

KAYGI

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi



KAYGI

SAYI 28, BAHAR – 2017



ISSN: 1303-4251

Web: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

E-Posta: kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

KAYGI

Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



KAYGI

ISSUE 28, SPRING – 2017



ISSN: 1303-4251

Web: <http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

E-Mail: kaygi@uludag.edu.tr

Phone: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



Sayı 28, Bahar 2017

Kaygı Uluslararası Hakemli Bir Dergidir

Kaygı'nın Tarandığı İndeks ve Veri Tabanları

Google Akademik (<https://scholar.google.com.tr>)

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Sjournals Index (<http://sjournals.net/sjournalsindex>)

Sosyal Bilimler Atıf Dizini (<http://atif.sobiad.com>)

The Philosopher's Index (<http://philindex.org>)

Tübitak–Ulakbim Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı (<http://uvf.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

Türk Eğitim İndeksi (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

İletişim Bilgileri

Uludağ Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü,
Bursa-Türkiye.

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Tel: +90 224 294 1827

Faks: +90 224 294 1897

Basım Tarihi

30 Nisan 2017

Basım Yeri

Uludağ Üniversitesi Basımevi, Bursa-Türkiye

ISSN: 1303-4251

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Uludağ University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



Issue 28, Spring 2017

***Kaygı* is an International Refereed Journal**

Indexation

Google Scholar (<https://scholar.google.com.tr>)

Index Copernicus (<http://www.indexcopernicus.com>)

Index Islamicus (<http://bibliographies.brillonline.com/browse/index-islamicus>)

Index of Turkish Education (<http://www.turkegitimindeksi.com>)

MLA International Bibliography (<http://www.mla.org/bibliography>)

Sjournals Index (<http://sjournals.net/sjournalsindex>)

Social Sciences Citation Index (<http://atif.sobiad.com>)

The Philosopher's Index (<http://philindex.org>)

Tubitak–Ulakbim Social and Human Sciences Database (<http://uvt.ulakbim.gov.tr/sbvt>)

Contact Information

Uludağ University, Faculty of Arts & Sciences, Department of Philosophy,
Bursa-Turkey.

<http://www20.uludag.edu.tr/~kaygi>

kaygi@uludag.edu.tr

Phonel: +90 224 294 1827

Fax: +90 224 294 1897

Publication Date

30 April 2017

Publisher

Uludag University, Bursa-Turkey

ISSN: 1303-4251



Sayı 28, Bahar 2017

Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Adına Sahibi
Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Editörler

Doç. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)
Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Yayın Kurulu Üyeleri

Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski Üniversitesi, Sofya-Bulgaristan)
Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava Üniversitesi, Trnava-Slovakya)
Doç. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale Üniversitesi, Denizli-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın Üniversitesi, Bartın-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv, Karaman-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)
Yrd. Doç. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi Üniversitesi, Tahran-İran)
Yrd. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep-Türkiye)
Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland Üniversitesi, Hoofddorp-Hollanda)
Dr. Melouki SLIMANE (M'sila Üniversitesi, M'sila-Cezayir)
Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi
Uludag University Faculty of Arts and Sciences Journal of Philosophy



Issue 28, Bahar 2017

Owner on the behalf of Faculty of Arts and Sciences at Uludag University

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Editors

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)

Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Members of Editorial Board

Prof. Dr. Alexander GUNGOV (St. Kliment Ohridski University, Sofia-Bulgaria)

Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava University, Trnava-Slovakia)

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Ali SARI (Pamukkale University, Denizli-Turkey)

Assist. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs University, Samsun--Turkey)

Assist. Prof. Dr. Ayşe Gül ÇIVGIN (Bartın University, Bartın-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Univ, Karaman-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Eren RIZVANOĞLU (Yüzüncü Yıl University, Van-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Qodratullah QORBANI (Kharazmi University, Tehran-Iran)

Assist. Prof. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dr. Marien Van Den BOOM (INHolland University, Hoofddorp-Netherlands)

Dr. Melouki SLIMANE (University of M'sila, M'sila-Algeria)

Dr. Ufuk ÖZEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)



Sayı 28, Bahar 2017

Hakem Kurulu

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava Üniversitesi, Trnava-Slovakia)

Prof. Dr. Işık EREN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Doç. Dr. Çetin BALANUYE (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)

Doç. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Doç. Dr. M.Cihan CAMCI (Akdeniz Üniversitesi, Antalya-Türkiye)

Doç. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Doç. Dr. Sezer AYAN (Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas-Türkiye)

Doç.Dr. Metin BECERMEN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Adnan ESENYEL (Düzce Üniversitesi, Düzce-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Üniv,
Karaman-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Emre ŞAN (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İstanbul-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Güney NAİR (Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. İsmail SERİN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Sinan KILIÇ (Erciyes Üniversitesi, Kayseri-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Sinan Tankut GÜLHAN (Gaziantep Üniversitesi, Gaziantep-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Yakup KAHRAMAN (Gümüşhane Üniversitesi, Gümüşhane-Türkiye)

Yrd. Doç. Dr. Zeynep Zafer ESENYEL (Düzce Üniversitesi, Düzce-Türkiye)

Dr. Hasene AYDIN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Dr. Tayfun TORUN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Arş. Gör. Alihan BABUÇÇU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Arş. Gör. Erdem TANER (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)

Arş. Gör. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Türkiye)



Issue 28, Bahar 2017

Board of Referees

Prof. Dr. A. Kadir ÇÜÇEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Prof. Dr. Andrej DÉMUTH (Trnava University in Trnava-Slovakia)

Prof. Dr. Şişik EREN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Çetin BALANUYE (Akdeniz University, Antalya-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. M.Cihan CAMCI (Akdeniz University, Antalya-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Mehmet Fatih BİRGÜL (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Metin BECERMEN (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Assoc. Prof. Dr. Sezer AYAN (Cumhuriyet University, Sivas- Turkey)

Assist. Prof. Dr. Adnan ESENYEL (Düzce University, Düzce-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Arif ÇİÇEK (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Emre Arda ERDENK (Karamanoğlu Mehmetbey Univ,
Karaman-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Emre ŞAN (İstanbul 29 Mayıs University, İstanbul-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Güney NAİR (Cumhuriyet University, Sivas- Turkey)

Assist. Prof. Dr. İsmail Serin (19 Mayıs University, Samsun-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Seda ÖZSOY (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Sinan Tankut Gülhan (Gaziantep University, Gaziantep-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Ümit ÖZTÜRK (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)

Assist. Prof. Dr. Zeynep Zafer ESENYEL (Düzce University, Düzce-Turkey)

Assist. Prof. Dr.. Yakup Kahraman (Gümüşhane University, Gümüşhane-Turkey)

Assist. Prof. Dr.Sinan KILIÇ (Erciyes University, Kayseri-Turkey)

Dr. Hasene AYDIN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Turkey)

Dr. Tayfun TORUN (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Alihan BABUÇÇU (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Erdem TANER (Uludağ Üniversitesi, Bursa-Turkey)

Res. Assist. Mehmet Fatih ELMAS (Uludağ University, Bursa-Turkey)

Dört Bireyci Kuramın Toplumsal Adalet Sorununu Ele Alışlarındaki Temel Varsayımlarının Bir Eleştirisi	
Sibel KİBAR	1
Postmodern Siyaset Felsefesi	
Derda KÜÇÜKALP	17
Korsgaard’ın Benlik-İnşası Anlayışı	
Zeynep TALAY TURNER	33
Afrika Geleneksel Metafiziğinin Bilişsel Önemi	
Onos Godwin IDJAKPO	43
Panopticon ve Synopticon Geriliminde Özgürlük Paradoksu	
Aysel DEMİR	55
Orhan Kemal’in Romanlarında “Otorite ve Otorite Sahibi Olma” Değeri	
Mustafa ÜSTÜNOVA, Seval YUMUŞ.....	67
Kant ve Lyotard’da Bir Farklılık Politikası Olarak Yüce.	
Özcan Yılmaz SÜTÇÜ.....	81
Halk ve Entelektüel Arasındaki Karşıtlığı Aşmak Üzerine	
Rıza SAM	97
Üstinsanın Hakikati	
Emine KEF.....	111
Heidegger’de Varolanlar ile Dünyanın İlişkisi Üzerine	
Aysun GÜR.....	127
Güzelliğin (Cazibenin) Evrimsel ve Bilişsel Yönleri	
Andrej DEMUTH, Slavka DEMUTHOVA.....	145
Sosyolojik Reçetelerle Sağlık	
Orhan BİNGÖL.....	159
Spinoza ve Uluslararası Hukuk: Kuvvet Kullanmaya İlişkin Kötümser Bir Yaklaşım veya İnsanlığa Olan Güçlü İnanç?	
Gökhan GÜNEYSU	173

A Critique of Principal Assumptions of Four Individualistic Theories Concerning the Social Justice Problem	
Sibel KİBAR	1
Postmodern Political Philosophy	
Derda KÜÇÜKALP	17
Korsgaard on Self-Constitution	
Zeynep TALAY TURNER	33
The Cognitive Significance of African Traditional Metaphysics	
Idjakpo Onos GODWIN.....	43
Freedom Paradox in the Context of Tension between Panopticon and Synopticon	
Aysel DEMİR	55
The Value of Authority and the Ownership of Authority in Orhan Kemal's Stories	
Mustafa ÜSTÜNOVA, Seval YUMUŞ.....	67
The Sublime as a Policy of the Différence in Kant and Lyotard	
Özcan Yılmaz SÜTÇÜ.....	81
On Overcoming the Antagonism between People and Intellectual	
Rıza SAM.....	97
The Truth of the Overman	
Emine KEF.....	111
On the Relationship Between Beings and the World on Heidegger	
Aysun GÜR.....	127
Evolutionary and Cognitive Aspects of Beauty (Attractiveness)	
Andrej DEMUTH, Slavka DEMUTHOVA	145
Health with Sociological Prescriptions	
Orhan BİNGÖL.....	159
Spinoza and International Law: Bleak Take on Self-Help or a Strong Belief in Humanity?	
Gökhan GÜNEYSU	173

Sibel KİBAR

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Kastamonu Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Türkiye-Kastamonu
Kastamonu University, Faculty of Science and Letters, Depart. of Philosophy, Turkey-Kastamonu
skibar@kastamonu.edu.tr

Dört Bireyci Kuramın Toplumsal Adalet Sorununu Ele Alışlarındaki Temel Varsayımlarının Bir Eleştirisi

Öz

Bu çalışmada, bireycilik düşüncesinin liberal adalet kuramları üzerindeki etkisi incelenmiştir. Öncelikle, bireycilik düşüncesi tartışılmış ve bireyin insanlık tarihinde her zaman aynı bu şekilde kurgulanmamış olduğu ortaya konmuştur. Sonra, liberal adalet kuramlarının ilk temsilcileri olarak sayılabilecek, klasik liberalizmin babası kabul edilen Locke'un ve faydacılığın etkili bir ahlaki ve siyasi bir kuram olarak kabul görmesini sağlayan Mill'in bireyci yaklaşımlarına yer verilmektedir. Ardından, uygulamalı etik, ahlak ve hayvan hakları denince ilk aklına gelen ismi ve faydacılığın günümüzdeki en önemli temsilcisi Singer'ın ve kendisini Locke'un mülkiyet görüşünün çağımızdaki sürdürücü olarak tanımlayan ve liberal yelpazenin en ucunda yer alan Nozick'in adalet kuramları değerlendirilmiştir. Bu dört önemli liberal düşünürün toplumsal adaletle ilgili sorunlara bireyi merkeze alan çözümlerinin temelinde genel geçer ve mutlak anlamda rasyonel birey varsayımlarının hatalı olduğu bu nedenle de adalet sorunlarına bu kuramların gerçekçi bir çözüm oluşturamayacağı ortaya konmuştur. Adalet toplumsal bir sorundur ve adaletsizliklerin ortadan kaldırılması, birey ve toplumu karşıt bir ilişki içerisinde kurgulamakla mümkün görünmemektedir çünkü aynı gemide yaşayan insanların kaderleri birdir ya birlikte batır ya da birlikte yüzerler.

Anahtar Sözcükler

Bireycilik, Adalet, Atomizm, Locke, Mill, Singer, Nozick.

Giriş

Toplumsal adalet kavramı günümüzde özellikle siyaset felsefesi alanında çok popüler bir kavramdır. Yirminci yüzyılda adaleti yeniden gündeme getiren kişi John Rawls olsa da, felsefe tarihinde adalet sorununun ele alınışı epey eskidir. Platon adaleti, doğruluk, iyilik ve güzellik kavramlarıyla birlikte ideaların en tepesinde yerleştirmiştir. Bir yandan en tepedeki Platonik adalet ideası gündelik haksızlıkların ve yapısal sorunların çok uzağında duruyor gibi görünse de, diğer yandan Platon'un adaletle yönelik itiraz edilmesi neredeyse imkansız bir ilkesi bulunmaktadır. Bu ilke, kabaca "hak edene hakkını vermek" şeklinde özetlenebilir (Raphael 2001: 33). Ancak neredeyse "apriori" gibi görünen bu adalet tanımı, hak edenin neyi hak ettiğini ve hakkı verecek olanın hangi merci olduğunu elbette yanıtlanamamaktadır. Dolayısıyla, Platon'un adalet ilkesi doğru olmakla birlikte, bu dünyadaki adalet sorunlarına somut çözümler sunamamaktadır. Günümüz adalet kuramcılarında devlet kimden, ne kadar vergi almalı, piyasa nasıl işlemeli, komşuma karşı ödevlerim var mı, vatandaş olarak yükümlülüklerim nelerdir, kaynaklar ve refah nasıl dağıtılmalı, doğal kaynaklar tüm insanlığa mı ait, kadınlar, engelliler, ayrımcılığa uğramış olanlar, çalışmayanlar ve hatta çalışmayanlar toplumsal refahtan pay almalı mı, tedavisi mümkün olan hastalıklardan ölen insanlar için neler yapabiliriz ve bunlar gibi soruları yanıtlamak durumundadır. Bu sorulara, günümüzün yaygın okunan adalet kuramcıları, kapitalist bir ekonomiyi verili kabul eden, liberalizmi felsefi ve ekonomik olarak savunan ve bireyi atomist bir yaklaşımla ele alan yanıtlar vermişlerdir. Günümüzdeki yaygın okunan adalet kuramlarının temel aldığı atomist birey anlayışına göre, tek tek bireylerin bir araya gelişi toplumu oluşturmaktadır ve aynı toplumda yaşayan bireyler kendi kendilerine yetebilirler, kendi yetilerini başka bireylere borçlu olmadan geliştirirler, başkalarına ontolojik veya ahlaki anlamda bağlı değillerdir. Tıpkı bir atom gibi birbirlerine değseler bile, birbirileriyle karışmaz, kaynaşmazlar. Yalıtık birer parçacık olma özelliğini sürdürürler.

Bu çalışmanın kapsamı dahilinde, toplumsal adalet sorununa liberal ve bireyci bir açıdan bakan kuramcılarının her birisine yer vermek mümkün değil. Burada ele alınan isimler, bireyi, adaletin taşıyıcısı olarak gören ve toplumsal adalet sorunlarına yönelik çözümü de bireyde ve bireyin güçlendirilmesinde gören başlıca düşünürlerdir: John Locke, John Stuart Mill, Peter Singer ve Robert Nozick. Bilindiği gibi Locke liberal geleneğin miladı kabul edilir ve günümüzün bireyci adalet kuramı denince ilk akla gelen ismi Nozick de kendisini Locke'un ardılı olarak görmektedir. Liberalizm yelpazesinde yer alan faydacılık da ortaya çıktığı dönemden bu yana liberal siyaset ve ahlak kuramı oluşturma derdindedir. Bu nedenle, faydacılığın tarihteki en önemli temsilcisi Mill ve bugünkü başat ismi Singer'a yer verilmiştir. Bireycilik temel alınarak oluşturulan adalet kuramlarının liberalizm geleneğinin iki temel kurucusu Locke ve Mill'in ve onların bugünkü ardılları Nozick ve Singer'ın adalet kuramları bireycilik bağlamında tartışılmıştır.

Ancak öncesinde bireyciliğin tarihine yer verilmiştir. Yukarıda adı geçen dört düşünür de toplumsal adaleti bireyden yola çıkarak kurgularlar ve bireyi ezeli ve ebedi, değişmeyen, atomik, soyut bir varlık olarak görürler. Bu düşünürlerin bireycilik düşüncelerini tartışırken, öncelikle, bireycilik düşüncesinin tarihsel gelişimine bakmak gerekiyor. Bu çalışma, bireyin tarihin her döneminde, bugünkü gibi atomik bir varlık

olarak kurgulanmadığını gösterme hedefindedir. Ayrıca bireylerin şaşmaz bir rasyonaliteye sahip olduğu, kendileri için en doğru, en iyi ve faydalı seçimi yapabilecekleri düşüncesi de hatalı bir kurgunun ürünüdür. Dolayısıyla, mutlak ve yalıtık bir bireyi adaletin taşıyıcısı olarak gören kuramcılarının kuramlarının temeli hatalı bir varsayıma dayanmaktadır. Bu türden bir birey algısının ve adaletin yükünü bireylere yüklemenin sonucu olarak bu dört düşünürün toplumsal adalet kuramlarının ne kadar toplumsal ve ne kadar adil olduğu sorgulanmalıdır.

Bireycilik Düşüncesinin Doğuşu ve Kutsallaşması

Birey kavramı çok eskilere dayanır ancak Lukes, bireyciliğin bir ondokuzuncu yüzyıl sözcüğü olduğunu söyler (Lukes 2006: s. 11). Ondokuzuncu yüzyıl kapitalizmin ve burjuva demokrasisinin olgunlaştığı bir dönemdir ve bu sistem bireycilik üzerine kuruludur. Bireycilik düşüncesinin felsefi köklerine baktığımızda, onsekizinci yüzyılın sonlarından itibaren, Aydınlanma düşünürleriyle birlikte, bireyin aklı ve vicdanının ötesinde bir otorite—bu otorite Tanrı veya toplumsal örgütlenmeler olabilir—olduğu fikrinin reddedildiğini görürüz (Lukes 2006: s. 17). Corcuff, “Birey, özerklik talepleriyle birlikte, çoğu zaman eski kolektif normlara, cemaatin kısıtlamalarına, *biz*’in tiranlıklarına karşı kurulmuştur” der (2009: s. 5). Gerçekten de, Fransız Devrimi, bireyin onu saran tüm geleneklerden, içerisine sıkıştırıldığı tüm kalıplardan, verili statülerden yani *biz*’in tiranlıklarından resmi olarak kurtuluşunun miladı olarak adlandırılabilir.

Elbette onsekizinci yüzyıl Aydınlanma Döneminden önce de bireyciliğin tohumları atılmaya başlanmıştı. Locke’un birey üzerine liberal demokratik bir toplumsal sistem kurgulaması bunun göstergesidir. Bireycilik düşüncesinin gelişimi kapitalizmin gelişimi ve feodalizmin çözülüşüyle birlikte değerlendirilebilir. Berman kapitalizm öncesi dönemlerdeki toplumsal yapıları geleneksel toplum adını verir: Bu toplumlarda insanlar birey değil mevcut yapının sürdürücüsüdürler (2011: s. 24). Antik dönemde, hem tragedya, hem Platon ve hem de Stoacı felsefe, insanların kendileri için birer varlık değil de, mevcut yapının sürdürücüsü araçlar olduğunu anlatır. Tragedyaların kahramanlarının, kaderleri önceden yazılıdır, ne yaparlarsa yapsınlar, kendilerini bekleyen sondan kurtulmazlar. Burada kişi, bugün olduğu haliyle aklı vicdanı ve iradesiyle kendi yaşamını şekillendiremez (Raphael 2001: ss. 20-25).

Platon için toplumun her bir üyesi, toplumun sağlıklı bir şekilde devamlılığı için kendi doğalarına uygun olarak verilen işlevleri yerine getirmelidirler. Bireyler yapılması gerekeni yapan, boşlukları dolduran birer çivi gibidirler. Platon’un ideal devleti, insanların kendileri bilerek, kendilerinde mevcut olanı açığa çıkartarak, toplumdaki görevlerini sürdürmelerine bağlıdır. Platon bir bedenim parçalarının hem ayrı ayrı kendi işlevlerini yerine getirip, hem de nasıl tek bir vücut olarak hareket etmesinden yola çıkarak ideal devleti resmeder. İnsanların dünyaya bir geliş amacı vardır: Kişiler işçi, asker ya da filozof olmak üzere dünyaya gelmişlerdir. İnsanlar bu potansiyellerinin farkına varıp, güçlü oldukları yönü geliştirirlerse, toplumdaki kendilerine uygun bir boşluğu dolduracaklardır. Bu durumda toplum ve devlet ayrı ayrı parçalardan oluşan ama tek bir vücut olarak hareket edebilir. Platon’un adil ve tıkr tıkr işleyen toplumu ancak bu şekilde kurulabilir. Platon bireyleri vatandaş olarak görür ve vatandaş olmanın

gereği, ona göre, toplumdaki boşlukları doldurmak ve devletin kendisine verdiği işlevi yerine getirmektir (Berman 2011: s. 25).

Benzer şekilde Stoa felsefesinde de insan kendisine verilen rolü oynamakla, kendisine verilen işlevi yerine getirmekle yükümlüdür. Ancak Platon'un vatandaş anlayışından farklı olarak, Stoa felsefesinde bu işlevler kişinin doğasından yola çıkarak tanımlanmaz. Roller ve işlevler kişilerin kendilerine tamamen dışsaldır ve kişilerin neler yaptıklarının hiçbir önemi yoktur. Bu yaklaşımda da bireylerden ne de seçim haklarından söz edilebilir (Berman 2011: ss. 25-27).

Ortaçağ'da da, bugünküne benzer bir birey anlayışı yoktur. Sevap ya da günah kişiseldir, kişiler yaptıklarının sorumluluklarını alırlar çünkü kişilerin özgür iradeleri vardır ve hatta kişi olmanın gereği özgür iradeye sahip olmaktır. Ama bu kişilerin birey oldukları anlamına gelmemeli. Feodalizmin katı sınıfsal katmanları arasında birey düşüncesi gelişmemiştir. Feodal dönemde köylüler, asillerin, lordların, kralların ve nihayetinde de Tanrının onlara biçtiği rolü yerine getirmekle yükümlüdürler. Asiller de geleneksel kalıpların baskılarından muaf değillerdi. Onlar da toplumda birer birey, kişi olarak görülüyor, unvanlarına, rütbelerine, kıyafetlerine göre nitelendiriliyorlardı. Kişi hangi sosyal sınıfa mensup olursa olsun, Rousseau'nun terimleriyle ifade edersek, "konum denen canavara" kurban ediliyordu (Berman 2011: s. 107).

İnsanların, kendi istekleri, arzuları olan bir "ben" olma ve kendi kaderlerini kendilerinin belirleyebilmeleri için seçimler yapma uğruna verdikleri mücadele yüzyıllar sürmüştür ve halen sürmektedir. Kapitalizmin gelişimine paralel olarak, metropollerin doğuşuyla, şehirler kozmopolit bir nüfusa sahip olmuş ve insanlar bu kentlerin kalabalığında "hiç kimse" olarak kendilerini var edebilmişlerdir. Kapitalizmde soya dayanan katı sınıflar yoktur, sınıflar arasında geçişler mümkündür ve hiçbir şey kalıcı değildir. Metropol yaşantısı da kapitalizmin dinamizmine uygun olarak devingen akışkan ve hareketlidir (Berman 2011: 67). Bu koşuşturma içerisinde insanlar kendilerine "ben kimim" sorusunu sorma fırsatı bulamayabilirler ama kendilerini ailelerinin ve yaşadıkları yerin kimliğiyle tanımlamak zorunda da değillerdir. Bu ortam kişilere içine doğdukları, aileden, toplumdan ve sınıftan soyutlanarak "ben" olma fırsatı sunmuştur.

Yalnız bugünkü durum on yedinci ve on sekizinci yüzyıldan farklıdır: "Bireysel akıl, bireysel haklar ve yurttaşlık mefhumları, hem bu mücadelenin silahları olmuş hem de silahlarını bu mücadeleden almışlardır" ancak bugün, "biz'in eski tiranlıklarının üzerine ben'in yeni tiranlıkları eklenmekte"dir (Corcuff 2009: s. 6). Bireysellik söylemi, Amerika Birleşik Devletleri'nde kapitalizm ve liberal demokrasi ile birlikte zirveye ulaşmıştır (Lukes 2006: s. 37). Toplumsal yapıların, geleneklerin bireyleri ezdiği dönemlerin izleri dünyanın pek çok coğrafyasında yoğun bir şekilde görülse de, bugün özellikle Kuzey Amerika ve Kuzey Avrupa'da bireyin egemenliğini ilan ettiği açıkça görülebilir. Bireylerin haklarının tanınması, anayasaların meşruluğunun ölçütü haline gelmiştir. Yine Corcuff'un dediği gibi, "kutsallaştırılmış bir nesneye dönüştürülmüş" "soyut ben, bundan böyle, su katılmadık kurgu da olsa, gerçekliğin inşasının kalbindedir" (2009: s. 6).

Adalet haklarla çok yakından ilişkilidir. Bugünkü durumda ise, bireysel haklar olmaksızın adalet neredeyse tartışılmaz bir konudur. Liberal ve liberter adalet

kuramları kutsallaştırılmış bireyi verili kabul ederek, toplumsal adalet kuramlarını, toplumsal yükümlülüklerinden arındırılmış, bağlantısız, özerk, haklarla donatılmış fail birey üzerine inşa ederler. Ele alacağım Locke, Mill, Singer ve Nozick adalet anlayışlarını, mutlak bir birey algısına dayandırır. Bu birey, adeta bir öze doğmuştur. Olgunlaştığı andan itibaren, kendisinin tamamen farkında, rasyonel, öz-bilinçliliği ve rasyonelliği sayesinde seçimler yapabilen, kendisi için neyin doğru, neyin iyi olduğuna karar verebilen dolayısıyla ahlakın ve adaletin taşıyıcısı faildir. Birey, bağlamsız ve tarihsizdir. Bu türden mutlak bir bireyin taşıyıcısı olduğu ahlak ve adalet de tarihsiz ve bağlamsızdır; insanlığın tarih içerisindeki mücadelesinin birer kazanımları olarak önemsenmezler.

Adalet, ahlak ve hukuk alanları aynı zamanda bireyin özgür olduğu varsayımı üzerine inşa edilirler. Bu varsayım aynı zamanda özgür iradeyi ve rasyonel düşünebilmeyi de zorunlu kılar. Buna göre, bireyler doğuştan ve tarihsiz bir özgür iradeye ve rasyonaliteye sahiptirler. Bu nedenle kendileri için iyi, doğru, güzel ve faydalı olanı seçebileceklerdir.

Locke: Doğalında Birey

Liberal geleneğin geçmişine baktığımızda, kişilerin toplumun, geleneklerin ve yönetici erkin baskısından sıyrılması konusunda liberalizmin etkin bir rolü olduğu görülür. Klasik liberalizm, bireysel hakları, özgürlükleri ve kısmen eşitlikçi bir adalet anlayışını savunmaktadır. Bireycilik düşüncesinin gelişiminde bir milat arıyorsa, bu milat Locke olabilir. Liberal geleneğin başlangıcı olarak görülen John Locke bireyin doğuştan devredilemez hakları olduğunu söyler (Locke 1988, § 131). Bireyin devredilemez hakları olduğu ve bu hakların birey üzerindeki güçlere bir sınır çekmesi, yalnızca Locke'un içerisinde yaşadığı on yedinci yüzyılda değil, bugün bile hayati önemdedir. Ancak aşağıda ayrıntılarına yer verildiği gibi, Locke insanın tarih sahnesine çıktığı anda bir birey olarak bugünkü gelişkinliğiyle var olduğunu düşünmektedir. Birey doğuştan gelişkin bir rasyonaliteyle ve haklarla donatılmıştır; ne yazık ki, bireyin sahip olduğu düşünülen bu yetiler ve özellikler günümüzün sorgulanamaz kutsallıkları kabul edilmektedir.

Locke epistemolojisinde doğuştan düşüncelere sahip olmadığımızı iddia etse de, bireysel hakları tarihsel birer kazanım olarak görmek yerine, doğuştan verili, adeta Tanrı tarafından bahşedilen ve toplumsal sözleşme ile korunan haklar olarak ele alır. Toplumsal sözleşmeye ise insan kendi rızası ile katılır. Locke'a göre, bireyin kendi yaşamını, özgürlüğünü ve sahip olduklarını koruması onun en temel hakkıdır (Locke 1988, ss. 330-331). Dünya ve üzerindeki nimetler Tanrı tarafından tüm insanlara başlanmıştır. Ancak insan bir toprağı ekip biçiyorsa, oradan elde ettiği mahsul kendisinin hakkıdır. Yalnız, o ürünü ziyan etmemesi ve ihtiyacından fazlasını almaması gerekmektedir. Ve eğer kimsenin hakkına zarar vermeden, o arazinin çevresini çitle çevirirse, yine o arazi onun hakkı olur. Tabii burada Locke o araziye işleme şartı koyuyor çünkü boş duran arazinin kimseye bir yararı yoktur. Ancak paranın ortaya çıkışıyla birlikte, dengelerin değişmiştir ve para sayesinde, insanlar ihtiyaçlarından fazlasını paraya çevirebilir, ihtiyacından fazla mülk edinebilir, arazileri üzerinde başkalarını çalıştırabilir (Locke 1988, §§ 27-28, s. 36).

Locke'un adalet anlayışı temelde eşitlikçidir. Zaten Dworkin'in dediği gibi bütün makul adalet anlayışları eşitlik vaat etmektedir (Akt. Kymlicka 2006: s. 5). Bazıları eşit haklar, eşit paylar öngörürken, bazıları da eşit şartlara eşit değer biçilmesi gerektiğini savunurlar. Locke'un adalet anlayışı daha çok ikinci türe giriyor. Yani, çalışanın emeğinin karşılığını alması haktır. Ancak, paranın bu dengeyi bozması, yani insanın çalışmadan da mülk sahibi olabilmesi konusunda Locke, baştaki ilkesinin nasıl korunacağını sorusuna bir yanıt üretmemektedir. Dünya üzerindeki kaynaklar başlangıçta adilce, yani dünya üzerindeki kaynakları ve toprağı ziyan etmeyecek bir şekilde paylaşılmalıdır. Sonrasında kimin ne kadarına sahip olduğunun bir önemi yoktur; kısacası, erken gelen oturur ve kimse ona neden sen daha önce oturdun, benim de oturma hakkım yok mu diye soramaz.

Ayrıca, günlük anlaşmazlıklar, adaletsizlikler için, Locke dinlerde de var olan "göze göz, dişe diş" ilkesini muhafaza etmektedir. İşlenen bir suçun karşılığı, o suçla aynı oranda olmalıdır. Örneğin, mülkünüze giren ve mülkiyetinize zarar veren bir hırsıza, ağılınıza girmiş ve koyunlarınızı boğazlamış yabancı bir hayvana yaptığınızı yapma hakkınız var, der Locke (1988: ss. 273-274). Ona göre, hırsız, insanlıktan çıkmıştır ve yabancı bir hayvan gibi davranılmayı hak ediyordur. Yani Locke, insan olmanın sınırlarını çizmiş ve bu sınıra uymayanları insanlıktan çıkarmıştır. Bu sınıra uyup uymama meselesi insanın kendi tercihi gibi sunulmaktadır. Birey, kendisini dışarıdan ve kendisinin anlık istek ve düşüncelerinden soyutlayarak sürekli düşünme, akıl yürütme edimiyle, sadece kendisi için olan yolu seçer (Taylor 2001: s. 168). Liberalizmin temel savlarından birisi olan, "insan ahlaklı ve adil olup olmamayı seçer", varsayımına Locke da sahiptir ve kendi adalet görüşünü bu temel varsayıma dayandırmaktadır.

Locke'un siyaset felsefesinde, adeta bireyin seçimleri, diğer rasyonel insanlarla yaptığı sözleşme, ona, hazzı, mutluluğu ve adaleti getirir. Toplum sözleşmesi düşüncesinde, bireylerin doğuştan rasyonel oldukları varsayılır. Bu düşünceye göre, henüz toplumsallaşmadan bile insan bugünkü düşünsel ve dilsel yetilere sahiptir. Bu yetilerini toplumsal süreçler ve karşılıklı iletişim aracılığıyla geliştirmemiştir. Bu nedenle, insan tek başına da var olabilir, toplumla birlikte yaşaması bireyin hayatını kolaylaştırırsa da, varolabilmek için başka insanlara muhtaç değildir. Kişi özgürlükleri de aynı bağlamda düşünülür. Kişileri özgürleştiren şey, ezilenlerin birlikte verdikleri mücadele, kişisel keyfilikten uzak tarafsız bir hukukun oluşturulması, anayasa gibi tarihsel kazanımlar değildir. Bireyler tek başlarına yaşadıklarında mutlak anlamda özgürdürler, ancak toplumların, devletlerin kurulması bu özgürlükleri zorunlu olarak kısıtlamıştır. Sorun, sözleşme çerçevesinde bu özgürlüklerin ne kadarının kısıtlanacağıdır. Bu nedenle, devlet, toplum ve birey arasında özgürlükler hep bir pazarlık konusu olacaktır. Dolayısıyla Locke, adaleti, tüm rasyonel bireylerin başkalarının haklarına saygı duymasının doğal bir sonucu olarak görür diyebiliriz. Yani, herkesin yaptığının karşılığı olarak hak ettiğini—ödül ya da ceza—alması ilkesi dışında, adalet de tıpkı ahlak gibi içsel bir değerdir; bireylerin gönüllüğüne terk edilmiştir. Sözleşmeyle yapılan yasa, bu gönüllülüğe sınır çeker. Ancak yasayı yapanlar da kendi hakları ve özgürlüklerini en üst seviyeye çıkarmak için pazarlık yapan tekil tekil bireyler ve onların iradeleriyle seçilen temsilcilerdir.

Mill: Çıkarlarının Bilincinde Olan Birey

Locke'un devredilemez bireysel haklar tanımlaması, John Stuart Mill'in faydacılık felsefesiyle tamamen laikleştirilmiştir. Mill'in, toplumsal sözleşme veya doğal haklar bakımından değil, ama bireyin özgürlüğünün, kendisini geliştirmesinin ve refahının, politik haklarla korunması bakımından liberal olduğu söylenir (Skorupski: § 12). Locke'taki sözleşmeye dayalı toplum kurgusu, Mill'de doğalcı temellerini bulur. Mill, hakların ve hakları koruyan kuralların altında haz ilkesinin yattığını söyler. İnsanlar doğal olarak acıdan kaçmır, hazza yönelirler. Faydacılık, hazzın azamileştirilmesi doktrini ile hakları ve adaleti temellendirir (Ryan 1993: s. 12). Böylelikle Mill, adaletin de doğal bir temeli olduğunu iddia eder. Bu doğal temel kendisini bilinçli olarak iyiye yönelen bireyde bulmaktadır. Mill'in faydacı görüşünde birey, kendi nihai çıkarlarının ne olduğunu görebilen ve kemdi çıkarlarıyla toplumsal çıkarları uzlaştıran rasyonel bir varlıktır.

Faydacılık ve adalet uzlaşmazmış gibi görünse de, faydacılık aslında yoksulluğu ve eşitsizlikleri önlemeye yönelik ilk refah devleti programıdır (Fleischacker 2004: ss. 103-107). Olabilecek kadar çok insanın refahı, mutluluğu önemlidir ancak bu uğurda başka birilerinin hakları ihlal edilmemelidir. Adalet, Mill için, genelin refahının ve bireysel hakların ötesinde bir değere sahiptir. Örneğin bir kıtlık durumunda mülkiyet hakları ihlal edilebilir. Dolayısıyla, adalet basit bir yarar meselesi değildir (Mill 1993: s. 52). Ama elbette temelinde, yarar yatar. Mill'e göre adalet birtakım kolektif ahlaki gerekliliklerin adıdır; toplumsal faydanın en üstünde yer alır (Mill 1993: s. 71). Mill'in toplumsal sözleşme geleneğinden gelmediği söylene de, aslında Mill, diğer toplumsal sözleşmeciler gibi, güvenlik hakkını, hakların en temeline yerleştirir. Bireyin güvenliği en hayati hak ve faydanın en önemli unsurudur (Raphael 2001: 133). Genelin yararı ve adalet aslında çok ayrı şeyler değildir ama yine de genelin yararının ve adaletin çatıştığı durumlarda, adalet bireyin haklarını korumak durumundadır (Raphael 2001: 137-138). Bu haklar, başta, bireyin yaşamını devam ettirmesi, koruması, güvenliği, özgürlüğü, kendisini geliştirebilmesi gibi temel haklardır. Bu hakların korunması, içimizdeki öznel adalet duygusunun, nesnel olarak tanınması ile mümkündür (Raphael 2001: 127). Burada da, tıpkı Locke'taki gibi, rasyonel bireyin kendi başına bir adalet fikri oluşturabildiğini ancak bunun uygulamaya konabilmesi ve daimi olarak korunabilmesi için yasallaştırılması gerektiği düşüncesini görüyoruz.

Mill, adaleti sağlamaya yönelik altı ölçüt sunar: Birincisi, insanların, güvenlikleri, özgürlükleri, sahip oldukları "yasal haklar" çerçevesinde korunmalıdır. Yasa, kimi durumlarda, toplumsal faydanın gerektirdiği ölçüde bireysel hakları kısıtlayıcı olabilir. Ama eğer yasanın kısıtlayıcılığı sadece bir kişinin veya zümrenin işine yarıyor, başka insanların doğal özgürlüklerini kısıtlıyorsa, o yasa adil değildir. Bu türden durumlar için Mill, "ahlaki hakları" ölçüt olarak ortaya koyar. Yasa birilerinin haklarını ihlal ediyorsa, adil değilse, ahlaki haklar devreye girecektir. Üçüncü olarak, Locke'un da belirttiği gibi, insan, iyi ya da kötü, ödül ya da ceza, hak ettiğini, yaptığının karşılığını almalıdır. Dördüncüsü, insan verdiği sözleri tutmalı, beklentilere uygun hareket etmelidir. Diğer kıstaslar gibi, bu da mutlak bir ilke olarak anlaşılmalıdır der Mill, ama toplumdaki güvenin, bireyler arasındaki ilişkilerde itimadın korunması adaletin bir gereğidir. Tarafsızlık, adaletin olmazsa olmaz koşullarından birisidir, ama aslında bu koşul herkese hak ettiğini vermek ilkesinden gelmektedir. Tarafsızlık,

eşitlikle de çok yakından ilişkilidir. Ama eşitlikten ne anlaşılması gerektiği, o toplumun çıkarlarına göre belirlenir. Eğer toplumsal fayda eşitsizliği gerektiriyorsa, eşitsizliğe razı olunabilir (Mill 1993: ss. 53-56). Aslında, bu ilkeler, gündelik yaşantımızda adil olan ve olmayanı ayırmak için kullandığımız ölçütlerdir. Hepsi, duruma göre, farklı şekillerde uyarlanabilir, istisnai durumlarda ihlal edilebilir. Mill'in buradaki amacı bir adalet kuramı oluşturmaktan çok, bu türden gündelik etik ve yasal ilkelerimiz olmadan bizi ne tür adaletsizliklerin beklediğini göstermektir (Shklar 1990: s. 19).

Hazcılığa ve faydacılığa dair hem Mill'in kendi döneminde hem de günümüzde pek çok eleştiri getirilmiştir. En temel eleştiri, hazları nasıl hesaplayacağımız ve nasıl bazı hazları diğerlerinden üstün tutacağımız sorusudur. Mill, eğitimle insanların yüksek hazlar geliştirebileceğine inanmaktadır. Yani, insanlara kendilerini geliştirme fırsatı tanınırsa, hayvani hazların ötesindeki arzuların peşinden gidebilirler. Aslında adalet arayışı da gündelik zevklerin ötesindedir; evrensel düşünülebilme, herkesin haklarını, refahını ve mutluluğunu gözetebilme yetisidir. Mill arzuların, hazların geliştirilebileceğinden söz etse de, ne arzuların, ne bireyin, ne de adaletin tarihselliğinden bahseder (Taylor 2001: s. 79). Mill'in kurguladığı birey esasında diğer liberal düşünürlerinkinden çok daha az mutlak; gündeliktir, ancak yine de insan soyut bir birey olarak ele alınır. Bireyler gerçek mutluluğun nasıl sağlanacağını bilirler, doğru eylemin ve adil olanın ne olduğunu, gündelik sezgileriyle bildikleri gibi.

Günümüz faydacı kuramları, Mill'in faydacılığında eksik olan bencil tercihlerin toplumsal tercihlerle nasıl bir arada olabileceği, gayri meşru tercihlerin faydacı hesaplamalarda nasıl değerlendirileceği, bilgiye dayalı tercihlerle bilgiye dayalı olmayan ve hatta manipüle edilmiş tercihlerin ayırımına gidilmesi gerektiği üzerine kafa yormaktadırlar. Alınacak çeşitli kararlarda gayri meşru tercihlerin, ayrımcı yaklaşımların, azınlıklara, çevreye ve gelecek nesillere duyarı olmayan seçimlerin baştan elenmesi ve faydacı hesaplamalara dahil edilmemesi ve bu konularda baştan genel geçer ilkeler ve sınırlar belirlenmesi gerektiğini savunan faydacılar da vardır (bkz. Kymlicka 2006, ss. 22-67). Ancak bu durumda faydacılığın temel ilkesi olan, baştan ahlaki ve siyasi kurallar belirlemek yerine, bireylerin çoğunluğunun aldığı kararlarla toplum düzeninin oluşturulması anlayışından vazgeçilmektedir. Kuralcı faydacılık, bu ilkelerin baştan nasıl belirleneceği sorununa bizi geri götürmektedir. Ayrıca, çoğunluğunun onayını almaksızın ayrımcılığı, çevreyi ve gelecek nesilleri korumayan seçimlere karşı baştan belirli sınırlar çizilmesi düşüncesi, bireylerin her zaman türlerinin, doğanın ve uzun vadede kendilerinin yararına olmayan kararlar alabildiklerini ima etmektedir.

Singer: Adaleti Tesis Eden Birey

Peter Singer faydacı geleneği takip eden bir günümüz düşünürdür ancak Singer'ın faydacı etiği, klasik faydacı etikten temelde farklıdır. Mill'in faydaya dayanan etiği doğalcı bir etik iken, Singer etiğinin doğal olduğunu düşünmez. Mill'e göre kişisel çıkar, genelin çıkarından bağımsız değildir ama Singer'a göre insanlar bencildir, kendi çıkarlarını gözetirler ve doğal olan budur. Buna rağmen etik, doğanın ötesine geçmek zorundadır: Birey başkalarının çıkarını da düşünmeli ve ona göre davranmalı, evrenseli temel alarak eylemelidir. "Eyleminin sonucundan etkilenecek herkes için en iyi olanı

seçmeliyim”, der Singer (Buckle 2005, s. 178). Singer’ın etiği iki aşamalıdır: Faydacılık ilk aşamadır, etik için bu ilk aşama gereklidir. İnsanlar kendi çıkarlarını her şeyin önüne koyarlar ve Singer’a göre bu doğal bir kabuldür (Buckle 2005: s. 178). Ama sırf bencil eylemlerle dolu bir dünya yaşanmaz olurdu. Bu da demek oluyor ki doğal duygularımızdan bir etik çıkmaz. Bu nedenle ikinci aşamaya, evrensel düşünmeye ihtiyacımız var: Bizim salt kendi çıkarlarımızı koruyan eylemlerimizi evrenselleştirmemiz gerekmektedir. Bu evrenselleştirme aşaması doğal olmayan bir aşama gibi görünse de, nihayetinde o da kendi çıkarım içindir. Singer’a göre mutluluk, sadece kendi tatminimizle sağlanmaz, başkalarının mutluluğu da bizim mutluluğumuzu dolaylı olarak etkileyecektir. Kendi çıkarlarımızı, kendi mutluluğumuzu ne kadar bencilce önemsiyorsak, başkalarının çıkarlarını ve mutluluğunu da o derece önemsemeliyiz (Buckle 2005: s. 186). Bu, başkalarının çıkarlarının benimkiyle eşit olmasından değil ama uzun vadede bana yarar getireceğindedir. Singer’a göre, sadece kendimizi düşünmeyi bırakırsak, doğrudan değil ama dolaylı olarak bunun daha faydalı olduğunu görürüz (Buckle 2005: s. 187). Burada Singer, diğer faydacıların en temele yerleştirdikleri bireyin hazzı, mutluluğu düşüncesine, yeni bir yorum getirir (Buckle 2005: s. 186).

Singer “Famine, Affluence, and Morality” (Açlık, Zenginlik ve Ahlak) adlı makalesinde, hiç kimse insanların açlıktan, yoksulluktan, savaşlardan, temiz su kaynaklarına erişememekten, tedavisi mümkün olan hastalıklardan ve benzeri nedenlerden ölmesinin iyi olduğunu iddia edemez, der (Singer 1997: s. 586). Edenleri veya umursamayanları “ahlaki canavarlar” olarak niteler. Dünya nüfusunun büyük bir kısmı yoksul koşullarda yaşarken, diğer kısmı ayrıcalıklı yaşamlarını sürdürmektedir ve bu adaletsizliktir. Bu adaletsizliğe karşı, Singer daha iyi durumda olan insanların ahlaki olarak bu duruma son verme yükümlülüğü taşıdığını iddia eder (Singer 1997: s. 586-587). Eğer açlıktan ölmenin kötü bir şey olduğunu kabul ediyorsak, onu engellemek ahlaki yükümlülüğümüzdür. Singer’ın değiştirmek istediği algı, yardımseverliğin kişisel bir erdem olmanın ötesinde, kişiler için ahlaki bir zorunluluk olduğudur.

Singer’a bu ahlaki ödevin, zengin devletlerin ya da zengin kişilerin sorumluluğunda olduğu eleştirisi yöneltilebilir. Bu olası eleştiriye karşı Singer, elbette ki zengin devletlerin ve kişilerin ellerinden daha çok şey gelebileceğini kabul ediyor ama birey olarak onlara örnek olmamız gerektiğini belirtmektedir. Eğer bireyler üç beş kuruşlarını ayırıp, yardım etmezlerse devletler de yardım etmez. Bir devletin vatandaşları yardım etmiyorsa, o devlet de kendisinin vatandaşlarının vergilerinden kaynak ayırıp yardım etmesinin vatandaşları tarafından istenmediğini düşünür. Bu nedenle, bireyler küresel adalete ne kadar az olursa olsun bir katkıda bulunmalı ve bunu ahlaki ödevleri olarak benimsemelidirler (Singer 1997: s. 591). Bunun için hiçbir fedakârlık yapmamızın da gerekmediğini söyler Singer. Örneğin, günde bir kahve daha az içerek, daha ucuz bir restoranda yemek yiyerek veya her gün kenara 1 TL koyarak dünyanın başka bir yerinde hiç tanımadığımız bir insanın veya bir ailenin hayatını kurtarabiliriz. Bazı insanlar bu küçük şeyleri fedakârlık olarak adlandırabilir ama Singer’a göre günde bir fincan kahve daha az içmekle hayatımızdan bir şey feda etmiş olmuyoruz (Singer 1997: s. 590). Dolayısıyla, bu yaklaşıma göre, hem bencil doğamız doğrultusunda kendi çıkarlarımızı koruyor ve başkaları uğruna yaşam koşullarımızdan büyük fedakârlıklar yapmamış oluyoruz hem de toplumsal yaşamın bir gereği olarak

başkalarına, özellikle de yardıma muhtaç durumda olanlara karşı ahlaki sorumluluğumuzu yerine getirmiş oluyoruz.

Singer yardım etmenin bireyin keyfine kalmadığını, ahlaki bir zorunluluk olduğunu söylese bile, pratik yaşamda bu yaklaşım küresel adalet sorununu bireyin keyfine terk etmektir çünkü açlıktan ölen insanların kaderi, ayrıcalıklı koşullarda yaşayan insanların neleri feda edip etmeyeceği, ahlaki sorumluluğun nerede başlayıp nerede biteceği tartışmalarına bağlıdır. Singer ahlakın doğal bir duygu olmadığını söylese de, görünüşe göre burada bir bireyin başkalarını önemseme ve ahlaklı davranma yükümlülüğünü üstlenmesi gerektiği sonucuna varmaktadır; daha da önemlisi rasyonel ve faydacı bir bireyin bu yükümlülüğü üstleneceğini varsaymaktadır.

Ayrıca Singer'ın bu yaklaşımı, adaletsizlik sorununun nedenlerine inmemiştir. Singer insanlar ve toplumlar arasındaki gelir dağılımı eşitsizliğini kabul etmektedir. Yardıma muhtaç ve yardım edecek iki taraf bulunmasıyla ilgili de pek bir sorunu yoktur Singer'ın. Amacı eşitliği veya makul bir dengeyi sağlamak yerine, diğer liberal düşünürler gibi, aç insanları açlık sınırının biraz üzerine taşımaktır. Bu nedenle, ayrıcalıklı ve yoksul insanlar arasındaki uçurum var olmaya devam edecek ve bir taraf yardım eden, diğer taraf da yardım bekleyen konumunda kalacaktır.

Kısacası, Singer da Mill gibi faydacılığı rasyonel birey varsayımından hareketle kurgulamaktadır. Üstelik kendi rasyonel çıkarlarının farkında olan ve kendisi için en iyiyi seçebilecek olan böylesi bir birey anlayışı doğalmış gibi sunulmaktadır. Oysa insanlık tarihine ve özelde de bireyciliğin gelişim tarihine bakıldığında, tarihin tam tersi örneklerle de dolu olduğu görülebilir. Çalışmanın başında değinilen Antik dönemdeki tragediyaların, Platon'un ve Stoacıların insanı ele alışları, Singer'a ve genel olarak faydacılığın birey anlayışına karşı örnekler sunmaktadır.

Nozick: Atomizmin Doruk Noktası

Robert Nozick, Mill ve Singer'da örtük olarak varsayılan mülkiyet hakkının altını adaletin temel belirleyeni olarak koyu çizgilerle çizmektedir. Nozick, refah devletine ve bölüşüme dayanan adalet anlayışlarına karşı Lokeçu mülkiyet ilkesini benimser. Doğal durumda, yani bir toplum sözleşmesi yapılmadan, toplumlar, devletler kurulmadan önce, insanların ahlaklı olmak adına başkalarını önemsemek, yardım etmeye zorunlu hissetmek gibi ödevlerinin olmadığını iddia eder. Diğer bir ifadeyle, Nozick'e göre, sosyal adalet kuramları doğal olanın dışında, yapay bir şablon sunmaktadırlar (Nozick 1974: s. 156). Nozick bu şablonların hem tarihsellikten, hem de adaleti sağlamaktan uzak olduklarını söyler. Eğer bir kişi zenginse, diğer kişi yoksulsa ama yoksul kişinin yoksulluğunda zengin olanın bir sorumluluğu yoksa zengin olan neden yoksula karşı sorumlu olsun ki diye sorar Nozick (1974: s. 191). Refah devleti modeline, vergilerden yoksullara pay ayrılmasına, mülkiyet haklarının sınırlandırılmasına ve serbest piyasanın devletin kontrolünde olmasına karşı çıkar (Kymlicka 2006: ss. 154-155). Bunun yerine, kişinin kendi kendisinin sahibi olmasına ve hak ettiğini edinebilme ilkelerine, böylelikle de, mülkiyet özgürlüğüne dayanan bir adalet anlayışı benimser.

Nozick *Anarchy, State and Utopia* (Anarşi, Devlet ve Ütopya) kitabında hak etme ve hak ettiği üzerindeki tasarruf hakkının bireyin yalnızca kendisinde olmasını tanıyan bir adalet kuramı ortaya koyar. Başta Rawls'un adalet kuramı ve faydacı ahlak anlayışlarını karşısına alır. Bu kuramların bireyin “kendi sahipliği hakkını” tanımadığını ifade eder. Bireyin kendi üzerindeki sahipliği demek, kendisinin, kendi yetilerinin ve bu yetilerle sahip olduklarının yalnızca kendisine ait olması hakkıdır (Nozick 1974: s. 34, 174). Birey kendisinin olanların ve ona adil yollarla aktarılanların tek sahibidir ve sahip oldukları nedeniyle bir başkasına kefaret ödemek zorunda değildir. Yoksul, yardıma muhtaç durumda olan insanların ölmesi kötü bir şey olabilir ancak bu kişilerin zor durumda olmalarından sorumlu olmayan bireylerin, onları bu zor durumdan çıkarma sorumluluğu da yoktur. Yukarıda belirtildiği gibi, Singer zor durumda olan başkalarına yardım etme ödevinin, herkesin ahlaki sorumluluğu olupunu ifade etmişti. Buna karşın, Nozick yardım etmenin bir ödev olamayacağını, kişilerin istiyorlarsa gönüllü olarak yardım edebileceklerini söyler. Nozick'e göre yardım etmek yalnızca mülkiyet hakkının istenildiği takdirde bir başkasına aktarılmasının güzel bir örneğidir. Nozick, sosyal yardımın bireylerin ahlaki bir ödevi olarak tanımlanmasını ve özellikle de devletin sosyal yardımlar adına kestiği vergileri, kişilerin kendi üzerlerindeki mülkiyet hakkının gaspı olarak görmektedir (Kymlicka 2006: ss. 144-145).

Nozick kendi adalet anlayışını tanımlamak üzere, üç ilke sıralar: Birincisi, Lockeçu sözleşme gereği, eğer bir insan bir mülkü adil yollardan edinmişse, o mülkiyet üzerinde hak iddia etmesi adildir. İkincisi, eğer bir kişi bir mülkü adil bir devir yoluyla elde etmişse, o mülkiyet üzerinde hak iddia etmesi adildir. Üçüncüsü de, eğer o mülk haksız bir şekilde elde edilmişse, hak eden sahibine iade edilmelidir (Nozick 1974: s. 160).

Bu ilkelere biraz daha yakından bakarsak, Nozick'e göre, birisinin edindiği mülkiyeti üzerindeki hak, diğerlerinin haklarından önce gelir (Fleischacker 2004: s. 120). Ancak, eğer o kişi o mülkü adil yollardan elde etmemişse, o mülkün iadesi gerekmektedir. Bu anlamda Nozick kendi kuramının diğer faydacı veya yeniden dağıtımcı kuramlar gibi sonuç odaklı olmadığını, tarihsel olduğunu iddia eder (Nozick 1974: ss. 153-154). Örneğin, yerlilerin toprakları ellerinden zorla alındığı için, zenciler köleleştirildiği için, onların torunlarına bugün bir tazminat ödenebilir veya pozitif ayrımcılık uygulanabilir (Kymlicka 2006: s. 157). Ama eğer bir kişi doğuştan güçlüyse, yetenekliyse bu doğuştan bir piyangodur ve hiç kimsenin bunları onun elinden almaya veya pay istemeye hakkı yoktur (Nozick 1974: ss. 213-231). Özetle, Nozick zayıf ve engelli doğmuş olanlar ölsün demiyor ama onların toplumsal birikimden pay almalarının adeta bir hırsızlık olduğunu söylediği için, adalet kuramı bu sonucu işaret ediyor (Fleischacker 2004: s. 93).

Nozick adaleti sağlama adına devletin yoksullara yaptığı yardımların ve kamusal alana yaptığı yatırımların, piyasayı sınırlandırıldığını ve özgürlükleri kısıtladığını savunur. Kapitalist bir ekonomi özgür iş gücüne dayanır, verimliliği de buradan ileri gelmektedir; devletin yegâne görevi bu özgürlüğü güvence altına almak olmalıdır (Kymlicka 2006: ss. 141-144). Faydacılar için kapitalizm verimliliği arttırdığı oranda, diğer bir ifadeyle araçsal olarak savunulurken, Nozick için kapitalizm özgürlükler bağlamında amaçsal bir öneme sahiptir. Oysa kapitalist ekonominin ve bireyciliğin önemli savunucularından Max Weber bile, “özgür iş gücünün” aslında “açlık

kamçılması altında” olduğunu görebilmiştir (Kundakçı, 2008: s.211). Ancak Nozick için, bu açlık kamçısı yalnızca bir metaforudur. Hiç kimse zorla birbirine bir şey yaptıramaz, devlet ve kolluk güçleri bunun garantörüdür ve alınan vergiler de asıl olarak bunun için kullanılmalıdır. Eğer geçmişte bir zorlama olmuşsa, birileri başkalarını köleleri kılmış, onların emeğiyle sermaye biriktirmişlerse veya bazı topraklar ve mülkler fetihle, gaspla ele geçirilmişse bugün bile geriye dönük olarak bu adaletsizlikler giderilmelidir. Yaşanan hak ve mülkiyet gaspları tazmin edilmelidir. Nozick buna “adaletsizliklerin geriye dönük olarak giderilmesi” ilkesi adını verir ve bu nedenle de kuramının tarihsel olduğunu iddia eder (Nozick 1974; 153-154).

Nozick kendi kuramının tarihsel olduğunu iddia etse de, en temelde onun birey anlayışı, kuramının tarihsel olmasının önündeki engellerden birisidir. Birey, bir aileye, bir çevreye, ülkeye, dünyaya doğmaz; adeta bir fanusun içerisine doğar doğuştan getirdiği yetenekleri isterse geliştirir ve kendi dünyasını kurar. Diğer fanustakilerle hiçbir ilişkisi yoktur; onlardan birisi gelip yardım istemek için kapısını çaldığında ona hırsız muamelesi yapmaya hakkı vardır. Kısacası, Nozick’in birey anlayışı atomik, tarihten, dünyadan ve koşullardan kopuk bir varsayımdan başka bir şey değildir. Kendi kendinin sahipliği ilkesi de insanın atomik varlığı varsayımından türetilmektedir. Dolayısıyla, Nozick böyle varsayımsal bir varlığın tek başınalığı üzerine bir adalet kuramı oturtmaya çalışmaktadır. İnsanın bir birey olarak doğada tek başına var olabileceği ve içerisine doğduğu ve içerisinde yaşadığı toplumun kendisine sunduğu avantajlar olmadan da, bugün her nasılsa öyle olabileceği öncülü Nozick’in kuramında yer yer örtük, yer yer açık olarak bulunmaktadır. Oysaki insanı türsel olarak diğer türlerden ayıran dil yetisi bile, insanın toplumsal varlığının bir ürünüdür ve asla doğada tek başına edinebileceği bir yeti değildir.

Sonuç Yerine: Bireyciliğin Yeniden Düşünülmesi

Burada ele alınan dört düşünür başta da belirtildiği üzere, bireyi kutsal ve bağlantısız bir varlık olarak görmektedirler. Adalet, bireyin kendisini ve onun kutsal haklarını korumak, bireyi bütünü olası tahakkümüne karşı savunmak olarak kurgulanmıştır. Burada sözü edilen kuramlarda devlet ve toplumsal kurumlar adaleti sağlamakla değil, bireylerin taşıyıcısı oldukları adaleti korumakla yükümlüdürler. Hâlbuki bugün birey olarak adlandırdığımız insan, bir coğrafyada birtakım koşulların içerisinde doğmuş, bu dünyada yaşayan, geçimini sağlamak için o ya da bu şekilde uğraşan, tarih boyunca mücadele etmiş kanlı canlı bir kişidir. Adalet ve bireysel haklar da, insanlığın birlikte mücadelesinin birer kazanımıdır. Bu hakları, ezeli ve ebedi görmek, verili kabul etmek en başta insanlığın bu mücadelesine haksızlıktır. Ayrıca, adaleti bireylerin vicdanına terk etmek, onu ahlak alanına hapsetmektir.

Bu adalet kuramlarında ortak olan diğer bir varsayım, insanların doğuştan ve evrensel bir rasyonaliteye sahip oldukları varsayımdır. Jon Elster *Ekşi Üzümler: Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar* adlı kitabında çarpıcı bir örnek verir: Bir grup çiftçinin bir ırmağın kıyısında tarlaları vardır. Bu ırmak her sene toprağı erozyona uğratmakta ve tarlaların bir kısmını alıp götürmektedir. Çiftçilerin buna karşı bir önlem alması gerekir. Bazılarının tarlalarına ağaç dikmesi, sorunu çözecektir ama o zaman da tarlalarını ağaçlandıranlar, tarım arazilerinin bir kısmını feda etmiş olurlar.

Bir bireyin gözünden bakıldığında, kendisinin ağaç dikmemesi ama komşularının ağaç dikmesi en kazançlı durumdur çünkü hem erozyon önlenmiş hem de o tarlasından hiçbir bölümünü ağaçlandırmaya ayırmamış olacaktır. Ancak herkesin böyle düşündüğü bir durumda, kimse ağaç dikmeyecek ve erozyon devam edecektir (2008: ss. 45-47). Bu örnek, oyun kuramının klasik hapisane ikileminin bir başka versiyonudur. Hapishane ikileminde ayrı odalarda tutulan iki mahkum, bir diğerinin alacağı kararı bilmeden, onun adına tahmin yürüterek, kendileri adına en faydalı kararı almaya çalışırlar. Bireyci kuramlar da, bu düşünce deneylerindeki gibi, bireylerin tek başlarına karşısındakilerin nasıl davranacağını hesaplamaya çalıştıklarını ve daima kendileri için en iyi çözümü hedeflediklerini düşünürler. Oysa bu örnekte de görüldüğü gibi çözüm bazen çok basittir: İnsanların bir araya gelip, hangi tarlaların ağaçlandırılması gerektiğini, tarlası ağaçlandırılanların arsa kayıplarını kendi aralarında nasıl tazmin edeceklerini konuşmaları en basit ve en etkili yoldur. Toplumsal süreçler, bazen ayrı odalardaymışız gibi işlese de, genelde rasyonel düşünme biçimimiz birbirinden ayrı, yalıtık ortamlarda gelişmez. Düşünme ve karar alma biçimimiz bile toplumun geri kalanının her daim etkisi altındadır.

Bunun yanı sıra, bireylerin kendi çıkarlarının farkında olan ve bu çıkarların peşinden giden varlıklar oldukları varsayılmaktadır. Sırf dünyanın bugünkü gidişatına baktığımızda bile böyle olmadığı söylenebilir. İnsanlar kendileri ve diğer insanlar için son derece olumsuz sonuçları olan kararlar alabilmektedirler. Her insanın zaman zaman sırf yasak olduğu için işine yaramayacak, hatta zararlı bir şeyleri istemesi, kendisini kandırması, kendisine yalan söylemesi, kendisini dev aynasında görmesi ya da en ufak bir hata için kendisini aşağılaması, celladına aşık olması, ve benzeri daha bir çok irrasyonel tercihler ve davranışlar bireylerin her zaman rasyonel olarak kendi çıkarlarının veya faydalarının farkında olmadığını göstermektedir (Elster 2008: ss. 65-100).

Benzer bir şekilde, bu çalışmanın konusu olan kuramcılar, toplum düzeninin, toplumsal kararların ve adaletin uzlaşma veya bir tür sözleşme yoluyla gerçekleştiğine inanmaktadırlar. Liberal demokrasiler, rıza esastır. Ancak rıza göstermek demek, her zaman kişilerin bilinçli ve gönüllü oldukları anlamına gelmez. Sözleşme veya oylama yapılırken, genelde insanların iki tercih hakkı vardır: katılma ya da katılmama. Katılmama muhtaç durumda olan bir kimsenin gerçek anlamda bir tercihi değildir. Eğer onay bir rıza göstergesi olsaydı, dayak yiyen ve şikâyetçi olmayan kadınların, sigortasız çalıştırılan veya işverenin tahakkümü karşısında sesini çıkartamayan işçilerin, sosyal yardım görevlilerinin insafına kalmış yoksulların ve benzeri durumdaki kişilerin hallerinden memnun olduklarını söyleyebilirdik. Sözleşmenin veya oylamanın bir rıza göstergesi olabilmesi için o sözleşmeye taraf olan bireylerin de sözleşmenin koşullarına karar verebilir durumda olması gerekmektedir (Pettit 1998: s. 93). En ileri liberal demokrasilerde bile, aktif olarak politikanın içinde olan kimseler haricindeki kişilerin süregiden politikaların pasif onaylayıcıları oldukları söylenebilir.

Hiç şüphesiz bireyciliğin doğuşu tarihsel olarak insanlık açısından olumlu bir gelişmedir. Bireyciliğin düşünsel ve siyasi alanda gelişmesiyle birlikte, bireyler herhangi bir ailenin, topluluğun, toplumun, devletin, ideolojinin veya toplumsal yapının sürdürücüsü ve belli bir amaca yönelik taşıyıcısı piyonlar olarak görülmekten kurtulmuşlardır. Bireylerin birtakım amaçları yerine getirecek işlevler olarak

görülmemeleri ve kolektif bir bütün uğruna feda edilmemeleri, toplumsal adaleti sağlama yolunda da olumlu bir adımdır. Ancak bireylerin toplumla ve devletle antagonist bir ilişki içerisinde kurgulanması ve bireylerin ödevlerinden çok haklarına vurgu yapılması, bireyleri de birbirine karşı konumlandırır. Adeta bir kimsenin çıkarı, diğerlerinin çıkarına ayrı olmak durumundaymış gibi, adalet de herkes için sağlanamaz düşüncesinin benimsenmesine yol açar. Oysa insanlar aynı toplumda birlikte yaşamaktadırlar ve toplumsallık insanı insan kılmıştır. Pettit'in dediği gibi, bir toplumda bir arada yaşayan insanlar aynı gemide birlikte yüzer birlikte batarlar (1998: 167). Bireyleri toplumsal bütünlere feda etmenin veya toplumsal süreçlerde birer piyon olarak görmenin alternatifi, atomizm olmamalıdır.

A Critique of Principal Assumptions of Four Individualistic Theories Concerning the Social Justice Problem

Abstract

In this study, implications of individualism on the liberal theories of justice are examined. First, the notion of the individualism is discussed and it is posited that the individual has not always been constructed in this same way. Then, admittedly the father of classical liberalism Locke and his individualistic approach are explored. Subsequently, Mill who achieved the recognition of utilitarianism as a well-grounded moral and political theory and his understanding of utilitarian notion of individual are handled. Next, a contemporary utilitarian thinker Singer, who might be recognized as the first name in the field of morality, applied ethics and animal rights, and his individualist morality are criticized. Last of all is the successor of Locke, Nozick and his individualistic theory of justice which takes place at the one pole of the liberal political theory. It is claimed that these four eminent liberal thinkers comprehend social justice as if it is an individualistic matter and their solutions for the problem of social justice presume individuals as atomic, eternal and absolutely rational beings which is a fallacious assumption. Since their basic assumptions are inaccurate, their solutions do not seem realistic. Justice by its nature is a social matter and the elimination of injustices seems impossible if those theories position individuals as against society. The fate of people sailing in the same boat is common, either they shrink altogether or they survive.

Keywords

Individualism, Justice, Atomism, Locke, Mill, Singer, Nozick

KAYNAKÇA

- BERMAN, Marshall (2011) *Özgünlüğün Politikası: Radikal Bireycilik ve Modern Toplumun Ortaya Çıkışı*, çev. Nursel Yıldız, İstanbul: Sel Yayınları.
- BUCKLE, Stephen (2005) "Peter Singer's Argument for Utilitarianism", *Theoretical Medicine and Bioethics* 26 (3):175-194.
- CORCUFF, Philippe (2009) *Bireycilik Sorunu: Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*, çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: Versus Yayınları.
- ELSTER, Jon (2008) *Ekşi Üzümler: Rasyonalitenin Altüst Edilmesi Üzerine Çalışmalar*, çev. Barış Cezar, İstanbul: Metis Yayınları.
- FLEISCHACKER, Samuel (2004) *A Short History of Distributive Justice*, England: Harvard University Press.
- KUNDAKÇI, Deniz (2008). "Weber'deki Marksizm: Genel Ekonomi Tarihi Üzerine Mukayeseli Bir Giriş", *Toplum ve Bilim* 112: 205-226.
- KYMLICKA, Will (2006). *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, çev. Ebru Kılıç, 2. Baskı, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- LOCKE, John (1988) *Second Treatise: Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett, student edition, Cambridge: Cambridge University Press.
- LUKES, Steven (2006) *Bireycilik*, çev. İsmail Serin, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- MILL, John Stuart (1993) *On the Connection between Justice and Utility*, *Justice*, ed. Alan Ryan, ss. 51-73, New York: Oxford University Press.
- NOZICK, Robert (1974) *Anarchy, State and Utopia*, New York: Basic Books.
- PETTIT, Philip (1998) *Cumhuriyetçilik: Bir Özgürlük ve Yönetim Teorisi*, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- RAPHAEL, D. D. (2001) *Concepts of Justice*, Oxford: Clarendon Press.
- RYAN, Alan (1993) *Justice*, Oxford: Oxford University Press.
- SHKLAR, Judith (1990) *Faces of Injustice*, New Haven ve Londra: Yale University Press.
- SINGER, Peter (1997) "Famine, Affluence, and Morality", *Ethics in Practice*, ss. 585-595, Oxford: Blackwell Publishing.
- SKORUPSKI, John "Mill", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.
- TAYLOR, Charles (2001). *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. 10. Baskı. Cambridge ve Massachusetts: Harvard University Press.

Derda KÜÇÜKALP

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Uludağ Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü,
Uludağ University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Political
Science and Public Administration, Turkey-Bursa
derdakucukalp@uludag.edu.tr

Postmodern Siyaset Felsefesi

Öz

Postmodern siyaset felsefesi modern siyaset felsefesinin radikal bir eleştirisi olarak kendini gösterir. Özcülük modern siyaset felsefesinin en temel özelliğidir. Postmodern siyaset felsefesi özcülüğe karşıdır. Postmodern siyaset felsefesi özcülüğün farklılıkların bastırılmasını meşrulaştırdığını iddia eder. Postmodern siyaset felsefesine göre, benlik, tarih ve siyasal düzen olumsuzdur. Buna rağmen post modern siyaset felsefesi siyaseti kendisine göre değerlendirebileceğimiz bir etik ölçüt sunar. Bu ölçüt farklılıklara yönelik duyarlılıktır. Agonistik demokrasi postmodern siyaset felsefesinin siyasal önerisi olarak görülebilir. Agonistik demokrasi farklı yaşam tarzlarının kendilerini ifade edebilmelerine imkan sağlar.

Anahtar Sözcükler

Postmodern Siyaset Felsefesi, Farklılık, Olumsuzluk, Özcülük, Agonistik Demokrasi, Adalet, Özgürlük.

Giriş

Modern siyaset felsefesi, aklın siyasetin nihai meşruiyet ölçütü olarak kabul edilmesi ile bağlantılı bazı niteliklere sahiptir. Buna göre, modern siyaset felsefesi, insanların içerisinde yaşamış oldukları tarihsel-toplumsal koşullardan kaynaklanan farklılıklarına rağmen, söz konusu koşullara bağlı olarak değişmeyen ortak bir öze sahip olduklarını kabul ettiği için özcü; siyaseti (siyasal toplumu, siyasal kavramları, siyasal kurumları ve siyasal değerleri) bu öze referansla kavramlaştırdığı için temelci; insani özün akıl olduğundan hareketle, insana, eylemlerinin ve içerisinde bulunmuş olduğu koşulların bilincinde olabilme ve bunları rasyonel biçimde kontrol edebilme gücü attığı için özne merkezci; aklın ve akli olanın koşullara göre değişmediğinden hareketle herkes için geçerli olabilecek nitelikte ahlakî ve siyasal ilkelerin bulunduğunu ve rasyonel varlıklar olarak insanların bu ilkeler üzerinde anlaşabileceklerini varsaydığı için evrenselci ve nihayet tarihi ise, ideal siyasal düzene doğru işleyen akısal bir süreç olarak gördüğü için ilerlemeci bir karaktere sahiptir. Kuşkusuz modern siyaset felsefesinin nasıl bir mahiyete sahip olduğunu anlamak bakımından önemli olan bu özellikler, aynı zamanda modern siyaset felsefesinin hangi bakımlardan problemlili ve eleştiriye açık bir mahiyet arz ettiğini anlamak bakımından da son derece önemlidirler.

Aklın radikal eleştirisi olarak kendini gösteren postmodern siyaset felsefesinin, modern siyaset felsefesine ait yukarıda zikredilen niteliklerin radikal biçimde sorgulanmasına karşılık geldiği söylenebilir. Postmodern siyaset felsefesi, akıl da dâhil olmak üzere insanî her şeyin belirli bir tarihsel-toplumsal bağlamın ürünü olduğu yönündeki bir düşüncüyü hareket noktası olarak alır. Bu düşünceden hareketle postmodern siyaset felsefesi; bir insanî özün olmadığını, siyaseti dayandırabileceğimiz herhangi bir temel bulunmadığını, insanın kendisine ve içerisinde bulunmuş olduğu koşullara ilişkin bilincinin sınırlı olduğunu, evrensel bir ‘iyi’nin mümkün olmadığını ve tarihin işleyişine içkin rasyonel bir düzenin bulunmadığını iddia eder.

Postmodern siyaset felsefesi, temelde, modern siyaset felsefesinin özne merkezci karakterinin bir uzantısı olan toplumsal bağlamı ihmal edilmiş birey ve akıl anlayışlarını hedef alır. Postmodern siyaset felsefesine göre, modern siyaset felsefesinin varsaydığı aksine birey toplumsal yaşamı önceliklemez; tersine, birey toplumsal yaşamın bir ürünüdür. Modern birey anlayışına yönelik eleştirisi ile bağlantılı olarak postmodern siyaset felsefesi, modern siyaset felsefesinin evrenselci karakterini de eleştiriye tabi tutar. Modern siyaset felsefesi bireye ve bütün bireylerin ortak özü olarak gördüğü akla ontolojik bir öncelik atfeder. Bununla bağlantılı olarak modern siyaset felsefesi gerek bireyin gerekse aklın, içerisinde bulunulan toplumsal koşullardan bağımsız bir varlığa sahip olduğunu varsayıp, bütün insanların üzerinde anlaşabilecekleri evrensel ilkelerin ve meşruiyetini bu ilkelere bağlı olarak kazanacak olan evrensel bir siyasal düzenin var olduğunu kabul eder. Buna karşın postmodern siyaset felsefesi, bireyin akılda dahil olmak üzere sahip olduğu bütün niteliklerin içerisinde bulunmuş olduğu toplumsal koşullardan bağımsız olarak düşünilemeyeceğini varsaydığı için, birey ve aklın bağlam bağımlı olduğunu, dolayısıyla toplumsal bağlamları aşan, onların üzerinde bulunan evrensel bir iyinin olamayacağını kabul eder. Bu noktada, modern siyaset felsefesinin evrenselciliğine karşın, postmodern siyaset felsefesinin bağlamsalcı olduğunu söyleyebiliriz.

Bağlamsalcılık, Postmodern siyaset felsefesinin olduğu kadar, toplulukçu siyaset felsefesinin de temel bir özelliğidir. Bu anlamda her iki siyaset felsefesinin, aklın bağlam bağımlı olduğunu kabul etmelerine bağlı olarak, siyaseti kendisine göre değerlendirebileceğimiz evrensel bir iynin olmadığı konusunda görüş birliği içerisinde olduklarını söylemek mümkündür. Fakat postmodern siyaset felsefesinin bağlam yorumu toplulukçu siyaset felsefesinin bağlam yorumundan farklıdır. Postmodern siyaset felsefesi ile kıyaslandığında toplulukçu siyaset felsefesi bağlamın daha istikrarlı ve kararlı bir mahiyet arz ettiği kanaatindedir. Nitekim toplulukçu siyaset felsefesi; bir topluluğun iyi anlayışının o topluluk yaşamında siyaset için referans olabilecek ölçüde bir değişmezlik vasfına sahip olduğunu, söz konusu bağlam anlayışının bir sonucu olarak ileri sürmüştür. Buna karşın, postmodern siyaset felsefesi, bağlamın siyaseti kendisine göre değerlendirebileceğimiz bir referans sunamayacak ölçüde dinamik ve değişken bir mahiyete sahip olduğunu kabul ettiği için, iynin topluluksal bağlamlara göre değişkenlik gösterdiği yönündeki görüşüne katıldığı toplulukçu siyaset felsefesinin homojen ve istikrarlı topluluk anlayışına karşı çıkar.¹ Postmodern siyaset felsefesi açısından bakıldığında, toplulukçu siyaset felsefesi de, söz konusu topluluk anlayışı nedeniyle, özcülük sorunuyla maluldür.² Bu nedenle, postmodern siyaset felsefesinin daha iyi anlaşılması bakımından, bağlamsallık kavramının yanı sıra bir başka kavrama daha; özcülüğün çok daha radikal bir eleştirisini içeren olumsuzluk kavramına da müracaat etmenin önemli olduğunu düşünüyoruz.

Olumsuzluk, anlam içeriği itibariyle özcülüğün zıddı olan bir kavramdır. Özcülük; belirliliğe, kesinliğe, kalıcılığa ve evrenselliğe gönderme yaparken, olumsuzluk; müphemliğe, belirsizliğe, gelip geçiciliğe ve göreceliğe gönderme yapar.³ Postmodern siyaset felsefesi, varlığın olumsal olduğunu, dolayısıyla da varlığa içkin bir mantığın, rasyonel bir düzenin bulunmadığını kabul eder. Postmodern siyaset felsefesinin birey, topluluk, siyaset, siyasal değer ve normların, içlerinde anlamlarını sabitleyebileceğimiz bir özü barındırmadıkları, içerisinde buldukları anın koşullarına göre değişkenlik gösteren bir mahiyet arz ettikleri yönündeki iddiası, söz konusu kabulün bir sonucudur. İlk bakışta bu iddia, postmodern siyaset felsefesinin siyaseti değerlendirebileceğimiz herhangi bir referans sunmadığı biçiminde yorumlanabilir. Fakat modern siyaset felsefesine ilişkin değerlendirmeleri dikkate alındığında, postmodern siyaset felsefesinin de, bu değerlendirmelerde gizli, etik bir referansa sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu referans, farklılığa yönelik duyarlılıktır.⁴ Postmodern siyaset felsefesinin modern siyaset felsefesi eleştirisi söz konusu duyarlılıktan beslenir. postmodern siyaset felsefesine göre, modern siyaset felsefesi, aklın aynılık mantığını yaşama dikte ederek yaşamın olumsuzluğundan kaynaklanan farklılıkları yadsıdığı için sorunludur. Postmodern siyaset felsefesinin modern siyaset felsefesine yöneltmiş

¹ Stephen K. White, "The Bearing of Postmodernism on Justice", *Politics at the End of History*, ed. Fabio B. Dasilva-Mathew KanJirathinkal, Peter Lang Publishing, New York 1993, s. 31.

² E. Fuat Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1999, s. 106.

³ William E. Connolly, *Kimlik ve Farklılık*, çev. Ferma Lekeşizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995, s. 47.

⁴ Bryan S. Turner, "Oryantalizm, Postmodernizm ve Din", çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. Abdullah Topçu-Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1996, s. 46.

olduğu ve her biri farklılığa yönelik duyarlılıkla ilişkili olan eleştiriler ise; ilerlemeci tarih anlayışının eleştirisi, modern özgürlük anlayışının eleştirisi ve modern demokrasi anlayışının eleştirisi olmak üzere üç başlık altında ele alınabilir.

Tarihin Olumsuzluğu: İlerleme Düşüncesinin Eleştirisi

Modern siyaset felsefesinde ilerleme düşüncesinin iki biçimi söz konusudur: On sekizinci yüzyıl aydınlanma düşüncesinin savunmuş olduğu tarihin kümülatif bir şekilde ilerlediği yönündeki anlayış ve Hegel ve Marx'ın tarih felsefelerinde ortaya koymuş oldukları, tarihin diyalektik çatışma yoluyla ilerlediği yönündeki anlayış. İlerleme izahları farklı olsa da, bu anlayışlar, tarihin akla uygun olarak gerçekleştiği hususunda bir uzlaşım içerisindedirler. Bu nedenle tarihin, evrensel (rasyonel) siyasal-toplumsal düzene doğru işlediği ve toplumların söz konusu düzene uygunlukları ölçüsünde ileri olduklarına yönelik kabul, iki anlayışın ortak özelliğini oluşturur.

Postmodern siyaset felsefesine göre, ilerleme düşüncesi söz konusu kabulün sebebiyet verdiği iki önemli sorunu içerir. İlk olarak, ilerleme düşüncesi, evrensellik vasfı atfedilen siyasal-toplumsal düzenin (veya yaşam tarzının) dışında kalan siyasal-toplumsal düzenlerin (veya yaşam tarzlarının) geri olarak nitelendirilip değerden düşürülmesinde kendini gösteren farklılıkları dışlayıcı mantığı nedeniyle sorunludur. İlk sorunla da bağlantılı olan ikinci sorun ise, ilerleme düşüncesinin, hâkim siyasal-toplumsal düzen, grup, anlayış veya yaşam tarzlarının evrensellik söylemi yoluyla hâkimiyetlerini haklılaştırılmalarına imkân sağlayıcı ideolojik bir işlev görmesidir.

İlerleme düşüncesinin taşımış olduğu söz konusu sorunları görebileceğimiz birçok örnekten bahsedilebilir. Aydınlanma düşüncesine dayalı devrimlerde ve bu devrimlerin sonrasında uygulanan şiddetin, bu şiddetin gerici kurum ve anlayışların ortadan kaldırılması için gerekli olduğu düşüncesiyle meşrulaştırılması; sosyalist toplumsal düzenlerde yönetici elitlerin, uygulamış oldukları baskıyı, komünist toplumsal düzene giden yolda katlanılması gereken sancılar olarak sunmak suretiyle haklılaştırmaları; Batı'nın Batı-dışı toplumlar üzerindeki hâkimiyetini, kendi tarihinin insanlığın evrensel tarihini temsil ettiği, dolayısıyla da kendi toplumsal düzen ve yaşam tarzının insanlık tarihinin en ileri noktasına karşılık geldiği söylemiyle meşrulaştırması bu örneklerden bazılarıdır.⁵

İlerleme düşüncesinin taşımış olduğu sorunları göstermesi bakımından müracaat edilebilecek daha yeni örnek ise neoliberal ideolojidir. Neoliberalizm, liberal demokrasi ve serbest piyasa ekonomisini insanlık tarihinin ulaştığı ideal nokta olarak kabul eder ve tarihin sonu* olarak mutlaklaştırır.⁶ Arka planında Hegel'in tarih felsefesinin

⁵ David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevzici, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 261-264.

* Tarihin sonu kavramlaştırması, postmodern düşüncenin önemli isimlerinden biri olan Gianni Vattimo tarafından da kullanılmıştır. Fakat Vattimo'nun söz konusu kavramlaştırma ile kastettiği şey farklıdır. Vattimo'ya göre tarihin sonu, içerisinde rasyonel bir düzen barındırdığı varsayılan nesnel tarih anlayışının sonuna karşılık gelir. Bu anlamda Vattimo'nun tarihin sonu kavramlaştırmasının ilerlemeci tarih anlayışlarının geçersizliğine işaret ettiğini söylemek

bulunduğu Fukuyama'nın tarihin sonu tezine göre,⁷ söz konusu noktada, siyasal ve ekonomik anlamda rasyonel düzen hayata geçtiği için, ancak insanlık açısından iyi olanın ne olduğuna ilişkin nesnel bilgi yoksunluğunda anlamlı olabilen ideolojiler de önemlerini kaybeder. İdeolojilerin sona ermesiyle birlikte siyasal görüş farklılıkları da ortadan kalkar. Buna karşın, postmodern siyaset felsefesi, rasyonalitenin, içerisinde bir tahakküm mantığını barındırdığını kabul ettiği için, sosyal yaşamın rasyonelleşmesinin özgürleşme anlamına gelmeyeceğini savunur. Postmodern siyaset felsefesi açısından bakıldığında, neo-liberalizmin tarihin sonu söylemi de, tıpkı diğer ilerleme söylemleri gibi, yürürlükte olan düzenin mantığına uymayanları 'irrasyonel' olarak yaftalayıp dışlayarak verili tahakküm ilişkilerini ve bu ilişkileri dönüştürmeye yönelik imkânları gizleyen ideolojik bir söylemdir. Postmodern siyaset felsefesi, tarihin olumsal olduğunu kabul ettiği için hangi biçimde formüle edilmiş olursa olsun ilerlemeci bütün tarih anlayışlarına karşıdır.⁸ Postmodern siyaset felsefesine göre, ilerlemeci tarih anlayışları da birer meta-anlatı olduklarından, bütün meta-anlatılar gibi, yaşamın kesin bir izahını yapabilmek adına ona bütünlük ve düzen empoze etmişlerdir.⁹

Meta-anlatı, postmodern felsefede, bilimsel ve nesnel olma iddiasındaki söylemleri nitelemek için kullanılan bir kavramdır. Kavram ilk defa postmodern felsefenin en önemli temsilcilerinden biri olan Lyotard tarafından kullanılmıştır. Lyotard, *Postmodern Durum* adlı çalışmasında meta-anlatı kavramını, hem modern çağın meşrulaştırıcı söylemlerini nitelemek hem de bu doğrultuda teşekkül etmiş olan felsefeleri eleştirmek için kullanmıştır. Lyotard'a göre, modernizm ile meta-anlatı arasında birebir ilişki bulunmaktadır. Modernizm, kendisini, Tinin diyalektiği, anlamın yorumbilimi, rasyonel ya da çalışan öznenin özgürleşimi ya da zenginliğin yaratımı gibi üst anlatılara başvurarak meşrulaştırır. Buradan hareketle Lyotard postmodern olanı karakterize eden şeyin ise, meta-anlatılara yönelik bir inançsızlık anlamında, meta-anlatıların sonu düşüncesi olduğunu belirtir.¹⁰ Postmodern olarak nitelenen düşünürlerin hemen tamamı, Lyotard'ın, meta-anlatıların güvenilirliği hususundaki söz konusu kuşkusunu paylaşırlar. Bu düşünürler için de; özne, seküler kurtuluş ve bilim gibi meta-anlatılar modern kutsal ideler olup günümüzde meşrulaştırma aracı olarak inandırıcılıklarını yitirmişlerdir.¹¹ Bu anlamda postmodern siyaset felsefesinin, yaşamın olumsuzluğundan kaynaklanan farklılıkların bir risk olarak görülüp ihmal edilmesine yönelik tutumu bütün meta-anlatılar gibi ilerlemeci tarih anlayışlarının da bir özelliği olarak kabul ettiğini söyleyebiliriz.

mümkündür. Gianni Vattimo, *Modernliğin Sonu*, ç. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1999, ss. 61-62.

⁶ Keyman, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, s. 6.

⁷ Bkz. Francis Fukuyama, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İstanbul 1999.

⁸ David Ashley, *History Without a Subject 'The Postmodern Condition'*, Westview Pressi Colorado 1997, s. 3., Kasım Küçükalp ve Ahmet Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul 2009, s. 193.

⁹ J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara 1997, s. 11

¹⁰ *Aynı Eser*, s. 11-12.

¹¹ Kasım Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.

Benliğin Olumsuzluğu: Modern Özgürlük Anlayışının Eleştirisi

Postmodern siyaset felsefesine göre, ilerlemeci tarih anlayışı gibi modern özgürlük anlayışı da, farklılıkları dışlayıcı mantığı nedeniyle sorunludur. İlerlemeci tarih anlayışında, tarihin olumsuzluğunun yadsınmasına bağlı olarak kendini gösteren söz konusu mantık, modern özgürlük anlayışında benliğin olumsuzluğunun yadsınmasının bir sonucu olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle, postmodern siyaset felsefesi, modern özgürlük anlayışına yönelik eleştirisini özne nosyonunun eleştirisi yoluyla ortaya koyar.

Modern özgürlük anlayışı ile kastedilen, negatif ve pozitif özgürlük anlayışlarıdır. Postmodern siyaset felsefesi, özgürlüğün özne temelinde düşünülmesini bu özgürlük anlayışlarının ortak özelliği olarak gördüğü için, her iki özgürlük anlayışının da, farklılık taleplerini karşılamak konusunda yetersiz olduklarını düşünür. Postmodern siyaset felsefesine göre, söz konusu talepler ancak yaşamın, dolayısıyla da benliğin olumsuzluğunu kabul eden bir özgürlük anlayışıyla karşılanabilir.

Postmodern özgürlük anlayışı, olumsal benlik anlayışı ile doğrudan ilişkilidir. Postmodern siyaset felsefesi; soyut, izole edilmiş ve bütün insanların ortak ve kalıcı niteliklerini ifade etmek anlamında evrensel benlik anlayışına karşılık gelen “özne”nin, bir kurgu olduğu, benliğin ise çoğul, dinamik ve ilişkisel bir mahiyet arz ettiği kanaatindedir.¹² Postmodern siyaset felsefesine göre, özgürlük, ne diğerlerinin etkilerinden arındırılmış bir hareket alanına sahip olmak, ne de ne olduğu bilebilir evrensel insanî kapasitenin gerçekleştirilmesi demektir. Zira postmodern siyaset felsefesi için, diğerlerinin etkilerinden bağımsız, sabit bir öz ve bu etkilerin kirletmemiş olduğu herhangi bir masumiyet alanı bulunmadığı¹³ gibi, bütün herkeste bulunan ve ortaya çıkarılması istenebilecek olan ortak bir öz; bir insan doğası da mevcut değildir.¹⁴ Benlik tam da bu kaçınılması mümkün olmayan etkiler ağı içerisinde biçimlenir ve özgürlük benliğin biçimlenme sürecindeki eylemlerde ifadesini bulur.

Postmodern siyaset felsefesi açısından değerlendirildiğinde, negatif özgürlük anlayışının sorunu, temelde, özgürlüğü izole edilmiş bir benlik anlayışı üzerinden tanımlıyor olmasından kaynaklanır. Bu benlik anlayışının bir uzantısı olarak negatif özgürlük anlayışı, hem özne ile iktidarı birbirinden ayırıp, iktidarı öznenin dışında konumlandığı, hem de özne gibi iktidarı da, ilişkisel karakterinden soyutlayıp, iktidardan bağımsız bir hareket alanının varolabileceğini kabul ettiği için, özgürlük ile iktidar arasındaki bağlantıyı gözden geçirir. Postmodern siyaset felsefesine göre, iktidar, belirli bir yerde sabitlenebilen ve kişi ya da kurumlarca sahip olunup kullanılabilen bir şey olmayıp, bir ilişki biçimi olarak, her yerde “hazır ve nazır” bulunduğu için,¹⁵ ondan bağımsız bir özne ya da bir hareket alanı tasavvur edilemez. Fakat bu, insanların özgür olamayacakları anlamına gelmez. Zira iktidar ile özgürlük arasındaki ilişki özsel bir

¹² Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s. 234.

¹³ Leslie Paul Thiele, “The Agony of Politics, The Nietzsche on Roots of Foucault’s Thought”, *The American Political Science Review*, Vol: 84, Issue: 3 (sep, 1990), s. 908.

¹⁴ Charles Taylor, “Foucault on Freedom and Truth”, *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (May 1984), s. 162.

¹⁵ Foucault, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 1993, s. 100.

uzlaşmazlık ilişkisi değil, hem karşılıklı teşvik etmeyi, hem de mücadeleyi içeren agonistik bir ilişkidir.¹⁶ Mümkün eylemler üzerinde işleyen eylemler kümesi olarak iktidar, mümkün eylemleri, yani özgürlüğü varsayarken, özgürlük, bütünüyle iktidar tarafından belirlenme eğilimine karşı kesin bir dirençte ifadesini bulur.¹⁷ Benliğimiz, eylemlerimizi yönlendirmek isteyen güçler ile bu güçlere gösterdiğimiz direncimiz arasındaki mücadele ortamında, yani iktidar ilişkileri içerisinde kurulur. Benliğimizin kendine kapanmasını önleyen ve kendimizi sürekli bir biçimde yaratmaya yönelik eylemlerimizde özgürlüğü deneyimlememizi mümkün kılan şey bu mücadeledir.

Postmodern siyaset felsefesi için, pozitif özgürlük anlayışı da, özne sorunuyla malûldür. Negatif özgürlük anlayışında, özgürlük ile iktidar arasındaki ilişkinin ihmal edilmesi ve buna bağlı olarak da, mücadelenin özgürlüğü kurucu fonksiyonunun gözden kaçırılması biçiminde kendini gösteren sorun, pozitif özgürlük anlayışında, özgürlüğün kendisinden hareketle tanımlandığı rasyonel benlik tasavvurunun farklılıkları yadsıyıcı karakterinde ifadesini bulur. Postmodern siyaset felsefesi, pozitif özgürlük anlayışının eyleme önem atfetmiş olmasının, onun söz konusu karakterini değiştirmedığını düşünür. Postmodern siyaset felsefesine göre, pozitif özgürlük anlayışında eylem, rasyonel benliğin, yani bütün insanların ortak ve aslı niteliği olarak kabul edilen “öz”ün açığa çıkarılmasının aracı olarak bir değere sahip olduğu için, yeni ve farklı olanın imkânı olma niteliğinden yoksundur.¹⁸ Tersine pozitif özgürlük anlayışında eylem, bireylerin objektif ilgi ve ihtiyaçlarını karakterize ettiği varsayılan “rasyonel” benliğin¹⁹ vücut bulabilmesine imkân veren belirli bir yaşam tarzının korunması ve hâkim kılınması yönünde işletildiği için farklı yaşam tarzlarını dışlayıcı bir fonksiyon görür.

Mücadele nosyonu gibi, farklılık nosyonu da, postmodern özgürlük anlayışı bakımından hayati bir öneme sahiptir. Hatta mücadele nosyonunun kendini altetme (kendini dönüştürme, kendini yaratma) çabasına karşılık gelen, ağırlıklı olarak etik ve estetik bir anlam içerdiği dikkate alındığında, farklılık nosyonunun, postmodern özgürlük anlayışının anlaşılmasında daha önemli olduğu bile söylenebilir.²⁰ Zira özgürlüğün kurucu unsuru olan mücadeleyi, dolayısıyla da özgürlüğü siyasal bakımdan anlamlı kılan şey, kendisiyle mücadele edeceğimiz, kendimizden farklı bir ötekinin varlığıdır. Buna karşın, mücadele nosyonu da, postmodern özgürlük anlayışındaki farklılık nosyonuna, onu, ötekine pasif bir izin verme biçimindeki liberal toleransta ifadesini bulan negatif özgürlük anlayışındaki farklılık nosyonundan ayırıcı niteliğini kazandırır. Mücadele nosyonu ile birlikte düşünüldüğünde farklılık nosyonu, Connolly'nin, “agonistik saygı”²¹ olarak adlandırdığı, öteki ile mücadele içerisinde

¹⁶ Foucault, “Özne ve İktidar”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994, s. 76.

¹⁷ *Aynı Eser*, ss. 74-75.

¹⁸ Leslie Poul Thiele, “Heidegger on Freedom: Political not Metaphysical”, *American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2, June 1994, s. 280.

¹⁹ *Aynı Eser*, s. 279.

²⁰ Leslie Poul Thiele, “The Agony of Politics: The Nietzsche on Roots of Foucault’s Thought”, s. 916.

²¹ Connolly, William E., “Beyond Good and Evil: The Ethical Sensibility of Michel Foucault”, *Political Theory*, Volume 21, No:3, August 1993, s. 382.

birbirini dönüştürücü bir etkileşime açık olmayı öne çıkaran bir ilişki biçimine işaret eder.

Postmodern özgürlük anlayışının postmodern siyaset felsefesi bakımından önemi, kimlik ve farklılık taleplerine cevap verebilme niteliğinden kaynaklanır. Ona bu niteliği niteliğini kazandıran şey ise, modern düşüncüyü karakterize eden özne temelli bir düşünce biçiminin ürünü olmamasıdır. Postmodern siyaset felsefesine göre, postmodern özgürlük anlayışı; olumsal, ilişkisel ve dinamik bir benlik anlayışını esas aldığı için, hem farklı kimliklerin kendilerini ifade edebilmelerini özgürlüğün bir işareti olarak görebilen, hem de özgürlüğün korunmasında siyasal mücadelenin önemini ihmal etmeyen bir özgürlük anlayışı olma niteliğini haizdir.

Postmodern siyaset felsefesine göre, negatif özgürlük anlayışı, toplumun devlet gücü aracılığı ile tektipleştirilmesi tehlikesine yönelik duyarlılığı ve siyasal iktidarın sınırlandırılmasına yönelik vurgusuyla, yaşam tarzlarındaki farklılıkların korunabilmesi bakımından önemlidir. Fakat negatif özgürlük anlayışı yalıtık özne tasavvurunun bir uzantısı olarak güç ilişkilerinden soyutladığı ve böylece siyasal mücadelenin dışında konumlandığı hakların kurumlaşmasının özgürlüklerin korunması için yeterli olabileceğine ilişkin varsayımı nedeniyle, kimliksel farklılık taleplerini karşılamak konusunda yetersizdir. Zira negatif özgürlük anlayışında haklara atfedilen evrensellik vasfı, hakların tarihsel deneyimin ürünü oldukları²² ve bu deneyim içerisindeki mücadelelere göre biçimlendikleri için, belirli bir kimliği hâkim kılmaya yönünde fonksiyon görebilecekleri gerçeğini gizleyerek, diğer kimliklerin, aleyhlerine olan toplumsal ilişkileri dönüştürebilme imkânlarının önünü kapatır. Buna karşın, postmodern siyaset felsefesi, olumsal benlik anlayışı doğrultusunda insan varlığındaki evrensel zorunluluklar düşüncesini reddedip, bu zorunlulukların tecessümü olarak görülen kurumların keyfi niteliğinin altını çizerek,²³ onları siyasal tartışma ve mücadelenin konusu haline getiren bir özgürlük anlayışının, özellikle, bastırılmış kimliklerin kendilerini ifade edebilmeleri bakımından negatif özgürlük anlayışından daha geniş bir özgürlük vizyonu sunduğu kanaatindeyiz.

Öte yandan, postmodern siyaset felsefesi, pozitif özgürlük anlayışının da, kimlik ve farklılık taleplerine cevap verebilmek bakımından yetersiz olduğunu iddia eder. Postmodern siyaset felsefesine göre, özne merkezli karakteri nedeniyle, en “özgürlükçü” pozitif özgürlük yorumu bile, yaşam tarzları arasındaki farklılıklardan kaynaklanan çatışmaların nihai çözüm mercii olarak aklı göreceği için, farklılık taleplerine bir ölçüde cevap verebilecektir. Zira akla yapılan bu müracaat, varlığa bir mantık yüklenmesini beraberinde getirecek ve bu da doğru kimlik-yanlış kimlik, ya da iyi kimlik-kötü kimlik gibi farklılıkların dışlanmasını meşrulaştırıcı bir fonksiyon gören ayrımlara sebebiyet verecektir. Postmodern siyaset felsefesine göre, postmodern özgürlük anlayışı “alojik”²⁴ karaktere sahip varlık anlayışının bir uzantısı olarak kimliklerin herhangi bir epistemolojik ya da etik kategorinin kısıtlayıcılığı olmaksızın

²² Foucault, “Hakikat, İktidar, Kendilik”, çev. Işık Ergüden, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000, s. 104.

²³ *Aynı Eser*, s. 101.

²⁴ Connolly, *a.g.m.*, s. 374.

kendilerini ifade edebilmelerini önemseydiği için farklılık taleplerine pozitif özgürlük anlayışından çok daha tatmin edici bir cevap sunacaktır.

Siyasi Düzenin Olumsuzluğu: Modern Demokrasi Anlayışının Eleştirisi

Postmodern siyaset felsefesi, yukarıda belirtilen özgürlük anlayışı doğrultusunda, özgürlük ile siyaset, dolayısıyla da özgürlük ile demokrasi arasında doğrudan bir bağlantı olduğunu varsayar. Özgürlük farklı yaşam tarzlarının, yani farklı kimliklerin kendilerini ifade edebilmeleri anlamına gelir. Benlik olumsal olduğu ve toplumsal ilişkiler içerisinde kurulduğu için, sabit bir kimlik de yoktur. Kimlik, farklı yaşam tarzlarının birbirleriyle ilişkileri içerisinde kazanılır. Bu durum kimliğin kurulmasında siyaseti önemli hale getirir. Zira söz konusu ilişkiler, iktidar ilişkilerini de içerdiği için, herhangi bir yaşam tarzının kendini ifade edebilmesi, bu iktidar ilişkilerini dönüştürebilme imkânına bağlıdır. Bu anlamda postmodern siyaset felsefesi, farklı yaşam tarzlarının varlıklarını sürdürülebilmeleri ve kendilerini ifade edebilmelerinin, ortak yaşamı düzenleyen kuralların oluşumuna katılım yoluyla mümkün olabileceğini kabul eder ve demokrasiyi özgürlüğün varlık koşulu olarak görür. Ortak yaşamı düzenleyen kurallar olumsal oldukları, yani siyasal mücadelenin seyrine göre biçimlenmelerine bağlı olarak, hiçbir zaman adaleti cisimleştiremeyecekleri için, demokrasi hiç bitmeyecek olan bir mücadele sürecidir.²⁵ Postmodern siyaset felsefesi, modern demokrasi anlayışlarını tam da bu noktadan hareketle eleştirir.

Postmodern siyaset felsefesine göre, liberal demokrasi anlayışı, hakların evrensel ve nötr olduklarından hareketle, hakların ifadesini bulduğunu varsaydığı ortak yaşamı düzenleyen kuralların da evrensel ve nötr olduklarını kabul ederek onları siyasal tartışma ve mücadelenin dışında tuttuğu²⁶ için farklı yaşam tarzlarını dışlayıcı bir mahiyete sahiptir. Liberal demokrasi anlayışında ortak yaşamı düzenleyen kuralların siyasetin dışında konumlandırılması bir takım dikotomiler yoluyla olur. Dikotomilerin ilk özelliği, dikotominin her bir ögesine, onları diğerlerinden farklı kılacak özsel nitelikler atfedilmesidir (özcülük). Bütün dikotomiler, her bir ögeye özsel nitelikler atfedildiği için, yani her bir öge birer kendilik olarak tasavvur edildiği için yaşamın varoluşsal sürekliliğini kesintiye uğratar. Bu anlamda bütün dikotomiler her şeyin ilişkisel (olumsal) olduğu gerçeğinin yadsınması sonucunu doğurur. Liberal demokrasi bağlamında düşünüldüğünde, devlet-sivil toplum, özel alan-kamusal alan, güç-özgürlük, birey-toplum gibi dikotomilerde her öge, yaşamdan bağımsız mahiyete sahip bir *kendinde varlık* olarak kabul edildiği ölçüde, söz konusu ögeler arasındaki ilişkiler ve her ögenin mahiyetinin değişebilirliği gözden kaçırılacaktır. Örneğin, birey, topluma göre öncelikli, varlığı toplumdan bağımsız bir kategori olarak düşünüldüğü ölçüde, bireyin mahiyetinin toplumsal ilişkilerce belirlendiği gerçeği görülemeyecektir. Aynı şekilde, devletin toplumdan bağımsız, toplumdaki bütün çıkarlara eşit uzaklıktaki nesnel bir varlık olarak kabul edilmesi, devletin toplumsal ilişkilerin bir ürünü olduğu ve

²⁵ Matthias Fritsch, "Derrida's Democracy to Come", *Constellations*, Volume 9, No 4, 2002, s. 574.

²⁶ Chantal Mouffe, "Politics and The Limits of Liberalism", *The Return of The Political*, Verso, London 1993, ss. 146-147.

toplumdaki güç ilişkilerinin devlette de yansımaları bulacağı hususunun göz ardı edilmesi sonucunu doğuracaktır. Dikotomilerin ikinci özelliği ise, dikotomiyi oluşturan öğeler arasında hiyerarşik bir ilişkinin bulunmasıdır. Bu nedenle dikotomiler toplumdaki güç ilişkilerini meşrulaştırıcı bir işlev görürler. Liberal demokrasi düşüncesindeki kamu (devlet)-özel (sivil toplum) ayrımı bu işleve sahip dikotomilerin tipik örneği olarak görülebilir. Liberal demokrasi düşüncesinde kamusal alan, kişilerin tüm farklı *iyi* anlayışlarını ve bu *iyi* anlayışlarını içeren kimliklerini özel alanda bırakarak nötr vatandaşlık kimliğiyle siyasal katılımlarını gerçekleştirdikleri alan olarak düşünülür. Kamusal alan özel alandaki farklılıkların bir arada yaşamasını mümkün kılan, herhangi bir *iyi* anlayışından bağımsız nötr kurallar anlamında ortak olana işaret eder ve bu kuralların işletilmesi anlamında siyaset de nötr bir faaliyet olarak telakki edilir.²⁷ Postmodern bir persepektifle değerlendirildiğinde, kamusal alan-özel alan dikotomisi, gerçekte belirli bir yaşam tarzının lehine olan “kamusal kurallar” a nesnellik vasfı yüklediği için toplumsal yaşamdaki mevcut güç ilişkilerini meşrulaştırarak siyasal mücadelenin dışında konumlandırır. Kamusal alan-özel alan dikotomisi, böylece aslında farklı kimliklerin varlığının kurucu unsuru olan siyaseti, standardize edici vatandaşlık kimliğiyle sınırlandırarak, siyaset alanını, yani farklı kimliklerin varlık alanını daraltır.

Modern demokrasi anlayışının diğer örneği, temelinde Jürgen Habermas’ın iletişimci rasyonalite anlayışının bulunduğu müzakereci demokrasi anlayışıdır. Müzakereci demokrasi anlayışı da liberal demokrasinin kamusal alan kavramlaştırmasının bir eleştirisini sunar. Habermas, geç modernlikle birlikte liberal demokrasilerdeki kamusal alanın bağımsız eleştiri ve muhalefet kaynağı olma vasfını kaybedecek şekilde bir dönüşüme maruz kaldığını düşünür. Habermas’a göre, bu dönüşümün kaynağında, siyasal tahakkümün eleştiri zemini fonksiyonu görmüş olan kamusal alanın yerini devlet, özel şirketler ve medyanın manipüle ettiği bir kamusalığa terk etmiş olması bulunmaktadır.²⁸ Kamusal alanda vuku bulan bu dönüşüme paralel olarak, özgürlük ve devlet gücünün kullanımını kendi kurallarıyla işleyen sivil toplumun varlık koşullarını korumakla sınırlı gören burjuva ideolojisinin geçerliliğini yitirmesinden neşet eden bir meşruiyet sorunu da açığa çıkmıştır.²⁹ Habermas geç modernite döneminde liberal demokrasilerin araçsal akıl anlayışı üzerinde temellenen ve teknokratik bir rasyonalizasyon sürecine bağlı olarak ortaya çıkan tam bir manipülasyon mantığının hüküm sürdüğü biçimsel demokrasiler haline geldiklerini düşünür. Sivil toplum-devlet ayrımını esas alan bu demokrasi anlayışında siyasal katılım, davranışları manipüle edilmiş vatandaşların önceden belirlenmiş olan siyaset ve amaçları ritüalistik bir şekilde onaylamalarıyla sınırlıdır. Habermas, sivil toplum-devlet-ekonomi ayrımını esas alan ve sivil toplumu da siyasal norm ve kuralların öznel-arasında rasyonel bir iletişim yoluyla belirlendiği siyasal bir kamusal alan olarak

²⁷ Şeyla Benhabib, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999, s. 140.

²⁸ Jürgen Habermas, *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul 1997, s. 302-303.

²⁹ Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, translated by. Thomas McCarthy, Bacon Press, Boston 1975, s. 36-37.

tanımlayan³⁰ katılımcı bir demokrasi modeli öngörmüştür. Habermas'ın demokrasi modelinde tahrif edilmemiş iletişim önemlidir ve sivil toplum araçsal aklın hüküm sürdüğü ekonomi ve devlet alanlarından ayrıldığı için söz konusu iletişim için uygun bir alan olma özelliğine sahiptir. Habermas, öngörmüş olduğu demokrasi modelinin; araçsal aklın tektipleştirici mantığından arındırılmış bir kamusal alan sunduğu için farklı yaşam tarzlarının kendilerini ifade edebilmelerine imkan sağladığı kanaatinde. Buna karşın postmodern siyaset felsefesi, Habermas'ın iletişimsel akıl anlayışına bağlı olarak geliştirmiş olduğu demokrasi anlayışını, modernizmin evrensellik idealine bağlı olarak her şeyi bir potada eriten, dolayısıyla da farklılıkları, tekilliği ve çoğulluğu dışlayan bir proje olarak görür ve eleştirir. Postmodern siyaset felsefesine göre, müzakereci demokrasi modeli de, her ne kadar rasyonel siyasal tartışmalara iştirak edebilme imkanı yoluyla bireylerin özgürlüğünü ve kültürel farklılıkları (yaşam tarzı farklılıklarını) güvence altına almayı taahhüt etmiş olsa da, söz konusu güvence gerek rasyonel davranmayan bireyler gerekse rasyonel konsensüs içerisinde yer almayan topluluklar açısından geçerli olmayacağı için, farklı yaşam tarzlarının yadsınmasıyla sonuçlanmak durumunda olan bir modeldir.

Postmodern siyaset felsefesine göre, *liberal* ve *müzakereci* demokrasi anlayışlarındaki temel sorun, ortak yaşamı düzenleyen kuralların adaletle özdeşleştirilmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu özdeşleştirme nedeniyle her iki modern demokrasi anlayışı da ortak yaşamı düzenleyen kuralların aslında belirli bir yaşam tarzının lehine olduğu gerçeğini gizleyerek, söz konusu yaşam tarzının hâkimiyetini meşrulaştırıcı bir işlev görür. Buna karşın, postmodern siyaset felsefesinde, ortak yaşamı düzenleyen kurallar (yasa) ile adalet arasındaki boşluk kapatılamayacak cinstendir.³¹ Postmodern siyaset felsefesi, bu boşluğu farklı yaşam tarzlarının kendilerini ifade edebilmelerinin, yani özgürlüğün imkânı olarak görür.

Sonuç

Postmodern siyaset felsefesi, gücünü, ortaya koymuş olduğu siyasal düzen önerisinden değil, hiçbir siyasal düzenin adaleti cisimleştiremeyeceğine yönelik anlayışı doğrultusunda bütün siyasal düzenlerin radikal bir eleştirisini sunmasından alır. Postmodern siyaset felsefesi her bütünü, her sistemi ya da her düzeni yapı bozumuna uğratarak onların tahakkümcü karakterini ifşa eder ve böylece bu tahakkümün bastırılmış olduğu ötekinin hakkını teslim etmemize imkân sağlar.³² Bu anlamda ötekinin hakkını teslim etmemizin yolu her siyasal düzenin mutlaka adaletsizliği içerdiğini kabul etmemizden geçer. Postmodern siyaset felsefesine göre, ileride bizi bekleyen iktidar ilişkilerinden arındırılmış herhangi bir siyasal düzen yoktur. Yani, siyasal düzen de

³⁰ Jürgen Habermas, "Demokrasinin Üç Normatif Modeli", "*Öteki*" Olmak, "*Öteki*"yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazıları, çev. Ilknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002, s. 163.

³¹ Jacques Derrida, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001, s. 51.

³² Kasım Küçükalp, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, Bursa 2016, ss. 140-144.

olumsaldır. Yine de, eğer postmodern bir siyasal öneriden söz edilecekse, agonistik demokrasi anlayışının postmodern duyarlılığa en uygun siyasal öneri olduğunu söylemek mümkündür.

Agonistik demokrasi ontolojik bir özgürlük anlayışı doğrultusunda siyaseti varlığımızın ve varlığımızı ifşa etmemizin olmazsa olmaz bir aracı, siyasal kamusal alanı ise her türlü farklılığın kendini ifade edebildiği bir mücadele alanı olarak görür. Agonistik demokrasi anlayışı iktidar ilişkilerinden arı bir toplumsal yaşam alanının olamayacağını kabul ettiği için siyasal kamusal alanı da devletle sınırlı görmez, siyasal kamusal alan toplumsal yaşamın tamamını kapsar. Agonistik demokrasi anlayışında siyasal katılım da belirli periyotlarla yapılan seçimlerle sınırlı olmayıp demokratik çerçevede kalmak koşuluyla her türlü siyasal mücadele biçimini kapsayacak ölçüde geniş bir anlama sahiptir. Agonistik demokrasi anlayışı siyasal mücadele sonucu ortaya çıkan uzlaşmayı (sonucu) geçici bir uzlaşma olarak görür. Agonistik demokrasi anlayışına göre demokratik siyasal mücadelenin ürünü olsa da her siyasal düzen mutlaka belirli belirli yaşam tarzlarının lehine, belirli yaşam tarzlarının ise aleyhine koşullar doğurur. Bu nedenle uzlaşma geçici olmalı ve ortak yaşamı düzenleyen kurallar değişime açık olmalıdır. Bu bağlamda agonistik demokrasi anlayışının adalet ile yasalar arasındaki açığın hiçbir zaman kapatılamayacağını kabul eden postmodern bir adalet anlayışını esas aldığı söylemek mümkündür.

Postmodern adalet anlayışı açısından bakıldığında liberal adalet anlayışı (usul-i adalet) adaleti kurallar karşısında eşitlik olarak kavramlaştırarak bu kuralların uygulanmasıyla toplumsal yaşamda ortaya çıkacak sonuçları adaletin konusu olarak görmediği için sorunludur. Postmodern adalet anlayışına göre, ortak yaşamı düzenleyen kurallar gerçekte nötr olmayıp toplumsal yaşamda belirli yaşam tarzlarının hakimiyetine hizmet ettikleri için bu kuralların sorgulanması adaletin bir gereğidir. Öte yandan postmodern adalet anlayışı, ekonomik eşitsizliklerin düzeltilmesine yönelik hassasiyeti doğrultusunda kuralların eşit uygulanmasını yeterli görmeyen, adaletin toplumsal yaşamda ortaya çıkan sonuçları göz önünde bulunduran bir yeniden dağıtım gerektirdiğini iddia eden sosyal adalet anlayışını da eleştirir. Sosyal adalet anlayışının sorunu tahakkümün gerisinde yalnızca ekonomik eşitsizliklerin bulunduğunu var saymasıdır. Postmodern adalet anlayışına göre ekonomik eşitsizliklerin dışındaki eşitsizlikler (örneğin kültürel eşitsizlikler) de tahakküme yol açabilir. Üstelik, bu diğer eşitsizlikler nedeniyle bir yaşam tarzı ekonomik açıdan dezavantajlı olmasa da toplumsal yaşamda dışlanabilir ve baskıya maruz kalabilir. Gerisinde hangi eşitsizlik biçimi bulunursa bulunsun tahakküm kendini belirli yaşam tarzlarının yadsınması biçiminde gösterir. Bu anlamda postmodern adalet anlayışı adalet meselesini yalnızca *yeniden dağıtım* meselesi olarak değil, aynı zamanda *tanınma* meselesi³³ olarak da görür.

Adalet ile yasa arasındaki açıklığın kapatılamayacağını kabul edilmesi agonistik demokrasi anlayışında yasanın önemli olmadığı anlamına gelmez. Yasa adaleti tüketemese de belirli bir yönüyle adaleti yansıtır.³⁴ Öte yandan agonistik bir

³³ Nancy Fraser and Axel Honneth, “Introduction: Redistribution or Recognition?”, *Redistribution or Recognition?*, Verso, London and New York 2003, s. 1.

³⁴ Rabia Sağlam, *Yapıbozumsal Adalet*, Yetkin Yayınları, İstanbul 2014, s. 99.

demokraside, yasa, birbiriyle uzlaşmaz çatışmaların (antagonizmaların) barışçıl bir mücadele (agonizma) biçimine dönüşmesini sağlayan zemin olduğu için de önemlidir.³⁵ Yasaların siyasi mücadelenin zeminini oluşturması bakımından modern demokrasi anlayışıyla agonistik demokrasi anlayışı arasında bir paralellik söz konusudur. Buna karşın agonistik demokrasi anlayışı modern demokrasi anlayışından farklı olarak yasayı siyasetin üzerinde konumlandırılmaz. Modern demokrasi anlayışı hukukun üstünlüğü düşüncesi doğrultusunda yasa ile adaleti eşitleyerek siyaseti kendi zeminini dönüştürme imkanından mahrum bırakırken agonistik demokrasi anlayışı yasayı dolayısıyla da siyasal düzeni dönüştürme konusunda siyasetin önünü açar. Agonistik demokrasi anlayışının radikalliği siyasal düzeni dönüştürücü siyaset vizyonundan kaynaklanır. Agonistik demokrasi anlayışını adil siyasal düzeni hiçbir zaman erişemeyeceğimiz fakat hep peşinde olunmamız gereken bir şey olarak gören postmodern siyaset felsefesi ile uyumlu kılan şey, bu siyaset vizyonudur.

³⁵ Chantal Mouffe, *Demokratik Paradoks*, ç. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, Ankara 2002, s. 106.

Postmodern Political Philosophy

Abstract

Postmodern political philosophy manifests itself as a radical critique of modern political philosophy. Essentialism is the most of characterisric of modern political philosophy. Postmodern political philosophy is opposed to essentialism. Postmodern political philosophy argues that essentialism justifies suppression of differences. According to Postmodern political philosophy, self, history and political order are contingent. Nonetheless, Postmodern political philosophy offers a ethical criterion for evaluating politics. This criterion is sensitivity to differences. Agonistic democracy can be seen as the political proposal of Postmodern political philosophy. Agonistic democracy allows different lifestyles to express themselves.

Keywords

Postmodern Political Philosophy, Difference, Contingency, Essentialism, Agonistic Democracy, Justice, Freedom.

KAYNAKÇA

ASHLEY, David, *History Without a Subject 'The Postmodern Condition'*, Westview Pressi Colorado 1997.

BENHABIB, Şeyla, *Modernizm, Evrensellik ve Birey*, çev. Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1999.

CONNOLLY, William E., *Kimlik ve Farklılık*, çev. Ferma Lekesizalın, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1995.

DERRIDA, Jacques, *Marx'ın Hayaletleri*, çev. Alp Tümertekin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2001.

FOUCAULT, Michel, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.

FOUCAULT, Michel, “Hakikat, İktidar, Kendilik”, çev. Işık Ergüden, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2000.

FOUCAULT, Michel, “Özne ve İktidar”, çev. Osman Akınhay, *Özne ve İktidar*, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1994.

FOUCAULT, Michel, *Cinselliğin Tarihi*, çev. Hülya Tufan, Afa Yayınları, İstanbul, 1993.

FRASER, Nancy and HONNETH, Axel, “Introduction: Redistribution or Recognition?”, *Redistribution or Recognition?*, Verso, London and New York 2003.

FRITSCH, Matthias, “Derrida's Democracy to Come”, *Constellations*, Volume 9, No 4, 2002.

FUKUYAMA, Francis, *Tarihin Sonu ve Son İnsan*, çev. Zülfü Dicleli, Gün Yayıncılık, İstanbul 1999.

HABERMAS, Jürgen, “Demokrasinin Üç Normaif Modeli”, “Öteki” Olmak, “Öteki”yle Yaşamak: *Siyaset Kuramı Yazıları*, çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2002.

HABERMAS, Jürgen, *Kamusalın Yapısal Dönüşümü*, çev. Tanıl Bora-Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul 1997.

HABERMAS, Jürgen, *Legitimation Crisis*, translated by. Thomas McCarthy, Bacon Press, Boston 1975.

KEYMAN, E. Fuat, *Türkiye ve Radikal Demokrasi*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul 1999.

KÜÇÜKALP, Kasım ve CEVİZCİ, Ahmet, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İsam Yayınları, İstanbul 2009.

KÜÇÜKALP, Kasım, *Çağdaş Felsefede Farklılık Tartışmaları*, Emin Yayınları, Bursa 2016.

KÜÇÜKALP, Kasım, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Paradigma Yayınları, İstanbul 2003.

LYOTARD, J. F., *Postmodern Durum*, çev. Ahmet Çiğdem, Vadi Yayınları, Ankara 1997

MOUFFE, Chantal, “Politics and The Limits of Liberalism”, *The Return of The Political*, Verso, London 1993.

MOUFFE, Chantal, *Demokratik Paradoks*, ç. A. Cevdet Aşkın, Epos Yayınları, Ankara 2002

SAĞLAM, Rabia, *Yapıbozumsal Adalet*, Yetkin Yayınları, İstanbul 2014.

THAYLOR, Charles, “Foucault on Freedom and Truth”, *Political Theory*, Vol. 12, No. 2 (May 1984).

THIELE, Leslie Poul, “Heiddeger on Freedom: Political not Metaphysical”, *American Political Science Review*, Vol. 88, No. 2, June 1994..

THIELE, Leslie Poul, “The Agony of Politics, The Nietzsche on Roots of Foucault’s Thought”, *The American Political Science Review*, Vol: 84, Issue: 3 (sep, 1990).

TURNER, Bryan S., “Oryantalizm, Postmodernizm ve Din”, çev. Yasin Aktay, *Postmodernizm ve İslam Küreselleşme ve Oryantalizm*, der. Abdullah Topçu-Yasin Aktay, Vadi Yayınları, Ankara 1996.

VATTIMO, Gianni, *Modernliğin Sonu*, ç. Şehabettin Yalçın, İz Yayıncılık, İstanbul 1999.

WEST, David, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, Paradigma Yayınları, İstanbul 1998, s. 261-264.

WHITE, Stephen K., “The Bearing of Postmodernism on Justice”, *Politics at the End of History*, ed. Fabio B. Dasilva-Mathew KanJirathinkal, Peter Lang Publishing, New York 1993.

WILLIAM, Connolly, E., “Beyond Goodand Evil:The Ethical Sensibility of Michel Foucault”, *Political Theory*, Volume 21, No:3, August 1993.

Makale Geliş | Received: 18.01.2017

Makale Kabul | Accepted: 28.02.2017

Doi: 10.20981/kaygi.307938

Zeynep TALAY TURNER

Dr. | Dr.

Koç Üniversitesi, İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İstanbul-Türkiye
Koç University, College of Social Sciences and Humanities, Department of Philosophy, İstanbul-
Turkey
ztalay@ku.edu.tr

Korsgaard on Self-Constitution

Abstract

Christine Korsgaard claims that Kantian moral law means the law of self-constitution and that unless we fully understand what self-constitution means in Kant, we cannot comprehend Kantian morality. Korsgaard's idea of self-constitution is based on the idea that the unity of an action and the unity of an agent are not detachable. In this paper, I will examine Korsgaard's Kantian notion of the self, and, correspondingly, her idea of a good action. However, in doing so, I will claim that her account of the self begins from an assumption, that is the mind is transparent, in other words, we are completely aware of our desires, motives and inclinations.

Keywords

Self-Constitution, Kantianism, Agent, Action.

Introduction

Can we still maintain the moral egalitarianism that Kant was committed to and which he associates with the idea of self-governance?¹ Some contemporary thinkers argue that we can. For instance, Christine Korsgaard claims that Kantian morality can still provide a true basis for morality as long as we fully understand the idea that moral law is the law of self-constitution. This idea seems to be rather obscure; perhaps that is why Korsgaard devotes several books and articles to how the concept of morality cannot be separable from the concept of the self, in other words, this equation is based on the idea that the unity of an action and the unity of an agent are not detachable. In this paper rather than confront Kant directly, I will discuss the work of a contemporary Kantian philosopher, Christine Korsgaard. In fact, Korsgaard draws our attention not only on Kant but also on Aristotle; while she agrees with Alasdair MacIntyre who claims that we need to go back to the Aristotelian understanding of action, i.e. adopt a teleological view of human nature, for according to him, the concept of a whole human life cannot be divorced from a broader tradition of practices, she does not see this as a reason to reject Kantian morality, as MacIntyre did.

Korsgaard on Self-constitution

In *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Korsgaard attempts to answer the following questions: what is a self? What makes a behaviour an action performed by an agent rather than a mere movement? Which actions are morally wrong or right?

Korsgaard appeals to Aristotle and Kant in order to explain her position about the difference between a mere act or movement and action. A good action for Aristotle is the one that was conducted at the right time, in the right way, to the right object, and with the right aim. That is to say, it is one that embodies the right principle. In *Nicomachean Ethics* Aristotle claims that humans are the origin of intentional and deliberate action, humans are the only animals capable of doing this. The origin of action is choice, which involves not only intellect and thought, but also a certain moral state; because good conduct involves thought and character. Whenever someone produces something, he/she does so for the sake of something; the product is not an end in itself, only a relative end. But an action is an end in itself and the human being is the origin of this action.² Thus, the important point in Aristotle's approach is that the aim is already included in the action, and that 'it is the action as a whole, *including the aim*, that the agent chooses' (Korsgaard 2009: 10). This picture is not very different from

¹ John Skorupski, 'Morality as Self-Governance: Has it a Future?', *Utilitas*, Vol. 16, No: 2, 2004, pp. 133-145. Here I mean self-governance in the Kantian sense, that is to say, the capacity to give a law to oneself. However, this definition of self-governance is not exhaustive, and indeed it may not have to involve the idea of law at all. Variations on the theme of self-governance can be found in the work of numerous thinkers from St. Paul to Foucault.

² Aristotle, *Nicomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson (London: Penguin, 2004), BookVI: 1139^a31-b⁵.

Kant's, claims Korsgaard, for an action in Kant is described by a maxim which is also to do with the 'to-do-this-act-for-the-sake-of-this-end' structure.

Korsgaard concludes that 'an *action*, then, involves both an *act* and an *end*, an act done for the sake of an end' (Korsgaard 2009: 11). Now, this distinction between the act and action is crucial since while the act is performed for the sake of purpose it serves, the action is performed for its own sake. When we talk about a reason for what someone does, we should be aware of which reason we are talking about: the reason for the act or for the action?

In both Aristotle and Kant the discussion of the concept of action is inseparable from that of morality. In Kant our purposes cannot be normative and a law to us. Normativity arises from autonomy. On this view, the reason for an action is not something outside of the action. Rather, Korsgaard says, 'an action is essentially intelligible object that *embodies* a reason, the way a sentence is an essentially object that embodies a thought' (Korsgaard 2009: 14). This raises the question of what a good action is.

Here once again Korsgaard adopts an Aristotelian approach: every Substance is defined by its Form. Goodness does not rest in the parts but in the way the parts are combined. But she formulates this idea in the Kantian language of maxims:

If the action and the purpose are related to one another *so that* the maxim can be willed as a universal law, then the maxim is good.

The maxim describes the action; the action is good if its maxim is fit to be a law in virtue of its form. That means that being fit to be a law is an *internal* property of the maxim (Korsgaard 2009: 16).

At this point we should see how this is related to the idea of agency and practical identity in Korsgaard. She says: 'To regard some movement of my mind or my body as *my action*, I must see it as an expression of my self as a whole, rather than as a product of some force that is at work *on me* or *in me*' (Korsgaard 2009: 18).

In this understanding, a movement must result from my integrated self in order to be regarded as an action. But then there seems to be a paradox: Is an action the effect or expression of a prior unity in the agent, in other words, is there an 'I' prior to my choices? This is where personal identity comes into the picture. Because, she says, 'your identity is in a quite literal way *constituted* by your choices and actions' (Korsgaard 2009: 19). In other words, in choosing one's actions, one creates himself or herself. This is what Korsgaard calls the paradox of self-constitution. However paradoxical it sounds the idea is this: action is self-constitution. Thus, the self is not a pre-existing entity, like a Cartesian ego. In the action the self is constituted, but also it is the constitutor. And it is the principles of practical reason that serve to unify us as agents, and because of this they are normative (Korsgaard 2009: 27).

According to Aristotle, what makes an object the kind of object that it is is what it does, in other words, its function, or characteristics. In this view, to be unified is not other than to be teleologically organized. Korsgaard adopts Aristotle's picture of the nature of living things, claiming that a living thing is engaged in an endless activity of

self-constitution. In other words, to be a person or a rational agent is ‘just to be engaged in the activity of constantly making yourself into a person - just as what it is to be a giraffe is to be engaged in the activity constantly making yourself into a giraffe’ (Korsgaard 2009: 42).

One of the ways in which Korsgaard tries to defend this view of morality is through a dialogue with and critique of Hume. Hume’s theory of morality, in contrast to those of both Kant and Aristotle, is a motivational theory: people have various wants and desires. In connection with these desires we also establish judgments by means of actions we perform. The combination of desires and cognitions constitutes a motive for the agent to act (Karlsson 2005: 236). In that sense, an action is a movement caused by a judgment or an idea that regularly has an effect on the will and it ‘inherits its capacity to be morally right or wrong from the moral quality of its ‘motive’’ (Korsgaard 2009: 63-64). So for instance, in Hume, says Korsgaard, crying for despicable reasons is not only morally bad but it is also wrong in the same sense that injuring someone is wrong.³ In this account moral rightness or wrongness does not have any necessary connection to action. For Korsgaard this account of action cannot be correct since ‘emotional responses may be subject to evaluation in terms of moral standards, but they cannot, in the same sense as actions, be right or wrong’ (Korsgaard 2009: 101).

More basic difference is that in Hume, the moral character of actions depends upon a relationship between the actor, the object of the actions, and a putative spectator. For instance if someone donates some money to a charity, such an action may be motivated by virtuous character traits, and in such an action the agent will have an immediate effect on the receiver and the receiver may experience an agreeable feeling. Finally, the third figure, the spectator, may also sympathetically experience the agreeable feelings that the receiver experiences. Now, these feelings of pleasure *constitute* the spectator’s moral approval of the original act. In other words, in Hume I turn to myself via looking at the others. Others are constitutive for myself. But this is, Korsgaard claims, where she disagrees with Hume. For her, the approval or the disapproval must come from my own self. Whereas for Hume there is no right or wrong action without the spectator, for her, an action is wrong or bad if it does not constitute you as an agent, as the agent who you are (Korsgaard 2009: 101-102).⁴

Thus, from a Kantian point of view, in Hume’s account there is no such thing as willing, merely desiring, whose result may or may not be consistent with morality. For Kant, willing and morality imply one another:

...the hypothetical imperative is a constitutive principle of willing. What makes willing different from merely desiring or wishing or thinking-it-would-be-nice-if is that the person who wills an end determines himself to bring the end about, that is, to cause it. And to

³ See David Hume, *A Treatise of Human Nature* (London: Penguin, 1985), Book 3, sect.1.

⁴ Here though Korsgaard claims that in Hume there is no right or wrong action without the spectator, in *Treatise* Hume by the example of willful murder argues that the disapproval comes from a sentiment of disapprobation, which arises in the person. See Hume, *A Treatise of Human Nature* (London: Penguin, 1985), Book 3, sect.1.

determine yourself to be the cause of an end is to determine yourself to set off a chain of causes that will lead to the achievement of the end. Thus the person who wills an end constitutes himself as the cause of that end (Korsgaard 2009: 68).

However, this raises the question of how the hypothetical imperative unifies and constitutes the will. Korsgaard claims that, if I was always tempted by my timidity and idleness rather than trying to accomplish something that I set for myself as an aim, then I never really will an end. That means my will is never active, and, in fact, as an agent I do not even exist. She adds 'conformity to the hypothetical imperative is thus constitutive of having a will. It is, in fact, an essential part of what gives you a will' (Korsgaard 2009: 70). Recalling the difference between an action (an-act-for-the-sake-of-an-end) and a mere act, she claims that 'there is a sense in which *there is no hypothetical imperative*' and what she means by this is whenever we make a choice we are also governed by the categorical imperative, not only by the hypothetical imperative. In other words, hypothetical imperative is not a separate principle, rather 'it captures an *aspect* of the categorical imperative: the fact that the laws of our will must be *practical laws*' (Korsgaard 2009: 70).

There is another way of saying acting is determining yourself to be a cause: 'Deciding is *committing* yourself to doing the thing' (Korsgaard 2009: 77). She regards unification of the will as a commitment which constitutes the agent as the cause of some end. And this for Korsgaard is what Kant means in the *Groundwork* III, when he says 'a free will and a will under moral laws are the one and the same' (Korsgaard 2009: 79). What about if I change my mind about something? She claims that only if I have good reasons to do so I may change my mind about something. I do not realize a promise with no good reason then I violate my commitment (Korsgaard 2009: 78).

As we have seen, according to Korsgaard action constitutes oneself. But the question arises: unless she is already autonomous, how can the agent perform an action? She is quite aware of the problem and this is exactly what she is trying to say: for her such a question is based on a false picture of the way we are related to our actions, for it is based on the idea that actions are caused by the agents. In fact, we can say that when an agent acts, her movements are caused by her, but we can say that only after we have identified it as an action. In other words, Korsgaard's project attempts to show that the nature of the action and the unity of the self are one and the same thing. In other words, 'action is simply interaction with the self' (Korsgaard 2009: 204).

However, this interaction is based on an idea that human mind is self-conscious, that is to say, we are conscious of our desires, inclinations and our own mental activities and the notion of reason is bound up with reflection. And it is self-consciousness which is the source of reason because, she claims that 'to be an agent is...to be a self-conscious causality' (Korsgaard 2009: 84), in other words, when one thinks herself/himself as an agent, one knows that she/he is the cause of the action and the effects are also her/his own. Thus, when we are conscious about the workings of an incentive within us, then the way we experience it is no longer a force upon us, rather something that we should deal with. It places us in a decision-making process. In doing this, we are active, not reactive (Korsgaard 2009: 119-120).

Self-consciousness also produces the parts of the soul:

It requires us to substitute principles of reason for our instincts, and it transforms our incentives into inclinations. At the same time it makes it necessary for us to deliberate about what we are going to do. Since actions must be assignable to the person as a whole, the work of practical deliberation, the work that leads to action, is also a kind of unification (Korsgaard 2009: 133).

In *The Sources of Normativity* Korsgaard had already discussed the relationship between the reflective mind and reason: ‘The reflective mind cannot settle for perception and desire, not just as such. It needs a *reason*. Otherwise, at least as long as it reflects, it cannot commit itself or go forward’ (Korsgaard 1996: 92-93). And one would not violate the obligations associated with one’s identity, since this would mean to lose your integrity and identity and to no longer be what you are. As we have seen, this idea of a unified identity and integrity is based on an assumption that the mind is transparent to us.

It should be noted that for Kant it is also his constitution with whom the person identifies, not his reason directly. It is the categorical imperative that brings about the constitutional unity that makes the action possible to the soul. This leads to the question of what counts as a *bas* action and Korsgaard strongly implies that a bad action as an action that is performed in the lack of constitutional unity.

Now, as we have seen, Korsgaard, while adopting an Aristotelian approach according to which every Substance is defined by its Form, says that ‘an action is essentially intelligible object that *embodies* a reason, the way a sentence is an essentially object that embodies a thought’ (Korsgaard 2009: 14). In ‘Personal Identity and Unity of the Agency’ Korsgaard attempts to put emphasis on the agent as the ultimate source of her action and in doing this her critique is directed towards Derek Parfit⁵ who sees the agent merely as a form of experience. From a moral point of view, she says: ‘it is important not to reduce agency to a mere form of experience. It is important because our conception of what a person is depends in a deep way on our conception of ourselves as agents’ (Korsgaard 1989: 103). And an individual is an agent only if he acts in conformity with reason. An action which most fully unifies the agent and which is in conformity with reason is a good action. What makes an action bad, on the other hand, is that it is caused not from the person but from something external, something that threatens his or her unity. Or in Kantian terms since a free will is not determined by any external cause, that is to say, by any law outside of itself (*Groundwork*, 4:446-448), a bad action is an action that lacks a free will, and that is determined by some alien causes.⁶

However, McDonald sees this position of Korsgaard problematic since it implies that all agents are rational by definition and that since it is constitutive of agency that actions be rational and good, it does not seem that moral wrong is possible:

⁵ See Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1986).

⁶ MacIntyre would completely disagree with this since a good action is an action which fits some way in the traditions of a community.

If an individual is irrational, on Korsgaard's account, that individual is not an agent at all: there is a failure to act in a way that constitutes oneself as an agent. Given that rationality is constitutive of agency, those individuals who are not guided by the categorical imperative must thereby fail to constitute themselves as agents. If this is the case, how could an individual ever be responsible for failure to act according to the categorical imperative? (McDonald 2010: 236).

Moreover, the fact that she starts her account from reason seems that Korsgaard falls into intellectualism. Her expressivist notion of the self – the idea that the unity of the action and the unity of an agent are inseparable – is what many philosophers would be sympathetic to; however, they would also disagree with her on the idea that human mind is self-conscious, that is to say, we are conscious of our desires, inclinations and our own mental activities and the notion of reason is bound up with reflection. For instance, one attempt to develop an understanding of an expressivist notion of the self that departs from Kant can be derived from Nietzsche. In *On the Genealogy of Morality* Nietzsche famously claims that 'the doer is a mere fiction' and 'the deed is everything' (Nietzsche 2002: 28). However, despite his famous statement Nietzsche does not simply deny that there is a subject of a deed, rather he is claiming that the subject is not separate from the activity itself, in other words, it is in the deed. Put like this his expressivist notion of the self does not seem to be very different from that of Korsgaard's; however Nietzsche also claims that we are not that rational; we are not conscious of our desires, inclinations and our own mental activities: our motives are opaque. In other words, what expresses itself in our deeds is our selfhood as a whole, with its inclinations, incentives, desire and even instincts.

While in Korsgaard's Kantianism we have control over our actions because reason has the capacity to stand back from the biddings of inclination and self-consciousness transforms our incentives into inclinations (Korsgaard 2009: 133), Nietzsche claims that when we act we cannot rely on consciousness to discover our motives and inclinations; because once we attempt to do that we are already involved in processes of selection and interpretation. Being in the 'processes of selection' may sound obscure here, however the idea of selectivity is related to Nietzsche's drive psychology. Though a deeper analysis of his drive psychology extends the scope of this paper, we can say that if Kant, and also Korsgaard, leaves no room for inclinations, drives etc. in the realm of morality, Nietzsche claims that drives, being multiple and deeply interconnected, interpret the world by generating selective views of the world. As opposed to the traditional models of agency, where a genuine agency is linked to the capacity for reflection, and where reason has the capacity to stand back from the biddings of inclination, Nietzsche claims that our 'conscious' choices are secretly guided and channelled by a variety of unknown factors (Nietzsche 1966: 11). Thus any attempt to reflect on why we do what we do is in vain. However, this does not mean that one should not try to understand oneself, on the contrary, Nietzsche claims that one should regard oneself as a site of experimental knowledge, without forgetting that any 'truth' or 'discovery' about one's own self is an interpretation (Nietzsche, 1974: 115).

Conclusion

Korsgaard claims that Kantian moral law means the law of self-constitution, which is based on the idea that the unity of an action and the unity of an agent are not detachable. Thus, she gives us an expressivist notion of the self, according to which an individual is an agent only if he/she acts in conformity with reason and an action which is in conformity with reason is a good action. Though her Kantian account of the self, and correspondingly the nature of an action seem to be consistent, it starts from an assumption, that is our mind is transparent, in other words, we are completely conscious of our desires and inclinations etc. This assumption, and its resulting account of a good action further leads to a problematic situation: individuals who are not guided by reason cannot constitute themselves as agents, and correspondingly, cannot perform good actions. One attempt to develop an understanding of an expressivist notion of the self can be derived from Nietzsche. However, as opposed to Korsgaard, Nietzsche claims that human beings are not that rational and that the action itself cannot be separated from our desires, inclinations and even instincts. However, he also says that whenever we act we create our own selves and our own events. Thus, even though we can never be sure about the inclinations and motivations behind our actions, we should see ourselves as a work of art: 'we can become what we are' only through a creative interpretation.

Korsgaard'ın Benlik-İnşası Anlayışı

Öz

Christine Korsgaard'a göre Kantçı ahlak anlayışı hala bize ahlak konusunda doğru bir kaynak sunabilir ancak bunun olabilmesi için Kant'ın ahlaki yasa anlayışını, benliğin-inşası yasası olarak anlamamız gerekmektedir. Benliğin-inşası anlayışında Korsgaard'ın sadece Kant'a değil, Aristoteles'e de başvurduğunu görürüz: Aristoteles'e göre bir şeyin 'ne'liği, o şeyin fonksiyonu, karakteristiğiyle belirlenir. Bu anlayışa göre, birliği olan bir şey olmak, teleolojik olarak örgütlenmek demektir. Korsgaard Aristoteles'in *telos* anlayışını benimseyerek, canlı varlıkların mütemediyen bir kendini-inşa etme aktivitesinde olduklarını belirtir.

Korsgaard'ın bu yaklaşımı eylemin birliği ile failin birliğinin birbirinden ayrılmaz olduğu anlayışında kaynağını bulmaktadır. Bu anlayışa göre Korsgaard, zihnin ya da bedeninin herhangi bir hareketinin bir eylem olarak adlandırılması için, o hareketin benliğin (*Self*) bir ifadesi (*expression*) olarak görülmesi gerektiğini belirtir. Bu dışavurumcu (*expressionist*) benlik anlayışına göre kimlik (*personal identity*) kişinin seçimleri ve eylemleriyle mütemediyen kurulur. Başka bir deyişle, eylemlerini seçerken insan her daim kendini yaratıyor olandır. Eylemde benlik inşa edilen, aynı zamanda da inşa edendir. Korsgaard'ın projesi eylemin doğasıyla, benliğin birliğinin aynı şey olduğunu göstermektedir, ya da Korsgaard'ın deyişle 'eylem benlikle bir etkileşimde bulunma' halidir (Korsgaard 2009: 204). Ancak bu etkileşim bir varsayımaya dayanmaktadır: insan zihni apaçıktır; kendi arzularımızın, eğilimlerimizin ve zihinsel aktivitemizimizin farkındayızdır ve bir birey ancak akla (*reason*) uygun olarak eylediğinde bir fail (eyleyen, *agent*) haline gelir. Failin (eyleyen) birliğini sağlayan ve akılla uyum içinde olan eylem de iyi bir eylemdir. Bir eylemi 'kötü' eylem olarak nitelendiren şey ise, o eylemin kişinin kendisinden değil, dışsal bir sebepten kaynaklanmış olmasıdır. Ya da Kantçı bir dille şöyle diyebiliriz: özgür irade dışsal bir nedenden, başka bir deyişle, kendi dışında bir yasadan, kaynaklanmadığı için kötü bir eylem özgür iradenin yokluğunda icra edilen, dışsal sebeplerle belirlenen eylemdir. Ancak burada şöyle bir problematikte karşılaşmaktayız: tanım gereği bütün failer (eyleyen) rasyoneldir; ancak bir eylemin rasyonel ve iyi olması failliğin kurucu öğesiye o zaman ahlaki anlamda 'kötü' mümkün değildir.

Korsgaard gibi dışavurumcu benlik anlayışını savunan bir başka filozof da Nietzsche'dir. Ancak Korsgaard'ın aksine Nietzsche akılda temellendirilen bir ahlakın bizi yanılacağına iddia eder çünkü Nietzsche'ye göre insanlar o kadar da rasyonel varlıklar değildir; dahası kişinin eylemleri onun arzularından, eğilimlerinden, dürtülerinden bağımsız düşünülemez.

Anahtar Sözcükler

Benlik-İnşası, Kant, Fail, İyi Eylem.

KAYNAKÇA

ARISTOTLE, *Nicomachean Ethics*, trans. J. A. K. Thomson. London: Penguin, 2004.

KARLSSON, Mikael. 'Reason, Passion and the Influencing Motives of the Will', in *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*, Blackwell, 2005.

KORSGAARD, Christine M. 'Personal Identity and the Unity of the Agency': A Kantian Response to Parfit, in *Philosophy and Public Affairs*, Vol. 18, No: 2, 1989, pp. 101-132.

KORSGAARD, Christine M. *Self-Constitution: Agency, Identity and Integrity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

KORSGAARD, Christine M., *The Sources of Normativity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MCDONALD, Fritz J. 'Chris M. Korsgaard, *The Constitution of Agency*', *Ethical Theory and Moral Practice*, 13, 2010, pp. 235-236.

NIETZSCHE, Friedrich. *On the Genealogy of Morality*, ed. Keith Ansell-Pearson, Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. *Beyond Good and Evil*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1966.

NIETZSCHE, Friedrich. *The Gay Science*. Translated by Walter Kaufmann. New York: Vintage, 1974.

SKORUPSKI, John. 'Morality as Self-Governance: Has it a Future?', *Utilitas*, Vol. 16, No: 2, 2004, pp. 133-145.

Onos Godwin IDJAKPO

Dr. | Dr.
jakpor1234@gmail.com

The Cognitive Significance of African Traditional Metaphysics

Abstract

The paper examines the issue of African metaphysics which revolves round the conception of a vital force which the Africans take as the primary unifying stuff of the universe permeating all existing being, physical, quasi-physical or spiritual. The paper finds that this unifying force is significant or dynamic. The method of analysis is conceptual. The paper concludes that in African traditional metaphysics lies a fertile source of knowledge and values exploration that are essential in a changing world.

Keywords

Metaphysics, African, Vital Force, Cognitive Significance, Spirits, Tolerance and Ethics.

Introduction: Metaphysics and the Concept ‘African’

An attempt to explicate an African traditional metaphysics and its significance in the acquisition of knowledge, understanding of reality and the nature of Being will best be approached by first attempting to concisely elucidate the concept “Metaphysics.” This is essential to enable us understand the scholarly sense in which it is used here as distinct from the layman’s conception or, other misconceptions of the concept as meaning or having to do with *voodoo*, sorcery, necromancy, witchcraft, parapsychology and all such occultic and spiritual things or activities (Unah, 2006:1). The etymological combination, *meta ta physica*, an accidental construction of Andronicus of Rhodes, one of the editors of Aristotle’s works, means “after physics,” or “beyond nature” as it was meant to represent Aristotle’s works untitled physics which he (Aristotle) titled “First Philosophy.” This portrays metaphysics as an act of transcendence, that is, an act of going beyond things in order to affirm things (Ibid, p. 2-3). In this classical sense, metaphysics is the study of ultimate reality “the fundamental nature of reality” (Hospers, 1973: 350).

Metaphysics is the search for the unifying principle that underlies, or serves as foundation for reality and all of our experiences. It is a comprehensive account of experience, of the world, of the universe. Every comprehensive account of experience of the world, of the universe is informed by a theory of being or a principle of reality that is, a categorical assertion about being, about reality or whatever is. A metaphysician is one who adopts a position or who furnishes a ground and proceeds to reduce all reality, all experiences to the adopted position of furnished ground. The metaphysician may be more aptly described as the editor of reality because he seeks to determine the principle or category of reality that governs the world, that grounds experience, that explains the universe [Unah, 2004 (A): 10]. Put different, every comprehensive account of reality implies a transcendence of, or a going beyond reality to the reason by which it comes to be and have meaning.

Metaphysics has two broad aspects. The first is *metaphysica specialis* which deals with fundamental principles underlying fragments or aspects of reality as seen in the regional ontologies or specialized sciences which deal with particular aspects of what is such as History, Sociology, Physics, Psychology, Chemistry, Biology, Economics, Anthropology, among others. The second is *metaphysica generalis*, which is what is left of philosophy after this fragmentation and it deals with Being in general, reality in general or generalized ontology (Ibid. pp 10-11). Thus, metaphysics as a philosophical discipline deals with the underlying principle on which reality is grounded, the Being from which all existing beings find meaning; hence it is often referred to as transcendental philosophy.

Another concept needing elucidation in terms of its use here is the concept “African.” The use of the concept “African” in any scholarly work can easily be misinterpreted to mean that whatever is being attributed to the concept is something that is homogeneous and identical in all societies and sub-regions of the African continent. This is the problem that Paulin Houtondji has with the concept ‘African philosophy’ or “African thought” because it is expressed as if it is a static, immutable, homogenous thought abstracted from history and progress (1983: 33). However, it will be a mark of

ignorance to continue to hold tenaciously that all Africans conceive reality from exactly the same perspective evidenced from experiences of different communities in the African continent on various issues where we realize slightly different positions. What we have are similar outlooks which enjoy a higher semblance than with views outside the African sub-region (Ozumba, 2004). The use of the concept “an African” here therefore signifies the conception of reality or being in a particular African society though it is arguably true that such conception of being is very much similar across African societies evidenced in the available literatures on African ontology or metaphysics [see Unah, 2004 (B): 353]. Thus, though we refer mainly to the Bantu and Esan cultures, we do not hesitate to refer to other African societies with similar viewpoint when the need arises.

Bearing these in mind, we can then move further to examine the nature of an African traditional metaphysics and the cognitive significance such a conception of being or reality has for the African society.

The Nature of an African Traditional Metaphysics

From the above clarifications, we can define an African (traditional) metaphysics as an African way of perceiving, interpreting and making meaning out of interactions among Beings in general. It is the totality of the African’s perception of reality. An African metaphysics will therefore include systematization of an African perspective as it relates to being and existence. This will embrace the holistic conception of reality with its appurtenance of relations, qualities, characterization, being and its subtleties, universals, particulars, ideas, mind, culture, logic, morals, theories and presuppositions (Ozumba, 2004). An African traditional metaphysics is a postulation of an overall process which penetrates every possible experience. The African does not postulate a static aspect of reality trying to reduce all experience to it.¹ Instead, the African postulates a simple unifying principle which permeates everything there is.² The question he asks is, “what is it that makes possible for things to be all? [Unah, 2004 (B): 339].

The African does not seek to make the Parmenidean distinction between “being” and “non-being,” between “what is” and “what is not,” between “reality” and “illusion” or between “something” and “nothing” (Cf. Russell, 1980:66-70). He knows by experience that whatever is (even nothing) is a being-onto-something, existing for a reason though we may not immediately come to terms with why such is, hence, the futility of trying to distinguish something from nothing. Experience has thought him as well that where our normal perceptual apparatus cannot grasp something, there must be something of a sort [Unah, 2004 (B): 340], invisible or spiritual entities; the fact that spiritual entities are invisible does not negate their reality in fact, they could even be more real than the entities that can be directly apprehended empirically (Ekanola, 2006: 76). The African therefore, simply seeks to know that ultimate cosmic principle that renders all of their experiences possible.

In the quest to unravel that cosmic principle, that over-all process that penetrates all reality and permeates all possible experiences, it is common in most African

communities to identify it with a Vital Force. Two things must be made clear about the vital force. First, most scholars in African philosophy identify the vital force with “spirit.” But scholars like Kwasi Wiredu urges against the use of such Western conceptual idiom to replace the concept of vital force because it is apt to prevent the researcher from getting an apposite meaning of the concept (see Wiredu, 1995). In this paper, we will therefore avoid the use of spirit and stick simply to vital force; this becomes more essential as it will make it easier to distinguish it (vital force) from the beings or forces referred to as spirits in an African ontology. Second, African philosophers are quick to conclude that this vital force that permeates all experiences is God (as presented by the Western concept). However, as we shall soon notice from Tempels and Kagame’s analysis of the vital force in Bantu Ontology, the vital force is not the western concept of God; rather God is a being (the Supreme being) a force permeated by the vital force. The vital force in an African traditional metaphysics or ontology is similar to the Heideggerian “Pune Being” which Heidegger argues vehemently that it is not God but the being of beings from which all beings derive their being, a being who itself is not an existing entity but permeates all existing entities (Omogbe, 1999:71). In like manner, the African concept of a vital force implies a force which permeates and penetrates all existing entities or beings or forces. Alexis Kagame and Placide Tempels identifies force in

Bantu ontology as *NTU* which permeates all other forces namely *Muntu*, *Kintu*, *Hantu* and *Kuntu* arranged in hierarchical order. *NTU* as the vital principle or force is the underlying, unifying force that brings to being *Muntu*, the force that all of forms of intelligence partake from, *Kintu*, the force which permits all non-intelligent nature such as plants, minerals, tools etc, which as frozen forces awaits the bidding of intelligent forces (the *Mantu*) for their activation, *Hantu*, the category of force which makes events of allsorts possible, and *Kuntu*, the force which governs all modality such as beauty, ugliness, laughter, etc. [Unah, 2004 (B): 340-41].

Let us explore the principle of universal force or vital principle as employed in an African traditional metaphysics a bit further as it is essential for our understanding of its cognitive role in an African culture. In Bantu ontology *Muntu*, as noted earlier, represents the forces endowed with intelligence. Forces in the *Muntu* category are apparently higher in virtue of their being vested with intelligence. It is in this category that you can situate God, human beings ancestors, and the like. Hence *Muntu* is used to refer to “person” — God person, human person etc. — who is endowed with vital force and intelligence. God, however, is to the Bantu, the great, supreme person or being (the Great *Muntu*). In relation to other beings in the hierarchy, the God person is one who communicates or gives the vital force to other beings. According to Tempels, he is the one who increases forces, the creator and sustainer of the universe (Unah, p. 345). He is the being in which the vital principle or force finds full manifestation. Therefore, God is the being who gives the vital principle - *ehi* in Esan, *emi* in Yoruba (see Oyeshile, 2006: 157), *mmuo* in Igbo, *okra* in Akan, etc. — to man or the individual person but is not himself the vital principle. For example, the Esan name for God *Ose-no-bua* is often interpreted as: God stretches out his hand to give life (vital force). Hence when the Esan man says *Ose-ma-gbon*, he does not mean that it is God who creates the vital force (or life) but that it is God who created the world. The confusion easily comes from the word

agbon which denotes both “life” and “World” and hence, one must be careful in interpreting it as such must be context based. The Igbos also have a saying (at times given as a name) that Chinenye ndu (It is God who gives life).

Other beings in the hierarchy — ancestral spirits, divinities and deities, human beings, animal, plants and natural tools (see Opoku, 1978:9-10) - participate in different degrees in the divine force of the Great Person (God) who is an embodiment of the vital force.

From the foregoing, it is vivid that the vital force or principle taken as the ultimate stuff of reality in an African traditional metaphysics in itself not a being of some Sort but the force behind the manifestations of all sorts of beings. The vital force therefore manifest itself in different manner through these beings. This is why there is no distinction between different aspects of reality in an African traditional thought evident in the empiricism—rationalism controversy in Western thought as all aspects of reality are seen as the diversities and manifestations of the unifying force of reality hence the futility of bifurcating reality into pieces. Summarily, the African metaphysical concept of being is force; that this force permeates everything “that is;” that forces are in a hierarchy and are constantly interacting with one another as manifestations of the vital force [Unah, 2004 (B): 347]. We can thus say that in an African traditional metaphysics,

Force is the supreme principle of individuality; plurality and unity
Force finds expression in practically everything that is. Force permeates everything, every thinking, every idea, every utterance, every event and every preoccupation. Force is the enduring, sustaining process that makes things possible (*Ibid.* p. 349).

Force is therefore that primary stuff that underlies the process and possibility of being, of entities unfolding their being. It is for this reason than an African traditional metaphysics is said to be holistic and dynamic rather than static. But what cognitive role does this metaphysical thinking play in an African culture?

Cognitive Significance of African Traditional Metaphysics

We have so far elaborated above African metaphysical thinking which recognizes or identifies a vital force or principle as the primary stuff of reality as a whole that permeates all existing entities - visible or invisible - and it is the process or possibility of the unfolding of their being. We now turn to identify what significance such had in traditional African culture in cognizing and understanding phenomena and in maintaining harmony and order amongst all beings. We shall attempt this under three headings:

- (i) Agency: Explanation, Prediction and Control.
- (ii) Tackling fundamental Issues of Ethics and Society
- (iii) The Attitude of Tolerance.

(i) *Agency: Explanation, Prediction and Control*

An African traditional metaphysics commits one to the existence of unobservable entities that can act as causal agents. “Unobservable” refers to purported objects, theoretical posits that cannot be accessed through the senses or through the enhancements of the senses - eye-glasses telescopes, microscopes, hearing aids, etc. (Brown, 2004:159). These paranormal agencies such as the ancestral spirits, deities, divinities, roaming spirits, witches etc, are believed, in an African traditional culture, to have certain power to cause certain things to happen in the physical, observable realm of things. They have therefore, no doubt, proven useful, and are useful in the explanation, prediction and control of events, occurrences and phenomena. As Albert Mosley says,

The functions of such beliefs and their associated practices is to explain and influence the occurrence of events by reference to the casual agency of spiritual entities and psychic forces (2004:136).

Let us consider some instances. Among the Esan People of Edo State, Nigeria, there are such explanations of events by recourse to paranormal causal agencies. This is evident in the practice of *ebô* and *ikçbô*. Some events and occurrences are explained and predicted by recourse to the causal spiritual entity *ebô*. A deity, and are controlled by *ikçbô*, that is, processes of appeasing the deity (literally “dance of *ebô*”). If, for instance, an individual is stagnant in life, remains poor no matter the thorough-going efforts he puts into his handwork or business in order to change his situation, he is told to consult an *igwçga* (oracle). In his consultation of *igwçga*; he is told that his misfortunes is caused by his inability to realize his commitment to the deity *ebô* in a relationship established by his ancestors for his own well-being and the well-being of every member of the family, both the living and yet unborn. He is then told to carry out *ikçbô*, some processes to appease the *ebô* in order for wellbeing and progress to return to him and his family. Once this (*ikçbô*) is done he begins to observe positive changes in his life. Another instance of explanation based on spiritual causal agencies is that of child convulsion. When a child is convulsing, in traditional Esan community he is believed to be hunted, troubled or tested by an evil, troublesome or jobless force or spirit hence the saying: *Emi dâmôn* (Something is testing him/her). Some rites are then made and in most cases a bead or necklace with an *ukpugho* or (cowries or tiny shiny beads respectively) is worn on his/her neck to scare away the evil force. And it does stop disturbing him or her. A third instance is that related to what is now being called migraine headache or, even something worse. This ailment was more found in ladies than men. Its symptom was constant and severe headache, which leads to the consultation of an *igwçgâ* who appeases the causal agent and ties on *ukpugho* or *ukpigho* (plural) or *âwçnwçn* on the hair of the affected individual. This marks the end of the ailment except for normal headache resulting from stress which is easily cured via herbs. These instances³ are just few of a thousand of such in Esan nay African community.

There is something very important and worth noting here. That Africans make recourse to paranormal, spiritual entities for explanation, prediction and control of events that occur around them should not lead anyone to hastily generalize that all explanation, prediction and control of events in an African community is solely a

recourse to the paranormal. Indeed there are purely scientific ones that have nothing whatsoever to do with the forces beyond the physical. G. Sogolo says succinctly for instance, about the Azande that,

They provide descriptions of objects and explanation of events in theoretical categories not tied to magical or religious beliefs. The Azande have principles and beliefs about how to hunt for animals. They know the kind of soil that would produce harvest, and the place where, or season when hunting is most successful. They have knowledge of nutritional techniques, the food that nourishes and that which does not; that which is poisonous and that which is not. It would therefore be a mistake to suggest that in these areas of their daily activities the Azande always resort to magical or religious explanations (1996: 72-73).

This same point is stressed by Jarvie that:

When the native want crops, they don't just chant, they chant and they plant seeds; they chant and they cast their fishing net; they pray and they go out and hunt. That they indulge in magic does not mean they have no science, they fully realize that the two must go together (1974: 53).

Therefore, an African traditional metaphysics encourages both scientific and non-scientific modes of thought and recourse is made to the latter in cases where the former fails to yield result. We are however concerned with the non-scientific here because it is the one that tends to pose difficulties to scholars alien to the African traditional culture which make such thinking pre-logical, mystical or irrational to them. But more recently, two explanations have been given to them.

First is the idea of "theoretical posits," that is, the belief in spiritual causal agency is merely a human construct just like those observed in modern science in terms of atomic and subatomic particles meant to explain certain events or phenomena and remain meaningful as long as they serve this purpose. Robin Horton is one of the advocates of this position and he says thus that,

...the relation between the many spirits and the one God loses much of its aura of mystery. Indeed, there turns out to be nothing peculiarly religious or mystical about it. For it is essentially the same as the relations between the homogenous atoms and the planetary systems of fundamental particles; in the thinking of a chemist it is a by-product of certain very general features of the way theories are used in explanation (1974: 144).

Brown buttresses this when he says,

Like the ancestral spirits of traditional African culture, the subatomic particles of quantum physics are not really amenable to observation, and even among the experts, there is debate over the physical reality of such posited entities (p. 166).

The conclusion is thus that spirits are to African traditional thought what material particles are to Western scientific thought (Masolo, 1995: 129) since it shares the same

purpose of modern natural science which may be summarized in the slogan: explanation, predication and control (see Appiah, 1992: 120).

The second position, which seems to be a more correct and appropriate description of the nature of explanation in an African traditional ontology is that though Africans share similar way of theorizing with modern science by constructing ad-hoc hypothesis (see Hospers, pp; 3 19-20, 392-93) or theoretical posits for explanation, prediction and control of events, this does not in any way render all spiritual or paranormal entities or beings unreal and mere theoretical constructs. Evidently, these beings have real existence and well-trained and developed traditional medicine men do claim to see them and communicate with them and they are known to manifest through intermediary physical/material objects, which is the reason why they are best seen as quasi-material entities. The African is convinced that the vital force brings into existence both physical, quasi-material and spiritual beings who interact and effect each other and hence, explanations for occurrences can be gotten from whatever realm of real existent beings. And due to the pragmatic nature of this belief, they continue to hold on tenaciously to it as a significant means of explanation, prediction and control.

From the few examples we examined here, we can come to the conclusion that though such cannot be explained scientifically, they are evidently truthful, meaningful and significant due to their pragmatic nature.

(ii) *Tackling Fundamental Issues of Ethnics and Society*

An African traditional metaphysics has proved instrumental to the African in tackling fundamental issues of ethics and society and as such has been fundamental to the question of cohesion, social control, law and order within the African society. The fact of the African living in harmony with his environment and the world is rooted in a metaphysics that sees this as a necessary off-shoot of man's relationship with the force that controls these spheres of reality. In these sense the spirits and the concomitant and ancillary cosmic forces serve not only as instances of arbitration and punishment but also instances of reward in our relationship with the world. Man's relationship with these forces is thus borne not only out of the intellectual curiosity to know their nature, essence and mode of existence but also Out of man's personal relationship with these forces as sources of regulation of social order and individual conflicts (Asouzu, 1998). In the Esan culture for instance, a woman who commits adultery is hunted by the matrilineal ancestral spirit of the husband until she confesses her evil deeds. In most cases, her child (first child) falls ill and no amount of medical or herbal treatment can cure the prolonged ailment. When this is noticed, the elders of the husband or father of the child, advices the man to interrogate the wife, for the answer or solution lies in her. In other words, she must confess her evil deeds else the child dies. In most cases, the woman confesses and the child gets well and lives. Hence, this effective but paranormal law checks any woman who would have indulged in unfaithful acts to refrain from such else face the consequences of embarrassment, divorce or even loosing her child.

That the influence of these forces was felt beyond the world of human existence shows itself in the African understanding of the influence of these forces on all conditions necessary for a meaningful life. African traditional metaphysics has been the guarantor of the African understanding of community life as a cooperate affair since it

created the preconditioning for understanding of social cohesion based on people's alignment and allegiance to particular metaphysical forces that gives meaning collectively to their lives and actions. This conception about the community has been one of the important factors that have guaranteed the continuing survival of African people in the face of untold economic and social difficulties and hardships. This type of metaphysics sustains the psyche of the individual who relegates his absolute confidence to forces whose loyalty can be guaranteed through man's religious, cultic and moral obligations to them. On the basis of African traditional metaphysics, personal questions concerning the end of life, the things most central to human existence are answered. Here individuals survive to live and take their consolation on these answers, believing that they are based on a vital force that continuously unfolds (*Ibid*). Hence, besides helping to explain, predict and control events, African traditional metaphysics is also significant by help to ensure harmony among all existing beings and forces. With this sort of metaphysics in mind, the African community is able to acquire and internalize cultural values⁴ that are essential in sustaining the harmony between all existing beings such as love, loyalty courage, empathy (see Brown, p. 173) and all such humane values obviously lacking in contemporary African cities.

(iii) *The Attitude of Tolerance*

Understanding that the vital force or principle is the underlying unifying principle that permeates all beings, and that this vital force can manifest as different forces, the African comes to the knowledge that reality is diverse and hence, there are different aspects of reality, different ways of manifesting the one vital force. Jim Unah therefore says that,

Spirit or force, for the African, is that reality that exhibits itself in aspects or profiles. All things that there are, are aspects of the spirit. Spirit permeates everything. A dynamic metaphysician recognizes this and is not disposed to repudiating or discrediting an aspect of reality (say a view) with which he is not familiar. He is ready to give it some attention, to give it a trial, a listening ear. The dynamic metaphysician sees in every event, every view, every position, everything, an element of spirit whose fascination he cannot resist. He sees everything as the self-manifestation of the spirit [2004(B):351].

An African would readily agree with Epictetus who says that: "Do not seek to have events happen as you want them to, but instead them to happen as they do happen and your life will go well" (Epictetus,1942: c.8). This is an apposite description of the African of metaphysics, the spirit of tolerance, the ability to "lack all dissatisfaction with anything about the world, while at the same time being conscious and intelligent" (see White's Introduction to Epictetus, p. 2). This accounts for why in an African society, one finds a multiplicity of deities not one, but all united with the vital c: and all tolerated except it is seen as a threat to the harmony maintained with the vital force. This also accounts for the less burden the missionary had in introducing his Christian religion into core traditional African societies as it was seen as another manifestation of the vital force. Problems only arise when these missionaries due to their myopic and static view of reality seek to destroy or fight against the predominant religions or ways

of worship in the African societies. It is the lack of this spirit of tolerance that causes the chaos in our contemporary Africa nay world today where aspects of reality are seeking to reduce the whole of reality, the vital force to itself, hence disregarding other aspects of reality that are as well essential for comprehensive cognition of reality. The African traditional metaphysics is therefore dynamic because it discourages such chaotic, myopic and static metaphysics that does not allow for tolerance and comprehensive cognition of reality. Hence, Unah adds thus,

The upshot of a dynamic metaphysics is that it cultivates in its adherents an attitude of tolerance and peaceful coexistence. It makes man more accommodative of his fellow man and engenders a respectful approach to things and people. The purveyor of a dynamic metaphysics has no absolute truth for which he is prepared to die... because he lives in the knowledge that every truth, every event and every human setting implies a presenting of the spirit (Force). It is this dynamic conception of reality that essentially characterizes African metaphysics.

Conclusion

We have examined here how an African traditional metaphysics revolves round the conception of a vital force that is the primary unifying stuff of the universe permeating all existing beings, physical, quasi-physical or spiritual. We have also explained that the significance of this sort of dynamic metaphysics results in:

- ability to cognize, explain, predict and control events and phenomenon by appeal to all manifestations of the vital; force, physical or not, as causal agents;
- ability to tackle fundamental issues of ethics and social harmony by being able to come to terms with the need to maintain a harmonious relationship amongst all beings by the internalization of appropriate values adherence or non-adherence to which has its consequences;
- ability to tolerate every event, view or position as simply aspects of reality, manifestations of the vital principle hence ensuring for peaceful coexistence.

Therefore, in an African traditional metaphysics lies a fertile source of knowledge and values exploration of which is very essential for some significant changes to be made in our chaotic modern societies particularly here in Africa.

Notes

1. This is common in classical Western metaphysics where metaphysicians identify an aspect of reality based, for instance, on sense experience or reason, and proceed to reduce all experience to it. This leads to the Parmenidean attitude of “Being is. Non-being is not” which discards as “not anything” or unreal whatever does not fall

within the identified aspect or stuff of reality which is now taken as the basic or primary principle of reality, this sort of temperament is characteristic of the major world religions - Christianity and Islam - where each claim to have the one and only principle or picture of reality or truth and see any other claim as “Nothing”. The end result of this sort of static metaphysics is repudiation, oppression, conflict, violence, and a myopic view of reality [Cf. Unah, 2004 (A):35-37]. This sort of metaphysics is atypical of an African traditional metaphysics.

2. This sort of metaphysical thinking is similar to that of the pre-Socratic philosophers and cosmologists who sort for the unifying and primary stuff of the universe.
3. These instances among the Esan people, from my personal experiences, are still very much observed today and effective for those who adhere to the practices.
4. Kwame Gyekye gives a detailed analysis of such cultural values inherent in an African traditional community in his *African Cultural Values: An Introduction* (1996).

Afrika Geleneksel Metafiziğinin Bilişsel Önemi

Öz

Bu yazı, Afrika’lıların bütün varolan fiziksel, yarı-fiziksel ya da spiritual varlıklara nüfuz eden, evrenin ilk birleştirici unsure olarak kabul ettikleri yaşama gücü kavrayışıyla ilgili olan Afrika metafiziği sorununu incelemektedir. Yazı esas itibarıyla bu birleştirici gücün önemli ve dinamik olduğunu bulgulamaktadır. Burada kavramsal analiz yöntemi kullanılmaktadır ve sürekli değişen bir dünyada ihtiyaç duyduğumuz bilgi ve değerleri keşfetmek için Afrika geleneksel metafiziğinin bize verimli bir kaynak sunduğu sonucuna varmaktadır.

Anahtar Sözcükler

Metafizik, Afrika, Yaşama Gücü, Bilişsel Önem, Ruh, Tolerans ve Etik.

REFERENCES

- Appiah, K. A. (1992). *In My father's House: African in the Philosophy of Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Asouzu, I. I. (2005). "Science and African Metaphysics: A Search for Direction", *Philosophy in Africa*, Boston: Twentieth World Congress of Philosophy Aug. 1998, www.Paideia.com, accessed Sep. 15, 2005.
- Brown, M. L. (2004). "Understanding and Ontology in African Traditional Thought" in Lee M. Brown (ed), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford: Oxford University Press.
- Ekanola, A. B. (2006). "Metaphysical Issues in African Philosophy," in Olusegun Oladipo (ed), *Core Issues in African Philosophy*, Ibadan-Nigeria: Hope Publications.
- Epictetus, (1942). *The Handbook*, trans. Nicholas P. White, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Gyekye, K. (1996). *African Cultural Values: An Introduction*, Accra: Sankafa Publishing Company.
- Horton, R. (1974). "African Traditional Thought and Western Science", in Bryan R. Wilson (ed), *Rationality..*, Oxford: Basil Blackwell.
- Hospers, J. (1973). *An Introduction to Philosophical Analysis*, London: Routledge & Kegan Paul Ltd.
- Houtondji, P (1983). *African Philosophy: Myth and Reality*, London: Hutchinson University Library for Africa.
- Jarvie, I. C. (1974). "Explaining Cargo Cults" in Bryan R. Wilson (ed), *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell.
- Masolo, D. A. (1995). *African Philosophy in Search of Identity*, Nairobi: East Africa: Educational Publishers.
- Mosley, A. (2004). "Witchcraft, Science and the Paranormal in Contemporary African Philosophy" in Lee M. Brown (ed), *African Philosophy: New and Traditional Perspectives*, Oxford: Oxford University Press.
- Omogbe, J. (1999). *A Simplified History of Western Philosophy: Contemporary Philosophy* (Vol. 3), Lagos: Joja Press Ltd.
- Opoka, A. (1978). *West African Traditional Religions*, Accra: FEP International Ltd.
- Oyeshile, O. A. (2006). "The Physical and Non-Physical in Yoruba Concept of the Person," *Philosophia De Sellentt*, Vol. 35, 2.
- Ozumba, G. O. (2004). "{African Traditional Metaphysics," *Quodlibet Online Journal of Christian Theology and Philosophy*, Vol. 6, No. 3, July-September, Retrieved Jun. 15, 2005, from <http://www.Quodlibet.net>.
- Russell, B. (1980). *History of Western Philosophy*, London: George Alien and Unwin.
- Sogolo, G. (1993). *Foundations of African Philosophy: A Definitive Analysis of Conceptual Issues in African Thought*, Ibadan: Ibadan University Press.
- Unah, J. I. [2004 (A)]. "Metaphysics as the Foundation of Knowledge," in Jim I. Unah (ed), *Metaphysics, Phenomenology and African Philosophy*, Lagos: FADEC Publishers.
- Unah, J. I. [2004 (B)]. "The Nature of African Metaphysics" in Jim I. Unah (ed), *Metaphysics, Phenomenology and African Philosophy*, Lagos: FADEC Publishers.
- Unah, J. I. (2006). *Even Nothing is Something* (Inaugural Lecture Series), Lagos: University of Lagos Press.
- Wiredu, K. (1995). *Conceptual Decolonisation in African Philosophy* with Introduction by Olusegun Oladipo, Ibadan: Hope Publication.

Aysel DEMİR

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Kırıkkale Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kırıkkale-Türkiye
Kırıkkale University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Philosophy, Kırıkkale -Turkey
ayselmus1@hotmail.com

Panopticon ve Synopticon Geriliminde Özgürlük Paradoksu

Öz

Bu çalışmada, Foucault'nun özgürlük paradoksu temelinde, özne-iktidar ilişkisi üzerine analizler yapılacaktır. Foucault, öznelerin özgür olduğunu ve iktidarın öznenin özgürlüğüyle ancak kendini var ettiğini iddia etmesine rağmen, bu makalede, bu paradoksun geçerli olmadığı iddia edilecektir ve öznenin iktidar ilişkileri içinde kendine nasıl yabancılaştığı gözler önüne serilecektir. Panopticon ve Synopticon'un ne olduğu belirlenerek, öznenin bunlardan nasıl pay aldığı gösterilecektir. Bu bağlamda, bir güç kaynağı olan iktidar tarafından kontrol altında tutulan özne, nasıl özgür olduğunu iddia edebilir? Öznenin iktidar temelli bir yapıda kendini gerçekleştirip, özgürleşmesi mümkün müdür? Özneler iktidar oyunu içerisindeki yerlerinin farkında mıdır? Panopticon ve Synopticon gölgesinde öznelerin üzerlerinde oynanan oyunlar nelerdir? gibi soruların cevapları aranacaktır.

Anahtar Sözcükler

Foucault, Özgürlük, Panopticon, Synopticon, Özne.

Panopticon ve Synopticon Geriliminde Özgürlük Paradoksu

Bu çalışmada, Foucault'nun özgürlük paradoksu paralelinde, özne-iktidar ilişkisi üzerine belirlemeler yapılacaktır. Bu bağlamda, bir güç kaynağı olan iktidar tarafından kontrol altında tutulan özne, nasıl özgür olduğunu iddia edebilir? Öznenin iktidar temelli bir yapıda kendini gerçekleştirip özgürleşmesi mümkün müdür? Öznelere iktidar oyunu içerisindeki yerlerinin farkında mıdır? Panopticon ve Synopticon gölgesinde öznelerin üzerlerinde oynanan oyunlar nelerdir? gibi soruların cevapları aranacaktır. Bu soruların cevabını bulmak için öncelikle öznenin yapılandırılışını kısaca incelemekte fayda vardır.

Ne yazık ki insanoğlu asırlar boyunca daima kendine liderlik yapacak bir güce ihtiyaç duymuştur. Bu bağlamda, genel olarak bakıldığında, insan doğasında iki özne yapısı ile karşı karşıya gelinir ki bunlardan ilki; denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına tâbi olan özne, diğeri ise vicdan ya da öz bilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış, kendini gerçekleştirebilen öznedir. Bu iki yapının ortaya çıkış tarzları arasındaki gerilim, bir takım özgürlük problemlerini de beraberinde getirmektedir ve bizim, öznenin hangi aşamalarda özgür olabileceği veya olamayacağı, iktidarın özgürlüğü belirleyip belirlemeyeceği ve öznenin bu durumun bilincinde olup olmadığı sorularını sormamıza neden olmaktadır.

Öznenin kendi iradesiyle kararlar alıp, kendini gerçekleştirmesi için var olma araçlarından biri olan özgürlüğe kesinlikle ihtiyacı vardır. Bununla birlikte iktidarın, öznenin kendini var etme durumunda negatif bir etkiye sahip olduğu da görülmektedir. Özgür olduğunu iddia eden özne, bir iktidar yapısı içinde ele alıp değerlendirildiğinde, gerçekte onun iktidara tabi hale gelerek kendini gerçekleştiremediği, kendi aklını ve iradesini kullanamayarak iktidar söylemlerinin esiri olduğu ve ona itaat ettiği açıkça algılanabilir. Bu anlamda iktidar, özneler üzerinde birebir şiddet kullanmaksızın belli 'doğruları' söylemler aracılığı ile yapılandırarak onları kategorize edip, önüne bir 'doğru yasası' dayatarak doğrudan bireylerin gündelik yaşamına müdahale etmektedir.

Bu noktada Foucault, durumu farklı bir biçimde yorumlayarak geleneksel olarak yargısal ve olumsuz bir iktidar algısı yerine, teknik bir bakış açısı geliştirmiş, iktidarın bilgi nesnelere "üreten" bir mekanizma olduğu düşüncesine dikkat çekmiştir. İktidar ile özgürlük arasındaki ilişki, Foucault'cu anlamda karmaşıktır. Foucault, iktidarla özgürlüğün karşılıklı mücadele sonucu birbirlerini var ettiklerini düşünür. Buna göre, iktidarın uygulama alanı bulabilmesi için sözde özgürlüğe ihtiyacı vardır. İktidar eğer kendini var etmek için uygulama alanı olan özgürlükle çatışmazsa şiddete yönelecektir (Foucault, 2000, 75-76).

Foucault özneyi, birine kontrol ve bağımlılık yoluyla tabi olan ve kendi kimliğiyle bir bilinç ya da ben bilgisi yoluyla kurulan bağlar olarak görmektedir. Bu bakış açısı, her iki anlamda da boyun eğdiren ve boyunduruk altına alan bir iktidar şeklini telkin etmektedir. Foucault için iktidar, bir etkileşim tarzıdır ve Foucault, iktidardan daha çok, iktidar ilişkileri üzerinde özellikle durulması gerektiğini vurgular (West, 1998, 235-237). Devlet dışında siyasetin işleyişine etki eden çeşitli güç ilişkilerinden söz eder ve bunu şöyle ifade eder:

“İktidarın işleyişinden söz ettiğimde yalnızca devlet aygıtı sorununa yönetici sınıf, hegamonik kastlar sorununa gönderme yapıyor değilim, bireylerin gündelik davranışlarında olan, bedenlerine varıncaya kadar üzerlerinde işleyen, giderek daha da incelen tüm mikroskobik iktidarlara dizisine gönderme yaptığımı belirtiyorum.” (Foucault, 2007, 48).

Foucault, iktidarın özneyi şekillendiren temel öge olduğunu gördüğünde, arkeoloji ve soy bilim yöntemi üzerinden iktidarı çözümleme üzerine yoğunlaşmıştır.¹ Foucault’da iktidar; bilgi, iktidar ve etik ilişkilerle inşa edilen, özneyi açıklamaya dönük çok yönlü bir bütünü ifade etmektedir ve aynı zamanda, üretici niteliğinden dolayı iktidar, pozitif bir anlam kazanmaktadır. Ancak, iktidarın özgürlüğü yok eden bir yapıya sahip olduğunu düşünürsek, Foucault’nun iktidara olan yaklaşımının gereğinden fazla bir olumlama içerdiği de iddia edilebilir.

Elbette bireyin özgürlüğünün başladığı yerde diğer bireyler için sınırlamalar da ister istemez kendini var edecektir. Ama özgürlük yaşama geçirilirken farklı uygulamalarla birlikte farklı anlamlar da kazanmaktadır. Günümüz teknoloji toplumlarında iktidar, öznelerle özgür oldukları hissini vererek, gerçekte görünmeden gözleyerek ve onların sözde “ihtiyacı” olan şeyleri üreterek kendine bağımlı hale getirmektedir. Bu sözde özgürlük, söylemsel bir çerçeve içerisinde kendisini özellikle piyasa ilişkileri içerisinde var eder ve böylece, piyasa ilişkileri bir tür özgürlük sağlayıcısı olarak öznelerle yansıtılır. Ancak, buradaki çelişki; öznenin kendini gerçekleştirerek özgürleşme aşamasında ortaya çıkmaktadır. Öznenin kendini var edip, gerçekleştireceği ve özgürlüğünü pratiğe geçireceği ortamlara da ihtiyacı vardır. Ama ne yazık ki bu imkan, yine sınırlı bir biçimde iktidar tarafından kendisine sunulur ve özne, iktidar aracılığıyla piyasa ilişkileri içinde kendini var etmeye çalışır. Bu nedenle de bu sözde özgürlük, her aşamada kendisini var eden koşullara daha fazla bağımlı hale gelerek, bu koşulları daha da yoğun bir şekilde talep eder. Bu anlamda iktidar, piyasa düzeninde ‘senin ihtiyacın olan benim, sana özgürlüğünü ben verip onu ben üreteceğim’ diyerek kendini ortaya koyar. Böylece özgürlük de iktidarın yönetimiyle üretilip, tüketilir hale gelen bir yapı olur.

Özgürlüğün üretim ve yönetim ilişkisine tabi kılınması, bireylerin istenilen biçimde yönlendirilmesi bireylerin özgürlüğünü sınırlandırmaktadır. Bu noktada, özgürlüğün yönetimi; özgürlüğün aslı öznesi olan bireyden alınır ve bu üretimi sağlayacak olan mekanizmaların yaratımını üstlenen piyasa ilişkilerine terk edilir. İktidarın var olan her şeyi piyasa ilişkilerine tabi kılma istenci, bireyleri de bu istencin yaratmış olduğu sosyo-politik düzenin içine sokar. Birey, artık salt ‘kendini faydasına’ çalışarak, diğerleri ile rekabet halinde yaşamını anlamlandırmaya çalışan bir öznedir!

¹ Özneler arası ilişkilerde iktidarın nasıl ortaya çıktığını inceleyen Foucault, iktidara tabi kılınan birey-iktidar ilişkisini üç ana başlıkta ele alır. İktidarın cisimleştiği bu üç alandan ilki filoloji, iktisat ve biyolojidir, ikincisi bölücü pratikler olarak adlandırılan özneyi kendi içinde veya başkalarından bölen deli-akıllı, hasta-sağlıklı gibi yaşam pratikleridir. Üçüncüsü de cinsellik öznesi olarak bireyin kendisi ile ilişkisini tanımladığı gibi insanın kendisini nesneleştirdiği iktidar alanıdır. Özne, iktidar ilişkileri tarafından şekillendirilir ve iktidar çözümlenmeden özne çözümlenemez.

Bu bağlamda, iktidar tarafından sınırlandırılan bir yaşamda, bireylerin özgür olduklarını iddia etmelerinin ne kadar gerçekçi olduğu tartışmalı bir konudur.

Bu noktada, iktidarın ürettiği özgürlükler eğer sadece piyasa ilişkileri içerisinde anlam kazanıyorsa, bu durum, serbest piyasanın aslında bir denetim ve gözetim mekanizmasını işler hale getirdiğini de göstermektedir. Burada iktidar, artık hem özneleri idare edip yönetmekte hem de öznenin ihtiyaçlarını yönlendirme ve yönetme görevini üstlenmektedir. İktidarın, yaşamı hesaplanabilir ve iktisadi biçimde üretken kılınabilir formlara sokarak yeniden yapılandırmaya dönük mekanizmaları devreye sokmasının en önemli nedeni; iktidarın bireylerin yaşamını daha çok kendi çıkarına, kendi sürdürülebilirliği için kontrol altına alma planlarıdır.

Piyasa ilişkilerine bağlı olarak iktidarın kontrolü ele alması, özne üzerinde hissedilir bir baskıya neden olmaktadır. İktidar, kendini bireyler arası üretici ilişkilerin içerisinde saklayarak ve üretici ilişkilerin gerekliliğini bir norm olarak dayatarak, her aşamada kendisini yeniden üretir. İktidar, özneleri özgürleştiriyor gibi gözükürken, gerçekte onları sürekli baskı altında tutarak istediği gibi yönlendirmektedir. Modern devletin oluşması ile birlikte iktidar artık gündelik hayata müdahale edip, onu istediği gibi düzenlemeye başlamıştır. Bu anlamda toplum, bir üretim alanı olup, bireyleri uyruklaştıran, onları özneleştirilen bir örgütlenme sürecini yansıtmaktadır. Modernizm ile birlikte sorgulamaksızın itaat eden mekanik bir yurttaş tipi de ortaya çıkmıştır. Özne, artık devletin yönetsel mekanizmasının içerisinde yer almaktadır. Modern devlet ve onun iktidar pratikleri, özneleri kurumlar aracılığı ile üretmektedir. Bu anlamda, özgürlük anlayışı kontrollü ve hesaplıdır ki bu durum, temelinde bağımsız irade bulunan özgürlüğün kendi doğasına aykırıdır. Bu yapılandırmada özgürlük, neredeyse yok edilecek düzeye getirilmiştir.

Güç ilişkileri, özne üzerinde oynanan bir oyundur ve artık klasik iktidarın öznenin bedenine uyguladığı güç ilişkilerinin yerini, modern iktidarın ruh üzerine uyguladığı güç ilişkileri almıştır. Bu doğrultuda özne, kendi aklını kullanmak işine gelmediği için, kendisini diğerlerinin şekillendirici etkisine bırakarak edilgen bir tutum sergiler ve böylece, gerçek sorumluluğun yükümlülüklerinden de kaçmış olur. Bu süreçte sorumluluktan kaçış, yabancı bir iradeye tâbi olarak özerklikten vazgeçme dahilinde asli bir iktidar oyununu devreye sokar, kendini ona bağımlı kılar. Böylece de kişi farkında olarak veya olmayarak iktidar oyununun giderek daha derinlerine doğru körlmesine dalar ve kendisini ezen iktidardan pay alabilme uğruna kendisini daha fazla tâbi kılar, çünkü insanın kendi kendisine saygı duyarak kendini gerçekleştirmeye ihtiyacıyla, boyun eğerek iktidarla iş birliği yapma arasındaki gerilim giderek daha çelişik bir hal alır. İşte bu noktada, kendini gerçekleştirmeye çabasında çelişkiye düşen özne, iktidar oyunu içerisindeki özgürlük paradoksu ile karşı karşıya kalır!

Foucault'ya göre iktidar, öznenin bulunduğu her yerdedir (Foucault,1993, 99). Bu anlamda özneler, bazen iktidar ilişkilerini uygulamada aktif olmak zorunda kalırlar bazen de uygulanmasına katlanmak zorunda kalırlar (Foucault, 2002, 43). Foucault'nun da iktidarı sahip olunan bir şey olarak değil de uygulanan ve pozitif bir güç olarak

görmesi² Foucault'cu iktidar algılamasının paradoksal olduğunun bir göstergesidir. Çünkü iktidar, özellikle hem etkililik alanını geniş tutarak sözde özgür olan özne üzerinde kontrol sağlar, hem de iktidar ilişkileri temel alındığı için itirazların yöneleceği tek bir somut hedef bulunmadığından bu belirsizlikten güç alır. Bu gücün elde ediminde ve özne üzerinde kullanımında kendisine hizmet eden en önemli araç ise 'gözetleme' ve 'izlenme'dir.

Panopticon ve Synopticon Denetimindeki Yaşam

Foucault, toplumsal düzenin tarihsel bir değişim gösterdiğine vurgu yapmaktadır ve artık beden kontrolü yerine, hem öznenin kendi iradesiyle hem de demokratik kapitalist sistemle rahatça uyum sağlayan, disipline eden iktidar iradesiyle ruhun kontrolünden söz etmektedir. Panopticon'da bu kapitalist sistem de ruhu en iyi şekilde disipline eden araç olarak gözükmektedir (Mathiesen, 1997, s.217-218). Bununla birlikte, Panopticon'un göz ardı edilemez biçimde karşıtı olan Synopticon'da, gözlemleyen ve gözlenen bağlamında büyük anlam kazanmaktadır. Bu bağlamda, Panopticon; Yunanca pan bütün-hep ile opticon yani görsel-görmeyle ilgili olan kelimelerinin birleşmesiyle ortaya çıkarken, Synopticon; Yunanca syn birliktelik-aynı zamanda ile yine opticon görsel-görmeyle ilgili olan kelimelerinin birleşmesiyle anlam kazanmaktadır (Mathiesen,1997, s.217-219). Synopticon'da çoğunluk azı, bir azınlığı izler ve aynı zamanda azınlık tarafından yönlendirilir. Panopticon da ise azınlık; çoğunluğu izlemekte, onları gözetlemekte ve kontrol altına almaktadır (Doyle, 2011, s.283).

Teknoloji toplumunda, kitlelerin uyum ve denetimlerinin sağlanmasına artık temel bir araç olan gözetim, gözetleyen temelinde bir iktidar kaynağı olduğu için, iktidar ilişkilerini de zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda, iktidar rejimleri, denetlemek istedikleri öznelere ilişkin bilgi yapılarının kurulmasına da neden olmaktadır. Jeremy Bentham, 19.yy da çok sayıda kitleyi kontrol altında tutacak otorite odaklı Panopticon tasarımını sunar³ ve özellikle hapisaneler için, görünmeden gözetleme ilkesiyle; gözetleyici orda olmasa da özneye sürekli gözetlendiği hissini vererek yönetici gücün istediği "otoriteyi sürekli kılma" durumunu sağlar (Bentham, 2008, s. 12-13).

Foucault, gözetlemeyi Bentham'ın mimari tasarımı olan 'Panopticon'⁴ üzerinden açıklar. Panopticon'da sürekli bir görünürlük durumu vardır. Herkes Panopticon'un gözüne takılıdır ama bunun farkında değildir veya çoğu kişi izlendiğinin farkında olduğu için güce itaat ederek kendini var etme çabasındadır. Bu bağlamda,

² Görüldüğü üzere, *Deliliğin Tarihi*'nde iktidar dışlar, tecrit eder, gizler, bastırır, sansür uygular. Oysa, 1970'lerdeki çalışmasında bu olumsuzluk yerini olumluluğa bırakır: İktidar üretir; gerçekliği üretir, nesne anlarını ve hakikat ayınları üretir. Örneğin, *Hapishanenin Doğuşu*'nda bu yeni tutumu sergiler.

³ Panopticon, merkezinde geniş pencereleri ve gözetleme kulesi bulunan halka biçiminde bir yapıdır.

⁴ Bentham, 'Panopticon'u aynı zamanda kutsal metinlerde 'Tanrının her şeyi biliyor oluşu' düşüncesini insani mekanizmada bedenleştirir. Gözetleyenler tıpkı Tanrı gibi görürler ama görül(e)mezler (Canpolat, 2003, s. 135).

gerçekte bütün özneler iktidarın onlara dayattıklarıyla kendilerini özgürleştirmeye değil, iktidarın kusursuzlaştırılmasına hizmet eder gibi gözükmektedir.⁵

Diğer bir gözetleme–izleme yöntemi olan Synopticon, Panopticon’dan farklı olarak, çoğunluğun azınlığı izleme, azınlığın söylemleriyle eylemde bulunma ve gördükleri, izledikleri azınlığa göre kendilerini şekillendirmesidir, onlarla kendini özdeşleştirip, onlar gibi davranmasıdır. Diğer bir anlamda, azınlığın pasifize edici yönlendirmesiyle çoğunluğun kendisini pasifleştirmesidir. Synopticon, özellikle görsel kitle iletişim araçları üzerinden gerçekleştirilir. Sinoptikon’un temel medyası radyo ve özellikle televizyondur.

İletişim araçlarının her alanda bulunmasıyla, çoğunluk, azı izleyip takip etmeye, azınlığın yaşamını kendine göre içselleştirmeye ve onun kontrolünde, onun doğrularını “olması gereken” olarak görerek eylemde bulunmaya başlar. Birbirinden farklı kültüre sahip insanlar, özellikle görsel medya aracılığıyla, kültür endüstrilerince yaratılan aynı mesajlara maruz kalırlar ve sadece kendi önelerine “doğru” olarak sunulanları alıp, sorgulamaksızın kendi yaşamlarına uyarlarlar. Synopticon, genel anlamda etkilediği özneleri doğrudan bedensel hareketlere yöneltmez, öncelikle bilinçaltlarına yavaş yavaş hissettirmeden bir mesaj verir ve özne, daha sonra bu mesaja göre eylemlerde bulunmaya başlar. Mesajların içeriği genelde önemli kişilikler, kurmaca olaylar olabilir. Özneler, görsel alandaki az sayıda olan kurgusal karakterleri kahraman olarak algırlar. Bununla birlikte, medyadan yayılan mesajlarla, iktidarın artık özneleri sürekli izlemesine gerek kalmaz, çünkü artık kontrol sembollerle sağlanmaya başlar. Sembollerle kurulan ilişki aracılığıyla da artık çoğunluk, azınlığın dünyasına mahkum olur. Görsel medya aracılığıyla yapılan yönlendirmeler, bir toplumun her anlamda karakterini yok etmeye, toplumu istenilen biçime sokmaya yöneliktir. İzleyici olan çoğunluk, ilkin pasif alıcı durumundadır ve daha sonra izleyerek aldıklarının kendi yaşamıyla uyumlu olup olmadığını sorgulamaksızın hayata geçirmeye çalışır ve bunun sonucunda da toplumsal çözülme ile karşı karşıya kalır.

Görsel ve duyuşal medya, synoptic bir devlet yapısı kurmada en önemli araçlardır. Genel olarak bakıldığında, insanların daima diğerlerinin yaşamına ilgi duyduğu görülmüştür ve özellikle özneler, popüler kişilerle kendilerini özdeşleştirme eğilimindedirler. Bu nedenle de başkalarının günlük yaşamlarını konu alan Big Brother, Turuman Show gibi filmler sadece bir ya da birkaç bireyin yaşamına odaklı olduğundan böyle programların sunulması, izleyici olan çoğunluk için oldukça ilgi çekicidir. Böyle filmler, eğlence dünyası altında gerçek dünyanın gerçek koşullarından uzaklaşma ve iktidarın televizyon dünyasıyla kuruluşunu anlamamıza olanak verecek sahneler içermektedir. Toplumun istenilen düzeyde kültürleşmesini sağlamak için, sadece birkaç bireyin yaşam biçimi idol olarak sunulmakta ve toplumun onların peşinden koşması sağlanmaktadır. Böylece, gerçekte bir bilinç endüstrisinin temelleri atılmış olur. Synopticon’un gücü, toplumun röntgenci yapısıyla doğal olarak uyumlu hale gelir ve toplum içinde bu durum yaygınlaşarak normal olarak algılanmaya başlar.

⁵ Bu durumu en güzel şekilde özetleyen George Orwell’in 1984 adlı ütopyasıdır ki bu eser, aynı zamanda günümüz koşullarını bire bir bize aktarmaktadır.

Diğer yandan, gözetimin ve değişimin kitle iletişim araçları vasıtasıyla yapılması, artık zorlayarak değil, eğlendirerek gönüllü olarak etki altına alma stratejisini geliştirmiştir. Belirli iktidar odakları tarafından seçilmiş olan kişilerin yaptığı eğlence programları bir taraftan eğlendirirken, diğer taraftan da kolayca etki altına alarak kontrollü denetlemeyi amaçlamaktadır. Ayrıca, haber ve tartışma programları egemen gücün çıkarlarına uygun bir biçimde egemen gücü korumak ve öznelere bu anlamda yönlendirmek için çaba göstermektedir. Böylece istenilen özelliklerde bir kitle oluşturulur. Toplumunu eğlendirerek içine alan programlarla iktidar, çıkarına göre toplumu yüzeysel hale getirmekte, istenilen yöne doğru yönlendirmekte ve böylece, toplumun bilincini kontrol etmektedir.

Sadece Panopticon değil, Synopticon da toplumu ve modernliğe dönüşü karakterize etmektedir (Mathiesen, 1997, s. 219). Bu anlamda Thomas Mathiesen, teknoloji temelinde gelişen Panopticon ve Synopticon'un birbiriyle oldukça yakın bir etkileşim içinde olduğunu iddia eder. Aynı kurumlarda Panopticon'un gerçekleştiği kadar Synopticon'un da gerçekleşebildiğini belirtir. Modernliğin ortaya çıkışıyla birlikte Synopticon, belli belirsiz bir biçimde ortaya çıkmış ama özellikle 20. ve 21. yüzyılda bu etkileşim biçim değiştirerek kendini açıkça var etmiştir. Bu yüzyıllarda Panopticon ve Synopticon, kolektif bir teknoloji temelinde gelişmiştir ve bunların ikisi birlikte, modern toplumda belirleyici kontrol mekanizmalarını oluşturmaktadır (Mathiesen, 1997, s. 223). Ayrıca T. Mathiesen makalesinde, Panopticon'un varlığı gibi Synopticon'un varlığını da vurgularken, haklı olarak Foucault'nun sinoptikal gelişmeleri göz ardı ettiğini, belki de 1975'lerde kesinlikle kendini açığa vuran ama 1980 ve 1990'larda artık bireyleri, hatta toplumu etki altına alan sinoptikal gelişmeleri öngöremediğini iddia eder (Mathiesen, 1997, s. 221). Diğer bir ifadeyle, Mathiesen, Panopticon ile artık azın çoğu gördüğü bir toplumda yaşadığımızı iddia eden Foucault'nun burada özellikle bir noktayı gözden kaçırdığını belirtir: çoğunluğun azı izlemesi! Oysa Foucault bunu, Panopticon'un bir işlevi olarak görmüştür (Mathiesen, 1997, s. 215-219). Bunun temelinde ise belki de Foucault'nun iktidarın bu egemen olma isteğine karşı duyduğu sempatinin etkili olduğu söylenebilir.

20. yüzyılın sonlarından başlayarak ve özellikle 21. Yüzyılda, iktidarların elinde bir "toplumsal denetim" aracı haline de dönüşen internet ağları aracılığıyla, enformasyon teknolojilerini kullanan milyonlarca insanın bilgileri herkese açık hale gelmiş, böylece özel alanı daralmış ve çok daha kolay izlenebilir hale gelmiştir. Gözetim toplumunda kendisi hakkında hangi verilerin toplandığını bilmeyen ve özellikle iktidara muhalif olan öznelere, ötekileştirilerek kolayca tespit edilebilir, fişlenebilir durumdadır. Böylece, Panopticon ve Synopticon eşliğinde sürekli gözetleyen-gözetlenen ilişkisinin varlığında, iktidar tarafından 'ötekileştirme' faaliyetleri de hız kazanmıştır. Sürecin devamında birey kendini tüketir hale gelmiş ve 'tek boyutluluğun' yaygınlaştığı bir yapı doğmuştur. Böyle bir ortamda, öznelere kuralları içselleştirerek itaatin dışına çıkamamaktadırlar. Ayrıca, eğer iktidarın doğrudan veya dolaylı olarak koyduğu kurallar uymazlar ise ihbar edilirler; çünkü korku hegemonyası altında bulunan öznelere, kendi güvenliğini sağlamak için diğer özneyi kolayca saf dışı bırakabilir. Bu yöntemle iktidar, egemenliğini dışarıdan içeriye değil, içeriden dışarıya doğru yayma olanağı bulur. Bu noktada öznelere, topluma sözde "normalleşmiş" olarak katılır ve böylece, Foucault'nun da belirttiği iktidarın temel

işlevi olan “normalleştirme” gerçekleşmiş olur. Bu normalleştirme işleminin amacı; gerçekte bozuk düzene karşı çıkan değil, o bozuk düzene hizmet eden bireyler ortaya çıkarmaktır. Kurumların gözetimindeki modern birey, artık gözetlenmeyi içselleştirmiştir ve bir taraftan da farkına varmadan kendi kendisinin gözetimcisi olmuştur, böylece kontrol her yerde ve her şekildedir.

Böyle bir ortamın ortaya çıkmasına neden olan, bedenler üstünde kurulan biyo-iktidar, disiplinler teknikler ve söylemsel pratikler aracılığıyla benliği istenildiği biçimde kontrol altına almaktadır. Yasa, yasaklama ve itaat sistemi üzerine kurulu geleneksel iktidardan farklı olarak biyo-iktidar, iktidarın ideolojik aygıtlarını kullanarak, insan yaşamını hem ruhsal hem de bedensel olarak disipline edip müdahale etmektedir.

İktidarın ürettiği söylemin etkinliği toplum üzerinde artar ve bilgi; iktidarın güç kaynağı olarak karşımıza çıkar. Her iktidar yeni bilgi nesneleri ve sistemleri oluşturur ki bunu da iktidar ilişkileri aracılığıyla özne üstünde rahatça uygulayabilsin. Hiçbir bilgi biçimi varlığı ve işlevi bakımından iktidara bağlı olmadan oluşamaz. Bu anlamda, bilginin kendisi de tam anlamıyla bir iktidar biçimidir ve bilginin hakikati iktidarla döngüsel ilişkisi içinde anlam kazanır ve ikisi birlikte rejimi veya sistemi istedikleri gibi yönlendirir (Foucault, 2005, s. 23). Diğer bir ifadeyle, böyle bir sistemde, hiçbir iktidar bilgi üretimi olmaksızın etkin değildir, olamaz da! Foucault, bu konuda şunları ifade eder:

“Bilginin iktidara bağlı olamayacağı bir an bile hayal edilemez, bu ayrımı ileri sürmek aynı hümanizmayı ütöpic bir biçimde sürdürmenin bir biçimidir. Bilgi olmadan iktidarın sürdürülmesi olanaksızdır, bilginin iktidar doğurmaması olanaksızdır. ‘Bilimsel araştırmayı, bilgiyi tekelci kapitalizmin ihtiyaçlarından bağımsızlaştırılmalı!’ Bu belki mükemmel bir slogandır, ama asla bir slogandan başka bir şey değildir” (Foucault, 2007, s.36).

Bu durumun sonucunda; bir yanda bilgi ve öte yanda iktidar yoktur, sadece “iktidar ve bilme biçimleri” vardır ve bu da Panopticon ve Synopticon aracılığıyla gerçekleştirilir.

Sonuç

Öznelere sosyalleşme araçları olarak teknolojik aygıtlar, ‘iktidarın ideolojik yürüngesinde’ gerçekte hizaya getirmeyi sağlamaktadır. Teknolojik gelişim sayesinde herkesin uydudan gözetilebildiği bir dünyada tek başına kalmak, özgür olmak mümkün gözükmemektedir. Gözetim aracılığıyla disipline edilen bir toplumda özgürlük tehlike altındadır. Bu yeni teknoloji dünyası, Panopticon ve Synopticon temelinde modern özneyi kontrolün bir amacı olarak ortaya çıkarmıştır. Böylece, kitle kültürü içinde yetişen ‘birey’ler sevinçlerini, duygularını adeta elektronik dalgalar aracılığıyla öteki insanlara iletmede, böyle bir ortaklık oluşturarak “herkesleşme” süreci gerçekleştiği için de günümüzde iktidarların kurulumu kolaylaşmaktadır. Bunun tam da özgürlük istencinin, özgürlük çılgınlıklarının arttığı ortamlarda gerçekleşiyor olması ironik bir duruma işaret etmektedir. Çağlar değişse de değişmeyen tek şey iktidarın kendini sürekli ideolojik araçlarıyla var etme çabasıdır.

Bütün bu söylenenler ışığında baktığımızda, Foucault'nun sözünü ettiği bu güç ilişkilerinin, duruma göre, hem özneli hem de kurumları yapılandığı görülmektedir. (Bircan ve Kadiroglu, 2014, s. 9). Foucault'nun da eserlerinde vurguladığı üzere, iktidarların kamusal otoriteye bağlı olarak bedene baskı yapmasının yerini, evrensel ruhsal bir boyun eğdirmenin aldığı açıktır. Maalesef, eskiden çok az şeyi çoğunluğun görebilmesi için mücadele ediliyordu ama günümüzdeki sistemde, özellikle Synopticon aracılığıyla çok şeyi, çok az kimsenin görebilmesi için çalışılmaktadır. Dolayısıyla, bu sözde normalleştirme aşamasının, yaşam biçiminin faşist bir niteliğe bürünmesinden başka bir şey olmadığı açık bir biçimde iddia edilebilir.

Bu belirlemelere ön ayak olan Foucault'nun kendisi, teknolojik gelişmelerin etkisiyle, iletişim araçlarının esiri olan öznenin; görüntülenen, görüntüleyen ve görüntüyü servis eden kişi olarak iktidarın bir parçası olduğunu görseydi belki de yaptığı belirlemelerden daha da ileri giderek çözüm önerileri de sunabilirdi!

Freedom Paradox in the Context of Tension Between Panopticon and Synopticon

Abstract

In this study the connection between the subject and power relations will be analysed, based on Foucault's freedom paradox. Although Foucault claims that subjects are free and the power can be self-realised through the subject's freedom, we will claim that the subject cannot be free because of the power's pressure, and the subject will have a self-alienation within the power relations. It will also be shown how the subject is affected by these relations as defined by Panopticon and Synopticon. In this sense, we will search for answers to these questions: The subject, which is kept under control by the power, how can they claim if he or she is free? Is it possible to be free in a structure where its origin comes from the power? Do subjects know their place in the power games? What are Panopticon and Synopticon and what are their effects on people? Which games are played on subjects in the shadow of Panopticon and Synopticon?

Keywords

Foucault, Freedom, Panopticon, Synopticon, Subject.

KAYNAKÇA

- ALTHUSSER, Louis (2008) *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- BENTHAM, Jeremy (2008) *Panoptikon Gözün İktidarı*, İstanbul: Su Yayınları.
- BİRCAN, Ufuk ve KADİROĞLU, Murat (2014) “*An Essay On Michel Foucault’s Genealogy*”, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, SBArD, YIL 12, SAYI:24, Eylül 2014, ss.1-14.
- CANPOLAT, Nesrin (2003) “*Michel Foucault*” “*Kadife Karanlık*” içerisinde, İstanbul: Su yay.
- DOYLE, Aaron (2011) “*Revisiting the synopticon: Reconsidering Mathiesen’s ‘The Viewer Society’ in the age of Web 2.0*”, Theoretical Criminology, Sage Publications, London, pp.283-299, (DOI: 10.1177/1362480610396645 tcr.sagepub.com).
- FOUCAULT, Michel (1993) *Cinselliğin Tarihi*, Cilt,1. Çev. Hülya Tufan. İstanbul: Afa Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2000) *Özne ve İktidar*, I. Ergüden, çev: O. Akınhay, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2002) *Toplumunu Savunmak Gerekir*, çev. Ş. Aktaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2005) *Entelektüelin Siyasi İşlevi*, Çev.: I. Ergüden, O. Akınhay, F. Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2006) *Hapishanenin Doğuşu*, İstanbul: İmge Kitabevi.
- FOUCAULT, Michel (2007) *İktidarın Gözü Seçme Yazılar 4*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- MATHIESEN, Thomas (1997) “*The Viewer Society, M. Foucault’s Panopticon Revisited*”, Theoretical Criminology, Sage Publications, London, pp. 215-233, (DOI: 10.1177/1362480610396645 tcr.sagepub.com).
- SARUP, Madan (1997) *Post Yapılsalcılık ve Postmodernizm*, çev. A. Baki Güçlü, Ankara: Ark Yayınevi.
- WEST, David (1998) *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınevi.

Makale Geliş | Received: 13.12.2016

Makale Kabul | Accepted: 15.02.2017

Doi: 10.20981/kaygi.308584

Mustafa ÜSTÜNOVA

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Uludağ Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Bursa-Türkiye
Uludag University, Faculty of Arts and Sciences, Department of Turkish Language and Literature ,
Bursa -Turkey
ustunovam@uludag.edu.tr

Seval YUMUŞ

Öğretmen|Instructor
Mardin-Türkiye/Turkey

Orhan Kemal'in Romanlarında “Otorite ve Otorite Sahibi Olma” Değeri

Öz

Kültür ve değerler, bir toplumun manevî temelini oluşturan birbirini bütünlük nitelikte iki konudur. Değerler konusu son yıllarda dünya genelinde farklı disiplinlerde çalışılan bir konu olmakla beraber Türk edebiyatı eserlerinde de farklı yazar ve şairler tarafından doğrudan veya dolaylı olarak ele alınmış bir konudur. Orhan Kemal'in de romanlarında değerlere sıklıkla yer verdiği tespit edildiğinden otorite sahibi olma değerinin Orhan Kemal'in eserlerinde ne şekilde ele alındığı bu çalışmanın konusu olmuştur.

Anahtar Sözcükler

Kültür, Değerler, Orhan Kemal, Otorite Sahibi Olma.

Kültür

Bir kavim, yıllarca devam ettirdiği, şekillendirdiği yaşam tarzıyla dünya milletleri arasında yerini bulur ve kalıcı hale gelir. Kavimlerin toplum olmasını sağlayan bu yaşam tarzına kültür denir (Rothacker, 1955).

Bozkurt Güvenç bir grupta yer alanların alışkanlıklarının, kabul edilen davranış ve değerlerinin o grubun kültürünü yarattığını (2013) söylerken, Server Tanilli toplumların kültür ve değerler sistemini bir uygarlığın temelini oluşturan ana unsur (2010) olarak görür. Şerif Mardin ise kültürü, toplum yapısının korunmasını sağlayan maddî ve manevî unsurlar bütünü olarak değerlendirir (1983).

Durkheim'in görüşlerinden etkilenerek medeniyet ve kültür hakkındaki düşüncelerini ortaya koyan Ziya Gökalp, medeniyet ve kültür arasındaki farka yoğunlaşarak medeniyetin milletlerin ortak malı olduğunu, kültürün ise bir milletin medeniyetlere verdiği hususî bir şekil olduğunu ifade eder. Yani Gökalp'a göre medeniyet uluslararasıdır kültür ise ulusaldır. Kısacası kültür bir milletin dinî, ahlâkî, hukukî, estetik, entelektüel, lisanî, ilmî, iktisadî ve fennî anlayışının bir bütünüdür (Gökalp, 1976; Gökalp, 1991; Turhan, 1969; Türkdoğan, 1996). Orhan Türkdoğan da millî kültürün özelliklerine vurgu yapar ve toplumların sosyal kimliklerini kazanmalarında ve sosyolojik yapıları oluşturmalarında kültürün etkili olduğunu, boyların millet olma seviyesine millî kültür yoluyla eriştiklerini söyler. Türkdoğan'a göre nitelikli millî kültür için, halk millet olma anlayışına sahip olmalı ve ortak değerlerde birleşmelidir (1996). Erich Rothacker ise insanların benzer realitelere bağlı olduklarını ve benzer yaşantılar sürdürdüklerini, bu nedenle insan topluluklarının kendilerine özgü yaşam stillerini sürdürmelerine rağmen dünyadaki diğer yaşam stillerine de bağlı olduklarını söyler (1955).

İnsanlar "kültürleme" yoluyla içinde doğdukları kültürü edinirler. "Kültürleşme" ile yeni kültürel özellikleri tanır ve "kültürlenme" yoluyla kendi kültürüne katkıda bulunurlar (Güvenç, 2013). Kültür, içinde iktisat, teknoloji, din, eğitim, algı, görgü gibi farklı sistemleri barındıran bir sistemler bütünüdür. Kültürü oluşturan bu sistemler zamanla değişim geçirebilir ve buna bağlı olarak kültür de değişime uğrar. Sistemlerin değişmesinden etkilenerek değişen kültürde değişmeyen temel noktalar vardır ki bunlar, sistemlerin değişiminin yönüne işaret eder ve değişmemesi gereken özelliklerin korunmasına yarar (Mardin, 1983).

Değerler

İnsanların "kültürleme ve kültürleşme" faaliyetlerini gerçekleşmesini sağlayan unsur değerlerdir. Değerler, kültürün edinilmesinde ve devam ettirilmesinde etkilidir. Bir kültürün anlaşılabilmesi ve doğru şekilde yorumlanarak geleceğe aktarılabilmesi için o kültürün değerlerinin iyi bilinmesi gerekir. Değerler konusu yani aksiyoloji, özellikle felsefenin üzerinde durduğu bir konudur (Ülken, 1965). Aksiyoloji, değerler sorunu veya ahlâk olarak tanımlanabilir; etik ve estetik konularıyla, insan davranışlarının ilke ve değerleriyle ilgilenir (Sönmez, 2012).

Felsefe tarihinde değerler konusunun Sokrat'la birlikte üzerinde durulmaya başlandığı görülür. Platon ise değerlerle ilgilenmekle kalmamış özellikle aşk, estetik değerler ve ahlâkla ilgilenerek değerlere en çok önem veren ilk filozof olmuştur. Aristo da hakikat değeri, estetik değerler, iktisadî değerler ve ahlâk değeri üzerinde durmuştur. Değerleri zıtlarıyla açıklamaya ve anlamlandırmaya çalışan kişi ise Leibniz'dir. Leibniz, insanların iyiliğe yönelmesini kötülüğün oluşuna, yetkinliğe ulaşma çabasını ise kusurların olmasına bağlamıştır ve böylece değerler teorisinin temelini kurmuştur. Kant da değerleri sınıflandırmaya çalışmıştır. Franz Brentano, E. Durkheim, Max Scheler, N. Hartmann, K. Jaspers, Geiger de değerler konusunda çalışmalar yapan diğer isimlerdir (Ülken, 1965). Bunlardan Scheler, değerlerin felsefenin temel araştırma alanlarından biri olmasını sağlarken, Hartmann, değerleri ontolojik bakımdan sınıflandırmıştır (Kuçuradi, 2003).

Türkiye'de değerler konusunu çalışan isimlerden İoanna Kuçuradi, "değer" ile "değerler" in aynı şey olmadığını söyler ve "değerler" i var olan şeyler, imkânlar olarak nitelendirirken "değer" i bir şeyin bir çeşit özelliği olarak belirtir. Kuçuradi, "*İnsanın değeri' başka, 'insanın değerleri' başkadır.*" (s. 40) ifadesini kullanarak "değer" ve "değerler" arasındaki farkı belirtmeye çalışır. Kuçuradi'ye göre değerler, insanların yaşamlarıyla gerçekleştirdikleri fenomenleridir. Yani değerleri belirleyen insanın kendisidir (2003). Erol Güngör ise değerlerin ahlâkî davranışlar noktasında devreye girdiğini ve değerlerin insanların birbirlerini, insanlara ait özelliklerini, isteklerini, niyetlerini ve davranışlarını değerlendirirken kullandığı bir ölçüt olduğunu söyler (1998). Sulhi Dönmezer'e göre değerler insanların bilerek gerçekleştirdiği her türden tavrın ve hareketin düzenleyicisidir. Bu nedenle değerlerin insan ilişkilerini geliştirip şekillendirmede ve sağlıklı karar vermeyi sağlamada etkisi vardır (1984).

Değerler, bir milletin ortak inanç ve kıymetleri olduğu için, o milletin karşılaşacağı zorlukları yenmesinde bir savunma mekanizması işlevi görür. Değerler sayesinde bir millet kendine özgü yaşam biçimini geliştirirken diğer milletlerden ayrılır.

İnsan, değerler algısı sayesinde hayatta güzel ve iyi olanı bulmaya, bunun için de aklını kullanmaya, ölçülü davranmaya, nazik olmaya, hoşgörü göstermeye, empati kurmaya yani kötü ve zorbaca davranışlardan uzak durmaya çalışır (Bell, 1966). Güzeli elde etmeye ve insanlarla iyi geçinerek mutlu bir yaşam sürdürmeye çalışan insanda değerler algısının gelişmiş olduğu görülür. Ne var ki değerler algısının, bir toplumu oluşturan tüm bireylerde eşit seviyede olduğu söylenemez. Bir toplumdaki bireylerin değerler algısı ve değerlere verdiği öneme bakılarak o toplumun yüksek uygarlık seviyesine erişip erişmediği belirlenebilir. Uygarlık seviyesi gelişmiş toplumların ortak özelliği, insanların ince zevk ve duyarlılıklarının olmasıdır ki bu özellik toplumu oluşturan bireylere eğitimle kazandırılabilir (Bell, 1966).

Değerler; bir toplumu bir arada tutan olgular, toplumun sosyal ihtiyaçlarını karşılarken esas aldığı ölçütler ve bireylerin davranışlarının güdüleyicisidirler (Özgüven, 1994, akt.: Gökçe, 2014). Değerleri bir toplum için önemli ve anlamlı kılan zıtlarının olmasıdır (Ülken, 1965). Yani kötülük istenmeyen bir durum olduğu için iyilik değeri, saygısızlık sorun yaratan bir davranış türü olduğu için saygı değeri anlam kazanır. Değerlerin zıtlarının olması değerlerin sürekli gelişmesini sağlar. Bu nedenle

hemen hemen tüm değerlerin bir zıttı vardır ve bu zıtlık değerlerin anlam ve önemini arttırır (Ülken, 1965).

Geçmişten günümüze farklı ülkelerde Platon, Nietzsche, Scheler, Spranger, Rokeach, Schwartz, Fitcher gibi isimlerin; Türkiye'de ise Erol Güngör, Hilmi Ziya Ülken, Mehmet Kaplan'ın değerleri sınıflandırmaya çalıştıkları görülür. Bu sınıflandırmalara göre değerlerin en temel düzeyde estetik, teorik (ilmî), ekonomik, siyasal, sosyal ve dinsel değerler şeklinde gruplandırıldığını söylemek mümkündür.

Orhan Kemal'in Romanlarında 'Otorite ve Otorite Sahibi Olma' Değeri

Sanatçılar eserlerini oluştururken insanı ve yaşamı malzeme edindikleri için eserlerinde doğrudan veya dolaylı olarak ele aldıkları devrin kültür ortamına ve o dönemdeki insanların değerlerine yer verirler. Bu sayede edebî eserler, kültür ve değerlerin sonraki kuşaklara aktarıcısı olmakla kalmayıp kültür ve değerlerdeki değişimleri de gözler önüne sererler. Orhan Kemal, romanlarına konu edindiği 1923'ten 1970'lere kadarki zaman aralığında toplumdaki siyasal ve sosyal değişimleri ele alırken insanların korudukları veya yitirdikleri değerlere de yer vermiştir. Yayımlanmış otuz romanında saygı, duyarlılık, hoşgörü, sevgi, doğruluk, sorumluluk, namus ve dindarlık (Yumuş, 2016) değerlerine sıklıkla yer verdiği görülen Orhan Kemal'in, üzerinde durduğu bir başka değer otorite sahibi olmadır.

Otorite, Türk Dil Kurumu'nun *Güncel Türkçe Sözlük'ünde* "Yaptırma, yasak etme, emretme, itaat ettirme hakkı veya gücü; yetke, sulta, velayet, siyasi veya idari güç, çalışmalarıyla kendini kabul ettirmiş, başarılı kimse" (<http://tdk.gov.tr>, 11.02.2017) olarak tanımlanır.

Değerler açısından düşünüldüğünde otorite sahibi olma, sahip olunan gücün kullanılma niyetine göre iyi veya kötü özellikler yüklenebilecek bir değerdir. Bunun en temel örneklerinden birini Orhan Kemal'in *Baba Evi* (2013) romanında görmek mümkündür. Orhan Kemal, bu romanda, ailesiyle birlikte Türkiye'den ayrılıp Beyrut'a gitme süreçlerini ve burada yaşadıklarını anlatır. Hikâyenin ismi kullanılmayan anlatıcısı, babasını şöyle hatırlar:

"Gümüş topuzlu bastonu, sarı çantası, hasırlı kırmızı fesi, bilhassa bana bakarken mutlaka çatılan kaşlarıyla o, benim için iri gövdeli bir korkudan ibaretti." (s. 3)

Baba, evin otoriter kişisi, annenin ve çocukların her hareketinin kontrolörüdür. Anlatıcı, roman boyunca, babasına dair sevgi dolu bir tek an bile hatırlayarak dile getirmez. Anlatıcı için baba, onu sürekli uyaran, ona istemediği sorumluluklar yükleyen, ödevler veren ya da onu çalışıp para kazanmaya zorlayan kişidir:

"Çalıştın mı bakalım?"

Çenemi kaldırır, gözlerimi arar...

'Söyle çalıştın mı?'

'Sesinden onun niyetini keşfetmeyi öyle öğrenmiştim ki!

'Cevap versene ulan, çalıştın mı?'

'Çalıştım...'

'Su gibi mi?' '?...'

'Ha? Su gibi mi?'

'Su gibi...'

'Oku öyleyse!'"(s. 3)

Anlatıcı, halasının bütün gün çalıştırdığı dersi babasının karşısına geçince okuyamaz, anlatamaz. Korkudan öğrendiklerini unuttur. Babanın ise bu duruma tahammülü yoktur ve çocuğuna bağırıp çağırır hatta onu döver. Bu nedenle anlatıcı, babasının evde olmadığı zamanları babasıyla aynı çatı altında olduğu zamanlardan daha çok sever. Baba, evde olmadığı zamanlarda anneleri evin hizmetçileriyle aynı sofrada yemek yer, şakalaşır ve eğlenirler. Anlatıcı babasını, sevimsiz, çekilmez bir adam olarak görür. Babasının siyasî fikirlerinin Türkiye'de kabul görmemesi dolayısıyla yerleştikleri Beyrut'ta oldukça zor bir hayat yaşarlarken, babanın otoriterliği sadece anlatıcının değil annesinin de sıkıntılı günler geçirmesine neden olur. Orhan Kemal, otorite sahibi bir babanın bu otoriteyi sürekli ve sert biçimde kullanmasının aile bireyleri üzerinde yarattığı gerilimi kendi babası üzerinden ifade etmeye çalışmıştır.

Aile içinde otorite sahibi olmanın çocuklar üzerindeki etkisine *Bereketli Topraklar Üzerinde* (1998) romanında da yer verilmiştir. Sivas'ın bir köyünden Çukurova'ya çalışıp para kazanmaya giden üç arkadaştan Köse Hasan, kızının kendisinden bir toka ve tarak istediğini arkadaşlarına şu sözlerle anlatır:

" 'Babam babam dedi, gelirken bir saç tokasıyla bir de üstü işli tarak getir dedi, anasından gizli. Pek korkar anasından...'"(s. 10)

Alıntıdan da anlaşılacağı üzere Köse Hasan'ın karısı, çocuğuna karşı otoriter davranan bir annedir. Ancak bu ifadede, çocukların otoriteyi, otorite sahibi olan kişi anneleri bile olsa, korkutucu bir güç olarak algıladıkları görülür. Köse Hasan ise oldukça duyarlı ve çocuğuna otoriter değil arkadaşça, sırdaşça yaklaşan bir babadır. Çukurova'ya geldikten çok kısa bir süre sonra fabrikadaki olumsuz çalışma koşullarından dolayı üşütüp hastalanan Köse Hasan'ın bakımsızlıktan ve ihmalkârlıktan ilerleyen soğuk algınlığı yüzünden bir süre ölüm döşeginde yattığı ve bu sırada hep kızını ve karısını hatırladığı görülür. Hatta Hasan'ın arkadaşlarına son vasiyeti kızının kendisinden istediği toka ve tarağı kızına götürmeleri olur. Orhan Kemal, *Baba Evi*'ndeki otoriter baba ve *Bereketli Topraklar Üzerindeki* otoriter anne örnekleri üzerinden çocuklar terbiye edilirken kullanılan otoritenin çocuklar üzerinde yarattığı olumsuz etkiye dikkat çekmek ister gibidir.

Bereketli Topraklar Üzerinde romanında, çalışma ortamlarındaki otorite sahibi kişilere de sıklıkla yer verilmiştir. Üç hemşeri, ismini bile bilmedikleri köylülerinin fabrikalarına iş bulma ümidiyle gittiklerinde, kapıda bir kapıcıyla karşılaşılır ve kapıcıyı aşip fabrika sahibi hemşerilerine, ulaşmalarına imkân olmadığını anlarlar:

“ *Burada hemşeri memşeri sökmez. Dingonun ahırı değil burası. Ne diyecekseniz bana dersiniz, ben icap ederse ağaya söylerim!* ” (s. 81)

İş ortamlarındaki silsileyi ve insanların bu silsiledeki konumlarına göre sahip oldukları otoriteyi gösteren bu alıntı, iş yerlerinde otorite sahibi kişilerin kendilerinden daha az güçlü olanları dikkate almayabileceklerini hatta yok sayabileceklerini gösterir. İnsanların sadece insan olmaktan bile ileri gelmesi gereken eşitliğinin bozulmuş olduğu çalışma ortamlarında işçiler hem kendi aralarında hem de işverenlerle sürekli bir otorite mücadelesi yaşamakta ve genellikle ezilen taraf olmaktadır. Orhan Kemal, iş yerlerinde otorite sahiplerinin tavrının katılgını ve zulme yaklaşan tavırlarını *Bereketli Topraklar Üzerinde* romanında sıklıkla vurgulamış, bunun işçiler tarafından nasıl algılandığını sadece üç arkadaşın hikâyeleri üzerinden değil, diğer işçilerden ve ırgatlardan da yola çıkarak açıklamıştır. İşçilerin yevmiyelerinden keserek kendilerine pay çıkaran ustabaşılardan, işinin ehli olmayan kişilere verilen yetkilerin yanlış kullanımından dolayı ölümle sonuçlanan iş kazalarından, yaptıkları işin karşılığını gereğince almadıkları için düşük motivasyonla çalışan işçilerden, kötü koşullarda yaşamak ve çalışmak zorunda bırakılan ırgatların, ağalardan intikam almak için yaptıkları tarlalardan bahseden yazar, çalışma ortamlarındaki otoriterliğin yanlış yönlerine ve otorite sahiplerinin gücü yanlış kullanmaktan dolayı uğradıkları maddî ve manevî zararlara işaret etmiş, yanlış kullanılan gücün hem işverene hem de çalışana bir yararının olmadığını açıklamaya çalışmıştır.

Dayısı Kolağası Hasan Bey'in şehit düşmüş olmasının yarattığı etkiyle kalbi vatana hizmet için çarpan Murtaza'nın hikâyesinin anlatıldığı *Murtaza* (2013) romanında, otorite sahibi olmak Murtaza için çok önemlidir. O, memlekete yararlı olmak ve vatandaşları hizaya getirmek için mahalle bekçiliği yapmakta ancak görevli olduğu mahalledeki insanları evlerine zamanında dönmeye, boş işlerle meşgul olmamaya ve erken yatmaya zorlamakta yani görevinin ve otoritesinin sınırları dışında olan pek çok konuya da el atmaktadır. Bu durum mahalleliyi rahatsız edince Murtaza, ismi kullanılmayan Emniyet Müdürü'nce görevinden alınır ve kendisine daha yararlı bir işte çalışıp vatana daha iyi hizmet edeceği söylenerek Emniyet Müdürü'nün arkadaşının fabrikasında bekçi olarak göreve başlatılır. Murtaza, fabrikada çığırından çıkmış olan durumları düzeltmekle kalmaz, çalışanların kendisinden şikâyetçi olmalarına rağmen herkese işlerini daha iyi yapmaları için emirler verir. Murtaza'nın bu aşırı otoriter tavrını anlamak için şu satırları okumak yerinde olacaktır:

“ [...] *Hangi işi tutarsa tutsun, kafasında Kolağası Hasan Bey, Hasan Bey'in subay urbasına benzeyen sivillerden ayrı, az da olsa subayları hatırlatan bir urba, bir bekçi urbası. Böyle bir urbayı sırtına geçirdi mi 'cahil halk'tan ayrılacak, iyi kötü bir yetkisi de olacağı için, 'cahil halk'a cart curt edebilecekti.* ” (s. 13)

Murtaza, dayısının şehit düşmüş olmasının yarattığı manevî güçle, üstlendiği işe dört elle sarılan ve kendisine verilen yetkinin dışına bile çıkarak her şeyi ve herkesi hizaya sokmaya çalışan biridir. Murtaza'daki otoriterlik algısı, mahalle bekçiliği yaparken mahallelinin, fabrika bekçiliği yaparken de fabrika işçilerinin kendisinden şikâyetçi olmalarına neden olur. Murtaza, eşine ve çocuklarına da otoriter tavırla yaklaşan bir aile reisidir. Bu tavrı, aile bireylerince de hoş karşılanmaz ve Murtaza'nın

karısı bile Murtaza'ya saygı göstermez. Onun istediği şekilde davranmaz. Murtaza karakteriyle Orhan Kemal, otorite sahibi insanların, sahip oldukları gücü uygunsuz şekilde kullandıklarında düşecekleri gülünç durumu gözler önüne serer. Gücün doğru kullanılmadığında güç sahibini hedefine ulaştırmayacağını vurgular.

Devlet Kuşu'nda (2010) maddî sıkıntılar yaşayan Mustafa isimli gencin ailesinin, mahallelerine yapılan apartman inşaatıyla değişen talihlerinin hikâyesi anlatılır. İnşaatın sahibi Zülfikar Bey, kaymakamlık görevini kötüye kullandığı için memurluktan çıkarılmış bir adamdır. Tefecilik ve karaborsa yoluyla elde ettiği parayı hayattaki biricik kızı Hülya'nın mutluluğu için harcamaktan keyif duyar. Usulsüz kazancının fazla dikkat çekmeyeceği ve saygı görecekları bir çevre arayışında olan Zülfikar Bey, Mustafaların mahallesinden bir arsa alır ve buraya bir aile apartmanı yaptırmaya girişir. Bu sayede kızının da mutluluğunu temin edeceğini düşünmektedir. Zülfikar Bey, arsasını görmek ve apartman inşaatı için gereken işleri halletmek üzere Mustafaların mahallesine gittiğinde Mustafa'nın babası Memet ve Memet'in arkadaşı Bayram'la tanışır. Zülfikar Bey, getirilecek inşaat malzemelerine göz kulak olacak birilerini aramaktadır. Bayram'a bu işi teklif eder. Bayram ise uzun süredir işsiz olan ve bakmakla yükümlü olduğu bir ailesi bulunan Memet'in bu işe getirilmesinin daha uygun olacağını belirterek Zülfikar Bey'den bu işi Memet'e vermesini ister. Zülfikar Bey, Bayram'ın yönlendirmesini kabul eder. Hem Memet'i hem de Bayram'ı işe alır. Zülfikar Bey, mahallenin sakinlerinden iki kişiyi inşaatında bekçi olarak görevlendirmiş olmaktan memnun, evine döndüğünde eşine şunları söyler:

“ [...] O iki adamın bana karşı duydukları eşsiz hayranlığı görmeni isterdim. Hele biri, kuru, kupkuru biri, bozuk Arnavut şivesiyle ne dedi bilir misin? Biz cahil insanlarız, bizi hükümet marifetiyle terbiye ettirmeniz çok münasip olur beyim, dedi. Ne demektir bu? Kendilerini güdeceklerine kanaat getirdikleri büyüklerine karşı halkın yüreken duyduğu güvenç, inan!” (s. 68)

Memet ve Bayram, Zülfikar Bey'i geçmişteki kaymakamlık görevinden dolayı saygıdeğer bulurlar. Zülfikar Bey ise kişisel çıkarları için görevini kötüye kullanmaktan dolayı utanç duyacağına, geçmişte yürüttüğü görevinin insanlar üzerinde hâlâ olumlu bir etki yaratabiliyor olduğunu gördükçe zevkten dört köşe olur. Maddî açıdan kendisinden daha alt seviyedeki insanların ona beslediği bu saygı ve hayranlıktan koltukları kabarır. Bu durum, Zülfikar Bey gibilerin sahibi oldukları makamlara liyakatlerinin ne kadar az olduğunu ve bu makamın sağladığı otoriteyi kendi çıkarları için her durumda kullanabildiklerini gösterir. Orhan Kemal, devlet otoritesini temsil edenlerin elde ettikleri güçle sergiledikleri tavrın arkasında bambaşka gerçeklerin olabileceğine ve devlet otoritesinin kötü niyetli kişilerce bireysel çıkarlar için rahatlıkla kullanılabileceğine Zülfikar Bey üzerinden dikkat çekmiştir.

Vukuat Var (2009) romanında sevmediği bir erkekle evlendirilmeye çalışılan Güllü ismindeki genç kızın başından geçenler anlatılır. Güllü'nün babası Cemşir ve oğlu Hamza, Güllü ve annesi üzerinde otorite sahibi iki kişi olmakla kalmayıp bu otoriteyi Güllü'yü istemediği adamla evliliğe zorlamak için şiddet boyutuna taşırlar. Güllü'yü evlendirmek istedikleri Zaloğlu Ramazan, Çukurova'da geniş arazilerin ve bir pamuk

fabrikasının sahibi Muzaffer Bey'in yeğenidir. Muzaffer Bey, romanda en üst seviyede otorite sahibi olan kişidir. Yazar Muzaffer Bey'i şöyle tanıtır:

"[...] İnsanlardan çok önce var olan bu topraklara dedesi, belki de dedesinin dedesi turnaklarını geçirmişti ilkin. Kim, ne zaman geçirirse geçirsin bu topraklar onundu. Devlet, sık değişen hükümetlerse, o ve onun gibilerin topraklarına bekçilik, jandarmalık etmekten başka görevi olmayan şeylerdi. Yoksa ne gereği vardı devletin, hükümetlerin?" (s. 101)

Muzaffer Bey, dedelerinden kalma ve bir kısmı yasal olmayan yollarla elde edilmiş bu topraklar üzerinde kendini hak sahibi görmekle kalmaz, bir ülkede en önemli otorite sahibi olan devleti bile kendi otoritesinin ancak yardımcısı olarak görür. Ülke, kalkınma girişimlerinin önem kazandığı bir süreçten geçtiğinden iktidardakiler geniş arazi sahiplerine büyük önem verir. Muzaffer Bey, hükümetlerin bu politikasını kendi gücünden bilir ve kendi gücünü devletin gücünden bile üstün görür. Muzaffer Bey'in bu otorite anlayışı refah içinde yaşamasını sağlasa da yakınlarına, çalışanlarına yaptığı zulüm karşılıksız kalmaz. Muzaffer Bey, sahip olduğu otoriteyi arttırmak adına açgözlü davranıp sahipsiz toprakları köylülerin elinden yasal yollarla almaya kalkınca, geçimini bu sahipsiz toprakları ekip biçmekle sağlayan Habip adlı bir köylü tarafından öldürülür. Orhan Kemal, otorite sahibi kişilerin ellerinde bulundurdukları güç, başarıları döndürünce bu insanların başına gelebilecek felaketi Muzaffer Bey örneği ile anlatmaya çalışmıştır.

Orhan Kemal'in romanlarında otorite sahibi kişiler sadece iş ortamlarındaki yöneticiler, patronlar veya maddî varlık sahipleri değildir. Genel olarak erkekler, her ortamda otorite sahibi olan kişilerdir. *El Kızı* (1992) romanındaki avukat Mazhar Bey ise bu konuda diğer erkeklere göre daha farklı davranır. Karısı Nâzan'ı yaşadıkları küçük Anadolu ilinde, halk tarafından hoş karşılanmayacağını bildiği halde kır gazinolarına götürür, onun mutlu olması ve kendisini iyi hissetmesi için ona hediyeler alır. Ancak Nâzan, eşinin kendisinden beklediği ilgiyi eşine gösteremeyen bir kadındır. O, eşinin cinsel arzularına hitap etmekten bile çekinir. Çünkü kadınların özellikle cinsel konularda talepkar olması değil erkeğin isteklerine teslim olması gerektiği anlayışıyla yetiştirilmiştir:

"Onca her teşebbüs erkekten gelirdi. Kadın, erkeğin arzularına nedensiz, niçinsiz boyun eğmekle mükellefti. Çünkü erkek, kadının 'Küçük tanrısı'ydı.'" (s. 76)

"Erkek, kadının küçük tanrısıdır." anlayışı sadece *El Kızı* romanında değil *Vukuat Var*, *Dünya Evi*, *Eskici ve Oğulları* gibi romanlarda da kadın karakterler tarafından dile getirilir. Bu anlayışa sahip kadınlar, eşlerinden gelen iyi veya kötü her şeye katlanır, hayatta eşlerinden fazla kimseye önem vermezler. Bu anlayış, sevgiden ileri gelen bir durum olmadığından ancak erkek egemen toplum yapısının kadın-erkek ilişkilerinde erkeklere atfettiği güçle açıklanır. İlişkide otorite sahibi olan erkekler ise sahip oldukları gücün farkındadırlar. Her türlü hovardaca yaşantının peşinde koşmaktan çekinmedikleri gibi kendilerine saygıyla itaat eden eşlerine olmadık eziyetleri yapmayı da kendilerine hak bilirler. Orhan Kemal, kız çocuklarına erken yaşta benimsetilen erkek otoritesine birçok romanında farklı konularla dikkat çekmiş ve erkeklerin çocuk denebilecek yaşta edindikleri ve yanlış kullandıkları otoritenin kadın-erkek ilişkilerine

ve aile yaşantısına nasıl zarar verdiğini göstermek istemiştir. Ancak Orhan Kemal'in kadın-erkek ilişkilerinde erkek otoritesine dair vurgulamaya çalıştığı bu duruma, feminist bir bakış açısıyla yaklaştığı ve kadınları galeyana getirip bu otoriteyi reddetmeye sevk ettiği söylenemez. Yazar, sadece kadınların belki de farkında olmadan veya mecbur olduklarını düşünerek kabullendikleri erkek otoritesi konusuna dikkat çekmiştir.

Otorite, sadece yetişkinlerin sahip olduğu bir özellik değildir. Çocuk denebilecek yaştaki bireylerde bile fiziksel güç bakımından üstün olanların akrabaları üzerinde otorite sahibi olduğu görülür. *Suçlu* romanında babasına atılan iftirayı üstlenerek babasını hapisten kurtarmak için hapse giren Cevdet'in hikâyesi anlatılırken, çocuk mahkûmlar arasındaki otorite ilişkisinden söz edilir. Cevdet, suçsuzluğunun ortaya çıkmasıyla serbest bırakılsa da *Suçlu* romanının devamı niteliğindeki *Sokakların Çocuğu* (2007) romanında, oyuncak bir tabancayla bir sinema gişesini soymaya kalkışarak yine hapse girer. Cevdet'in yerleştirildiği koğuştaki otorite sahibi bir çocuk mahkûm vardır:

"Koğuştaki yardımcısı Beton Ahmet'le birlikte çocuklara kumar oynatıp mano alan, zorla esrar, afyon satıp esrarlı sigara içerten, hemen hemen bütün çocuklara her istediğini yapan Öküz Memet, bakalım Gangster Cevdet'e diş geçirebilecek miydi?" (s. 180)

Öküz Memet, koğuştaki çocuklara kendi hizmetini gördürmekle kalmayıp onları uyuşturucuya alıştıran hatta cinsel arzularının tatmin aracı olarak kullanan biridir. Öküz Memet'e bu gücü veren adam öldürmek gibi ciddi bir suçu işlemiş olması ve fiziksel olarak da diğer çocuklara nazaran daha yapılı olmasıdır. Kendisine gelebilecek itirazları göz korkutarak ya da fiziksel şiddete başvurarak çözen Öküz Memet, çocuklar arasında otorite sahibi olan kişilere ve çocukların sahip oldukları otoriteyi ne kadar yanlış kullanabileceklerine örnektir. Sağlıklı aile ortamında büyümeyen ve iyi terbiye edilmeyen çocukların ne kadar gaddarlaşılabileceklerini ve sahip oldukları gücü ne kadar kötü işlerde kullanabileceklerini anlatan yazar, otoritenin iyi yönetilmesi gereken bir değer olduğuna dikkat çekmiştir.

Kanlı Topraklar (2012) romanında usulsüz yollarla ve siyasî bağlantıları aracılığıyla gayrimüslimlerden kalma bir fabrikayı değerinden çok daha az bir fiyata elde etmiş Nedim Ağa, onun danışmanı görevinde fabrikada çalışan, hayatta paradan başka hiçbir şeye önem vermeyen Topal Nuri ve fabrikanın dürüst kantarcısı Mustafa'nın hikâyesi anlatılır. Nedim Ağa, varlığını arttırmak için yatırım yapma düşüncesiyle üzerinde köylülerin yaşadığı ve yine bu köylülerin ekip biçtiği ancak tapu kayıtlarında özel şahıslara ait olan ve "Kanlı Topraklar" olarak bilinen tarlaları edinmek istemektedir. Köylüler ise bunu istemezler. Çünkü topraklar el değiştirirse tarlaları terk etmek zorunda kalacaklarını bilirler. Daha önce bu tarlaları elde etmek isteyenlerle köylüler arasında çıkan çatışmalarda kan dökülmüştür. Nedim Ağa'nın toprakları almaya niyetlenmesi köylülerin birlik olarak Nedim Ağa'ya karşı nasıl davranacakları konusunda karar almalarına sebep olur. Nedim Ağa, siyasî görüşlerine uygun düşme de çıkarlarını korumak adına Halk Fırkası mensubu olmuş biridir. Köylülerin Kanlı Topraklar'dan çıkarılması ve toprakların kendisine devrinde sorun yaşanmaması için Halk Fırkası'ndan ilgili kişileri devreye sokar. Köyün ileri gelenlerinden Şerif Ağa,

Serbest Fırka taraftarıdır ancak Halk Fırkası'ndan partilerine girmelerine yönelik davet alınca kafası karışır. Aynı partide olurlarsa işgalci konumunda oldukları topraklar üzerinde hak iddia edemeyeceklerini bilir. Halk Fırkası'na üyelikle ilgili düşüncelerini ifade ederken şunları söyler:

“Şerif Ağa elleri arkasında, odada bir zaman dolaştı. Halk Fırkası'na girmelerini demek fırka istiyormuş? Az önce Serbestçilik diye atıp tutmuştu ya, koskoca bir fırka, Mustafa Kemal Paşa'nın fırkası. Adam bir vuruşta koca Fethi Bey'i, Ahmet Ağaoğlu'nu filan tuzla buz etti. Kızır da Halk Fırkası dışında kalanlara bir yumruk!” (s. 309)

Şerif Ağa ve onun düşüncesinde olanlar, Halk Fırkası'na üyeliğe davet edilmeleri karşısında ne yapacaklarını bilemez duruma gelmişlerdir. Bu kararsızlık, Atatürk'ün siyasî otoritesinden çekinmelerinden kaynaklanmaktadır. Atatürk, ülkenin geleceği için şahıslar hakkında almış olduğu kesin kararlar dolayısıyla insanların hafızasında yenilmez bir gücün sahibi olarak yer almaktadır. Bu nedenle Şerif Ağa, zararlı çıkma ihtimallerine karşılık Atatürk'ün kurucusu olduğu Halk Fırkası'nın teklifine kayıtsız kalamayacağını sinyallerini verir. Orhan Kemal, sadece *Kanlı Topraklar*'da değil, *Suçlu, Dünya Evi, Hanımın Çifliği, El Kızı, Gurbet Kuşları ve Yalancı Dünya* gibi romanlarında da Atatürk'ün insanlar üzerindeki etkisinden söz etmiştir. Bu romanlarında yazar, ölümünden yıllar sonra bile her kesimden insanın Atatürk'e karşı beslediği saygının sebebinin onun sahip olduğu otoriteyi doğru şekilde kullanmasına bağlamıştır. Böylece otoritenin ne şekilde kullanılırsa etkisinin olumlu olacağı da örneklenmiştir.

Müfettişler Müfettişi romanında bir Anadolu ilinde, müfettiş kılığıyla dolandırıcılık yapan ve İstanbul'da yine teftiş bahanesiyle gittiği bir otelde yakayı ele veren Kudret Yanardağ'ın hikâyesi anlatılır. *Müfettişler Müfettişi*'nin devamı niteliğindeki *Üçkâğıtçı* (2010) romanında ise Kudret Yanardağ'ın tutuklanma, yargılanma ve hapse girme süreçlerine yer verilir. Kudret Yanardağ'ın dolandırıcılık yaptığı Anadolu şehrindeki insanlar onu, özel bir görevle şehirlerine gelmiş bir bakanlık müfettişi sanıp açıklarını görmezden gelmesi için kendisine bağış adı altında rüşvet vermişler ve Kudret Yanardağ'ın yargılanmak üzere şehirlerine gönderilmesini de yine bu görevin bir parçası saymışlardır. Halka göre devletin yaptığı işlerden sual olunmaz, devlet otoritesi sorgulanmaz:

“Masa öğreneceğini öğrenmişti. Demek İstanbul'da Boğaz'daki lokantada arkadaşlarıyla keyif çatarken yakalanıp suç işlediği şehre posta edilmesi filan masaldı? Öyle ya, devletti bu, neye kadir değildi? Adamını 'casus' adı altında kılıktan kılığa sokup düşman memleketlere yollamıyor muydu? Kılıktan kılığa girip, düşman memleketlerinde cirit atanlar da iğnenin deliğinden geçip kilitli kasalardan lüzumlu evrakları aşırıyorlar mıydı? Onlar, yabancı memleketlerde, daha çok da düşmanlıkları öğrenip ilgililere haber veriyorlarsa, bu da, daha doğrusu koca Türkiye'de bunun gibiler de daha başka görevleri yerine getirmek için kendilerine şu ya da bu süsü veriyorlardı pekâlâ. Devletti bu devlet: Eli uzun, kolu uzun!” (s. 23)

İnsanlar, Kudret Yanardağ'ın teftiş bahanesiyle şehirlerine gelmiş olmasının arkasındaki sırrı çözemedikleri gibi yargılanmak üzere şehirlerine gönderilmesini de normal karşılarlar. Bazı kişilerin, gizli soruşturmalar veya benzeri işler nedeniyle devlet tarafından görevlendirildiği halk tarafından bilindiğinden ve Kudret Yanardağ da rolünü kusursuz oynadığından, halk kandırıldığını düşünmez. Ayrıca halk, bürokratik süreçlerin yarattığı otorite boşluğundan yararlanarak sağlığa zararlı işletmelere ve devlet dairelerindeki usulsüzlüklere göz yuman hatta bu durumu kendi çıkarına kullanan devlet görevlilerine de alışmıştır. Dolayısıyla insanlar, Kudret Yanardağ'ı da bu görevlilerden biri zannederler. Kısacası Orhan Kemal, hem devletin halk üzerindeki otoritesini hem de bazı noktalarda görülen otorite boşluğunu kişisel çıkarları için kullananlar dolayısıyla halkın içine düştüğü durumu ironi yoluyla dile getirmiş, insanların işlerini gereğince yapmadıkları müddetçe toplumdaki müzminleşmiş kandırma ve kandırılma sorunun çözülemeyeceğine işaret etmiştir.

Sonuç

Orhan Kemal'in romanlarında, 'otorite ve otoriteye sahip olma' değeri, aile içinde, iş ortamlarında ve sosyal yaşamda farklı boyutlarıyla yer bulmuştur. Yazar, otorite sahibi kişilerin ellerinde tuttıkları gücü, genellikle çıkarları için kullandıklarını ve bu kişilerin toplum içinde ezici bir güç haline geldiklerini göstermiştir. Genellikle olumsuz örneklerle bu değere dikkat çeken yazar, güç sahibi kişilerin güçlerini doğru işler için kullanmalarının önemini anlatmaya çalışmış, bu kişilerin güç algıları değişmedikçe, onların güçlenmesini sağlayan kaynaklar doğru yönetilmedikçe, toplum içinde karşılaşılan sorunların bitmeyeceğini vurgulamıştır. Atatürk gibi otoriteyi doğru kullanan kişiler sayesinde ise otoritenin yıkıcı değil yapıcı bir güç olarak insanların karşısına çıkacağına ve güç sahiplerinin güçlerini yapıcı şekillerde kullanmalarının gerekliliğine işaret etmiştir.

The Value of Authority and the Ownership of Authority in Orhan Kemal's Stories

Abstract

Culture and values are two complementary concepts that form the moral foundation of a people. While the topic of values and virtues is addressed in a variety of disciplines, it is also a topic directly addressed by different authors and poets in Turkish literature. Values frequently feature in Orhan Kemal's novels and this work focuses on the virtue of being a "person of authority" in his works.

Keywords

Culture, Values, Orhan Kemal, Having Authority, Being A Person Of Authority.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- BELL Clive, *Uygarlık*, 1. B., İstanbul, Çan Yayınları, 1966.
- DÖNMEZER Sulhi, *Sosyoloji*, 9. B., Ankara, Savaş Yayınları, 1984.
- GÖKALP Ziya, *Türkçülüğün Esasları*, 1. B., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1976.
- GÖKALP Ziya, *Türk Uygarlığı Tarihi*, 1. B., İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1991.
- GÖKÇE Feyyat, *Sınıfta Öğrenme ve Öğretme Sürecinin Yönetimi*, 1. B., Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- GÜNGÖR Erol, *Değerler Psikolojisi Üzerinde Araştırmalar*, 2. B., İstanbul, Ötüken Neşriyat, 1998.
- GÜVENÇ Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, 13. B., İstanbul, Boyut Yayınları, 2013.
- KUÇURADİ İoanna, *İnsan ve Değerleri*, 4. B., İstanbul, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, 2003.
- MARDİN Şerif, *Din ve İdeoloji*, 2. B., İstanbul, İletişim Yayınları, 1983
- ROTHACKER Erich, *Tarihte Gelişme ve Krizler*, 1. B., İstanbul, Pulhan Matbaası, 1955.
- SÖNMEZ Veysel, *Eğitim Felsefesi*, 11. B., Ankara, Anı Yayıncılık, 2012
- TANİLLİ Server, *Uygarlık Tarihi*, 26. B., İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2010.
- TURHAN Mümtaz, *Kültür Değişmeleri*, 1. B., İstanbul, MEB Devlet Kitapları, 1969.
- TÜRKDOĞAN Orhan, *Değişme- Kültür ve Sosyal Çözülme*, 2. B., İstanbul, Birleşik Yayıncılık, 1996.
- ÜLKEN Hilmi Ziya, *Bilgi ve Değer*, 1. B., Ankara, Aytemiz Kitabevi Kürsü Yayınları, 1965.
- YUMUŞ Seval, *Orhan Kemal'in Romanlarında Sosyal Değerler*, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa, 2016.

Romanlar:

- Orhan Kemal, *Baba Evi*, 30. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2013.
- Orhan Kemal, *Bereketli Topraklar Üzerinde*, 12. B., İstanbul, Can Yayınları, 1998.
- Orhan Kemal, *Murtaza*, 20. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2013.
- Orhan Kemal, *Devlet Kuşu*, 9. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2010.
- Orhan Kemal, *Vukuat Var*, 12. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2009.
- Orhan Kemal, *El Kızı*, 10. B., İstanbul, Tekin Yayınevi, 1992.
- Orhan Kemal, *Sokakların Çocuğu (Suçlu 2)*, 9. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2007.
- Orhan Kemal, *Kanlı Topraklar*, 10. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2012.
- Orhan Kemal, *Üçkâğıtçı*, 11. B., İstanbul, Everest Yayınları, 2010.

Diğer Kaynaklar:

<http://tdk.gov.tr> (11.02.2017)

Özcan Yılmaz SÜTÇÜ

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, Fen- Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, İzmir-Türkiye
İzmir Katip Celebi University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of
Philosophy, İzmir –Turkey
ozcanyilmaz.sutcu@ikc.edu.tr

Kant ve Lyotard’da Bir Farklılık Politikası Olarak Yüce

Öz

Bu makalede Lyotard’ın Kant’ın *yüce* (sublime) kavramını yeniden ele aldığı *Lessons on the Analytic of the Sublime* metninden hareketle “yargılama nedir” sorusuna odaklanılmıştır. Lyotard’ın Kant’a olan ilgisinin kaynağında, modern dünyanın birçok alanda yaşadığı “yargı krizi” vardır. Modernistler, bu yargı krizinden *ortak duyu* (sensus communis) kavramı ile yeni bir çıkış yolu ararken Lyotard gibi postmodern filozoflar, yargının çoğulluğuna kapı açan “yüce” kavramıyla bir çıkış ararlar. Lyotard, “yüce duygusu” ile Kant’ın felsefesinde “bütünlük ideası”na yol açan yargıyı aşmaya çalışır. Lyotard yüce duygusunda, düşüncedeki farklılığı ya da düşünce yetilerindeki “adaleti” bulur. Kant yüce kavramıyla aklın düzenleyici ve bütünleştirici idealarını devre dışı bırakarak onun kendi güç ve imkânları ile karşılaşmasını gündeme getirmişti. Aklın kendi gücü ve imkânlarıyla karşılaşması bir “idea”ya ulaşmaktan ziyade hayranlık ve korku ile karışık bir “coşku”ya yol açar. Kant’a göre bu coşku, yüce bir varlık karşısında yaşanır. Ancak Fransız devrimi gibi hayal gücünün sınırlarının zorlandığı ve hatta aşıldığı toplumsal durumlarda da böyle bir coşku yaşanabilir. Burada yüce, devrimin seyircisi konumundaki halkların içinde yeşeren duygudur. Lyotard ise politik bir olay karşısında yaşanan bu coşkuyu daha fazla ön plana çıkararak Kant’ın yüce kavramına yeni bir bakış açısı getirir.

Anahtar Sözcükler

Kant, Lyotard, Yüce, Yargılama Yetisi, Yargı Gücü.

Giriş

“Adalet yoktur sadece sınırlar vardır.”

A. Camus

Bu gün modern felsefede özne krizinin ulaştığı nokta, bir yandan tümelin hegemonik baskısı diğer yandan ise tikellerin karanlık girdabıdır. Tümelin hegemonik baskısı, özcü bir bakış açısı ile tikelleri kendine uydurmaya referansta bulunurken tikelin karanlık girdabı, sadece kendisine gönderimde bulunan bireysel öznenin, tümeli devre dışı bırakarak göreceliğin sınırlarını zorlamaya referansta bulunur. Kendisinden emin olduğumuz tek şey, modernitenin özcü bir zeminde tesis etmeye çalıştığı “insanlık idea”nın yanı sıra tümelin, darbe aldığı ve postmodernizmin son noktasına kadar taşıdığı göreliliğin ise bir “çılgınlık” haline geldiğidir. Bu durumda artık şunu sorabiliriz: postmodern bir dünyada tikellerin bir arada korunduğu bir çoğulluğu düşünmek mümkün mü? Yaşanan bu durum, tam anlamıyla “bir kriter krizi”dir. Lyotard’ın dediği gibi, “kritersiz bir haldeyiz ve karar vermemiz gerek” (Lyotard & Thebaud 2014a:53) Kant’ın eleştirel hareketi, tam da bu krizin olası cevaplarından biri olarak karşımıza çıkar. Günümüzde modernizm ve postmodernizm arasındaki tartışmaların da (politik, etik, estetik vb.) ana figürünün Kant olması, bu “yargı krizi”nden kaynaklanmaktadır.

“Bu yargı krizi içerisinde, kültürel parçalılığı ve göreceliği aşma konusundaki modernistler “*Yargıgücünün Eleştirisi*”inde yeni tutamaklar ararken (“*sensus communis*”de, tümel ve tikelin özgür birliğine giden bir topluluk ideali arayışı); göreceliğe kucak açan postmodernistler ise, yargının çoğulluğuna yetiler arası çatışmada bir temel bulmaya çalışırlar. Bu yönde, karşıt olanı, ortak ölçülemez olanı eklemleyen *yüce üzerine yargı*’ya başvurarak; çatışmanın, bütünlüğe ve uyumun temeli olduğu bir topluluğun imkânını soruşturuyorlar”(Altuğ: 9-10).

Çağdaş felsefede birçok filozofun Kant’a dönüşünün nedeni, farklılıkların benzerliklere feda edilmediği çoğulculuğun ortadan kaldırılmadığı bir insan kavrayışını Kant’ın felsefesinde bulmalarınıdır. Nasıl ki Arendt, bu insan kavrayışını, Kant’ın “*Yargı Gücünün Eleştirisi*”inde ortaya koyduğu “yargılayan öznesi”nde bulmuşsa Lyotard da *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde “yüceyi hisseden özne”sinde bulur. Lyotard *Yargı Gücünün Eleştirisi*’nde ‘Yücenin Analitiği’ bölümünden hareketle tüm batı düşüncesindeki meta anlatıları ve Aydınlanma felsefesini eleştiriye tabi tutar. Arendt, Kant’ın *ortak duyu* (sensus communis) kavramını “iletilebilirlik” özelliğinden dolayı politik düşüncesinin merkezine yerleştirir. Ortak duyu Arendt’e nesne dolayımından kamusal alana açılma imkân verir. *Ortak duyu*’da birey, güzel nesneye ilişkin yargısı dolayımından başkaları ile ilişkiye geçer. Bu yargılama tarzı, her zaman başkalarının mümkün yargılarıyla bir iletişimi gerektirir. Başka bir deyişle “iletilebilirlik açıkça genişletilmiş bir düşünceye dayanır ve iletişim başka birinin bakış açısından düşünebildiği sürece mümkündür. Aksi takdirde kişi asla bir başkası ile tanışmaz, asla onun anladığı bir biçimde konuşmaz”(Arendt& Beiner 1989:74). Arendt’in de belirttiği gibi kişi kendi düşüncesini başkalarının düşünceleriyle karşılaştırıp sınımadıkça eleştirel düşünmeyi gerçekleştiremez. Oysa Lyotard, Arendt’in tersine Kant’ın politik

düşüncesini yargıgücü yetisinde güzelin hayalgücü (*Einbildungskraft*), anlama yetisi (*verstand*) ve aklın (*vernunft*) özgür oyunun ortaya çıkardığı uyumlu ilişkide değil, bunların bir uyumsuzluk olarak varlığını koruduğu ve çatışma yaşadığı “*yüce duyusu*”nda bulur. Başka bir deyişle, Lyotard, Agustinus ve Descartes'dan beri süre gelen özne felsefesi geleneğini Kant'ın, öznenin yetileri kavramsallaştırma yetisi ile gösterme (*présenter*) yetisi arasında çatışmayı sorgular.

Lyotard çağdaş felsefede daha çok postmodern teorisyen olarak görülür. *The Postmodern Condition* (Postmodern Durum) kitabı, tabiri caiz ise günümüz dünyasının politik, kültürel, sanatsal vb. alanlarının anlaşılmasında temel başvuru kaynağı haline gelmiştir. Politik, etik ve estetik konularda ortaya koyduğu birçok eserle günümüz dünyasının postmodern konularına ışık tutan Lyotard'ın çalışmaları, bütünsel olarak ele alındığında politik bir okumaya izin verir. Lyotard'ın metinlerinin merkezini her zaman politika, adalet ve özgürlük kavramları oluşturur. İster bir sanat eseri üzerine, ister teolojik bir problem üzerine ya da ister dünyanın geleceği hakkında bir mesele üzerine düşünsün, düşünmenin ana eksenini her zaman politika oluşturur. “Lyotard öncelikle politik bir filozoftur, içimize yerleşen ve kurumlarla yaşamımızı kontrol, organize eden yollarla ilgilenen bir politik filozoftur” (Malpas 2003:2). Lyotard'ın politik bir filozof olma¹ konumunu, Kant okumasıyla taçlandırdığını söyleyebiliriz.

Kritik Mahkeme:

Kant'ın metinlerinde bilindiği gibi mahkeme metaforuna sıkça rastlanır. Bu metafor *Birinci Eleştiri*'nin önsözünde öğretilere ilişkin çizilen savaş eleştirisinde belirir. Bu eleştirinin ortaya konmasıyla metafizik çatışmaların geçtiği savaş alanı bir mahkeme salonuna dönüşür. Eleştirel felsefede yargılamanın yapıldığı yer *eleştiri mahkemesi*'dir ve “bu mahkeme *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ta kendisinden başka bir şey değildir” [Kant 1998:101 (Axii)]. Bu mahkemede hüküm ise, “aklın ebedi ve değişmez yasalarına” göre verilmiş olacaktır. Lyotard'a göre, 1781'de yazılmış bu metninde varılan yargı, tekil olanı önceden belirlenmiş bir tümel kavramın altına yerleştirmekten başka bir şeyi ifade etmez. *Saf Aklın Eleştirisi* polemik bir bakış açısıyla iki bin yıllık bu savaşın ereğinin ne olduğunu telkin eder. Bu anlamda Kant, “saf aklın alanında tam olarak polemik olarak görülebilecek hiçbir şey yoktur,” diye yazar (Lyotard vd. 2015:238-239). Yine aynı şekilde Kant, 1788'de yazılmış metninde aklın yalın idealleri olan “özgürlük”, “tanrı” ve “ölümsüzlük”e ilişkin ortaya çıkabilecek öğretiler savaşı, pratik aklın yasası ile daha başlamadan sonlandırılır. Bu mahkeme de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nden başka bir şey değildir. Özgürlük, tanrı, ölümsüzlük, “bu ideler, ahlakça belirlenmiş istemenin, kendisine *a priori* olarak verilmiş nesnesine (en üstün iyiye) uygulanmasının koşullarıdır. Dolayısıyla, teorik olarak bilinmese ve doğrudan doğruya kavranmasa da, bu idelerin olanaklılığı, bu pratik açıdan kabul edilebilir, edilebilmelidir de” (Kant 1994: 4). diye yazar Kant. Lyotard'a göre, Kant böylece bir kez daha eleştiri savaşını sona erdirir. Ve savaşın yerine çatışmayı,

¹ Lyotard, 30 yıldan fazla aktif olduğu pratik-politik konumunu teorik- politik bir şekilde de devam ettirir.

mahkeme süreci dışında hiçbir şekilde sürdürülmeye izin vermeyen yasal bir durum olarak ortaya koyar.

Eleştirel felsefede *adalet* hakkında konuşmaya yetkili olan *İkinci Eleştiri*, konuşmaya başladıkça bilgiye ait eksikleri giderilmediği görülürken, *bilgi* konusunda konuşmaya yetkili olan *Birinci Eleştiri*, konuşmaya başladıkça adalet hakkındaki eksiklerin giderilmediği görülür. Doğru olandan adil olana geçiş pek mümkün değildir. Pratik aklın yargısı ile teorik aklın yargısı birbirine indirgenemez (Lyotard vd. 2015:253). Bu yüzden Kant, anlama yetisi ile akıl arasında aracılık sağlaması için *yargıgücünü* devreye sokar. Bu yüzden Kant'ın *Yargıgücünün Eleştirisi* eseri, onun felsefi sisteminin bütünlüğü ile ilgilidir. Bu bütünlük, insan zihninin, bir güçler sistemi olarak “deneyimi düşünmeyi” mümkün kılmasıdır. İnsan zihnine bir güçler bütünü olarak bakıldığında yargıgücü'nden önce anlama yetisi ve akıl arasında bir sorun vardır. Her iki gücün, hem belirlenimli ve düzenleyici olması ve hem de katı sınırlara sahip olması eleştirel düşünce açısından bir sorundur. Bu sorunu, ancak şeyleri duygu yönünden görebilme gücüne sahip olan yargıgücü giderebilir. Akıl, yargıgücü yetisi aracılığıyla duygu yönünden bir birlik ortaya koyma görevini üstlenir. Bu açıdan yargıgücü'nün diğer iki bilgi yetisinden ayrı olarak üstlendiği şey, “saf aklın birliği”dir. Bu, aynı zamanda hiçbir kavramın ön gelmediği duyguların *a priori* karakterini gösterir. Anlama yetisi aracılığıyla bilinmeyen ve akıl ile istenemeyen şeyler ancak *yargıgücü* ile hissedilir. Fakat Nancy'nin de işaret ettiği gibi transandantal prosedür, güçleri (yetiler) bir ilişkiye soktuğu gibi onların kendi kendilerine bağımsız olarak düşünülmesini de talep eder. Bu talep, birçokluk olarak var olan güçlerin, kapasiteleri ve meşruluk düzenekleri açısından buldukları bölgelere göre düşünülmesidir (Nancy 2003:199-200). Lyotard'a göre, işte bu nokta, eleştirel felsefenin elde ettiği beklenmedik kazançta işaret eder. Bu kazanç, eleştirel felsefenin doğası gereği yetiler arası bir uyumluluk talebine mesafeli oluşunu ifade eder. Bu yüzden eleştirel felsefe, sadece aklın eleştiriyeye doğru yönelimini hızlandırmayı değil, aynı zamanda güçlerin ne kadar çetin olursa olsun, sürekli bir kavga içinde olmasını da içerir.

“Aklın bu kavgacı karmaşası, tahmin edileceği gibi, ‘doğanın sahip olduğu bilgece ve yararlı bir eğilim’dir, çünkü empirist olsun idealist olsun, tartışan tarafların her birinin ileri sürdüğü savların geçerliliğini sarsan bu kavga, kritik zihni uyandırır ve onu kritik bir felsefe kurmaya yöneltir. Bilinen şema yinelenir öyleyse, mahkemeyle birlikte savaşın yerini barışın alacağı ümit edilir” (Lyotard vd. 2015:240).

Lyotard, düşüncenin önemli bir uğrağı olan eleştirel felsefenin düşünceye katkısını tekrar ele alır. Bu katkı, bir ideaya göre şekillenen ve ona göre bir yönelim içinde olan bir yargıdan ziyade, kendi kendisini belirleyen ve tayin eden bir yargı olacaktır. Bu yargı, ne tikeli tümelin altına koyma ne de tümel aracılığıyla tikeli belirlemektir. Bu yargıda tikel tümeli, tümel de tikeli yargılamalı. Bunu nasıl anlamak gerekir. Dahası Lyotard Kant'a, Kantçı olmayan bir soru ile yönelir: *Nasıl yargılamalı?* (Lyotard vd. 2015:15) Bu soru ile Kant'ın sürekli bir birliğe yönlendiren yargılama eğilimini devre dışı bırakır. Kant için önemli olan şey yargılamadır. Nasıl yargılanma değildir. “Onun için söz konusu olan, kritik aklın içinde hazır bulunan yargının eminliğini ortaya koymaktır...” (Lyotard vd. 2015:15). Yargılamada eleştirel akıl, bir yönüyle görevini yerine getirmekte diğer yönüyle de kendisini yargılamaktadır.

Lyotard'ın da belirttiği gibi adaletin açığa çıkması yargının belirlenimsizliğinden yani “nasıl iyi yargılamada bulunabiliriz” sorusundan ziyade yargının belirlenimsizliğinden yani “nasıl yargılamalıyız” sorusu ile mümkündür. Lyotard'a göre Kant, bu kapıyı açık bırakmıştır. ‘Nasıl iyi bir yargılama yapabiliriz’ sorusu bir belirlenime işaret eder. Belirlenimli bir yargılama, kendisi dışındaki ölçütlere göre şekillenir. Oysa ‘nasıl yargılamalıyız’ sorusu her zaman kendi içinde yeni ölçütler yaratılmasına ilişkin bir vurguya sahiptir. Başka bir deyişle eleştirel bir yargılama, “kendi kendisini tayin etmeli” ve her şeyden önce yargılamaya dâhil olanların haklılığını ortaya koyacak bir düzleme sahip olmalıdır. Bu düzlemde;

“Bir davadan ayrı olarak bir *fark* (Différend²) iki taraf arasında, her iki tarafa uygulanabilen bir yargılama kuralı olmadığından adalete uygun olarak çözülemeyen bir çatışma durumu olacaktır. Bir tarafın meşruluğu diğerinin meşruluktan yoksun olmasına işaret etmez. Bununla birlikte her iki tarafın farklılığını sağlamak için yargılamada tek bir kurala başvurmak sanki bir tek yasa varmış gibi onlardan birini (en azından) yanlış kılacaktır (ve her ikisi de bu ilkede tarafını itiraf etmeyecektir)” (Lyotard 1983: xi).

Bu yüzden Lyotard için yargılama, her bir tarafın bakış açısının farklılığına saygı duyan çoğulcu bir bakış açısını ortaya koymayı gerektirir. Eğer tek bir bakış açısını benimser ve onu bağlamı içerisinde doğru ve geçerli kabul edersek, yargılamanın çeşitliliğine haksızlık etmiş oluruz. Totaliter doktrinler ve eylemlerin dışında kalan ve heterojen biçimleri ihtiva eden bir mahkeme, ancak yetiler arasındaki “adaleti” sağlayabilir. Lyotard'a göre, Kant'ın kurduğu mahkeme, eleştirel akıl mahkemesi olsa da yargılamada çoğunlukla “düzenleyici idealar” devrededir. Ve bu düzenleyici idealar, *a priori* bir niteliğe sahiptir. Çünkü eleştirel felsefede akıl, “evrensel ve koşulsuz olan”a göre yargıda bulunmalı veya eylemde bulunmalı şeklinde bir yüklenmeye tabi tutulmuştur. Bir son erek olarak beliren bu yüklenme, her zaman bir kural koruyucu bir idea aracılığıyla yapılır. Bu durumda karşı karşıya kalınan şey, “...akıllı varlıkların kurduğu ortaklık anlamında bir *erekler saltanatı* [*reng de fins*] olacaktır” (Lyotard vd. 2015: 15). Bu ortaklık, tüm akıllı varlıkların bütünü ideası zemininde gerçekleşir. Yargılamada idealar devreye sokulduğunda ve onlar edildiğinde zorunlu olarak önceden varsayılmış evrensel ilkelere ulaşılır. Bu ilkelerin geçerli olduğu akıl eleştirisinde yargı, asla bağımsız değildir ve tüm akıl eleştirisinde idealar bir bütünlük nosyonu olarak önceden varsayılmıştır. Bütünlük yerine çoğulluğu ikame etmeye çalışan Lyotard, Kant'ı yargıyı mutlak olarak *belirsiz bırakmamakla* eleştirir (Lyotard & Thebaud 2014a:166). Oysa Lyotard'a göre ihtiyaç duyulan şey, bütüncül bir ufuk değil tersine, adil olan ile adil olmayanı bir arada sunan çoklu ve çeşitli bir ufuktur. Bu yüzden eleştirel felsefe, meydana gelmiş bir olayı ölçütleri belli çerçevelerin içine yerleştiren doktrinel bir yapı değildir. O, soyut bir bilgi üretme etkinliğinden ziyade, yaşamın farklılık ve çeşitliliğine göre şekillenen bir düşünmedir. Böylelikle düşünme edimi, aklın özsel amaçlarının önüne geçer. “Kant'tan itibaren, felsefe, düşünülemez olanı düşünmek görevini üstlenecektir — düşüncenin dışında olanı düşünme işini bir kenara

² *Différend* kelimesi Türkçeye agram ve fark olarak da çevirilmektedir. Metinde fark olarak kullanılmıştır.

bırakacaktır. Gerçek sınır düşünceyi içeriden kateder ve işler”(Deleuze 2000:78). Düşünme ediminin kendisinin düşünülmesi şu anlama gelir: düşüncenin nesnenin belirlenmeden çıkıp kendi farklılığına yönelmesidir. İşte bu, düşünmede ediminde yetileri birbirinden ayıran ve farklılığa yol açan çizgidir. Yetiler, düşüncenin saf sınırları haline gelmiştir ve düşünce bu kendi öz sınırlarıyla uğraşmayı bir an olsun bırakmaz. Düşünmenin sınırlılığı ve sınırsızlığı, artık kendi içindedir. Bu, eleştirel felsefenin yeni ölçüt veya ilkelere göre yargıda bulunduğu anlamına gelir. Dahası düşünme, her yargılama sürecinde kendine özgü kriterlere tabidir. İşte Kant'ın saf aklın eleştirisinde okula ait felsefe (schulbegriff) ile dünyaya ait (weltbegriff) felsefe arasındaki ayrımın da ortaya çıktığı yer burasıdır.³

Refleksif düşünme:

Eleştirel mahkemede, tümellik, zorunlu ve aynı zamanda olumsal ve tikel olan bir bilgiye ne ampirik bir süreçle ne de salt zihinsel bir süreçle ulaşılabilir. İdeal bir yargı, tüm bilgilerin geçerlilik iddiasını herhangi bir belirlenmişlik veya dayatmalı kritere başvurmaksızın kendine içkin olarak değerlendirmekten geçer. “Öyleyse felsefi ideal, sistem kurmak değil, tüm ‘bilgilerin’ (ben bunlara cümle diyorum) geçerlilik ideasını yargılamaktır ve bunu, insan aklının özsel erekleriyle bu bilgiler arasındaki karşılıklı ilişkiye göre yapmaktır” (Lyotard 2014b: 31). Değerlendirmeyi yapanın eleştirel konumu, artık bir temsil sunma noktasının ötesine geçer. Eleştirel tutumla varılan sonuç, yargının niteliğine ilişkindir. Dolayısıyla doğru veya adil olan cümle hakkında bir iddiada bulunmak, her şeyden önce geçerli olan bir yargıdan bahsetmektir. Bu durumda yargıda bulunma, tanımı itibarıyla hiçbir görüşe sahip olmayacak olan akıl kavramının herhangi bir nesneye ya da olguya sahip olmadan bir ideaya ulaşma kipidir. Bu kip, mümkün cümlelerin var olma düşüncesi ve geçerlilik kuralını koyan düşünce ya da düşünce ortamıdır. İşte bu ideal düşünce ya da fikir sayesinde felsefe, artık okulda öğretilen bir soyut akıl yürütme etkinliği olmaktan çıkar ve hayatın içinde var olmaya başlar. Felsefenin hayatın içinde var olması “*refleksif yargı*”ya işaret eder. “Eğer yalnızca tikeller verilmiş ve tümeli bulmak gerekiyorsa yargılama yetisinin refleksif olduğu”[Kant 2007: 15 (179)] söylenebilir. Belirleyici yargının kendisi saf anlayışın sentetik ilkelerine bağlıdır. Bu ilkelerle çalışan belirleyici yargının deneyimi de kurucu değil, kural koyucu olur. Kural koyucu olmasının nedeni, fenomenleri a priori ilkelere bağlamasıdır. Refleksif yargının bir kuralı olmadığından onu yaratmak gerekir. Ancak buradan refleksif yargının tamamen kualsız olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Çünkü o, sadece kendisine kural koyar. Ancak bu kural, inşa edici olmayan bir ilkedir. İnşa edici olmayan kural, nesnesini sezgisinden sıyrabilen ilkedir. Bu açıdan Refleksif yargı, bu ilkeye ne deneyimden ne de başka bir yerden edinir. O, kendisi dışında hiçbir şeye dayanmayan tikel yasalara göre işleyen transandantal bir ilkedir. Bu öyle bir öznelilik ilkesidir ki onu sadece yargıgücü deneyimler ve sadece aynı yeti onu icat eder (Lyotard

³ Okula ait felsefede söz konusu olan, felsefenin soyut bir bilgi alanı olduğu ve temel görevinin de bilginin kusursuz bir şekilde ortaya konulmasıdır. Dünyaya ait felsefe ise felsefenin, fildişi kulesinden çıkıp dünyaya inmesini talep eder ve görevinin de insan aklının özsel erekleri ile ilişkili her türlü bilgiye ulaşmak olduğunu ifade eder. Birinci tanım filozofu, “bilginin sanatçısı yaparken ikinci tanım filozofu aklın sanatçısı” haline getirir.

1994:2-3). İlkelerin verili olmadığı bir konuma işaret eden refleksif yargı, görünüşte olumsuz görünse de aslında Kantçı felsefenin en önemli noktası olarak durur. İlke yoksa bulmak gerekir, tümel yoksa üretmek gerekir. Başka bir ifade ile yargıgücü ilkeyi bulmalı, icat etmeli, tümeli kendiliğinden üretmeli, ancak bunu aklın teorik ve de pratik aklın ilkeleri gibi nesnelliğin bir benzeri olarak üretmemelidir. Nancy'nin belirttiği gibi refleksif yargının icat ettiği şey, basit manada bir kurgu değildir. “Daha ziyade en güçlü anlamıyla *kurgudur* bu, evrensel olanın poiesisidir; öyle bir poiesistir ki, her şeyden önce ve temel olarak estetik (poietik) yargıyı açar, onun aracılığıyla bir praxise tamamıyla dâhil” (Lyotard vd. 2015:23) olunur.

Praksise dâhil olan refleksif yargı, evrensellik iddiasında olan yargıyı bir proje konumuna çeker. Evrensellik, yargının daha önceden belirlenmiş bir nesneye sahip olmasından kaynaklanır. Yargı nesnesini kaybettiğinde praksise dâhil olur. Başka bir deyişle belirleyici olmayan refleksif yargı, evrenselin yerine yaşam adına bir varoluş projesi ortaya koyar. Bu projede, devreye giren idea kavramı değil, “idea mefhumu”dur. Idea mefhumu idea kavramı ile karıştırılmamalıdır. Söz konusu olan, daima refleksif yargının etkinlik alanıdır ve bu alanda kavramlar, her türlü gerçeklik bilgisinin dışına doğru genişler. Dolayısıyla aklın mahkemesi, bir yargıcın yani yetki sahibi bir memurun belli kuralların altına tekil olayları yerleştirerek bir bütüne ulaştığı basit bir mekân değildir. Yasanın kendisi ve olayın değerlendirmesi, aynı oranda yargıcın sınavından geçer. Refleksif yargı, idea adına bütünlük değil, tam tersine eleştirel akıl için çokluk ve çeşitlilik ufkudur (Lyotard & Thebaud 2014a:165-166). Bu ufuk, kendisini sarmaya çalışan her biçimi ve kuralı kırar ve parçalar. Eleştiri adına daha ileri bir konuma işaret eden refleksif yargı, adil olanla adil olmayanı birbirinden ayırma gücüne sahiptir. Bu durumda refleksif yargı, tek bir rejimi geçerli kılmaktan ziyade onu oluşturan tüm rejimlerin farklılığını dolaysızca sunar ya da rejimler arasında “adaleti” sağlar.

Lyotard, duysal ve kavramsal olanın ötesine geçen ve her tarafın doğruluk iddialarını içine alan adaleti, refleksif yargıda bulur. Çünkü refleksif yargılamada her bir yeti, diğeriyle *çatışma* içindedir. Her türlü çatışma, aslında eleştirel bir çatışmadır ve bu çatışmalar, kendini dil ile ortaya koyar. Dahası özeldir *cümle oyunları* genelde ise *söylem oyunları*’yla kendilerini ortaya koyar. Lyotard, Kant’taki bilen ve hisseden öznenin bütünsel ideasına, yetiler arası çatışma ile karşı çıkar ve politik tavrını bu karşı çıkışın üzerine temellendirir. Çünkü ona göre, eleştirel olanla tarihsel ve politik olan arasında bir yakınlık vardır. Her iki durumda da herhangi bir kurala tabi olmaksızın bir yargılama söz konusudur. Bu yüzden Lyotard için,

“kritik olanla (kritik ‘mahkemesi’, çeşitli cümle ailelerinin iddialarının geçerliliğini inceleyen “yargıç” – burada bilerek Wittgensteinci bir ifade kullanıyorum) tarihsel-politik olan arasında bir yakınlık vardır: her ikisi de bir yargılama kuralına sahip olmaksızın yargı vermek zorundadır ve bu konuda hukuki-politik olandan ayrılırlar...” (Lyotard 2014b: 21).

Eleştiri mahkemesi, her bir cümleyi bağlı bulunduğu rejimine göre ve söylem cinsine göre geçerli kılmasına izin verdiği gibi onların heterojen bir şekilde kendilerini sunmasına imkân verir. Bu yüzden Lyotard’a göre postmodern bir çağda politik olan, insan ideası ve öznenin bütüncül ideasına bağlı düşünmekten vazgeçmekle başlar. Her

ne kadar Kant'ta yetiler arasındaki uyum meselesi özne için önemli bir uğrak olsa da Lyotard'a göre politik olan, bu uyumun parçalanmasında çıkar (Lyotard 2014b: 13-14). Uyumun parçalanması doğrudan anlatımlarla ilişkilidir. Çünkü anlatılar, kendi özgül bağlamında cereyan etse de diğer anlatılara göndermede bulunur. İşte burada Lyotard'ın cümleler teorisi burada devreye girmektedir.

“Bir cümle en sıradan olanı bile bir kural dizisine göre oluşturulur (kendi rejiminde). Bir dizi cümle rejimi vardır. Mantıklı, bilgisel tanımlayıcı, anlatıcı, sorgulayıcı, gösterici, düzenleyici vb. Heterojen rejimlerden çıkan cümleler birinden diğerine dönüştürülemez. Onlar söylemin türüyle sabitlenen bir son uyarınca birbirine bağlanabilir. Örneğin, diyalog, iki parçanın faydasına olan bir uzlaşmada göndergenin duygusu hakkındaki bir sorun üzerine bir gösteri ya da bir tanım ile bağlanır. Söylem türü, heterojen cümlelerin birbirine bağlanması için kurallar sağlar, ki bu kurallar kesin amaçlara erişmek için uygundur: bilmek, öğrenmek, adil olmak, baştan çıkarmak, değerlendirmek, duyguları uyandırmak, göz kulak olmak... İdea nesnesi dışında genel olarak hiçbir dil yoktur” (Lyotard 1983: xii).

Lyotard, Kant'taki her yetiyi, bir cümle öbeği olarak görür. Cümleler, hayal gücünün, anlama yetisinin ve aklın belirli oluşum kurallarına göre ortaya koyduğu yargılardır. Her bir cümle öbeği, ilk olarak geçerlilik iddiası taşıyan bir rejime aittir: betimleyici, buyurucu ve estetik vb., ikinci olarak cümlelerin oluşumu ve kendini sunması, belirli söylem cinsleri ile ilişkilidir. Cümleler birbirleri ile kurdukları bağlantılarla söylemler yaratırlar ve söylemin türü bağlantının nasıl kurulduğuna bağlıdır. Söylem cinsi sadece bir anlatı değil, aynı zamanda bir yönelimi de içerir. Bu anlamda bir cümle sadece içinden çıktığı rejime referansta bulunmaz, işaret ettiği yön ve anlama da referansta bulunur. Kant'taki yetileri birer cümle olarak ele alan Lyotard yargıyı, refleksif yargı yetisi zemininde farklı bir yöne çeker. Hayal gücünün, anlama yetisinin ve aklın özgür oyunu ile kurulan refleksif yargı, meydana gelen her cümlelerin ne türden ve hangi rejimden gelirse gelsin geçerli olmasını sağlayan tek yetidir. Refleksif yargı, bir nesneye sahip olmadığı halde diğer yetilerin nesnelere sunulmasında da aktif bir role sahiptir. Bu anlamda refleksif yargı bir ara bulucu öge olarak anlam kazanır (Lyotard 2014b: 8-9).

Yüce:

Lyotard için refleksif yargı, diğer iki yeti arasında bir bağ kurmaktan daha fazla bir işleve sahiptir. Başka bir deyişle bu yeti, zihni sadece estetik yargıda değil, aynı zamanda bilgi ve ahlak cümlelerini de içinde bulunduğu durumdan haberdar eder. Bu anlamda refleksif yargının diğer iki yeti ile kurduğu cümle ilişkisinden doğan şey, bir söylem değil, *duygu*'dur. Bu duygu zihnin içinde bulunduğu durumu ifade eder. “Kant'ın genel olarak refleksif yargı konusunda yetilerin ‘özgür oyunu’ adını verdiği şey, güzel söz konusu olduğunda dolaylısızca uyumlu iken, yüce'de dolaylı biçimde uyumludur” (Lyotard vd. 2015: 237). Her ne kadar dolaylı bir uyumdan bahsedilse de yüce'de söz konusu olan, homojen değil, heterojen rejimlerdir ve bu rejimlerin doğurduğu cümleler, anlama yetisi, hayal gücü ve akıl arasında bir nesneden dolayı

(yüceye yol açan nesne) anlaşmazlıktır. Onların çatışması, güzeldeki gibi bir uyuma işaret etmekten ziyade, çok şey söyleyen ancak bir “sessizlik” ile ifade edilebilecek olan sürekli bir çalkantı hali olan duygudur (Lyotard vd. 2015: 237). Bu duygu, öznenin antropolojisinden ziyade onun transandantal eğilimi lehine okunmalıdır. Çünkü bu duygu, bütüncül bir özne değil, sürekli olarak çatışmalar yaşayan transandantal bir özne kaynaklıdır. Ve bu öznedeki akıllı bir varlığın bütünlük ideası, yerini sürekli bir fark (différend) çatışmasına bırakır. O halde yüce’de söz konusu olan, çatışmaları bir çözüme kavuşturmak değil, görünür kılmaktır. Bu yüzden yüce, “adalet(sizliği)” görünür kılabilen yeni cümlelerin bulunması ile ilişkilidir. Lyotard, yargıyı ve yargılamayı, işte bu resmin içinde düşünür.

Kant estetiğinde ‘yüce’, bir beğeni nesnesi olarak değil, bir heyecan nesnesi olarak yer alır. Kant’a göre, yüce diye adlandırdığımız şeyler, genel olarak büyüklükleri ile ya da güçleri ile bizi etkiler ve doğada verili olan bu şeyler, anlayış yeteneğimizi aşarak bir “coşku”ya neden olurlar. Alışılmadık görkemliliği ile bireyde heyecan ve şaşkınlık yaratan bu nesnelere, bireyin güç ve imkânlarıyla karşılaştırılmaz oluşlarıyla, onda korku ve hayranlıkla karışık bir *saygı* uyandırır. Dahası bu nesnelere karşısında birey, öncelikle kendini tehlike ve güvensizlik içinde bulurken, daha sonra ise adeta yükseldiğini hisseder. Sonsuz ve bilinemez bu şeyler, garip bir şekilde bireyin, tüm kaygı ve tehlike duygusunu bir yana itip onun iç varlığını adeta alt üst ederek harekete geçirir. Bu alt üst oluştaki hiçbir yasa ve ilke yoktur. Büyüklük ve güç gibi doğadaki şeyler karşısında durmanın direnmeyen oluşturduğu son derece güçlü heyecanlı etkinlik, öznenin duyusal varlığında sarsıcı etkilere neden olur. Yüce, aşırı çalkantı ve sınırsızlıktır ve bu özellikleriyle güzel karşısında ontolojik bir avantaja sahiptir. Nitekim Kant’ın belirttiği gibi,

“Doğada güzel, bir sınırlama içerdiğinden nesnenin biçimine ilişkin bir problemken; buna karşılık yüce dolaysız biçimde sınırsızlık içerdiği veya mevcudiyetiyle böyle bir tasarım uyandırdığı süreçte biçimden yoksun bir nesnede nesnenin bütünselliğine ilişkin fazladan bir düşünce ile birlikte bulunur”[Kant 2007: 75 (245)].

Lyotard, Kant’ın *Üçüncü Eleştirisi*’nde “yetiler arasındaki bir uyumu” ifade eden ‘güzel’den ziyade, daha çok *sessiz bir müzikal* olarak adlandırılabilir ‘yüce’ye yönelmesi, öznedeki duygunun uyumluluğundan değil, duygunun uyumsuzluğundan doğan coşku’dur. Yani güzel, biçim kavramıyla ilişkiliyken yüce sınırsızlık kavramıyla ilişkilidir ve sınırsızlık tasarımı doğrudan aklın idealarına gönderme yapar. Dolayısıyla güzel, anlama yetisinin belirlenmemiş bir kavramının sunumu iken yüce ise aklın belirlenmemiş bir sunumudur. Yüce’nin sunum ihtiyacından bilinç, kendi kendisine harekete geçer ve güzelin tersine yargıya bir dinginlik değil, sürekli bir sarsıntı eşlik eder. Bu yüzden yüce hareketi, “bir sarsıntıya (erschütterung) yani aynı nesnenin hızla bir şeyi hem kendine çekmesine hem de itmesine benzetilebilir” [Kant 2007: 88 (258)]. Biçimsiz ve sınırsız olan karşısında anlama yetisi, akıl ve hayal gücünün bir uyumsuzluğu olan yüce duygusunun ruhtaki ifadesi acı ve hoşnutsuzluktur. Bu anlamda yüce, biçimsiz ve sınırsız bir nesneyi sunmak için hayal gücünün sınırlarını zorlayan aklın, bir yandan sunumun imkânsızlığıyla gelen “acı”yla, diğer yandan ise her türlü görünüm ötesine geçen duyuyu üstü bir ideale yönelmiş olmasından kaynaklanan bir “haz”la karşı karşıya kalır. Bu karşılaşmada Lyotard’a göre,

“felsefi sunum ya da bu adı hak etmek isteyen bir sunum, düşüncenin tam bir sisteminin ‘doğrudan sunumu’nu sağlamaya çalışmalıdır; ne var ki tam bir sistem, varsayım gereği bir bütün olduğuna göre ve bütün de doğrudan sunulamaz olan bir ide’nin nesnesi olduğuna göre, felsefi sunum sistem adını alan bu spekülative nesneye yalnızca *işaret* etmekle yetinebilir. Bu sunum bütünü bir veya birkaç *işaretini* ortaya koyabilir, ama ona ilişkin görüleri şemalar veya örnekler aracılığıyla sunamaz. Bunun sonucunda duyulur (ebedi veya sanatsal) bir yapıt olarak kabul edilen felsefi söylem (*Rede*), ister sözlü ister yazılı olsun, sistemin sürekliliğini güvence altına alan, zincirleme bağlantı bakımından eksiklik arz eder ve böylece o da hastalıklı bir kasılma durumundan payına düşeni alır. Bu ıstırap dolu dikkat kaybı dolayısıyla felsefi söylemin yarattığı duygunun kendisi de, sonuç olarak bir yüce duygusu olmalıdır”(Lyotard vd. 2015: 233).

Lyotard yüce’nin doğurduğu bu durumu, söylemsel bir kopuş olarak görür. Daha açık olarak yüce duygusu, felsefi bir söylemin ya da bir düşünce durumunun ifade edilmesinin ya da sunulmasının olanaksızlığı, karar verilemezliğidir. Zihin, duyulur dünya ile transandantal dünya arasındaki gelip gider ve bağlantı kurmada yaşadığı sıkıntıdan dolayı bir “eksiklik”, bir “kasılma” durumu yaşar. Bu kasılma durumu, tam bir kavrayış sağlayamamış, bocalamış zihnin, son tahlilde spekülative bir nesneye işaret etmesinden kaynaklanır. Söylemsel olarak tanımlanabilecek bu kasılma anı, alımlayıcıda bir yandan her şeye rağmen kavrayıştan kaynaklanan bir keyif, diğer yandan aklın bu kavrayışa ilişkin bir idea yaratamamada yaşadığı bir güçsüzlüktür.

Lyotard için evrensellik veya tümellik, dil aracılığıyla kurulan bir birlikteliktir. Bu birliktelik, yargılama yoluyla bir genele ulaşma şeklinde bir gelişim gösterir. Bu yüzden evrensellik, doğrudan konuşma edimine referansta bulunur. Gerçek adalet dilin evrenselleştirici ya da genelleştiriciliğinden sıyrıldığında ortaya çıkar. O zaman adalet, tahakküm edici hiçbir bir yasanın olmadığı yerde ortaya çıkabilen *fark* olacaktır. Lyotard hayal gücü ve aklın kavrayamadığını fark olarak tanımlar ki, bu “fark yüce duygusunun kalbinde bulunur: düşünceye eşit olarak sunulan bütün olarak kavranan ve kesin olarak ölçülen iki mutlağın karşılaşmasında”(Lyotard 1994:123). Yüce, Lyotard’a meta anlatıların bastırıldığı ve açığa çıkmasına izin vermediği fark’ı deneyimle imkânı sunar. Lyotard Kant’ın yargılama yetisinde bir amaç olarak ortaya koyduğu birlik ve bütünlük ideasının yüce’de yerini, çokluk ve çeşitlilik ufkuna bıraktığını söyler. Onun hedeflediği adalet fikri, çoğullukla sonuçlanır. “Birlikçi olmayan bir teleolojiye göre adaleti düşündüğümüzde, Kantçılığın getirdiği şeyi basitçe alt üst etmekle yetinmiş oluruz” (Lyotard &Thebaud 2014a:179). Oysa bu güçlüğü aşmak, anlatıya dayalı buyurucu meta anlatıların dışına çıkılması ile mümkündür. Dil oyunlarının veya meta anlatıların dışına çıkıldığında adalet belirmeye başlar.

Lyotard’a göre yüce duygusunun temelinde, *ben* değil, *ötekisi* vardır. Bu yüzden yüce’de yargı, taraflar arasındaki çatışmaları bir birliğe yöneltmekten ziyade onlar arasındaki uçurumları daha derin kılar. Taraflar arasındaki çatışmaların daha da derinleştirilmesi artık epistemolojik bir mesele olmaktan çıkar ve ontolojik bir meseleye dönüşür. Fark’lı olanın bağımsız olarak kendini hissettiği ontolojik bir düzlem. Fark’ı

deneyimlemek, ifade edilemeyen bir yargılama biçiminin ana problemi haline gelir. Bu yüzden kendine ait nesnesi olmayan yüce duygusunun tek aktörü fark'tır. Çünkü

“Fark (différend), dilin deyimler halinde ifade edilebilir olması gerekenin henüz ifade edilmediği istikrarsız bir hali ve kertesidir. Negatif bir deyim olan bu durum bir sessizlik içerir, ayrıca mümkün ilkeleri olan deyimleri ister... belli bir edebiyatta, bir felsefede ya da hatta belli bir politikada asıl mesele, onlar için deyimler bularak farka tanıklık etmektir” (Lyotard 1983:13).

Lyotard'a göre, yüce tam da Kant'ın belirttiği gibi, dile getirilemeyendir, uzlaşım sal sözcükler ve biçimler içerisinde sunulmaya direnendir, yeni bir dil ve yeni biçimler yaratandır. Kant'a göre, yüce, güçlü anlaşılmaz ikircikli bir duygudur: hem zevk hem de acı ihtiva eder. Lyotard'a göre, başkalarının nevroz ya da mazoşizm olarak nitelendireceği bu çelişki, Agustinus ve Descartes'dan gelen ve Kant'ın radikal bir biçimde sorgulamadığı özne felsefesi geleneği içinde, öznenin yetileri kavramsallaştırma yetisi ile gösterme (présenter) yetisi arasında bir çatışma olarak kalmıştır. Hayal gücü, kavrama uygun düşen bir nesne göstermekte başarısızlığa uğradığı anda, yüce ortaya çıkar. Birey, evren (varolanın bütünlüğü) mefhumuna sahiptir; fakat onu göstermeden yoksundur. Basit (bölünmez) mefhumuna sahiptir; fakat onu görünür kılma gücünden yoksundur. Mutlak olarak büyüklüğü, mutlak olarak güçlüyü kavramsallaştırabilir; fakat onu göstermeye yönelik her türlü çaba acı verecek bir sonla sonuçlanır. Dolayısıyla tüm bunlar, yani gösterimleri imkânsız mefhumlar, gerçekliğe ilişkin hiçbir şey vermediği gibi, güzellik duygusunu uyandıran özgür oyunu da imkânsız kılar. Beğenin oluşum ve sabitleşmesini engelleyen imkânsız mefhumlar, gösterilemez, sadece yaşanır (Lyotard, 1990:51-52).

Böylece Lyotard eleştirel felsefenin yasa koyucu rolünü, yüce ile yapı bozuma uğratar. Ancak bu yapı bozumu, eleştirel felsefenin yargı modeline dayandırır. Bu yüzden Lyotard politik yargıyı, refleksif yargıda bulur ve Kantçı yüce kavramını evrenselci olmayan bir ortak yaşam kipinin temeli olarak sunar. İdealara ve ideaların yönlendirdiği bir düşünme biçimini izin vermeyen yüce'de, geriye sadece yetilerin çatışmalarının yarattığı bir çırpınma hali kalır. Artık şunu sorabiliriz: yüce nesneden kaynaklanan yetilerin çatışmaları, göstergelerin kendisini tehdit ediyorken bir “öznel arası ilişki”den bahsetmek mümkün müdür? Ya da yüce duygusu da beğenideki gibi ortak duyu (sensus communis) aracılığıyla iletilebilir bir duyu mudur. Yücede “eğer bir ortak duyu varsa bir başka gerekliliği, bir başka evrenselliği ve bilginin gerekli kıldığından başka bir sonluğu gerektirir” (Lyotard 2003:2). Bu durumda ortak duyu kavramı, Lyotard da farklı bir anlam kazanır. Lyotard'a göre nasıl ki yüce duygusunun niteliği, güzellik duygusunun niteliğinden farklı ise onun iletirme niteliği de farklılık arz eder. Yücedeki acı ve haz, dinamik olarak bir aradadır ve üstelik bu iki duyu, iletilebilme konusunda yeterince belirlenmemiştir. O halde sorun şudur: Acaba tekil bir yüce yargısı güzeldeki gibi evrensel ve zorunlu bir uyuşmaya mı götürür; yoksa tekil bir yüce yargısı, düşüncenin öznel evrensel zorunluluğunun *a priori* bir göstergesi olarak tüm kavramları bu olaya dâhil olmaya mı götürür (Lyotard 1994: 224-225).

Lyotard'a göre yücedeki coşku, derin düşünmedeki rasyonalizasyon sonucunda ortaya çıkan bir haz olduğu kadar bir acıdır da. Yücede çelişiklik duygusuna dayanarak ortaya çıkan coşku, temsil edilemez olanla (mutlaklık ideasi) sağlanan ruhsal bir heyecandır. Bu temsil edilemez olan, yine de öznenin rasyonalizasyonuna dönük bir teşebbüs sonucunda ortaya çıkar. Bu teşebbüs, akıl sahibi bir varlığın kendi içine yönelmesine karşılık gelir. Öznenin kendi üzerine derin düşünmesi diğerlerine bağlanma şeklinde bir gelişim gösterir. Birey yargısı aracılığıyla kendi 'içsel beni'ni görünür kılar ve kendi tekilliği içinde başkasına bağlanır. Başka bir deyişle yüce'de birey, derin düşünme ile birlikte kendini 'diğer içsel benlerin sesi' ile kendini muhakeme içinde bulur (Lyotard 1994: 225). Böylece, yüce duygusunun iletilebilirliği, genel bir yetenek olarak akılsallığa ait olacaktır ve gerçekten onun genelliği de ahlaki bir yasa olacaktır. Yüce nesne, öznedeki acı verici ve yetersizlik duygusuna neden olur. Alışılmadık görkemliliği ile bizde heyecan ve şaşkınlık yaratan bu nesnelere, güç ve imkânlarımızla karşılaştırılmaz oluşlarıyla ilk anda, bizde hayranlık ve korkuyla karışık bir *saygı* uyandırır. Bu anlamda yüce duygusunun arabuluculuk ettiği duygu, 'ahlaki bir yasa'dır. Bu ahlaki yasanın da doğurduğu duygu, hepimizin bildiği gibi, öznel bir deneyim sonucunda elde edilen *saygı*dır. Saygı durumunda, artık ne acı ne de haz söz konusudur. Saygının iletilebilirliği ise yüce olsun veya başka bir duygu olsun her zaman bir başkasını gerektirmesine dayanır (Lyotard 1994: 226). O halde yüce'de öznenin durumu, daha çok "*virtüel olarak tüm insanlıkla bir iç konuşma*" olarak ifade edilebilir.

Sonuç:

Yüce, deneyimin sıradanlığının yırtılması ve benzersiz bir şekilde görme gücünün adıdır. Lyotard yüce kavramıyla aklın mahkemesinin kalbinde bulunan ve zaman zaman onu aşan heterojen ve hiçbir şeye indirgenemeyen fark'ın açığa çıkmasını sağlar. Bütün dilsel ve siyasal biçimlerden önce gelen aklın çatışmacı varlığına referansta bulunan yüce'nin tekil gücü, hazzın ve acının özgün bir bileşimidir. Bu duygu, aklın her türlü gösterimi aşmasının hazzı ancak çatışma halinde olan yetilerinin (hayal gücü, anlama yetisi ve akıl) kavramla boy ölçüşmemesinin de acısıdır. Bu duyguya, güzellik duygusu karşısında ontolojik bir avantaj sağlayan şey, aşırı coşkulu oluşudur. İşte, Lyotard'ın 'estetikleştirilmiş teorisi ve politikası' veya 'politik estetiği'nin çerçevesini 'yüce'nin bu tekil gücü belirler. Lyotard'ın yüceye dönüşü, onun postmodern perspektiflerine yeni bir felsefi ruh katar. Rancier'in belirttiği gibi, "onun yücesi bizzat duyulur olanın gücüne sahip olmak" (Ranciere 2014:91)tır. Duyulur olana bu dönüş, öznelğin, politikanın ve gündelik hayatımızın oluşturulmasında dilin konumunu tersine çevirir. Her türlü uyumluluk ve dilsel uzlaşmayı dışlayan yüce ile politik alanda 'ezeli ve aşılmaz kölelik' yerini "fark"a dayalı bir tür duyusal çeşitliliğe bırakır. Lyotard'ın yüceyle ortaya çıkan anlaşmazlığı vurgulayışı, toplumsal yaşamda dilde cereyan eden çatışmaların ve birbiriyle çelişen söylemlere paralellik etmesinden kaynaklanır. Başka bir deyişle yeni politik eğilim ancak dildeki çatışma ve çelişik söylemlerin açık bir şekilde hissedilmesiyle mümkündür. Nitekim kendisinin vurguladığı gibi "benim için kavram anlamında akla dayalı bir politika artık bitmiştir ve bence yüzyılımızın dönüm noktası budur"(Lyotard &Thebaud 2014a:145). Bir duygu

olarak “fark”, yetiler arasındaki çatışmadan kaynaklanır. Aynı düzenlere ait yetilerin, hem aklın mahkemesinde hem de bir nesneye ilişkin veya bir toplumsal konum karşısında (yüceye yol açan bir nesne ve olay) anlaşmazlığa düşerler. Lyotard’a göre, bu yetilerin çatışması, aslında derin bir sessizliği ve bu sessizlik de coşkulu bir devinimi ya da *toplumsal devrimi* ima eder (Lyotard vd. 2015:237). Nitekim Kant şöyle açıklamada bulunur, bir halkın gerçekleştirdiği bir devrim ister başarılı ister başarısız olsun,

“yine de tüm izleyicilerin (ki onlar bu oyuna kendileri katılmamıştır) yüreklerinde bu devrim için (Fransız Devrimi), coşkuya (enthusiasmus) çok yakın ve dışa vurulması tehlikeli bir şey olan bir arzulu katılım içinde bulurlar kendilerini. Bu sempatinin sebebi, insan ırkındaki bir moral yatınlıktan başka bir şey olmayabilir”(Kant 1979: 153).

Kant’ın da seyrettiği toplumsal olay Fransız ihtilali’dir. Kant’a göre yüce nesneyle karşılaşması ile ortaya çıkan coşku, aynı şekilde tarihsel ve politik olanla ilgili olarak da ortaya çıkabilir. Tarihsel ve politik alandaki bu cümleler, sadece tarih sahnesindeki aktörlerin başarı ve başarısızlığından değil, onları seyredenlerin yetileri arasındaki çatışmadan kaynaklanır. “...Onların hissettiği [bu] coşku Kant’a göre yüce duygusunun bir kipliğidir” (Lyotard 2014b:68). Nasıl ki doğa, bireyi, birbiriyle ölçülemez veya orantılanamaz farklılıklar hakkında düşünmeye değil, hissetmeye bireyi davet ediyorsa, aynı şekilde tarihsel ve politik büyük olaylarda bireyi düşünmeye değil, hissetmeye davet eder. Büyük tarihsel ve politik bir olayla karşılaşıldığında da tıpkı doğadaki nesnelere gibi hayal gücü verili nesne için idea bulmaya çalışır, ancak onu bulamadığını da keşfeder. Bu keşif olayın nesnesini hissetmek yerine, olayın bireyde yol açtığı ve “özne olarak kendisindeki insanlık ideası”[Kant 2007: 88 (257)] için doğan duygunun hissedilmesidir. Bu duygu, insanlık ideası için anlaşılması güç, ancak coşkuya yol açan büyük olaya duyulan “saygı”dır.

The Sublime as a Policy of the Différence in Kant and Lyotard

Abstract

In this article, “what is judgement?” was chosen as the question with reference to *Lessons on the Analytic of the Sublime* text in which Lyotard reconsidered Kant’s term sublime. The source of Lyotard’s interest on Kant is “judgement crisis”, which modern world has in many areas. While modernists search for a new way out from this judgement crisis with “sensus communis” term, postmodern philosophers such as Lyotard search for a new way out with “sublime” term that opens a door to judicial pluralism. Lyotard tries to over come judgement that leads to “the idea of integrity” with “the feeling of sublime”. In the feeling of sublime, he finds the differences in thinking or the justice in reasoningability. Kant, with the sublime term, brings encountering mind with its power and possibilities into question by disabling its regulatory and integrative ideas. Mind’s encountering with its own power and possibilites leads to an “enthusiasm” mixed with admiration and fearinstead of finding an “idea”. According to Kant, this enthusiasm is experienced in the face of a sublime being. However, such enthusiasm can be experienced in social situations such as French Revolution that pushes and even exceeds the limits of imagination. Here, sublime is the feeling that flourished within people who are at the position of revolution audience. Lyotard brings a new perspective on Kant’s sublime term by giving this enthusiasm experienced in the face of a political event more prominence.

Keywords

Kant, Lyotard, Sublime, Ability to Judge, Power of Judgement.

KAYNAKÇA

- Altuğ, Taylan (1995) "Önyazı: Yargı ve Bilinç. Kant'ın Özne Felsefesi Üzerine." *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, İstanbul: Payel Yayınları.
- ARENDT, Hannah & BEİNER, Ronald (1989) *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- BENJAMIN, Andrew (ed.) (2012) *Judging Lyotard*. London and New York: Routledge
- DELEUZE, Gilles (1995) *Kant'ın Eleştirel Felsefesi*, çev. Taylan Altuğ, İstanbul: Payel Yayınları.
- DELEUZE, Gilles (2000) *Kant üzerine Dört Ders*, çev. Ulus Baker, Ankara: Öteki Yayınevi.
- KANT, Immanuel (1994) *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara: TFK Yayınları.
- KANT, Immanuel (1998) *Critique of the Pure Reason*, trans. Paul Guyer & Allen W. Wood, Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel (2007) *Critique of Judgment*, Trans. James Creed Meredith, New York: Oxford University Press.
- KANT, Immanuel (1979) *The Conflict of Faculties*, trans. Mary j. Newyork: Gregor, New York: Albaris Book.
- LYOTARD, J.F., THEBAUD J.L., (2014a) *Hakkıyla*, çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları.
- LYOTARD, Jean François (2014b) *Coşku – Tarihin Kantçı Kritiği-* çev. Emine Sarıkartal, İstanbul: İthaki Yayınları.
- LYOTARD, J.F.; DERRİDA, J.; DESCOMBES, V.; KORTİAN, G.; LACQUE-LABARTHE, P.; NANCY, J.L., (2015) *Yargılama Fakültesi*, çev. Nami Başer, Melih Başaran, Emine Sarıkartal İstanbul: İthaki Yayınları.
- LYOTARD, Jean François, (2003) "Sensus Communis", Trans. Marian Hobson and Geoff Bennington, *Judging Lyotard*, Andrew Benjamin (edit.) London and New York: Routledge.
- LYOTARD, Jean François (1994) *Lessons On the Analytic of the Sublime*, trans. Elizabeth Rottenberg, Stanford – California: Stanford University Press.
- LYOTARD, Jean François (1983) *The Differend: Phrases in Dispute (French: Le Différend)* trans. George Van Den Abbeele. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- LYOTARD, Jean-François (1990) "Postmodern nedir sorusuna cevap" çev. Dumrul Sabuncuoğlu *Postmodernizm*, Necmi Zeka (edit), İstanbul: Kıyı Yayınları.
- MALPAS, Simon (2003) *Jean.François Lyotard*, New York: Routledge.
- NANCY, J.Luc (2003) *A Finite Thinking*, Simon Sparks (Edit.) California: Stanford University Press.
- RANCIÈRE, Jacques (2012). *Estetiğin Huzursuzluğu. Sanat Rejimi ve Politika*. Çev. Aziz Ufuk Kılıç, İstanbul: İletişim Yayınları.

Rıza SAM

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Uludağ Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, Bursa-Türkiye
Uludağ University, Faculty of Arts and Sciences, *Department of Sociology*, Bursa-Turkey
nrsam1635@uludag.edu.tr

Halk ve Entelektüel Arasındaki Karşılıklı Aşmak Üzerine

Öz

Günümüzde halk ve entelektüeller arasındaki sorunların çözümsüzlüğünün temel sebeplerinden biri, her iki tarafın aynı dili konuştukları halde anlam ve sembollerin aktarımında etkin bir iletişim ve etkileşim tarzını karşılıklı olarak pozitif bir biçimde gerçekleştirmeyi başaramamış olmalarıdır. Bu başarısızlık durumu, tarafların birbirlerini negatif söylemler üzerinden suçlamaları ile adeta kronik bir hastalığa dönüşmüştür. Bu kronik hastalığın izlerini, gerek halk gerekse entelektüel tarafta yer alanların “zihinsel ve fiziki güçlerini” birbirlerine üstünlük kurmak üzere “tahammül edilemeyen hınç yüklü nefret söylemleri” ile dile getirdikleri her yerde görmek mümkündür. Her iki taraf arasında hınca dayalı nefret söylemi devam ettiği sürece toplumsal kutuplaşmanın, kindarlığın ve düşmanlığın yok edici etkileri ile karşılaşılması kaçınılmazdır. Bu nedenle tarafların “en çözülemez konularda bile uzlaşma sağlayabilecekleri” üretken bir ortak paydanın yakalanması gerekmektedir. Bu gereklilikten hareketle, halk ve entelektüellerin birbiriyle yüzleşmesine ve uzlaşmaya varmasına vasıta olacak ortak bir iletişim platformunun ve bu platformun ilkelerinin nasıl oluşturulacağıın incelenmesi bu makalede tartışma konusu yapılmıştır.

Anahtar Sözcükler

Halk, Entelektüel, Yabancılaşma, Düşünümsellik, Entelektüel Kolektifi.

Giriş

Entelektüeller, bir toplumun değişim ve gelişim sürecinin öncü güçleri, kamu vicdanının temsilcileri, stratejik öngörüye sahip elitleri, eleştirel söylem ve tartışma kültürünün en önemli yapısal inşacı aktörlerinden biridir. Ayrıca entelektüeller, maddeci ve maneviyatçı kültür değişimi arasında denge ve uyumun sağlanması, politik bir sürece dâhil olunması, kamu politikalarının yönlendirilmesi, dolayısı ile bir kamunun ve kamuoyunun imal edilmesi sürecinde de dikkat çekici pozitif eylemlerde kendilerini göstermektedir. Entelektüellerin pozitif nitelikteki eylemlerine, toplum üyeleri de büyük ilgi duymakta ve saygıda kusur etmemektedir. Ancak toplumdaki güç dengeleri değiştiğinde ve değişimin kendisi de oluşan kültür boşluğu nedeni ile norm sarsıcı bir hal aldığımda, daha önceleri yüceltilen entelektüeller bu kez gözden düşürülmeye hatta veri geldiğinde suçlanmaya, aşağılanmaya ve düşman ilan edilmeye başlanmaktadır. Başka bir ifade ile en çok övülen ve sevilenler, en çok nefret edilen ve yok edilmesi gereken konumuna gelmektedir. Böyle bir tavır karşısında entelektüeller, kendilerini kamu vicdanında mahkûm edilmiş hissetmekte ve çok derin bir travma yaşamaktadır. Bu arada halkın kendisi de entelektüellerin yaşadıkları travmadan muaf değildir. Halk da en önemli başvuru odağı olan kamu otoritesini yitirmenin girdabına girmiştir ve bu girdaptan bir türlü çıkamamaktadır.

Bu bağlamda iki farklı kutupta yer alanlar, hem kendilerine hem de kendi dışında olanların değerlerine yabancılaşmaları nedeni ile adeta sakınarak yaklaşmaktadır. Bunun nedeni, tarafların birbirlerine karşı kendilerini negatif bir enerji ile yüklü hissetmeleridir. Dolayısı ile sakınmanın temelinde, birbirlerine karşı çekim güçleri olmayanların itimleri yer almaktadır. Türk toplum hayatında bu sakınım, en açık şekilde “Hacivat ve Karagöz” gölge oyununda özetlenmektedir. Biri halkı, diğeri ise entelektüelleri temsil etmektedir. Aynı temsilin bir benzerini Can Yücel referans alınarak “Doktor ve Hasta” üzerinden anlatılan “fitil” hikâyesinde de görmek mümkündür. Her iki örnekte de öne çıkan karakterler, bir taraftan yıkan, ezen, ezici ve mağrur diğer taraftan ise, yıkılan, ezilen, ezik ve mağdur yönleri ile dikkat çekmektedir. Verilen örneklerdeki eylem ve tepkiler, ister entelektüel ister halk düzeyinde olsun negatif değerler ile yüklüdür. Bu nedenle, kaçınılması gereken eylem ve davranışları işaret etmektedir. O halde, birbirlerine küskün olan tarafların hem kendileri hem de kendi dışında olanlar ile barışmalarını, buluşmalarını ve yüzleşmelerini sağlayacak adımlar atılmalıdır. Yapılan çalışmada bu anlamda halk ve entelektüeller arasında öncelikle hasımlık duygularını körükleyen etmenler ortaya konulmakta, sonrasında ise bu hasımlığın üstesinden nasıl gelinebileceği tartışılmaktadır.

1- Sözün gaspı, entelektüellerin en büyük hastalıklarından biridir.

Entelektüeller, “kelâmın efendileri” olarak tanınmalarını, sosyal ve kültürel sermaye edinmelerini, bireysel ve toplumsal standartların yükseltilmesindeki eleştirel söylemlerini, kullandıkları dile borçludurlar. Normal şartlarda düzen ve barış içinde ilerleyen, dolayısı ile geçmiş ve gelecek kuşaklar arasında kültür naklini başarılı bir şekilde gerçekleştiren toplumlarda entelektüellerin dile getirdikleri söylemler ciddiye alınmakta, hatta başlı başına bir slogan haline getirilmektedir. Ancak toplumda güç

dengeleri değiştiğinde, neyin ne kadar değiştiği hakkında düşünce üretilmediği, çözümlene yapılamadığı ve stratejik öngörülerde bulunulamadığı kaos ortamlarında entelektüellerin bir türlü vazgeçemediği bir hastalık ile karşılaşmaktadır. Bu hastalığın adı, sözün gaspıdır. Başka bir ifade ile entelektüeller, toplum ve kültürün ciddi tehdit altında kaldığı zaman dilimlerinde, özellikle de eksik kültür nakli söz konusu olduğunda yeniliklere açık olmaktan çok daha fazla mevcudu korumak üzere bir savunma refleksi göstermektedir. Entelektüellerin, sözü gasp ederek herkese ve her şeye yeten bir güç gösterisinde bulunmaları, mevcudun korunmasına ve savunulmasına yönelik bir reflektir. Ancak bu refleksin kronik bir hal almaya başlaması ile entelektüellerin yaptıkları tüm iyiniyetli çabalar, toplum üyeleri tarafından negatif yönde algılanmaktadır. Burada önemli olan şey, gasp edilen söz ile neyin dile getirildiği değil, bilakis nasıl ifade edildiği ve algılandığıdır.

Genel anlamda entelektüellerin sözü gasp etme tutumunun özü, düşüncenin her cephesinde hazır ve nazır olma, tüm cevaplara haiz olma ve hükmetme ile ilgilidir. Böyle bir tutumun yarattığı sıkıntı, entelektüellerin, toplumsal bir yetkiye dayanarak, çoğu zaman bu yetkinin otomatikman garanti ediyor olması gereken teknik yetkinliklerden tamamen bağımsız, özellikle de gaspedilmiş bir yetkiyi kullanarak hemen her konuda canları istediği gibi kurallar koyuyor olmalarıdır. Ayrıca bütün bunlar, teorik bir yücelik ile de özdeşleştirilmektedir. Ancak ne var ki, entelektüellerin kurdukları bu özdeşleştirme, kibirli düşünme tarzının en tipik göstergelerindendir (Bourdieu, 2016a: 90–92). Entelektüellerin kibirli düşünme tarzlarının temelinde, söz ve ses sahibi biri olarak mantık kuvvetini ve üstünlüğünü soyut ve sembolik ifadeler ile ispatlayacağına inanmaları yer almaktadır. Bu inanç ve istek doğrultusunda hareket eden entelektüeller, söyleyecek yeni ve değişik bir şeyleri kalmadığında, ifade biçimini daha da ağıdalaştırarak herkesin anlayamayacağı soyut fikirlere ve kelime oyunlarına başvurmaktadır. Entelektüellerin bir türlü vazgeçemediği bu hastalık, onun kuvvetinden çok zaafını göstermektedir. Bu zaafın en açık ifadesi ise, entelektüellerin her defasında kelime oyunları ile karşısındaki susturup üste çıkma gayreti sonrasında “ukalâ” olarak damgalanmalarıdır (Ülgener, 2006: 93–95).

Bilindiği üzere toplumsal damgalanmalara dayalı gerilimler arttığında ve bunlar, genelleşen bir inanç sistemine dönüştüğünde, toplum hayatında yaşanacak krizler de daha sorunlu ve norm sarsıcı hale gelmektedir. Bunun önüne geçmek için iki sorunlu alanın, yani entelektüel alanda ve kitle içerisinde yer alanların sorun yaratıcı etkilerini önlemek üzere belli varsayımlardan hareket edilmelidir. Öncelikli olarak entelektüel alanda, toplumu birden ve otomatik şekilde değiştirecek anahtarın elinde olduğunu iddia eden her siyasi grubun, merkezi ve işkenceci bir diktatörlüğün adayları (Winock, 2002: 630) olacakları kabul edilmelidir. Örneğin söylemleri üzerinden kendilerini halkın temsilcileri olarak ilan ve takdim eden, dolayısı ile halkın sopasını elinde tutacakları iddiasında bulunan ve halkı yine bu sopa ile döveceklerini dile getirenler (Chomsky, 2005: 20) bir entelektüelden çok diktatördür, denilebilir. Diğer taraftan kitlenin içerisinde yer alanların da her zaman entelektüel eli ile işlenmeye hazır ve kolay yoğurulur bir hamur yumuşaklığı taşımadığı dikkate alınmalıdır. Aksi bir halde, her iki taraf arasında diyalog imkânsızlaşmakta ve birbirinden habersiz yabancılaşmış gruplara dönüşmeleri kaçınılmaz olmaktadır. Çünkü taraflar arasında bazen doldurulması

mümkün olmayan bir temas boşluğu dahi, birini öbüründen koparıp uzaklaştırmaya yetmektedir (Ülgener, 2006: 99–100).

Doğal olarak böyle bir duruma Gramscivari bir perspektifle yaklaşıldığında entelektüeller ile ulusun halk kesimi arasında bir tutku ve duygu bağlantısı kurulamamakta ve tarihsel bir politika gerçekleştirilememektedir. Oysa entelektüeller ve halk arasında duygu ve tutku birliğine dayalı bir bütünlüğün organik bir biçimde kurulması durumunda karşılıklı olarak bireysel ve toplumsal değiş-tokuş sağlanabilecektir. Gramsci, bu birleşmenin organik bir bütünlüşme ile belirlendiğinde hem biricik toplumsal güç olan yaşam birliğinin gerçekleşeceğini hem de tarihsel bir bloğun yaratılmış olacağını düşünmektedir (Gramsci, 2003: 134).

O halde, entelektüel düzeyde dili âlimane bir ustalıkla kullananlar, adına konuştukları ve usulüne uygun biçimde konuşmak sureti ile ürettikleri hayali göndermeyi sahnelemeli, hem dile getirdikleri şeylere hem de adına konuştukları merciye mevcudiyet kazandırmalıdır. Başka bir ifade ile entelektüeller, eylemlerini teminat altına alacak olan şeylerin ruh veya hayaletlerinin anlamına duyarlı bir çaba ile söylemlerinin evrensel olduğu inanışını üretmelidir (Bourdieu, 2015a: 87–88). Bu sayede, en azından taraflar arasında köprü vazifesi görebilecek, dolayısı ile anlamların transferinde sorun yaratmayan bir dil ve üslubun geliştirilmesi mümkün olabilecektir.

2- Evrensellik söylemi, sözün gasp edildiği bir yerde ifşa etmenin değil, bilakis gizlemenin stratejisidir.

Entelektüeller, genel olarak bütün eylemlerini, dile getirdikleri sözlerini ve ürettikleri söylemlerini, bilimselliğe ve evrensellik iddialarına dayalı olarak sergileme eğilimindedir. Ancak bu eğilim, entelektüellerin, sözü gasp ettikleri gerçeği ortaya çıktığında daha güçlü bir biçimde dışa vurulmaktadır. Entelektüellerin böyle bir eğilim içinde olmalarının nedeni, kendilerini güçsüz ve korumasız görmelerinden kaynaklanmaktadır. Başka bir ifade ile entelektüeller, evrensellik söylemini kendileri için bir “zırh” olarak kullanmaktadır. Bu ise, söz konusu evrensellik söylemlerinin amacı dışında bir araç olarak kullanılmasına uygun bir zemin hazırlamaktadır. Bu da halk ve entelektüellerin karşı karşıya gelmelerini sağlayan düşmanlık tohumlarının atılmasına neden olmaktadır.

Oysa evrensellik, entelektüellerin hem nihai amacı hem de varolabilmesinin yegâne koşuludur. Bourdieu, bu şartı bir entelektüalizm çerçevesinde yerine getirenlerin, evrensel olana ulaşmanın koşullarını evrenselleştirmek için giriştikleri özel bir çaba içerisinde olduklarını düşünmektedir (Bourdieu, 1995: 337–348). Said de, Bourdieu'nun bu ifadesini desteklemekte ve entelektüellerin, genel olarak şu evrensel yasaları temel aldıklarını dile getirmektedir: “Tüm insanlar, özgürlük ve adalet konusunda eşit haklara sahiptir. Buna göre göre entelektüeller, kasıtlı veya kasıt olmadan bu yasanın ihlali olan durumları sınamalı ve cesurca mücadele etmelidir” (Said, 1994: 11). Entelektüel düzeyde bu mücadelenin, “zihinsel üretim için iyi düzenlenmiş bir iskelet” (Noe, 2005: 285) olduğu ileri sürülebilir. Bu sayede entelektüellerin, genel içinde özeli, özel içinde de geneli yakalama ve kavrama yeteneklerini sergilemeleri (Bourdieu, 1990: 143) kolaylaşmaktadır.

Ancak ne var ki, entelektüeller, belagat, zekâ veya bilimselliğe dayalı kültürel sermayeleri üzerinden spontan bir biçimde meşru bir otoriteye sahipmiş gibi algılandıklarında (Bourdieu, 2015a: 233) ve bu durum kronik bir hastalık halini aldığına topluma kendilerini açmaktan ziyade kapatmaktadır. Başka bir ifade ile bilginin diline sahip olan entelektüeller, sürekli olarak kurumsallaşmış bir söylemi kullanmaları veya onları gösteriş olsun diye tüketmelerine bağlı olarak analiz düzeylerinin oyunu üzerinden politik gerçeklik ile kendileri arasındaki dolayım perdesinin arkasına saklanmak durumunda kalmaktadır. Bu anlamda entelektüellerin, bağlı oldukları kurumlar ile olan ilişkileri, onların, kurumsallaşmış politikalarının gizli yüzü olmaya başlamaktadır. Dolayısı ile kurumsallaşmanın olduğu yerde entelektüellerin maddi bir biçim almaları da kaçınılmaz olmaktadır (Lourau, 2001: 101–104). Kısaca entelektüeller, içinde yer aldıkları kurumların damgasını taşımaktadır. Böylelikle entelektüellerin evrenselleştirme adı altında attıkları her adım, tam anlamı ile bir “söylemsel gizleme stratejisine” dönüşmektedir (Bourdieu, 2015a: 180).

Halk ve entelektüeller arasında yaşanan sorunların temelinde de bu “söylemsel gizleme stratejileri” yer almaktadır. Çünkü entelektüeller, dile getirdikleri şeyleri, evrensel değişmez doğrular ve gerçekler olarak sunmakta, yanılabilirliğine hiç ihtimal vermemekte ve daha kötüsü bunu hiçbir şekilde kabul etmemektedir. Oysaki herkesin bizleri onayladığı yerde yanılmış olabileceğimizden endişe edilmelidir. Böyle bir davranış tarzına Nietzschevari perspektiften yaklaşıldığında, yani “insanların kendi görüş ve kanılarına sahip olma cesaretini göstermelerinin çok popüler bir yanılığı” olduğu ileri sürülebilir. “Olması gereken ise, insanların kendi görüş ve kanılarına saldırma cesaretini göstermeleridir” (Nietzsche, 1888: 136). Ancak entelektüeller, böyle bir hesaplaşmanın içine girmektense güçlerini kaybetmemek adına halkı karşılarına almayı tercih etmektedir.

3- Sözü gasp edip evrensel değerlerin peşinden gidemeyenler, hizmet ettikleri güç ilişkilerinin temsilcisi olan bir memurdur.

Günümüzde kültür ve sanatsal üretim alanlarında kendilerini etkin bir biçimde göstermesi gereken entelektüellerin, serbest piyasa ağındaki güç ilişkilerinin işleyiş mantığına ve tahakkümüne yenik düştüğü, dolayısı ile de saygı duyulması gereken bir otorite olma hüviyetini ve vasfını kaybettiği görülmektedir. Buna göre, eleştiremeyen, bilinçli eyleyemeyen, muhalif bir kültür geleneğini inşa edemeyen, stratejik öngörülerde bulunamayan, diyalektiğe dayalı alternatif düşünce ve seçenekler ortaya koyamayan entelektüeller, hem kendilerine hem de sorumlu oldukları topluma ait olmaktan gittikçe uzaklaşarak yabancılaşmaya başlamaktadır. Bu da entelektüelleri, kendilerinin, toplumun ve evrensel değerlerin özgürce eyleyen temsilcilerinden ziyade hizmet ettikleri gücün temsilcileri haline getirmektedir. Ancak kişiye ve kuruma bağlı bir entelektüellikten bahsedilemez.

Edward Said bu noktada, entelektüel olmanın gerek ve yeterlilikleri arasında, onların, düşünceleri ve hareketlerinde herhangi bir kişiye veya kuruma bağlı olmaması gerektiğini dile getirmektedir. Said, entelektüellerin profesyonel anlamda içsel alanlarını kontrol edebileceklerini düşünmektedir (Said, 1994: 87). Ancak Bourdieuvary bir

perspektifle meseleye yaklaşıldığında kamusala dair olan şeylerin kontrol edilebilmesinin içsel alan kadar kolay olmadığı da bir gerçektir. Çünkü Bourdieu'ya göre, “kültürel üretim alanına girmiş olan tüm ajanlara güç ilişkileri etkide bulunmaktadır. Kısaca kültür piyasalarındaki birleşme, kültürel tahakkümün de bir şartı olarak karşımıza çıkmaktadır (Bourdieu, 2015a: 270). Nitekim günümüzde bu anlamda bilgi üretimi ticarileştirilmekte, özel yarar için bir ürün olarak alınıp satılmakta, hatta akademinin kendisi de çoğunlukla hizmet sağlayıcı bir şirket gibi çalışmaktadır. Dolayısı ile bu arenadaki bilgi üreticilerine, “kaynak yaratabildikleri sürece öğretebilecekleri” söylenmektedir (Miessen, 2013: 139–140). Bunun doğal sonucu ise, entelektüellerin, üretim aygıtlarına bağlanmalarıdır. Oysa entelektüeller, üretim aygıtına değil, enformasyon aygıtına bağlı olmalıdır (Foucault, 2005: 42).

Entelektüellerin, enformasyondan ziyade üretim aygıtlarına bağlı olmaları gerektiği dile getirildiği sürece, toplumsal hegemonyanın ve siyasal iktidarın alt kademedeki görevlerini yerine getirmekten, dolayısı ile hükmedenlerin veya egemen sınıfların memurları olmaktan kendilerini kurtarmaları mümkün değildir (Gramsci, 2003: 29). Böyle bir yapı içerisinde entelektüeller, egemen sınıfların elçileri olarak toplumsal hegemonya ve siyasi iradeye dair birleştirme ve örgütleme görevlerini üstlenerek yerine getirirler. Bu bağlamda Gramsci, çeşitli entelektüel katlarının organik özelliklerinin, onların, belli başlı bir toplumsal akım ile olan ilişkilerinin, yukarıdan aşağıya bir görev ve üstyapı merdiveni kurularak ölçülebileceğini ileri sürmektedir (Gramsci, 1983: 23). Bu durumda gerçek entelektüel sorumluluk, hakikate ulaşmak ve onu, gün ışığına çıkarmak değil, bilakis hizmet edilen gücün ideolojisini sürdürülebilir kılacak rolleri oynamaktan geçmektedir (Chomsky, 2005: 11–12).

Böylelikle entelektüeller, güç ilişkilerine dayalı olarak yerine getirdikleri roller üzerinden “egemenlerin hakikatini, herkesin hakikati haline getirmektedir” (Bourdieu, 2015a: 87). Ancak dile getirilen tüm egemen söylemlere dayalı hakikatler, tabi olanların spontane siyasi söylemlerini hem gözden düşürmekte hem de onların yıkımına neden olmaktadır (Bourdieu, 2015b: 667). Bu anlamda entelektüeller de hâkimiyetin değil, tabi olanların içerisinde ve yaşam alanlarında yer almaktadır. Hatta Bourdieuvvari perspektif ile ele alındığında entelektüellerin, çoğunlukla “ezilen egemenler” konumunda oldukları bile ileri sürülebilir. Çünkü egemenler ile ezilen egemenlerin karşılıklı bağımlılığı daha çok fayda gözetme mantığında, yani ezilen egemenlere tavizler verilmesini dayatmasında kendini göstermektedir. Bu ise, egemen ve ezilen egemenlerin birbirlerini olumlama anlamına gelmektedir (Bourdieu, 2015a: 429).

Bütün bu ifadelerin ışığı altında entelektüellerin, kendilerine ve topluma yabancılaşmalarının kısacasında “zararsız bir ilgililer topluluğuna dönüştürüldüğü” sonucuna ulaşılabilir (Çeğin, 2007: 521). Nitekim bugün, realitede toplumsal bir kavganın temsilini sunması gereken entelektüeller, ülkelerinin alkışlamadığı kalem kavgalarını benimseyen biri olarak akıllara kazınmaktadır (Levy, 2002: 28). Bunun doğal sonucu ise, yaratıcılığın olmadığı yerde yıkıcılığın egemen bir konuma doğru yükselişe geçmesidir. Oysaki entelektüellerin, stratejik düşünceler üreterek ve alternatif seçenekler sunarak akıllarda yer etmesi gerekmektedir. Ne yazık ki, entelektüeller, bu güç oyununda mağdurun yanında olacakları yerde, iktidar ve güç istemi ile mağrur olanın yanında yer alarak kamunun vicdanında kendilerini mahkûm etmektedir.

Unutulmamalıdır ki, iktidar ve güç peşinde olanlar, onun ile ne mücadele edebilir ne de kendilerini ve içinde yer aldıkları toplumu özgürleştirebilir. O halde, iktidar veya güç peşinde olmak, aynı zamanda iktidar veya güç tarafından da ezilmek demektir. Buna göre entelektüellerin yaşadıkları sorun, bir kimliğin ortaya konulması değil, bilakis onun keşfedilmesi ile ilgilidir. Bu nedenle entelektüellerin, ne olabileceklerini öğrenmeleri veya keşfetmeleri için iktidara veya güce hizmet etmeye değil, bilakis özgür olmaya ihtiyaçları vardır (Eagleton, 2003: 153–156). Bunun için de entelektüellerin eleştirel bir refleksif bakış tarzı geliştirmeleri gerekmektedir.

4- Halk ve entelektüeller arasındaki karşıtlığın aşılabilmesi için eleştirel refleksif bir bakış tarzı geliştirilmelidir.

Gücün ve güç ilişkilerinin egemen konuma geldiği, dolayısı ile de teknik ve teknolojik olarak her şeyin araçsallaştırıldığı bir dünyada ne entelektüellere ne de onların eleştirilerine gerek duyulmaktadır. Böyle bir düşünce yapısının egemenliğinde toplumsal pratiğin mantığı, bilimsel bir sistemleştirmeye, eleştiriye, fikri açıklığa, karşılıklı anlama ve açıklamaya gerek kalmadan uyum sağlama, ihtiyaçların karşılanması, güç ve güç ilişkilerine dayalı faktörler tarafından yönlendirilmektedir (Bourdieu, 1998: 91–94). Bu yönlendirmenin toplumsal hayat alanlarının her safhasında kendisini orantısız bir biçimde gösterdiği ileri sürülebilir.

Habermasvari perspektifte bunun nedeni, toplumda, iletişimsel rasyonaliteden ziyade araçsal rasyonalitenin fazlası ile görülmesidir. Bilindiği üzere Habermas'ın sosyolojisinde tüm amaç ve araçsal eylemler, teknik kurallara göre işlemekte ve empirik bilgiye dayanmaktadır. Amaç ve araç rasyonellik ise, sistem alanında işler durumdadır. Çünkü, sistemin dayandığı eylem türüdür. Burada eylem yönlendirici kurallar, teknik kurallardır. Bu alandaki rasyonelleşme, üretim güçlerinin artışı ve teknik kullanın gücünün yayılımını ifade etmektedir (Habermas, 1968: 62–65). Günümüzde bu anlamda yaşanan sorunlar ve çekilen sıkıntılar, muhafazakârların değindikleri gibi kültürden kaynaklanmaktan ziyade yaşam dünyasının amaç ve araç rasyonel eylemlerinin sistem dünyası ve onun alt sistemleri tarafından belirlenerek işgal edilmesinden ileri gelmektedir. Başka bir ifade ile teknik sorunlar giderildiğinde kültürel sorunların da ortadan kalkacağı düşünülmesidir. Oysa günümüzde kültürel sorunlar çözülmeyen teknik sorunlar ortadan kaldırılamaz. Bu bağlamda Habermas, kendilerini modernite projesine dair sorumlu hisseden bütün entelektüellerden, hem toplumsal ve kültürel modernleşmeye yönelik analizleri göz ardı eden nedenlere odaklanmalarını hem de bu analizlerin insanların hayatında yaratacağı olumlu etkileri görmek üzere çabalamalarını istemektedir (Habermas, 1981: 451–452).

Kuşkusuz böyle bir çabanın gereklerinin yerine getirilebilmesi için entelektüellerin, bağlı oldukları kurumsal ilişkilerin kendilerine sağladıkları gizli yüzü, dolayısı ile kurumsal bir analizin kuramcısı ve pratisyeni olma statüsünün gizlediği her şeyi, kolektif analiz yolu ile açığa çıkarmaları gerekmektedir. Entelektüel rolüne dair böyle bir anlayış, burada, tümü ile içerimin analizine yapılan vurgudan kaynaklanmaktadır. Burada entelektüellerin bir araştırmacı olarak içerilmesinin anlamı, kendisi ile nesnesi arasında “özdeşlik, benzerlik veya karşılıklılığın” var olduğunun ileri

sürülmesidir. Böylece içerilmiş entelektüeller, hem kendi kurumsal aidiyet ve referanslarının içerimlerini sonuna kadar analiz etme yönündeki öznel irade ile hem de bu belirlenimler bütününe nesnel karakteri ile tanımlanır hale gelmektedir. Bu sayede öznel olarak yaşanan veya bastırılan içerimler, ancak kolektif analiz yolu ile yani, analizörlerin etkisi ve pratiğin ölçütü ile açığa çıkmaktadır. Denilebilir ki, içerimin analizi bir ayrıcalıktan ziyade entelektüellerin, işbölümü içinde işgal ettiği yerlerin ürettiği katı bir zorunluluktur. Bilindiği üzere entelektüeller, bu işbölümünün az veya çok meşrulaştırıcılarıdır. Bu anlamda içerilmiş olmak, entelektüellerin bir bakıma hem kendi içerimlerinin analizini yapmaları hem de bu analizi kabul etmek sureti ile aslında nesneleştirmek istedikleri şey tarafından nesneleştirildiklerini kabul etmek demektir (Lourau, 2001: 101–103).

Böylelikle entelektüeller, eleştirel bir refleksif bakış tarzı geliştirerek araştırma nesnelere ile ilişkilerini kontrol edebilmektedir (Swartz, 2015: 49). Başka bir ifade ile refleksif bakış tarzı, kendilerini daima her türlü toplumsal belirlenimden azade sayan entelektüellerin kendileri hakkındaki karizmatik temsillerini sorgulamaktadır. Bourdieu, bu sayede entelektüellerin, kendilerinin yanılısamadan kurtulabileceklerini, bireysel olandaki toplumsal, mahremiyetin altında gizlenen gayri şahsiyi ve özeline en derinine gömülmüş evrenseli keşfedeceklerini düşünmektedir (Bourdieu & Wacquant, 2003: 40).

Bu bağlamda refleksif bir bakış tarzını benimseyen entelektüellerin kazandıkları her bir bireysel zafer, rekabet mantığı itibari ile bilimsel mücadelenin silahlarından biri olmaya ve böylece mücadeleye dâhil olan herkes için zorunlu hale gelmeye mahkûmdur, denilebilir. Unutulmamalıdır ki, hiç kimse rakiplerine karşı kullanılması olası silahları, bu silahların onlar veya başkaları tarafından anında kendine çevirme riski olmaksızın üretmez. O halde bilimsel alanın işleyiş mantığının bilimsel açıklaması, onu daha bilinçli ve sistematik kılmak sürati ile alandaki karşılıklı gözetimi silahlandırmaya ve böylece etkinliğini arttırmaya katkıda bulunmaktadır. Buna göre entelektüellerin refleksiviteyi tatbik etmeleri, kendilerini, nesnelleştirme işi içerisinde hem gelişigüzel dışlayan hem de bilen bir öznenin ayrıcalıklarını sorgulamalarını işaret etmektedir (Bourdieu, 2016b: 143–145).

Sonuç itibari ile entelektüellerin, eleştirel bir refleksivite ile tekilliğin yerine çoğulculuğu egemen konuma getirerek, hem toplumdaki şiddetin baskı ve basıncını azalttıkları hem de onun ıslahına yardımcı oldukları ileri sürülebilir. Popper tam da bu noktada, entelektüel olmanın eski koşullarından biri olan ve hiçbir şekilde eleştiriyeye açık olmayan “yetkin ol ve kendi alanında her şeyi bil” sloganının, “hem özeleştiri hem de başkaları tarafından yapıcı bir biçimde eleştirilmek sureti ile” yer değiştirdiğini düşünmektedir. Entelektüel düzeyde bu yeni perspektifin adı, “eleştirel çoğulculuktur”. Entelektüeller, böyle bir eleştirel çoğulculuğun içerisinde, bütün kuram ve kuramcılar ile rekabet edebilmekte, eleştirebilmekte ve akılcı tartışmalar üzerinden doğru ile yanlış birbirinden ayıklayabilmektedir. Kısaca entelektüeller, hakikatin ortaya konulması esnasında çok sayıda doğru arayışına girerek birbirinden farklı nitelikte üretken seçenekler inşa etmeye çabalamaktadır (Popper, 2001: 206–219).

Bu entelektüel çabalar, uygun bir üslup ile dile getirildiğinde entelektüeller ile halk arasındaki ikilemlerin, olası gerilim ve gerginliklerin ortadan kalkması veya en azından ciddi bir biçimde yatıştırılması beklentisine girilebilir. Ancak bu husus, gerekli

şartlardan birini oluşturmakla birlikte kendi başına yeterli değildir. Bu hususun, entelektüel kolektifi veya kamusal entelektüeller eliyle de taçlandırılması gerekmektedir.

5- Entelektüellerin yükledikleri ağır sorumluluklar, entelektüel kolektifi veya kamusal entelektüeller düzeyinde paylaşılarak hafifletilmelidir.

Bilindiği üzere günümüzdeki toplumsal değişmeler, bütün normları ve standartları altüst etmektedir. Bu alt üst oluştta, birçok kavramda olduğu gibi entelektüel gerek ve yeterliliklerde de birtakım kıstasların dikkate alınması zorunlu hale gelmektedir. Özellikle günümüz toplumlarında her şeyin ticarileşmesine bağlı olarak entelektüel ödevlerin, görevlerin, sorumlulukların ve refleksivitenin ne olduğu sorunu ile karşılaşmaktadır. Bu anlamda sorunların üstesinden gelinmesi söz konusu olduğunda, entelektüeller, ilk akla gelen aktörlerden biri olmaktadır. Ancak burada, entelektüel rolleri, fonksiyonları ve sorumlulukları yerine getirecek olanlar, organik ve spesifik entelektüellerden ziyade kamusal entelektüellerdir. Bu bağlamda olmak üzere Pierre Bourdieu da bütün entelektüelleri, “entelektüel kolektifinin veya kamusal entelektüelliğin” inşa edilebilmesi için safta toplanmaya çağırılmaktadır. Bu çağırının davetine icabet edildiğinde oluşacak entelektüel kolektifinin sonrasında halk ve entelektüellerin birbirlerine yabancılaşmalarına, dolayısı ile bütünleşmelerine engel olan etken ve etkilerin nedenleri sadece ortaya konulmakla kalmaz, aynı zamanda onların aşılması da mümkün halde gelebilir.

Entelektüel kolektifinin veya kamusal entelektüellerin burada dikkate değer bir şekilde öne çıkmasının nedeni, tamamen organik ve spesifik entelektüellerin olaylar karşısında takındığı tavır alıştan kaynaklanmaktadır. Genel anlamda organik ve spesifik entelektüellerin rolü, global eylemde kitlelerin öncüsü olmak değil, bilakis yerel mücadelede özel bir grubun danışmanı olmaktan ibarettir. Ayrıca onlar, iktidar odakları tarafından da manipüle edilme riski ile karşı karşıyadırlar. Çünkü onların bilgileri ve konumları, hakikat siyasetine ve rejimine bağlı olarak genel bir önem kazandığında, ait oldukları toplumun hegemonya sistemini sürekli kılmaya hizmet etmektedir. Bu nedenle organik ve spesifik entelektüellerin bilgi ve uzmanlıkları, bütünleştirici ve birleştirici bir toplum teorisi inşa etmekten oldukça uzaktır (Foucault, 2005: 25–27). Benda’ya göre bu husus, organik ve spesifik entelektüellerin, modern dünyadaki işlev bozukluğuna işaret etmektedir (Benda, 2006: 167).

Bu bağlamda toplum için çok teknik, anlaşılması oldukça zor ve toplumsal sorunları iyileştirdiği de ileri sürülemeyen organik ve spesifik entelektüellerin ve eserlerinin yerini, genele ve iyi eğitim almış kitlelere hitap etmeyi başarabilen kamusal entelektüeller ve onların eserleri almaya başlamalıdır (Jacoby, 1987: 3). Nitekim son yıllarda entelektüel kolektifi veya kamusal entelektüellerin gerekliliğine yönelik tartışmalarda da bir hayli artış söz konusudur. Bunun nedeni, entelektüel kolektifi veya kamusal entelektüellerin, birer bilgi ve yenilik kaynağı olarak hem entelektüel açıklıkları veya boşlukları doldurabilecek hem de içe kapanmaya karşı direnç inşa edebilecek güçte görülmeleridir (Castells & Ince, 2006: 45). Kısaca entelektüellere,

kamusal arenada “devletten özerkleşmiş bir biçimde muhalif kimlikleri” ile bakılmaktadır (Börekeci, 2014: 70). Böyle bir gücün, hem geleneksel varsayımların hem medya entelektüellerinin ileri sürdüğü sözde uzman görüşlerinin maskesini düşüreceği, hem de kamusal aydınlanmanın kapsamının genişletilmesine katkıda bulunacağı dikkate alınmalıdır (Emirbayer & Schneiderhan, 2015: 234).

O halde entelektüel kolektifi veya kamusal entelektüel düşüncesinin fiiliyatta temsil edici örneklerinin bulunduğu bir toplumda, halk ve entelektüeller arasındaki karşıtlığın, gerilimin ve yabancılaşmanın aşılabileceği, toplum ve üyelerinin karşılıklı olarak ilişkilerini yeniden gözden geçirip güven tazeleyebileceği, sağlıklı bir toplumsal dönüşümün hem içe hem dışa doğru açılarak başarılı bir şekilde gerçekleştirilebileceği beklenilebilir.

Sonuç

Denilebilir ki, entelektüel düzeyde hiçbir başarılı sonuç, mücadelecı bir ruha sahip olmaksızın kazanılamaz. Halk arasında bu husus, en özlü biçimde, “emek olmadan yemek olmaz” denilerek ifade edilmektedir. Bu bağlamda gerek halk gerekse entelektüeller katında bir mücadele ruhu ve niyeti olmadan karşılıklı olarak toplumsal kutuplaşmanın, düşmanlığın, kindarlığın, nefretin ve yabancılaşmanın ortadan kalkması, dolayısı ile taraflar arasında bir sosyal barışın tesis edilmesi mümkün değildir. Ancak sosyal barış tesis edilemediği sürece, tarafların, birbirlerini tüketmeleri de kaçınılmazdır. Bu ise, toplumun sosyo-kültürel yapısının orta ve uzun vadede sürekli dengesizlik ve gerilimleri dengeye getirebilecek mekanizmalarının işlevsiz olmaları durumunda yok olması anlamına gelmektedir.

O halde böyle bir hazin son ile karşılaşmamak için halk ve entelektüellerin karşılıklı olarak geçmişlerinde kutuplaşmaları ve yabancılaşmalarına neden olan etkenler ile yüzleşmeleri ve çözüm üretecek bir dönüşüm için gerekli olan adımları atmaları gerekmektedir. Bu adımların atılmasında Nietzsche’nin, “Böyle Söyledi Zerdüş” isimli eserindeki “tinin üç dönüşümü”, bize, bir fikir verebilir. Eserde, deve aslana, aslan da çocuğa dönüşmektedir. Burada çocuk, bir masumiyeti ve unutmayı ifade etmekte, dolayısı ile de yeni bir başlangıç yapmak isteyenleri harekete geçirebilecek “kutlu bir evet” deyişi nitelemektedir. Böylelikle dünyasını kaybedenler, bir anlamda kendi dünyasını kazanır hale gelmektedir (Nietzsche, 2016: 20–21).

Buna göre, halk ve entelektüeller de birbirlerini tüketmekten ziyade üretebilmeleri için tıpkı “deve, aslan ve çocuk” örneğinde olduğu gibi bir dönüşümü yaşamak durumundadır. Kısaca taraflar karşılıklı olarak, öncelikle sorumluluklarını bir ödev bilinci ile yüklenmesini ve yerine getirmesini bilmeli, sonrasında ise, sorumluluk alanlarındaki tartışmaların özgürce gerçekleştirilmesini sağlamalı ve en sonunda da bütün yaptıklarını, bir çocuğun utangaçlığında, samimiyetinde ve masumiyetinde dile getirmelidir. Aksi bir durumda, gerek halkın gerekse entelektüellerin, birbirlerini yok edecekleri gerçekliğin çölünden kendilerini kurtarmaları mümkün değildir.

On Overcoming the Antagonism between People and Intellectual

Abstract

One of the main reasons of the insolubility of the current problems between people and intellectuals is the failure of both sides to develop an effective and positive mode of communication and interaction in transmitting meaning and symbols, though both sides speak the same language. This failure turns into a chronic illness, as the two sides accuse each other through negative discourses. It is possible to track down this illness in any place where both sides express their “cognitive and physical forces” to establish superiority over the other by deploying “intolerable and vengeful hate speeches”. As long as the vengeful hate speech continues to be deployed by both sides, it is inevitable to face the devastating effects of social polarization, animosity and grievance. Hence it is necessary to find a productive common denomination in which the two sides can reconcile over even the most unresolvable matters. Based on this necessity, this article examines how to establish a common platform of communication alongside its principles, through which people and intellectuals face each other and come to terms.

Keywords

People, Intellectual, Alienation, Reflexivity, Intellectual Collectivity.

KAYNAKÇA

BENDA, Julien (2006), *Aydınların İhaneti*, Çev. Cem Soydemir, Ankara: Doğu Batı Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (1990), *“The Intellectual Field: A World Apart”*, In *Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology*, Trans. Matthew Adamson, California: Stanford University Press, pp. 140–149.

BOURDIEU, Pierre (1995), *“For a Corporatism of the Universal”*, *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Trans. Susan Emanuel, California: Stanford University Press, pp. 337–348.

BOURDIEU, Pierre (1998), *Acts of Resistance: Against the Tyranny of the Market*, Trans. From the French: Richard Nice, New York: The New Press.

BOURDIEU, Pierre & WACQUANT, L. J. D. (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, Çev. Nazlı Ökten, İstanbul: İletişim Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2015a), *Devlet Üzerine: Collège de France Dersleri (1989–1992)*, Çev. Aslı Sümer, İstanbul: İletişim Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2015b), *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, Çev. Derya Fırat & Günce Berkkurt, Ankara: Heretik Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2016a), *Sosyoloji Meseleleri*, Çev. F. Öztürk & B. Uçar & M. Gültekin & Aslı Sümer, Ankara: Heretik Yayınları.

BOURDIEU, Pierre (2016b), *Akademik Aklın Eleştirisi: Pascalca Düşünme Çabaları*, Çev. P. Burcu Yalım, İstanbul: Metis Yayınları.

BÖREKÇİ, Ülkü A. O. (2014), *Muhalif Aydın: Romanlar Üzerinden Zihniyet Okuması*, Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

CASTELLS, Manuel & INCE, Martin (2006), *Manuel Castells’le Söyleşiler*, Çev. Ebru Kılıç, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

CHOMSKY, Noam (2005), *Entelektüellerin Sorumluluğu (Söyleşi: Michael Albert)*, Çev. Nuri Ersoy, İstanbul: Bgst Yayınları.

ÇEĞİN, Güney, (2007), *“Muhalif Bir Entelektüelin Büyü Bozumu: Bourdieu ve Entelektüel Sorunsallaştırma”*, Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi, Der. Güney Çeğin vd., İstanbul: İletişim Yayınları, s. 499–524.

EAGLETON, Terry (2003), *Azizler ve Âlimler*, Çev. Osman Akınhay, 3. Basım, İstanbul: Agora Kitaplığı Yayınları.

EMİRBAYER, Mustafa & SCHNEIDERHAN, Erik (2015), *“Demokrasi Üzerine Dewey ve Bourdieu”*, Bourdieu ve Tarihsel Analiz, Der. Philip S. Gorski, Çev. Özlem Akkaya, Ankara: Heretik Yayınları, s. 199–236.

FOUCAULT, M. (2005), *Entelektüelin Siyasi İşlevi: Seçme Yazılar I*, Çev. Işık Ergüden & Osman Akınhay & Ferda Keskin, 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

GRAMSCI, Antonio (1983), *Aydınlar ve Toplum: Denemeler*, Çev. V. Günyol & F. Edgü & B. Onaran, 2. Basım, İstanbul: Örnek Yayınları.

GRAMSCI, Antonio (2003), *Hapishane Defterleri: Felsefe ve Politika Sorunları-Seçmeler*, Çev. Adnan Cemgil, 4. Basım, İstanbul: Belge Yayınları.

HABERMAS, Jürgen (1968), *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

HABERMAS, Jürgen (1981), “*Die Modern-ein unvollendetes Projekt (1980)*”, *Kleine Politische Schriften I-IV*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, pp. 444–464.

JACOBY, Russel (1987), *The Last Intellectuals: American Culture in the Age of Academe*, New York: Basic Books.

LÉVY, B. Henri (2002), *Entelektüellerin Övgüsü*, Çev. Halil Gökhan, İstanbul: Gendaş Kültür Yayınları.

LOURAU, Rene (2001), *Bilinçaltında Devlet*, Çev. Işık Ergüden, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

MIESSEN, Markus (2013), *Katılım Kâbusu*, Çev. Bülent Doğan, İstanbul: Metis Yayınları.

NIETZSCHE, Friedrich (1888), *Nachgelassene Fragmente: Kritik des Glaubens Überzeugung und Lüge*, 14, [157–159].

NIETZSCHE, Friedrich, (2016), *Böyle Söyledi Zerdüşt: Herkes İçin ve Hiç Kimse İçin Bir Kitap*, Çev. Mustafa Tüzel, 9. Basım, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

NOE, Alva (2005), *Against Intellectualism*, *Analysis*, 65(4), October, pp. 278–290.

POPPER, Karl R. (2001), *Daha İyi Bir Dünya Arayışı: Son Otuz Yılın Makaleleri ve Bildirileri*, Çev. İlknur Aka, İstanbul: Yapı ve Kredi Yayınları.

SAID, Edward W. (1994), *Representations of the Intellectual*, London: Vintage Books.

SWARTZ, David L. (2015), “*Bourdieuçü Perspektiften Sosyolojik Analiz İçin Meta-İlkeler*”, *Bourdieu ve Tarihsel Analiz*, Der. Philip S. Gorski, Çev. Özlem Akkaya, Ankara: Heretik Yayınları, s. 41–64.

ÜLGENER, Sabri F. (2006), *Zihniyet, Aydınlar ve İzm’ler: Denemeler ve Araştırmalar-Toplu Eserler 4*, İstanbul: Derin Yayınları.

WINOCK, Michel (2002), *Aydınlar Yüzyılı*, Çev. Ergun Göze, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Emine KEF

Yrd. Doç. Dr. | Assist. Prof. Dr.

Adıyaman Üniversitesi, İİBF, Kamu yönetimi Bölümü, Adıyaman-Türkiye
Adıyaman University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Department of Public
Administration, Adıyaman-Turkey
ekef@adiyaman.edu.tr

Üst İnsanın Hakikati

Öz

İnsan, tanrısallığını hatırlayabilmek için Tanrı'yı öldürmek zorunda olan bir varlıktır. Çünkü doğabilen bir Tanrı hayatta olduğu müddetçe insan köle olmaya mahkumdur. Senaryosu çok eskilere dayanan Tanrı hikayesindeki oyunu ise oyun oynamayı çok iyi bilen birisi görebilecektir. Bu kişi, çocuk olmayı başarabilen üstinsandır. Ancak öncelikle üstinsanın tözünü ruhunda taşıyan kadın ve erkek, bu hikayede kendileriyle ilgili bütün anlatıları unutmalıdır. En çok da kadın!

Anahtar Sözcükler

Çocuk Tanrı, Kadın, Varoluş, Kölelik, Tanrısallık, Üstinsan, Hakikat.

I

Yetkinlik, varlığın kendisini üstün kılan şeye ulaştığında değişiminin nihayetlendiği, eksiklik ise kendisini üstün kılacak kararlı nitelikten yoksun olduğu durumdur. Varoluşu anlamlandırabilmek için varlığın vücuda gelişinin nasıllığını bilmek gerekmektedir. Zaman, mekan, hareket ve çokluğa bağlı ve onlarla birlikte oluşum halinde olan tabiat canlı bir yapıdır ve kendisinden doğan her varlık zorunlu olarak canlı bir özellik göstermektedir. Zaman oku varlığa gelen her canlıya bir ömür biçer ve evrenin sonu gelene kadar her biri doğum-ölüm arasındaki geçişi yapmaya devam eder. Nasıllık ifadesinin önemi tam da buradadır; çünkü fiili olarak vücut bulmadan önce potansiyel olarak varlık kazanması, her cevherin kendine has bir *big bang* yaşadığını gösterir. Mucizevi olan tam olarak bu biricikliklerdir.

Varoluş sürecinde evrende oynayacakları role göre her canlı bir mizaç kazanarak farklılaşır ve kendi adını alır. Daha sonraki her dönüşümü kendi cinsinin evrendeki varoluşsal halkasını tamamlamak için gerçekleşmektedir. Hiç kuşkusuz her şey zıddıyla kaimdir ve cinsiyetin varlığı zıtlığının varlığını ortaya koymaktadır. Her cinsin kendisi gibi zıddı olan diğer canlılarla arasında kurulan ilişki de evrenin yapısını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla yaşamın devamlılığı farklılığa ve zıtlığa bağlıdır. Varoluş bilincin ve zihnin ortaya çıkmasıyla tamamlanır; *düzen* en küçük bir organizmadan evrenin bütününe evrimleşmesine kadar varlıksal bir alanda *dengeye* kavuşur ve her canlı bu oluşuma estetik bir şekilde karşılık verir.

İnsanın varoluş çizgisinin en sonunda yer alması, onun kemaliyet derecesini ve aynı zamanda tabiattaki rolünün muazzamlığını ortaya koyar. Böyle bir potansiyelle vücuda gelen insanı bedensel doğumundan sonra hafızasına yük ettiği fazlalıkları unutup kendi gerçeğini hatırlamaya çağıran Nietzsche, üstinsanı artık yaratacak olanın yine insanın kendisi olduğunu söylemiştir. Tabiatla yaşam nasıl doğum ile ölüm arasındaki döngüde ortaya çıkıyorsa, üstinsanın doğabilmesi için de bir ölüm şarttır; Tanrı'nın ölmesi şarttır. Aksi durumda, doğacak olan kölenin kendisidir. Kendi eliyle yarattığı tanrıların önünde eğilen hiçbir ruha hakikatinin kapısı açılmayacaktır. Gücü karşısının sahip olduklarında görüp kendi gerçeğini karşıtındakiyle değiştirmek gibi bir yanılgıyla köleliğe giden yolda ısrarcı davranan kadının Nietzsche'nin nefretine maruz kalması anlaşılır bir durumdur. Çünkü o, hakikatini kendi eliyle parçalamıştır. Pek fazla anlayamamış olansa, onun köleliği de üstinsanlığı da cinsiyete indirgememiş olduğudur.

En çok anlatılmak istenen üzerine en az söylenendir. Nietzsche'nin kadın özelinde cinsiyetleri nasıl değerlendirdiği sorusuyla okumalar yapılırken, dağ başında balık tutan düşünürün sesi satır aralarında başka türlü yankılanıyordu: Bu, çok ince bir şekilde tasarlanmış, çok eski bir oyun. Bunun farkına varmak için hatırlayıp başlangıca gitmelisin ama önce unutmalısın! Bu anlamda yazın, düşünürün ifadelerinden hareketle, insanın hakikatine nasıl yaklaşacağı, üstinsanlığına nasıl ulaşacağı üzerine oturtulmuştur.

II

Bağışlayın, dostlarım,

Duvara kendi mutluluğumun resmini yapacak cesaretim var.¹

Varlık kazanmaya başlaması kaos olarak adlandırılmasına rağmen yeryüzünde bir ahenk söz konusudur. Ahenk, uyumda ortaya çıkar; uyum ölçüde bulunur ve bu bir zorunluluktur. Bu zorunluluğun hizmet ettiği şey ise dengedir. Yeryüzünde her şey önünde sonunda dengeye kavuşmaya yazgılı bir şekilde vücuda gelir, varlığını devam ettirir ve sonlandırır. Bu dōngüsel zorunluluk yaşam kaynağının da sırrını açıklamaktadır: Oluş ve yok oluş. Varlığı yalnızca doğumda görmek hiç kuşkusuz sınırlandırılmış bir zihnin yorumu olmaktan öteye gidememektedir.²

Varoluşun esas gayesi dolayısıyla nedeni, evrenin mükemmeliyete ermiş olmasıdır. Bu mükemmellik, maddenin alacağı her şekil için farklı derecelerde seyrederek. Varlığa gelmede ilk suretten sonuncusuna kazanılmış olması gereken kemaliyet illaki farklı olmaktadır. Bu yaratımda evrenin ruhu, oynayacakları rollere göre her bir sureti maddenin içinden meydana getirmekten yorulmaz. Bu aynı zamanda yaratıcı nedenselliğin evrende kendini açığa vurması ve aynı zamanda yaratıcı olarak varlığın kısımlarında ve halkalarında etkinlik göstermesidir.³

Söz konusu etkinlik kendini en çok akılda gösterir. Akıl en yalın haliyle, gelişme gücüdür ya da daha doğru bir tanımla, hakikati ayırt edebilme ve ona yaklaşma gücüdür. Bu açıdan her birey kendi başına bir dünya oluşturur. Bir kişide diğerinde olduğundan daha fazlası gözlemlenebilir ama aklın doğası –tözü– varlığa gelişin zorunlu koşulu olduğundan herkeste aynıdır. Fark, hatırlama kabiliyetinde kendini göstermektedir. Kendi aklını çalıştırarak mükemmelliğe yaklaşmayan bir ruh ilahi imgenin mührünü taşıyamaz. Yetkinlik, zamanın ruhunu kendisine yönelerek ve kendisini bilerek (nosce te ipsum) yenen, varoluşsal manayı kendi özünde bulan insan için söz konusudur. Bu bir hatırlama prensibidir; insan hem o hem de ondan olduğundan doğaya özünden açılır ve onunla yeniden bütünleşir; bütünleşmenin ilmiği ise üstinsandır.⁴

İnsan, zihin gücü sayesinde diğer canlılardan ayrılır ve yine bu özelliğiyle onları yönetebilme kabiliyeti kazanır. Ancak varlığa egemen olamaz; zira egemenlik tam bağımsızlığı zorunlu tutar; insan ise kısıtlanır, denetlenir ve varlığa bağımlıdır. Edilgen olacağı durumlarla karşılaştığı için doğanın ortak düzenini izlemek ve ona uymak zorundadır. Bu zorunluluk, varlığın ana (zamana) için doğumunu devam ettirebilmesi

¹ Friedrich Nietzsche (2004) *Şen Bilim / Ana Metin 1* (çev. Ahmet İnam), 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 63.

² İlhan Kutluer (2013) *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 25.

³ Giordano Bruno (2006) *Diyaloglar* (çev. Sedat Umran), 2. Baskı, İstanbul: Berfin Yayınları, s. 83-4.

⁴ Friedrich Nietzsche (2014) *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (çev. İ. Zeki Eyuboğlu), 10. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 20-1.

için düzene uymaya yazgılı olması durumudur.⁵ Tabiatı gereği her bir varlık, kendi devamlılığını sürdürmeye yazgılıdır. Varlığın kendi özü dışında hareket etmesi izafi bir durumdur ve bu zan, örtüsü açıldığında sahteliğini yenisi ile örten heyuladan başka bir şey değildir.⁶

İnsanın egemenlik sanısı, yalnızca öze sahip olmayan bir surettir. Bu sanı, insanın olduğu gerçeklik ile olmak istediği ideal arasındaki mümkünsüzlükten kaynaklanmaktadır. O, kendi gerçekliğini yadsıdığı için esas değerini kavrayamamaktadır. İnsanı varlığın efendisi değil de çobanı olarak tanımlayan Heidegger, “daha az”la insanın bir şey yitirmeyeceğini, aksine hakikate bu şekilde varabileceğini söylemiştir. Böylelikle insan, “çobanın özlü yoksulluğunu kazanır; bu yoksulluğun değeri, varlığın kendisi tarafından onun hakikatini korumaya çağırılmış olmasında yatar.”⁷ Heidegger’in insanın gerçekliğini çobanın yoksulluğunda görmesi, bir değersizleştirme değil aksine onun yetkinliğinin kaynağını ortaya koymadır.

O halde, insanın bağımsızlığının bağımlılığının farkındalığından kaynaklandığı söylenebilir. Ancak buradaki bağımlılık ontolojik bir gerçeklikte kendisine yer bulmaktadır. Mutlak olana, yani hiçbir surette sınırlandırılmayana olan bir bağımlılık. Ki bu, aynı zamanda insanın yetkinliğinin kaynağı ve onu diğer varlıklardan üstün yapan yegane gerçekliğidir. Bunun dışındaki her bağımlılık, insanı köleleştirecektir. Bir diğer ifadeyle, köle ruhlu insan ancak mutlak olanın dışındaki şeylere bağımlı olan insandır. Bu yüzden insandan açık yüreklilikle kendisini sorgulaması istenir: “Sınamalı insan kendisini, bağımsızlığa mı yazgılı, boyun eğmeye mi; bunu da tam zamanında yapmalı.”⁸

Herhangi bir şeye karşı bağımlı olduğunu hissetmediği sürece insan kendisini bağımsız sayar. Bu, aslında insanın ne kadar kibirli ve hakimiyet kurmaya bağımlı olduğunu gösteren bir yanılgıdır. Zira aklının önüne geçen bu iki zafiyet, insanı sürekli kulağına çalınan ve diline dolanan özgürlük söylemlerinden ötürü bağımsızlığa sahip olduğu ve ondan edildiğinde de bunun farkına varabileceği zannıyla yaşatır. Göz sürekli baktığını göremez. Zincirlerle çok uzun zaman geçirince onları uzvu olarak düşünmeye başlar ve ironik bir şekilde özgürlük söylemlerinin çokluğu zincirlerinin çokluğuyla birlikte seyrederek. Sonradan eklenenlere karşı ancak irade gösterilir; o da sağlam bir stratejiyle zaman içinde hissedilmemeye başlar.⁹ Dolayısıyla, özgürlüğü insanın şahsiyetinin inşasında bir yaşam tarzı olarak tanımlanamayacak kadar kıymetli, onu her daim mücadele halinde tutarak canlılığı koruyan bir değer olarak bilmek gerekir.

⁵ Benedictus De Spinoza (2012) *Ethica / Geometrik Yöntemlerle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak* (çev. Çiğdem Dürüşken), 1. Baskı, İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, s. 246.

⁶ İbn Sina (2002) *Aşk Risalesi* (çev. Ahmet Ateş), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı, s. 65.

⁷ Martin Heidegger (2013) *Hümanizm Üzerine* (çev. Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını, s. 34.

⁸ Friedrich Nietzsche (2011) *İyinin Ve Kötünün Ötesinde* (çev. Ahmet İnam), 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 55.

⁹ Friedrich Nietzsche (2013) *Gezgin İle Gölgesi* (çev. Murat Batmankaya), 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 17.

Toplumsal katmanlarda oluşturulmuş bir olgudan ziyade kişinin kendi benliğindeki kölelik ve efendilik üzerine düşüncelerini şekillendiren Nietzsche'ye göre, üstinsanın 'kim'liğinin anlaşılabilirlik kazanması, söz konusu iki kavram arasındaki farkın net bir şekilde ortaya konmasından geçmektedir. Onun nefretini kazananlar hiç kuşkusuz köle zihniyetine sahip olanlardır ki, kadınları çoğu zaman karşısına almasına sebep olan düşüncelerinin kaynağında ise kadınlarda gördüğü bu zihinsel dönüşüm olduğu aşikardır. Burada bahsedilen kölelik olmak zorunda kalınan değil, olunması tercih edilen aşağıya doğru bir dönüşümdür. "Kadında uzun zamandır saklı bir köle vardır. Zincire vurulmuş tüm ruhlara karşı dikkat! Örneğin kaderlerinin onları küçük, küflü bir çevrede yaşamaya ve orada yaşlanmaya mahkum ettiği akıllı kadınlara karşı." Nietzsche, kadınlar için bu sözleri söylerken erkekleri çizgi dışında bırakmamıştır. "Sizin dostunuza verdiğinizizi, ben ancak düşmanıma veririm" diyerek köle zihniyetini esasında üstinsanda olduğu gibi bir cinsiyete indirgememiştir.¹⁰

İnsanı çıldırtan şeyin kuşku değil kesinlik olduğu söylenir. Hakikate tahammül gösteremeyip onun yüzünü gizlemeye çalışmaması için insan, bilgiyi aramakla ve bilmekle yükümlü kılınmıştır. Yükümlülüğün yerine getirilemediği zamanda ise hakikatin üstü cehaletin örtüsüyle örtülerek madde ile mana arasındaki ilişki başka niyetlere hizmet edecek şekilde yeniden kurulmuştur.¹¹ Tıpkı kadın ve erkeğin varoluş hikayesinde olduğu gibi. Yeryüzünün dengesini sağlamakla görevli iki varlık, kadın ve erkeğin yaratılış gayesi unutulduğunda ya da unutulması istendiğinde insan, insanlığın hikayesini yazmıştır. Yaratılış mitine göre, öncesinde kendisini insan olarak tanımlayan varlık, kadının yaratılmasıyla erkek olarak çağırma yoluna gitmiştir. İnsanlık artık kadın ve erkek olarak ikiye ayrılmıştı ama bu iki yarım bir araya geldiğinde bir tam etmiyordu. Bu kurgu, kadına da erkeğe de gerçek yetkinliklerini unutturmuş, onları suni bir benlik içerisinde hapsedmiştir.

Varlığın ebedi olmaması nedeniyle oluşumun sürekli olması zorunludur. Aynı varlık planında tam bir denklik içinde bulunan iki karşıt cinsin birbirlerinin varlığını gerektirdiği ortadadır. Karşıtlık ilişkisi üzerine suret kazanan varlıktan her biri ötekini içerir ve zorunlu olarak ikisi de başlangıçta bütünden ayrılaşma yoluyla meydana gelmiştir. Bulunması istenen bilgi doğanın bilgisidir ve bulunanın doğruluğunun sağlaması doğayla uyumda yapılır; çünkü ancak kurgu ve sanılardan arındırılmış bilgi doğayla uyumludur, dolayısıyla akla uygundur. Aksi durumda, yani eşyanın mahiyeti hakkında doğru bilgi edinilemediğinde ise akla uygun davranmak mümkün değildir.¹²

¹⁰ Friedrich Nietzsche (2015) *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (çev. Murat Batmankaya), 6. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 81; (2013) *Tan Kızılığı* (çev. Özden Saatçi), 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 172.

¹¹ Friedrich Nietzsche (2016) *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur* (çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), 7. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 37; *Tan Kızılığı*, s. 41.

¹² Kutluer, *age.*, s. 98; R. G. Collingwood (1999) *Doğa Tasarımı* (çev. Kurtuluş Dinçer), 1. Baskı, İstanbul: İmge Kitabevi, s. 45; Epiküros (2015) *İki Direk Arasında Çiçekli Bir Bahçe* (çev. Orhan Erdem), 1. Baskı, İstanbul: Arya Yayıncılık, s. 20-1.

Anaksimandros'a göre, "zorunluluk gereği şeyler nerede meydana çıktılarsa orada yok olmalıdır."¹³ Çünkü zamanın ruhu tekrar en başa döndüğünde hakikat yeniden yüzünü gösterir; dengeden şaşma ve tekrar ona kavuşma hali bir sarmal şeklinde devam eder. Döngüyü sürekli hareket halinde tutan çarkın dışlısı ise yine iki kutupta konumlanmış bulunmaktadır: Unutma ve hatırlama. Platon, insanın tanrısal bir yanının olduğunu ve fakat bunu unuttuğunu söylemiştir. İlk unutma doğumla başlamıştır ve aslında her öğrenme bir anımsamadır. İşte insan kendini her bildiğinde, kendisini yeniden hatırladığında tanrısallaşmaktadır. Felsefe geleneğine göre, insan ancak akli yaşantısıyla Tanrı'ya benzeyebilir ve esasen felsefe, Platon'un fikrini telmihen Tanrı'ya benzeme (teşebbüh billah) çabasıdır ve insanın yetkinliği de bu çabada gizlidir.¹⁴

Vücuda gelmiş her bir varlık, kaynağını mutlak iyiden aldığı için iyinin kemaline ermeye meyillidir; her kötü ise varlığını zorunlu olarak yokluğa dayandırmaktadır. İşte bahsedilen kendini gerçekleştirmek, yani yetkinliğe ulaşmak için bu şarttır. İnsanın varlığında zorunlu olarak bulunmayan bir iyiliği sonradan kazanması mümkün değildir. Varlığın dikey ekseninde zaten sahip iken yatay ekseninde henüz ortaya çıkmamış ya da sonradan ortaya çıkmış olması o cevherin varlıkta başlangıçta olduğu gerçeğini değiştirmeyecektir.¹⁵

Hatırlama prensibini Nietzsche, aynı mantık temelinden tersine çevirmiş ve unutmadan söz ederek Antik Yunana bir kanca atıp döngünün diğer kutbunda konumlanmıştır. Unutmak, hatırlamanın olmazsa olmaz şartıdır. O, insandan yaşam süresince hikayesini kendi yazdığı şizofrenik yaşamdan sıyrılarak tanrısal yanını yeniden keşfetmesini ister. Hakikat dünyasının kapısından tekrar içeri girebilmenin şartı insanın kendisine yönelerek yaptığı hac yolculuğunu nihayetlendirmesi ile mümkündür. Ruhun dönüşümünde, benliğe ağır gelen şeyleri yüklenmeyi sembolize eden deve ve mevcut değerleri yıkan olarak özgür ruhları tasvir eden aslan aşamalarından sonra ulaşılması gereken son noktayı Nietzsche, çocuk metaforu ile açıklamıştır. Çünkü insan unutmayı başardığında, çocukluğun masumiyetinde ve fakat bu sefer edilgen değil kendi kaderini elinde tutan faal bir varlık olarak dönüşümünü tamamlayacaktır. Unutmayla birlikte, insan başlangıca dönüşümünü tamamlayıp hatırlayacak; ilk hareket, *mukaddes bir evetti*.¹⁶ Çocuğun ilk hareketi, nedensiz bir neden olarak değil, mevcut toplumsal normlara nispetle yeni bir yaşam biçiminin kurucusu olduğunu söylemiştir. Ona yüklediği nispi unutma özelliği, insanlığın tüm tözünü unutma değil, bilakis en derinde olanı hatırlayabilmek için hafızaya ağırlık yapanların unutulmasıyla zihni buna hazırlama sürecidir.

Köle ruhlu insanın karakter geçişi de üstinsan gibi üç aşamadır, bir farkla; o her aşamada halen köledir. Kendi benliğini arayıp bulma gücüne sahip olamadığı için ilk aşamada, güç sahibi olanlardan adalet ister. Dışardan elde edileceğine inandığı için

¹³ Julian Young (2015) *Nietzsche* (çev. Bülent O. Doğan), 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, s. 248.

¹⁴ Kutluer, *age.*, s. 159.

¹⁵ İbn Sina, *age.*, s. 53, 111.

¹⁶ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s. 49-51.

ikinci aşamada, kutsal söylemlerden özgürlüğü şiar edinir. Bu, tecrübesiz olanın ayakları üzerinde ilk durma girişimi gibidir. Farklılığı yanlış yorumladığı için elde ettiği adalet ve özgürlükle güç sahibi olanlardan uzaklaşıp kendisini yeni bir dünya yaratacağına inandırır. Son aşamada, asırlık bir bilgi yeniden tazelenir; madde illaki manaya sirayet eder ve başlanan noktaya yeniden dönülür. Ancak bu sefer heybede zamanın ruhu gereği dillendiği yerde dikkate almayı –daha çok almış gibi görünmeyi– zorunlu kılan adalet, özgürlük ve onların zorunlu türevi olan eşitlik yerini alır.¹⁷ Eşitlik! Bir değere karşılık gelen kavramlar sloganlaştığı anda değerlerinden edilir. Bunun mihmandarlığını ise pazar yerinde avam yapar. Havas söylediklerini anlayabilecek kimse bulamaz buralarda; bu yüzden çağrısını duyacak kulaklara seslenir Nietzsche; *çekilin pazar yerinden!*¹⁸

Yeni yaşamların ancak çiftlerin birlikteliğinde vücut bulduğu bir yaşamda *istenc ne kadar sefilse, her şey o ölçüde teklesir*; tasarlanmış dünyada kendisine biçilen rolü özgür iradesiyle oynadığı sanısıyla hazzını yaşarken unutkanlık insanı her ne kadar değerinden etse de kaybedilene duyulan özlem çılgılığı gömülü kaldığı derinliklerden sesini duyurur. Kahkahaların ardındaki yüzün dehşeti, hazzı özden uzaklaşarak arayan insanın ifadesidir.¹⁹ Ait olduğu dünyanın ahengini bozup daha sonra onu yeniden kendi ütopyasına göre tasarlamaya girişen insan, hayalini gerçeklikle buluşturamadığı için kendisini bir şizofreni dünyasına hapsedmiştir.

O halde Hesiodos'un *yarım bütünden daha büyük olabilir*, sözünü de hatırdı tutarak aklın bütün içinde insanı aşağıya sürükleyecek olan yarıma karşı koyması gerekmektedir. Aksi durumda verilen zarardan kurtulmanın imkanı yoktur. Böyle bir karşıtlıkta bir taraf amacını gerçekleştirmek için harekete geçerken diğer taraf sorgulamayıp tepkisini kaldığında kader çizgisi yenilgiye yol alacaktır. Doğada işlevsizlik yoktur; dolayısıyla, akıl pasif ve işlevsiz bırakılmaya gelmez.²⁰

İnsan, zihninde tutulma yaratan batıl inançlar ve bir yandan onu iflah olmaz günahkar olduğuna inandıran diğer yandan da ruhunun nasıl kurtuluşa ereceğini anlatan çarpık hikayeleri unuttuğunda avuçlarındaki hakikatin yazısını okuyabilecektir.²¹ Bu yüzden Tanrı'yı öldürmekten başka çıkar yol yoktur; insanların çocuk masumiyetinde kendilerini bulabilmesi için günahlarının hesabını tutan Tanrı'nın yok olması şarttır. Farkına varılması gereken şey gerçek değil; olunması gereken şey gerçektir. Kalbi iyiliklerle dolu itaatkar bir kalp, yalnızca kendisine söyleneni dinler ve söyler. Kendisini dinlemesi yasaklanmış bir iyi, bu günaha prangalanmıştır. Yıllardır anlatılagelen iyi, doğru ya da güzel kavramları anlamlarını yanlış ellerdeki kalemelerden aldığı için bütün kötülerin bir araya getirilip yerin altında üstünde bütün iyilikleri yok edecek bir ateş

¹⁷ Friedrich Nietzsche (2014) *Güç İstenci* (çev. Nilüfer Epçeli), 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 78-9.

¹⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 312.

¹⁹ Friedrich Nietzsche (2011) *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans* (çev. Mahmure Kahraman), 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 39.

²⁰ İbn-i Sina (2011) *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil* (çev. Fatih Toktaş), 1. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 91.

²¹ Friedrich Nietzsche (2015) *İnsanca Pek İnsanca 1. Kitap* (çev. Cemal Atıla), 6. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 39.

yakılmalı ve o ateşte kendisine hiçbir karıncanın su taşımayacağı Tanrı öldürülmelidir. *Kırın, kırın parçalayın, ey muhakeme yeteneğine sahip olanlar, eski levhaları!*²² diyerek, Nietzsche vicdana çağrı yapmaktadır; asıl anlamı kaybolmuş olanı bulmak olan vicdana. Ve çağrıya sadece kendindeki gerçeği bulmaya cesaret edenler okunmaktadır. Putları yıkmazsa insan kırıp dökmek zorunda kalır kendinden olanı, alır kendinden olduğu canı kendi elleriyle.

İnsanın günaha karşı duyduğu korku, aslında kendi yazdığı hikayeye dolayısıyla kendisine karşı duyduğu korkudur. Onu değersizlik hissine sokan korkuyla birlikte insanların birbirine karşı duyduğu sevgi, saygı ya da umut yerini bıkkınlığa bırakmıştır. İşte nihilizmin meali budur; insanlık ta ki kendisinde nihayetlene kadar türüne karşı bu hisse girmiştir.²³ Yaşadığı hissi ise değersizleştirme, muğlaklaştırma ve rasyonelleştirme yoluyla haklılaştırmaya çalışmaktadır. Değerlerinden edilerek bunalım dünyasına hapsolan insana Nietzsche balık tuttuğu dağ başından seslenmektedir: Yaşamın değerinin ne olduğu üstüne düşünmeye lüzum yok; başka seçenek olmadığına göre üzerine düşünülmesi gereken nasıl yaşanacağıdır.²⁴

Kulağına sürekli günahların fısıldandığı insan, kendisini günahkarların günahında yıkayarak varlığını temize çıkarmaya çalışır. Bu, yasanın doğal sonucudur. Çünkü yasa günah işlensin diye vardı ve endişenin hastalığı ortaya çıkardığı gibi yasa da günahı ortaya çıkarıyordu. Nietzsche'nin karşısına aldığı dinlerin de yarattığı yasayla cehennem inancını koruma altına alarak en korkak olanları kendi tarafına çekmiştir.²⁵ Korkularının hesaplaşılacak o günde kendilerinin kurtarıcısı olacağına inananlar, ahlak muhafızlığını da en şiddetli şekilde yerine getirirler. Bu, vaat edilen güne kadar baskı altına alınmış olanın kinini içinde gizli tutmasını sağlayan avuntusudur. Ve bu inancın şifresi ahlak kavramında çözülmektedir. Nietzsche, ahlak yargılarını ve cezalandırmaları kendi benliğinde daha az sınırlandırılmış olanlara karşı ruhsal olarak sınırlandırılmış olanların en eski intikam biçimi olarak görmüştür. Aslında Tanrı önünde herkes eşittir; beklenen o günde bu gerçek gözler önüne serilecektir ve yüreklerinin derinliklerinde kilitli tuttıkları kin o gün özgürlüğüne kavuşacaktır. İşte inançları kutsallığını tam da buradan almaktadır.²⁶

Kutsallığın tanımını yapanlar, eylemlerini intikam ya da önlem iddiasıyla meşrulaştırma yoluna gider ve bu şekilde kendilerini temize çıkarmaya çalışırlar. Onlardan farklı olarak, yani iyi bir insan olarak yaşamı seçenlerse, öteki yaşamlarında kötülerin cezalandırılmasını umut etmelerini bir misilleme değil *adaletin zaferi* olarak değerlendirirler. Nietzsche'nin kurnazlık olarak tanımladığı bu inanç biçimi esasında intikamın en acısını planlayanların hesaplaşma arzusudur. Ve bu kişiler, dünya yaşamındaki hesaplaşmayla yetinmeyecekleri için kötülere inat bir iyilikle yaşamayı, bu yüzden dindar bir hayat sürdürmeyi tercih ederler. Yaşamda etkin bir varlık olarak rol

²² Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 227.

²³ Nietzsche (2015) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (çev. Ahmet İnam), 7. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 58.

²⁴ Young, *age.*, s. 185.

²⁵ Nietzsche, *Tan Kızılığı*, s. 38, 61.

²⁶ Nietzsche, *İyinin Ve Kötünün Ötesinde*, s. 143.

oynayamayan bu zayıf yaratılmışlar bir özneye ihtiyaç duyarlar. Bu özne Tanrı'dır; yaşadıkları acılara rağmen ses çıkarmamayı tercih edenler, günün birinde gelecek olan – tüm acıların zararını ödeyecek olan- bir Tanrı krallığı beklemektedir. Ona göre insanın psikolojik mantığı şu şekilde işlemektedir: İnsan nedenini yorumlamadığı bir güç duygusuyla kaplandığında, içinde kendi yani insanın karakteristik yapısına dair bir takım kuşku uyanır. Hayret duygusu karşısında tek başına durmaya cesaret edemeyen insan daha büyük bir gücü, Tanrıyı öne sürmüştür. İnsan kendisindeki büyük ve güçlü olan her şeyi insanüstü ve harici diye kavradığı için kendi keşfini sekteye uğramıştır. Oysa zayıflık da güçlülük de insana has bir özelliktir. Ancak insan sahip olduğu bu iki yönünden zayıf olan yanına *insan*, güçlü olan yanına ise *Tanrı* demiştir. İnsanlara boyun eğdiren şey de –din- insanı aniden yakalayan aşırı güç duygusudur. Nietzsche, ikiyüzlü olarak nitelendirdiği bu kişilerin gizli nefretlerinin en şiirsel halini Aquinas'tan alıntılanmıştır; “gökyüzü krallığındaki mesut kişi, lanetlenmişlerin cezasını, kendi saadetinin tadına daha iyi varmak için görecektir.”²⁷

Yeryüzü keşfedilen değil de icat edilen tanrıların mabetleriyle, simgeleriyle kutsallaştırılırken insan kendi içindeki tanrısal hakikatten ne kadar uzağa gitmesi gerekir; karşılaştığı sapakların bir geri dönüş çağrısı olduğunu anlaması ve resmin sahte olduğunu ele veren o imzayı görebilmesi için tanrısını daha kaç kez sunağa götürmesi gerekecektir? Eğer bir tapınak kurulacaksa bir tapınak yıkılmalıdır. Ve her kim iyilik ve kötülük de yaratıcı olmak istiyorsa; hakikaten ilkin yıkıcı olmak, değerleri yerle bir etmek zorundadır. Demek oluyor ki, en büyük kötülük, en yüksek iyiliğin bir parçasıdır: Lakin yaratıcı olan budur işte.²⁸ Söz konusu kötülük resimdeki detayı göremeyen sınırlı insan için geçerlidir. Çocukluğa erişenler içinse bunların hepsi masum bir oyundur. Nietzsche, Herakleitos'un dünyayı neşeyle olumlayacak bir görüşe ulaştığını, çünkü zararlı olanın nihayetinde faydalı olana zemin hazırladığını; yalnız bunu *yaratan çocuk* seviyesine çıkan kişinin gözünde mümkün olabileceğinin altını çizmiştir. Bu seviye ise insanın tekillikini aşması ile mümkündür. Bu mümkünlük, imkan dahilindedir. İnsanın hayat çizgisi iki kalemle çizilmektedir ve Nietzsche bir bakıma, üstinsanın kendisini gördüğünde tanıyabilmesi için kendi kaderiyle ilişkisine bakması gerektiğini salık vermiştir. Kader defterinin başkalarının elinde olduğuna inanlar -ki Nietzsche bunu Türk kaderciliği olarak tanımlamıştır- insan ve kaderin birbirinden ayrı olduğunu zannettikleri için yaşadıklarına boyun eğerken de karşı çıkarken de kendilerini kader çizgisinde yer aldıklarını anlamlandıramayanlardır.²⁹

Ancak başkalarının onayıyla elde edilebilecek itibarın, kişinin kendisinden çok başkalarının onun için ne düşündüğünün esas olması, nisyana uğramış aklın çok eski bir geleneğidir. Kendisi hakkındaki beğenileri sevinçle karşılarken, her olumsuz düşüncede kederlenmesi bu sebeptendir. Fakat her iki durumda baki olan neşe yoksunluğudur. Aslını hatırlayamamanın yarattığı boşluk, tasarlanmış anılara teslimiyeti zorunlu kılar ve teslimiyetin bu hali azadı en zor tutsaklıktır. Üstinsanın nüvelerine sahip olması artık muhtemel olmayan bu tutsağın kanında da köle kurnazlığının tortusu bulunur.³⁰

²⁷ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 60–3.

²⁸ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 111; *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s. 139.

²⁹ Young, *age.*, s. 248-9; Nietzsche, *Gezgin İle Gölgesi*, s. 48.

³⁰ Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, s. 195.

Aciziyeti ve korkusu acbüzzenebin* sınırına kadar uzanan zihniyet, bunu perdelemek için iktidarı elde edip zorbalığını kutsal söylemlerle meşrulaştırarak yeryüzüne yaymaya çalışır. Temeli öze dayanmayan tutkusuyla zorba, kendi ruhundaki çılgılığı duyup sakinleşmek için kendisine kurbanlar yaratır. Ve öncesinde değil sonrasında bir tabula rasa olan bu köle, önünde eğildiği kutsalları yazan kalemi elinde tuttuğunun da farkına varamadığı için ruhunun çılgınlıkları neşeye yer bırakmaz.

'Hybris', sonu pişmanlıkla biten aşırı gurur ve güven anlamına gelen bu kavram, Nietzsche'nin metinlerinde Tanrı'ya karşı, başta doğa olmak üzere onun yarattıklarına karşı ama en çok da insanın kendisine karşı bir tavır olarak yorumlanmıştır. Önceleri yanlış kabul edilen yaşam tarzları, sonrasında doğru kabul edip uygulanmaya koyulmuş; *ilk günah, ilk erdeme* dönüşüvermiştir. Nietzsche burada evlilik örneğini vermiştir. Uzun süre topluluk haklarına karşı zayıf karakterli insanları dizginleme aracı ya da bir günah olarak kabullendirilen evliliğin kefareti ödemedik durumda olan –görünürde- erkekti. Bir kadına sahip olabilme hakkına sahip olacağını düşünmesinin kefareti ise ilk gece hakkının (jus prime noctis) "eski iyi törelerin" koruyucuları olarak rahiplere tanınmasıyla ödeniyordu. Gerçekten ilk günah diye bir şey varsa ve nesilden nesile aktarılan bir günahsa bu, daha ağır bir bedel düşünülemezdi. Ve başta Nietzsche'nin söylediği gibi, *rahiplerle her şey gerçekten daha tehlikeli* olmaktadır. Yasa! Öylesine empoze edilmişti ki, insanı içinde nefret, isyan tohumlarını yeşerterek en kabullenilmez şartlara bile boyun eğmeye zorlamıştı. Çünkü örnekte geçen rahiplerin elinde bulundurduğu güç, kaynağını maddi ve manevi işkenceden almaktaydı.³¹

Anlatılarda ağırlıklı olarak kadın ilk günahın müsebbibi olduğu, dolayısıyla bütün kadınların bu mirası zorunlu olarak boyunlarında taşıdıklarından bahsedilir. Dinler yeniden yazılırken bu hikaye hep önceli tasvir etmiş ve kültürler inşa edilirken bu anlatı kendisini yoğun bir şekilde hissettirmiştir. Kadın ilk günahta, ilk isyanda, ilk ahlaksızlıkta başı çeken olmuştur. Peki, kadın *ilkten* itibaren her geçen gün artarak ahlaksız ilan edilirken dünya kalaniyla daha mı ahlaklı bir yer oldu? Kadına günahı isnat eden zihniyet, erkeği de ebedi suça süngülemiştir; ilk suç, ilk cinayetin erkek tarafından gerçekleştirildiği anlatısı, her yeni doğanı potansiyel suçlu görmüştür.

Cinsiyetlerin birbirleriyle iktidar mücadelesine girmesi, sahip oldukları özü yadsıyıp kendisinden olan ve kendisini olduran bir başka öze bürünme çabasıdır. "İnsan kadınların özgürleşmesini istiyorsa bunu erkekleri hadım ederek başarabilir" sözünün meali bir nevi, kadın özgürlüğünü erkeklerle yakalamaya çalışmasının yeryüzü ahengini bozmaya yeterli olduğudur. Merhamet kadınının tanrısal yanlarından biridir; bu yanını yok ettiğinde geriye Nietzsche'nin de söylediği gibi ruhlarındaki vahşi yan ortaya çıkacaktır.³² Eşitliği, özgürlüğü, gücü ya da iktidarı karşısında olduğu gibi ya da onu değersizleştirme yoluyla elde etme çabası, onu tam orta noktaya getirecektir. Fakat bu sefer bu orta nokta vasatı anlatmayacaktır; artık özden uzaklaşmış olma ve asla

* İnanışa göre, insanın bedeninde toprağa karışmayan yani bozulmayan tek şey acbüzzeneb yani kuyruk sokumu kemiğidir ve ikinci kez yaratılıştaki bu kemik bir nevi tohum vazifesi görecektir.

³¹ Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, s. 133.

³² Young, *age.*, s. 598.

olunamayacak bir öze ulaşma çabası, onu bir Sfenks suretinde gösterecektir. Varoluşuna en çok yabancılaşan kadının meyli onu *bengi dişilik ülkesinden* etmektedir. Haklarından söz ederken esasında çoğu zaman erkek ağzını kullanması, kendi cennetinden kaçmış bir kadın duruşudur. Bu sebeple Nietzsche, kendisini unutan kadının hakikatinin ne olduğuna karar verenin erkek olduğunu ve feminizmin bu hileyi göremeyip bir erkek gibi olmayı arzulayan iğdiş edilmiş kadınlar yarattığını söylemiştir.³³

Meta von Salis'e göre, Nietzsche makul ama hatalı bir tümevarımla kadınların gidişatına bakarak "ebedi kadın"a dair bir genelleme yapmıştır. Bu yüzden de "daha yüce bir güç ve güzellik idealini ahenkli bir birlikte-varoluşla gerçekleştirecek geleceğin kadınının henüz ortada değilse de", mutlaka ortaya çıkacağını; aslında geleceğin üsterkeğe ya da üstk adına değil üstinsana ait olduğunu ortaya koyarak Nietzsche'nin felsefesine farklı bir boyut kazandırmıştır.³⁴

Kadına dair hakikatin sırrı yaratılan suni surette tutsak kaldığı için ondaki hakikat; dışarıdan görülmez, içeriden hissedilmez olmuştur. O artık hakikati bilinmeyen hakikattir. Sonsuz ve dipsiz derinliklerden ayrılan kadın, zatının ve münhasırlığının bütün alametlerini karıştırdan aldığı gücü kullanarak kendi eliyle parçalamıştır. "Eğer kadın hakikat olur ise o en azından hakikatin yeri olmadığını ve hiç kimsenin hakikat için bir yere sahip olmadığını bilir. Ve o, kadındır; çünkü hakikatin kendisine inanmaz; çünkü olduğu şeye, kendisinin olduğuna inanılan şeye, böylelikle olmadığı şeye inanmaz."³⁵

Oyun kurucunun zaferi için zihinlerin buna hazırlanması gerekir. Kadınlar bilinen her yolu deneyerek eşitliği yakalama çabalarına rağmen hala bir hatanın önünde diz çöküyorlar, çünkü onlara birisinin bu yüzden çarpmışta öldüğü söylenmiştir.³⁶ İnsan, -en çok da kadın- o atavistik mirası reddetme şansı olmadığı için kutsal suyla yıkanır ve fakat temizlenemez; dramatik olan da budur. Anlaşılması güç olansa, bu inancın neredeyse bütün kültürlerde kendine bir karşılık bulmasıdır. İnsan, hiçbir suyun temizleyemediği bedene ve hiçbir eğilişin kurtaramadığı ruha sahip iken Pandora'nın kutusundan umudun çıkarılabileceğinden umut etmenin imkanı yoktur. Nietzsche, bu imkansızlıktaki hileyi görmüş ve eklemiştir; *çünkü insan kendisinin kötü olduğuna inanmazsa, kötü olmaktan da vazgeçer.*³⁷

Kadın, kadın olarak doğduğu ya da ilk günahın taşıyıcılığını yaptığı için değil, bilakis kendisinden uzaklaştığı için hakikatin aynası olarak varlık gösteremez. Kendi hakikatini unutup onun derinliğinden yüzeye çıkan kadın, tekrar derinlere dalmasına yetecek nefesi alamadığı için artık sığ bile değildir. Onun eşitliği yakalamak için giriştiği mücadele, aslında önünde diz çökeceği putun harcını kendi eliyle karmasından

³³ Nietzsche, *Güç İstenci*, s. 547; Jacques Derrida (2007) *Nietzschelerin Şöleni* (der. ve çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan), 1. Basım, İstanbul: Otonom Yayıncılık, s. 151.

³⁴ Young, *age.*, s. 597.

³⁵ Derrida, *age.*, s. 145-6.

³⁶ Nietzsche (2011) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (çev. Ahmet İnam), 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 49; (2014) *Deccal / Hristiyanlığa Lanet* (çev. Ayça Kaya), 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları, s. 71.

³⁷ Nietzsche, *Tan Kızılığı*, s. 120.

başka bir şey değildir. Nietzsche, gerçek kadının onu aynılaşmaya götüren her hakkı var gücüyle reddetmesi gerektiğini ve cinsiyetler arasındaki ezeli farkta kadının kendi tanrısallığını bulacağını savunmuştur. Kendisini keşfetme cesareti gösteremeyince icatlara başvuran kadının en büyük çıkmazı hiç kuşkusuz söz konusu icatların sahipliğini dahi yapamayıp ona verilen ne ise onunla yetinmesidir. Nietzsche, kadını bu çıkmazdan kurtarmanın yolunun onun çocuk sahibi olması olduğunu söylerken aynı çıkış yolunu erkek için de önermiştir. Çünkü insan aşılması gereken bir varlıktır ve buna kendisini yok etmek pahasına daha üstün bir şey yaratmak da dahildir.³⁸

Üstinsanın yaratılmasında ve kesin bir şekilde korunmasında önemli kilit taşının cinsiyetler arasındaki derin farklılığın korunması olduğu böylelikle anlaşılabilir. Cinsler henüz varoluş anında birbirine rakib kılınmıştır. Birinin varlığı, diğerinin onu ona karşıtlığıyla desteklemesine bağlıdır. Yaşamsal döngünün devamlılığı ve ancak bu döngüde karşılaşılabilecek insana kavuşmak için eşitlik arayışına koyularak cinsler şahsına münhasırlıklarından edilmemelidir. Öyle ki, bu sapma haliyle aranılan şey, aslı olmayan bir heyuladan başka bir şey değildir. Nietzsche'nin savaşmak ve ortadan kaldırmak istediği ise, modern zamanın kutsal söylemleri olan eşitlik, özgürlük, demokrasi, haklar gibi tedrici olarak her şeyi aynılaştıran söylemlerin esas olanı yerinden etme eğilimidir. İlişkinin doğal varlığının devamı, tarafların doğal hallerini korumalarına bağlıdır; karşıtının gücüne sahip olma isteğinin ortaya çıkması dahi bir dengeden sapma halidir. Bunun farkına varamayıp üstüne giderek insanın kendinden vazgeçmesi, onu Picasso'nun resimlerindeki figürler gibi çarpık bir hale sokacaktır. Oysa mükemmeliyete ulaşmak için erkek kadar kadının da sahip olduğu güce sahip çıkması gerekmektedir. Kadınların kadın, erkeklerin erkek olarak kalmaya devam ettikleri müddetçe üstinsan olunabileceğinden ya da onun doğabileceğinden ümit edilebilir.³⁹

III

İnsan, yaşam çizgisinde yatay eksenle ilerlerken çöküşler yaşasa bile ilk oluşun nüvesi her daim onda mevcuttur. Muktedir olmanın özü budur; yani varlığını ilk oluşa bağlı kalarak sürdürmek ya da ait olduğu yeri hatırlayabilmek aynı zamanda insana dair bir beklentidir. Söz konusu beklentinin yoğun bir şekilde görüldüğü Nietzsche'de beklenenin adı üstinsandır. Ve bu üstinsanın elbette bir cinsiyeti olacaktır ama bir cinsiyete ait olmayacaktır. Cinsiyeti inkar etmekle bir cinsiyeti reddetmek arasında çok keskin bir fark vardır. Oluşum hiç kuşkusuz iki cinsin birlikteliğinde gerçekleşir ve inkar etmek yalnızca unutmaya sebep olur, hakikati ortadan kaldırmaz.

Nietzsche'nin kadınlara karşı nasıl baktığının nedeni aşikardır. Onun karşısında olduğu şey, cinslerin kendi münhasırlıklarını bırakarak birbirinin yerine geçme girişimleridir. Aralarındaki derin karşıtlığı yadsıyarak eşitliği savunmanın sığılğın bir göstergesi olduğunu düşünmesi, onun cinsiyetçiliğinin değil fakat gerçekliğin bir ifadesidir. Dolayısıyla, kadına dair düşünceleri hakkında, diğer bütün düşüncelerini bir

³⁸ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s. 89.

³⁹ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s. 360.

kenara bırakarak bir çıkarımda bulunmaya çalışmak, satırlardaki detayı iyi görememek demektir. Düşünerek çıldıran ve bu şekilde ölen bir düşünürün arayışının ne olabileceği konusunda hassasiyet göstermek, sözlerindeki sırların çözülmesinde bir nebze de olsa yardımcı olacaktır. Onun söylemlerindeki öfke, aşağı gördüklerine değil, kendi gerçekliğinin farkında olamayanlara karşı olmuştur.

Hiç kuşkusuz Nietzsche'nin düşüncelerindeki odak üstinsandır ve fakat üstinsan, beklenen bir Mesih değildir; bir de değildir. O, bir hakikattir ve dolayısıyla hakikatini aramak için kendisine yönelerek hac yolculuğunu gerçekleştiren herkes kendi suretinde üstinsanı görebilecektir.

The Truth of the Overman

Abstract

Human is a being who has to kill God so as to remember his/her divinity. For as long as a born God is alive (s)he is sentenced to be a slave. Only someone who knows how to play will be able to aware the game in the story of God that script is based on old times. This person is the overman who succeed to be a child. But first of all, woman and man who have the spirit of the overman's essence should forget all about themselves in this story. Mostly woman!

Keywords

Child God, Woman, Existence, Slavery, Divinity, Overman, Truth.

KAYNAKÇA

ARİSTOTELES (1997) *Gökyüzü Üzerine* (çev. Saffet Babür), 1. Baskı, Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

ARİSTOTELES (2012) *Fizik* (çev. Saffet Babür), 4. Baskı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

BRUNO Giordano (2006) *Diyaloglar* (çev. Sedat Umran), 2. Baskı, İstanbul: Berfin Yayınları.

COLLINGWOOD R. G. (1999) *Doğa Tasarımı* (çev. Kurtuluş Dinçer), 1. Baskı, İstanbul: İmge Kitabevi.

DERRİDA Jacques (2007) *Nietzschelerin Şöleni* (der. ve çev. Ali Utku ve Mukadder Erkan), 1. Basım, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

EPIKÜROS (2015) *İki Direk Arasında Çiçekli Bir Bahçe* (çev. Orhan Erdem), 1. Baskı, İstanbul: Arya Yayıncılık.

HEIDEGGER Martin (2013) *Hümanizm Üzerine* (çev. Yusuf Örnek), Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayını.

İBN SİNA (2002) *Aşk Risalesi* (çev. Ahmet Ateş), İstanbul: Kırkambar Kitaplığı.

İBN SİNA (2011) *Mutluluk ve İnsan Nefsinin Cevher Olduğuna İlişkin On Delil* (çev. Fatih Toktaş), 1. Baskı, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2004) *Şen Bilim / Ana Metin 1* (çev. Ahmet İnam), 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2011) *İyinin Ve Kötünün Ötesinde* (çev. Ahmet İnam), 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2011) *Yunan Tragedyası Üzerine İki Konferans* (çev. Mahmure Kahraman), 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2013) *Gezgin İle Gölgesi*, (çev. Murat Batmankaya), 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2013) *Tan Kızılığ*, (çev. Özden Saatçi), 5. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2014) *Deccal / Hıristiyanlığa Lanet* (çev. Ayça Kaya), 3. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2014) *Güç İstenci* (çev. Nilüfer Epçeli), 2. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2014) *Müziğin Ruhundan Tragedyanın Doğuşu* (çev. İ. Zeki Eyuboğlu), 10. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2015) *Ahlakın Soykütüğü Üstüne* (çev. Ahmet İnam), 7. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2015) *Böyle Buyurdu Zerdüşt* (çev. Murat Batmankaya), 6. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2015) *İnsanca Pek İnsanca 1. Kitap* (çev. Cemal Atıla), 6. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

NIETZSCHE Friedrich (2016) *Ecce Homo Kişi Nasıl Kendisi Olur* (çev. İsmet Zeki Eyüboğlu), 7. Baskı, İstanbul: Say Yayınları.

KUTLUER İlhan (2013) *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.

SPINOZA Benedictus De (2012) *Ethica / Geometrik Yöntemlerle Kanıtlanmış ve Beş Bölüme Ayrılmış Ahlak* (çev. Çiğdem Dürüşken), 1. Baskı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

YOUNG Julian (2015) *Nietzsche* (çev. Bülent O. Doğan), 1. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Heidegger’de Varolanlar ile Dünyanın İlişkisi Üzerine

Öz

Heidegger metinlerinde varolanlara farklı adlar verir. Varolanların adları değiştikçe anlamları da değişir. Varolanların anlamları da dünya ile ilişkisinde açığa çıkar. Öyleyse varolanlarla birlikte dünyanın anlamı da değişir. Fakat bu değişimlere rağmen, varolanların anlamının her zaman Varlık ve dünya ile ilişkisinde açığa çıkması gibi, izini sürebileceğimiz benzerlikler de vardır.

Anahtar Sözcükler

Dörtlü, Sanat, Teknik, Şey, Varolan.

Giriş

Bu makalede Heidegger'in varolanlara (*Seiendes*) verdiği adların değişmesinin anlamı, varolanlar ile Varlık ve varolanlar ile dünya ilişkisi üzerinden aranacaktır. Heidegger'de varolanlar kendilerinden yola çıkarak düşünülmezler. Onlar her zaman Varlıkla ilişkisinde düşünülürler; fakat Varlık da tek başına değil, hep ilişkilerinde/ilişkileriyle düşünülür. Bu bağlamda varolanların Varlık ile Dasein, Varlık ile *logos*, Varlık ile özdeşlik ilkesi ve Varlık ile hiçlik arasındaki ilişkilerde anlam bulduğu iddia edilebilir. Heidegger fenomenolojik bir yaklaşımla felsefe yaptığı için şeylerin/varolanların nasıl açığa çıktığını, hangi ilişkilerde görünür olduğunu sorar. Burada da varolanların anlamına fenomenolojik bir yaklaşımla ulaşmak istendiğinden, varolanların hangi ilişkilerde açığa çıktığı sorulmuştur.

Heidegger'in varolanlara verdiği adlar felsefe yaptığı tarihsel süreçte değişmiştir. Dolayısıyla *Varlık ve Zaman*'dan başlayarak varolanların adlarının, buna bağlı olarak da anlamlarının nasıl değiştiği izlenebilir. Fakat burada, Heidegger'in tüm metinlerinden yola çıkılacağı gibi bir iddia kesinlikle bulunmamakta olup, onun beş eseri seçilmiş ve soruşturma onlar üzerinden yürütülmüştür. Bu seçimde belirleyici olansa bu eserlerde varolanlara dair değişimin görülebilir olmasıdır. Böylelikle Heidegger'in varolanlara verdiği adlara dair dört dönem ayırt edilebilir: Varolanlar *Varlık ve Zaman*'da önümüzde hazır varlık (*Vorhandene*) ve kullanıma hazır varlık (*Zuhandene*); *Tekniğe İlişkin Soruşturma*'da el-altında-duran (*Bestand*); *Sanat Eserinin Kökeni*'nde araç (*Zeuges*), nesne (*Ding*) ve eser (*Werk*); *Şey ve İnşa Etmek İskân Etmek Düşünmek* adlı iki metninde de şey (*Ding*) adlarıyla karşımıza çıkar. Makalenin amacı, öncelikle varolanın değişen anlamlarını açığa çıkarmak, sonrasında ise varolanların aldığı farklı adların ve o varolanlarla/varolanlarda açığa çıkan dünyanın anlamlarının değişime uğradığını göstermeye çalışmaktır.

1. Varlıkla İlişkisinde Varolanın Anlamları

Şimdi varolanın anlamı Varlık ile Dasein, Varlık ile *logos*, Varlık ile özdeşlik ilkesi ve Varlık ile hiçlik arasındaki ilişkide aranacaktır. Böylelikle Heidegger felsefesinde varolan dendiğinde hem varolanın birden fazla anlamının olduğu hem de bu anlamların ilişkilerde açığa çıktığı görülebilecektir.

Varlık ile Dasein ilişkisinde varolan: Heidegger'e göre Varlık, varolanın anlamını belirler; çünkü varolanın varlığı, varolan değildir. Bu bağlamda Varlığın anlamını sorarken yapılması gereken ilk şey varolanın kökenine başka bir varolanı koymamaktır. O halde Varlık sorusunu çalışmak demek, yanıtı Varlığın anlamı sorusunu soran varolanın kendi varlığı içinde aramak demektir. İşte bu soruyu sorana Dasein denir (VvZ, 5-7). Dasein öyle bir varolandır ki, Varlık anlayışına sahip olmak onun ontolojik belirlenimidir. "Dasein'in "özü" kendi varoluşunda yatar" (VvZ, 12). Öyleyse varoluşsal olarak Varlığın anlamını soran Dasein, bu yanıtla diğer varolanlardan ayrılır. Varlığın anlamını sormayan, bu anlamın açılacağı Dasein'a benzemeyen varolanlar ise Dasein'ın Dünya-içinde-varlık olarak ilişkide olduğu varolanlardır: Önümüzde hazır varlıklar ve kullanıma hazır varlıklar. Dolayısıyla burada varolanın anlamı Varlık ile Dasein ilişkisine ait olup, Dasein'ın diğer varolanlardan

farklı olmasında açılır. Varolanlar Dasein'in dünya içinde karşılaştığı varlıklar olmakla belirlenir; bu karşılaşma ilişkisiyle anlam bulur.

Varlık ile logos ilişkisinde varolan: Heidegger'e göre varolanın varlığında karşıtlar arasındaki hareket, bir çatışma/savaş/mücadele/kavga (*polemos*) olarak düşünülür. Bu bağlamda *logos*, karşıtların çatışmasının böylece de birbirine ait olmalarının toplanmasıdır: Burada karşıtların çatışması bir arada kökleşmiş toplanmadır, *logos*'tur (VvD, 38). *Logos*'taki toplanma, sadece yığma, birikme anlamına gelmeyip, uzaklaşıp ayrılan ve karşı çabalı bir birlikte-aidiyetin içinde değildir. Bu bağlamda “Her şey akar” ifadesi, varolanın bütünlüğünün kendi varlığında bir karşıttan diğerine atıldığı, varlığında bu karşılıklı hareketin toplanmışlığı olduğunu dile getirir (MG, 154-155). Dolayısıyla Herakleitos'un 53. fragmanındaki çatışma, karşıtların birliğini oluşturan toplama olarak *logos*'la aynı şeydir. Bu çatışma tanrısal ve insansal olanın huzurunda işler ve böylelikle orada bir dünya oluşur. İşte bu dünya sayesinde hakikat (*alethia*) yani gizlenmemişlik (*Unverborgenheit*) açığa çıkar: Dünya sayesinde varolan varlaşır (MG, 73-74). Burada *logos*'un *physis* ile aynı anlama geldiği görülür. Varolanın varlığında ve Varlığın hakikatinde/gizli açık ilişkisinde taraflar arasındaki çatışma, bir ilişki/bağ olarak varolanları olmaya bırakır. Burada Varlık, varolanın varlığı olarak düşünülür ve varolanın varlığı da *logos*'la ilişkisinde anlam bulur. Öyleyse varolan Varlığın hakikatinin açıklığı olarak, karşıtların çatışmasının toplanmasıyla açığa çıkan dünyada görünür olandır.

Varlık ile özdeşlik ilkesi ilişkisinde varolan: Heidegger, özdeşlik ilkesinden yola çıkarak aynılık ilişkisinde/A'nın kendi kendisiyle aynı olması ifadesinde, aynı olanın eşit olan olmadığını söyler; çünkü eşitlik ilişkisinde aralarındaki ayrılık kaybolur. Aynı olanda ise kendini açığa vuran bir ayırım vardır. İşte Heidegger'e göre hem bu ayırım hem de ayırımın iki tarafının birbirine ait olduğu unutulmuştur. Şimdi Varlık ile varolan arasındaki ayrıma bakıldığında, Varlığı varolanların genel kavramı, varolanları içine alan tümel bir kavram biçiminde sunmanın olanaksız olduğu görülür; çünkü Varlık yazgısal olarak şu veya bu özellikte bulunur (MV, 36-37, 49). Peki, Varlık ile varolan ayırımının içine sürülmesi gereken bu “ara” nereden gelmektedir? Heidegger'in yanıtı, “sahneye çıkış” (*Ankunft*) ile “açığa çıkarıcı üstesinden geliş” (*Überkommnis*) arasındaki ayırımı yatar. Sahneye çıkışın anlamı, “kendini aşikârlığın içinde gizli tutmak ve gizlenmiş olarak sürüp gitmek yani varolan olmak”tır. Varlık ise, “açığa çıkarıcı üstesinden geliş”tir. Bu durumda varolan olarak varolan, aşikârlıkta gizlenen sahneye çıkış olarak görünüşe gelir. Aralarındaki bu ayırım, içinde üstesinden geliş ile sahneye çıkışın birbirlerine tutturuldukları, birbirinden çıkarak birbirine taşındıkları o “ara”yı açık eder. Varlık ile varolan ayırımı, üstesinden geliş ile sahneye çıkış arasındaki ayrıç olarak, bu ikisini açığa çıkartarak gizleyen aralıktır (MV, 45-48). Burada Varlık temel olurken, varolan da temeli kurulmuş olan olur. Üstesinden geliş ile sahneye çıkış, birbirlerinin içinde aksederek dışa yansır; Varlık ile varolan sürekli birbirlerine dönüp dolaşır (MV, 52-53). Dolayısıyla şimdi varolan, Varlığın özdeşlik ilkesindeki aynılık ilişkisinde, bu aynılığa Varlıkla arasında oluşan ayırımı ve bu ayırımın sahneye çıkış ile üstesinden geliş olarak yeniden yorumlanmasında anlam bulur.

Varlık ile hiçlik ilişkisinde varolan: Heidegger'e göre Varlığın hakikatine yönelmek isteyen düşünme Hiçin araştırılmasıyla gerçekleşebilir; çünkü hiçlik de Varlığa aittir (MG, 100). Bununla birlikte Hiç, varolmadığı için anlama yetisiyle

kavranamaz. Hiçle ancak tecrübeye karşılaşılabılır. Bu tecrübe, kendini varolanın bütünlüğünün ortasında bulmaya benzeyen yeni bir varolma biçimi sunar. Varolanın bütünü kavramakla kendini varolanın bütünlüğünün ortasında bulmaksa birbirinden farklıdır. İlki olanaksızken ikincisi kendini günlük hayatın içinde, örneğin iç sıkıntısında bizi kaplar. Burada o, herhangi bir şeyden sıkılmakta değil, içimizi kaplayan derin iç sıkıntısında açığa çıkar. Kendini bu bütünlük içinde duyma hali bir de sevinçte söz konusudur. Fakat bu haller Hiç gizler (MN, 30). “Varolandan-başka-olan-olarak duran Hiç, Varlığın peçesidir”. İşte Varlığın varolanda başka türlü, yani varolmayan olarak tecrübesini sağlayan, endişedir. Endişe Hiçle bağında ele alındığında psikolojik bir duygu değil özlü korkuya cesarettir ve endişe, Varlığın tecrübesinin gizemli imkanını kendinde barındırır (S, 46-47, 52). Endişede varolan bütünüyle kaybolur, içimizi kaplayan Hiçtir. Sarsılırız. Burada kendisinden veya kendisi adına endişelendiğimiz şeyin belirsizliğinin sebebi, onun belirlenebilirliğinin eksik olması değil, belirlenebilmesinin mümkün olmamasıdır. Böylece varolan kaybolur, hiçbir dayanak kalmaz. Varolan bütünlüğünde raydan çıkar, onunla birlikte biz de raydan çıkarız. “Vardır” sözünün anlamı ortadan kalkar. İşte şimdi Hiçin kendisi hiç olarak oradadır ve biz “hiçbir şey değilmiş” deriz. Peki, Hiç, endişede varolan olarak değilse ne olarak ortaya çıkar? Varolanla birlikte ne demektir? Burada endişe varolanı yok ediyor da geriye Hiç kalıyor değildir; Hiç, raydan çıkan varolanda açığa çıkar. “Hiçle, endişede, bütününde varolanla “birlikte” karşılaşılr”. Hiçin varolanı raydan çıkararak işaret edışı -hiçme- varolanı Hiçin karşısında açığa çıkarır (MN, 32-34). Varolanın raydan çıkışı, varolmayana yer açar. Varlığın varolmayışlığı/varolmayan olarak Hiç, varolanlarla birlikte, onlar birbirine aittir. Bu düşünüş Parmenides’in üçlü ayrımıyla (Varlık, hiçlik, görünüş) uyumlu görünmektedir. Endişenin endişe olarak tecrübesi, o kayboluşta kendini durdurabilme, Varlığın hiçlikle ilişkisine dair bir tecrübeye imkan sağlar. Şimdi varolanlarla bağın güvenliği, huzuru veya sıkıntısı yoktur. Varolanlarla bağımız koparken Varlığın varolmayışlığıyla/Hiçle bağ kurarız. Burada varolan, endişede raydan çıkışı ve bu raydan çıkışıyla Hiçin tecrübesini mümkün kılışıyla anlam bulur.

2. Varlık ve Zaman'da Varolanlar

Varlık ve Zaman'da Varlığın anlamı aranır ve bu arayış Varlığın anlamını soran Dasein soruşturmasıyla temel bulur. Dasein aynı zamanda varolanların anlamının açıldığı yerdir. Heidegger'e göre Dasein hep bir Dünya-içindedir (*In-der-Welt-sein*). Burada içinde-var-olmak demek, suyun bardağın içinde olması gibi bir şey değildir; çünkü Dasein varoluşsal (*Existenz*) oluşuyla diğer varolanlardan ayrılır (VvZ, 54-55). Yine, Dasein'in Dünya-içinde bulunması, örneğin sandalyenin duvarın önünde olması gibi de değildir; çünkü bu durumda sandalyenin duvarla karşılaşılabılır/tanışılabilir (*Begegnen*) olması gerekirdi. Dolayısıyla Dasein için Dünya-içinde-olmak tinsel bir niteliktedir ve Dasein'in mekânsallığı (*Räumlichkeit*), su ve sandalyede olduğu gibi cisimselliği üzerine temellenmez; çünkü bu metafiziksel bir düşünme olurdu (VvZ, 57-58). Öyleyse Dasein'in mekânsallığı, önümüzde hazır varlıklar gibi mevcut bulunma veya kullanıma hazır varlıklar gibi kendi yerinde olma değil, mesafe-kaldırmaklık (*Entfernung*) ve istikamet (*Ausrichtung*) karakterindedir. Mesafe-kaldırmaklık demek, bir şeyleri yakınlaştırma, yakına taşıma, onlarla karşılaşmayı sağlama anlamına gelir (VvZ,

108). Zaten Dasein özü gereği yönelmişlikle yani Dünya-içinde-varolmayla belirlenir. Dasein'ın burada bir-şey-için-bakışla (*Umsicht*) ilgilenmesi, belirli bir istikamete sahip mesafe-kaldırmaklıkla gerçekleşmektedir (VvZ, 113-117). O halde Dasein, içinde kendisinin şeylere dahil olduğu bir ilgilenme mekanını açması bakımından mekansaldır/uzamsaldır. Bu bizim kendi dünyamıza ait olduğumuz anlamına gelir; çünkü hep yönelir ve bir şeylere dâhil oluruz (Johnson, 2013: 36). Heidegger'e göre Dünya- içinde-varolmayla başlanmalıdır; çünkü ne önce kendimi sonra dünyayı ne de önce dünyayı sonra kendimi algılarım, aksine yaşantıda her ikisi de aynı anda çözülmez bir bağlantıyla verilmiştir. İşte buna “yönelmişlik” adını verir. Fakat Heidegger yönelimselliği Husserl gibi bilinç yapısı olarak değil, Dasein'ın dünya ile ilişkisi olarak kavrar (Safranski, 2008: 229). Dasein Dünya-içinde yönelimsel olarak diğer varolanlarla karşılaşabilen varlıktır; çünkü onlarla ilgilenmekte ve onlara yönelmektedir; onları aramakta, istemekte, bulmakta, kaybetmektedir. Dasein'ın varoluşa sahip olarak Varlığın anlamını sorması ve Dünya-içinde-bulunması, ona hem Varlık ile varolanlar arasında konumlanma imkânını hem de diğer varolanlarla karşılaşabileceği uygun mesafeyi sağlar.

Belirtmek gerekir ki Heidegger'e göre Dünya-içinde-olma Hıristiyanlığın anladığı gibi ilahi karşıtı fani veya tinsel karşıtı dünyevi değildir. Ona göre dünya, varolan ve uzamı/mekânı değil Varlığın açıklığı anlamına gelir (HÜ, 41). Dasein'ın dünya içinde yönelimsel bir varlık olması orada varolanlarla ve elbette diğer insanlarla ilgilenmesi anlamına gelir. Fakat Dasein'ın diğer insanlarla ilgilenmesi bu makalenin konusu dışında kalmaktadır. Dolayısıyla şimdi Dasein'ın ilgilendiği varolanların neler olduğuna bakmak yerinde görünmektedir.

Heidegger'e göre dünya içinde karşılaşılan varlıklardan olan kullanıma hazır varlıklar/el altında varlıklar (*Zuhandene*) birer gereçtir (*Zeug*) ve gereçlerle, örneğin çekiçle, ne ise öyle karşılaşırlar. Burada bir özne-nesne ikiliği bulunmaz ve kullanıma hazır varlıklar bir şey için ilişkide, yani onları bir şey için kullanırken, insanın eyleminde açığa çıkarlar. Önümüzde hazır varlıklar/mevcut varlıklar (*Vorhandene*) ise bilişimin/bilgimin nesnesidirler. Burada özne-nesne ikiliği vardır ve önümüzde hazır varlıklar, öznenin bilmesine konu oluşlarıyla nesne konumundadırlar. Teorik davranış bir-şey-için-bakış değil, sadece seyretmedir ve bu haliyle kendine özgü yöntem(ler) geliştirir. Burada karşılaşılan varolandan hareketle keşfedici bir süreç yaşanır ve varolanın kendisinin varlığı önümüzde hazır olur. Kullanıma hazır varlık ve önümüzde hazır varlık olmaklık, varolanların ontolojik-kategoryal belirlenimidir (VvZ, 71-74, 91). Fakat belirtmek gerekir ki dünyanın yapısını belirleyen bu bağlar, dünyasız bir öznenin, karşılaştığı malzemeye yüklediği formlar ağı değildir (VvZ, 388). Bu ilgilenme bağları Dünya-içinde-varlık olarak Dasein'ın varolanlarla karşılaşma tarzlarıdır. Burada kullanıma hazır varlıklarla kurduğumuz ilişki yakın bir ilişkidir. Öyle ki bisikleti kullanırken düşünmeyiz, hatta tam da bunu düşünmeden onu kullanabildiğimizde gerçekten bisikleti sürmeyi öğrendiğimiz söylenir. Bu da aramızdaki mesafeyi kısaltır. Bizi onunla yakın kılar. Oysa önümüzde hazır varlıklarla teorik, bilinçli, zihinsel bir ilişkimiz vardır, onların karşısında özne olarak dururuz ve bu haliyle ilişkimiz böyle bir yakınlık ilişkisi gibi görünmemektedir.

İşte Heidegger'e göre kullanıma hazır varlıklar yakınlık karakterine sahip olup, bir-şey-için-bakışta, elle çalışma ve kullanımda ortaya çıkarlar. Buradaki yakınlık,

fiziksel yakınlık veya onun bir yer işgal etmesi değildir. O kendisinde durur, o yer, gerecin bir-yere-ait-oluşunun oradalığı ve buradadılığıdır. Onda nereyelik söz konusudur. Bütün nereyelikler her günkü ilişkimizin yol yordamıyla keşfedilip bir-şey-için-bakışla yorumlanmaktadır (VvZ, 106-107). Bu haliyle ilgilenedurduklarımız kamusal dünyadadır: Yollar, caddeler, binalar hep belirli yönde keşfedilir (VvZ, 73). Fakat önümüzde hazır varlıklar arasındaki nesnel uzaklık kullanıma hazır varlıkların mesafe ve yakınlığıyla örtüşmemektedir. Nesnel uzaklıkları biliyor olmak, eğer bir-şey-için-bakışın keşfedici yakınlaştırma işlevine sahip değilse kör bir bilgi olacaktır (VvZ, 111). Bir kapı örneğin, Heidegger'in ifadesiyle kullanıma hazır varlıktır. Eğer o kilitliyse ve ona kafamı çarparsam onu tahta levha olarak algılarım. İşte o zaman o benim için önümüzde hazır varlığa dönüşür. Ama bu durumda yani önümüzde hazır varlık oluşuyla, kullanıma hazır varlık oluşunun yaşanan anlamlılıkları kaybolur veya güçsüzleşir. Şeyler bu durumda nesne/kullanıma hazır varlık haline gelirler (Safranski, 2008: 232-323). Dolayısıyla kullanıma hazır varlık bilgimin nesnesi olarak benden uzaklaşmaktadır. Dolayısıyla *Varlık ve Zaman*'da, Dasein'in Dünya-içinde yönelimselliği ve mekânsallığı ile ilişki kurduğu ve bu ilişkide anlam bulan iki tür varolanla karşılaşılır. Tüm bu karşılaşmalar ve ilişkiler ise Dasein'in Dünya-içinde-varlık olmasıyla gerçekleşir ve dünyanın anlamı da bu ilişkilerle açığa çıkar. Dasein dünyadan ayrı düşünemediği gibi dünya da Dasein'dan ve onun ilişki kurduğu varolanlardan ayrı düşünülemez.

3. Sanat Eserinin Kökeni'nde Varolanlar

Sanat Eserinin Kökeni'nde *Varlık ve Zaman*'daki varolanların yanında yeni bir varolanla -sanat eseriyle- karşılaşılır. Heidegger sanat eserinin anlamına ulaşmak için sanatın ne olduğu sorusundan yola çıkar. Sanatın kökü olan *tekhne* sözcüğü Grekçeden gelmektedir. Burada iki şeye dikkat edilmesi gerekir. İlki *tekhne*'nin sadece el becerisine dayalı etkinlikler için değil, aynı zamanda zihinsel ve sanatsal etkinlikler için de kullanılıyor olmasıdır. Bu haliyle "*tekhne*, öne-çıkarmaya, *poiesis*'e aittir; o poetik bir şeydir". İkinci ise *tekhne*'nin *episteme*'yle, bilmeye bir bağı olmasıdır. İkisi de bir şeyi anlamak, onda yeterli olmak, orada yurdunda olmak anlamlarına gelir ki bu haliyle bilme bir açılma sağlar; bu bir gizini açmadır. *Tekhne*, bu halde gizini açma olarak öne çık(ar)madır. *Tekhne* gizini açmanın (*Entbergen*) bir tarzıdır ve gizlilikten çıkmış olmanın yani hakikatin olup bittiği alanda vücut bulup sürer (TİS, 53-54). Öyleyse *tekhne*, bir yapabilme faaliyetinden farklı olarak, tecrübe edilmiş bir bilgi olarak varolanın ortaya çıkarılmasıdır (SE, 57). Burada bilmek bir çalışmanın biçimlenişinden önce onu karşısında görebilmektir (Nalbantoğlu, 1997: 13). Böylelikle Greklerde hakikati görünmenin ışığı içinde öne çıkararak gizini açmaya *tekhne* denmekle birlikte, güzel olanda hakikatin görünmesine de aynı isim verilir. Orada sanatlar tanrıları buyur eder ve tanrısal ile insani yazgıların diyalogunu ışıltılı bir parlaklığa büründürür. Burada sanat, hakikatin çok yönlü gizini açması olup tanrılara yakın durur (TİS, 79-80). Öyleyse *tekhne* öne çıkararak gizini açma olarak, bu gizini bir varolanda güzelce açığa çıkmasıdır. Bu gizini açmada hem tanrıların varlığı hem de insani ile tanrısal olanın canlı diyalogu görünmenin içinde parlar. Böylece sanat, güzelin açıklığı olduğu için tek, tanrıları ağırladığı için de dindardır. Sanat sadece bir ürün verme etkinliği olmayıp

hakikatin açıklığına yönelik bir bilme etkinliğidir. Bir hakikat olayı olarak sanatın ortaya çıkardığı varolan ise sanat eseridir; sanat, sanat eserinde açığa çıkar. Sanat eseri ise nesne ve araçtan farklıdır.

Heidegger öncelikle eserin bir nesne olup olmadığına bakar ve üç farklı nesne yorumuyla karşılaşır. Bunlar duyularla verilmiş olanların çeşitliliğinin birliği, biçimlenmiş malzeme ve özelliklerin taşıyıcısı olarak nesne yorumlarıdır (SE, 19-20, 24). Nesne soruşturmasıyla araç (*des Zeuges*), nesne (*das Ding*) ve eser (*das Werk*) ayrımlarına ulaşan Heidegger aralarındaki farklılıkları şöyle dile getirir: Araç, nesne ile eser arasında kendine has bir konuma sahiptir (SE, 23). Aracın araçsallığı, onun araç olarak gerçekleştirdiği hizmetselliğinde yatar. Fakat aracın, örneğin ayakkabının, araçsal varlığı, burada hizmetselliği, ayakkabıya bakarak anlaşılmaz. Aracın hizmetiyle sunduğu ise güvenilirliktir. Dolayısıyla hizmet ederek aşınan araç hem hizmetselliğini hem de güvenilirliğini yitirir. Böylece o araç bir nesneye dönüşür (SE, 26-28). Araç, kullanıma hazır varlık olarak işimize yarayan şeydir. Ne ki bir şeyler ters gider, hizmet aksar, o zaman o önümüzde hazır varlık olur, nesneye dönüşür. Dolayısıyla burada araç ve nesnenin, *Varlık ve Zaman*'daki varolanlarla benzerliği ortadadır.

Sanat eseri ise, yaratılmış olmanın varlığının saf olarak ortaya çıktığı şeydir (SE, 62). Eser, eser olarak kendisi aracılığıyla açılan alana, hakikatin güzelce açılmasının alanına aittir. Eserin eser varlığı yalnızca ve yalnızca bu açılımda bulunur. Örneğin Grek tapınağında "açılan nedir?" dediğimizde görürüz ki, öncelikle tanrının tapınak sayesinde tapınakta açığa çıktığı görülür. Bu açığa çıkış, alanın sırrı ve genişliği. Bunun yanı sıra tapınak, doğum ile ölümü, felaket ile kutsallığı, ihtişam ile sefaleti, yükselme ile çöküşü, böylece insan yazgısının biçim kazandığı tüm ilişkilerin birliğini toplayıp bir araya getirir. O halde orada açığa çıkan, tarihsel bir halkın dünyasıdır. Böylelikle tapınak, kendi duruşunda, nesnelere sahip oldukları çehreleri ve insanlara da bakışı verir. Tapınak eser olduğu ve tanrı oradan ayrılmadığı sürece bu bakış açık olarak kalır (SE, 36-38). Görülüyor ki araç, nesneyi/malzemeyi hizmete sokar ve bu sırada nesne yok olurken, sanat eserinin dünyasında malzeme bütün ihtişamıyla yükselir. Burada eser, estetik değerlerle donatılmış bir araç olmadığı gibi nesneden de farklıdır. Eser, mekân olarak bir dünyanın açılmasıdır (Tepebaşı, 2011: 106-107). O halde eserin eser varlığı, bir açıklıkta açığa çıkışında bulunur. Bu açıklık, bir dünyanın açıklığıdır. Eser ilişkilerin birliğidir; çünkü ilişkileri toplayarak bir açıklıkta dur(dur)ur. Bu haliyle eser hakikatin/yazgının tarihsel olarak görünür olmasıdır. Eser ayrıca, ona bakını bir dünyaya davet eder. Öyleyse eser, eserdeki varlıklar orada kaldığı ve belki bir göz onları seyrettiği sürece eser olarak kalır ve nesneye dönüşmez. Eserdeki dünyanın açığa çıkmışlığı ise yeryüzünün gizlenmişliği ile birliktedir.

Hakikat varolan olarak varolanın açıklığıdır. Hakikat kendini koyarsa gözüktür, gözükmek ise güzelliiktir. Böylece güzel, hakikatin gerçekleşmesine ait olur (SE, 79). Öyleyse sanat eserinin özü hakikatin/doğruluğun esere konması biçimindedir. Fakat esere güzellik sonradan konulmaz. Tersine eser, güzel olarak tam da hakikatin onlara konma süreciyle meydana gelir. Eserin yapılması demek, dünyanın sergilenerek oraya konması ve aynı zamanda yeryüzünü de oraya koymaktır (Sözer, 2010: 55-56). Bununla uyumlu olarak Grekler kendinde ve bütünde doğuşa *physis* derler. İşte eserde rüzgâr, gök, ihtişam açığa çıkar. Böylece sanat eserinin kendi barınağını kurduğu yer yeryüzü demektir; eserde yeryüzü açığa çıkar. O, doğmakta olanların doğumunu kendileri olarak

gizleyen şeydir; yeryüzü, gizleyen olarak hem doğmakta olanlarda bulunur hem de dünyayı çevreleme ve öylece tutma eğilimindedir (SE, 37-39). O halde eser, yeryüzünü yeryüzü kılar. Yeryüzü burada kendisine girme denemelerini engelleyerek, açıklama denemelerine de kendini kapatır ve böylece korunduğu yerde daha açık olarak ortaya çıkar (SE, 41-42). Böylece eser bu *şeylik özelliği* ile yeryüzüne ait olur (Altuğ, 2012: 154). Burada yeryüzü mitosla karışık, ilksel bir anlamdadır; o her şeyi kuşatan, beslenme, barınma, hayat kaynağıdır (Quigley, 2008: 327). Dünya, yeryüzüne karşıt olarak kurulur ve o, insan Dasein'inin öz yorumunda sezgisel açıklığa ulaşabilirken yeryüzü gerçek yerini şiir dünyasında bulacak olan mitolojik ve gizemli bir seda verir (Gadamer, 2010: 135-136). Yeryüzü eserde gizleyen olarak eserin kapanmışlığıdır ve böylelikle de hakikatin eserde açığa çıkmasını/dünyayı mümkün kılar.

Hakikat aydınlık ile gizlenmenin en eski kavgası olduğu sürece yeryüzü dünyadan yükselir, dünya da yalnızca yeryüzünün üzerine kurulur (SE, 49-50). İşte eser dünya teşkil ederek ve yeryüzü kurarak bu kavgayı/çatışmayı yürütür (SE, 44). Eserin açığa çıktığı çatlak (*Riss*) çatıdır. Çatlak ve çatışmanın kökü olan “çat” sesi kırılma, ayrılma, birleşme anlamlarının yanı sıra iki derenin birleştiği veya yolun ikiye ayrıldığı yer anlamlarına da gelir. Ayrıca o, çatının da kökü olarak çatılı olma, birbirine bağlanmış olma anlamlarını da kendinde taşır. Şimdi çatlak sözcüğünü sanat eseri için yorumlarsak, eserin bir ara (*Zwischen*) olduğunun söylendiğini görürüz. Eser, dünya ile yeryüzünün arası ve ışığa çıkma ile karanlığa girmenin birbirine aralandığı aradır, burada olandır (Sözer, 2010: 56). Dolayısıyla eser yeryüzü ile dünya arasındaki çatışmayı bitirmediği gibi onu sürekli de kılar; eserin birliği bu çatışmada kurulur. İşte hakikat tam da bunun sürmesiyle gerçekleşir (Tepebaşılı, 2011: 108). Heidegger'in örneğinde Vincent van Gogh'un resmi yalnızca köylü kadının dünyasını ve yeryüzünü değil aynı zamanda genel olarak insanın dünyasını ve yeryüzünü de açığa çıkarır (Singh, 1990, 216). Dolayısıyla Varlığın hakikati gizli ile açık bağıyla, eserde yeryüzü ile dünya bağıyla, yeniden kurulur ve eser de yeryüzünün yeryüzü olarak, kendi kapallılığında görünmesini mümkün kılar, bunu da yeryüzünün dünya ile çatışmasında yapar. Böylece eserde bir dünya açılır. Bu dünya her zaman bir halkın dünyası olarak tarihsel bağlamlara da sahiptir. Heidegger'e göre bu açıklık, sanat eserinde hem olan ve bilinen bir dünya yerine, olmakta olan ve gizemli bir dünya açarak (*Errichtung*) hem de eserin açtığı açıklıkta şeyleri kendi olmaya çağırıp bunun için onlara yol olarak (*Herstellung*) gerçekleşir (Kurtar, 2014: 177). Dünya ile yeryüzü arasında bir çatlak/yarık, açıklık, gerilim, bağ vardır ve onlar bu gerilimde kendileri olurlar, yani bu çatışmanın tarafları olarak birbirlerine ait oluşları içinde, bu ilişkide anlam bulurlar. Dolayısıyla burada hem çatışma hem de birlik vardır. İşte sanat eserinin insan yazgısına/hakikate dair tüm ilişkileri toplaması bu çatışma sayesinde. Burada dünyanın anlamı üç tür varolandan araç veya nesnede değil sanat eserinde açığa çıkışıyla anlam bulur.

4. Tekniğe İlişkin Soruşturma'da Varolanlar

Teknik kökensel olarak, sanatın da dayandığı gibi, *tekhne*'ye dayandırılabilir. *Tekhne*, gizini açmanın bir tarzı olarak hakikatin açıklığında durur. Fakat modern teknikteki hâkim gizini açmada, doğaya enerji sağlaması için söküp alınabilme,

depolanabilme şeklindeki talebi dayatan bir meydan okuma söz konusudur (*Herausfordern*). Burada örneğin bir toprak parçası gizini maden yatağı olarak açar veya itinayla düzene sokulan (*Bestellen*) tarla başka türlü görünür (TİS, 55). Meydan okuyucu gizini açmanın kilit altından kurtarma, dönüştürme, depolama, dağıtma gibi süreçleri de gizini açmanın tarzları olsalar bile düzenleme ve güvence altına alma, meydan okuyucu gizini açmanın temel karakteristikleridir (TİS, 58). Bu (teknik) düşünmede makine, canlının yerine geçer ve artık canlılar makine olarak kavranır, zaten her türlü biyoloji de bu yolda iş görmektedir (TM, 11). Burada *tekhne*'nin anlamı ciddi şekilde değişir. Öncelikle şimdi onun doğayla/varolanlarla kurduğu ilişki biçimi tamamen yenidir. Doğa artık kendi giziyile birlikte açığa çıkan değil, kontrol edilen, zaptedilen, düzenlenen ve kontrol edilerek güvence altına alınan bir şeye dönüşür. Doğa tüm anlamlarını bu ve benzeri bağlarda açar. Yani doğa ondan talep edilen hatta ona dayatılan isteklere uygun olup olmamaya görünür hale gelir. Bununla birlikte canlılığın da anlamı değişir; mekanik tasarım iş başındadır.

Bu tarzda düzenlenen her şey kendine özgü bir duruşa sahiptir ve Heidegger ona el-altında-duran (*Bestand*) adını verir¹. Burada insana doğa enerjilerini sömürmek için meydan okunduğu ve insan bu sömürüyü yapmak için düzenlendiği ölçüde, insan da el-altında-durana dönüşür (TİS, 58, 60). Böylece insan çerçeveleme içinde tamamen el-altında-duran içinde emilebilir ve Dasein olarak değil fakat kendisini kullanıma hazır bir araç olarak bilen salt bir kendinin-bilincinde varolan olarak açığa çıkabilir (Özlem, 1998: 28-29). Bu ise tam da insanın da sömürülmesi anlamına gelir; çünkü artık insanın olası açığa çıkma imkânları örtülmekte ve insandan kendini tek bir tarzda açığa çıkarması beklenmektedir. Doğanın başına gelen, insanın da başına gelir. İnsan da artık amaç için araca dönüşür ve bu haliyle kullanıma hazır varlıklarla aynı ontolojik statüyü paylaşır. İnsan kendi varoluşsal zeminini kaybederek varolanlardan biri olur. Kaldı ki insan ve doğa dâhil tüm varolanlar artık nesne olmayıp el-altında-durana dönüşmüştür.

Heidegger insanın, kendi gizini açanı el-altında-duran olarak düzenlemek için oraya toplayan meydan okuyucu talebini çerçeveleme (*Ge-stell*)² diye adlandırır. Çerçeveleme, düzenleme (*Stell*) tarzı içinde real olanın gizini el-altında-duran olarak açmak için insana saldıran, meydan okuyan saldırının bir araya toplayıcısıdır (*Ge*) (TİS, 62-63).³ Heidegger çerçeveleme içinde hüküm süren yazgının gerçekten tehlikeli olduğunu söyler. Yazgının tehlikeli olması ne anlama gelmektedir? Bu tehlike kendini

¹ *Bestand, bestehen* fiilinin süregitmek ve kalıcı olmak anlamlarını taşır. O daha çok nesnelere düzenlenebilirliğini ve ikame edilebilirliğini vurgulamak ister. Modern teknikte böyle şeyler el-altında-duran halindedir. Aynı zamanda *Bestand, Gegenstand*'ın karşıtıdır. Modern teknikte karşıda-duran olmaktan çıkıp el-altında-duran olur, nesne olma karakterini yitirir, nesne el altında durana dönüşür (Özlem, 1998: 59).

² Heidegger *Gestell*'den modern teknolojinin özü olarak bahsetmesini büyük ölçüde Jünger'in *Gestalt*'ı, her şeyi endüstriyelmiş insanlık için "daimi kaynak" (*Bestand*) olarak açığa çıkaran ontolojik ilke şeklinde kavrayışına borçludur. 30 ve 40'lar boyunca Heidegger *Gestalt*'ı yaygın olarak kullanır (Zimmerman, 2010: 271).

³ *Ge-stell*, temelde bir çağrı, meydan okuyucu talep, davettir. O gizini açacak şekilde toplayandır. Bu talep, bir araya getirdiği ve düzenlediği için çerçeveler. Davet ettiği her şeyi kullanım düzenlemesiyle bir çerçeve, şekillenme içine sokar. *Ge*, bir araya toplama işlevi görür, burada vurgu işlevlendirmeyedir (Özlem, 1998: 62).

iki biçimde gösterir: Öncelikle insan gizinden çıkarı nesne değil, el-altında-duran olarak gördüğü an, insan da el altında olanı düzenleyen olur ve onunla aynı noktaya iner. İkincisi ise insanın her şeyi düzenlemesi sebebiyle kendini yeryüzünün efendisi konumuna yükseltmesidir. Böylece insan karşılaştığı her şeyin kendi ürünü olduğu izlenimine kapılır ve daima her yerde yalnızca kendisiyle karşılaşıyor gibi görünür ki, bu da yanıltıcıdır. Çerçeveleme yazgı olarak insanı, düzenleme olan gizini açmaya sürgün eder ve bundan başka bir imkânı da defeder. Çerçeveleme aynı zamanda *poiesis* anlamında, şeye görünüşe çıkma imkânı veren gizini açmayı da gizler (TİS, 71-72). Böylece çerçevelemenin saldırısı şeyin önüne geçer ve önüne geçtiği şeyi hakikatsiz bırakır; çerçeveleme yalnızca yakınlaşmakta olan dünyayı tanınmaz kılmakla kalmaz, bunu yapıyor oluşunu da tanınmaz kılar (D, 56). Öyleyse çerçeveleme olarak teknoloji, kendisi dışındaki tüm açığa çıkma imkânları için bir sınır olur ve dünyaya dair farklı tecrübeleri örter (Aşkın, 2011: 42). İşte çerçeveleme varolanların bir tasarım içinde, istenen amaçlar doğrultusunda açığa çıkmasını dayatarak bunun dışındaki açığa çıkma imkânlarına engel olur. Bununla da kalmaz, onun başka türlü açığa çıkabileceğini düşüncesini de ortadan kaldırır. Yani kendi bakışını tekleştirir. Bu ise bir olumsuz sonuç daha doğurmaktadır ki o, çerçevelemenin Varlığın açığa çıkma tarzlarını örtüyor oluşunun da örtülmesidir. Böylece iki tür kapalılıktan söz edilebilir. Doğanın istenen çerçevede kendini açmaya zorlanması ve bu zorlamanın kendi biricik yeni hakikatini ilanı.

İnsan ile Varlığı, değişimli olarak birbirlerini temsil edecek biçimde birbirine çatan çağrı olan çerçevelemede, Varlığın çağrısı insanı varolanları hesaplanabilirlikte görünüşe getirmeye çağırır (Öİ, 21-22). Hesaplanabilirlikte açığa çıkarma olan hesaplama ise tüm varolanı sayılabilen olarak önceden kullanır ve sayma için sayıları tüketir (S, 48). Bunların ortasında insan kendini varolanlara efendi kılar. Burada tüketim tek yol olarak görülür. Bununla birlikte insan da tıpkı tükettikleri gibi bir hammadde olup sadece en önemli hammaddedir; çünkü tüketimin öznesi odur (MÜ, XXVI). Burada kontrol ve yönetme insana değil tekniğe aittir. Dolayısıyla teknolojiyi yönetme hamlelerimiz sadece onu güçlendirmekle sonuçlanır. Şimdi teknolojinin özüne dair elimizdekiler şöyle sıralanabilir: Öncelikle o bizim yaptığımız bir şey olmayıp Varlığın açığa çıkma tarzlarından biri olarak parça ile bütün arasındaki ilişkileri bu tarzda açar. İkincisi, tanrı veya tarih gibi teknolojik olmadığını sandığımız varlıkları da içerir. Üçüncüsü, fabrikalaşma ve endüstriyel ilerleme zamanında açığa çıkar. Sonuncusu ise, doğa bilimlerinin pratik uygulaması olmayıp, aksine modern doğa biliminin, doğanın ölçülebilirliğiyle anlaşılmasıdır (Blitz, 2014, 69-70). Burada çerçevelemenin daha önceki anlamlarıyla uyumlu biçimde hesaplayıcı bir düşünme anlamına da geldiği söylenir. Hesaplayıcı düşünme çıkara uygun olarak amaca hızla yönelir ve koşulsuzca ilerler. Şimdi artık ne öznenin ne de insandan söz edilebilir. İnsan da dâhil tüm varolanlar el-altında-durana indirgenmiştir. Burada el-altında-duran sanat eserinde olduğu gibi hakikate dair ilişkileri toplamanın aksine hakikate dair ilişkileri örterek onun ışığını karartır. Dünyanın anlamı her şeyin kontrol altında olduğu yanılısamıyla düşünüldür. Dünya burada el-altında-duranların toplamıdır.

5. Şey Ve İnşa Etmek İskân Etmek Düşünmek'te Varolanlar

Heidegger, “Yeryüzü ve gökyüzünün, tanrısal olanlar ve ölümlülerin sade birliğinin olageldiren ayna-oyununu⁴ dünya olarak adlandırırız” der. Burada dörtlünün (*Geviert*) birliği dörtlemedir; fakat dörtlemenin ayna oyunu onları çevreleyen, onlara sonradan eklenen, onların ayrı ayrı duruşlarında kendini tüketen bir şey değildir. Dörtleme ayna oyunu, dünyanın dünyalması olarak özünü sürdürür (Ş, 160-161). Dünyanın dünyalması insanın kendini ve şeyleri anlamasını başlar; anlamın açıklığını/açılmasını sunar (Singh, 1990, 216). Dörtlü birlik bire aittir. Yani örneğin yeryüzü denince diğer üçü düşünülür ve diğerlerinin her birinde de öyle yapılır. Bu dördün basit birliğine dört katlılık denir. İşte ölümlüler/insanlar bir parçası oldukları bu dörtlüyü asli vücuda gelişleri içinde güvence altına alacak tarzda ikamet ettikleri (*Wahnen*) takdirde o dörtlü birliğe ait olurlar: Ölümlüler yeryüzünü koruyup gözettikleri, göğü özlük göröükleri, tanrısal varlıkları tanrısal varlıklar olarak bekledikleri ve kendi asli varlıkları ölüm(lülük)le karşılaştıkları kadarıyla dünyada ikamet ederler (İ, 80-82). Demek ki bu dünyadaki ikametimiz, dünyanın dünyalığını/ayna oyununu yani dört katlılığını/dörtlü birliğini anlamakla başlayacaktır. Bu ise, bu birliğin her birini olduğu haliyle karşılayabilmek demektir. Kendimize dair öne çıkan özelliğimiz ise ölümlü oluşumuzu anlamamızdır. Bu dünyada ikamet etmek demek orada barınmak ve bir şeyler inşa etmek anlamına da gelir. Heidegger köprü örneğinden yola çıkarak inşa etmenin anlamını açar.

Heidegger'e göre insanın ikamet etmesi inşa etmeyle birliktedir; çünkü eğer ikamet etme bu dörtlüden ibaret olsaydı ölümlüler asla muktedir olamazdı. Tersine ikamet etme bir şeylerle kalmaz. Öyleyse ikamet etme dörtlüyü şeyler içinde muhafaza eder. İkamet etme bunu nasıl yapar? İnşa etme hangi bakımdan ikamet etmeye aittir? Yanıt köprü örneğiyle verilir: Köprü üzerine kurulduğu akarsuyu, onun kıyılarını ve birleştirdiği kara parçalarından her birini diğerinin komşuluğuna getirir. Böylece köprü dörtlüyü kendinde toplar ve köprü bunu bir şey olarak yapar (İ, 83-85). Dolayısıyla bu dünyada ikamet etme, inşa etmeden ayrılamaz ve her ikisi de doğadaki şeyleri kendi varlıklarında tutar. Bu bağlamda ölümlüler yeryüzünü kullanmayı değil orayı korumayı öğrendiklerinde orada ikamet ederler (Gray, 2008: 283). Heidegger burada dünya içinde bulunma tarzımızı açmaktadır. Aslında dörtlü birliğin her birinin kendi açıklığında görünmelerinin imkânı, bu dünyadaki şeylerle ilişkimize, dünyada inşa etme ve ikamet etme tarzımıza bağlı olmaktadır. Başka türlü söylenirse inşa ettiğimiz şeylerin kendi şeyliklerinde anlaşılıp anlaşılabilmesiyle ilgilidir. Örneğin çocuğumuzun oynayacağı bir bahçe yaparız, inşa edilen bu yerde, çocuk ikamet ederken, çocukluğunu da yaşar ve aynı zamanda çocukluğunu inşa eder. İnşa edilen yerdeki/mekândaki ikamet, orada oluşu/oluşları inşa etmek anlamına da gelir.

Dolayısıyla insan ile mekân arasındaki ilişki, ikamet etmeden başka bir şey değildir. Mekân dörtlü için evdir. Bu bağlamda dörtlüyü koruma, orada ikamet etmenin basit özüdür. Bunu da inşa ettiklerimizde yaparız. Dolayısıyla inşa etmenin özü ikamet etmedir. İkamet etme Varlığın asli mahiyetidir (İ, 92-95). İnşa etmenin özü ikamet

⁴ Heidegger bu ifadeyle hem dörtlünün her birinin diğeriyle ilişkisinde anlam bulduğu hem de dörtlünün her biri düşünüldüğünde orada diğer üçünün de görünür olduğunu dile getirir.

etmedir, ikamet etmenin özü de dörtlüyü korumadır; çünkü insan ancak o zaman şeyi şey olarak görüp, onun yakınlığına sokulup, oraya aitliğini anlayıp, oradaki dörtlü birliği tecrübe edebilir. Yine inşa etmenin özü ikamet etmededir; çünkü dörtlü birlik ancak bu inşa edilende ikamet ederek açığa çıkar ve böyle görünür, karşılaşılır, anlaşılır olabilir. Burada mekân dörtlünün açılacağı açıklığı sunar. Zaten *Varlık ve Zaman*'da bize Dasein'in Dünya-içinde-bir-varlık olduğu söylenmiştir. Yani orada da bir insan önce var olur sonra dünya ile ilişkilendir demiyorduk, bununla uyumlu olarak şimdi de insan ile dünya ilişkisinde insan o dörtlüde ikamet eden, orada inşa ederek ikamet etme imkânına sahip olandır. İnsanın mekânı dünyadır, imkânı da oradadır.

Köprü dörtlüyü bir şey olarak topladığına göre şimdi de şeyin anlamı sorulabilir. Şeyle yakınlık nasıl mümkün olur? Heidegger'e göre yakınlıkla dolaysızca karşılaşmayız, yakın olanlara ancak kulak vererek yaklaşabiliriz. İşte yakın olanlarsa şeylerdir. Örneğin bir testi bir kaptır. Fakat testi üretmiş bir kap olarak ele aldığımızda testi şey olmak yerine nesne olur (Ş, 152-153). Bu bağlamda bilimsel tasarımıyla şarap sıvı haline gelir ve sıvılık da maddenin hallerinden birine dönüşür. Peki, testi şey olarak boşluğu nasıl kapsar? Burada kapsamak hem almak hem de tutmak anlamlarına gelir. Almayı ve tutmayı birbirine ait kılan ve bu birliği sağlayan da taşmaktır. Taşmanın armağanı, ölümlülere su ve şenlik veya tören için içecek olmasıdır. Taşmanın armağanında ölümlüler, tanrısal olanlar, yer(yüzü) ile gök(yüzü) kendi tarzlarında hep birlikte dururlar, birbirlerine ait olurlar. Testi, bir dünya açmasına ve dörtlüyü toplamasına rağmen taşmanın armağanında, testi olarak özünü sürdürür. Zaten Almanda bir araya toplama eski bir sözcükle *Thing*'dir (şeydir). İşte şey de dörtlüyü toplar. (Ş, 155-157). Öyleyse testi armağanda şey varlığını yitirmez. Bu onun hem önümüzde hazır, kullanıma hazır veya el-altında-duran olmayacağı anlamına hem de çerçevelemedeki gibi bir yapıda erimeyeceği anlamına gelir. Türkçede de şey, bir belirlenmemişliğin belirlenmişliği anlamına gelir ki bu haliyle o, anlam alanını kendinde kurar/toplar. Şey burada sanat eserine de benzetilebilir; toplar ve açar.

Şeyin dörtlüyü toplaması ise şu şekilde gerçekleşir: Şey, dörtlüyü uzaklıklarında birbirinin yakınına getirir. Yakınlık uzaklığı koruyarak yakına getirir. “Şey, dörtlüde durakalır. Şey dünyayı şeyler”. Yani şeyi şey olarak düşünürsek onun özünü koruruz. Şeylemek demek dünyanın yaklaş(tırıl)masıdır, bu da yakınlığın özüdür. Yakınlığın yaklaştırılması dünyanın ayna-oyununun tek ve asıl boyutudur. Bugün tüm mesafeler ortadan kalkmış fakat yakınlık kendine yer bulamamıştır. Bu da mesafesizi hâkim kılmıştır. Burada şey, şey olmaktan çıkar; çünkü şeyin özü yakınlığın açığa çıkmasıdır. Mesafeler ortadan kalkınca yakınlık ile uzaklık da ortadan kalkacağından artık bir yakınlık alanı kendini şeyde açamayacaktır (Ş, 159-162). Yakınlık elbette uzaklığın yakınlığıdır. Yani eğer bir şeyin yakınlığından söz edeceksek onun öncelikle uzak olması gerekir. Bir uzaklığı taşıyorsa kendinde, yakına da gelemmez. Arada bir mesafe vardır ve o alınır. Şeyler el-altında-duran, kullanıma hazır/araç, önümüzde hazır varlık/nesne olduğunda, yani şey, bunlardan birinin mührüyle damgalandığında artık kendi özgürlüğünde/açıklığında açığa çıkma şansını kaybeder ve onunla bu yakınlık ile uzaklık bağı kurulamaz. Eğer şeylerle açığa çıkma/görünme üzerinden bir ilişki kurulmazsa, onların yakınlık ile uzaklıklarından da söz edilemez. Heidegger'in ilk döneminde şeyler yoktur, şimdiyse onlar dünyayı dünya olarak açar.

Dörtlü birliğin birbiriyle nasıl karşılaşmasının nasıl anlaşıldığı sorusunun yanıtı ise dildir. Dörtlü birliğin bileşenleri dilde karşılaşılır; dil dünyayı devindiren söyleme olarak, bütün ilişkilerin ilişkisidir. Dolayısıyla dilin karakteri, dünyanın dört alanının yüz yüze geliş hareketinin karakterine sahiptir. Burada yakınlık, kendisini dünyanın bölgelerinin birbiriyle yüz yüze geldiği devinim durumu olarak açar (DD, 42). Öyleyse şeylerin dörtlüyü toplaması da dil sayesinde; çünkü Heidegger'e göre adlandırma çağırır. Çağırma çağırdığı şeyi yakınına çağırarak onunla buluşur. Adlandırılan ve böylelikle çağrılan şeyler kendilerini dörtlüde bir araya getirir. Bu şeylerin şeyleşmesine/şeyin şey varlığına ve buradaki dörtlünün birlikte ikametine dünya denir. Fakat dünya ile şeyler varlıklarını yan yana sürdürmezler, onlar birbirlerine nüfuz ederler. Bunun için de bir orta alanı katederler. Orada birbirlerine yakın ve birdirler. Bunun anlamı ikisinin arasının/ortasının yakınlık olması demektir. Dolayısıyla yakınlık, şeyler ile dünyanın kendilerini ayırdığı yerde söz konusudur. Dünya ile şeylerin yakınlığı, aranın ayırımında varlık kazanır, o farklılıkta, aralarında birbirlerine yönelecekleri o ayırım alanında açığa çıkar. Dünya ve şeyleri çağırın buyrukta, aslında çağrılan farklılıktır. Farklılık, şeyleri şeyler olarak dünya içinde, dörtlüde sessizleştirir (DL, 59-61). Örneğin keder diye bir şeyin anlamından söz ediyor olmamızın nedeni dildir. Ona “keder” adını vermemiz, onu diğer sözcüklerden ayırmamız, böylece onu varlığa çağırılmamıştır. “Keder” diye bir ad vermeden keder diye bir şeyin var olup olmadığı sorusu ise anlamsızdır, çünkü “keder” sözcüğü soruda geçmektedir. Böylece söz varlığa çağırılmaktadır ve bunu ad vererek yapmaktadır. Oysa şeyler zaten vardır. Şeylik onların ad verilmemişliğinin adıdır. Dünya ile şeyler elbette yakındır; çünkü dünya şeyde ve dilde bir birlik halinde açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte şey, şey varlığını ve dörtlünün dansının varlığını dile borçlu değilse de o dörtlüyü toplamasının anlamını dile borçludur. Demek ki şey ile dünya arasında bir ayırım da vardır; çünkü şey, dünyanın açıklığı, dil ise şeyin açıklığıdır.

Sonuç

Heidegger'de varolanın “anlamı” Varlığın ilişkilerinde açığa çıkar demek, varolanın kendisinden yola çıkarak bir “özü”nün olduğunu söylememek demektir. Varolanın anlamının ilişkilerde açığa çıkması aynı zamanda Heidegger'in hakikat ve yazgı anlayışıyla da uyumludur. Varolan her zaman Varlıkla bağında ve tarihsel bir bağlamda görünecek ve bu görünme kendi içinde gizliliği de taşıyacak demektir. Varolanın anlamının değişmesi, ona verilen adların değişmesiyle karşılıklı bir ilişki içindedir; yani hem varolanın anlamı öyle açığa çıktığı için o ad verilir hem de o ad verildiği için varolanın anlamı öyle açığa çıkar. Bu bağlamda varolanların adlarının değişmesiyle orada açığa çıkan dünyanın anlamlarının da değiştiği görülür.

Varlık ve Zaman'da dünya, Dasein'in içine fırlatılmışlığıyla/Dasein'in Dünya- içinde-varlık oluşuyla ilişkisinde anlam bulur. Burada varolanlar da Dasein'in ilişkilerinde kendi varlık tarzlarını açarlar. Dolayısıyla Dasein, dünya ve varolanlar birbirlerinden ayrı değildirler. *Sanat Eserinin Kökeni*'nde dünya yeryüzüyle çatışması bağlamında karşımıza çıkar. Eserde hakikate dair bir görünme meydana gelir; yeni bir dünya açılır. Burada dünya bir yüzüyle tarihsel bir halka ait olup diğer yüzüyle Varlığın hakikatine dairdir. Burada eser, varolanlardan biri olarak hakikatin açıklığında durur.

Oysa daha önce bunu, varoluşuyla diğer varolanlardan ayrılan Dasein'in yaptığı söylenmiştir. Şimdi Dasein'in yerini eser almış gibidir. *Tekniğe ilişkin Soruşturma*'da dünya Varlığın teknik düşünme/çerçeveleme içinde örtülen hakikatinin açıklığıdır. Burada tüm varolanların el-altında-duran olması ve onlara tek bir tarzda açığa çıkmanın dayatılması dünyanın da hesaplanabilir hammadeler toplamı diye düşünülmesine sebep olur; dünya bir tasarıma/resme dönüşür. *Şey ve İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek* adlı iki metninde ise dünya ölümlüler ile tanrılar ve gökyüzü ile yeryüzünün oyununda/dansında açığa çıkar. Burada varolana şey denmekte ve şeyin şey varlığı dörtlü birliğin görünür olma zemini olarak karşımıza çıkmaktadır. Şey, tüm varolanların ilişkisel bütünlüğünü kendinden toplarken el-altında-duranın tam aksi gibi görünür. Bu haliyle eser şeye benzetilebilir.

Varolanın adı ne olursa olsun, varolanlar her zaman Varlıkla/hakikatle ilişkide anlam bulurlar. Aynı zamanda varolanlar her zaman bir dünyanın açıklığıyla birlikte bulunurlar. Bu haliyle dünyanın hem içinde farklı ilişkilerin açığa çıktığı bağlam olduğu hem de, karşılıklı olarak, dünyanın bu ilişkilerde açığa çıktığı ileri sürülebilir. Dolayısıyla varolana verilen adların Varlığa, hakikate ve dünyaya dair ilişkileri ve değişimleri anlamak için özel bir öneme sahip olduğu söylenebilir.

On the Relationship Between Beings and the World on Heidegger

Abstract

Heidegger names beings differently in his texts. As names of beings change, their meanings change. Meanings of beings occur in their relationship with the world. Therefore, alongside beings, meaning of the world alters. But, despite this changes, like meanings of beings always occurring in their relationship with Being and world, there are similarities that are traceable.

Keywords

Fourfold, Art, Technical, Thing, Being.

KAYNAKÇA

- Altuğ, T. (2012) *Son Bakışta Sanat*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Aşkın, Z. (2011) “Heidegger ve Adorno'nun Perspektifinden Teknik Kavramının Değerlendirilmesi”, ss, 41-55, *Kaygı 17*, Uludağ Üniversitesi Matbaası, Bursa.
- Blitz, M. (2014) “Understanding Heidegger on Technology”, ss, 63-80, *The New Atlantis No. 41*, Center for the Study of Technology and Society.
- Gadamer, H. G. (2010) “Sanat Yapıtının Doğruluğu”, çev. Metin Bal, ss, 131-146, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.
- Gray, J. G. (2008) “Heidegger'in Yolu: İnsan Varoluşundan Doğaya”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 275-288, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.
- Heidegger, M. (2002) “Dil”, çev. Hüsamettin Arslan, ss. 55-63, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- (2002) “Dilin Doğası”, çev. Hüsamettin Arslan, ss. 29-43, *İnsan Bilimlerine Prolegomena*, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- (1998) “Dönüş”, çev. Necati Aça, ss. 47-59, *Teknik ve Dönüş*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- (2013) *Hümanizm Üzerine*, çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- (2008) “İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 71-97, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Say Yayınları, İstanbul.
- (2014) *Metafiziğe Giriş*, çev. Mesut Keskin, Avesta Yayınları, İstanbul.
- (1991) “Metafizik nedir?” çev. Yusuf Örnek, ss. 24-42, *Metafizik Nedir?*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- (2012) “Metafiziğin Üstesinden Gelmek”, çev. Birdal Akar, ss. 187-204, *Özne 16*, Çizgi Kitabevi, Konya.
- (1997) “Metafiziğin Varlık-tanrı-bilimsel Yapısı”, çev. Necati Aça, ss. 29-62, *Özdeşlik ve Ayrım*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- (1997) “Özdeşlik İlkesi”, çev. Necati Aça, ss. 11-28, *Özdeşlik ve Ayrım*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- (2011) *Sanat Eserinin Kökeni*, çev. Fatih Tepebaşı, 2.Basım, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti, Ankara.
- (1991) “Sonsöz”, çev. Yusuf Örnek, ss. 43-52, *Metafizik Nedir?*. Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara.
- (2006) “Şey”, çev. Erdal Yıldız, Ali Kaftan, ss. 151-165, *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 9*, Ana Basım Yayın, İstanbul.
- (2010) “Tanrılığın Menşei”, çev. Kaan H. Ökten, ss. 8-15, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- (1998) *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, çev. Doğan Özlem, 2. Basım, Paradigma Yayınları, İstanbul.
- (2008) “Varlık ve Düşünme”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 19-40, *Düşüncenin Çağırıldığı*, Say Yayınları, İstanbul.

-(2008) *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan. H. Ökten, Agora Kitaplığı, İstanbul.

Kurtar, S. (2014) *Heidegger ve Poetik Düşünme-Düşünmeye Açılan Yeni Yollar*, Pharmakon Yayınevi, Ankara.

Nalbantoğlu, H. Ü. (1997) “Patikalar ve Otoyollar”, ss, 173-229, *Patikalar Martin Heidegger ve Modern Çağ*, İmge Kitabevi, Ankara.

Özlem, D. (1998) “Giriş: Heidegger ve Teknik”, ss, 9-43, *Tekniğe İlişkin Soruşturma*, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Quigley, T. R. (2008) “Sanat Eserinin Kökeni: Bir Hülasa”, çev. Ahmet Aydoğan, ss, 321-329, *Heidegger*, Say Yayınları, İstanbul.

Sing, R. Raj (1990) “Heidegger and the World in an Artwork”, ss, 215-222, *The Journal of Aesthetics and Art Criticism Vol. 48, No. 3*, Wiley on behalf of The American Society for Aesthetics.

Safranski, R. (2008) *Bir Alman Üstat Heidegger*, çev. Ali Nalbant, Kabcacı Yayınevi, İstanbul.

Sözer, Ö. (2010) “Giriş Heidegger Bağlamında Türkçeye Çevirmek-Türkçeyle Düşünmek”, ss, 38-58, *Heidegger*, Doğu Batı Yayınları, Ankara.

Tepebaşılı, F. (2011) “Heidegger’e Göre Sanat”, ss, 99-119, *Sanat Eserinin Kökeni*, 2.Basım, De Ki Basım Yayım Ltd. Şti, Ankara.

Zimmerman, M. E. (2010) “Heidegger’in Nietzsche Yorumunun Gelişimi”, ss. 258-280, *Cogito 64 Heidegger: Varlığın Çobanı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

KISALTMALAR

DL: Dil

DD: Dilin Doğası

D: Dönüş

HÜ: Hümanizm Üzerine

İ: İnşa Etmek İskan Etmek Düşünmek

MG: Metafizığe Giriş

MN: Metafizik nedir?

MÜ: Metafizığın Üstesinden Gelmek

MV: Metafizığın Varlık-tanrı-bilimsel Yapısı

Öİ: Özdeşlik İlkesi

SE: Sanat Eserinin Kökeni

S: Sonsöz

Ş: Şey

TİS: Tekniğe İlişkin Soruşturma

TM: Tanrılığın Menşei

VvD: Varlık ve Düşünme

VvZ: Varlık ve Zaman

Andrej Demuth

Prof. Dr | Prof. Dr.

Trnava University in Trnava, Slovakia

andrej.demuth@truni.sk

Slavka Demuthova

University of Ss. Cyril and Methodius in Trnava, Slovakia

Evolutionary and Cognitive Aspects of Beauty (Attractiveness)

Abstract

The subjective nature of aesthetic experience and the different aesthetic evaluation of the same impulses raise the suspicion of many thinkers to see beauty as a matter of a percipient's individuality, and of beauty's formation through external historical and cultural influences. Authors impeach this thesis and present the questions, whether it is possible to find cognitive aspects or purposes in aesthetic judgements and in beauty perception, and if it is possible to meaningfully build cognitive aesthetics as a science about the epistemic background of beauty and art.

On the example of attraction, the mechanisms of evolutionarily universalistic approach are shown. In this case, an attractiveness evaluation can be understood as an unconscious calculating process where we evaluate sensory inputs without consciously regarding the evaluation algorithms which were acquired in the course of evolution or upbringing. At the same time, authors add the cognitive approach stressing the idea, that the attractiveness of an average object proves that it has a higher degree of correspondence with its prototype. For this reason our ideal of beauty is often conditioned by our education, individual history, and culture.

The clarification of functioning of these mechanisms enables to present a model of how both systems work together, and so provides an explanation of why there are objects which we all like and why we are sensitive to very similar impulses, but on the other hand, this could also explain why there is an individual, historical, and cultural interdependence of aesthetic values.

Keywords

Beauty, Attractiveness, Evolution, Cognitive Development.

Until recently, beauty belonged to those objects of which scientific examination was almost unthinkable. There was a presiding principle that beauty was something elusive, the manifestation of a subjective experience so diverse that its objective and scientifically graspable examination was almost out of the question. This is also illustrated via the Latin idiomatic expression *De gustibus non est disputandum*, which became the canon of the solution of aesthetic problems; therefore any ambitions to examine beauty from a scientific point of view were often perceived as a manifestation of intellectual tastelessness.

The subjective nature of aesthetic experience and the different aesthetic evaluation of the same impulses raise the suspicion of many thinkers to see beauty as a matter of a percipient's individuality, and of beauty's formation through external historical and cultural influences. Even if there is some correlation of aesthetic correspondence of percipients (diachronic or synchronic), it is probably culturally and historically conditioned. Due to the nature of the correspondence, it should thus be explored by history and art theory, or the social and cultural mechanisms of the formation of subjective opinions (psychology and art sociology).

But there is also a different approach to beauty. The Pythagoreans, Plato, and several medieval and Renaissance thinkers believed beauty to be an objective characteristic of a particular object, and not only a passing fad. With the Enlightenment, beauty was again in the spotlight of thinkers and intellectuals and they began to look for what beautiful objects have in common – either as their own characteristics (the English school of taste), or as a necessary organization of our own means of perception. Eventually, an individual philosophical discipline was created – aesthetics. This discipline has been understood as the theory of sensory perception – and thus as an epistemologically inferior – or lower – sensory theory of knowledge since the time of A. G. Baumgarten and Wincklemann and Kant. However, Kant's influence and the influence of his followers resulted in the belief that a clear aesthetic judgement should be free from any concepts and cognitive purposes, mainly in the last period of the Renaissance of cognitive-scientific research of aesthetic experience and its evolutionary aspects may be observed.

A basic theme of the presented study is an examination of whether it is possible to find cognitive aspects or purposes in aesthetic judgements and in beauty perception, and if it is possible to meaningfully build cognitive aesthetics as a science about the epistemic background of beauty and art. One group of aestheticians believes in the separation of cognitive moments from aesthetic experiences and judgments. Others (for example Nick Zangwill), find a link between truth and beauty and they claim that even an aesthetic judgement can be true or untrue. Other aestheticians conclude that at least one of the functions of aesthetics is cognitive itself: meaning that works of art are created, perceived, and liked by us because we can learn something through them. This approach can be found, for example, in the aesthetic theory of Noël Carroll or (although a little bit differently) in the analytically oriented Nelson Goodman. On the other hand, what can be recognized through the aesthetic experience is ambiguous and remains a bone of contention.

As the cognitive sciences developed (particularly at the end of the 20th century), a cognitively oriented approach began to be established abroad which focused on the understanding of beauty and aesthetic experience. New studies began to emerge about the biological, cultural, psychological, and mainly cognitive determinants of beauty. Works of the following authors serve as an example: Devendra Singh, Judith H. Langlois, David Ian Perrett or Semir Zeki etc. A special example of the seriousness of the cognitive exploration of beauty was the establishment of centres such as the Perception Lab at the university in St. Andrews or the NYU Cognition and Perception Lab, the Centre for the Study of Perceptual Experience at Glasgow University, or the Neuroaesthetics: Beauty is in the Brain of the Beholder project (Semir Zeki, UCL), which focused on research related to the cognitive aspects of the perception of beauty.

The main problem of contemporary scientific exploration of aesthetic experience is the connection of descriptive and process-like oriented knowledge resulting from the cognitive sciences and precise cognitive approaches with the description of a subjectively experienced phenomenal aesthetic experience with the perception of beauty and deeper understanding of the cognitive (cultural and evolutionary) structure of our perception of beauty.

One of the key questions of any exploration (not only an aesthetic one) is a clarification of the basic concepts. What actually is beauty?

Many different definitions of beauty or matters of aesthetic experience can be found in the history of philosophy. One of the best is that of F. Hutcheson from *An Inquiry Into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue; In Two Treatises*, who declares that “Beauty is unity in variety and variety in unity.” A feeling of unity and harmony from complexity is one of the main delimitations of beauty. Beauty is often not only harmonizing and soothing but, on the contrary, it can also be stimulating and fascinating. The conviction of R. Feynman that beauty is: “*Mesmerism of complexity*” could therefore be a different but equally productive delimitation.

For many philosophers, beauty is subjective and is characteristic of a subjective (not shareable) aesthetic experience. Many therefore believe that it is ungraspable – “That is the best part of beauty, which a picture cannot express” (Francis Bacon). If this is really true, how is it possible that many of us judge various objects the same way, that there are exemplary instances of beautiful art or of beautiful objects and also the fact that when perceiving beauty we feel the same or identical emotions? The existence of fashion and beautiful art is, after all, an example that in despite of the fundamental subjective nature of aesthetic experience there is something in it that is objective and hence scientifically researchable.

What is it that we actually like? It seems that a possible solution of the aesthetic problem does not have to be an exact and generally acceptable definition of what beauty is, but rather the characteristics of the elements, features, or aspects of beautiful objects. What do beautiful objects have in common?

Undoubtedly this means that they are able to arouse the feeling of love or admiration. This feeling has two dimensions. It is either a feeling of harmony and unity arousing certain satisfaction or it is a case of attraction which encourages us to a closer

or more constant approach to beautiful objects. According to Hideaki Kawabata and Semir Zeki¹, it is related to the fact that when perceiving beauty, the centres in the medial orbitofrontal cortex of our brain are activated independently from the type of sensory stimuli (auditive, visual, etc.). The activity of this part of the brain correlates with the targeted focus of our attention, which could be the reason why beautiful objects attract our attention. On the contrary, Kawabata and Zeki have proven that objects which are perceived as ugly are connected with a higher activity in the limbic system and motor and sensory cortex. One of the consequences of this connection is that in the case of an experience with an ugly or unpleasant object, we turn our attention away from the object usually by means of turning away from its effect on our senses. Ugliness triggers an escape reaction while a feeling of admiration inspires feelings of remaining and contemplating the attraction of a beautiful object. A chemical messenger of perceiving beauty is, according to the research of J. R. Buri², mainly a powerful wave of neurotransmitters, such as Epinephrine, Dopamine, Phenyl ethylamine, and Endorphins.

What is the point of the perception of beauty? No doubt it is a reflection of our own states that are induced by sensory stimulation or imagination in our consciousness. The feeling of beauty or, on the contrary, ugliness, is an important conveyor about the quality of an object, but also about its potential effect on us. Ugliness and disgust emerge usually when the sensors (or imagination) are exposed to the effect of stimuli which could harm us (by their nature or due to our current state). Therefore, we strive to turn away from such objects to reduce their effect. In the case of beauty, on the contrary, we reflect the positive aspects of the affecting stimuli either in the form of a simultaneously experienced positive sensory feeling or the potential positive effects which certain objects can cause.

In this respect, the feeling of beauty can be understood as a certain attractiveness – attraction – or gravitation of attention (similar in the case of fear). Hume and Hartley dealt with the study of individual potential interpretations of the mechanisms of mental gravitation – the interpretation of associationism as a mental gravitation, as did Zeki and Ramachandran in neuroaesthetics.

The aspects of beauty, which have been studied in great detail as attractiveness, can be found in studies of physical attractiveness (either of a body or a face) linked with Darwin's reductionist conviction that the key of all beauty is sexuality. The research of Devendra Singh^{3,4,5} (Waist-to-Hip Ratio) and Glenn Wilson (Bust/Waist Ratio)^{6,7} speak of the fact that an overwhelming majority of men, regardless of their culture and age (from puberty until death), evaluate a woman as an attractive object if her body has a breast, waist, and hip circumference in the ratio of 1/0,7/1. The reasons for the universality of the B-W-H hypothesis are (according to R. Dawkins⁸ and M. Ridley⁹) a higher probability of the woman being in a young, healthy state (with a body with these characteristics) and thus a high probability of an efficiency of energy investing in her genes in order to bring up healthy offspring^{10,11,12}. Other primary signs of health and youth, which are typical of an attractive woman, are the entire figure (breast size and shape, waist, hips, slim legs and face, particularly eyes and lips) complexion, and hair quality, etc. All of these elements are evaluated as attractive by the percipient and they are symbols of young age and health^{13,14,15,16}.

Similarly, the signs of a man's attractiveness can be studied. The male body also has physical parameters, as in the case of women: height^{17,18}, square jaw, wide forehead, wide shoulders, strong arms, deltaic chest, and a waist hip ration of 1:1. Regarding the different strategies of genes creating men's and women's bodies, according to Ridley it is possible to study the different importance of physical and mental attractiveness in women's and men's preferences. While in the case of men physical attractiveness is a very important part, women more often focused on the other qualities of a partner (relation to family, successfulness, their ability to secure a partner and common offspring) although even here different priorities can be found during different periods (alpha-male preferences during ovulation, or a suitable partner for upbringing (an experienced protector) offspring in other phases of a cycle).

An important message of the abovementioned theories is that the foundation stone of the attractiveness of a body or a partner is a set of characteristics which are perceived by a percipient as a bearer of important information about the age and health condition (and social status) of a potential partner, and these characteristics are precisely assessed by our brain in the form of a subjective aesthetic judgment – as the attractiveness or non-attractiveness of that person as a partner. The emotions that we have are nowhere near as irrational as they may seem. On the contrary, they include cognitive information acquired in the course of evolution or in another way, or algorithms of processing sensory information. A typical example of a neo-Darwinian interpretation of attractiveness was a series of attempts to assess the attractiveness of scents of potential partners¹⁹ and their correlation to the immunocompatibility of a potential partner (Human leukocyte antigen)²⁰, which proved that the individuals with incompatible immune systems are evaluated as unattractive or even unsuitable by our sense of smell²¹.

An attractiveness evaluation can be understood as an unconscious calculating process where we evaluate sensory inputs without consciously regarding the evaluation algorithms which were acquired in the course of evolution or upbringing. These unconscious processes are reflected in the form of a feeling of admiration or disgust. The evaluation of human face attractiveness might be a typical example of such a calculating process.

According to most available research (Symons), people evaluate "attractive" faces as those which are to a large extent symmetrical and average. The prettier a face is, the closer it is to the average. The history of this fact began with the experiments of Francis Galton, who originally tried to make a prototype of a criminal offender's face by means of creating a picture (composite pictures) of detained criminals. Surprisingly, he discovered that the more average a face is, the less it reflected the features of a criminal's face and, on the contrary, it retouched individual imperfections and formed a more impressive human face. A "criminal" face created in this way was always prettier than one of any individual criminal. Galton's experiment was later supported by the research of D. I. Perrett^{22,23}, and later on also by Judith H. Langlois and Lori A. Roggman²⁴, who created a computer superposition of many human faces both from average human appearance and from faces which were considered as pretty by others. The results of the experiment proved that the new "average" faces were always prettier than the original ones, and that our mind evaluates them in relation to all observed

faces. The results of their research provoked a flurry of reactions demonstrating that attractiveness does not consist in mediocrity²⁵ but in symmetry (composite and digital pictures). However, G. Rhodes²⁶ proved that the attractiveness of composite pictures does not only lie in their symmetry.

One of the key features of an attractive face is the degree of symmetry. The symmetry of a face can be directional and fluctuating. It is becoming apparent that the lower the fluctuation asymmetry is (caused by an insufficient expression of genes) the more attractively a face is perceived. Evolutionary oriented epistemologists are convinced that a lower degree of fluctuation asymmetry reflects the developmental stability of an organism²⁷. Similarly, as in the case of searching for an ideal immunopartner where a patch strategy seems to be ideal – meaning looking for an immune system which does not suffer from my imperfections but mends them (or at least increases the probability of healthy offspring) – here it can be supposed that a perfectly symmetrical face is a sign of healthy genetic equipment with a good expression of genes²⁸. Beauty is then perceived as a consequence of a stabilizing selection and it can be a sign of a higher degree of heterozygosis within such partners, which also means that a reduction of risk of health defects in their offspring.

But the evolutionary oriented interpretation of the attractiveness of an average and symmetrical face is not the only interpretation. Cognitively oriented thinkers believe that the attractiveness of an average object proves that it has a higher degree of correspondence with its prototype. It seems that we evaluate the prettiest as those objects which are the most similar to the prototype, which we have created ourselves from our experienced observations. For this reason our ideal of beauty is often conditioned by our education, individual history, and culture. This not only applies to the attractiveness of a face, which often needs a period of time (and a number of experiences) to impress us, but also the so-called average prototypes of animals, cars, houses, and other objects. Similarly, it could follow that children at an early age look at faces which are evaluated by society as attractive longer than they do at other faces. On the contrary, faces which fundamentally differ from a child's usual visual environment (for example, a bearded man in an environment without the occurrence of bearded people) are evaluated by the child as unattractive or unsettling, which is reflected at the time of the observance and in other physiological manifestations^{29,30}.

This would seem to indicate that our mind, when evaluating beauty, compares an observed face with an ideal prototype, which we gradually create throughout our lifespan. It is natural that a child connects an average face with most often observed faces; in other words, with the faces of his/her mother or a babysitter.

In this context, Immanuel Kant assumed that although we all have an idea of beauty, in the same way as a rational idea, we form the ideal of beauty on the basis of experienced observations. The ideal is then some kind of average, or rather its representation, and therefore it is individually and culturally conditioned. According to Kant, this is the reason why men from different cultures appeal to female members of their culture because they are confronted with this kind of face most of the time. In an era of globalization due to the fact that the base of possible experience is widened and

borders are wiped out, it can be observed how public opinion is becoming transformed in matters of beauty or fashion ideal.

Maybe a combination of both mentioned approaches – evolutionarily universalistic and individual cognitive – explains why there are objects which we all like and why we are sensitive to very similar impulses, but on the other hand, this could also explain why there is an individual, historical, and cultural interdependence of aesthetic values. Fashion, art (experiencing various forms and examples of beauty), or media form our individual taste, which in a rudimentary way build on the evolutionarily acquired mechanisms and algorithms of judgement.

An example of the combination of both approaches is an examination of the evaluation of the meaning and attractiveness of eyes. Marek Prokop³¹ tried to uncover in his research which part of the human face is the most important and most attractive for the participants of both sexes. From the evolutionary and sociobiological reasons he assumed that the eyes in both cases would be the result, since the eyes and where we look are the most important sources of information revealing our intentions, state, and other information about the observed subject. It followed from Prokop's questionnaires that about 81.4% of participants stated the eyes in the first place as the most important part of the face. Similarly, the same responders (49.9%) stated that the eyes are the most important aspect for them when evaluating the attractiveness of a face (the mouth and eyebrows ranked in second place). Consequently, the respondents were asked to evaluate the attractiveness of a woman's eyes from photographs offered to them by Prokop, and to choose those which they found the most attractive, neutral, and the least attractive. Prokop assumed that despite individual differences, the examined persons would reach agreement and would evaluate which eyes to be the most attractive and which to be the least attractive. Prokop supposed that in spite of the fact that only women's eyes were the subject of evaluation, the preferences of the most attractive and least attractive eyes would be the same in the case of male and female evaluators. Prokop's anticipated expectations were confirmed.

An original task of the abovementioned research was to discover the attractive elements of human eyes and the area on the face around the eyes. This research included both sexes who evaluated only women's eyes. Due to evolutionary reasons, agreement was expected, although it was anticipated that due to sexual dimorphism and the different strategies of respondents, male preferences would be focused on different aspects than female preferences. Research observing the influences of dimorphism indicate that feminine features, which correlate with juvenile features of a bearer (youth guarantees fertility), are important for the evaluation of the attractiveness of a woman's face³². Generally speaking, the incidence of feminine features also correlates with attractiveness in the case of men's faces and eyes. The incidence of purely masculine features of a face, which are considered attractive, is relatively rare and is only linked with masculinely physically fit individuals.

Shape, size, symmetry, but also the colour of the eyes, were stated as the attractive characteristics of eyes by the respondents. The colour of eyes is often connected with their attractiveness and several studies have proven that partners often unknowingly choose mates with eyes the same colour as their fathers³³. The validity of

this fact is questionable. But the result of research demonstrating the strong assortative preference of attractiveness of blue eyes in a partner by blue-eyed men is not questionable at all. This phenomenon could indicate the existence of adaptive behaviour which provides an increased security of paternity of blue-eyed men since the blue colour of eyes of offspring is linked with recessiveness of a given gene³⁴. In our research, the colour of the eyes appeared to be interesting only in the case of verbal enumeration of important features but, as for the evaluation of the eyes themselves, this was eliminated by the black and white exposition of the pictures. Rather, the relative size of the eyes turned out to be important (bigger eyes are more attractive, which again correlates with juvenile face features) and also the size and shape of the eyebrows. The author assumed in his research that in the case of experimental research, the most attractive eyes would be characterized by a higher symmetry. This hypothesis was vindicated. Similarly, the hypothesis that in the case of experimental research, the beauty of the eyes would be determined by the eyebrows was also vindicated. The verification that the most attractive eyes would be those that were average was a problematic one. Incorrect methodology, but also the reduced samples evaluated by the respondents could be the reason.

The abovementioned research proved that the eyes are the most important element of the human face, and they are therefore also the most important when evaluating the attractiveness of a face. The respondents mentioned symmetry, size, and mainly the shape of the eyes as significant elements. This is perhaps the reason why the attractiveness of the eyes is to a great extent connected with the shape and lines of the eyebrows and with the overall context of the facial area around the eye which corresponds to a free variant of the cheerleader effect³⁵. Women, in particular, are aware of this fact because the accentuation of the eyes, eyebrows, and lips is the most often and historically oldest means of increasing the attractiveness of one's own face.

But this research also showed the weaknesses of the subjective evaluation. Not only did it fail to grasp which shape of eyes is the most attractive, it also failed to determine what the relative size and symmetry of the eye itself should be versus the mutual eye symmetry, and what makes the entire context of the facial area around the eyes attractive. Soft methodology likely remains the biggest problem. People often evaluate their subjective opinions incorrectly. They either do not know how to measure their evaluation properly on the scales, they are not sure about the importance and priorities, or they even alter or misinterpret the evaluations consciously. Instead of the questionnaire method, which uses subjective evaluation from the first person perspective, it is more appropriate to use a combination of research methods: an objective form of research, such as eyetracking or the creation of heatmaps – i.e. methods that can show which parts of the visual field captured the most attention, what a participant really looks at, and what he/she was paying attention to – in combination with the questionnaire method, which takes into consideration the subjective interpretations of aesthetic experience (what a participant thinks of what captured his/her attention and why, and also of what he/she experienced in the case of aesthetic experience).

The feeling of beauty seems to be a primarily subjective experience and therefore we should focus on its subjective description. What makes it what it is, are mainly what

the subject experiences in it, how he/she perceives it, and what meaning it has for him/her. However, the degree of subjective interpretation of this feeling is quite problematic for aesthetic and emotional experience. If it is true that the feeling of beauty, emotion in general, or partly intuition are a form of complicated mathematical calculation with a veiled (hidden) algorithm and variables of solution, it is then possible that we do not properly know what, and particularly why, we like or do not like an object. Our mind offers us only the entire solution of an equation in the form of a final feeling of admiration, disinterest, or disgust. What is beyond this entire process often completely eludes us.

An analysis of the objective aspects of a visual field could help us to understand what causes the aesthetic experience, or more particularly, what and why we like an object. Neuroaesthetic and evolutionary epistemology, or evolutionary aesthetic, are meandering this way. The examination of the mathematical dependences of a visual field might be a great way to understanding the relations between the individual parts of impulses and their entire structure. It can help us find correlations between the feeling of beauty and mathematical relations of visual, auditive, or other material, which we evaluate as beautiful or impressive. The importance of the Science of Beauty project organized by Sir Michael Atiyah and Semir Zeki in autumn in Edinburgh is in the same spirit. Understanding the mathematical relations can answer only a part of the question – the question of what we like. In order to understand why we like what we like, we need an evolutionary explanation. I personally believe that beauty and a pleasant feeling are very important evolutionary tools leading an organism to appropriate behaviour or the receiving of stimuli, which are for the organism, or for its offspring, beneficial. This mechanism can be successfully applied to the explanation of the sexual attractiveness of a partner, a face, body, etc., even to the explanation of why certain stimuli (like sugars, coffee, and the like) cause a pleasant feeling and why others do not. With great difficulty it could be applied to such complex phenomena as music, abstract fine arts, or poetry, but I believe that in the upshot there are evolutionary mechanisms as well which arouse the attractiveness of such impulses in the eyes of the observing subject. Similarly, there are explanations as to why we are less critical in the case of attractive people, and why there is a correlation between the perception of beauty and good (we believe that attractive people are better than they really are, or why attractive people get ca. 12% higher bonuses than neutral or unattractive people, or lower sanctions).

A description of the subjective aesthetic experience of a subject is the third inevitable part of the research of aesthetic experience – as long as it is completed. The question of the causes of the existence of subjective experience could be one problem, but a second problem is what a subject really experiences in it. Why do we feel what we feel, and where does the meaning of the aesthetic experience for an organism which is experiencing it reside (and how does it feel?)? In what does the attractiveness of beauty in our life lie and why is it so important for us? These are all questions which encourage us to do further research.

Notes

1. Hideaki Kawabata and Semir Zeki, "Neural correlates of beauty," *Journal of Neurophysiology* 91, no. 4 (2004): 1699-1705.
2. "Love bytes: Insights on our deepest desire." Accessed July 10, 2015, <http://www.psychologytoday.com/blog/love-bytes/201002/love-first-sight>.
3. Devendra Singh, "Adaptive significance of female physical attractiveness: Role of waist-to-hip ratio," *J Pers Soc Psychol* 65, no. 2 (1993): 293-307.
4. Devendra Singh and Robert K. Young, "Body Weight, Waist-to-Hip Ratio, Breasts, and Hips: Role in Judgments of Female Attractiveness and Desirability for Relationships," *Ethology and Sociobiology* 16, no. 6 (1995): 483-507.
5. Devendra Singh, "Is thin really beautiful and good? Relationship between waist-to-hip ratio (WHR) and female attractiveness," *Personality and Individual Differences* 16, no. 1 (1994): 123-132.
6. Glenn D. Wilson and Anthony H. Brazendale, "Psychological correlates of sexual attractiveness: An empirical demonstration of denial and fantasy gratification phenomena?," *Social Behavior and Personality: An International Journal* 2, no. 1 (1974): 30-34.
7. Glenn D. Wilson and Anthony H. Brazendale, "Vital Statistics, Perceived Sexual Attractiveness, and Response to Risque Humor," *The Journal of Social Psychology* 95, no. 2 (1975): 201-205.
8. Richard Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford, New York: Oxford University Press, 2006), 253.
9. Matt Ridley, *The Red Queen: Sex and the Evolution of Human Nature* (New York: Penguin Books, 1993).
10. David M. Buss, "Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures," *Behavioral and Brain Sciences* 12, no. 1 (1989): 1-49.
11. Donald Symons, *The evolution of human sexuality* (New York: Oxford University Press, 1979).
12. Donald Symons, "Beauty is in the adaptations of the beholder: The evolutionary psychology of human female sexual attractiveness," in *Sexual nature, sexual culture*, ed. Paul R. Abramson and Steven D. Pinkerton. (Chicago: University of Chicago Press, 1995), 80-118.
13. Steven W. Gangestad and Randy Thornhill, "Human sexual selection and developmental stability," in *Evolutionary social psychology*, ed. Jeff A. Simpson and Douglas T. Kenrick. (New York: Lawrence Erlbaum Associates, 1997), 169-195.
14. Karl Grammer and Randy Thornhill, "Human (*Homo sapiens*) facial attractiveness and sexual selection: The role of symmetry and averageness," *Journal of Comparative Psychology* 108, no. 3 (1994): 233-242.

15. Todd K. Shackelford and Randall J. Larsen, "Facial asymmetry as an indicator of psychological, emotional, and physiological distress," *Journal of Personality & Social Psychology* 72, no. 2 (1997): 456-466.
16. Randy Thornhill and Anders P. Moeller, "Developmental stability, disease, and medicine," *Biological Reviews of the Cambridge Philosophical Society* 72, no. 4 (1997): 497-548.
17. David M. Buss and David P. Schmitt, "Sexual strategies theory: an evolutionary perspective on human mating," *Psychological Review* 100, no. 2 (1993): 204-232.
18. Bruce J. Ellis, "The evolution of sexual attraction: Evaluative mechanisms in women," in *The adapted mind*, ed. Jerome Barkow, Leda Cosmides and John Tooby. (New York: Oxford University Press, 1992), 267-288.
19. Devendra Singh and Mathew P. Bronstad, "Female body odour is a potential cue to ovulation," *Proceedings of the Royal Society* 268, no. 1469 (2001): 797-801.
20. Claus Wedekind, Thomas Seebeck, Florence Bettens and Alexander J. Paepke, "MHC-Dependent Mate Preferences in Humans," *Proceedings of the Royal Society* 260, no. 1359 (1995): 245-249.
21. Marc Spehr, Kevin R. Kelliher, Li Xiao-Hong; Thomas Boehm, Trese Leinders-Zufall and Frank Zufall, "Essential role of the main olfactory system in social recognition of major histocompatibility complex peptide ligands," *Journal of Neuroscience* 26, no. 7 (2006): 1961-1970.
22. David I. Perrett, *In Your Face – The New Science of Human Attraction* (New York: Palgrave Macmillan, 2010).
23. David I. Perrett and Keith A. May, "Facial shape and judgments of female attractiveness," *Nature* 368, no. 6468 (1994): 239-242.
24. Judith H. Langlois and Lori A. Roggman, "Attractive faces are only average," *Psychological Science* 1, no. 2 (1990): 115-121.
25. Audrey C. Chen, Craig German and Dahlia W. Zaidel, "Brain asymmetry and facial attractiveness: Facial beauty is not simply in the eye of the beholder," *Neuropsychology* 35, no. 4 (1997): 471-476.
26. Gillian Rhodes, Alex Sumich and Graham Byatt, "Are average facial configurations attractive only because of their symmetry?," *Psychological science* 10, no. 1 (1999): 52-58.
27. Karl Grammer and Randy Thornhill, "Human (Homo sapiens) facial attractiveness and sexual selection: The role of symmetry and averageness," *Journal of Comparative Psychology* 108, no. 3 (1994): 233-242.
28. Todd K. Shackelford and Randall J. Larsen, "Facial asymmetry as an indicator of psychological, emotional, and physiological distress," *Journal of Personality & Social Psychology* 72, no. 2, (1997): 456-466.
29. Alan Slater et al., "The role of facial orientation in newborn infants preference for attractive faces," *Developmental Science* 3, no. 2 (2000): 181-185.

30. Alan Slater, "Newborn infants prefer attractive faces," *Infant Behavior and Developmental Science* 21, no. 2 (2004): 345-354.
31. Marek Prokop, "Explanation of Beauty and Eyes-Attractiveness" (Trnava: Trnava University, 2015).
32. Michael R. Cunningham, "Measuring the physical in physical attractiveness: Quasi-experiments on the sociobiology of female and facial beauty," *Journal of Personality & Social Psychology* 50, no. 5 (1986): 925-935.
33. Anthony C. Little, Ian S. Penton-Voak, Michael D. Burt and David. I Perrett, "Investigating an imprinting-like phenomenon in humans partners and opposite-sex parents have similar hair and eye color," *Evolution and Human Behavior* 24, no 1(2003): 43-51.
34. Bruno Laeng, Ronny Mathisen and Jan-Are Johnsen, "Why do blue-eyed men prefer women with the same eye color," *Behavioral Ecology and Sociobiology* 61, no. 3 (2007): 371-384.
35. Cindi May, "The Cheerleader Effect," *Scientific American*, March 12, 2013.

REFERENCES

- Buri, John R. "Love bytes: Insights on our deepest desire." Psychology Today. Accessed July 10, 2015, <http://www.psychologytoday.com/blog/love-bytes/201002/love-first-sight>.
- Buss, David M. "Sex differences in human mate preferences: Evolutionary hypotheses tested in 37 cultures." *Behavioral and Brain Sciences* 12, no. 1 (1989). 1-49.
- Buss, David M. and Schmitt, David P. "Sexual strategies theory: an evolutionary perspective on human mating." *Psychological Review* 100, no. 2 (1993). 204-232.
- Cunningham, Michael R. "Measuring the physical in physical attractiveness: Quasi-experiments on the sociobiology of female and facial beauty." *Journal of Personality & Social Psychology* 50, no. 5 (1986). 925-935.
- Dawkins, Richard. *The Selfish Gene*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2006.
- Ellis, Bruce J. "The evolution of sexual attraction: Evaluative mechanisms in women." In *The adapted mind*, edited by Jerome Barkow, Leda Cosmides and John Tooby, 267-288. New York: Oxford University Press, 1992.
- Gangestad, Steven W. and Thornhill, Randy. "Human sexual selection and developmental stability." In *Evolutionary social psychology*, edited by Jeff A. Simpson and Douglas T. Kenrick, 169-195. New York: Lawrence Erlbaum Associates, 1997.
- Grammer, Karl and Thornhill, Randy. "Human (Homo sapiens) facial attractiveness and sexual selection: The role of symmetry and averageness." *Journal of Comparative Psychology* 108, no. 3, (1994). 233-242.
- Grammer, Karl and Thornhill, Randy. "Human (Homo sapiens) facial attractiveness and sexual selection: The role of symmetry and averageness." *Journal of Comparative Psychology* 108, no. 3 (1994). 233-242.

Chen, Audrey C.; German, Craig and Zaidel, Dahlia W. "Brain asymmetry and facial attractiveness: Facial beauty is not simply in the eye of the beholder." *Neuropsychology* 35, no. 4 (1997). 471-476.

Kawabata, Hideaki and Zeki, Semir. "Neural correlates of beauty." *Journal of Neurophysiology* 91, no. 4 (2004). 1699-1705.

Laeng, Bruno; Mathisen, Ronny and Johnsen, Jan-Are. "Why do blue-eyed men prefer women with the same eye color." *Behavioral Ecology and Sociobiology* 61, no. 3 (2007). 371-384.

Langlois, Judith H. and Roggman, Lori A. "Attractive faces are only average." *Psychological Science* 1, no. 2 (1990). 115-121.

Little, Anthony C.; Penton-Voak, Ian S.; Burt, D. Michael and Perrett, David. I. "Investigating an imprinting-like phenomenon in humans partners and opposite-sex parents have similar hair and eye color." *Evolution and Human Behavior* 24, no 1(2003). 43-51.

May Cindi "The Cheerleader Effect." *Scientific American*, March 12, 2013.

Perrett, David I. and May, Keith A. "Facial shape and judgments of female attractiveness." *Nature* 368, no. 6468 (1994). 239-242.

Perrett, David I. *In Your Face – The New Science of Human Attraction*. New York: Palgrave Macmillan, 2010.

Prokop, Marek. "Explanation of Beauty and Eyes-Attractiveness." Trnava: Trnava University, 2015.

Rhodes, Gillian; Sumich, Alex and Byatt, Graham. "Are average facial configurations attractive only because of their symmetry?." *Psychological science* 10, no. 1 (1999). 52-58.

Ridley, Matt. *The Red Queen: Sex and the Evolution of Human Nature*. New York: Penguin Books, 1993.

Shackelford, Todd K. and Larsen, Randall J. "Facial asymmetry as an indicator of psychological, emotional, and physiological distress." *Journal of Personality & Social Psychology* 72, no. 2 (1997). 456-466.

Shackelford, Todd K. and Larsen, Randall J. "Facial asymmetry as an indicator of psychological, emotional, and physiological distress." *Journal of Personality & Social Psychology* 72, no. 2, (1997). 456-466.

Singh, Devendra and Bronstad, Mathew P. "Female body odour is a potential cue to ovulation." *Proceedings of the Royal Society* 268, no. 1469 (2001). 797-801.

Singh, Devendra and Young, Robert K. "Body Weight, Waist-to-Hip Ratio, Breasts, and Hips: Role in Judgments of Female Attractiveness and Desirability for Relationships." *Ethology and Sociobiology* 16, no. 6 (1995). 483-507.

Singh, Devendra. "Adaptive significance of female physical attractiveness: role of waist-to-hip ratio." *J Pers Soc Psychol* 65, no. 2 (1993). 293-307.

Singh, Devendra. "Is thin really beautiful and good? Relationship between waist-to-hip ratio (WHR) and female attractiveness." *Personality and Individual Differences* 16, no. 1 (1994). 123-132.

Slater, Alan et al. "The role of facial orientation in newborn infants preference for attractive faces." *Developmental Science* 3, no. 2 (2000). 181-185.

Slater, Alan. "Newborn infants prefer attractive faces." *Infant Behavior and Developmental Science* 21, no. 2 (2004). 345-354.

Spehr, Marc; Kelliher, Kevin R.; Li, Xiao-Hong; Boehm, Thomas; Leinders-Zufall, Trese; Zufall, Frank. "Essential role of the main olfactory system in social recognition of major histocompatibility complex peptide ligands." *Journal of Neuroscience* 26, no. 7 (2006). 1961-1970.

Symons, Donald. "Beauty is in the adaptations of the beholder: The evolutionary psychology of human female sexual attractiveness." In *Sexual nature, sexual culture*, edited by Paul R. Abramson and Steven D. Pinkerton, 80-118. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

Symons, Donald. *The evolution of human sexuality*. New York: Oxford University Press, 1979.

Thornhill, Randy and Moeller, Anders P. "Developmental stability, disease, and medicine." *Biological Reviews of the Cambridge Philosophical Society* 72, no. 4 (1997). 497-548.

Wedekind, Claus; Seebeck, Thomas; Bettens, Florence and Paepke, Alexander J. "MHC-Dependent Mate Preferences in Humans." *Proceedings of the Royal Society* 260, no. 1359 (1995). 245-249.

Wilson, Glenn D. and Brazendale, Anthony H. "Psychological correlates of sexual attractiveness: An empirical demonstration of denial and fantasy gratification phenomena?." *Social Behavior and Personality: An International Journal* 2, no. 1 (1974). 30-34.

Wilson, Glenn D. and Brazendale, Anthony H. "Vital Statistics, Perceived Sexual Attractiveness, and Response to Risque Humor." *The Journal of Social Psychology* 95, no. 2 (1975). 201-205.

Sosyolojik Reçetelerle Sağlık

Öz

Toplumsal yapının varlığı ve devamı bazı alternatifsiz koşullara bağlıdır. Toplumun sağlıklı olarak devam etme zorunluluğu o koşulların başında yer alır. Böyle bakıldığında sağlık, toplum için mecburi bir hayat sigortasını andırmaktadır. Bundan ötürü sağlık odaklı çalışmalar uzmanlaşarak, özkerleşerek ve çoğalarak bugünlere dek uzanmıştır. Sağlık çalışmalarının içerisinde önemli bir bölgeyi tip oluşturmaktadır. Tıp, hastalıklar ve sağlık konusunda vazgeçilmez bir bilim, profesyonel bir meslek ve müdahale edici bir güç olarak ciddiyetini korumaktadır. Buradan, hastalıklara ve sağlığa tamamen tıbbi cepheden yaklaşmak gerektiği kanaati çıkmaktadır. Söz konusu kanı, sağlık alanındaki tıbbi tekeli sağlamlaştırmaktadır. Hastalıkların ve sağlığın ilaçları neredeyse sadece hekimlerde ve tıptadır. Doğru fakat eksik olan bu kabul, sağlığı tıp dünyası içerisinde sıkışık bırakmaktadır.

Oysa sağlık sırf tıbbi bir konu olmaktan uzaktadır. Özellikle son yıllarda hastalıkların ve sağlığın değişen yapısı ile bunların ele alınışları mevcut değişimi onaylamaktadır. Örnekte hastalıklar listesi hızla güncellenmektedir. Listeye yeni hastalıklar eklenmekte, bazıları eksiltilmektedir. Benzer olarak sağlıktan anlaşılanlar daima genişlemekte ve derinleşmektedir. Örneğin sosyoekonomik eşitsizliklerin payı, sağlıkta artık daha etkindir. Bu gelişmelerin temel nedenleri bilimdeki ilerlemeler veya hızlı teknolojik atılımlar gibi değişkenlere bağlanabilmektedir. Ama buradaki asıl ilişki yenilenen toplumsal gelişmeler ve yaşam standartları ile tıbbi paradigmadaki dönüşüm arasında geçmektedir. Öyle ki sağlığın öteden beri zaten var olan kültürel yüzü, modern toplumsal yaşamla birlikte şimdi çok daha belirgindir. Beraberinde tıp, gecikmeli de olsa sağlığı kendi elinde tutma eğilimini gevşeterek işin sosyolojik tarafına daha fazla yer açmaktadır. Sağlıkta bundan böyle sosyoloji de vardır. Bu makale, sağlıkta gerçekleşen söz konusu değişimi işlemektedir. Değişim tıbbi, toplumu ve sosyolojiyi; sağlık sosyolojisini ilgilendirmektedir. O nedenle “hastalıkların ve sağlığın adresi yalnızca tıp değil, aynı zamanda sosyolojidir” yargısı, bu makalenin peşinden gittiği temel iddiayı dile getirmektedir.

Anahtar Sözcükler

Sağlık, Tıp, Sosyoloji, Sağlık Sosyolojisi.

1. Önce ya da Sadece Tıp (mı?)

Bir bilim, meslek, eğitim ve hizmet alanı olarak tıp, taşıdığı sıfatların çokluğundan ötürü geniş bir havzaya yayılmaktadır. Bu büyük kapsama rağmen tıbbın temel uğraşı aynı kalmaktadır: Sağlık. Sağlık eskiden beri yalnızca tıptan sorulmakta, tıp kesinlikle sağlık için çalışmaktadır. Bu bakımdan “tıbbın amaçları çok ve çeşitlidir: Hastalıkları iyileştirme ve önleme; acıları, ağrıları dindirme; hastalık sebeplerini inceleme; ilaç ve tedavi yollarını araştırma...” (Théma Lorousse 1993: 264) Buradan, tıbbın hastalık ve sağlık temelinde büyük ve ciddi bir performans sergilediği anlaşılmaktadır.

Ne var ki tıp bu uğraşında yalnız başına değil, temel toplumsal kurumlarla ilişki halinde yol almıştır. Tıbbın etkileşimde olduğu kurumların başında siyaset ve ekonomi bulunmaktadır. Örneğin “tıbbın gerçek anlamda bir meslek olarak oluşması yönündeki ilk adımlar bir hekim veya din adamı tarafından değil, bir hükümdar, Babil Kralı Hammurabi tarafından atılmıştır. M.Ö. 2000’lere ait meşhur Hammurabi kanunlarında hastaları ve hekimleri koruyan, mesleğin icrasını düzenleyen belli maddeler bulunmaktadır” (Aksoy 2010: 7). Benzer şekilde, tıbbın denetlenmesinde siyasi otoritelerin etkileri zaman zaman epey baskın olmuştur. Bu, tıbbi camiada kimlerin, nerede, nasıl çalışacağına kararlarına kadar uzanmıştır. “12. yüzyılda Papalığın, rahiplerin manastır dışında hekimlik yapmalarını yasaklaması ile... 12. ve 13. yüzyılda karşılıklı onaylamayla hastanelerin ve revirlerin kontrolünün Kiliseden alınarak belediyelere verilmesi” (Aksoy 2010: 43) bunu yansıtmaktadır.

Söz konusu örnekler toplumdaki yönetim sistemi ve kadroları ile tıbbın yakın temasta çalıştığını aktarmaktadır. Öyle ki tıp ve siyaset ilişkileri birçok ortaklığa imza atmaktadır. Bunların en önemlilerinden biri mali yatırımlar, faturalar ya da ekonomiye yönelik kararlardır. Tıbbın ve sağlığın ekonomiyle ilişkisi ilk bakışta siyasetten görece ayrılmış gibi durmaktadır. Bu anlamda ortaya çıkan görüntü, ekonomik belirlenimciliğin tıp üzerinde de işlediğini yansıtmaktadır. Fakat siyaset, tıp ve ekonomi birlikteliğinin yönüne mutlaka karışmaktadır. Bakanlıklar, tıp ve siyaset ilişkisinin en açık örnekleridir. Bu açıdan “...sağlık hizmetlerinin düzenlenmesi ancak siyasi kararlarla olabilmektedir... Sağlık hizmetleri ülkelerin finansal kaynaklarını bu alana ayrılabilirdikleri ölçüde iyileşmekte ya da kötüleşmektedir. Finans kaynaklarının nasıl, ne miktarda ve ne zaman ayrılması gerektiği başlı başına siyasi bir karar gerektirmektedir” (Cihirlioğlu 2001: 57). Dolayısıyla tıp ekonomiden bağımsız değilken, olamıyorken bu hassasiyete yoğunluk katarak tıp ve ekonomi birlikteliğine rota kazandıran nihayetinde siyasetin kendisi olmaktadır.

Toplumsal kurumlarla tıbbın iç içe oluşu bu örneklere rağmen genellikle göz ardı edilmiştir. Bunu yapanların başında tıbbın kendisi de gelmiştir. Tıp, çalışmalarını daha çok hasta, hekim, hastane ve ilaç dörtlüsü arasında gidip gelerek ilerletmiştir. Bu tıbbi alışkanlığın temelde medikal modelden geldiği söylenebilir. “Medikal model, sağlık alanında geleneksel ve genellikle kabullenilmiş görüş olup, özelliği, sağlıktaki gelişmeler ve sağlık hizmetinin niteliğinin tıp bilim ve sanatına atfediliyor olmasıdır” (Akşit 2002: 3). Buna göre medikal modelde tıbbın egemenliğine öncelik tanındığı anlaşılmaktadır.

Medikal modele dayanan sağlık araştırmaları tıbbi desturlara olabildiğince yer açarken toplumsal kısmı büyük oranda dışlamıştır. İzlenen bu yol bir yandan tıbbın otoritesini pekiştirmiş, diğere taraftan toplumsal alanı ihmal ederek tıbbi kendi kendine yetinmeye itmiştir. Öyle ki medikal modelden yola çıkan çalışmaların "...odağında hekimlerin yetiştirilmesi, eğitimleri; hekimler, yardımcı sağlık personeli ve hastaların rollerindeki gelişmeler bulunmaktadır. Daha çok tıbbın nasıl örgütlendiği, tıp mensuplarının rolleri gibi konular ağırlıklı olarak tartışılmaktadır"(Ertong 2011: 3). Bu bakımdan medikal model etrafında geliştirilen araştırmalar bir bilim ve meslek olarak "tıbbın sosyolojisini" yapmaya çalışmaktadır. O nedenle ilgi duyulan konuların başında tıp mesleğinin bilimsel ve uygulamalı içeriği, ilkeleri ve başarısı bulunmaktadır.

Medikal modelin yoğunlaştığı bu konular öncelikle hastalıkları, hastalıkların teşhislerini ve tedavilerini çağırıştırılmaktadır. Özellikle klasik tıpta neredeyse tamamen hastalıklara ve hasta oluşa odaklanılmış, hastalıklarla savaşmak birincil mesele olarak alınmıştır. Buna göre hastalıkları yok edebilmek için öncelikle onları anlamak lazımdır. Klasik tıpta hastalıkları anlamaya ve sınıflandırmaya yarayan çeşitli şemalar bulunmaktadır. Bunlardan biri "...tıpçıların, bireyleri ve bedenlerini hasta-hasta değil olarak sınıflandırdıkları kategoridir" (Turner 2011: 13). Mikrop teorisi, bu sınıflandırmayı sağlayan yaygın ölçütlerin başında yer almıştır. Mikrop teorisine göre hastalıklara neden olan şey bedene giren mikroplardır. Böyle bakıldığında "hastalık, tıbbi bir kavrama gönderme yapmaktadır... Birtakım belirti ve semptomlarla ortaya çıkan bir anomalidir" (Saltık 2012: 11). Bu neden sonuç ilişkisi hastalıkları ve onlara yol açan mikropların teşhisini kolaylaştırmıştır ve teşhis, beraberinde tedaviyi de ortaya çıkarmıştır: Şayet hastalık mikroplardan kaynaklanan bir anomali ise sağlık, mikroplardan arınma anlamına gelen bir normallik halidir.

Ancak bu dolaysız bağlantının kısıtlılığı kısa sürede anlaşılmıştır. Çünkü mikropları yok etmek zamanla daha mümkün hale gelmiş fakat hastalıklar azalmamıştır. Aksine içerik ve form değiştirerek gittikçe çoğalmıştır. Bu yüzden örneğin medikal modellerle veya mikrop teorisiyle çalışan tıp, hastalıkları anlamada ve iyileştirmede zamanla güçlük yaşamıştır. Çünkü hastalıklar artık yalnızca mikroplarla savaşmaktan ibaret değildir. Öyleyse hastalıklara yol açan şeylerin etrafı genişletilmeli, bunları ele alan tıbbi kalıplar yenilenmelidir.

Tıbbi klasik dönemden ayırarak modern evreye taşıyan ana gelişmelerden biri hastalıklar konusunda ortaya çıkan bu yaklaşım değişimidir. Tıp, hastalıklara karşı çok daha kapsamlı çalışmak gerektiğini zamanla keşfetmiştir. Bu keşifte çeşitli bilimler ve uzmanların yardımları tıbbı ivme getirmiştir. Modern tıpta hekimlerin yanı sıra birçok meslek çalışanının yer alması bunu göstermektedir. Doktorlarla beraber görev yapan hemşireler, psikologlar, diyetisyenler, fizyoterapistler, sosyolog ya da sosyal hizmet uzmanları söz konusu meslek gruplarına ait personeli örneklemektedir (Adak 2002: 105).

Tıbbi yaklaşımları yenileyen asıl büyük gelişme ise toplumsal cepheden gelmiştir. Modern toplumda yükselen trend "hastalıklardan çok sağlığa odaklanmak" şeklindedir. Bununla bağlantılı olarak modern tıpta hastalıklar ve hasta oluştan önce "sağlık ve sağlıklılık" ön plana yerleşmiştir. Bunun böyle "hastalık, tedavi edilecek patolojik bir durum olmaktan çok, daha ortaya çıkmadan önlenmesi gereken ve sağlıklı yaşamayı tehdit eden istenmedik bir durum olarak tanımlanmaya başlanmıştır"

(Cirhinlioğlu 2001: 6). Hastalık denen istenmedik duruma karşılık sağlık ise tıbben herhangi bir hastalığın bulunmayışı gibi demode ve sığ bir içerikten çok daha fazlasını karşılamaktadır. Bu, sağlığın yapısında meydana gelen değişiklikleri vurgulamaktadır.

2. Sağlığın Değişen Yapısı

Modern dönemden itibaren sağlığa dair iki büyük genelleme yapılabilir. Bunlardan ilki sağlık kavramının büyük bir değişim gösterdiği'dir. Bugün gelinen noktada sağlık hem tıbbi hem de teknolojik, ekonomik, sosyal, siyasi, kültürel ve bireysel açıları içine alan bir kompleksi resmetmektedir. Sağlık, disiplinler arası bir karakter sergilemektedir. İkinci olarak sağlık, bugün belki de hiç olmadığı kadar değerlidir. Sağlığın değeri, kullanım ve değişim açılarından ele alınarak onu önemli bir kontrol, üretim, dağıtım ve tüketim kaynağı durumuna getirmiştir. Sağlık, farklı alanların, kesimlerin ve kurumların değişmez ilgi merkezlerindedir. Bunları açmaya sağlıkta görülen değişimle başlanabilir.

Süregiden zamana koşut olarak toplumların daima değiştiği bir gerçektir. Toplumsal değişimin en azından teoride daha iyiye, ileriye dönük olması beklenir. Toplumsal yapıdaki değişimler, bu yapıyı oluşturan alt ve üst yapısal unsurların farklılaşmalarından ileri gelir. Sağlık da toplumsal yapının ürünlerinden biri olarak toplumun genel değişiminden izole değildir. Sağlık, toplumun ilerleyen tıbbına, gelişen teknolojisine, güncellenen ekonomisine, siyasetine ve bunlarla iç içe bulunan toplumsal değerlendirmelerine paralel olarak değişmektedir. Bunların toplamı yeni sağlık anlayışında, araştırmalarında ve uygulamalarında “sağlığın çok boyutluluğu” eşitini vermektedir.

Şimdiki konumuyla sağlık ve hastalık “tıbbi bir terim olduğu kadar psikolojik ve sosyolojik hatta antropolojik bir kavramdır. Bunun için, sorunların çözümü de interdisipliner bir yaklaşımı gerekli kılmaktadır” (Cirhinlioğlu 2001: 9). Söz konusu gereklilik sağlık çalışmalarının hemen hepsinde kendini göstermektedir. “Son yıllarda psikoloji, sosyoloji ve özellikle antropoloji gibi daha çok fikir, kavram, yorum ve nedene itibar eden davranış bilimlerinin kullandıkları niteliksel veri toplama ve analiz yöntemlerinin alana hızla girmesi” (Akşit 2002: 5) sağlık çalışmalardaki gelişimi özetlemektedir. Tıp, bu değişimin yaşandığı yerler içerisinde en kritik bölgeyi temsil etmektedir.

Örneğin Dünya Sağlık Örgütü sağlığı “tam bir iyilik hali” olarak tanımlamaktadır. Bu iyilik hali fiziksel, zihinsel, ruhsal ve sosyal açıları içine almaktadır (Demez 2012: 514). Buna göre sağlık odaklı başlıca merci olan tıp, söz gelimi kardiyojoloji, estetik cerrahi, psikiyatri, fizik tedavi, farmakoloji ya da epidemiyoloji gibi kollara ayrılarak sağlığı yeni ve farklı taraflarıyla ele almaktadır. Bu uzmanlıkların varlığı sağlığın ne olduğu, ne olmadığı ya da ne olması gerektiği hakkında tıpta yaşanan gelişmeleri yansıtmaktadır. Tıbbın bu ilerleyişinde teknoloji, ekonomi, siyaset gibi kaynakların getirileri oldukça fazladır. Ama sağlığın tıp dünyasındaki değişiminde asıl olarak toplumsal tabandan gelenler üzerinde durulmalıdır. Çünkü sağlıkla ilgili gelişmelerdeki karşılıklı ilişki en çok bu ikisinin, tıbbın ve toplumun arasında ortaya çıkmaktadır. Bu noktada seçilebilecek konulardan biri örneğin tıp ve yaşlılık hususuna dokunmaktadır.

Toplumların ve dünyanın değişen nüfus yapısı, bu nüfusun hastalıklarında ve sağlığında doğrudan etkilidir. Dünyanın yakın geçmişte uğradığı değişiklikler arasında nüfusun hızlı artışı ve ölüm yaşının ertelenmesi kayda değerdir. Öyle ki “dünyada 1900-1990 yılları arasında toplam nüfus 3 kat artarken, 65 ve üzeri yaştaki nüfus 10 kat artmıştır” (Konak ve Çiğdem 2005: 27). Çeşitli disiplinler, yaşlı nüfusun bu seyriyle doğrudan muhatap olmaktadır. Çünkü eskiye kıyasla çarpıcı oranlarla çoğalan yaşlı nüfusun kendine has nitelikleri ve diğer nüfus kategorileriyle kurduğu ilişkiler pek çok bakımdan önem taşımaktadır. Örneğin yaşlıların “tüketici, hizmet talep eden, hasta, bakım hizmetlerinin müşterisi olarak değerleri giderek artmaktadır. Yaşlıların belirlediği bir piyasanın kapsamı ve gücü giderek yükselmektedir... Seçmen olarak da önemleri artmıştır” (Tufan 2003: 85).

Yaşlı nüfusun yön verdiği bu gibi gelişmelerle tıp da alakadar olmaktadır. Tıbbın yaşlılıkla kurduğu en önemli bağ sağlık açısındandır. Çünkü yaşlılık süresinin uzaması ve ölüm yaşının yükselmesi, sağlık ve yaş arasındaki yeni ilişkilerin habercisi olarak okunmaktadır. İlerleyen yaşla birlikte hastalıkların biçimlerinin değiştiği, sayılarının arttığı ve sağlıktaki eksilmenin büyüdüğü saptanmaktadır. Aslında yaşlı nüfusun çoğalması ve ölümlerin gecikmesi ile tıbbi başarılar arasında doğru orantı vardır. Bu bakımdan tıp, yaşlılığın ve ölümün değişen doğasında büyük rol oynamaktadır. Ancak söz konusu ilişki, farklı açılardan tıba geri dönüşler de yapmaktadır. Örnekse sağlık ve yaşlanma özelinde çalışan geriatri bu ilişkiler üzerinden yol almaktadır. Bu noktada yaşla da ilgili olarak “akut hastalıklardan çok süreğen hastalıkların önemli bir sağlık sorunu olduğu günümüz toplumlarında, bu hastalıklarla yaşayan bireyler için izlem, bakım kalitesi, yaşam kalitesi gibi kavramlar sıkça kullanılmaya başlamıştır” (Tekin 2007: 21). Yaşlılarla ilgili bu jargona ve çalışmalara eğilenlerin başında tıp da geldiğinden demografik ve kültürel özellikleri baskın bir durum olarak yaşlılık, sağlığa ilişkin tıbbi anlayış ve uygulamalardaki yeni düzenlemeleri adeta zorunlu bırakmaktadır.

Öte yandan çeşitli tıbbi çalışmalar sağlığın sosyokültürel yönlerini öne çıkarmayı sürdürmektedir. Bugünkü tıbbi uzmanlıkların çoğu sağlığın değişen yapısına koşut olarak kendini yenilemektedir. Tıp, bu yolla sağlığın toplumsal kapsamını büyütürken aslında “sağlıksızlığın” da sınırlarını genişletmektedir. Örneğin çirkinlik, şişmanlık, can sıkıntısı, aşırı hareketlilik, özgüvensizlik gibi şeyler şimdiki tıbbın gözünde birer sağlıksızlık göstergeleri olarak alınmaktadır (Demez 2012: 514). Bunlar, tıp tarafından ayrı ayrı değerlendirilmekte, profesyonel müdahalelere uğratılmaktadır.

Sıralanan örnekler, değişen sağlık algısıyla birlikte yenilenen tıp kadar, sağlığın tıbbın dışına taşan toplumsal yanlarını da vurgulamaktadır. Öyle ki tıbbın üzerinde çalıştığı sözgelimi gençliğin, zayıflık ve şişmanlığın, mutluluk ve mutsuzluğun ya da güzellik ve çirkinliğin önemli bireysel ve kültürel bağlamları vardır. Bu yüzden sağlığa dair izlenen gelişimde tıbbi kanal kadar “anlayış değişiminin” ve “kültürün” de tırnak içine alınması lazımdır.

Bireylerin kültürle ilişkileri gündelik yaşamın her noktasında yerleşiktir. Kültürün etkisi bireylerin sağlıkla ilgili değerlendirmelerde de kuvvetlidir. Bireyler kendilerini rahatsız, hasta, sağlıklı veya sağlıksız olarak tanımlarlarken çoğunlukla içinde buldukları sosyal çevrenin kültürel kodlarından esinlenmektedirler. Örneğin bir kültürde herhangi bir gösterge sağlıksızlık ya da sağlıklılık olarak karşılanabilirken

ve bireyler buna sadık kalırlarken, bir başka kültürde bunun tam tersi olabilmektedir. Benzer şekilde bireyler, insan bedeni üzerinde aslında aynı olabilen belirtileri kültürel süzgeçlerin öğretileriyle birbirlerinden farklı yorumlayabilmektedirler. Bu durumda “kişinin bir hastalığı olmadan kendini rahatsız duyumsaması ya da benzer biçimde rahatsızlık algılamadan hasta olması olasıdır” (Saltık 2012: 11). Böyle bir yargı biraz daha genişletildiğinde, bir bireye ne zaman hasta denebileceğinin, bireyin kendisini ne zaman ve hangi koşullarda hasta olarak algılayacağını standartları daha da esnemektedir (Cirhinlioğlu 2001: 22).

O halde bu tür örnekler sağlıktaki toplumsal ve kültürel değişkenlerin “tıbbın içine hızla girdiğini” yinelemektedir. Sağlık ve hastalık konularında tıbbın kararları ile kültürünkiler şimdilerde çok daha fazla sentezlenmektedir. Bu yargının orijinalitesi sağlıktaki kültürel payın tıp tarafından da onaylanıyor olmasından gelmektedir. Bugün, sağlığın yapısında rol oynayan kültürel bileşenler güncel tıbbı göre de önemli yerlere sahiptir.

Sağlıkta izlenen bu yapısal değişim (ya da zaten var olan “toplumsalın gecikmiş çözümlenmeleri”), öte yandan sağlığın değerini radikal olarak etkilemektedir. Sağlık bundan böyle yalnızca medikal tedavilere ihtiyaç duymamak veya ağrısız sızısız, hastalısız yaşiyor olmak şeklindeki bireysel açılımlardan ötedir. Sağlık, esasında çok parçalı ve toplumsal bir haldedir ve aslında bunun için değerlidir. Öyle ki “sağlık, günümüzde hayatta kalmaya bağlı biyolojik bir buyruktan daha çok, statüye bağlı toplumsal bir buyruktur. Sağlık, temel bir değerden çok, bir değer yüklemidir” (Baudrillard 2008: 177). Sağlığın kıymetli bir sosyal statü ve üzerine değer yüklenmiş bir şey oluşunun toplumsal ve ekonomik açılımları vardır. Bu açılımların anahtarı doğrudan modern toplumun yapısındadır.

Modern toplum, önceki toplumsal düzenlerden oldukça farklıdır. Bu farklılığı yaratan temel, ekonomi ve siyaset kurumlarının baskınlığıdır. Modern toplumda ekonomi neredeyse her şeyi etkilemektedir. Buna bağlı olarak neredeyse her şey ekonomik değerle ölçülmekte ve siyasal olarak buna göre yönetilmektedir. Bu durum büyük ölçüde kapitalizmin eseridir. Özünde yeniden ve daha çok üretim ile tüketime dayanan kapitalizm, ortaya çıktığından bu yana modern toplumun kültürüne hızla tesir etmiştir, etmektedir. O nedenle kapitalizmin işlediği modern kültürel yapılarda kâr, çıkar, eşitsizlikler ve politika büyük ağırlığa sahiptir. Pek çok toplumsal unsur için geçerlilik taşıdığı gibi sağlığın değerini tayin eden gerçeklikler de daha çok bunlarla ilgilidir.

Böyle yaklaşıldığında modern sosyal yaşamda hasta veya sağlıksız olmak toplumun genel akışına ters durmak gibidir. Çünkü modern toplumu dinamik tutan, iş gücü, üretim, dakiklik, mesuliyet, tüketim gibi faktörlerden gelen enerjidir. Modern toplumun enerjisini temin eden, bölüşen ve dağıtan başlıca kaynak ise bireylerdir. Bu bakımdan modern bireyler modern kapitalist toplumun en önemli sermayesi olarak düşünülebilir. Toplum da bu sermayeden daima kâr etmek istemektedir. O nedenle özellikle “Batılı toplumlarda aktiflik ve bireyciliğe özel bir vurgu vardır, bu yüzden hasta olmak... bireysel sorumluluk, aktiflik ve başarının olmamasını içerir” (Turner 2011: 241). Dolayısıyla yeniden üretimin, dağıtımın ve tüketimin aksamaması için modern toplum üyelerinin sağlıklı kalmaları gereklidir. Bireyler, bu nitelikleri gözden kaçırmayacak şekilde yönlendirilmeli ve yönetilmelidir. Sağlığın modern toplumda en

geçerli ve değerli statülerden biri olmasının nedeni bu köken üzerinden güçlenmekte gibidir.

Ne var ki sağlık ve tıp, modern toplumda herkes için aynı ulaşım ve kullanım mesafelerinde değildir. Sağlık hizmetlerinden yararlanarak çeşitli materyalleri edinip sağlığı elde etmek, korumak ve geliştirmek toplumsal yapıda eşit olmayan bir dağılım göstermektedir. Daha çok yüksek sosyoekonomik imkânlarla sahip olanlar bunları gerçekleştirebilmektedir. Bu açıdan “tıp ve sağlık, ekonomiyle yakın ilişkileri ve her toplumsal kesimin onlara sahip olamayışı nedeniyle de değerlidir.”

Sağlık ve hastalık olgusu üzerindeki ekonomik eşitsizlere dair tartışmalar bu noktada şiddetlenmektedir. Örneğin Deppe’ye göre “hastalık ve sağlık birer metaya, satışa sunulmak üzere imal edilmiş mal ya da hizmete dönüştürülemez... Birincisi, sağlık doğrudan varoluşa ilgili bir durumdur. Temelde bir kullanım değeri ifade eder... İkincisi, piyasada sunulan bir metayı tüketme ya da tüketmeme gibi bir tercih yapılabilirken hasta olmamak yönünde bir tercihte bulunma olanağı yoktur” (2011: 45-46). Öyleyse sağlık konusu ve sorunları sağlığın kendisi kadar içinde var olduğu toplumun yapısıyla da ilgilidir. Sağlığı bu denli etkileyen ve değerli kılan arka plan daha ziyade toplumsalla ilişkilidir. Bu nedenle sağlık, sosyolojiyle birlikte incelenmelidir.

3. Sağlık Sosyolojisi

Sağlık sosyolojisi başta “sağlık, hastalık ve tıp” konularına eğilerek bunları toplumsal tabanla değerlendirmektedir. Sağlık sosyolojisinin gözünde hastalıkların, sağlığın ve tıbbın temel nitelikleri toplumsallıklarıyla karakter edinmektedir. Tıpkı aile, sanat veya eğitim gibi sosyal bir kurum olan sağlık, diğer kurumlarla ilişki halinde toplumun tamamını etkilemekte ve toplumdaki etkilenmektedir. Bu yüzden sağlık sosyolojisi tıp, ekonomi, siyaset, eğitim, din, kültür ve bireyi birbirine bağlayan “sağlık-toplum” üst başlığıyla ilerlemektedir.

Buna göre “medikal sosyoloji, bireylerin kendilerini ne zaman hasta diye tanımladıklarına, hastalıklarının üstesinden nasıl gelebileceklerine, sakat olanların nasıl tedavi olacaklarına ilişkin yollar göstermektedir... Hastalıklara toplumun nasıl cevap verdiği, tedavi sürecinde meslek örgütlerinin işlevleri, sağlık kurumları ve buna ilişkin toplumsal düzenlemeler gibi konularla da medikal sosyoloji ilgilenmektedir” (Cirhinlioğlu 2001: 17). Sağlık sosyolojisinin yürüttüğü bu çalışmalar bir bakıma “tıpta sosyoloji” yapmak demektir.

Tıpta sosyoloji, hastalıkları, sağlığı ve tıbbi toplumsal olanla yani sosyolojiyle iç içe ele almayı problem edinmektedir. Bunu yapmak, toplumun temel yapısını ve bireyleri hesaba katmayı gerektirir. Bireyler hastalıkları ve sağlığı nasıl değerlendirmektedirler? Bireylerin sağlıkla ilgili değerlendirmelerde hangi sosyal, kültürel ve ekonomik nitelikler belirleyicidir? gibi sorulara yoğunlaşan tıpta sosyoloji, tıbbi olarak düşünülen konuların merkezine sosyali yerleştirmektedir. Bu bakımdan tıpta sosyoloji “bir toplumdaki sosyokültürel ve ekonomik yapıya bağlı olarak kişilerin sağlık ve hastalığa ilişkin tutum ve davranışlarındaki farklılıkları ortaya koymakta ve bunun nedenlerini sorgulamaktadır. Bu durumda... kişilerin yaş, cinsiyet, eğitim, gelir, sosyal

sınıf ve alt kültür gibi pozisyonlarına ilişkin değişkenler üzerinde önemle durmak gerekmektedir” (Adak 2002: 19).

Benzer olarak kişilerin tıpla kurdukları ya da kuramadıkları ilişkiler de dikkate değerdir. Çünkü bu ilişkilerin yapısında kişilerin yalnızca mevcut hastalıkları değil, sosyokültürel pozisyonları da etkindir. O halde tıpta sosyolojinin temel söylemi sosyolojiyi tıba uydurmak yerine tıbbi ve sağlıklı sosyolojinin konularından biri olarak almak gereği ve önerisidir. Böyle bakıldığı zaman hastalıklar, sağlık ve tıp doğrudan birer toplumsal ürün haline gelmektedir.

Tıbbi, sağlıklı ve hastalıkları toplumsal açıdan tanıyan tıpta sosyoloji bu kabulünden ötürü sosyal modeli kullanmaktadır. Sosyal modele göre tıp, hastalıklar ve sağlık çok yönlü meselelerdir. Hatta “sağlık sorunları, çözümünü sadece hekimlere bırakılmayacak kadar ciddi sorunlardır” (Cirhinlioğlu 2003: 18). Aynı şey (hasta) bireyler için de geçerlidir. Her bireyin kendine has demografik özellikleri, sosyal geçmişi, çevresi, duyguları, kültürü ve ait olduğu bir sosyal dünyası vardır. Sosyal model bu sosyal gerçeklikleri birinci sıraya koymaktadır. O nedenle “sosyolojik perspektif, tıp uzmanlarını, bir rahatsızlık araştırmasının ilgi odağı olarak ‘hasta’yı değil, ‘kişi’yi ele almaya teşvik etmektedir” (Turner 2011: 18). Çünkü hasta sıfatı son derece dar ve katı bir çerçeve çizerek daha çok hastalıkları ve hastalık halini önemsemektedir. Oysa sosyal modelde “...odak, hasta ve hasta oluş değil, sağlık veya normal oluştur” (Akşit 2002: 3). Bu yüzden sosyal model sağlık sosyolojisi için daha uygundur.

Sağlık kavramının eriştiği bu içeriğin henüz yeni olduğu belirtilmektedir. Sağlık, (özellikle şimdiki haliyle) modern toplumun ve sosyolojinin gündemine son elli küsur yıldır girmiştir. Dolayısıyla sağlık sosyolojisinin tarihçesi çok gençtir. “Neredeyse 1960’lara kadar doğrudan bu alanda yapılan çalışmalardan bahsetmek pek mümkün değildir” (Ertong 2011: 2). Yine de sağlık sosyolojisi, bugün, sosyolojinin yerleşik ve gittikçe büyüyen bir alt disiplini haline gelmiştir. Bu süreçte ortaya konanlar sağlık sosyolojisinin gösterdiği tarihi ve bilimsel gelişimi özetlemektedir.

Bu bakımdan sağlık sosyolojisine dâhil edilebilecek ilk çalışmaların pragmatist bir anlayışla ABD’de temellendiği söylenebilir. Alanın gelişmesinde Parsons’ın katkıları önemlidir. Genelde Amerikan sosyolojisi ve özeldir Parsons’ın çalışmaları işlevselcilik, yararcılık, toplumsal düzen ile anılmaktadır. Parsons’ın sağlık sosyolojisine dâhil ettikleri de ağırlıklı bu kapsamdadır. Parsons, sağlıklı toplumsal sistemin işleyişini sürdüren temel öğelerden biri olarak anlamaktadır. Parsons’a göre toplumun düzenli bir şekilde ilerlemesi, toplumsal sistemin bileşenlerinden biri olan bireylerin “sağlıklı” yaşamaları şartından geçmektedir. Çünkü bireyler ancak sağlıklı iken topluma hizmet edebilmektedirler. Dolayısıyla Parsons’ta sağlık, birey ve toplum bağlantıları beden aracılığıyla birleştirilmekte, “...toplumsalla beden arasındaki ilişki sağlık çerçevesinde kurulmaktadır” (Saliji 2009: 40).

Ancak bireylerin her zaman sağlıklı olmaları mümkün değildir. Hastalıklar kaçınılmazdır. Parsons bireylerin hastalanmaları durumunda yaşananları da ele almıştır. Parsons’a göre hastalanan bireyler toplumun rutin işleyişine layıkıyla katılamamaktadırlar. Bu, toplumun genel çıkarına aykırıdır. O halde hastalık sürecine toplumsal bir formül üretmek lazımdır. Çünkü “toplum, çalışma gücü olanlardan verimli

bir efor talep etmekte... ama bunu çeşitli nedenlerle başaramayan kişileri desteklemek zorundadır” (Russell 2004: 84). Parsons bu formüle “hasta rolü” adını yakıştırır. Parsons’a göre bireyler, sağlıkları bozulduğu zamanlarda hasta rolünü oynamaktadırlar. Hasta rolü, kişisel ve sosyal yaşamın günlük seyrinde “oyunun dışına çıkmak” anlamındadır. Hastalanan bireyler, tedavi süreçlerinde sosyal yaşamdan ve çalışma hayatından uzak kalmakta, işlevselliklerinden bir müddet feragat etmektedirler. Bireylerin söz konusu dinlenme ve tedavi süreleri, sağlıklarına yeniden kavuşuncaya kadardır. Hatalık rolü kalıcı değil geçicidir. Hastalığın sona ermesiyle bu rol bitmekte ve bireyler olağan toplumsal görevlerini kaldıkları yerden sürdürmektedirler.

Parsons için hastalık rolünün gerekçelerine; hastalığın başlangıcına, tedavisine ve bitişine karar verenlerse hekimlerdir. “Hekimler, Freidson’ın da belirttiği gibi, bir kişinin hastalığını yasal hale getiren kişilerdir” (Cirihlioglu 2001: 29). Bu bakımdan Parsons’ta tıp, toplumsal sistemin düzenli işleyişine yardım eden bir ayar mekanizmasına benzemektedir. Parsons’a göre “tıp profesyonelleri... bireylerin tedavisinde, toplumun çıkarı doğrultusunda bilimsel bilgiyi en iyi kullanarak ekonomik olmayan çok önemli bir işlevi yerine getirir” (White 2002: 8). Böylece Parsons, tıbbın ve sağlığın sosyal değerini, toplumsal fonksiyon üzerinden göstermektedir.

Sağlığın ve tıbbın işlevleri üzerine Parsons’ın öne sürdükleri zamanla kritik edilmeye başlanmıştır. Çünkü öncelikle hastalıkların, sağlığın ve tıbbın kendisi büyük bir değişime uğramıştır. Örneğin günümüz toplumlarında görülen hastalıklar (Parsons’taki genel açıklamalara uyan) akut tiplerden farklılaşarak kronik biçimlere doğru kaymıştır. Ayrıca yaşanan hastalıkların birçoğunun arkasında sosyoekonomik değişkenler bulunmaktadır. Parsons ise bu konularda sessiz kalmıştır. O yüzden Parsons’ın geliştirdiği kısa süreli hesaplamalara dayanan hasta rolü, bugün yeterince açıklayıcı bulunmamaktadır (Giddens 2012: 312).

Diğer taraftan şimdiki tıbbın başlıca niteliği Parsons’ın belirttiği gibi toplumsal aksamaların önünü almakla sınırlı değildir. Eleştirel gözle bakıldığında sağlık ve tıp, mevcut kapitalist sistemin birer uzantıları olarak görülebilmektedir. Zaten sağlık sosyolojisi çalışmalarının gelişimi asıl bu perspektif üzerinden gerçekleşmiştir.

Sağlık sosyolojisinde önemli yer tutan çatışmacı görüş, sağlığı eşitsizlikler zemininde değerlendirmektedir. Bu “...yaklaşımların temel argümanı, çağdaş toplumlarda hastalıklar ve ölümlerin karakteristiklerinin esasen kapitalist üretimin doğasıyla açıklanabileceğidir” (Turner 2011: 196). Buna göre kapitalizmin şiddetlendirdiği sosyoekonomik eşitsizlikler, bireylerin karşılaştıkları hastalıkların temel nedenlerinden biridir. Örneğin konforsuz barınmak ve giyinmek, yeterli ve sağlıklı beslenememek, hastalıklara karşı gerekli tedbir ve tedavilerden yararlanamamak bireylerin sosyoekonomik konumlarıyla yakından ilgilidir. Bunlar kapitalist sistemde orantısız bir yayılım göstermektedir. O nedenle eşitsizlikler, bunun negatif kutbunda duranlar için birer hastalık davetiyesine dönüşebilmektedir.

Bununla beraber kapitalist toplumdaki yapısal sorunlarla yeterince ilgilenilmemekte ve bunların çözümü için ısrarlı bir kararlılık gösterilmemektedir. Örnekte “aşırı içki ve sigara tüketilmesinin azaltılmasına, insanların daha fazla egzersiz yapmaya teşvik edilmesine yönelik kampanyalara bolca para harcanırken, insanları sigaraya, aşırı alkol tüketimine ve kalitesiz gıdaya (çünkü kaliteli gıdalar pahalıdır ve

fiyatlar yoksul semtlerde varlıklı semtlere nazaran daha yüksek olabilir) iten eşitsizliklerle bağlantılı temel koşullara” (Leys 2011: 26) samimiyetle değinilmemektedir.

Sağlık sosyolojisine göre tıp, hastalıkları ve sağlığı doğrudan etkileyen bu gibi gelişmelere karşı mesafeli görünmektedir. Tıbbın bu tavır, sağlık sosyolojisinin eleştiri merkezlerinden biridir. Sosyoloji penceresinden izlendiğinde tıp, sağlık üzerinde etkin olan sosyal ve ekonomik sorunları geç de olsa hem kabullenmekte ama hem de sanki bunlara karşı genellikle özeleştiriden uzak bir tutum izlemektedir. Tıp, sağlık-toplum-eşitsizlikler konularına değinmekte yeterince gönüllü görünmemektedir. Sosyoloji ise bunlara karşı çoğunlukla eleştirel bir tavır benimsemektedir (Morgan ve Sue 1993: 7). Buna göre sağlık sosyolojisinin gözünde tıbbın, (tercihen ya da mecburen) kapitalist işleyişe alet olduğu ve dolayısıyla bu işleyişi sürdürdüğü iddia edilebilir.

Sağlık sosyolojinin tıba yöneltiği diğer eleştiri başlığı tıbbın iktidarına yöneliktir. Foucault başta olmak üzere özellikle “1960’lar ve 1970’ler sosyologların, tıbbın toplumu kontrol etmeye çalıştıklarını fark ettikleri, tıba... eleştiriler yönelttikleri bir dönemdir” (Ertong 2011: 3). Söz konusu eleştiriler, öncelikle tıbbın mevcut gücüne değinmektedir. Burada üzerine gidilen nokta tıbbın elinde tuttuğu gücün haklılığı veya haksızlığı değildir. Çünkü bilimsel bilgisi, hızlı ve işlevsel çalışmalarıyla tıp, modern toplumdaki tartışmasız güç merkezlerinden biri olarak rüştünü ispat etmiş haldedir. Tıbbın eleştiriye daha açık olan yönü, gücünü nerede, nasıl ve başka hangi güç kaynakları ile birlikte işlettiğidir.

Bu sorgulamanın önemli noktalarından biri, kalkış yeri olarak tıbbın temel nesnesini, bedeni seçmektedir. Tıbbın, üzerinde güç kullandığı başlıca alan beden ve beden sağlığıdır. Bu ikisi, aynı zamanda modern toplumun vazgeçilmez kaynaklarındandır. Çünkü bedenler örneğin çoğalarak toplumun nüfusunu devam ettirmektedir. Bedenler çalışmakta, üretmekte ve tüketmektedir; ekonomiyi sürdürmektedir. Oy kullanan bedenler siyasi iktidarlara belirlemekte ve değiştirmektedir. Benzer açıdan asayişin varlığı yine bedenler üzerinden temin edilmektedir; suç işleyen bedenler cezalandırılmakta ve hapsedilmektedir. Kısacası bedenler toplumsal yaşama ilişkin her alanda aktif roller üstlenmektedir.

Burada temel bir şart kendini göstermektedir: Bütün bunlar bedenlerin normal ve sağlıklı olma mecburiyetinden geçmektedir. Sağlık ise tıbbın işidir. Tıp, kimin ve hangi bedenin sağlıklı, hangisinin hasta, sağlıklı veya anormal olduğunun bilirkişisidir. Bu açıdan “modern bedenin sağlıklı olma zorunluluğu, tıbbın bunu yerine getirme sorumluluğunu alması ile birlikte sosyal bir normdan tıbbi norma dönüşmüştür” (Nazlı 2006: 7). Bu dönüşümle birlikte tıp, bedenlere sağlığı sunma, sağlama, dağıtma (ve belki dayatma) noktalarında kendine büyük bir iktidar alanı açmıştır.

Tıbbın bedenle kurduğu iktidar ilişkileri, diğer güç mercilerinin iktidarlardan kopuk değildir. Tıbbın iktidarı, nüfus, ekonomi, siyaset ya da adalet merkezli çeşitli iktidar kanallarıyla paralellik göstermektedir. Söz konusu ortaklık, tıbbi iktidarın öteki iktidarla birlikte hareket ettiği ya da hiç değilse o iktidar yürütücülerinin tıbbın iktidarını kendi lehlerinde kullandıkları yönündedir. Örneğin hukuken suçlu olan biri aynı zamanda tıba göre bir anormalse, bu, onun cezalandırılmasını ve hapishaneye kapatılmasını pekiştirebilmektedir. Benzer şekilde, ekonomik kârın maksimize edilmesi

için düzenlenen çalışma şartları ve çalışan sağlığı, tıbbi denetim ve koşulların onayı ile desteklenebilmektedir (Foucault 2003: 78; 2006: 112).

Böylelikle tıp gittikçe daha ekonomik ve politik bir kurumsallaşma göstererek güçlü bir iktidar alanına dönüşmektedir. Tıp, en azından toplumda var olan bu tür iktidar ilişkilerinden kendini çekememektedir. Tıbbın bu konumu yine sağlığın güncel durumuna ilişkindir. Eşitsizliklerin, güç merkezlerinin ve ekonomik çekişmelerin pazar yerini andıran sağlık arenası, bu haliyle hem kendini hem de tıbbi toplumsal alana taşıyarak sosyolojinin sınırlarına dâhil etmektedir.

4. Sonuç

Sağlık konusu insanın varlığı ile yaşıttır. Çünkü insan, başından beri kendinin sonlu olduğunun ayırındadır. Bu kritik bilinç, insanın geçirdiği kültürel evrime paralel olarak sağlığı da zaman içerisinde değişime uğratmıştır. Sağlıkta görülen değişimde bazı temel sorular yine de sabit kalmıştır: Sağlık örneğin yaşamak, var kalmak mıdır? Böyle kabul edilse bile insanın yaşamı ve varlığı daima değiştiğinden durağan bir sağlık yaklaşımı hiçbir dönem mümkün olmamıştır. Bu sebeple üzerine gidilen sorular zamanla sağlığın nasıl daha iyi sağlanacağı, korunacağı, geliştirileceği çerçevesinde yoğunlaşmıştır.

Sağlığın bu doğrultudaki ilerleyişi yüzyıllar boyunca büyük oranda doğa bilimleri, teknoloji ve tıp kanallarında aranmıştır. Özellikle (ve neredeyse tek başına) tıp, sağlığın değişmez kaynağı olarak tanınmıştır. O nedenle sağlık sanki daha çok fiziki bir evrim yaşamıştır. Oysa sağlık doğrudan insana bağlıdır ve insanın temel karakteristiği toplumsal bir dünya içerisinde yaşamasından kaynak almaktadır. Bu yüzden sağlığın kültürelliği geç kalınmış bir teslimiyetle artık vurgulanmaya başlanmıştır.

Şimdiki haliyle sağlığın içerisinde bireyler ve onların kültürleri; duyguları, düşünceleri, değerleri, normları, eşitsizlikleri, inançları vb. bulunmaktadır. Bugünün anlayışıyla sağlık, eskiden olduğu gibi kendi dışına temkinli tıbbi çalışmalarla değil, temel kurumları, yapısı ve kültürü dâhilinde sosyal bireyin ve toplumun kendisiyle birlikte ele alınmaktadır. Bu noktada modern toplum özel bir yerde durmaktadır. Çünkü tüm kurumları, sosyal yaşamı ve kültürü ile modern toplum diğer toplumlardan baştan aşağı farklıdır. Dolayısıyla bu farklılıklar kaçınılmaz olarak sağlığa yansımaktadır. Modern toplumda sağlık, hem işlevsel hem eşitsiz hem de son derece değerli kültürel ürünlerin başında yer almaktadır. Buna göre sağlık artık tıbbi olduğu kadar ekonomik, biyolojik olduğu kadar siyasal ve toplumsaldır.

Bütün bunlar genelde sosyolojinin, özelde ise sağlık sosyolojisinin inceleme alanları arasındadır. Sağlık sosyolojisi hastalıkları, sağlığı ve tıbbi toplumun temel taşları arasında görmekte ve bunları diğer bileşenlerle birlikte örerek toplumun yapısı ile beraber değerlendirmektedir. Bu durumda sosyolojinin sağlığa dair sunduğu bakış açıları ve veriler, yazılan tıbbi reçetelerin neden sonuçlarını, işlerliğini ve derinliğini artırmaktadır.

Health with Sociological Prescriptions

Abstract

Existence and continuity of social structure is dependent on unrivaled conditions. Necessity of continuance of society as healthily is the most important of these conditions. In this regard health resembles compulsory life insurance for society. Therefore health-oriented studies have continued thereby specializing, gaining autonomy and increasing until today. Medicine constitutes important part of the health studies. Medicine as a necessary science, a professional occupation and interfering power about diseases and health maintains its importance. So opinion that diseases and health must be completely looked from medicine front is inferred. This opinion consolidates medical monopoly in healthcare field. Physicians and medicine have nearly all drugs of diseases and health. The opinion which is right but deficit gets health into medical world. In fact health is not only medical subject. Especially in recent years, changing structure of diseases and health and renewal approach toward them confirm existing changes. For example list of diseases have been rapidly updated, some diseases has been added and some others has been canceled to the list. Similarly thoughts originating from health always develop and go into more depth. Margin of inequality becomes clearer in health. Main causes of this situation can be connected with advances in science or rapid technological progress. However the essential connection occurs between renewed social development, life standard and transformation of medical paradigm. Cultural face of health which has already existed since before now becomes more apparent with modern social life. At the same time, medicine loosens inclination of retention of health by it and it makes further room for sociological side of the health. Sociology also exists in health from now on. This article views relevant chance in health. This change is concerned with medicine, society, sociology, and sociology of health. Therefore judgment of 'the address of diseases and health is not only medicine, but also sociology' reflects main argument of this article.

Keywords

Health, Medicine, Sociology, Medical Sociology.

KAYNAKÇA

- ADAK, Nurşen Özçelik (2002). *Sağlık Sosyolojisi Kadın ve Kentleşme*, İstanbul: Birey Yayınılık.
- AKSOY, Şahin (2010). *Tıp Tarihi Ders Notları*, Harran Üniversitesi Tıp Fakültesi.
- AKŞİT, Belma (2002). “Sağlıkta Sosyal Bilimlerin Yeri ve Darboğazlar”, *III. Ulusal Sosyoloji Kongresi-Dünyada ve Türkiye’de Farklılaşma Çatışma Bütünleşme II*, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayınları.
- BAUDRILLARD, Jean (1998). *Foucault’yu Unutmak*, çev. Oğuz Adanır, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.
- CİRHİNLİOĞLU, Zafer (2001). *Sağlık Sosyolojisi*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- CİRHİNLİOĞLU, Zafer (2003). “Post-Modern Çözülüş ve Sağlık”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1): 131-14.
- DEMEZ, Gönül (2012). “Medyada Yeni Sağlık Anlayışları ve Kadın Bedeninin Temsili”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 9(1): 512-532.
- DEPPE, Hans Ulrich (2011). “Sağlık Hizmetlerinin Doğası: Metalaşmaya Karşı Dayanışma”, *Kapitalizmde Sağlık Sağlıksızlık Semptomları*, derl. Leo Panitch ve Colin Leys, çev. Umut Haskan, İstanbul: Yordam Kitap.
- ERTONG, Günnur (2011). Sağlık Sisteminde Hasta Hekim İlişkisi ve Güven Unsuru, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- GIDDENS, Anthony (2012). *Sosyoloji*, çev. İsmail Yılmaz, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- FOUCAULT, Michel (2003). *İktidarın Gözü*, çev. Ferda Keskin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları
- FOUCAULT, Michel (2006). *Deliliğin Tarihi*, 4. Basım, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, Ankara: İmge Kitabevi
- KONAK, Akın, Çiğdem, Yasemin (2005). “Yaşlılık Olgusu: Sivas Huzurevi Örneği”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 29(1): 23-63.
- LEYS, Colin (2011). “Sağlık ve Kapitalizm”, *Kapitalizmde Sağlık Sağlıksızlık Semptomları*, derl. Leo Panitch ve Colin Leys & çev. Umut Haskan, İstanbul: Yordam Kitap.
- MORGAN, D.H.J and SUE SCOTT (1993). *Bodies in a Social Landscape, Body Matters: Essays on the Sociology of Body*, London, Washington, D.C.: The Falmer Press.
- NAZLI, Aylin (2006). “Bedenin Ölümü: Modern Öncesinden Postmoderne Beden ve Ölüm”, *Sosyoloji Dergisi*, 16: 1-15.
- RUSSEL, Bertrand (2004). *Bilimin Toplum Üzerindeki Etkileri*, çev. Devrim Doğan Yüzer, İzmir: İlya Yayınevi.
- SALİJİ, Sali (2009). Sinema ve Beden-Tüketim Toplumunda 1980’den Günümüze Kadar Bedenin Sinemadaki Sunumu (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir.
- SALTIK, Ahmet (2012). *Sağlık Sosyolojisi Ders Notları*, Ankara: Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi.
- TEKİN, Ayşe (2007). Sağlık Hastalık Olgusu ve Toplumsal Kökenleri (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.
- Théma Lorusse (1993). *Tıp*, (Yayın Müdürü: Hakkı Devrim), Milliyet.
- TUFAN, İsmail (2003). *Modernleşen Türkiye’de Yaşlılık ve Yaşlanmak Yaşlanmanın Sosyolojisi*, İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.

TURNER, Brayn S. (2011). *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*, çev. Ümit Tatlıcan, Bursa: Sentez Yayıncılık.

WHITE, Kevin (2002). *An Introduction to the Sociology of Health and Illness*, London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage Publication.

Gökhan Güneysu

Doç. Dr. | Assoc. Prof. Dr.

Anadolu Üniversitesi Hukuk Fakültesi, Milletlerarası Hukuk Anabilim Dalı, Eskişehir-Türkiye
Anadolu University, Faculty of Law, Department of Public International Law, Eskişehir-Turkey
ggunneysu@anadolu.edu.tr

Spinoza and International Law: Bleak Take on Self-Help or a Strong Belief in Humanity?

Abstract

Spinoza foresees a state of nature among states, just like the one among human beings. Human beings, under this chaotic condition, are not bound by the contracts they have concluded, if these contracts have lost their utility. States, too, may cease to observe those international agreements, if obedience to these is not advantageous any more for the state concerned, or whenever there is a more advantageous alternative than those perks offered by the international agreement. These findings have led many scholars of International Relations and International Law to deem Spinoza as a thinker in the mold of Hobbes or the like, someone who allocates no place for morality in political affairs.

Spinoza proves at times to be a stingier critic of morality than Hobbes, yet he still calls for cooperation on international fora. This he does by distancing himself from the rhetoric of natural law. International solidarity, according to him, will enable participating states to be more powerful and to enjoy more rights. Yet again, he does not set idealistic goals and just underlines the more advantageous state to be created owing to the establishment of such a peaceful cooperation.

Keywords

Spinoza, Public International Law, International Legal Theory.

Introduction

Spinoza is not one those thinkers or philosophers that the IR theorists tend to analyze, when dealing with the intricate problems of the discipline we have learned to call International Relations (Altwicker 2014: 67). In the same vein, scholars of Public International Law generally ignore Spinoza and his writings on international law and international affairs (Lauterpacht 1927: 90). Those who do not, on the other hand, only too easily dismiss Spinoza and his thoughts, on the alleged ground that he is a terrible denier of international law and justice and label his writings as “abominable” (Menzel 1907: 17; Walther 2003: 663).

Obviously, there are a plethora of conflicting comments on Spinoza’s approach to international politics and international law. Some of the commentators see in him a great champion of humanitarian cause and peace. Some on the other hand deem him as a villain; a pessimist thinker in the mold of Machiavelli or Hobbes, who sees only mayhem and bloodshed in the nature of foreign affairs. The latter group underlies striking similarities especially between Spinoza and Hobbes, in that both legitimize states’ dominant positions, for the wellbeing and safeguarding of which individuals and their rights can arbitrarily be dispensed with, for the individual suffers from weakness created by old age, sickness or exhaustion (Spinoza 2015, 3/11).

In this essay I will try to elaborate Spinozist understanding of international politics and law mainly in the light of his *Tractatus Politicus*.

Different Interpretations of Spinozist Understanding of International Relations and State of Nature

Spinoza does not really allocate a huge space in his writings for international relations and international law. The third chapter of his *Tractatus Politicus* is the main source of scholars to find out about the Spinozist understanding of international relations and law. Despite the scarcity of dedicated Spinoza texts on international relations, there seems to be a rampant confusion about the Spinozist take on the issue.

The first group of scholars label Spinoza as a *Völkerrechtsleugner*, i.e. a philosopher who rejects natural law and international law per se (Altwicker 2014: 68; Menzel 1907: 17). Menzel, who develops further the Gustav Adolf Walz’s reading of Spinoza theory (Altwicker 2014: 68), reports that Spinoza is believed to be more coherent and radical in his rejection of an objective “natural law” than Thomas Hobbes (Curley 1991: 97). According to him, Hobbes “recognizes, at the very least, the existence of natural law on the basis of ethical principles”, which in turn create inwardly obligations for human beings (Menzel 1907: 17-18), if not outright legal obligations. Curley describes the rejection of natural law by Spinoza as more “thoroughgoing” than that of Hobbes (Curley 1991: 97).

Spinoza’s understanding of state of nature and law thereof are not “averse to anything which appetite urges” (Spinoza 2010: 232). Spinoza rejects any moral constraints for those who have concluded a contract. What defines the binding effect of

a contract is its usefulness. Any contract that has run out of its utility is to be seen as “null and void” (Spinoza 2010: 234). According to him¹;

This "contract" remains so long unmoved as the motive for entering into it, that is, fear of hurt or hope of gain, subsists. But take away from either commonwealth this hope or fear, and it is left independent, and the link, whereby the commonwealths were mutually bound, breaks of itself. And therefore every commonwealth has the right to break its contract, whenever it chooses, and cannot be said to act treacherously or perfidiously in breaking its word, as soon as the motive of hope or fear is removed.

Under the light of the new conditions, if a contract is recognized to be “foolish” then it would be another “foolishness” not to break that bond (Curley 1991: 99; Spinoza 2010: 234). The most striking feature of state of nature, according to Spinoza is the lack of security (Curley 1991: 101). Those who live in this chaotic state of barbarity leads a wretched and brutal life, trying to avoid hurt and collect gains, which in turn creates an anarchic and chaotic medium with no ontological safeguards and/or guarantees. However, if one is willing to preserve herself, then one should be willing to have the “desire to live with others in a state of harmony and agreement” (Talay Turner 2016: 11).

Only those who live in an *organized community* will fare better and enjoy the fruits of solidarity with others, for men possess different capabilities. For Spinoza, state of nature means, in a nutshell, lack of a government with the power “to keep men in awe” (Curley 1991: 116). Spinoza elaborates further (Spinoza 2014: 3/1, 3/2):

Citizens, as far as they enjoy by the civil law all the advantages of the commonwealth, and Subjects, as far as they are bound to obey its ordinances or laws. ...

... (I) t is clear that the right of the supreme authorities is nothing else than simple natural right, limited, indeed, by the power, not of every individual, but of the multitude, which is guided, as it were, by one mind — that is, as each individual in the state of nature, so the body and mind of a dominion have as much right as they have power. And thus each single citizen or subject has the less right, the more the commonwealth exceeds him in power, and each citizen consequently does and has nothing, but what he may by the general decree of the commonwealth defend.

According to this understanding of Spinoza, there can be no obligations, moral or legal whatsoever, outside the state (Menzel 1907: 18; Spinoza 2015: 2/23) and “natural law” cannot be interpreted as a law, which is capable of creating any obligations, inwardly or substantial. In addition to this *objective* natural law, there is another form of natural law, a *subjective* kind. Menzel describes this latter kind as a personal ability, a power conferred by nature itself to the person concerned, to act in her own discretion (Menzel 1907: 18, 19) but not a permission granted by the law itself. Therefore, there can be a talk about right as long as there is power and the right shall be commensurate with power.

¹ For the English translation of Spinoza's Tractatus Politicus, please refer to <https://ebooks.adelaide.edu.au/s/spinoza/benedict/political/chapter3.html>. Unless otherwise hinted, all the English quotes of TP will be from R.H. M. Elwes' translation.

Lauterpacht highlights the critical even hostile reaction on behalf of lawyers to the writings of Spinoza about international law and especially international treaties². Lauterpacht reiterates that Spinoza's political theory could not survive the controversy created by his for some notorious doctrines on philosophy and theology (Lauterpacht 1927: 90). Lauterpacht contends that Spinoza identifies right with the power of the state. This in turn may be used as a way to extend state's authority in a way to curb liberties and create an atmosphere malignant to freedoms. Besides, state of nature painted as bleak as Spinoza does, could be an automatic justifier for a repressive political organization, for the alternative would be nothing but a chaotic and wretched state of nature with no security in sight. With all these diligently put, Lauterpacht adds that this perilous finding will be somewhat cushioned, for the state's power is limited by "the nature of its commands. State cannot... enact laws the enforcement of which entirely escapes its control" (Lauterpacht 1927: 92).

The great theoretician of the Realist School in International Relations, E. H. Carr opines that Spinoza has had significant influence on the way foreign affairs are handled and interpreted. According to him, Spinoza is directly responsible for the complete exclusion of interstate relations from any ethical and moral scrutiny (Lauterpacht 1927: 91; Molloy 2013: 253). Having thus created a political space totally isolated from any ethical and normative priorities and sensitivities, Spinoza allegedly paves the way for the political actors to decide and act arbitrarily. For Carr, Spinoza robs natural law of its meaning and equates it with the will of the stronger (Molloy 2013: 253). This reading of Spinoza is only too willingly to be favoured by the School of Realists, for they too take for granted an assumed primacy of *reelpolitik* and *raison d'état* over ideals and values³.

Spinoza and International Legal Obligations

One cannot help feeling appalled and provoked when one takes a precursory glimpse of the Spinozist analysis of international legal obligations arising out of treaties. Spinoza seems to be a very daring and blunt denier of that which we have come to label international law. Spinoza states that primacy of self-interest is a law of human nature (Younkins 2006). Spinoza states that conatus defined as humans' struggle to continue their existence is the very essence of all humans (Talay Turner, 2016: 11; Türkmen 2014: 123). He projects this survivalist characteristic also to the states. He is of the opinion that the supreme objective of a sovereign ruler is to seek the maximum advantageous situation for his state and his subjects. If, then, a ruler deems the breach of

² Lauterpacht presents this quote from D. H. L. von Ompteda to display the degree of aversion rampant among International Law scholars (Lauterpacht 1927 : 89):

"Among other philosophical and theological paradoxes, he also expressed some altogether detestable opinions on international law. He wrote namely a Theological-Political Treatise in which he attempted to undermine both natural law and the law of nations. With regard to the first, he maintained that according to natural law a man may do everything that is in his power. By applying this view to relations between states he did not hesitate to hold that a state may, if it is only strong enough, attack its neighbors, and also, if it thinks it to be of advantage, dissolve at will its treaties of alliance and assistance".

³ Not a so-called Realist *per se*, Hersch Lauterpacht identifies the reason of state doctrine as one of the most important pillars of Spinoz's doctrine of international relations (Lauterpacht 1927: 92-93).

international treaty more beneficial for his state than its observation; he must opt to violate that treaty⁴.

According to Spinoza, there is nothing wrong or condemnable in this kind of behaviour. For it is the ultimate calling for a state to seek to maximize its capacity and power. Spinoza believes that the real immoral behavior would be to observe treaties, just for the sake of a politically-correct law-obedience or due to some lofty moral reasons. The real reason underlying this rather cynical position of his is that he sees a “Naturzustand” among states just like the one he describes among individuals. Spinoza applies his own description of human beings as natural enemies to each other, also to states (Altwicker 2014: 69; Niemi; Walther 2003: 660). According to Spinoza, lone individuals who are under constant duress and danger come together to achieve their goals. Thus, they are in a better position to augment their respective powers (Walther 2003: 661).

(A) commonwealth can provide against being oppressed by another; which a man in the state of nature cannot do, seeing that he is overcome daily by sleep, often by disease or mental infirmity, and in the end by old age, and is besides liable to other inconveniences, from which a commonwealth can secure itself” (Spinoza 2014: 3/11).

This organization of the multitude into political structures, i.e. states, makes possible the protection of the individual human beings, for the state is immune from the vulnerabilities a human being is prone to (Spinoza 2015: 3/11). As long as the state is able to resist outside interference and pressure and watch out for its own benefits, it is its own master (Spinoza 2015: 3/12). According to him (Spinoza 2014: 3/12):

A commonwealth then is so far independent, as it can plan and provide against oppression by another, and so far dependent on another commonwealth, as it fears that other's power, or is hindered by it from executing its own wishes, or lastly, as it needs its help for its own preservation or increase.

These qualities are essential for the existence of a state and logically any state is devoid of this leniency, if it ceases to act in accordance with its own self-interest-laden motives. Spinozist understanding of international politics calls for a constant striving for the wealth of the state and its citizens. The moment a treaty concluded between two states ceases to be useful for a state, its decision-makers are called upon to annul this agreement and seek other means to maximize the collective good of the state and its subjects (Spinoza 2015: 3/14). Therefore, Spinoza denies any binding effect to international legal treaties, as soon as these become irrelevant in terms of advantages they yield. With all these said, Spinoza stresses the fact that, reminiscent of the individuals making use of the power of multitude when they stand in solidarity (Schrader 1977: 581), states too benefit from a state, in which they help each other. With mutual help, more power will be generated and hence more rights (Spinoza 2015: 3/12).

⁴ As can be seen, Spinoza's handling of international treaties is very reminiscent of his writings on contracts.

States are only foe to each other under the state of nature and Spinoza differentiates between this state and another one, in which two states have concluded a peace treaty and established a peaceful political atmosphere. Spinoza first has this to say at 3/12:

... (W)e cannot at all doubt, that if two commonwealths are willing to offer each other mutual help, both together are more powerful, and therefore have more right, than either alone.

Here he is referring to a peaceful state of affairs only between two separate political entities. Then, he adds the following at 3/16:

The more commonwealths there are, that have contracted a joint treaty of peace, the less each of them by itself is an object of fear to the remainder, or the less it has the authority to make war. But it is so much the more bound to observe the conditions of peace; that is, the less independent, and the more bound to accommodate itself to the general will of the contracting parties.

It is at first not clear why this kind of treaty obligations calls for a more strict observance. That said, Menzel advises us to interpret the state of peace not only as *pax* but rather as *foedus*, i.e. as a *Staatenbund*, a confederation of states.⁵ Law of nature gives way to a law of solidarity and peace, when this kind of an organization is achieved among states (Verdoss 1928: 102). The more states join this community of states, the less danger these will embody for each other (Spinoza 2015: 3/12 and 16). Each and every state will perceive diminishing threat from other member-states of the confederation and thus each will have attained a bigger amount of security.

Here, Spinoza detects an inverse proportion between the individual independence of each state and its security. In order to be a member of an international *foedus*, which alludes to an organized state of peace, each state will have to waive some part of its independence. This step will considerably augment the security of the states concerned. Hence it is justified to claim that States will have to forego a chunk of their intrinsic and natural power and enter into alliances to generate a bigger amount of security. In order to achieve that they have to distance themselves from state of nature and their perceived political independence. That political leniency is a tool, which states may badly need if they continue to exist in a state of nature. But the very moment they find themselves in alliances or similar international organizations, i.e. a confederation of commonwealths, they have to forego this political *spielraum* and submit to the collective will of states, in order to provide bigger security.

Conclusion

Prima facie, one cannot really get more cynical than Spinoza, when one is supposed to deal with the binding effect of international treaties. Spinoza seems at first to attach almost no significance to treaties and invite decision-makers to violate them, if

⁵ *Foedus* means a league, treaty, compact, alliance, which ordinarily denotes a deeper level of organization or agreement than the word *pax*. *Pax* means agreement, treaty, peace, treaty of peace, reconciliation (Lewis/Short, Latin Dictionary). <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A1999.04.0059%3Aentry%3Dfoedus2>>.

conditions dictate so. However, a more careful reading would clarify that this he does, only in relation to the states that find themselves in a state of nature, where there is no other actor at work that might help establish a more secure environment. As regards a community of states, if available, Spinoza seems to advise that less independence would lead to a bigger security and therefore states should obey the general will of this community (Verdross, 1928: 104).

Spinoza is of the opinion that political authority is important for the well-being of human societies (Niemi; Schrader 1997: 583). State, i.e. “individual of individuals” as Balibar dubs it (Polat 2010: 321), “restrain and repress men’s desires and immoderate impulses” to safeguard the existence of the very society they are living in.

In the same manner, a society of states would safeguard the existence of each member state in spite of a reduced degree of independence for the states concerned. Spinoza then emerges as the philosopher of peace on international fora, suggesting states to enter into treaties and, in order to create a safer international environment, forego their political room for maneuver, which usually would mean nothing but jockeying for more power. It is obvious to this author that “the autonomy and primacy of peace finds its archetypal statement in the thinking of Spinoza” (Polat 2010: 319).

Spinoza ve Uluslararası Hukuk: Kuvvet Kullanmaya İlişkin Kötümser bir Yaklaşım veya İnsanlığa Olan Güçlü İnanç?

Öz

Spinoza, gerçek insanlar için öngördüğü doğal hali devletler için de öngörmektedir. Buna göre, faydalı olma süresi sona ermiş veya daha faydalı başka bir siyasi alternatifi ortaya çıkmış bir uluslararası andlaşma söz konusu devlet idarecileri tarafından uygulanmayabilir. Yani, Spinoza, en azından ilk bakışta ciddi bir keyfi davranma yetkisini karar alıcılara verir gibi görünmektedir. Bu yaklaşım Uluslararası ilişkiler ve hukuk uzmanlarını Spinoza’nın hukuki yükümlülükleri yok saydığı inancına götürmüştür.

Bir anlamda bu çıkarımlar da doğrudur ancak Spinoza aslında doğal hal durumundaki devletler ile belli bir uluslararası örgütlenmeye katılmış devletler arasında önemli bir ayrım yapmaktadır. *Tractatus Politicus*’da Spinoza işbirliğine giden devletlerin aslında daha güçlü olduğuna işaret etmektedir. Spinoza uluslararası barışının kurulmasını salıklayan bir düşünür olarak ortaya çıkmaktadır. Bu salıklama herhangi bir yüksek idealizmden kaynaklanmamakta, bilakis devletlerin daha fazla güç kazanma yolu olarak görülmektedir.

Anahtar Sözcükler

Spinoza, Uluslararası Hukuk, Uluslararası Hukuk Kuramı.

REFERENCES

- ALTWICKER, Tilmann (2014). “Spinozas Theorie der internationalen Beziehungen (Kapitel 3, 11-18)”, *Spinoza, Politischer Traktat: Ein Kommentar*, Eds. Wolfgang Bartuschat, Stephan Kirste ve Manfred Walther, Tübingen, 67-77.
- CURLEY, Edwin (1991). “The State of Nature and Its Law in Hobbes and Spinoza”, *Philosophical Topics*, Vol. 19, No.1, Spring, 97-117.
- LAUTERPACHT, Hersch (1927). “Spinoza and International Law”, *The British Yearbook of International Law*, Vol. 8, 89-107.
- MENZEL, Adolf (1907). “Spinoza und Das Völkerrecht”, *Zeitschrift für Völkerrecht*, Vol. 2, 17-30.
- MOLLOY, Sean (2013). “Spinoza, Carr, and the Ethics of the Twenty Years’ Crisis“, *Review of International Studies*, Vol. 39, 252-271.
- NIEMI, Jari. “Benedict de Spinoza: Political Philosophy”, *Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- POLAT, Necati (2010). “Peace as War“, *Alternatives* 35, 317-345.
- SCHRADER, Wolfgang (1977). “Naturrecht und Selbsterhaltung: Spinoza und Hobbes“, *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, Band 31, Heft 4, 574-583.
- SPINOZA, Benedictus (2015). *Politik İnceleme (Tractatus Politicus)*, Dost Kitabevi, Ankara.
- SPINOZA, Benedictus (2010). *Teolojik-Politik İnceleme*, Dost Kitabevi, Ankara.
- SPINOZA, Benedictus (2014). *A Political Treatise*, (Translated by R.H.M. ELWES), EBooks @ University of Adelaide, <
<https://ebooks.adelaide.edu.au/s/spinoza/benedict/political/index.html> >.
- TALAY TURNER, Zeynep (2016). “Nietzsche and Spinoza: Thinking Freedom”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Issue 26, Spring 2016, 1-20.
- TÜRKMEN, Sevinç (2014). “Spinoza’da Sonsuzluk Sorunu ve Praksis”, *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Issue 23, Fall 2014, 117-127.
- VERDROSS, Alfred (1928). “Das Völkerrecht im Systeme von Spinoza“, *Zeitschrift für Öffentliches Recht*, 100-105.
- WALTHER, Manfred (2003). “Natural Law, Civil Law, and International Law in Spinoza”, *Cardozo Law Review*, Vol: 25:2, 657-665.
- YOUNKINS, Edward W. (2006). “Spinoza on Freedom, Ethics and Politics”, *Le Québécois Libre*, No. 178. <
<http://www.quebecoislibre.org/06/060507-2.htm> >.

Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Yayın İlkeleri

1. *Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Bahar (Nisan) ve Güz (Ekim) olmak üzere yılda iki sayı yayınlanır.

2. Dergiye gönderilecek çalışmalar, esas olarak felsefe disipliniyle ilgili olmalıdır. Bununla birlikte, teorik bir tartışma içermeleri şartıyla, her sayıda, sosyal ve beşeri disiplinlere ait diğer türdeki çalışmalara Yayın Kurulu görüşü alınarak yer verilebilir.

3. Dergide, "araştırma makalesi," "çeviri," "makale eleştirisi," "kitap değerlendirmesi," "söyleşi" ve "konferans/seminer metinleri" türündeki çalışmalar yer alır.

4. Dergi, esasen Türkçe ve İngilizce dillerinde yazı kabul eder. Ancak, ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Almanca ve Fransızca dillerindeki çalışmaları, Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilebilir.

4.1. Dergiye gönderilecek çalışmalardan "araştırma makalesi" türündeki yazılar Türkçe veya İngilizce (başvuru olduğu ve uygun görüldüğü durumlarda da, Almanca veya Fransızca) dillerinde olabilir. Diğer türdeki yazıların Türkçe olması zorunludur.

4.2. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği Türkçe yazılarda, "Özet" ve "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %10'una denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

4.3. Ana dili Türkçe olan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %25'ine denk düşecek "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" eklenmelidir.

4.4. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların dergiye göndereceği İngilizce yazılarda, "Abstract" ve "Keywords" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazılarda ayrıca "genişletilmiş" bir Türkçe "Özet" ile "Anahtar Terimler" aranmaz.

4.5. Ana dili Türkçe olmayan araştırmacıların Yayın Kurulu görüşü dikkate alınarak değerlendirme sürecine kabul edilen Almanca veya Fransızca dillerindeki yazılarında, makalenin yazıldığı dilde bir "Özet" ile "Anahtar Terimler" bulunmalıdır. Bu kategorideki yazıların sonuna, ilgili yazının %10'una denk düşecek "genişletilmiş" bir İngilizce "Abstract" ile "Keywords" eklenmelidir.

5. Dergide kör hakemlik sistemi uygulanır.

5.1. Yayın Kurulu'na ulaşan yazılar, öncelikle içerik, yazım kuralları ve diğer yönlerden incelenir. Yayın İlkeleri'ne uygun olan yazılar, en az iki hakem tarafından değerlendirilir. Bir çalışmanın basıma kabul edilebilmesi için, çalışmanın gönderildiği iki hakemin de olumlu raporu gereklidir. Raporlardan birinin olumlu, diğerinin olumsuz olması durumunda, ilgili çalışma üçüncü bir hakeme gönderilir. Üçüncü hakemden gelecek rapor doğrultusunda, çalışmanın kabul veya reddine Yayın Kurulu karar verir.

5.2. 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 Kurulu'na gönderilmelidir.

6) Dergiye gönderilen yazılar ile ilgili yürütülen hakem sürecindeki posta masrafları ve ilgili masraflar yazar(lar) tarafından karşılanır.

7) Yazılardaki fikirlerin her türlü yasal sorumluluğu yazar(lar)a aittir.

8) Yayınlanan yazılar için yazar(lar)a telif ücreti karşılığında her makale için 2 (iki) adet dergi gönderilir.

9) Yayımlanan yazıların tüm hakları *Kaygı* dergisine aittir. Kaynak gösterilmek şartıyla yazılardan alıntı yapılabilir.

Yazarlara Not

Kaygı. Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi'nde yayınlanacak yazılarda belirli bir standardı sağlamak amacıyla, aşağıda metin içi gönderme sistemi ile ilgili, hem göndermelerin nasıl yapılacağına hem de kaynakçanın nasıl hazırlanacağına ilişkin bazı açıklayıcı notlar verilmektedir. Dergiye yazı gönderecek olan araştırmacıların bu yazım standartlarına uymaları gerekmektedir.

Metin içinde başka kaynaklardan aynen aktarılarak yapılan alıntılar her zaman çift tırnak içinde (" ") gösterilir. Özü değiştirilmemek kaydıyla yapılan alıntılar ise, metni hazırlayanın kendi cümleleriyle, özet ya da yorum olarak, tırnak arasına alınmadan verilir. Her iki durumda da, alıntı yapılan kaynağa mutlaka atıfta bulunulur. Aynen aktarmalarda, bilgilerin tamamına yer verilebileceği gibi, cümle, paragraf veya sayfa halindeki bilgilerin sadece belli kısımları da verilebilir. Son durumda, cümlelerde belli kelimelerin, çeşitli cümlelerin, paragraf ve sayfaların atlanarak verildiğini göstermek üzere, atlanan yerler parantez içinde üç nokta (...) ile belirtilir. Alıntı, bir başka kaynaktan aynen aktarılmak istenen bir bölüm ise, alıntı ile metin arasında önce ve sonra 12 nokta (pt) boşluk bırakılır. Alıntının normal satırları her iki kenar boşluğundan 1.25 cm içeriden başlar. Paragraf başı yapılmayan bu tür alıntılar tek aralıkla yazılır ve alıntılarda normal metinden daha küçük bir punto kullanılır ve istenirse italik olarak düzenlenebilir.

Uzun açıklama ve dipnot gerektirmeyen yerlerde cümle içinde hemen gönderme yapılmak istenirse, parantez açılarak yazarın sadece soyadı (baş harfi büyük) yazılıp, araya virgül konmadan eserin yayınlandığı tarih belirtilir [Örnek: Carnap (1932)'ye göre mantıksal çözümleme ...]. Bu kullanım, yalnızca kullanılan metnin tamamına gönderme yapıldığında tercih edilmelidir ve cümle içinde değil, yine metnin tamamına gönderiliyorsa, cümle sonunda da kullanılabilir [Örnek: Carnap'a göre mantıksal çözümleme ... (1932)]. Gönderme yapılırken sayfayı da yazmak gerekirse, tarihten sonra iki nokta konur; (s.), (p.), (pp.) gibi kısaltmalara yer verilmeden doğrudan sayfa numarası belirtilip parantez kapatılır. [Örnek: (Carnap 1932: 25)]. Gönderme yapılan kaynağın yazar adı aynı cümle içinde belirtilmişse, parantez içinde sadece kaynağın yayınlandığı yıl ve gönderme yapılan sayfa numarası yazılır [Örnek: Kuhn'a göre olağan bilim dışı kapalı ve tamamıyla bulmaca çözmeye dönük bir etkinliktir (1962: 48)]. Birden fazla sayıda sayfaya gönderme yapılıyorsa, (1962: 48-49) veya (1962: 48, 50) şekli kullanılır. Birden fazla kaynağa aynı anda atıf yapılacaksa, kaynaklar bütünü bir parantez içinde aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır [Örnek: (Coffa 1980: 45; Carnap 1932: 76)]. Eğer bir kaynak, arada başka bir kaynağa gönderme yapılmamak kaydıyla, tekrar kullanılıyorsa, yazar adı ve tarih verilmez ve gönderme, (a.e., 45) örneğinde olduğu gibi yapılır. Aynı koşullar geçerli olmak şartıyla, gönderilen sayfa numarası bir önceki göndermedeki ile aynı ise, yalnızca (a.e.) yazılır. İki yazarı olan eserler için, yazarlarının soyadlarından sonra "&" işareti; üçten fazla yazarı olan eserler için ise, sadece ilk yazarın soyadı ve adı verildikten sonra, "ve diğerleri" anlamına gelen "v.d." veya yabancı eserlerde "et al." ibaresi kullanılır (Fakat bu biçim kaynakça yazılırken kullanılmaz). Kaynak gönderimi eğer cümle sonuna geliyorsa, cümleyi biteren nokta (.) işareti gönderme yapıldıktan sonra konulur.

Kaynaklar yazılırken sırasıyla, yazar soyadı büyük harflerle; yazar adı yalnızca ilk harf büyük; kaynağın yayım yılı yazar adından sonra, önce ve sonrasında bir vuruş boşluk gelecek şekilde parantez içine alınarak; kullanılan yapıt veya metin italik olacak şekilde; varsa çevirmen, editör vb. eklemelerle; baskı sayısı; basım yeri ve basım evi şeklinde yazılmalıdır. Verilen sıra içerisinde yalnızca kaynağın yayınlandığı yıl yazılırken, önce ve sonrasında herhangi bir imla işareti konulmaz, diğer şekillerde yalnızca virgül kullanılır, yayın yerinden sonra ise iki nokta üst üste konularak yayın evi yazılır. Örnek:

KUHN, Thomas (1995) *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, çev. Nilüfer Kuyaş, 4. Baskı, İstanbul: Alan Yayıncılık.

CARNAP, Rudolf (1966) *Philosophical Foundations of Physics: An Introduction to the Philosophy of Science*, ed. M. Gardner, Basic 184oks.

Eğer kullanılan kaynak bir dergide bulunan makale veya bir derlemede yer alan bir metin/makale ise, kullanılan kaynak adı tırnak içinde (“...”), bulunduğu dergi/metin italik olacak şekilde ve muhakkak yer aldığı dergi/metin içinde hangi sayfalar arasında olduğu belirtilecek şekilde, (örneğin, ss. 77-95), yukarıda verilen yönergeler aynen korunarak yazılır. Örnek:

KUÇURADI, İonna (1999) “Değer, Değerler ve Yazın”, *Sanata Felsefeyle Bakmak*, ss. 92-113, Ankara: Ayraç Yayınevi.

FRIEDMAN, Michael (2002) “Kant, Kuhn, and the Rationality of Science”, *Philosophy of Science*, vol. 69, iss. 2, (June, 2002), pp. 171-190.

Bir yazarın aynı yıl yayınlanmış iki veya daha çok eseri kullanılmışsa, bunlar (1932a) ve (1932b) biçiminde gösterilerek kaynakçaya alınır ve gönderme buna göre yapılır. İki veya üç yazarlı eserlerde, her yazarın soyadı ve adı, eserin iç kapağında verilen sırayla ve aralarına noktalı virgül (;) konularak yazılır.

Yayın Kurulu