

ISSN No : 0378 – 2816

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAKÜLTESİ

ISTANBUL UNIVERSITY FACULTY OF LETTERS

FELSEFE ARKİVİ

Archives of Philosophy

Archives de Philosophie

Archiv für Philosophie

35. Sayı

35th Issue

2008-2011



İstanbul

2013

Felsefe Arkivi. - İstanbul: İstanbul Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi, 1945-
c.; 24 cm.
Yılda 2 sayı
ISSN 0378-2816
1. FELSEFE.

Dergi Sorumlusu | Editor in Chief

Şafak Ural

Sayı Editörü | Issue Editor

Şafak Ural

Yardımcı Editörler | Assistant Editors

Arzu İbişi Temelli

F. Didem Çoban Sarı

Özgüç Güven

Murad Omay

Yayın Kurulu | Editorial Board

Cengiz Çakmak

Sakine Erus

Cüneyt Kaya

Enver Orman

Şafak Ural

İletişim | Correspondence

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü

34459 Beyazıt İstanbul TÜRKİYE

E-Posta / E-Mail: felsefe@istanbul.edu.tr

Telefon / Phone: +90 (212) 440 0000 / 15806

Faks / Fax: +90 (212) 511 2467

URL: <http://journals.istanbul.edu.tr/tr/index.php/felsefe>

<http://www.istanbul.edu.tr/felsefearkivi/>

Felsefe Arkivi'nde yayımlanan yazılardaki görüşler yazarlarını bağlar.

Yazıların bütün hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

All statements expressed in the Archives of Philosophy are solely those of the authors and do not imply endorsement by the editors.

Yayın Türü | Publication Type

Yerel Süreli Yayın / Local Periodical

Sayfa Düzeni | Page Layout

Kazım Taşkın

Baskı-Cilt | Printing-Binding

Kültür Sanat Basımevi

www.kulturbasim.com

Sertifika No: 22032

Hakem Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Alparslan Açıkgenç	Fatih Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Taylan Altuğ	Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Varol Akman	Bilkent Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. O. Faruk Akyol	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Medar Atıcı	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Melih Başaran	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Mehmet Bayraktar	Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ayhan Bıçak	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Cengiz Çakmak	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Güler Çelgin	İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü
Prof. Dr. Kadir Çüçen	Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Zeynep Direk	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ş. Teoman Duralı	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken	İstanbul Üniversitesi Eskiçağ Dilleri ve Kültürleri Bölümü
Prof. Dr. İhsan Fazlıoğlu	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. David Grünberg	ODTÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Gürol Irzık	Sabancı Üniversitesi Sanat ve Sosyal Bilimler Fakültesi
Prof. Dr. Mustafa Kaçar	Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi Bilim Tar.
Prof. Dr. İlhan Kutluer	Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri
Prof. Dr. Zekiye Kutlusoy	Maltepe Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Uluğ Nutku	Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Hakan Poyraz	MSGSÜ Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Ömer Naci Soykan	MSGSÜ Felsefe Bölümü (Emekli)
Prof. Dr. Hüseyin Sarıoğlu	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Zekai Şen	İstanbul Teknik Üniversitesi
Prof. Dr. Sadık Türker	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Prof. Dr. Şafak Ural	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Abdurrahman Aliy	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Türker Armaner	Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Samet Bağçe	ODTÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Işıl Bayar Bravo	Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Hamdi Bravo	Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Ayhan Çitil	29 Mayıs Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Uğur Ekren	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Bülent Gözkân	MSGSÜ Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Mehmet Güneç	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Nazlı İnönü	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Cüneyt Kaya	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Enver Orman	İstanbul Üniversitesi Felsefe Böl.
Doç. Dr. Oktay Taftalı	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. İskender Taşdelen	Anadolu Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Sanem Yazıcıoğlu	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Doç. Dr. Yücel Yüksel	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Nedim Yıldız	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Can Karaböcek	Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Mehmet Şiray	MSGSÜ Felsefe Bölümü
Yard.Doç.Dr. Cahid Şenel	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü
Dr. Akın Etan	İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü (Emekli)
Öğr. Gör. Abrim Gürgen	MSGSÜ Felsefe Bölümü

İçindekiler | Table of Contents

Makaleler | Articles

Önay Sözer	Yasanın Şiddeti ve Adaletin Belleği Atatürk İle Derrida 1-10 <i>The Violence of Law and the Memory of Justice, Atatürk and Derrida</i>
Sanem Yazıcıoğlu	Tanımak ve Tanınmak: Felsefede Otorite Sorunu 11-22 <i>The Search of Human: Knowing Yourself</i>
Nedim Yıldız	Etik İle Ahlak Ayırımı.....23-36 <i>Difference Between Ethics and Morality</i>
Berk Özcangiller (çev.)	Şeylerin Nihai Kaynağı Üzerine37-48 <i>De Rerum Originatione Radicali</i>

YASANIN ŞİDDETİ VE ADALETİN BELLEĞİ - ATATÜRK İLE DERRİDA

The Violence of Law and the Memory of Justice, Atatürk and Derrida

Önay Sözer

ÖZET

Yazıda ilkin incelenen Kafka'nın *Dava* adlı romanındaki "yasa" ile ilgili pasajdan şu sonuçlar çıkarılır: Adalet bir olanak olarak kalmamalı, yasanın kaçınılmaz olarak getirdiği şiddet sınırlanmalıdır. Bireyde yasayan, adaletle ilgili kollektif bellek, daima bir yadsımanın, adaletsizliğin belleği olmuştur. O zaman yasanın kendisi adaleti yerine getirerek yeni bir bellek yaratmalıdır. Yazı bu sorunu, 1928 Türk Harf Devrimi örneği üzerinde ve J.Derrida'nın adaleti bir yapı-sökümü olarak tanımlamasından yola çıkarak tartışmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Yasa, Şiddet, Yapı-söküm, Atatürk, Derrida

ABSTRACT

An analysis of the famous passage concerning "law" in Kafka's *The Trial* leads to the following conclusions: if justice is not to remain a mere possibility, the inescapable violence of the law must be limited. The collective and individual memory of justice is always a memory of a negation, of an injustice. Therefore it is the responsibility of the law itself to create effectively a new memory of justice. This problem is discussed, using the example of Law 1928 concerning 'The Turkish Alphabet Revolution', on the the basis of the definition of justice as a deconstruction by J. Derrida.

Keywords: Law, Justice, Violence, Deconstruction, Atatürk, Derrida

I

Yazımın başlığında yer alan “yasa”, “şiddet” ve “adalet” kavramlarının ilişkilerini göstermek üzere, burada Kafka’nın *Dava* romanının içinde yer aldığı gibi *Yasanın Önünde* başlığı altında ayrıca yayımlanmış olan felsefi masalının kısa bir çözümlenmesinden yola çıkacağım. “Bellek” konusu ise; ister kollektif, ister bireysel bellek olarak düşünölsün, bence adı geçen kavramların çimentosunu oluşturmaktadır: Bu konuya hakkını vermek için özellikle Türk Yazı Devrimi ve 3 Kasım 1928 tarihli “Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun”u bir örnek olarak değerlendirmek ve J. Derrida’nın bu devrim ile ilgili görüşünü irdelemek istiyorum. Yasa genel olarak “yazın”ın bir parçasıdır (“yazın” sözcüğünü “belles lettres”, yani “edebiyat” anlamında değil, “lettre” (harf) sözcüğünden türetilmiş Fr. “littérature”, Alm, “Literatür”, İng. “literature”, yani yazılı olan her şey anlamında kullanıyorum.). Yazı devrimi yazında, dolayısıyla yasaların yayımında, okunup anlaşılmasında ve öğrenilmesinde yapılan bir devrimdir. Türk harfleriyle ilgili yasayı burada adalet ve şiddet konusu için örnek alma nedenim, bunun herhangi bir örnek olmayıp bütün olanaklı yasaların formunu (ve bu forma bağlı içeriğini) ilgilendirmesidir. Bu konuyu J. Derrida ile belli bir diyalog içinde yürütmek istememin nedenleri ise çeşitlidir. Fakat başlıcası yazı devrimi üzerine söylediklerinin ötesinde yasa, adalet ve şiddet ilişkisinin onun önemle işlediği bir sorun olmasıdır.

II

Kafka’nın andığım masalı şöyle:

“Yasanın önünde bir kapı bekçisi durur. Taşralı bir adam, bu bekçiye gelir ve ondan kendisini içeri bırakmasını rica eder. Ancak bekçi, onun yasanın içeri girmesine şimdi izin vermeyeceğini söyler. Adam düşünür ve daha sonra girip giremeyeceğini sorar. ‘Olabilir’ der bekçi, ‘ama şimdi giremezsin.’ Yasaya açılan kapı her zamanki gibi açık durduğundan ve bekçi yana çekildiğinden, adam kapıdan içerisini görebilmek için eğilir. Kapı bekçisi bunu fark edince güler ve şöyle der: ‘Sana bu kadar çekici geliyorsa eğer, yasağıma karşı içeri girmeyi dene. Ancak şunu bil ki, ben çok güçlüyüm. Ve ben sadece en alt derecedeki kapı bekçisiyim. Oysa içeride, salonları bekleyen kapı bekçilerinin her biri ötekenden daha güçlüdür. Üçüncü bekçinin görünüşüne ben bile dayanmam.’ Taşradan gelen adam böyle güçlüklerle karşılaşmayı beklememiştir, yasa herkese ve her zaman açık olmalıdır, diye düşünmektedir, ancak uzun ve sivri burnuyla, ince kıllı, uzun ve siyah Tatar sakalıyla, kürk paltolu bekçiye daha bir dikkatli bakınca, içeri girme iznini alana kadar beklemeye karar verir. Bekçi ona bir tabure verip kapının yan tarafına oturtur. Adam orada günlerce ve yıllarca oturur. İçeri girmek için pek çok girişimde bulunur ve ricalarıyla bekçiyi yorar. Bekçi onu sık sık küçük sorgulamalardan geçirir, ona memleketine ve daha bir sürü şeye

ilişkin sorular sorar, ancak bunlar, efendilerin sordukları türden ilgisiz sorulardır ve sonunda adama hep kendisini daha içeri bırakmayacağını söyler. Yolculuğu için iyi hazırlanıp yanına epey bir şeyler almış olan adam, bekçiyi rüşvet yoluyla elde edebilmek için değerine bakmadan her şeyini kullanır. Adam gerçi hepsini alır, ancak alırken şöyle der: ‘Bunu sadece bir fırsat kaçırdığına inanmayasın diye alıyorum.’ Yıllar boyunca adam, gözlerini bekçiden neredeyse hiç ayırmaz. Bu arada öteki kapı bekçilerini unuttur ve bu ilk bekçi, ona yasaya girmesinin tek engeli gibi gözüktür. Bu talihsiz rastlantıya lanet eder, ilk yıllarda bunu yüksek sesle dile getirir, yaşlandığında ise sadece kendi kendine homurdanmaya başlar. Bir çocuk gibi olur ve yıllar boyunca bekçiyi incelerken onun kürkünün yakasındaki pireleri de gördüğünden, pirelerden de ona yardımcı olmalarını ve bekçinin fikrini değiştirmelerini rica eder. Sonunda gözleri zayıflar ve gerçekte çevresinin mi karardığını, yoksa gözlerinin mi kendisini aldattığını bilemez olur. Ama karanlıkta yasanın kapısından dışarıya gölgelenmesi olanaksız bir biçimde vuran parıltıyı çok iyi seçer. Artık yaşamının da sonuna gelmiştir. Ölmezden önce bütün o zaman boyunca edinmiş olduğu deneyimler kafasının içinde, o güne kadar kapı bekçisine henüz hiç yöneltmediği bir soruda birleşir. Katılmış olan bedeninin doğrultmadığından, eliyle bekçiyi yanına çağırır. Bekçi ona doğru iyice eğilmek zorundadır, çünkü bedenlerinin orantıları adamın aleyhine olmak üzere çok değişmiştir. ‘Hâlâ neyi bilmek istiyorsun?’ diye sorar bekçi. ‘Bir türlü doymak bilmiyorsun.’ Adam, ‘Herkes yasaya erişmeye çalışıyor’ der ‘ama nasıl oldu da bunca yıl benden başka kimse giriş izni istemedi?’ Kapı bekçisi, adamın sonunun geldiğini anlar ve tükenmek üzere olan işitme duyusuna kendini duyurabilmek için bağırır: ‘Burada başka kimse giriş izini alamazdı, çünkü bu kapı yalnızca senin için öngörülmüştü. Şimdi o kapıyı kapatmaya gidiyorum.’¹

III

Bu anlatımdaki üç öge konumuz açısından önem kazanmaktadır: yasanın önündeki kapı; bekçinin kapıdan içeriye girmek isteyen taşralıya gösterdiği şiddet; köylünün yasanın önündeki deneyimleri (bilgi ve bellek).

1. Kapı

Burada kuşkusuz yalnızca gerçek anlamda (Türkçe’de “mahkeme kapılarında sürünmek” deyiminde yaşayan) mahkeme kapısı değil, simgesel anlamda bir kapı söz konusudur. Almandada “Tür” (Tor) ve Türkçe’de “kapı” sözcüklerinin alışılmış mecazi anlamı “olanak” olduğu gibi, “kapı” özellikle dilimizde iktidarın kendisini gösterdiği yer anlamına da gelmektedir. Geçiş ve girişe izin vermesi beklenen, yasanın önündeki kapı, anlatıda, köylünün ölümüne kadar açık kalır. Onun içeri girmesini

¹ Franz Kafka: *Dava* (çev: Ahmet Cemal) Can Yayınları, İstanbul 2010 (çeviri yalnızca bir yerde değiştirilmiştir. Ö.S.)

engelleyen şey kapının kapalı oluşu değil, kapı bekçisinin kendisidir. Böylece yasaya erişme tam da olanaklı iken olanaksız olur: “‘Olabilir’ der bekçi ‘ama şimdi giremezsin’” Sonradan kapatılması, yani tümüyle olanaksız hale gelmesi ise kapıcının ölmekte olan taşralıya söylediği şu sözle bu olanağı hâlâ tersinden doğrular: “bu kapı yalnızca senin için öngörülmüştü. Şimdi o kapıyı kapatmaya gidiyorum.” Olanağıyla olanaksız hale gelen, olanaksızlığın ise yine de olanağı içerdiği şey ise, bu anlatıda adı anılmayan, fakat her satırında varsayılan adalettir. Taşralının bu açık/kapalı kapı üzerinden yasayla olan ilişkisini adalet olarak tanımlayabilir ve onu yasanın kendisinden ayırmlayabiliriz, yasa bir kitaptır, bir nesnedir; adalet ise bir ilişki, fakat adil bir ilişki.

2. Taşralının yasaya yaklaşmasını şiddet göstererek engelleyen kapıcıdır.

“Ben güçlüyüm (mächtig)” Böyle der kapıcı. İçerdeki avluları bekleyen daha da güçlü kapıcılar vardır. Kapıcı koyduğu yasakla yasayı, şu bu yasayı değil genel olarak yasayı temsil eder. Türkçede “yasa” ve “yasak” sözcüklerinin aynı kökten gelmesi bir rastlantı değil. Yasak yasanın özü değilse bile, taşıyıcısı ya da dayanağıdır; çünkü hiçbir yasa yurttaşlara belli davranış biçimlerini suç sayıp onları yasaklamadan yapılması gerekeni yaptıramaz, gücünü ortaya koyamaz. Yasanın zoru, şiddeti buradadır. Fakat okuduğumuz anlatıda bekçinin taşralıyı yasaya yaklaştırmaması aynı zamanda yasanın kendi kendini yasaklaması gibi bir aykırılığa işaret etmiyor mu? J. Derrida Kafka’nın bu anlatısıyla ilgili bir çözümlemesinde tam da bu bağlamda: “Yasağın öyküsü yasak bir öyküdür” saptamasında bulduktan sonra bu türlü çelişkinin yasaya özgü bir *double bind* oluşturduğunu, onunla ancak bağlantıyı keserek bir bağlantı kurulabildiğini, bunun nedeninin de yasanın kendisiyle değil, ancak yasanın temsilcileriyle karşı karşıya kalmamızda olduğunu saptamaktadır.² Yasa ve şiddet konusuna biraz aşağıda değineceğim. Burada yalnızca şunu eklemekle yetiniyorum. Yasanın dayandığı yasak bir buyruktur. Bizim yasayla ilişkimizde bu buyruğu verenlerle, yasma organıyla karşılaşmamız olanağı yoktur: Bu yasanın bütün otoritesinin soyut olduğunu ve uygulayanların eline bırakıldığını, onların da soyut bir şeyi korumaktan öteye geçemediklerini gösterir. Yasanın kendini yasaklaması yasamayla başlar.

3. Bellek

Kafka’nın bu anlatısındaki taşralının cahil biri olmadığına, tam tersine sıradan bir yurttaşın sahip olması gereken bilgi ve deneyimin, dolayısıyla bunların birikiminden oluşan belleğin de onda bulunduğu çeşitli kanıtlar gösterilebilir. Bunları ikiye ayırabiliriz. İlkin o, yasanın herkes için ve daima erişilebilir olması gerektiğini bilmektedir. Bu gerekliliğin hukuk açısından anlatımı “kanunu bilmemek mazeret sayılmaz” kuralındadır. Onun erişmeye çalıştığı yasanın içeriğini de bildiğini, bu içeriğin az çok belleğinde olduğunu da varsayabiliriz. İkinci olarak, ömrünü yasanın önünde içeriye

² Jacques Derrida: “Préjugés devant la loi”, Faculté de juger, Collogue de Carisy, Les Editions de Minuit, Paris 1985, s.87-139, 118-121

giriş izni bekleyerek, bu bekleme arasında geçiren taşralının başına gelenlerin çok iyi bilincinde olduğunu, her şeyi anımsadığını metindeki şu tümceden anlıyoruz: Ölmezden önce bütün o zaman boyunca edinmiş olduğu deneyimler kafasının içinde, o güne kadar kapı bekçisine hiç yöneltmediği bir soruda birleşir. Bu soru, yasaya erişme olanağı yeni adaletle ilgilidir: “Herkes yasaya erişmeye çalışıyor... ama nasıl oldu da bunca yıl boyunca benden başka kimse giriş izni istemedi?” Yalnız taşralı için açık duran, fakat onun yine de içeri alınmadığı kapı en büyük adaletsizlik anıtıdır. Diyebiliriz ki bu ikinci anlamdaki bellek, adaletsizliğin belleğidir. Daha doğrusu, adaletin bir belleği varsa o da doğrudan doğruya ve öncelikle adaletsizliğin belleğidir.

IV

Çözümlememizin vardığı bu noktada iki soruyla karşı karşıya bırakılmış bulunuyoruz:

- a) Yasayla şiddetin ilişkisinde ortaya çıkan yasağı yasanın dayanak noktası olarak gördüğümüze göre, bu yasak hangi koşullarla kaçınılmaz hatta olumlu olarak ortaya çıkar? Olumlu şiddet nedir?
- b) Adaletsizliğin belleğinden adalet nasıl doğar? Bu bir sonuç mudur, yoksa bir süreç midir?

Bu soruların olası yanıtlarını yukarıda andığım yazı devrimi yasanın getirdiği ve J. Derrida'nın işaret ettiği kimi sorunların izinde bulmaya çalışacağım.

V

İstanbul'a ilk kez 9-10 Mayıs 1997 tarihleri arasında Boğaziçi Üniversitesi'nde düzenlenen “PERA PERAS POROS. Jacques Derrida ile Birlikte Disiplinlerarası Çalışma” başlıklı bir toplantı için gelen Derrida Türkiye ile ilgili izlenimlerini Catherine Malabou ile ortak imzalı *La Contre-Allée* (Yan Yol, 1999) adlı kitabında, kendisine bu kenti görmesini salık veren Malabou'ya atılmış bir kartpostal biçiminde, dolayısıyla mektup üslubunda yazdı. 10 Mayıs 1997 tarihli mektubunun giriş paragraflarından sonra bir yerde şu satırları okuyoruz:

“Geldiğimden beri, size başlarken söylediğim gibi, şu güzel Kemal Atatürk'ün kafasından “uyruklar”ına³ yeni bir yazıyı kabul ettirmeye karar verebildiği sırada, neler geçmiş olabileceği konusu bende saplantı haline geldi: “Haydi, iş başına, yeni bir alfabe çıktı! Başka harfler için yola koyulun!” Disiplinli bir halk, modern kültür bahanesiyle, okuma yazma bilmez gibi oluyor, bugünden yarına yüzyılların belleğini okuyamaz hale geliyor. İşte, bilmem hangi macera adına, kendi memleketini dehşet verici bir terketme tarzı, en korkunç ve belki de tek olanı, unu! Başka türlü yazmayı öğrenmek, yakası açılmadık bir harfle (o değil ve bu değil, tümüyle biricik fakat

³ “à ses ‘sujets’”: sözcük oyununu. “Uyruklar” aynı zamanda “öznel” anlamına geliyor.

henüz ödünç alınmış bir harf, kendi adresinin baştan aşağı yeni yeniliği içinde ödünç alınmış havasında). Boyunduruk altında, zamanın diktatörlüğü altında, açıkça keyfi (arbitraire) ve daima olduğu gibi dünyanın en iyi gerekçelerini veren bir disiplinin zoruyla. Bir şeyin olması için (pour que quelque chose arrive) kötücül bir koşul değil midir bu dolap? Bir çıkışın yer alması için, fakat bu dönüşü olmayan bir yol değil midir? Kim bilir?”⁴

Burada yazı devrimin gerekçelendirme için onun ortaya çıkış öyküsünü ve kültür, dil açısından nedenlerini, Türklerin bin yıl süreyle kullandıkları Arap harflerinden önce de Göktürk ve Uygur alfabeleriyle okuyup yazdıklarını, Atatürk'ün bu konudaki kesin tavrının, 19.yy'ın ortalarından beri başlayan ve öncülüğünü Ali Suavi, Namık Kemal, Şinasi, Şemsettin Sami, Ahundif, Enver Paşa, İsmail Hakkı gibi yazar ve aydınların yazıda reform girişimlerini, süreği ve son bir ürünü olduğunu; Arap harfleriyle çok sayıda ünlüye dayanan Türkçe'nin fonetiğinin dile getirilememesinin yarattığı büyük boşluğu vs.yi uzun uzun açıklayacak değilim. Bunun yerine Derrida'nın gerektiği gibi sözünü etmediği bir noktaya dönüyor ve onun Türk Yazı Devrimine yönelttiği bu yapı-sökümcü eleştirinin haklı/haksız yanlarına bu açıdan değinmeyi yeğliyorum.

VI

Derrida'nın “bugünden yarına” gerçekleştiğini söylediği olay, 30 Kasım ve 1 Aralık 1928 tarihleri arasında olup bitmiştir: 1 Aralık günü Türkiye'de gazetelerin Arap harflerini kullanmama yasağına uyararak ilk kez Latin temeline dayalı Türk harfleriyle yayımlandığı gündür. Bu yasağı getiren de 3 Kasım'da Resmi Gazete'de yayımlanan 1353 sayılı “Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun”dur. Bilindiği gibi gerek bu yasanın yayımından önce, gerekse 1 Aralık tarihine kadar devlet ve bilimsel kurumlar eliyle –halkın da katıldığı hazırlık çalışmaları yapılmıştır. Ama bu hazırlık çalışmaları ortadaki olguyu ortadan kaldırmaz: Bu yasa en az her yasa kadar, fakat bir devrim yasası olduğu için ondan da daha fazla bir şiddeti içermektedir ve aynı zamanda burada şiddetin türüne de bir ayırım getirmiş olmaktadır: Bundan böyle TBMM tarafından çıkarılan bütün yasalar yeni Türk harfleriyle yazılacağından burada şiddet, bir uygulama biçimi olmaktan çıkıp, doğrudan, bütün yasal şiddetlerin şiddeti, yani bir meta-şiddet olarak yasa konusu olmaktadır, böylece bundan sonra çıkarılacak bütün yasalar da bu yasaya (yasağa) uymak zorundadır. Derrida bu noktayı hiç göz önünde bulundurmadığı gibi, nedense olayı “Kemal Atatürk” ile “uyruklar”ı arasında (yani sultan ile tebaası) arasında rastgele geçen bir olay gibi anlatmaktadır.

⁴ Catherine Malabou et Jacques Derrida: Jacques Derrida. La Contre-Allée. La Quinzaine Littéraire. Louis Vutton. Collection VOYAGER AVEC 1999, s.31

VII

Derrida, yasa, şiddet ve adalet ilişkisini çeşitli yazıları arasında, *Force de loi* (Yasanın Gücü, 1994) adlı yapıtının “Du Droit à la Justice” (Hukuktan Adalet) başlıklı birinci bölümünde ayrıntılı olarak incelemiştir. Bu bölümün daha başlarında Derrida şu soruyu sorar: “adil olabilen, her durumda geçerli” “yasanın gücü”nü, “her zaman haksızlığıyla yargılanan” “şiddet”ten (violence) nasıl ayırdedeceğiz?⁵ Derrida bu soruya yanıt vermek üzere “güç” kavramının “ayrımlaştırıcı karakter”ine işarette bulunur: Yasanın gücü ayırım getirir, fakat getirdiği ayırım da kendisidir: Bu “ayrılmış-ayrımlandıran”, “kendinden, fakat kendiyle ayırım”, Derrida’nın “différance” dediği, bizim de öze-dönümlü bir fiil kullanarak “ayrınma” diyebileceğimiz şeydir.⁶ Dolayısıyla yasanın metafizik anlamında bir temeli, “esas”ı yoktur. (Türkçe’de de “Kanun-i esasi deyiminin, anlamı daha açık olan “anayasa” deymiyle değiştirilmesi, anayasanın da bir yasa olduğunu bildirmesi bakımından dikkate değer). Bu da bize Kafka’nın masalsı yazısının gösterdiği gibi aykırılıklara yol açar. Derrida “Otorite’nin kaynağı, kuruluş ve temel, yasanın konuluşu” gibi kavramların kendilerinden başka bir şeye dayanmadıklarını, “bunların kendilerinin temelsiz bir şiddet olduğu”nu söyledikten sonra şöyle yazar: “Bu betimlediğim yapı içerisinde, hukuk özce yapısı sökülebilir (déconstructible), temelsiz olduğu, yani yorumlanabilir ve dönüştürülebilir metinsel (textuel) katmanlar üzerinde kurulduğu için, aynı zamanda son temeli – tanım gereği- temellenmemiş olduğu için... Yapısökümü adalettir”⁷. Yapı sökümlü olarak adaletin yolu ise, Derrida’ya göre, aporilerden, açmazlardan geçer: “Adalet olanaksızın deneyimlenmesidir... ve açmazın deneyimleri adaletle ilgili olarak ne kadar olası değillerse, bir o kadar da zorunlu deneyimlerdir, bu demektir ki, haklıyla haksız arasında verilen kararın bir kural tarafından asla güvencelemediği anlardır.”⁸ Burada ayrıca açıklanmasına girişmeyeceğim, yargı ve adaletle ilgili açmazları Derrida üç başlık altında toplar: “Kuralın epokhé’si” (yani etkisiz kılınması); “kararsızlık saplantısı”; “bilgi çemberini daraltan geciktirilmezlik”⁹ (ya da tersinden baktığımızda “Yasanın Önünde” de gördüğümüz gibi yasanın ya da adaletin beklenmemesi, fakat yasanın bekletmesi). Bütün bu açmazların, geçitsizliklerin temelinde yatan güçlük, adaletle yasa arasındaki ayrımı varsaymaları, fakat aynı zamanda bu ayrımın uzun boylu savunulabilir bir şey olmamasıdır: “Adaletle hukuk arasındaki bu ayırım, işlevli mantıkça kurala bağlanmış ve egemen olunabilir bir karşıtlık olsaydı her şey çok daha basit olacaktı. Fakat durum şudur ki hukuk adalet adına uygulanma iddiasındadır ve adaletin de, “enforced” olarak, yani güç ya da zor yoluyla yapıt olarak ortaya

⁵ A.g.y. , s.18-19

⁶ A.g.y. , s.20

⁷ A.g.y. , s.34-35

⁸ A.g.y. , s.38

⁹ A.g.y. , s.50,52,57

konulması (kurulması ve uygulanması), gerçekten bir hukuka yerleştirilmesi istenmektedir. Yapı-sökümü daima bu ikisi arasında bulunur ve kendini oraya koyar”¹⁰

VIII

Böylece çıkış noktamıza yeniden dönmüş bulunuyoruz. Biz bu temelsizliği yasanın yasağa dayalı ve ayrıca yasama organına başvurulmasındaki olanaksızlık nedeniyle yasanın kendi kendini yasaklaması ve bundan doğan şiddet olarak yorumlamıştık. Bu durumda adil bir yasanın da şiddete dayanmaması söz konusu değildir (yapı-sökümü bunun için kaçınılmaz olmaktadır). Peki bütün bunları çok iyi bilen ve Fransa’da ve başka ülkelerdeki devrim yasalarının şiddet ögesini örnekleriyle göz önünde bulunduran¹¹ Derrida nasıl olup da Türkiye söz konusu olunca yazı devriminin bir yasayla yapıldığından bile söz etmemekte, ortada hiç yoktan bir adaletsizlik varmış gibi lafı “kendi memleketinin dehşet verici bir terketme tarzı”ndan, “boyunduruk” ve “diktatörlük”ten getirmektedir? Bunu yapması için bu düşünürün ciddi bir rahatsızlık nedeni olması gerekir.

IX

Bu neden, bence Derrida’nın belleğe verdiği önemden ve Türkiye gibi bir ülkenin yazı devrimiyle bellek yitimine zorlanmış olduğu kaygısından kaynaklanmaktadır. Nitekim “dönüşü olmayan yol”dan söz ettiği satırların hemen ardında şu satırlar yer almaktadır:

“Ben ise, bunun karşıtıyım, ters bir örnek. ‘Dönüşü olmayan yol’u, o beni ne kadar uzağa götürürse götürürsün, üzerime alırım, fakat yalnızca geri dönüşü, karşı çıkmayı yasaya aykırı davranmayı, bir başka ‘yan yol’u kızıştırmak, diyebilirim ki, bu dönüşsüzlüğü, bana aslında yola çıkmanın ne olduğunu gösterecek görülmemiş bir olay haline getirmek için. Diyelim ki belleği yalnızca bellek olarak, kendisine doğru koştuğum ve koştuğum ve koştuğum geleceğin öteki adı olarak severim. Ve orada avlanırım”¹² Derrida *Yasanın Gücü*’nde, yapı-sökümünün “bellek önünde... sınırsız bir sorumluluğun anlamı”nı taşıdığını, “tarihsel ve yorumlayıcı bir bellek ödevinin yapı-sökümünün kalbinde yattığı”nı gerekçeleriyle dile getirmektedir.¹³ Öyle anlaşılıyor ki, yasanın temellendirilmemesi ve adaletin kendisinde taşıdığı açmaz ve çıkmazlar karşısında bellek bir denge ögesi, tutunulacak bir dal olarak görülmektedir.

¹⁰ A.g.y. , s.49-50

¹¹ 11 A.g.y. , s.47

¹² Catherine Malabou-Jacques Derrid: La Contre-Allée... s.31

¹³ J. Derrida: Force de loi,... s.44 vd.

X

Derrida'nın getirdiği her iki sorunu, yani şiddet ve adalet ilişkisini, belleğin de adaletle ilişkisini ilkin doğru tanımlayarak bir çözüm noktasına getirmek (çözümünü bulmak demiyorum) için yeniden Kafka'nın meseline dönüyorum. Kafka ne yargı yerinden ne de adaletten söz ediyor: orada anlatılan her şey yasanın önünde olup bitmekte. Ayrıca inatçı taşralı adaletin gerçekleşmesini sonuna kadar yasanın kapısı önünde, bu olanaklı olanaksızlığın önünde beklemektedir. O, yılmayarak, orada ölmeyi göze alarak tam da bu jestiyle yasanın adaletten ayrılmaması gerektiğini gösteriyor. Burada bir olanaksızlık varsa bu, yasağın sınırsızlığından ileri gelmektedir ve asıl istenmeyen aykırılık (yasanın temelsizliğinin ve adaletin çıkmazlarının birleşmesinden doğan aykırılık) burada ortaya çıkmaktadır. Bence Derrida'nın yapı-sökümü ile bir tuttuğu adaletten yasanın kendisine bir dönüş yolu olması gerekir: Yasaya bir temel bulunamaz, fakat onun dayandığı yasağa bir sınır getirilebilir, bu da belleğin hiçbir zaman unutmadığı adaletsizliğe adaletin belleğinin bir çözüm, bir yol getirmesi, geçersizlikten bir geçit yaratması anlamına gelebilir.

XI

Derrida'nın Türk Yazı Devrimi bağlamında göremediği nokta, bu devrimin artık kendisi de geçmişte kalan tarihsel belleği silmediği, fakat onu ayrıca alarak yerine yeni bir bellek koyduğu, aynı zamanda geçmişin anılarını, gelecek için var olan bu belleğe ve başka bir şimdiki zamana taşıdığı, ona yön ve ortam değiştirttiğidir (belki de asıl bu bir yapı-sökümdür). Buradaki yasak "O kültürü yakmadık, bilimde bıraktık" sözlerinde dile getirildiği gibi sınırlandırılmıştır.¹⁴ Bilim ise kültürün bir parçasıdır: Yeni kültüre katkısı bulunması için bilimin daha pek çok yol alması gerekiyorsa, bu adaletin bir süreç olduğunu, fakat hiçbir sürecin sonuçsuz kalamayacağını gösteriyor. Dil, kültür ve bilgi (öğrenme) herkesin eşit olarak hakkıdır. Arap alfabesinin Türkçe'ye uymaması ve öğrenilmesindeki zorluk nedeniyle bilginin dağıtımındaki adaletsizlik büyük ölçüde giderilmiştir. Aristoteles'in koyduğu kavramlara (Nikomakhos Etik'i, kitap 5/5) göre söyleyecek olursak, buradaki dağıtım adaletini düzeltici, yeniden yerine getirici bir adalette karıştırmak (eski belleği yeniden istemek) yanlışdır.

Yine de bilginin dağıtımındaki adalet/adaletsizlik konusunu yalnızca yeni kültür politikasının genel olarak herhangi bir politikanın, bir ideolojinin, bir "dünya görüşü" nün gereği olarak görüp temeldeki ontolojik sorunu savsaklayamayız. Türkçe'ye elifbada bir bellek, kök ve köken bulmak, bulduğunu sanmak büyük bir yanılgıdır. Bütün köken sorununu içine alıp onu aşan bir olgu olarak, Türkçe bugün Latin alfabesine kök salmıştır. Köken kişisel bellekle çakışabilir, fakat çoğunlukla olduğu gibi, çakışmayabilir de. Köken çoğunlukla bilmediğim, hatta istemesem de bana dışarıdan yakıştırılmış bir şeydir. Köken ölüdür. Kök ise yaşaması istenen gövdenin asıl temeli-

¹⁴ Sami N. Özerdim: *Yazı Devriminin Öyküsü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara 1978, s.44

dir ve belleğin bir parçasıdır. Yaşamayı sürdürmek kök salmakla olanaklı olur. Köken aramak yerine kök salmaya bakalım! Belki de kök salmak için, kökenimizi ayırca almamız gerekecektir, çünkü köken –doğrudan doğruya bizim olan– kökümüz değildir. İnsanın kök saldığı yer dünyadır, köken ise dar bir coğrafyaya aittir. Yazı devrimi tarihsel kökenin bir uzantısı olarak yaşamak yerine yaşamımızın uzantısı olan köklere sahip olma istek ve istencinin bir ürünüdür.

Yasasız adalet olmaz (olursa bu ancak “ihkakı hak” ya da tanrısal adalet olur) fakat adaletsiz yasa olabilir. Yasaya adaleti getirmek yapı-sökümünün görevlerinden biri olmalıdır. Yasanın bir temeli olmaması (bellekte ve geçmişte de olmaması) bu açıdan en büyük bir şanstır ve insan varoluşunun toplum ve devlet olarak dünyaya kök salmasının yaratıcı bir form kazanmasına yol açar.

TANIMAK VE TANINMAK: FELSEFEDE OTORİTE SORUNU*

To Recognize and to be Recognized: The Question of Authority in Philosophy

Sanem Yazıcıoğlu

ÖZET

Bu metin felsefede otorite ve gelenek arasındaki ilişkinin değerlendirilmesini amaçlamaktadır. Ancak bu ilişkinin belirgin kılınması için otoritenin ve geleneğin kurucu unsurlarının değerlendirilmesi gerekir. Bu çerçevede içerisinde iki temel unsur karşımıza çıkmaktadır; ilkin bir gelenek kurmak için gerekli olan süreci bize sağlayacak tanıma, eleştiri ve anımsama tarihi olarak felsefe tarihi ve ikinci olarak, bu etkinlikleri olanaklı kılacak anlama ilişkisini yaratan dilin konumu. Her iki konu, metin içerisinde hem hermeneutik bir sorun olarak, hem de Türkiye’de bir gelenek oluşturmak bakımından ele alınmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Otorite, Gelenek, Tanıma, Eleştiri, Zamansallık, Türkçe felsefe

ABSTRACT

This article aims to investigate the relation of authority and tradition in philosophy. To understand this relation, the constitutive elements of authority and tradition first need to be clarified. In such a frame we are confronted with two major elements: first, the history of philosophy as the history of recognition, criticism and recollection, and second, the locus of language which gives possibility to those acts. This text discusses the hermeneutic aspects of these topics as well as their contribution to the constitution of a philosophical tradition in Turkey.

Keywords: Authority, Tradition, Recognition, Criticism, Temporality, Philosophy in Turkish

* Bu makalede yeralan benzer sorunların ele alındığı kısa bir metin, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü tarafından düzenlenen “Türkiye’de Felsefenin Geleneği ve Geleceği” (2010) başlıklı toplantıda sunulmuştur. Bu toplantı, hem Türkiye’de bir felsefe geleneğinin oluşması için kurucu rol üstlenmiş bölümde gerçekleşmesi bakımından, hem de ilk kez bütün anabilim dalları tarafından ortaklaşa düzenlenmiş en geniş kapsamlı ve katılımlı çalışma olması bakımından, büyük bir ilgiyle karşılanmıştır. Bunun yanı sıra, bu metinde ve toplantı sırasında birçok sunumda ele alınan dille ilgili süregelen sorunlarımızın gelenek tartışması bakımından özellikle önem taşımakta olduğu ve bu ortak tema, açık olarak bir çözüm beklentisine işaret etmekte olduğu görülmüştür.

*

Felsefenin kurucu yönünün eleştirisi olduğu ve dolayısıyla felsefenin eleştirel bakışa dayalı bir etkinlik olduğu kolaylıkla söylenebilir. Ancak bu eleştirel bakış ne zaman ve nasıl başlamaktadır? Felsefede otorite sorunu tartışıldığında, başlatıcı, kurucu bir etkinlik olarak eleştirisi nerede konumlanmaktadır? Bu metinde ele alınacağı gibi, eleştirisi ve otorite yan yana düşünüldüklerinde temel hareket noktası, ne eleştirinin, ne de otoritenin mutlak, tek biçimli ve tek zamanlı olarak anlaşılmalarması gerektiridir.

Bu anlayış doğrultusunda, metnin birinci bölümü eleştirisi ile çoğunlukla karşıt olgular olarak düşünülen otorite ve tanıma ilişkisine ayrılmıştır. Bu ilişkide otorite ve gelenek kavramları çoğunlukla geçmişle ilişkilendirilmelerine karşın, şimdi ve gelecek bakımından eş derecede, hatta belki de daha belirgin bir önceliğe sahiptirler. Yaşamımızın her alanında olduğu gibi felsefi etkinlik için de belirleyici olan bu tartışma, aynı bölümde eleştirisi ve tanımanın zamansal yapıları bakımından ele alınacaktır. Bu çerçevede zamansal yapının eleştirisi ve tanıma için temel hareket noktası olması gerektiğini ileri süreceğim. İkinci bölümde, otorite kavramının farklı anlamları üzerinde duracağım; bu bağlamda tanıma ve tanınmanın otoriteyle olan ilişkisini farklı bir biçimde düşünme olanağına işaret edeceğim. Bu farklılık görüleceği gibi bir gelenek kurmak bakımından öncelikli öneme sahip. Metnin üçüncü bölümü, gelenek ile dil arasındaki doğrudan bağı ve sorunun ülkemizdeki konumunu ele alıyor. Gelenek ve dil arasındaki oldukça karmaşık ilişkinin bilindiği gibi ülkemizde özel bir tarihi vardır ve bu nedenle sorunun anlaşılması birçok ayrı bağlamın gözönünde bulundurulmasını gerektirir. Bu makale kapsamında ise sorun, karşılıklı tanımanın sağlanabilmesi için dil ve anlama arasındaki bağı korunmasının önceliği ile sınırlandırılmıştır. Dördüncü ve son bölümde ise, konunun kısa bir değerlendirmesi yer alıyor.

I

Her eleştirisi edimi varolan bir kişi, durum ya da olguya ilişkindir. Ne var ki bu varolan, her zaman insanın tarihsel yapısı içerisinde ve bu nedenle çoğu kez takip edilmesi her zaman kolay olmayan çeşitlilikte bağıntılarla karşımıza çıkar. Bu çeşitlilik içerisinde eleştirisi, bazen kendi öznel konumumuz, bazen de eleştirisi nesnesinin kendi konumu nedeniyle yapılmadan bir kenara bırakılır. Oysa eleştirisi, her defasında belirli bir yönelimi ve farkındalığı gerektirir; hem olan şeyi algılayan zihin, hem de olan şey bakımından. Bağıntılar bakımındansa en belirleyici olan, yukarıda kısaca işaret ettiğimiz gibi, hem eleştiren zihnin hem de eleştirisi nesnesi olan şeyin içerisinde bulunduğu zamansal yapıdır.

Eleştirinin zamansal yapısı şöyle düşünülebilir; eleştirisi, her zaman şimdinin bakış açısından gerçekleşmektedir, ancak şimdinin sahip olduğu geçmiş ve gelecek katmanları nedeniyle bu zamansallık çoklu bir yapı gösterir. Eleştirisi etkinliğiyle şimdi,

geçmişe yönelmekte ve onu şimdiye getirmektedir. Başka deyişle eleştiri nesnesini şimdide algılayan ve düşünen zihin, geçmişini anımsamakta ve onu şimdide yeniden kurmaktadır. Bu nedenle hiçbir eleştiri geçmiş zaman kipinde dile gelemez. Eleştiri olmuş, yaşanmış bir şeyi ait olduğu zaman aralığından alıp, kendi zaman aralığına çekmekle olanaklı olur. Bu bakımdan eleştiri konusu olan şeye yönelmek, tek biçimli ve tek zamanlı belirgin bir başlangıç anına işaret etmez, burada her zaman geçmiş ve şimdinin zamansal aralığı yeralmaktadır. Eleştiri bu nedenle olmuş bitmiş bir olaya değil, onu yeniden kendi nesnesi yapan zihnin bir etkinliği olarak bir sürece yönelmektir. Zamansal bakımdan eleştiri böylece -ve ilkece- kendi genel yapısını kazanır: Eleştiriden her söz edildiğinde onun bir anda başlayan ve biten bir şey değil ama her defasında yeniden kurulan bir *süreç* olduğuna özellikle vurguda bulunmak gerekir. Bu bakımdan eleştiri ilk bakışta geçmişe yönelik bir değerlendirmeyi gerektirse ve şimdide gerçekleşse de, bu noktada tamamlanmış sayılmaz. Eleştiri tamamlanmak ve kurucu bir rol üstlenmek için gelecekle ilgili bir şeye, bir beklentiye yönelmiş olmalıdır.¹ Kısaca tekrarlamak gerekirse, eleştiri bulunulan an içerisinde gerçekleşir, olası bir gelecek beklentisini dile getirir ve bir süreç olarak asıl anlamını belki de en çok bu beklentide bulabilir.

Bu zamansal belirlenimi sayesinde eleştiri, bizim geçmiş ve gelecek arasında bir bağ kurmamızın da olanıdır. Felsefe tarihi de süregelen yapısını bu sayede korur. Hepimiz, filozoflar arasındaki söyleşinin eleştirilerin yarattığı ivme ile devam ettiğini biliriz. Bu nedenle her bir filozofa yeniden yönelmenin -bu yönelme olumlu ya da olumsuz bir eleştiriyle de olsa-, o kişinin düşünceleriyle bazen yalnızca bir *tanışma*, ya da başka türlü söylendiğinde derinleşmeyen bir karşılaşma, bazen de bir *tanıma* ilişkisini yarattığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan felsefe tarihi, tanışmanın ötesine geçen tanımların ve tanınmaların tarihidir. Eleştiri burada tanımayı olanaklı kılan bir ilk koşulken, tanımaya bir zemin, bir temel sağlayan ise, eleştiri konusu olan şeyin *anımsanması*dır. Bir şeyin anımsanması şüphesiz onun 'anımsanması koşulu'nun sağlanması hatta yaratılmasından bağımsız değildir.²

Böylelikle eleştiri beraberinde iki önemli zorluğu getirmektedir ve bunlar iki temel başlık altında değerlendirilebilir: İlk olarak geçmişte olan şeyin olay ya da olgu olarak diğer şeylerle kurduğu bağlarının *bilinmesi*, veya öteki yönüyle; bu bağıntıların tam olarak bilinmemesinden kaynaklanan olası eksiklikler ya da hatalar, ikinci olarak tanıma ve tanınma anımsamaya dayalı olduğundan, geçmişte olan şeyin bütünlüklü olarak *anımsanması*. Genel olarak tarihselliğin ve daha özelinde felsefe

¹ Bu beklenti dikkate alınmadığında eleştirel etkinliği örtük, önerisi belirsiz bir şikâyetten ayırd etmenin olanaksız olacağı söylenebilir.

² Anımsama koşulunu en önemli unsurun kurumsallık olduğunu burada vurgulamak gerekir. Filozofların toplu yapıtları, bunları hazırlayan kurum ve arşivler, aynı yapıtları güncel tartışmalar içerisinde tutan enstitüler varlık nedenlerini bu koşulun sağlanmasında bulmaktadırlar. Bu konu metnin devamında tartışılmaktadır.

tarihinin karşılaştığı bu sorunlar, bir olumsuzluktan çok bir olanak olarak da görülebilir; tarihsellik bu olumlu anlamıyla bir yeniden yönelme ve yeniden anlama olanağıdır. Aynı tarihin parçası olarak eleştiri, hem tam ve mutlak bir anımsama, hem de bir şeyin olay, olgu ya da durum, hatta kişi içerisinde yer aldığı ilişkilerin eksiksiz bilinmesi olanaklı olmadığından yeniden kurulmaya açık olmalıdır. Tam da bu nedenle aşağıda değineceğimiz gibi söz konusu yapı, felsefe tarihindeki ‘tanıma ve tanınmaları’ *mutlak kalmaz*; felsefe tarihi bir eleştiri tarihi de olduğundan, modern deyişle yalnızca yapısökümlere uğratarak yoluna devam edebilmektedir.

II

Metnin bu bölümünde eleştirinin temelinde bir ‘tanıma’ ilişkisini gerektirdiğini ve ancak bu ilişkinin bir gelenek oluşturabileceğini, daha da ötesinde, tanımanın gelenek oluşturmakta kökensel bir rolü olduğunu ileri süreceğim. Bu noktada her tanıma ilişkisinin bir ‘otoriteyi tanıma’ ilişkisi olup olmadığını ve geleneğin nasıl anlaşılması gerektiğini açık kılmak gerekiyor. Bu kavramlara yüklediğimiz anlamların zamansal yapılarının araştırılması bu tartışmada da yol gösterici olacak. Çünkü burada daha en başta karşımıza çıkan bir zorluk bulunuyor: İlk bakışta zamansal olarak belli bir kabul ve bu kabule dayalı bir değişmezliği ifade eden tanıma, gelenek, otorite kavramları ile, bir süreç olarak tanımlandığımız, dolayısıyla kendiliğinden bir hareketi ve değişimi barındıran eleştiriye nasıl bir araya getireceğiz? Bu tartışmayı ilk olarak ‘gelenek’ ve ardından da ‘otorite’ tartışmalarının genel bağlamına ve bugün ne ifade edebileceklerine değinerek sürdüreceğim.

Felsefe tarihinde gelenekle ilgili tartışmaların özellikle Yirminci Yüzyıl’ı da doğrudan etkilemeleri bakımından iki temel anlayış çerçevesinde gerçekleştiği söylenebilir. Bunlardan ilki Aydınlanma ve böylelikle ortaya çıkan birey anlayışı, ikincisi ise Aydınlanma döneminin eleştirisine dayalı olarak büyük bir değişimin dile geldiği Romantizm’in genel anlayışıdır. Her ne kadar dönemlerin genelleyici betimlemelerle anılması çoklukla eksik ve yanıltıcı olsa da, bu genel belirlemeye başvurmanın nedeni her iki anlayış içerisinde geleneğin taşıdığı farklı içerik. Aydınlanma düşüncesinin biçimlendirdiği anlayışla gelenek, yetkinliği mutlak olarak kabul edilen tek bir kaynağın otoritesini temsil etmekte ve bu nedenle eleştirilmekte, bu anlayışın bireysel aklın önceliğini yadsıdığı kabul edilmektedir. Bu yaklaşım çerçevesinde geleneğe karşı olmak neredeyse Aydınlanma düşüncesinin temel özelliği haline gelir. Ne var ki, gelenek yerine aklın otoritesinin kabulü de Romantizm’in Aydınlanma anlayışına getirdiği eleştiridir ve Romantik düşünürlere göre eş derece sorunludur. Çünkü tarihsel boyutundan soyutlanmış bir aklın otoritesi de insana yönelik bütünlüklü bir anlayışı sağlayamaz.

Tarihsel bağlamın insan yaşamındaki yerini kendisine temel sorun olarak alan On dokuzuncu Yüzyıl felsefesinin ve bu yüzyılın önemli tartışma odaklarından olan felsefi hermeneutiğin günümüze kadar gelen etkisi bu bağlamda anlam kazanır. Tarihsellik,

anlama ve anlamanın tarihsel yapısına yönelik çözümlerinin bütünü olarak karşımıza çıkar ve bu çözümlerinin merkezinde anlamanın önyapılarının araştırılması yer alır. Gelenek bu tartışmada kendiliğinden tarihsel belleğin oluşturduğu önyapılarla ilişki içerisinde karşımıza çıkacaktır. Önyapılar, belli bir bağlamın, sözgelimi bir metnin anlaşılması için önceden hazır bulduğumuz bir arka plandır.³

Ancak bu önyapılar da anlama için tek başına belirleyici değildirler; metin örneği üzerinden devam edecek olursak, bir metnin anlaşılması tek biçimli bir yapı göstermez; hem yazar, hem de okur, beraberlerinde getirdikleri önyapılar içerisinde algılamakta, düşünmekte ve yaratmaktadırlar (okur için de yaratıcı bir okuma varsaydığımızda). Ancak bu süreç aynı zamanda ve her defasında tekil bir etkinliktir de. Farklı ifade edecek olursak, ne yazar, ne de okur, içerisine doğdukları dönem ve kültürün kendi üzerilerindeki etkisinden bağımsız varolabilecekleri gibi, yalnızca bir dönem ya da kültürün ürünü de değildirler. Buradaki farkı yani her defasında tekil olanı yaratan, bireyin kendi anlama, yargılama yetileriyle oluşturacağı özgün sentezdir.

Böylelikle bir metinde anlamı taşıyan içeriğin, hem süregelen bir anlamı taşımakta olduğu ve her okumada *yeni* bir anlamaya olanak verdiği söylenebilir. Yazar ve okur arasındaki bu dönemsel ve kişisel karşılaşmayla yeni, daha öncekilerden farklı bir içeriğin oluşturması söz konusu olacağından, artık bu noktada önceden varsayılan anlamı barındıracak değişmez bir önyapı söz konusu değildir. Metin örneği hermeneutik tartışma içerisinde bütün bir kültür olgusu bakımından benzer biçimde değerlendirilebilir. Kültürü oluşturan unsurlarla her yeni karşılaşmayla birlikte gelenek yeniden kurulduğundan, burada her defasında aynı biçimde gönderimde bulunulabilecek aşkın bir metafizikten söz etmenin olanağı kalmaz. Bu karşılaşmayla gelenek, belli sorunlar çerçevesinde devam etmiş bir tartışmanın onu konu edinen kişiye kadar gelmiş biçimi olarak anlaşılmalıdır.

Dolayısıyla gelenekle her karşılaşmada iki temel tavır birbirine karşıt olarak karşımıza çıkar, bunları; i) yaratıcı bir yeniden değerlendirme süreciyle, yani eleştiriyle geleneğe yeni ve böylelikle başka bir içerik kazandırılması durumunu *gelenekte yaratıcı içerik* olarak, ii) bu karşılaşmada ortaya çıkarılan içeriğin yaratıcı bir sentezin ürünü olmayıp, yalnızca türevsel özellik gösterdiği durumu da *gelenekte türevsel içerik* olarak adlandırabiliriz. Kısaca ilkini yaratıcı içerik, ikincisini türevsel içerik olarak adlandırabileceğimiz karşılaşma ve anlama tarzı, geleneğin anlaşılma tarzını da kendiliğinden belirler. Gelenek, hakim görüşün nesiller boyunca kendini çoğaltan ve bu çoğaltımdan güç kazanan 'değişmez' otoritesi olarak anlaşıldığında, içeriğinin de türevsel olması kaçınılmazdır.

³ Gadamer, H.-G., Gesammelte Werke Band I, Hermeneutik I, *Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, II. 1. Erhebung der Geschichtlichkeit des Verstehens zum hermeneutischen Prinzip, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen (I. Baskı 1960), 1986 (5. Baskı), s. 250 vd.

Türkçe’de otoritenin ilksel anlamı ve kullanımı bizim otorite ile ilişkimiz açısından doğal olarak önemli bir başlangıç noktasıdır. Türk Dil Kurumu tarafından otoritenin karşılığı olarak verilen “yaptırma, yasak etme, emretme, itaat ettirme hakkı veya gücü, yetke, sulta, velayet”⁴ değişmez olan bir erkin neredeyse mutlak belirleyiciliğine işaret etmektedir. Bu bakımdan Türkçe’de kullanılan otorite yeni ve yaratıcı bir karşılaşma olanağından çok, türevsel olanın oluşumuyla ilişkilendirilebilir. Ancak yine aynı sözlükte yeralan “çalışmalarıyla kendisini kabul ettiren, başarılı kimse”⁵ kullanımı, Yirminci Yüzyıl’daki gelenek tartışmaları ile ilgi çekici bir yakınlık taşır.

Bu anlayışlardan özellikle Gadamer’in üzerinde durduğu bir tanıma ilişkisi olarak otorite, aklın bir edimi olarak tanımlanır ve ancak belli bir yargı ve bu yargıyla dile gelecek eleştiri ile gerçekleşen etkin bir tavırdan ayrı olarak düşünülmez.⁶ Burada bir buyurma, itaat ilişkisi değil, bir tanıma, kabul etme ilişkisi söz konusudur. Otoritenin bu yeni içeriğini açıklamak ve temellendirmek için hem Gadamer, hem de Arendt kendi metinlerinde otorite kavramının Roma dönemine kadar uzanan tarihsel içeriğine başvurmuşlardır. Arendt’in çözümlenmelerinde ise özellikle bir kavramın öne çıktığı söylenebilir; bu da otoritenin temel kurucu unsuru olan yetkinliğin tanınmasıdır.⁷ Bu tanıma, küçümsemenin tam karşıtı olan saygıyla gelen bir kabul ve tanıma ilişkisidir ve yalnızca bu sayede gerçekleşir. Böylelikle tanıma, hem saygı duyulan, hem de bu saygıyı duyan kişinin etkin tavrıyla oluşan bir duygu ve düşünce durumudur. Bu nedenle otoritenin Türkçe’de yetkinlik kabulüne dayalı anlamı, kişi bu kabulü yani tanımayı kendi yargı yetisine başvurarak oluşturduğu sürece, bize gerçek otorite kavrayışını sağlamaktadır. Burada otoriteyi tamamen yıkıcı bir eleştiriye uğratmaktansa, onu tarihsel olarak üzerine yüklenen buyurgan anlamından çekip, içerikçe değişikliklere uğratarak da olsa korumaya çalışmamın nedeni, gelenek kavramıyla olan ilgisidir.

Otoriteleri kabul etmediğimiz sürece gelenekler oluşturmamızdan da söz edilemez. Bu noktada hem otoritenin, hem de geleneğin çoğul olarak kullanılmasının rastlantısal olmadığını eklemek yersiz. Gerçekten de her tanıma ilişkisi belli bir tarihsel bağlama yerleştiğinde, yani süreklilik kazandığında ayrı bir gelenek oluşturur. Bu geleneğin taşıyıcısı ise tartışmayı sürdüren kişilerin otoriteleridir.⁸ Metnin en başına

⁴ http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDKGTS.50449ef16eedf7.74887985

⁵ Sözlükte otoritenin bu üçüncü anlamı sözlüğün önceki basımlarında ‘mecazi anlam’ olarak geçmekte, 5. dipnotta verilen ağ adresinde ise “siyasi veya idari güç” tanımından sonra gelmektedir.

⁶ Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke Band II, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode, Ergänzungen Register*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen (I. Baskı 1960), 1986 (5. Baskı), s. 39-40.

⁷ Arendt, H., *Between Past and Future*, “What is Authority”, Penguin Books, London, 2006, s. 123

⁸ Süregelen felsefe etkinliği bu noktada anlam kazanır. Süreklilik bu noktada her defasında yeni bir tarzda kazanılan otorite ile sağlanmaktadır. Bu tartışmalardaki farklı konuların öncelikli bir yer tutmasına neden olmuştur. Ancak bu tartışmalar arasında günümüzde de devam etmesi bakımından Türkçe’nin kullanımı, birçok tartışmanın açık ya da örtük gerçekleştiği özel bir alanı

dönecek olursak tam da bu bağlamda eleştiri ve gelenek, otorite ile tanıma, ayrılmaz bir biçimde bir araya gelirler. Yukarıda anılan zamansal belirlenimin yol göstericiliği de burada ortaya çıkar: Otorite ve gelenek değişmez yapılar olarak görülmediğinde; tersine, onların da tıpkı tanıma ve eleştiri gibi temel niteliklerinin bir *süreç* içerisinde yer almak olduğu kabul edildiğinde, değişmez buyurgan otorite kurgusu da, hareketli ve kurucu olana dönüşür. Bu sayede hiçbir otorite mutlaklaşamaz, tanıma, her defasında yeniden tanıma ilişkisini beraberinde getirir. Otorite böylelikle süreçte gelecek kipinin bir parçasına dönüşür, başka deyişle otorite geleceğe atılan bir çapa görevini üstlenir; bir gönderim noktasına dönüşür.

III

Buraya kadar genel olarak ana hatlarını belirlemeye çalıştığım sorunun Türkiye'deki konumuna geçildiğinde başka güçlüklerle de karşılaşılacağı kolaylıkla söylenebilir. Bilindiği gibi Türkiye'deki düşünce geleneği Aydınlanma dönemi ya da onu takip eden Romantik akımla tam bir eşzamanlılık göstermemiş olmasa da, bu dönemlerin belirleyici sorunları her dönemin kendi yazar ve düşünürlerince tartışılmış, her dönemin ilgi ve gereksinimleri, bu tartışmalardaki farklı konuların öncelikli bir yer tutmasına neden olmuştur. Ancak bu tartışmalar arasında günümüzde de devam etmesi bakımından Türkçe'nin kullanımı, birçok tartışmanın açık ya da örtük gerçekleştiği özel bir alanı oluşturur. Kültürün tarihsel bellekte taşınır oluşu, bu belleğin ifadesi olarak dili, daha özelinde felsefe dilinin önemini kendiliğinden merkezi konuma getirir.

Gelenek bağlamında sözü geçen önyapılar, felsefe alanında yalnızca dil aracılığıyla kurulmakta ve bir anlama zemini oluşturmaktadırlar. Dahası bu ön yapıların içerikleri her zaman yeni bir anlam bağlamına dönüştürülerek farklı gelenekler içerisinde kendi yerlerine oturabilmektedirler. Bu bakımdan başka gelenek ve dünya görüşlerinin Türkçe ile yorumlanması, aynı zamanda başka geleneklerin Türkçe'nin tarihsel anlam diline çevrilmesi demektir. Çeviri burada iki anlamda anlaşılabilir; ilkin ve öncelikli olarak hermeneutiğin temel savı olan "her anlamanın kendi anlam yapımıza bir çeviri işi olduğu"⁹ ve ilkiyle sıkı ilişkili olan, bir dilden başka dile yapılan çeviri. Çevirinin her iki anlamı da bizi şu çıkarımlara götürmektedir, hiçbir çeviri yalnızca bir çeviri olarak kalamayacağı gibi, yanlış, eksik, özensiz bir çeviri de aynı nitelikteki bir düşünce dizgesini oluşturur.

Kuşkusuz her çeviri farklı zorluklar taşır; sözgelimi kendi anlama edimimizde bir dönüştürme etkinliği olarak çeviri, yabancı bir dilde bir metin okurken farklı, kendi dilimizde bir metin okurken farklı gerçekleşir. Anadili Türkçe olan ve Türkçe'yi sonradan öğrenmiş bir kimse tarafından okunacak 'can', 'gönül', gibi sözcüklerin

oluşturur. Kültürün tarihsel bellekte taşınır oluşu, bu belleğin ifadesi olarak dili, daha özelinde felsefe dilinin önemini kendiliğinden merkezi konuma getirir.

⁹ Gadamer, H.-G., *Gesammelte Werke Band I, Hermeneutik I, Wahrheit und Methode*, a.g.e., s. 362-363.

yanısına, 'darbe', 'öztürkçe' gibi sözcükleri anlamlandırmasının bütünüyle ayrı olacağı açıktır. Türkçe'deki 'derin' tarihsel anlamdan yoksun bir okumada da çeviri aracılığıyla bir anlama gerçekleşecektir. Ancak burada anlama, sözcüğün kişi tarafından başka bir kültürün bağlamına dönüştürülmesiyle kendiliğinden eksik ve farklı olarak gerçekleşir. Bu noktada kaybedilen *derinlik* kökünü tarihsellikte, tarihle taşınan bellekte bulur. Aynı türden sözcükleri başka dillerde bulmak da söz konusudur. Burada karşımıza çıkan olgu, kültür dilinin zorunlulukla anadilin kendine özgü yapısı içerisinde ve bu dilde taşınan tarihsel-kültürel bellekte gerçekleşmesi gereğidir.

Ancak bu belirleme 'kendi dilimizden başka bir kültür dili tanımamak' biçiminde anlaşılmalıdır, böyle bir 'uç' okuma, bütün bir felsefe geleneğinin varlığı kadar, bir dünya literatürünün varlığını da reddetmek kadar anlamsız ve yersiz olurdu. Burada işaret edilen nokta, her iki anlamında bir çeviriden yani bir dilden bir başka dile veya bir anlam yapısından başka bir anlam yapısına gerçekleşen çeviriden sözedilebilmesi için çevirinin yapılabileceği bir dilin varlığının temel koşul olarak kabul edilmesi zorunluluğudur. Bu aynı zamanda şu anlama gelecektir; *kendi* gelişimine ve derinliğine açık bir dilin varlığının bir ön koşul olarak kabul edilmesi. Böylelikle, birlikte uzlaşmış bir kavram örgüsü ile belirlenmiş ortak bir dile sahip olmak, bir düşünce geleneği oluşturmada belirleyici önem kazanır.

Türkçe'nin bir felsefe dili olarak yapılandırılması ve olanaklarının araştırılması, 1933 Üniversite Reformu sonrasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin öncelikli sorunlarından birisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk Dil Kurumu ile karşılıklı çalışma içerisinde özellikle Macit Gökberk'in öncülük ettiği çalışmalarda bir çok akademisyenin katkısıyla Türkçe başka dillere gönderimde bulunmaksızın kendi gramatik ve kullanım sınırları içerisinde anlamca genişletilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmalarla oluşturulan yeni bir felsefe terminolojisinin bugün kullandığımız felsefe terminolojisini ne denli belirlemiş olduğu ve bugün yapılan çalışmalardaki artış düzeyi düşünüldüğünde yapılan işin boyutu ve önemi açıklık kazanır.¹⁰ Ancak bu çalışmalar başlarda Macit Gökberk'in kendisi de dahil olmak üzere tereddütlerle ve zorluklarla gerçekleşmiştir.¹¹ Gökberk için hazırlanan *Macit Gökberk Armağanı*¹²,

¹⁰ Türkiye Felsefe Kurumu tarafından projelendirilen ve basılan *Türkiye Felsefe Yayınları Kaynakçası Kitaplar-Makaleler 1928-1999*, (Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, O. Faruk Akyol, Sanem Yazıcıoğlu, Ankara, 2000, 248 s.), Cumhuriyet Döneminde Türkiye'deki felsefe çalışmalarının (kitaplar, makaleler ve çeviriler) ikibinli yıllara kadar gelişimini göstermek bakımından bir kaynak konumundadır; doğrudan kütüphane indeks taramalarıyla yapılan bu çalışmanın günümüzde internet kullanımıyla çok daha geniş kapsamlı olacağı açıktır. Burada ilgi çekici nokta felsefe çalışmalarının açılan felsefe bölümleriyle ülkemizde son on yılda gösterdiği artıştır. İnternet kullanımının bu oranlardaki etkisi, dil üzerindeki etkisi ise ayrı bir makale konusu olacak nitelikte, bu nedenle yalnızca işaret etmekle yetinerek konuyu sınırlandıracam.

¹¹ *Macit Gökberk Armağanı*, "Macit Gökberk'le Söyleşi", Yazı Kurulu: Bedia Akarsu, Tahsin Yücel, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1983, s. 3-17.

¹² A.g.e., ayrıca bu sürecin değerlendirilmesi için bkz. Gökberk, M., *Değişen Dünya Değişen Dil*, İstanbul Çağdaş Yay., 1980 (174 sayfa).

içerisindeki makalelerin tamamı bu sürecin de bir öyküsü olarak okunabilir. Makalelerin yazıldığı tarihsel arka plan göz önünde bulundurulduğunda bu ilk tereddütler de anlaşılabilir. Bilindiği gibi Türkçe'nin kavramsal yapısının oluşturulması ile ilgili tartışmalar oldukça erken dönemlere kadar götürülebilir. Bedia Akarsu "Felsefe Dili Olarak Türkçe"¹³ adlı makalesinde, özellikle Agah Sırrı Levend'in *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* adlı çalışmasına göndermelerde bulunarak 11. yüzyıldan itibaren Kaşgarlı Mahmut'un ünlü eseri *Divanü Lügat-it-Türk*'le başlatılan Türk dili ve yapısıyla ilgili çalışmaları, makalenin basıldığı tarih olan 1983'e kadarki dönem içerisinde ele alır. Günümüzdeki tartışmalar bakımından bütün bir tarihsel sürecin önem taşıdığı tereddüt edilmeksizin söylenebilir, ancak 1850'lerden itibaren tartışmanın kazandığı ivme dikkat çekicidir.

Bu sürecin özellikle Cumhuriyet Dönemi ile birlikte kurumsal düzeyde çalışmalara dönüştürülmesi ise, bu dönemin diğerlerinden farklı biçimde incelenmesini gerektirir. Bütün bu ayrımlara karşın yine de tartışmalarda belirgin bir ortaklık görülmektedir ve bu ortaklık şu soruya dayanmaktadır: Dile bir zenginleşme olanağı sağlayan hangisidir; Türk dilinin farklı kültürlerle teması esnasında kazanılan sözcüklerin Türkçeleştirilmesi mi, yoksa bu sözcüklerin dil içerisindeki varlıklarının korunması mı? Günümüzde de sorunun çözülemediğinin önemli bir göstergesi, hala üzerinde tamamıyla *uzlaşmış* bir felsefe sözlüğü bulunmamasıdır. Gerçekten de bu uzlaşma yoksunluğu, yalnızca felsefenin temel terimleri ile sınırlı kalmamakta, bu terimlere dayalı bir çağdaş felsefe terminolojisi üretmek söz konusu olduğunda sorun, bütünüyle içerisinden çıkılmaz bir durum kazanmaktadır. Metnin en başında işaret edildiği gibi, bu uzlaşmanın sağlanamaması açık olarak içerisinde bir çok yön, birçok sorun alanı barındırmaktadır, ancak burada ele alınan konu çerçevesinde uzlaşma yokluğunun gelenek oluşturmak ile olan ilişkisi ile tartışmayı sınırlayacağım.

Dilde uzlaşma olmadan da bir gelenek yaratılabilir mi? Uzlaşma sorunu bilindiği gibi günümüz felsefesinde oldukça geniş yer tutan bir konudur. Tartışma çok kısaca özetlendiğinde sorun, uzlaşma ile çoğulluk ilkesinin birbiriyle olan konumunun belirlenmesine dayanır. Uzlaşma, çoğulluğu dışlamakta mıdır, yoksa çoğulluğu ilkece koruyarak da uzlaşılabilir çözümler oluşturulabilir mi?

Toplumsal bakımdan bu sorunun tartışılması gerçekten de önemlidir ve bu gerilim birçok yaratıcı çözüm önermektedir. Bunlardan günümüz felsefesi için kazanım sayabileceklerimizden birisi, varoluşumuzu sağlayan bütün edimlerde kendimizi merkezileştirme tutumunun bırakılması, böylelikle bizden başka olanın kazandığı eş değerdeki önemdir. Hatta bu önem bazı filozoflar tarafından önceliği başkasına verilmesi yönünde ilerlemektedir. Kazanılan bu tutumun temel savı, bireysel varoluşun ancak bir başkasıyla karşılaşmada kendi kendisinin farkına varabileceği ve bu bakımdan başkasının yaşamımızdaki kurucu rolünün tanınmasıdır. Ancak bu tartışmalar

¹³ *Macit Gökberk Armağanı*, a.g.e., s. 49-72.

modelinde birbiriyle anlaşma kaçınılmaz temel varsayımdır; anlaşmanın kendisi birçok farklı anlama olanağını içerisinde barındırıyor olsa da.

Üzerinde anlaşmanın, uzlaşmanın -ya da uzlaşmamanın-, henüz daha dil aşamasında sözkonusu olamadığı durumda bu sözcüklerin kendileri ne anlama gelecektir? Bu bakımdan tartışmanın iki ayrı katmanda gerçekleştiği gözardı edilemez. Burada anlaşma için zeminini sağlayacak dilin konumu ile farklı yargılarda karşılıklı uzlaşım sağlanması ya da sağlanamaması birbirlerinden ayrı tartışmalardır ve birbirleri modelinde düşünülemezler. Dil bütün bu bağlam için ilk zemindir. Bu zemin, üzerinde ortak hareket olanağı bulacağımız bir genişliğe ve derinliğe sahip olmalıdır. Ortaklık yalnızca uzlaşmış bir dille gerçekleşir; bir kavramdan farklı kişiler farklı anlamlar çıkarabilir ancak aynı kavram için her kişinin farklı sözcük kullanması ve üstelik bunlardan da ayrı içerikler oluşturması kısaca anlaşamama durumudur. Bu nedenle kavramsal, daha geniş biçimiyle dilsel uzlaşma, anlaşmanın temel koşuludur. Bu açık olarak yukarıda işaret edilen 'çevirinin yapılabileceği bir dilin varlığı koşulu'nun kabulü ile ilişkilidir. Ancak bu koşul çerçevesinde farklı anlamlar, anlam zenginliği ya da başkasıyla gelen zenginlikten söz edilebilir. Yalnızca bu karşılıklı anlaşma, hem anlamca kazanılacak genişlemeyi, hem de derinleşmeyi sağlar. Genişleme paylaşım ve derinleşme de bellekle sağlanabilir. Her ikisinde gelenek için kurucu önemdedir.

Bir gelenek kurabilmek için paylaşımı sağlayacak ortaklığın kurulabilmesi ve bunların anımsanmasını sağlayacak kurumsallığın sürekli biçimde desteklenmesi gereklidir. Özellikle dil konusundaki kurumsallık, paylaşımı yalnızca kendi aramızda değil başka kültürler aracılığıyla da genişletme olanağı sağlayacaktır.¹⁴ Bu olanak hem karşılıklı olarak birbirimizi tanıma ilişkisini kurabilmemizi, hem de kendi kültürümüzün olduğu kadar, başka kültürlerin de kurucusu olarak görülebilecek bütün metinlerin dikkatle çevrilererek bugünkü düşünce dünyamıza katılmalarını sağlayacaktır. Derinleşme yani geleneği oluşturacak bir bellek ise ancak bu karşılaşma ve birbirini tanıma ilişkisiyle ortaya çıkabilir.¹⁵

Burada bir gelenek oluşturacak belleğin içeriği ya da hangi karşılaşmalardan söz edildiği sorulabilir: Kısaca şu söylenebilir; bütün kültürler doğal olarak ilkin yakın çevreleriyle etkileşirler. İçerisinde bulunduğumuz coğrafyanın konumu da kadar tarihsel süreçteki kültürel hareketliliğimiz düşünüldüğünde bu etkileşim bakımından kolaylıkla çok özel bir mirasımız olduğu söylenebilir. Dahası, Anadolu topraklarının zengin tarihsel geçmişi düşünüldüğünde yapılması gereken çalışmaların kapsamı belki

¹⁴ Burada kurumsallığın önemi Cumhuriyet'in ilk yıllarında Milli Eğitim Bakanlığı'nca, Hasan Ali Yücel öncülüğünde temel metinlerin çevirisinin yapılmasını sağladığı kadar, Türk Dil Kurumu'nun çalışmalarından hareketle de kolaylıkla değerlendirilebilir.

¹⁵ Böyle bir karşılıklı tanıma ilişkisinin temele konamadığı bir durumda her tartışmayı ya da felsefi terminolojiyi kendileriyle başlatanların bulunmasına duyduğumuz şaşkınlığın, bir durum haline gelmesi de kaçınılmaz olacaktır. Hasan Ali Yücel öncülüğünde temel metinlerin çevirisinin yapılmasını sağladığı kadar, Türk Dil Kurumu'nun çalışmalarından hareketle de kolaylıkla değerlendirilebilir.

de birçok ülkeninkinden fazladır: Bilinen en eski yazmalardan örneğin Hitit yazmalarından başlayan bir çeviri hareketinin oluşması, bugün yaşadığımız topraklarda bir biçimde temas ettiğimiz her kültürü tanımakla sağlanacak bir derinleşmeyi tutarlılıkla devam ettirmek bakımından kaçınılmazdır. Bu bakımdan Yunanca ve Latince temel metinler kadar, günümüzde artık daha fazla ertelenmeden temel Osmanlıca, Arapça, Farsça metinlerin çevirisi de bir zorunluluktur. Bu çeviri etkinliğinin günümüz felsefesini etkileyen çağdaş metinlerin çevirisiyle bir bütünlük kazanacaktır. Bugün hâlâ ne Avrupadaki, ne de Asya'daki kültürel geleneklerin düşünsel temelini oluşturan metinlerin Türkçe okunamaması Türkiye'deki düşünce hareketinin önündeki önemli engellerden birisidir. Bugünkü Türkiye'nin hem konusunda uzman akademisyenler, hem de alanlarındaki çalışmalara öncülük eden kurumlara sahip olması bakımından, böyle bir yeni çeviri hareketi hayal olarak görülmemelidir.¹⁶ Böyle bir hareket sağlanmadığında, ticari kaygılara devredilmiş bir çeviri etkinliğinin hem seçilecek kitaplar bakımından, hem de çevirilerin niteliği bakımından önümüzdeki onyıllar içerisinde çok daha büyük sorunlara yolaçağını söylemek zor değil. Ülkemizde aynı kaygılara sahip düşünürlerin, çevirmenlerin birçok değerli çeviri yaptığı bir gerçektir, ancak bu çevirilerin kişisel çabalarla, büyük zorluk ve kişisel özverilerle yapıldığı da bir gerçektir. Bu bakımdan tutarlı bir terminoloji desteğiyle yeniden organize edilen kurumsal bir çeviri hareketi, Türkiye'deki kültürel etkinlikler için yaşamsal öneme sahiptir.

Yukarıdaki bölümlerde işaret edildiği gibi, bir anlama ilişkisi kurulmadan bir tanıma ilişkisi kurulamaz. Bununla birlikte yukarıda anılan hiçbir metin günümüzün felsefi kazanımları ile yorumlanmadan geleneğin zorunlu 'şimdiki zamanı' da kurulamaz. Bu yorum, yeni eleştirinin; yeniden anlamının ve yeniden kurmanın tek olanağı olduğu kadar, zamansal sürekliliğin kurulması için de tek olanaktır. Ancak bu yorumlayıcı etkinlik içerisinde 'türevsellik'ten kurtulmak, öyle söylenegeldiği için ya da belli bir ideolojiyi temsil ettiği için değil, anlamının içerisinde yer aldığı bağlam nedeniyle bir sözcüğü adlandırmak ve bir dil birliği kurmak sözkonusu olacaktır. Kaçınılmaz olarak bu koşullar otoritenin mutlak, değişmez bir zaman tasarımıyla uzak tutulmasına, bunun yerine tanıma ilişkisinin eleştiri aracılığıyla yeniden kurulan bir süreç olarak görülmesine bağlıdır.

IV

Sonuç olarak karşımızdaki sorun, ilk olarak, tanımayı olmuş bitmiş bir şey olarak anlamaktır. Bu, tanımanın yeniden kurulmaya bağlı ve böylelikle de her zaman

¹⁶ Türkiye Felsefe Kurumu'nun çok önemli felsefe metinlerinden bazılarını çevrilmesine yönelik desteği, bu konuda önemli bir örnektir. Ancak yapılan birçok iyi çeviride olduğu gibi burada da kişisel özverinin düzeyi, kabul edilebilir olanın çok üzerindedir. Bu bakımdan burada kurumsallığın sağlanması devletin vereceği destek ve olanaklarla birlikte düşünülmelidir. Bu destek, araştırmacıların birarada çalışma olanaklarının ve amaçlanan çalışmanın en etkin şekilde gerçekleşmesi için gerekli zeminin sağlanmasıdır.

koşullu bir yapıda olduğunu unutulmasıdır. Bu unutma, tanıma ilişkisini kültürün herhangi bir alanı ya da aracı ile tekbiçimli, mutlak bir otorite anlayışı çerçevesinde kurulmasıyla sonuçlanacaktır. İkinci olarak, tam da bu yanlış kurulan otorite anlayışının doğal sonucu olarak görülebilecek, özgün bir yeniden yaratım süreci oluşturamamak ya da bunu olması gereken düzeye çekememektir.

Bu yolda dil ikinci önemli bir başlığı oluşturuyor. Gerçekten de bugün kullandığımız dilin bu tanıma olanağını bize kısmen sağladığı görülmektedir. Bunu ise yukarıda değerlendirildiği gibi, hem yapılması gereken çeviriler bağlamında, hem de bu konuda büyük gayretin gösterildiği özellikle yetmişlerden ikibinli yıllara kadar büyük ölçüde oluşturulan temiz ve anlaşılabilir Türkçe metinlerin unutulup, karşısında özel girişimler ve denetimsizliğin bir arada yükseldiği, her çevirmenin keyfiyetiyle ortaya çıkan metinlerin yarattığı sorunlar olarak ikiye ayırabiliriz. Her iki durum için de ortak çözüm, kurumsal olarak desteklenecek ve terminoloji bakımından dönemsel olarak ayrılacak felsefe terimleri sözlüklerinin olabildiğince geniş bir katılımı oluşturulması ve bu yolla yapılacak çevirilere terminolojik bir rehber sunulmasıdır. Dilsel uzlaşının dönem ve çalışma alanlarının gerektirdiği ayrımlar gözönünde bulundurulacak sağlanması, terminoloji ve dil kullanımı konusunda bugüne kadar karşılaşılan birçok zorluğun aşılması kadar, düşünce geleneğimize de bütünlük kazandırılması için bir olanak olarak görülebilir.

Gelenek bağlamında Arendt'in René Char'den alıntılacağı şu sözler sorunu kısa ama çok etkileyici biçimde dile getirmektedir: "Bu mirası bize vasiyet eden olmadı." Bu sözlerle Char, sıkça 'kültür mirasımız' olarak da dile gelen ifadeyi yeniden değerlendirmek için bir çağrıda bulunuyor. Bu çağrıyı şöyle yorumlayabiliriz; kültür bize bir miras gibi bırakılmaz, biz onu zaten orada bulmayız, biz öncelikle onun bulunuşunu fark etmek ve devralmak zorundayız. Bu bakımdan kültürle taşınan içeriği, gelenekle gelen tartışmayı biz devralmadıkça ve dahası bu devralma tarzını belirlemedikçe, ne kültür, onun parçası olarak gelenek üzerimize biranda alabileceğimiz edilgen, hali hazırda olan bir yapı değildir. Herkes kendi devralacaklarını *tanınmak* zorundadır. Miras işte bu yüzden kimse bize onu vermediği, ama bizim onu devralabileceğimiz için, bir mirasyedi gibi harcanamaz ama yalnızca kaybedilebilir.

ETİK İLE AHLAK AYIRIMI*
Difference Between Ethics and Morality

Nedim Yıldız

ÖZET

Bu çalışmada, hayatımızın her alanında görünüşe çıkan etik ile, kimi zaman onun eş anlamlısı, kimi zaman da yakın anlamlısı olarak kullanılan ahlak arasında yapılan ayırmalardan bazıları, özellikle Z. Bauman ve E. Levinas bağlamında ele alınacaktır. Bunu yaparken, etik'in hayatımıza değdiği noktalardan birisi olarak görülebilecek Etik Kurullar üzerinden, kısa ve dolaylı bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Etik, Moral, Etik Kurul.

ABSTRACT

In this work, it will be discussed, in the context of Z. Bauman and E. Levinas, some differences between ethics which we can see every respect in our life and morality which is used sometimes as having close or same meaning to the ethics especially. While doing this we will give a short explanation about one of ethics' mentioned aspects through evaluating Ethical Committees which can be seen in our ethical lifes.

Keywords: Ethics, Morality, Ethical Committees.

* Yard. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi Felsefe Bölümü. Çalışma, daha önce yayımlanmış olan, Nedim Yıldız, "Etik Kurulların Varlığı Neyi Göstermektedir?", İnsanlık: Aylık Kültür Sanat Dergisi, İstanbul, Kasım 2011., Nedim Yıldız, "Z. Baumann, Postmodern Etik"(Kitap Eleştirisi), Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları, İstanbul, Kasım 2011., ve Nedim Yıldız, "E. Levinas, Sonsuza Tanıklık"(Kitap Eleştirisi), Kutadgubilig, Felsefe-Bilim Araştırmaları, İstanbul, Nisan 2012. künyeli çalışmaların, ilgili konuyu ele almak amacıyla yeniden hazırlanmış halidir.

Etik veya kimileri tarafından eş anlamlısı olarak da görülen Ahlak, Moral ya da Ahlak Felsefesi, aralarında yapılan ayrımlar bir yana, bilindiği üzere, felsefenin en eski ilgi alanlarıdır. Özellikle yirminci ve yirmibirinci yüzyılda yeniden gündeme taşınan bir konu olarak, daha önce diğer felsefe alanlarına nasip olmadığı kadar, hemen hemen bütün yapıp etmelerimizle ilişkilendirilir bir hale gelmiştir. Tıp'tan siyaset'e kadar her türden bağımsız veya örgütlü yapı ve meslek, bu etkinin alanına dahil olmuştur. Uygulamalı alanlarda bu derecede yaygın biçimde konu olmasının yanı sıra, verilen önemin bir diğer göstergesi, onun, özellikle ikinci dünya savaşından sonra, E. Levinas gibi kimi çağdaş düşünürler tarafından, 'ilk felsefe' olarak adlandırılmasıdır.¹

Etik, Ahlak ve hatta bu ikisiyle beraber çok sık anılmasa da, moral terimine ilişkin farklı tanımlar vardır. Konumuzun sınırları içinde kalmak kaydıyla, belirgin olanlarını sıralamakla yetinelim:

Ahlak ile başlayalım. Ahlak'ın belirgin tanımları, onun, Arapça, *hulk* olan köküne dayandırılır. Davranış, tutum, iyi eylemde bulunmak anlamlarına ilaveten, belli bir yolu ve yöntemi benimsemek anlamlarını da içerecek şekilde, yaratılış, doğa, kişinin düşünme bakımından içyapısı anlamlarına geldiği belirtilmektedir.² Başka bir tanımlamada ise, insanın ruhsal ve zihinsel durumları, iyilik etmek ve fenâlıktan çekinmek için uyulması gereken yol ve yöntemleri öğreten çalışma alanı anlamlarına gelir.³ Bu sözcüğün kimi zaman eş anlamlısı olarak da kullanılan Moral ise, Latince *Mos* kökünden geliyor olup, "(Lat. mores); tabîat, mizâc, karakter, hûy (vb.);"⁴ ile beraber, kural, gelenek, töre anlamlarına dayandırılmaktadır.⁵

Ahlak ve Moral'e ilişkin verdiğimiz tanımlamaların yanı sıra, Etik ve onun da dayandırıldığı *ethos*'a ilişkin tanımlamalar ise şu şekildedir: "êthos: karakter, âdet olan veya alışıldık hayât tarzı.[töre; "alışılmış uğrak yeri: bu." Çoğ. êthea (êthos'lar): ilk elde vahşî hayvanların, fakat daha sonraları da insanların yerleşip oturdukları mağaralar, inler, barınaklar, sığınaklar, ikametgâhlar; âdet(ler), görenek(ler), alışkanlık (lar), örf(ler), töre(ler) ... êthos: görenek, âdet, örf, alışkanlık; êthô: alışkın olmak, âdet edinmiş olmak, hûyunda olmak". "êthikós(çoğ. êthikà): intellektual-olana (dianoetikós'a) karşıt olarak ahlâkî olan (yaradılıştan, tabîattan, hûydan, âdetten, alışkanlıktan kaynaklanan şey): ahlâklî veya ahlâkî karakter ifâdesi"⁶

¹ Bkz.: E. Levinas, **Totality and Infinity**, Trans. By, Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburg, Pennsylvania, 2011, p. 304. Levinas burada 'İlk Felsefe' tabiri ile, bütün insan yapıp etmelerine eşlik etmesi gereken değerleri kastetmiştir.

² Bkz.: İ. Z. Eyuboğlu, **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, Sosyal Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 2004, s. 15.

³ Bkz.: **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Haz.: Ferit Devellioğlu, Yayına Hazırlayan: Aydın Sami Güneyçal, Aydın kitabevi yayınları, 20. Baskı, Ankara, 2003, s. 17.

⁴ F. E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s. 120.

⁵ Bkz.: İ. Z. Eyuboğlu, a.g.e., s. 486.

⁶ F. E. Peters, **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004, s. 120.

Bizim de, bu çalışmamızda ikisine değineceğimiz kimi yaklaşımlar, ilk bakıştaki bu anlam yakınlıklarından dolayı, Etik ile Ahlak'ın birbiri ile aynı anlamda kullanılmamasının, çeşitli anlam karışıklığına yol açacağını belirtir. Bunun önlenmesi için, Etik ile Ahlak arasında, özenle, bazı ayırımlar yapılmaya çalışılmıştır. Bu ayırımlardan birine göre Etik, felsefenin temel alanlarından birisi olarak görülmekte, Ahlak ise, insanı ve onun hayatını her bakımdan içine alan bir fiili durumu olarak, belli zaman ve mekanda ortaya çıkmış gelenek, görenek veya yaşama kurallarının toplamından ibaret olarak değerlendirilmektedir.⁷ Bu yaklaşım uyarınca Etik, Ahlak'tan belirgin biçimde ayrılarak, toplumsal alanda geçerli normlar bütünü olmasıyla, doğru davranmanın ölçüsü olan ahlaktan farklı olarak, bir bilgi alanıdır. Felsefenin çalışma alanlarından biri olarak görülen Etik, adil, iyi, erdem gibi, ahlak normlarının temelinde yerleştirilen kavramları konu edinmesinin yanı sıra; "İnsan nasıl yaşamalıdır? İnsan hayatının amacı mutluluk mu olmalı, yoksa hakikati, erdemli olmayı mı amaçlamalıyız? İnsanın hayatın amacı olarak mutluluğu seçmesi durumunda bu, kişisel mutluluğumuz olarak mı, yoksa toplumsal mutluluk anlamında mı olacaktır? İnsan, belirlediği iyi bir amaca ulaşmak için kötü ve olumsuzluklar içeren bir yol izlemek hakkında sahip midir? İnsan ve onun yaşama dünyasının yanı sıra, yeryüzünü paylaştığımız diğer canlılara ve hatta, doğmuş olan veya olası gelecek nesillere karşı ne türden sorumluluklarımız vardır?" gibi sorulara da yanıtlar aradığı belirtilir. Öte yandan, çeşitli meslek etikleri olan; Sanat Etiği, Basın Etiği, Tıp Etiği, Eğitim Etiği, Yöneticilik Etiği ve Çevre Etiği gibi konular bu alana dahil edilmeye başlanmıştır.

Etik'in Ahlak'tan farklı olduğunu düşünenlerden bazıları onun, Ahlak ile kıyaslandığında daha evrensel olduğunu ileri sürmektedirler. Bu anlayışa göre Ahlak, toplumlar arasında, hatta aynı ülkenin farklı yörelerinde bile değişebilir ve göreceli değerlendirme ölçütleri içerir; Etik ise, bütün bu göreceli toplumsal değerlendirme ölçütlerine karşıt olarak, onların hepsine belli bir biçimde ait olan evrensel hakikatlerdir.

Öte yandan, Etik ve ahlak kavramlarıyla beraber, yukarıda değindiğimiz 'Etik'in anlamına yakın olarak tasarlanan 'ahlaklılık' kavramından da bahsedilmektedir. Ahlaklılık, Etik ve Ahlak'ın dışında, belli tarihsel ve toplumsal ortamlarda geçerli olan kurallar arasından yapılacak bir seçimin 'insanlık değerleri'ne uygunluğunun saptanmasıyla ilgilidir. Yani, insanın hangi ahlak değerlerine göre eylemde bulunması gerektiğiyle ilgilidir. Bu yönüyle ahlaklılık, ahlak felsefesiyle de ilişkili olarak görülmekte ve Etik'ten ziyade ahlak alanına daha yakın bir yerde konumlandırılmaktadır.

Etik terimi ile en sık karşılaşmalarımızdan birisi, yasaların sağladığı korumanın yanı sıra, tam da onun etimolojisine uygun biçimde, adeta bir sığınağa dönüşen ve gittikçe hayatımızın her alanında kendisini göstermeye başlayan, etik kurullardır.⁸

⁷ Bu anlayışın farklı biçimlerdeki ifadelendirilmeleri için Bkz.: Annemarie Pieper, **Etığe Giriş**, Çev.: Gönül Sezer, Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, 1999, s. 36-37.

⁸ Bkz.: Kamu görevlileri Etik Kurulu Kurulması ve Bazı Kanunlarda Değişiklik Yapılması Hakkındaki Kanun, Resmi Gazetede 8/6/2004 tarih, 25486 sayı ile yayımlanmıştır.

Bu kurullar, bazı sosyal ve toplumsal pratiklerin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğine ilişkin kararlar verilmesi amacıyla kurulmuş resmi yapılanmalardır. Etik kurullar, oluşturulmalarına vesile olan ihtiyaçları karşılamaları bakımından, yani, kuruldukları ve çalışmalar yaptıkları alanlarda, gördükleri işlev bakımından, büyük başarılar ve katkılar sağlamıştır. Bu konular, esas olarak, bir ülkedeki yatırım ortamının rüşvet ve v.b. olumsuz tutum ve davranışlardan arındırılarak güvenli bir hale getirilmesidir.

Bu çalışmada, Etik Kurulların söze konu edilmesinin nedeni, onların gördüğü bu pratik işlev ve bu işlevin ne derece iyi gerçekleşip gerçekleşmemesiyle ortaya çıkan pratik sonuçlar değerlidir. Yapılmaya çalışılacak şey, 'Etik Kurullar' gibi, adında, belli bir biçimde 'değerli' ve 'kişiye' ait gibi algılanabilecek konu adları bulunan yapılanmaların oluşturulmasının yaratabileceği etkilerin anlaşılması yönünde, belli bir kurumsal yapının ahlak veya etikle ilişkisinin ne olabileceğine dair bir incelemedir.

Bazı metinlerde ise, kamu alanındaki etik kurulların temel işlevinin şu olduğu belirtilmektedir: "Kamu görevlisi, kanunun yol gösterici olmadığı noktada etik kılavuz ilkelerden yararlanır."⁹ Peki, buradaki kılavuzlukla ne kastedilir? Bu kılavuzlukla kastedilen, önüne çıkan bir menfaat sağlama fırsatı ile kamu yararını korumak gibi, çözülmesi zor olduğu iddia edilen bir ahlaki ikilemde, seçim yapma sıkıntısı yaşayan devlet memurlarına, kamu yararına seçim yapmaları için kılavuzluk yapılmasıdır. Oysa, amacı ne kadar "iyi" olursa olsun, kişinin 'değerli' olanla ilişkisi söz konusu olduğunda, kişiye müdehalede bulunan her türden "otorite", bir "dış güç" olarak, "ortak çıkar" veya başka bir şey adına gerçekleştirilmesi zorunlu görülen ve kişiye dayatılan 'etik ödev veya görevi', kişinin kendi başına gerçekleştirmesi gereken özerk ahlaki eylemin yerine konumlandırmaya çalışmış olmaktadır.

Öyleyse klavuzluk, zımnen, kendisine yasa koyucuyu referans alırken ve böylelikle de meşruiyetini garanti altına alırken, yargılamalarını dayandırdığı bir "akıl" söz konusu edilmektedir. Bütün yapıp edilenlerin "ikna edici" dayanağı, "evrensel" olan ve genel çıkara uygun olduğu onaylanmış kurallar bütünü temsil eden bu "akıl"dır. Bu bakımdan etik kurulun klavuzluğu, tek tek bireylerin "güvenilmez"liğini tescil eder biçimde, onlara "kamu aklı"nın yardımını sunmak anlamına gelmektedir.

Konuya yeni bir giriş imkanı olması bakımından şöyle de denilebilirdi: "... Şimdiye dek dilimizde kullanılan 'ahlâk,' 'töreler/gelenekler' ve 'terbiye' gibi sözcükler neyi artık yeterince karşılayamıyor ki, 'etik' konularda çuval dolusu laf etmek gerektiğini duyuyor özellikle meslek insanları ve kuruluşları? Sanırım gerçek şu: tartışma 'nesne'sine dönüştürülen 'etik' üzerine tüm etkinliklerin ortak yanı, kişisel ve toplumsal düzeydeki pratiklerin 'nasıl olması gerektiği' konusunda bir takım kurulların, şablonların oluşturulmasını hedefliyor olmaları."¹⁰ Kaldı ki, kanaatimize göre problem,

⁹ Cüneyt Yüksel, **Devlette Etik**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 35.

¹⁰ Bkz., H. H. Nalbantoğlu, **Yan Yollar: Düşünce, Bilgi, Sanat** içinde; "Etik, Estetik, Teknoloji", İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 122.

yalnızca sosyal ve toplumsal pratiklerin belli kural ve şablonlara oturtulması değil, bu yapılırken, etik adının bir ikna unsuru olarak kullanılmasıdır.

İlk bakışta öyle görünmektedir ki, bu klavuzluk, modernliğin getirdiği “uzmanlaşma”nın geç kalmış görüntülerinden birini sunmaktadır. Otoritenin modern hallerinden birisi olan uzmanlık, şimdi kendisini etik kurul olarak göstermektedir ve bu haliyle, ahlak alanındaki uzmanlaşmanın merkezi olarak da değerlendirilebilirler. Bu, bir bakıma, insanın kontrol edilemez ve ön görülemez ahlaki -otonom- özgür yanını “güvenli” ve “ön görülebilir” sınırlar içine çekmek ve böylece onu, sınırlanmış olarak, güvence altında tutma çabasının bir başka görünüşüdür.

Fakat konunun yine de, ‘gerçekten değerli olan’la bir bağının olduğu söylenemez mi? Yoksa, Etik Kurul adlandırması seçilirken, “ahlak”la “ethik” arasında kullanım bakımından özel bir ayırım mı yapılmıştır? Şimdi, ele aldığımız sorunu daha anlaşılır kılabilmek için, Z. Bauman ve E. Levinas’ın Etik ile Ahlak arasında yapmış olduğu ayırımlar, bize belki de yardımcı olabilir.

E. Levinas’ın ana yönelimi, onun adlandırmasıyla, “Etik”dir. Levinas, Kabil’in, kendisine kardeşinin akibeti ile ilgili sorular sorulduğunda, “Ben kardeşimin bakıcısı mıyım?” diye karşılık vermiş olmasını, etik ile ilgili tartışıla gelen konuların, sembolik de olsa, başlatıcısı olarak değerlendirmektedir.¹¹ Kaldı ki ona göre Kabil, kardeşinin bakıcısı olabilmeliydi.

Etik, ilahi olanın dünyadaki tecellisine eşlik eden, eşlik etmesi gereken bir ilke olarak değerlendirilir. İlahi olanın dünyadaki tecellisi olarak Etik olanın kendisini gösterme biçimi, Öteki’ne, başkasına ilahi, aşkın bir değer kazandırmaktadır. Bu değer kazandırmanın merkezinde ötekine karşı duyulan ve sorgulanamayacak bir ‘sorumluluk’ vardır.

Levinas’a göre Etik’le belli bir biçimde karşıtlık içinde bulunan Ahlak ise, geleneksel anlamda, sosyal ve toplumsal normlar ve kurallar bütünü temsil eder. Levinas’ın değindiği bakımdan, Ahlak ile Etik arasındaki ayırım, insan, bilim insanı veya aydın olmanın gereği olan, içinde yaşanılan sistemi, ahlak değerlerini veya kısaca belirtirlerse, bütün siyasi pratikleri eleştirebilmenin imkanını korumaya yönelik olduğu değerlendirilebilecek bir ayırımdır. Bu ayırım daha sonra, Z. Bauman tarafından da yapılmıştır. Fakat, Levinas’ın Ahlak tabirini kullandığı yerde Bauman, Etik tabirini kullanmaktadır. Z. Bauman, E. Levinas’ın aksine, dünyevi olana ilişkin belirlemeleri Etik olarak adlandırmış, esas olanın ve her şeye yön veren veya vermesi gerekenin ise Ahlak olması gerektiğini ileri sürmüştür.

Levinas’a göre Etik, karakter, huy veya yaşama alışkanlığı anlamından uzaklaşmış görünmektedir. Levinas’ın, Ahlak ile Etik arasında kurduğu ilişki, Aristoteles’in, ya-

¹¹ Bkz.: **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar**, Hazırlayanlar, Zeynep Direk, Erdem Gökkyaran, Sunuş; Zeynep Direk, Çevirenler, Medar Atıcı, Melih Başaran, v.d. 2. Basım, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 182-183.

zılı yasa ile yazısız yasaya ilişkin düşüncelerini de hatırlatmaktadır.¹² Aristoteles'in, Herodotos'un **History**'sinde belirgin örneklerini görebildiğimiz¹³ ve daha sonra Sofistler tarafından felsefenin merkezine taşınan görelilikçi anlayışlara karşı uzlaştırıcı bir yanıtı olarak değerlendirilebilecek olan bu yaklaşımı, Levinas'a da ilham vermiş görünmektedir. Levinas'a göre Ahlak, toplumların göreliliği olarak gerçekleştirildiği yaşamlarda ortaya çıkan fiili kurallılıklardır. Bu fiili kurallılıklar tam da, Herodotos'un vurguladığı ve Eski Yunan dünyasındaki örnekleriyle gösterdiği gibi, toplumlara göre değişebilen, göreliliğe sahip davranış biçimleridir. Oysa, Levinas tarafından Etik'e biçilen misyon, onun, göreliliği olmayanı temsil etmesidir. Burada, Etik ile Ahlakın karşılıklı ilişkisi gündeme gelmektedir. Etik, Ahlak gibi göreliliği, zaman ve mekana göre değişmeyen, ahlaka zemin teşkil eder bir konuma yerleştirilmiştir.

Levinas'a göre, her biri etikle belli bir biçimde ilişkili olan ahlak anlayışlarından bazıları insansızlaştırılmış, insanı göz önünde tutmayan, etikle bağını yitirmiş uygulamalara dönüştürülmüştür. Bu ahlak anlayışlarının merkezinde, her şeyin kendisi için düzenlenmesi gereken insanın yerine idealleştirilmiş kurallar, değer ve uygulama bakımından öne geçer. Öyleyse, bu türden yapılanmalarda insandan beklenen şey, koşullar ne olursa olsun, belirlenmiş buyruklara göre davranmasıdır. Bu yaklaşım, belli bir biçimde zaman ve mekânın dışına çıkarılmış bir 'evrenselliği' ve 'aklı' temele alır. Oysa Levinas, tek tek kişilerin, yaşayan öteki bireylerle belli zaman ve mekânlardaki tekil ilişkilerini önemsemektedir. Bu ilişkilerde, hiçbir kurum veya kişi, kimsenin sorumluluğunu taşıyamayacağı gibi, kimsenin başka insanlara, sanki her insan aynı insanmış gibi davranması da beklenemez.

Bu yaklaşımı benimsemeyen bazı anlayışlara göre ahlak, iyi, dürüst ve sorumlu insan, vatandaş, yurttaş veya birey olmanın ölçütlerini, o ülkenin yasaları veya şartları içinde belirlenmesi durumudur. Bu türden bir yaklaşım, insanlara ahlaklı olmanın yolunu vaaz etme iddiasındaki kurum ve kuruluşlara ilişkin tartışmaları da gündeme taşımaktadır. Bu türden kurumlar veya kuruluşlar insanları 'ahlaklı' olmaya yönlendirebilir veya zorlayabilir, fakat bu durum insanların, Levinas'ın anladığı anlamdaki Etik ile olan bağlarını tamamen koparmaktadır. Çünkü zorlamanın olduğu yerde değerli olanın kendisine yer bulması mümkün görünmemektedir.

Levinas'a göre Ahlak, toplumsal davranış kurallarının toplamı olarak değerlendirilebilecek biçimde, devlet tarafından belirlenmiş ve yönetilenlere içselleştirilerek benimsetilmiş yurttaşlık görevlerini oluşturan sistematik kurallar bütünüdür. Oysa,

¹² Bkz.: Aristotle, **Rhetorica (Rhetoric)**, Edited And With An Introduction By Richard McKeon, **The Basic Work Of Aristotle**, Random House, New York, 1941, 1373 b 5-10. (Aristoteles, **Retorik**, 8. Basım, Çev.: Mehmet H. Doğan, Y.K.Y., İstanbul, 2006.)

¹³ Bkz.: Herodotos, **Herodot Tarihi**, Çev.: Müntekim Ökmen, 3. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991, III.38. Burada verilen örnekte, Pers kralı Dareios'un, kültürler arasındaki farklılıkları göstermek için verdiği bir örnekte bahsedilmektedir. Örnekte Kral, ölülerini yemeyi tercih eden Kallatiai denilen Hintliler ile Yunanlıları karşılaştırmaktadır.

İlk Felsefe olarak adlandırdığı Etik, uygulanmakta olan yaşama ve davranma kurallarının bir bakıma tamamen dışında düşünülür.¹⁴ E. Levinas'a göre Etik, insanların oluşturup hayata geçirdiği toplumsal yasalar veya kurallar gibi normatif düzenlemeler yapmaz. Bunların yerine, tüm bu düzenlemelerin dışında durarak onlara ilham olur; onların konumlanmasını sağlar.

Ahlak olarak somutlaşan kurumlar, mahkemeler, hapishaneler veya okullar gibi sosyal ve toplumsal yapıların kabuklaşmış biçimde, bütün insan yapıp etmelerine eşlik etmesi gereken bir zemin olarak Etik olandan görünüşe çıktığını belirtmektedir. Başka bir deyişle Ahlak, Etik'in belli zaman ve mekandaki gerçekleşmiş, vücut bulmuş halleridir.

Bu vücut bulmada, insanların artık kaçınılmaz biçimde varolma imkanlarını kendilerine bağladıkları için sürdürmek zorunda olduğu kurumlara ilişkin temel kaygı, onların Etik'e uzanan temellerini yitirmesinin önlenmesidir.¹⁵ Uzak kalınmaması gerektiği belirtilen bu Etik temel, bütün sosyal ve toplumsal kurum ve kurallarda yönlendirici bir norm olarak varlığını sürdürmelidir.

Konunun tartışılması, İkinci Dünya Savaşının ardından, galip devletlerin kurduğu Nürnberg mahkemelerinde, mevcut yasalar uyarınca verilen emirlere uymaktan başka bir şey yapmamış olduklarını ifade eden 'resmi görevlilerin' veya 'iyi yurttaşlar'ın yargılanabilmesinin imkanı ile ilgilidir. Kuşkusuz Levinas'ın tartışmaya açtığı bu sorun, belli bir ülkenin yasalarına göre yapılması iyi ve dolayısıyla ahlaklılığın gereği olan davranışların, başka bir güç veya güçler tarafından, sırf daha kudretli olduğu için yargılanmasının meşruiyetinin araştırılmasıdır. Başka bir deyişle, Platon'un zamanından beri süre gelen tartışma gündemdedir. Adalet, güçlünün işine gelen midir?

Öyleyse, Levinas'ın anladığı anlamda Etik, kişinin iyi bir yurttaş olmak için uyması gereken kurallar veya kaçınması gereken davranışlarla doğrudan ilgilenmemektedir. Kaldı ki Etik, her hangi bir evrenselleştirme veya aynılaştırma iddiasında da değildir. Etik, tamamen her bireye ve topluma, içinde yaşanan duruma özgü biçimde kendisini göstermektedir. Onun kendisini göstermesinde kurumsallaşmaya veya yasalarla düzenlemeler yapmaya yönelmesi söz konusu değildir. Etik'in bu tanımı, ötekine 'boş ellerle', yani, hiçbir çıkar veya beklenti olmaksızın, hiçbir görelî düzenin yönlendirmesi olmaksızın, belli politik tavırların güdümüne girmeksizin, gerçekleşen bir yönelmedir.¹⁶ Bu, kişinin kişiyle dolayimsız olarak, görelî olanın hükümranlılığına girmeden, mutlak olanın şahitliği altında gerçekleştirdiği bir ilişkidir.

Öte yandan, insanlar arası bütün olup bitmelere yön göstermesi gereken Etik temel kaybedilse de, insanların her bakımdan ölçüsü olduğu bir Ahlak'ın varlığı yine de sürecektir. Fakat, her bakımdan ölçüsü insanlar olan bir ahlakın hükümranlılığı, kendi kendine varlığını üretmeye başlayan kurumların kör yönetimine, karanlığına, tabi

¹⁴ Bkz.: **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar**, s. 34.

¹⁵ Bkz.: A.g.e., s. 279.

¹⁶ Bkz.: E. Levinas, **Totality and Infinity**, pp. 50-51.

olmaya, sorgulanamazlığa ve kural dışına çıkılamazlığa maruz kalınmasına yol açar. Başka bir deyişle Etik'in, onun zamanda ve mekandaki görünüşleri olan çeşitli ahlak anlayışlarının ölçütü olarak varlığını sürdürmemesi, görelinin mutlak olduğuna ilişkin yanılgıyı ve bu yanılgıya bağlı 'ahlaki bozulmaları' beraberinde getirecektir.¹⁷

Benzer kaygılarla, Etik ile ahlak arasında ayırım yapan ikinci düşünür, Z. Bauman'dır. Ona göre, "Etik-tek ahlak kuralı, her ahlaklı -nitelenecek- kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelere dönüşen tek buyruklar grubudur."¹⁸ Bauman'a göre Etik ile ahlak arasında yapılacak bir ayırım, hesaplanabilen ilişkiler içine sokulan benliklerin ahlaki yakınlık ilişkisine yeniden döndürülmesinin imkanıdır. Bu imkanın başka bir görünümü, öznel veya nesnel-evrensel bakımdan olsun, salt kendisiyle başlayıp kendisiyle biten ilişkilerle sınırlı olmayıp, ötekenden de sorumlu olmaktır.

Etik ile Ahlak arasında her iki düşünürde de, görülen bu türden bir ayırım, yukarıda da gördüğümüz üzere, onların etimolojilerinden kaynaklanmamış olsa da, başka türlü dile getirilemeyecek bir sıkıntının ortaya konulmasına imkan vermiştir. Bu sıkıntı, insanın bir takım rehberler ve örneklerle "ahlaklı" kılınmaya çalışılmasından kaynaklanmaktadır. İnsanın, iyi olarak nitelenenlerin dışına çıkma, bütün olup bitenleri çeşitli yönlendirmeler ve yönetmelerin ötesinde durarak değerlendiremez hale gelmesinin yarattığı bunalım, modern bir bunalım olarak değerlendirilir. Çünkü, modern dönemlerde, müphemliği, belirsizliği, yani ahlaka dayanan seçim yapma imkanını ve hakkını ortadan kaldırmağa, insanlara, her bakımdan doğru davranışlar konusunda yön gösterecek, başarısı kesinleşmiş prosedürler hazırlamağa yönelik kimi çabalar vardır.

Bauman, bir etik krizin varlığını belirtmektedir. Bu krizi, pratik birkaç yönden ele almaktadır. Etik krizin pratik yanlarından biri, davranışların sınırlı zaman ve mekanda görülen etkilerine göre düzenlenmiş geleneksel ahlak anlayışlarının, globalleşen dünyada yetersiz kalmış olmasıdır. Bugün, hem bütün insanlığı etkileyebilen, hem de, bu etkiyi nesiller boyu sürdürebilecek eylemler yapma imkanına sahibiz. Etik krizin pratik yanlarından diğeri ise, bazı eylemlerin niteliğine ilişkindir. Bunlar, 'günahkarları olmayan günahların, canileri olmayan cinayetlerin, suçluları olmayan suçların varlığı', şeklinde ifade edilebilecek olan ve esasen, modern dönemlerde, yaşamının bütünlüğünü bozan veya tersinden söylenirse, bütünlüğü kavramayı imkansızlaştıran üretim ve yaşama sistemleridir. Bu üretim ve yaşama sistemleri insanları uyuşturmaktadır. Uyuşmayı kolaylaştıran ve insan hayatının, neredeyse bir bütün olarak yeniden kurulmasını engelleyen şey, birbiriyle olan bağlarının farkedilmesini engelleyecek biçimde ayrıştırılmış ve çok farklı kurallara bağlanmış her bir yaşama biçiminin gereği olan toplumsal roller ve statülerdir. Roller ve statülerle sistem haline gelen sosyal hayat yapılanmasa bireyin önüne geçmiş, insanın ahlak alanındaki asli

¹⁷ Bkz.: **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar**, s. 278-279-280.

¹⁸ A.g.e., s. 33.

rolü, rollerden ve statülerden bağımsız kararlar alabilme imkanı, çalınmıştır. Bu rol çalma, insanın ahlaki bakımdan pasifleşmesiyle beraber, sorumsuzluğunu, sorumsuzluk talebini de gündeme getirmiştir. Çünkü, ahlaki bakımdan iyi ya da kötü olmak, söz konusu durumlardan doğacak sonuçların bir bütün olarak değerlendirilmesi ile değil, belli rollerin gereğinin yapılıp yapılmaması ile ölçülmeğe başlanmıştır. Dolayısıyla da, yapılan veya yapılmayan eylemlerden kaynaklanan sorumluluk, o rolü onaylayan insana değil, o rolü onaylayan sisteme ait olarak görülmektedir.

Bu yaşama tarzı, E. Fromm'un **Özgürlük Korkusu**'nda¹⁹ ele aldığı duruma gönderme yapmaktadır. Otoriteye bağlanan birey, kendi başına kararlar vermek zorunda kaldığında, artık çaresizlik hissetmektedir. Çünkü, kamu yaşantısının tek biçimliliği ve zorlayıcılığı ortadan kalkmıştır. Kendi başına karar verme yetisini yitirmiş olan modern birey, bu durumda düştüğü tercih çelişkilerinden dolayı büyük sıkıntılar yaşamaktadır. Çünkü, ona eşlik eden bir otoritenin olmasının yarattığı kolay ve zahmetsiz olduğu kadar, sorumluluktan arındırılmış karar verme alışkanlıkları söz konusudur. "Ahlaki kriz" bu alışkanlıklardan kaynaklanır. Ahlak, artık yasaya dayandırılır. Bu, ahlakın yerine yasayı koymak ve ahlaklı olmanın, yasaya itaat etmekten ibaret olduğu anlayışıdır.

Bauman'a göre ahlaki olan, tıpkı Levinas'ta etik'in olduğu gibi, kendinde değer taşır. Her hangi bir kar, zarar, veya toplumsal yararlılık amacı gütmeyiz. Bu, tüm insan ilişkilerine yön vermesi gereken ve esasen, kaba ve ham haliyle farkedilebilen, ahlaki dürtü, ahlaki sorumluluk ve ahlaki mahremiyetin esasıdır. Yapılan ayırımı göre ahlaki olmayan bir eylem, kişisel olmayan, kişisel olmadığı gibi, zeka, yetenek veya kapasitelerin yetersizliğine bağlı kişisel farklılıkların dışında, hesaplanabilir ilişkiler bağlamında gerekçelendirilen ve gerçekleştirilen eylemdir.

Burada, eylemin kişisellik dışına taşınması, tamamen kişisel ve otonom olmasıyla ahlaki olması gereken sorumluluğu da kişisellik dışına taşıyarak, bireyin omuzlarından almaktadır. Oysa ahlaki çağrı tamamen kişiseldir. Bu bakımdan, bütün yapıp etmelere ilişkin her yönden kuşatma altında olunmasının ahlakla değil, dayatma ve zorlamayla ilgisi vardır. Bireyin ahlakla ilişkisi, ona yönelik bu çerçevelmeye geliştirdiği tepkilerde ortaya çıkacaktır. Birey, tüm bunları yapmak ya da yapmamak bakımından otonom ve belirleyici konumdadır. Bu bakımdan bireyin yaptığı hiç bir eylemin sorumluluğu, bir dış unsura devredilemez. Asli sorumluluk, özgür bireydedir. Bu aşamada, çaresiz bir biçimde, ahlakın, bütün sosyal ve toplumsal belirlemelerden ve gerekçelendirmelerden, yani 'rasyonellik'ten uzak olduğu savunulabilir. Bu belirtmede özellikle "çaresiz" ifadesinin kullanılması özel bir anlam taşımaktadır. Çaresizlik, ahlaki olana imkan tanımak için onun bir bakıma kaçınılmazca 'rasyonel' olanın dışında olmasının gereğini kabul etmek, öte yandan ise, onun rasyonellik dışında nerede konumlandırılacağına ilişkin izahını da verememekten kaynaklanır.

¹⁹ E. Fromm, **Özgürlük Korkusu**, Çev., Roza Hekmen, Yaprak Yayınları, İstanbul, 1991.

Kaldı ki, ahlaki benlik, bu bakımdan, ‘düşünme öncesine’ dayanmasıyla, yapıp etmeleri otonom, özgür eylemler olmaları dışında temellendirilemez.²⁰ Onun belirlenimi, sahip olduğu ‘ahlaki yönelim’dir. Bauman’a göre kurumsal yapılanmalar, insanları yapacakları eylemlerin ön görülemez olması bakımından otonom bir özgürlüğe dayanmasıyla insanın ahlaki yanını, üzerinde her hangi bir yapının kurulmasına imkan tanımayacak müphem bir zemin olarak görmektedir. Müphemlik, bir olayın birden çok biçimde değerlendirilmesine imkan tanıyan belirsizlik anlamına gelmektedir. Buradaki belirsizlik, insan için, seçimler yapmakta karşılaşılan sıkıntılara da işaret etmekte, hatta, belirsizliğin giderilme çabasının insan türünün en belirgin yönelimlerinden birisi olduğu belirtilmektedir. Oysa kimileri tarafından kesinkes kaçınılması gereken durumlar olarak da görülen belirsizlikler ve çok anlamlılıklar, yine bazı anlayışlar tarafından, insan olmanın gereği olarak değerlendirilir.

Bauman, her bakımdan bağlantısız olarak konumlandırmaya çalıştığı ahlakın temelsiz bir temel olduğunu ve bireyin gönüllü olarak üstlendiği sorumluluğun dışında bir temel aranmasının ahlaka zarar vereceğini belirtir. Ahlakın temelsiz temeli olarak görülen, ötekine karşı sorumluluğun kaynağı, zorlayıcı olabilecek bir dış güç veya uzlaşmaya dayanan her hangi bir antlaşma değildir.

Tartışma şurada düğümlenmiş görünmektedir: Yaşamının kendisinde bulunan müphemlik ve onun asli sonuçlarından birisi olan mutlak güvenlik arayışının tesis edilememesinin yarattığı ürkeklik ile bu ürkeklikten kaçınabilmek için her bakımdan teslim olunabilecek bir yasa koyucu arasında yapılmak zorunda kalınan seçim.

Bauman, insanın toplusalının insan olmanın vaz geçilemez unsurlarından biri olduğunu belirtmiştir. Şöyle demektedir: “... ötekiyle ancak gerçek ahlak alanını terk ettiğimizde ve başka bir dünyaya, Adaletin -ahlakın değil- hüküm sürdüğü Toplumsal Düzen alanına girdiğimizde karşılaşırız.”²¹ Toplumsal düzenlilik ve onun temsilcisi olan yasa, insanların antlaşma zeminini oluşturmaktadır. Bu zemin, ikilinin birbirinden, içsel bakımdan daha da bağımsızlaşmasına, yabancılaşmasına yol açtıkça ve aralarındaki ahlaki sorumluluk ilişkisi azaldıkça, her ikisinin de üçüncünün hakimiyetine girmesi ve bu hakimiyetin üretilmesine dayanan yeni bir ilişkiler ağının oluşmasına yol açmaktadır. Bunların her biri, insanın kontrol edilemez ve ön görülemez ahlaki -otonom- özgür yanını güvenli sınırlar içine çekmek ve böylece onun hareket alanını sınırlayarak kişiyi güvence altında tutmaya çabalar.

Tüm bunların sonunda ahlaki benlik, modern dünyada yalnız başına bir yabancı olarak kalır. Çünkü, ahlaki benlik, eğer mümkün olabilecekse, bütünlüklüdür. Yani dünyayı, modern bakışın aksine, kompartımanlar halinde değil, bir ana hatta bağlanan, ahlaki bakımdan anlamlı bir bütünlük olarak algılar. Modern anlayışın ahlaki

²⁰ Ahlaki çağrının kişisel olması, Heidegger’in, belli bir insan diliyle konuşmayan, fakat, ancak onun çağrısını anlayabilene etki eden vicdan anlayışı ile ilgili görüşlerini çağırılmaktadır. Bkz., M. Heidegger, **Varlık ve Zaman**, Çev.: Kaan H. Öktem, Agora Kitaplığı, İstanbul, 2008, s. 289.

²¹ Z. Bauman, **Postmodern Etik**, Çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011. s. 141.

zemininin iki yönü olduğu iddia edilmektedir: bunlardan birincisi; belirgin örneği Sofokles'in **Kral Oidipus** adlı oyununda olduğu gibi, Tanrı'nın insanın kaderine etki etmesine müdahalede bulunmanın imkanının gösterilmesi, böylelikle de, insanın kendi hayatını her bakımdan yönetebileceği ve yönlendirebileceği anlayışının yerleşmeye başlamış olması.²² İkincisi ise; ahlakın konumlanabileceği yegane alan olarak değerlendirilen amaç değerlerin yerini, araç değerlerin almasıdır.

Tüm bu tespitlerin yanı sıra, bu düşüncelerin bir anlamda güçlü, başka bir anlamda ise güçsüz yanı, onların, kendi kesinliklerden kuşku duyan bir yaklaşım olması ve karşılaşılabilecek sorunların çözümüne ilişkin hiç bir garanti vaat etmemesidir. Bu bakımdan da, yasaların insan üzerindeki mutlak hakimiyetini kabul etmeyerek, ahlakın beslendiği müphemlik ortamının varolmasına katkıda bulunmaya devam edilmiş olmaktadır. Bu türden bir bilgelik, karışık olan ve tam bir çözüme ulaştırılması mümkün görünmeyen insanlık durumunun bu halini idrak etmektir.

Şimdi yeniden, baştan itibaren ele aldığımız gibi, ister etik, isterse de ahlak anlamında kullanılsın, belli biçimlerde otorite ve kurumlara dayanan bir etik anlayıştan yine de bahsedildiğini düşünelim. Bu bakımdan, "Etik" tabirinin anlamı şimdi ne olabilir? Kaldı ki, Wittgenstein olası bir kurumsal etik değerlendirmeye, hazırlıklı görünmektedir ve böylesi bir durumu açık bir biçimde reddettiğini şöyle ortaya koymaktadır: "... eceksin" biçiminde genel bir etik yasa ortaya konulduğunda, ilk düşünce şudur: Ya onu yapmazsam? Ama etiğin ceza ve ödülle hiçbir işi olmadığı açıktır. Böylece bir eylemin sonuçları hakkındaki bu sorunun önemsiz olması gerekir. En azından bu sonuçlar olaylar olamaz. [[çünkü olaylar olgulardır ve olguların etikle bir ilişkisi yoktur]] ... [6.422]²³

Wittgenstein'in bütün bu serzenişlerine karşın, çalışmanın hemen başında da belirttiğimiz gibi, sosyo-ekonomik bakımdan somut bir durum vardır. Bu duruma göre, yapılan çalışmalar, belli bir biçimde sosyal ve ekonomik ortamlardaki yolsuzlukların önlenmesinde büyük başarı sağlamıştır.

Fakat, Etik ile ilişkilendirilen bu duruma bazı sorular sorulabilir. Elde edilen bu başarı ne türden ajanlarla, yani araçlarla elde edilmektedir? Bu ajan ahlak, utanma, zorlama, vicdan, sorumluluk, baskı, v.b. hangisi? Yine de, bu durum kişiler tarafından kabullenilsin ve diyelim ki, onlar, bu araçlarla, belli bir siyasal ve toplumsal sağduyu ile donatılarak, 'ahlaklı birine' *benzetildiler*; şimdi, o kişilerin, önceki durumlarına göre daha ahlaklı olduğunu söylemek mümkün müdür?

Yoksa, farkına varılarak veya varılmayarak, ahlakın geri çekilmek zorunda bıraktığı alana yasa mı ikame edilmeye çalışılmaktadır? Böylece, içsel ahlaki yakınlığın ortadan kalktığı ve yalnızca yasalarla güvence altına alınmış olan kamu alanı, kişisel farklılıklara ait olduğu kadar, kişiler arası karşılıklı sorumluluğa ve samimiyete de yer

²² Bkz.: Sofokles, **Kral Oidipus**, Çev.: Bedrettin Tuncel, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2009.

²³ L. Wittgenstein, **Defterler: 1914-1916**, Çev.: Ali Utku, Birey Yayınları, İstanbul, 2004, T.B. 30.7.16., s. 96-97.

açan ahlakın serbestçe ortaya çıkabileceği bir alan olmaktan mı çıkmış veya çıkarılmıştır?

Fakat, Wittgenstein'in yaklaşımıyla konuya yönelirsek; belli bir kurumun aldığı kararlara uymak, bu kararı alan kurumun adında etik tabiri bulunsa bile, ahlaki bakımdan bir 'zorunluluk' mudur? Birisi "ben şöyle şöyle yapmalıyım" diyebilir ve öyle de yapabilir veya yapmayabilir. Fakat onun bir de; "siz şöyle şöyle yapmalıydınız" dediği bir durum düşünelim. Kuşkusuz bu ikinci durumda ortaya çıkan şey, ötekini zorlayan bir "buyurma", "emir" olarak değerlendirilebilir. Kaldı ki, ona uymayan kendisini tamamen suçlu, mutsuz ve bedbaht mı hissedecektir? Wittgenstein'a göre, eğer mutlak bir ahlak yargısı olabilseydi herkes ona uymalıydı ve en azından ona uymayanlar kendisini suçlu, mutsuz ve bedbaht hissetmeliydi. Kuşkusuz, eğer mutlak bir ahlakın varlığından bahsedilecekse, durum böyle olmalıdır. Çünkü, bir etik varsa, onun dışında da kalamamamız gerekirdi. Diğer türlü, yani verilen bir 'etik kararın' dışında durulabiliyor olması, onun, mutlak bir etik-ahlak yargısı değil, hukuk yargısı olduğunu mu gösterecektir?

Witgenstein'in eleştiriler yönelttiği etik konusunun bu bağlam içinde ele alınışına nasıl bir yaklaşım sergileyebiliriz? Etik, şimdi tam da Ayer'in belirttiği anlamda, belirli sosyal ve toplumsal işlevlerin yerine getirilmesinin aracına dönüşmüş gibi görünmektedir. Yani, "... öyle görünüyor ki etik, bir bilgi dalı olarak, ruh-bilim ve toplum-bilimin bir dalından başka bir şey değildir."²⁴

Bu durumda Bauman'ı yeniden çağırabiliriz. Bauman, tam da, bizim etik kurullarla ilgili düşüncelerimize temel teşkil edecek şekilde, ahlak alanındaki en büyük buhranlardan birinin yaşandığı günümüzde, tıpkı kapalı toplumlar ve cemaatlerde olduğu gibi, bireyin özgür iradesine ilkece ipotek koyan kurumsal yaklaşımlardan dolayı, "*Ahlaki* kriz *etik* bir krize yansır, çünkü Etik ... insani tarzların ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit, ahlaki yargıların müphemliğini düzeltilmesi gereken marazi bir durum olarak görür."²⁵ demektedir.

Takdir edilmelidir ki, insanlar, neyin iyi veya kötü olduğu konusunda bir seçme yapma kapasitesine sahip olarak görülürler. Bu bakımdan da, sorumluluk sahibi, eylem yapma kapasitesine sahip özneler olarak değerlendirilmektedirler. Oysa, kimileri tarafından, bu özelliklerin yanı sıra, insana ilişkin iki özellik daha söz konusu edilebilir. Bunlardan birincisi, toplumsal yapılanmaların en büyük tehditlerinden birisi olarak değerlendirilen, insanın iyi olan yerine kötüye yönelebileceği ihtimali ve imkândır. İnsana ilişkin söz konusu edilen ikinci özellik ise, birincisiyle tam uygunluk içinde, insanın, çeşitli yol ve yöntemlerle, kötüye yönelmekten korunabilecek bir varlık olmasıdır. Bu anlayışın, insanı içinde bulunduğu kötü durumdan 'kurtarmak' için ne türden yöntemler kullanabilecekleri, kolayca anlaşılabilir. Bu anlayışı savu-

²⁴ A. J. Ayer; **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Çev.: Vehbi Hacıcadıroğlu, Metis Yayınevi, İstanbul, 1984., s. 108.

²⁵ Z. Bauman, a.g.e., s. 33.

nanlara göre, “... yargılama ve seçme *özgürlüğü*, kişiyi “kendi kurtuluşu” için, “kendi iyiliği” için ya da “kendi çıkarı” için iyi olanı yapmaya *zorlayan* bir dış gücü gerektirir.”²⁶ Böyle bir yönlendirici dış gücün olmadığı yerde insanın yolunu yitireceği aşikardır.

İşte bu türden, kişiyi zorla ahlaklı yapmaya yönelen yaklaşımlar, bireyin kendi haline bırakıldığında, yani özgür iradesiyle davranma imkânına kavuşturulduğunda, kötüye yönelme ihtimalinin çok yüksek olduğu kabulüne dayanmaktadır. Bauman, Herakleitos’un “*Logos* her şeye ortak olmasına karşın, çoğunluk sanki kendine özel düşünceleri varmış gibi yaşar.”²⁷ fragmanında savunulan anlayışı eleştirmektedir. Bunu yaparken, bir toplumda etik üzerine yapılan çalışmaların sosyal ve ekonomik konularla ilgili sonuçlarının halka aktarılmasının nasıl da “ahlaka aykırı” dayatmalarla gerçekleştirildiğine vurgu yapmaktadır. Çünkü, ona göre, siyasal ve sosyal ortamın iyileştirilmesi için yapılan bütün çalışmalardan sonra elde edilen sonuçların “... iletildiği öbür insanlara bulgular Yasa biçiminde gelir: Kendi seçimlerine içkin bir kural değil, dışarıdan seçimi teşvik eden bir kural. Akıl her insanın özelliği olduğu halde, akıl adına ilan edilen kurallara, ezici bir dış güce itaat edildiği gibi itaat edilmelidir.”²⁸ İnsanın itaat etmeye zorlanması, “kişinin özgürce iyi olanı gerçekleştirmesinin garanti altına alınmasının tek yolu olarak” değerlendirilmektedir: “Bu, özet olarak, ahlakın yerine yasayı koymak ve etiği yasanın modeline göre biçimlendirmektir. O zaman bireysel sorumluluk (yine teoride değilse de pratikte) toplumsal olarak onaylanmış etik-yasal kurallara uymak ya da bu kuralları ihlal etmek sorumluluğu olarak tercüme edilebilir.”²⁹ Başka bir deyişle, içinde yaşanılan sosyal ve toplumsal ortamı düzenleyen yasa, yönetmelik ve yönergeler, ahlaklı olmanın dayanılmaz ağırlığını, durum ne olursa olsun yasaların mutlaklığına ve sorgulanamazlığına itaat etmeyi kabul eden bireylerin sırtından almaktadır.

Bir son söz olarak belki şu ifade anılmaya değerdir:

“... toplum, ahlaki benliği zaman zaman, ipin asılmış adamı desteklediği gibi destekler –norm iptir, akıl ise ip imalatçısıdır.”³⁰

²⁶ A.g.e., s. 41.

²⁷ Herakleitos Fr. 2. Bkz. **Herakleitos: Fragmanlar**, Çev.: Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalca Yayınevi, 2005.

²⁸ Z. Bauman, a.g.e., s. 41.

²⁹ A.g.e., s. 42.

³⁰ A.g.e., s. 144.

KAYNAKÇA/REFERENCES

- Aristoteles, **Retorik**, 8. Basım, Çev.: Mehmet H. Doğan, Y.K.Y., İstanbul, 2006.
- Aristotle, **Rhetorica (Rhetoric)**, Edited And With An Introduction By Richard McKeon, **The Basic Work Of Aristotle**, Random House, New York, 1941.
- Ayer, A. J., **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Çev.: Vehbi Hacıkadiroğlu, Metis Yayınevi, İstanbul, 1984.
- Bauman, Z., **Postmodern Etik**, Çev.: Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2011.
- E. Fromm, **Özgürlük Korkusu**, Çev., Roza Hekmen, Yaprak Yayınları, İstanbul, 1991.
- Eyuboğlu, İ. Z., **Türk Dilinin Etimoloji Sözlüğü**, Sosyal Yayınları, 4. Basım, İstanbul, 2004.
- Ferit Devellioglu, **Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat**, Yayına Hazırlayan: Aydın Sami Güneyçal, Aydın kitabevi yayınları, 20. baskı, Ankara, 2003.
- Heidegger, M., **Varlık ve Zaman**, Çev.: Kaan H. Öktem, Agora Yayınları, İstanbul, **Herakleitos: Fragmanlar**, Çev.: Cengiz Çakmak, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 2005.
- Herodotos, **Herodot Tarihi**, Çev.: Müntekim Ökmen, 3. Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1991.
- Levinas E., **Totality and Infinity**, Trans. By, Alphonso Lingis, Duquesne University Press, Pittsburg, Pennsylvania, 2011.
- Nalbantoğlu, H. H., **Yan Yollar: Düşünce, Bilgi, Sanat** içinde; “Etik, Estetik, Teknoloji”, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- Peters, F. E., **Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü**, Çeviren ve Hazırlayan: Hakkı Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2004.
- Pieper, Annemarie., **Etiğe Giriş**, Çev., Gönül Sezer, Veysel Atayman, Ayrıntı Yayınları, 1999.
- Resmi Gazete**, 8/6/2004 tarih, 25486 sayı.
- Sofokles, **Kral Oidipus**, Çev.: Bedrettin Tuncel, Mitos Boyut Yayınları, İstanbul, 2009.
- Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar**, Hazırlayanlar, Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, Sunuş; Zeynep Direk, Çevirenler, Medar Atıcı, Melih Başaran, v.d. 2. Basım, Metis Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Soykan, Ö. N., **Felsefe ve Dil: Wittgenstein Üstüne Bir Çalışma**, Kabalıcı Yayınevi, İstanbul, 1995.
- Wittgenstein, L., **Defterler: 1914-1916**, Çev.: Ali Utku, Birey Yayınları, İstanbul, 2004.
- Yüksel, Cüneyt., **Devlette Etik**, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2010.

ŞEYLERİN NİHAİ KAYNAĞI ÜZERİNE (DE RERUM ORIGINATIONE RADICALI, 1697)*

Berk Özcangiller

ÖZET

Leibniz bu yazıda varoluşun yeterli nedeninin ne tek tek şeylerin kendisinde ne de şeylerin toplamında değil ancak metafizik zorunluluğa sahip ve dünyaya ya da sonlu şeylerin toplamına aşkın olan Tanrı'da bulunabileceğini ortaya koyar. Özü varoluş olan Tanrı olanaklı şeylerin gerçekleşmesinin etkin ve ereksel nedenidir. Sonlu şeylerin fiziksel zorunluluğunun ardında metafizik zorunluluk yatar. Böylece Leibniz dünyada gerçekleşen olgulardan ve varoluştan yola çıkarak sonlu şeylerin nihai bir nedeninin olması gerektiğini dile getirir ve böylece Tanrı'nın varoluşuna dair *a posteriori* bir kanıtlama ortaya koyar.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, varoluş, metafizik zorunluluk, fiziksel zorunluluk, metafizik mükemmellik, ahlaki mükemmellik, parça-bütün.

ABSTRACT

In this paper, Leibniz point out that the sufficient reason of existence can be found neither in any particular thing nor in the whole of things but can be found in God who has a metaphysical necessity and is beyond the world or aggregate of finite things. The God whos eessence is existence, is the efficient and final cause of the actualization of a possible things. Metaphysical necessity lie behind the physical necessity of the finite things. Thus, based on the facts which occur in theworld, Leibniz state that there must be a ultimate reason of finite things and so assert a posteriori proof of God'sexistence.

Keywords: God, existence, metaphysicalnecessity, physicalnecessity, metaphysicalperfection, moral perfection, part-whole.

* *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz* (ed. C. I. Gerhardt), v.7, Berlin: Weidmann, 1890, s. 302-308.

*

Dünyanın ya da sonlu şeylerin toplamının dışında, bende egemen olan ruha ya da daha doğrusu bedenimde egemen olan Ben'e benzer olan ancak bundan daha yüceolan bir Birlik vardır. Bunun sebebi evrene egemen olan bu Birliğin sadece evreni yönetmekle kalmayıp, onu inşa etmesi ya da yaratmasıdır. O dünyadan üstündür, adeta dünyanın dışındadır ve bu nedenle şeylerin nihai nedenidir. Zira varoluşun yeterli nedeni ne herhangi bir şeyde ne de şeylerin tüm toplamında ve dizisinde bulunabilir. Geometrinin Unsurları kitabının ebedi olmuş olduğunu düşünelim. Bu durumda bir kopya daima bir öncekinden kopyalanmış olacaktır. Şimdi mevcut bulunan kitabın nedeni olarak bir önceki kitap verilse bile, yine de geriye doğru sırasıyla kaç tane kitap varsayarsak sayalım, asla tatmin edici bir nedene ulaşamayacağımız açıktır. Çünkü bu kitapların niçin her zaman var olmuş olduklarını, niçin yazıldıklarını ve neden bu tarzda yazıldıklarını daima merak edebiliriz. Kitaplar için geçerli olan bu durum aynı zamanda dünyanın farklı halleri için de geçerlidir. Sonradan gelen şey (belirli değişim yasaları olsa da) bir şekilde bir öncekinden kopyalanır. Dolayısıyla daha önceki hallere doğru ne kadar geri gidilirse gidilsin, neden bir dünyanın var olduğunun ve niçin bu tarzda olduğunun tam nedenini asla bulamayacağız.

Böylece dünyanın ezeli ebedi olduğunu varsaysan bile, hallerin ardışıklığından başka hiçbir şey düşünmeyeceğin, onların hiçbirinde yeterli neden bulamayacağın ve ne kadar hal düşünürsen düşün bir neden ortaya koymakta en ufak bir ilerleme kaydedemeyeceğin için bu nedenin başka bir yerde aranması gerektiği açıktır. Zira ezeli ebedi şeylerde bir neden olmasa bile yine de bunların bir gerekçesinin olduğunun kavranılması gerekir. Bu neden kalıcı olan şeylerde bizzat zorunluluğun kendisi ya da özüdür. Nedenlerin (karşıtının bir çelişkiyi imlediği mutlak ya da metafizik zorunluluk biçiminde) zorunlu değil de eğilimli olduğu değişebilir şeyler dizisinde ise, (biraz ileride açıklanacağı üzere) eğer bu dizi bir öncekinden bir sonrakine doğru giden sonsuz bir art ardalık olarak düşünülürse, o zaman eğilimlere egemen olan bir nedendir. Böylece dünyanın sonsuz olduğunu varsaydığımızda bile, şeylerin nihai ve dünya dışı olan nedeninden ya da Tanrıdan kaçamayacağımız açıktır.

O halde dünyayı meydana getiren nedenler, dünyanın dışında olup toplamlarının dünyayı oluşturduğu olaylar zincirinden ya da şeyler dizisinden farklı bir şeyde yatar. Bu durumda bir önceki olay ile bir sonraki olayı belirleyen fiziksel ya da varsayımsal zorunluluktan, kendisi için hiçbir nedenin gösterilemediği mutlak ya da metafizik zorunluluğa geçmeliyiz. Zira mevcut dünya mutlak ya da metafizik değil, fiziksel ya da varsayımsal olarak zorunludur. Bu zorunluluk, bir kez şöyle ya da böyle olacağı belirlendiği vakit, bu şeyin meydana geleceği anlamına gelir. O halde nihai kaynağın metafizik zorunlu bir şeyde bulunması gerektiği ve varolan bir şeyin nedeni ancak varolan başka bir şey olabileceği için metafizik zorunluluğa sahip, yani özünün varoluş olduğu, birliğe sahip bir Varlığın var olması zorunludur. Böylece teşhis ettiğimiz ve

göstermiş olduğumuz üzere, bu varlık metafiziksel olarak zorunlu olmayan varlıkların çokluğundan ya da dünyadan farklı bir şey olmalıdır.

Şimdi zamansal, olumsal ya da fiziksel hakikatlerin ezeli ebedi, özsel ya da metafizik hakikatlerden nasıl meydana geldiklerini biraz daha açık bir biçimde ortaya koyalım. İlk olarak “hiçbir şeyden çok bir şey vardır” olgusuna bağlı olarak olanaklı şeylerde ya da bizzat özün olabilirdiğinde belirli bir varoluş gereksiniminin ya da deyim yerindeyse var olma talebinin var olduğunun, kısaca özün bizzat kendisinde var olmaya eğilimli olduğunun farkına varmalıyız. Bu durumda olanaklı olan, özü ya da olanaklı gerçekliği açığa seren tüm şeylerin eşit bir biçimde içerdikleri özün ya da gerçekliğin niceliğine ya da kendilerine ait olan mükemmellik derecesine göre var olmaya eğilimli oldukları sonucu çıkar. Zira mükemmellik özün niceliğinden başka bir şey değildir.

Böylece olanaklara ilişkin sonsuz birleşimler ve olanaklı diziler arasından bir tanesinin var olduğu ve onun aracılığıyla öze ya da olanaklılığa ilişkin mümkün en büyük miktarın varoluşa geldiği açıkça anlaşılır. Şeylerde her zaman, en büyükte ve en küçükte aranması gereken, başka bir şekilde söyleyecek olursak en az harcama ile en fazla etkinin elde edildiği bir belirlenim ilkesi vardır. Zaman, mekan ya da kısacası dünyanın ağırlığı ya da hacmi burada harcama ya da dünyanın en kolay şekilde üzerine inşa edilebileceği zemin olarak, biçimlerin çeşitliliği ise binanın genişliğine ve odalarının çokluğu ile zarifliğine karşılık olarak düşünülebilir. Bu durum bazı oyunların içeriğine oldukça benzemektedir. Bu oyunlarda tahta üzerinde bulunan yerlerin hepsi belirli kurallara göre doldurulmalıdır. Gerekli ustalık sergilenemediğinde, oyunun sonunda uygun durumda olmayan yerlerin dışında kalınır ve arzu edilenden çok daha fazla boş yer bırakılmaya zorlanılır. Ancak olabildiğince çok boş yeri, olabilecek en kolay yolla doldurmanın bir yöntemi vardır. Örnek verecek olursak, herhangi bir ek belirlenim ilkesi olmadan bir üçgen yapmaya karar verirsek, sonuç bir eşkenar üçgenin ortaya konulması olur. Ayrıca bir noktadan bir diğer noktaya gitmemiz gerekirse ve yolu belirlemek için buna başka hiçbir şey eklenmezse en kolay ve en kısa olan yol seçilecektir. Benzer olarak bir kez var olanın var olmayana üstün geldiğinin, yani niçin hiçbir şeyden ziyade bir şeyin var olması gerektiğinin bir nedeni olduğu ya da olanaklılıktan edimselliğe geçmenin zorunluluğu ortaya konulduğunda, başka hiçbir belirlenim olmasa bile, belirli bir alanı olanaklı olduğu kadar çok sayıda işgal etmek için bir araya getirilen mozaikler de olduğu gibi, zamanın ve mekanın alabilirliğine (ya da varoluşun olanaklı düzenine) uygun bir biçimde varoluşun miktarının olanaklı olduğu kadar büyük olması gerektiği sonucu çıkar.

Bu söylenenlerin sonucunda şeylerin kökeninde belirli bir Tanrısal matematiğin ya da metafiziksel mekaniğin nasıl kullanıldığı ve en büyük niceliğin nasıl belirlenim kazandığı en iyi şekilde anlaşılır. Geometride tüm açılar arasında dik açının belirli açı olması ve farklı yapıda bir ortama konulduklarında sıvıların en geniş hacme sahip şekli yani küre biçimini almaları yukarıda anlatılan ilkeye dayanır. Ancak hepsinin içerisinde en iyi örnek genel mekaniğe aittir. Birkaç tane ağır cisim birbirlerine karşı

etkide bulunduğu, sonuç bu devinimin bütünde gerçekleşen en hızlı düşüşü meydana getirmesidir. Tüm olanaklı şeylerin gerçekliklerine uygun olarak eşit bir biçimde varoluşa eğilim duymalarında olduğu gibi, tüm ağırlıklar da ağırlıklarına göre eşit bir biçimde düşmeye eğilimlidirler. Bunun yanı sıra ikinci durumda, ağır cisimlerin olabilecek en hızlı düşüşlerini içeren hareketin meydana gelmesinde olduğu gibi, ilk durumda da olanaklı şeylerin en fazla sayıda üretildikleri bir dünya meydana gelir.

Böylece şimdi metafizik zorunluluğa dayalı fiziksel zorunluluğa sahibiz. Zira dünya, karşıtının bir çelişkiyi ya da mantıksal bir anlamsızlığı işaret edeceği şekilde metafiziksel olmasa da, karşıtının kusurlu oluşa ya da ahlaki anlamsızlığa işaret edeceği şekilde fiziksel olarak zorunludur. Olanaklılığın özün ilkesi olması gibi, (şeylerin en geniş sayıda uyumluluğunu sağlayan) kusursuzluk ya da özün derecesi de varoluşun ilkesidir. Bu olgu sayesinde, erdem ya da kusursuzluk ilkesine göre eylemde bulunduğu için her şeyi kesin bir biçimde meydana getirmesine rağmen, dünyanın Yaratıcısı için özgürlüğü nasıl mümkün olabildiği de açıkça ortadadır. Kayıtsızlık cahillikten kaynaklanır ve bir insan ne kadar bilgeyse, o denli de en kusursuz eylem ile belirlenim kazanır.

Ancak belirlenimli metafiziksel mekanizm ile ağır cisimlere dair fiziksel mekanizm arasında yapılan bu karşılaştırma ne kadar zekice görünürse görünsün, birbirlerine karşı hareket eden ağır cisimlerin gerçekten de var olduklarını ancak varoluşa önsel ya da öte olan olanakların ya da özlerin hayali ya da kurmaca olduklarını ve bu sebeple de onlarda varoluşun nedenini aramanın yararsız olduğunu (söyleyeceksin). Buna cevabım ne özlerin ne de onlara ilişkin ezeli hakikatler olarak bilinen hakikatlerin kurmaca olmadıkları ancak deyim yerindeyse düşüncelere ait belirli bir bölgede, yani bütün özlerin ve her şeyin varoluşunun kaynağı olarak bizzat Tanrıda var olduklarıdır. Ayrıca bu, şeylerin edimsel dizilerinin varoluşu tarafından ortaya koyulan keyfi bir iddia da değildir. Zira nedenin şeyler dizisinde bulunamayacağını ancak metafizik zorunluluklarda ya da ezeli hakikatlerde aranması gerektiğini yukarıda göstermiştim. Var olan bir şey ancak var olan başka bir şeyden meydana gelebileceğinden, ezeli ve ebedi hakikatlerin var oluşları mutlak ya da metafiziksel olarak zorunlu olan bir özneye, yani Tanrıya dayanır. Aksi halde hayali olacak olan bu ezeli ve ebedi hakikatler (kaba ancak etkileyici bir biçimde söylersek) Tanrı sayesinde gerçekleştirilirler.

Böylece aslında dünyada bulunan her şeyin ezeli hakikatlerin yasalarına, sadece geometrik değil aynı zamanda metafizik yasalara göre, yani sadece maddesel zorunluluklara değil aynı zamanda biçimsel zorunluluklara göre gerçekleştiğini keşfederiz. Bu olgunun doğruluğu, az önce açıklamış olduğum gibi, sadece dünyanın niçin var olmamaktan çok var olduğu ve başka bir türlü olmaktan çok niçin olduğu gibi var olması gerektiği nedenine (bu neden kesinlikle olanaklı olanın var olma eğiliminde bulunur) bağlı değildir. Detaylara indiğimizde, metafizik neden, güç ve etkinlik yasalarının olağanüstü bir tarzda doğanın bütününde etkin olmasının dışında, devinim yasalarını açıklıyor olduğumda beni hayrete düşürdüğü üzere, bu yasaların maddeye ait saf geometrik yasalar üzerinde hüküm sürdüğünü de görürüz. Daha çok materya-

list olduğum gençlik zamanlarımda güçlerin geometrik birleşim yasasını savunmuş olmama rağmen, başka bir yerde daha geniş olarak açıkladığım üzere sonunda bu görüşü terk etmek zorunda kaldım.

O halde özlerin olduğu gibi varoluşların da gerçekliklerinin nihai nedenini, kesinlikle dünyadan daha büyük, daha yüce ve önsel olması gereken bir Birlikte buluruz. Çünkü sadece onun aracılığıyla yalnızca dünyanın içerdiği var olan şeyler değil, bunun yanında olanaklı şeyler de gerçekliklerine sahip olurlar. Tüm bu şeylerin birbirlerine bağlı olmalarından dolayı, şeylerin nedeni tek olan bir şeyin dışında bulunamaz. Var olan şeylerin sürekli olarak bu kaynaktan fıskırıyor, üretiliyor ve üretilmiş oldukları açıktır. Çünkü niçin dünyanın başka bir halinden ziyade bu halinin, bugünkü halinden ziyade dünkü halinin, bizzat dünyadan kaynaklanmasının gerektiği açık değildir. Bunun dışında Tanrının nasıl sadece fiziksel değil ayrıca özgürce eylediği, O'nda nasıl sadece etkin değil aynı zamanda ereksel nedenin de bulunduğu ve şimdi belirlenmiş olduğu gibi sadece evrenin mekanizmasında bulunan azametinin ya da gücün nedeninin değil bunun yanı sıra evrenin oluşumunda içerilen iyiliğin ve erdemin de nedeninin O'ndan nasıl kaynaklandığı açıktır.

Hiç kimse burada ahlaki mükemmelliği ya da iyiliği metafizik mükemmellik ya da büyüklükle karıştırdığımızı ve ilkinin reddedip ikincisini kabul ettiğimizi düşünmesin diye, buraya kadar söylenmiş olanların sonucunda, şeyler dizisinin en çok gerçekliğin olduğu yerde meydana gelmesi nedeniyle dünyanın sadece fiziksel ya da tercih edersen, metafiziksel olarak en mükemmel olmadığına ayrıca gerçek ahlaki mükemmellik zihinler için fiziksel mükemmellik olduğundan dünyanın ahlaki olarak da en mükemmel olduğunun bilinmesi gerekir. Bu yüzden dünya en harikulade makine olduğu gibi zihinlerden oluştuğu için de en iyi devlettir. Onun sayesinde zihinlere mutluluğa ya da neşeye ilişkin olası en büyük ölçü bahşedilir. Onların fiziksel kusursuzluğunun dayanağı budur.

Ancak dünyada bunun tam tersini deneyimlediğimizi söyleyeceksin. Zira en kötü olaylar sıklıkla en iyilerin başına gelir. Sadece masum hayvanlar değil, masum insanlar da işkencelerle eziyete uğrar ve katledilir. Son olarak, özellikle insan ırkının yönetimine bakacak olursak, dünya yüce bir akıl tarafından düzenlenmiş olmaktan çok karmakarışık olarak gözüktür. Evet, ilk bakışta bunun böyle gözüktüğünü kabul ediyorum. Ancak meseleyi daha yakından incelediğinde, durumun aslında tam tersi olduğunu kabul etmen gerekir. Şimdiye kadar ileri sürmüş olduklarımdan, dünyada var olan her şeyin ve dolayısıyla zihinlerin olanaklı en yüksek mükemmellik derecesini edindikleri *a priori* olarak ortadır.

Hukuk danışmanlarının söylediği gibi bütün yasayı gözden geçirmeden önce yarıda bulunmak akla uygun değildir. Biz uçsuz bucaksız bir biçimde uzanan sonsuzluğun ancak küçük bir parçasının bilgisine sahibiz. Zira tarihin bize kuşaktan kuşağa devrettiği birkaç bin yılın anısı aslında ne kadar da küçüktür. Buna rağmen bu ufacık deneyime dayanarak, tıpkı hapishanede ya da Sarmat topraklarında yeraltı tuz maden-

lerinde doğup büyümüş insanların, dünyada, adımlarına güç bela yol göstermeye yeten meşalelerinin aldatıcı alevlerinden başka bir ışığın olmadığını düşünmeleri gibi, biz de düşüncesizce uçsuz bucaksız ve sonsuz hakkında yargılarda bulunuruz. Oldukça güzel olan bir resme bak ve ardından ufacık bir parçasını açık bırakarak resmi kapat. Ne kadar yakından bakarsak bakalım, ne kadar yaklaşırsak yaklaşalım, orada göreceğimiz şeyeleme yapılmadan ve bir yöntem uygulanmadan birbirine karıştırılmış renklerin karmaşası olacaktır. Ancak örtüyü kaldırdığında ve uygun bir yerden resmin bütününe baktığında, daha öncesinde tuval üzerinde amaçsızca yayılmış olarak gözükken şeyin aslında eserin yaratıcısı tarafından olabilecek en büyük ustalıkla yapıldığını göreceksin. Resimde gözün keşfettiğini, müzikte kulaklar keşfeder. Büyük besteciler, dinleyenin uyarılabilmesi, sanki iğne batırılıyormuş gibi hissetmesi ve ne olacağını bilmeye karşı heves duyması için sıklıkla uyumlu sesleri uyumsuz seslerle karıştırırlar. Hemen ardından bütün sesler bir düzene konulduğunda ise dinleyen çok daha fazla hoşnutluk duyar. Aynı şekilde küçük tehlikeler ya da felaketler yaşadığımızda kendi gücümüzün ya da mutluluğumuzun hissinden ya da ortaya konuluşundan ötürü haz duyarız. Benzer olarak bir ip cambazının ip üzerinde yürüyüşünü ya da kılıçlar arasında yapılan bir dansı (*sauts perilleux*) seyrederken, hala kundak kıyafetlerine sarılı bir bebekken, bir maymunun Danimarka kralı Christiernus'u çatının ucuna götürüp ve ondan sonra herkes korku içerisindeyken gülerken onu beşiğine sağ salım geri koymasına benzer şekilde sanki yere fırlatacakmışız gibi yapıp gülerken çocukları kısmen gevşek tuttuğumuzda da, ani korkuya neden olan bu görüntülerden keyif alırız. Aynı ilkeye uygun olarak daima tatlı şeyler yemek tatsızlık yaratır. Bir tat alınabilmesi için ekşi, mayhoş ve hatta acı şeyler karıştırılmalıdır. Acıyı tatmamış olan biri tatlı olan şeyin tadını da almamıştır ve bu sebeple o tadı takdir edecek de değildir. Bu, zevk almanın yasasıdır. Buna göre haz tekdüzelikte ortaya çıkmaz. Çünkü tekdüzelik bıkkınlık yaratır ve bu durumda keyif almamakla kalmaz hatta donuklaşırız.

Parçanın bütününe uyumunu değiştirmeden bozulabilme olasılığı hakkında söylediklerim, şeylerin bütünlüğü hakkında yeteri kadar doğru yargılarda bulunmayan kişilerin ileri sürdükleri gibi, parçaların hiçbir önem taşımadığı, insan soyu acınası halde olsa bile dünyanın bütününde kusursuz olmasının yeterli olduğu ve evrende adaletin önemsiz olduğu ya da bizim değerimizin olmadığı anlamında yorumlanmamalıdır. Zira iyi yapılandırılmış bir devlette bireyin iyiliğinin mümkün olduğunca gözetilmesinde olduğu gibi bireysel ilgiler evrensel uyumun izin vereceği ölçüde korunmadıkça evrenin de kusursuz olamayacağını bilmesi gerekir. Buna göre her bir bireyin evrenin kusursuzluğuna ve sahip olduğu erdem ile genel iyi için beslediği iyi niyet ölçüsünce kendi mutluluğuna katkı yaptığını beyan eden adalet yasasından daha iyi bir yasa tesis edilemezdi. Bu yasa, bilge din adamlarının yargısına göre Hristiyanlığın gücünün ve yetkesinin dayandığı, Tanrının şefkati ve sevgisi sayesinde gerçekleşir. Yüce Yaratıcının suretine en yakın benzerliği taşıdıkları, O'nun ile ilişkileri makine ile üreticisi arasındaki (dünyadaki şeylerin geri kalanında olduğu gibi) ilişkiye değil de vatandaşların yö-

neticileri ile ilişkisine benzediği için evrende zihinlere böylesine saygı gösterilmesinin gerekliliği şaşkınlık yaratmamalıdır. Dahası evren var olmayı sürdürdükçe zihinler de varlıklarını sürdürecekler ve bir şekilde bütünü kendilerinde ifade edecek ve bir araya getireceklerdir. Böylece zihinlerin bütün-parçalar oldukları söylenebilir.

İnsanların özellikle de iyi insanların başlarına gelen felaketlere gelince, tıpkı toprağa serpilen bir buğday taneciğinin meyve vermeden önce sıkıntıya katlanmak zorunda olması gibi çekilen cefaların bu kişilere sonuçta daha büyük bir iyi sağladığından ve bunun sadece teolojik olarak değil fiziksel olarak da doğru olduğundan emin olmalıyız. Bununla birlikte genel olarak başa gelen felaketlerin, bir süre için kötü olsalar da aslında iyi olduklarını söylemek doğru olacaktır. Çünkü bunlar kusursuzluğa giden kestirme yollardır. Benzer olarak fizikte yavaşça mayalanan sıvıların arıtılması çok daha fazla zaman alırken içlerinde çok daha fazla karışımın olduğu sıvılar yabancı parçaları çok daha büyük bir güçle dışarı atar ve çok daha çabuk arıtılır. Bu işlemin ileriye doğru daha güçlü bir sıçrama yapabilmek adına geriye doğru atılan bir adım olduğunu söyleyebilirsiniz (*qu'on recule pour mieux sauter*). Öyleyse bu etkenleri yalnızca hoş ve teselli edici olarak değil aynı zamanda tamamen doğru olarak kabul etmeliyiz. Aslında genel olarak mutluluktan daha doğru olan ve doğruluktan daha mutlu ve tatlı olan hiçbir şeyin olmadığını düşünüyorum.

Bunun dışında Tanrının eserlerinin genel güzelliği ve kusursuzluğuna ek olarak, sonuçta evrenin daima daha gelişmişliğe doğru ilerlediği, daimi ve son derece özgür bir ilerlemenin olduğunu fark etmemiz gerekir. Böylece şimdiden dünyamızın büyük bir kısmı gelişmişliğe ulaşmıştır ama daha fazla gelişmeye devam edecektir. Dünyanın kimi yerlerinin tekrardan bakir ormanlara döneceği ya da tekrardan yok edilip zulme uğrayacağı zamanların olacağı doğru olsa bile, bu durum az önce yukarıda felaketi yorumladığımız anlamda yani tam da bu yıkımın ve zulmün daha iyi bir sonuç doğurduğu, böylece tam da kaybımız sayesinde kazanç sağladığımız şeklinde anlaşılmalıdır.

Bu durumda şöyle bir itiraz da bulunulabilir: Eğer söylenenler gerçek olmuş olsaydı, o halde dünyanın çok uzun zaman önce cennet haline gelmiş olması gerekirdi. Buna verilecek cevap ise hazırdir: Şimdiden pek çok töz kusursuzluğa erişmiş olsa da, sürekliliğin sonsuz bölünebilirliği sebebiyle şeylerin derinliklerinde her zaman için uyku halinde bulunan ancak uyandırılıp daha büyük ve daha iyi hale gelmesi gereken, kısaca daha fazla gelişmişliğe ilerlemesi gereken parçalar kalacaktır. Sonuç olarak bu ilerleme hiçbir zaman bir sona ulaşmayacaktır.

DE RERUM ORIGINATIONE RADICALI.*

23 Novembr. 1697. Praeter Mundum seu Aggregatum rerum finitarum datur Unum ali quod Dominans, non tantum ut in me anima, vel potius ut in meo corpore ipsum ego, sed etiam ratione multo altiore. Unum enim dominans Uni versi non tantum regit Mundum sed et fabricat seu facit, et mundo est superius et ut ita dicam extramundanum, estque adeo ultima ratio rerum. Nam non tantum in nullo singulorum, sed nec in toto aggregato serieque rerum inveniri potest sufficiens ratio existendi. Fingamus Elementorum Geometricorum librum fuisse aeternum, semper alium ex alio descriptum, patet, etsi ratio reddi possit praesentis libri ex praeterito unde est descriptus, non tamen ex quotcunque libris retro assumtis unquam veniri ad rationem plenam, cum semper mirari liceat, cur ab omni tempore libri tales ex titerint, cur libri scilicet et cur sic scripti. Quod de libris, idem de Mundi diversis statibus verum est, sequens enim quodammodo ex praecedente (etsi certis mutandi legibus) est descriptus. Itaque utcunque regressus fueris in status anteriores, nunquam in statibus rationem plenam repereris, cur scilicet aliquis sit potius Mundus, et cur talis.

Licet ergo Mundum aeternum fingeres, cum tamen nihil ponas nisi statuum successionem, nec in quolibet eorum rationem sufficientem reperias, imo nec quotcunque assumtis vel minimum proficias ad reddendam rationem, patet alibi rationem quaerendam esse. In aeternis enim, etsi nulla causa esset, tamen ratio intelligi debet, quae in persistentibus est ipsa necessitas seu essentia, in serie vero mutabilium, si haec aeterna a priore fingeretur, foret ipsa praevalentia inclinationum ut mox intelligetur, ubi rationes scilicet non necessitant (absoluta seu metaphysica necessitate ut contrarium implicet), sed inclinant.

Ex quibus patet, nec supposita mundi aeternitate ultimam rationem rerum extramundanam seu Deum effugi posse.

Rationes igitur Mundi latent in aliquo extramundano, differente a catena statuum seu serie rerum, quarum aggregatum mundum constituit. Atque ita veniendum est a physica necessitate seu Hypothesi, quae res Mundi posteriores a prioribus determinat, ad aliquid quod sit necessitatis absolutae, seu Metaphysicae, cujus ratio reddi non possit. Mundus enim praesens physice seu hypothetice, non vero absolute seu Metaphysice est necessarius. Nempe posito quod semel talis sit, consequens est, talia porro nasci. Quoniam igitur ultima radix debet esse in aliquo, quod sit Metaphysicae necessitatis, et ratio existentis non est nisi ab existente, hinc oportet aliquod existere Ens unum Metaphysicae necessitatis, seu de cujus essentia sit existentia, atque adeo aliquid existere diversum ab Entium pluralitate seu Mundo, quem Metaphysicae necessitatis non esse concessimus ostendimusque.

* Künze: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Ed. C.I. Gerhardt. Vol. 7 Berlin, 1875-90, Hildesheim: Georg Olms, 1978, s. 302-308.

Ut autem paulo distinctius explicemus, quomodo ex veritatibus aeternis sive essentialibus vel metaphysicis oriuntur veritates temporales, contingentes sive physicae, primum agnoscere debemus eo ipso, quod aliquid potius existit quam nihil, aliquam in rebus possibilibus seu in ipsa possibilitate vel essentia esse exigentiam existentiae, vel (ut sic dicam) praetensionem ad existendum et, ut verbo complectar, essentiam per se tendere ad existentiam. Unde porro sequitur, omnia possible, seu essentiam vel realitatem possibilem exprimentia, pari jure ad essentiam tendere pro quantitate essentiae seu realitatis, vel pro gradu perfectionis quem involvunt; est enim perfectio nihil aliud quam essentiae quantitas.

Hinc vero manifestissime intelligitur ex infinitis possibilium combinationibus seriebusque possibilibus existere eam, per quam plurimum essentiae seu possibilitatis perducitur ad existendum. Semper scilicet est in rebus principium determinationis quod a Maximo Minimo petendum est, ut nempe maximus praestetur effectus, minimo ut sic dicam sumtu. Et hoc loco tempus, locus, aut ut verbo dicam, receptivitas vel capacitas mundi haberi potest pro sumtu sive terreno, in quo quam commodissime est aedificandum, formarum autem varietates respondent commoditati aedificii multitudinique et elegantiae camerarum. Et sese res habet ut in ludis quibuscumque, cum loca omnia in Tabula sunt replenda secundum certas leges, ubi nisi artificio quodam utare, postremo spatiis exclusus iniquis, plura cogere loca relinquere vacua, quam poteras vel volebas. Certa autem ratio est per quam repletio maxima facillime obtinetur. Uti ergo si ponamus decretum esse ut fiat triangulum, nulla licet alia accidenti determinandi ratione, consequens est, aequilaterum prodire; et posito tendendum esse a puncto ad punctum, licet nihil ultra iter determinat, via eligitur maxime facilis seu brevissima; ita posito semel ens praevalere nonenti, seu rationem esse cur aliquid potius extiterit quam nihil, sive a possibilitate transeundum esse ad actum, hinc, etsi nihil ultra determinetur, consequens est, existere quantum plurimum potest pro temporis locique (seu ordinis possibilis existendi) capacitate, prorsus quemadmodum ita componuntur tessellae ut in proposita area quam plurimae capiantur.

Ex his jam mirifice intelligitur, quomodo in ipsa originatione rerum Mathesis quaedam Divina seu Mechanismus Metaphysicus exerceatur, et maximi determinatio habeat locum. Uti ex omnibus angulis determinatus est rectus in Geometria, et uti liquores in heterogeneis positi sese in capa cissimam figuram nempe sphaericam componunt, sed potissimum uti in ipsa Mechanica communi pluribus corporibus gravibus inter se luctantibus talis demum oritur motus, per quem fit maximus descensus in summa. Sicut enim omnia possible pari jure ad existendum tendunt pro ratione realitatis, ita omnia pondera pari jure ad descendendum tendunt pro ratione gravitatis, et ut hic prodit motus, quo continetur quam maximus gravium descensus, ita illic prodit mundus, per quem maxima fit possibilitatum productio.

Atque ita jam habemus physicam Necessitatem ex Metaphysica: etsi enim Mundus non sit metaphysice necessarius, ita ut contrarium implicet contradictionem

seu absurditatem logicam, est tamen necessarius physice vel determinatus ita ut contrarium implicet imperfectionem seu absurdi tatem moralem. Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus (per quem plurima sunt compossibilia) principium existentiae. Unde simul patet quomodo libertas sit in Autore Mundi, licet omnia faciat determinate quia agit ex principio sapientiae seu perfectionis. Scilicet indifferentia ab ignorantia oritur et quanto quisque magis est sapiens, tanto magis ad perfectissimum est determinatus.

At (inquires) comparatio haec Mechanismi cujusdam determinantis Meta physici cum physico gravium corporum, etsi elegans videatur, in eo tamen deficit quod gravia nitentia vere existunt, at possibilitates seu essentiae ante vel praetor existentiam sunt imaginariae seu fictitiae, nulla ergo in ipsis quaeri potest ratio existendi. Respondeo, neque essentias istas, neque aeternas de ipsis veritates quas vocant, esse fictitias, sed existere in quadam ut sic dicam regione idearum, nempe in ipso Deo, essentiae omnis existentiaeque caeterorum fonte. Quod ne gratis dixisse videamur, ipsa indicat existentia seriei rerum actualis. Cum enim in ea ratio non inve niatur ut supra ostendimus, sed in metaphysicis necessitatibus seu aeternis veritatibus sit quaerenda, existentia autem non possint esse nisi ab existen tibus, ut jam supra monuimus; oportet aeternas veritates existentiam habere in quodam subjecto absolute vel Metaphysice necessario, id est in Deo, per quem haec, quae alioqui imaginaria forent (ut barbare sed signi ficanter dicamus) realisentur.

Et vero reapse in Mundo deprehendimus omnia fieri secundum leges aeternarum veritatum non tantum Geometricas sed et Metaphysicas, id est non tantum secundum necessitates materiales, sed et secundum rationes for males; idque verum est non tantum generaliter in ea quam nunc explica vimus ratione Mundi existentis potius quam non existentis, et sic potius quam aliter existentis (quae utique ex possibilium tendentia ad existendum petenda est), sed etiam ad specialia descendendo videmus mirabili ratione in tota natura habere locum leges metaphysicas causae, potentiae, actionis, easque ipsis legibus pure geometricis materiae praevalere, quemadmodum reddendis legum motus rationibus magna admiratione mea deprehendi usque adeo, ut legem compositionis Geometricae conatum, olim a juvene, cum materialis magis essem, defensam, denique deserere sim coactus, ut alibi a me fusius est explicatum.

Ita ergo habemus ultimam rationem realitatis tam essentiarum quam existentiarum in uno, quod utique Mundo ipso majus, superius antieriusque esse necesse est, cum per ipsum non tantum existentia, quae Mundus com plectitur, sed et possibilia habeant realitatem. Id autem non nisi in uno fonte quaeri potest ob horum omnium connexionem inter se. Patet autem ah hoc fonte res existentes continue promanare ac produci productasque esse, cum non appareat cur unus status Mundi magis quam alius, hesternus magis quam hodiernus ab ipso fluat. Patet etiam quomodo DEus non tan tum physice, sed et libere agat, sitque in ipso rerum non tantum efficiens

sed et finis, nec tantum ab ipso magnitudinis vel potentiae in machina universi jam constituta, sed et bonitatis vel sapientiae in constituenda, ratio habeatur.

Et ne quis putet perfectionem moralem seu bonitatem cum metaphysica perfectione seu magnitudine hic confundi, et hac concessa illam neget, sciendum est, sequi ex dictis non tantum quod Mundus sit perfectissimus physice, vel si mavis metaphysice, seu quod ea series rerum prodierit, in qua quam plurimum realitatis actu praestatur, sed etiam quod sit perfectissimus moraliter, quia revera moralis perfectio ipsis mentibus physica est. Unde Mundus non tantum est Machina maxime admirabilis, sed etiam qua tenus constat ex Mentibus, est optima Respublica, per quam Mentibus confertur quam plurimum felicitatis seu laetitiae, in qua physica earum perfectio consistit.

At, inquires, nos contraria in Mundo experiri, optimis enim persaepe esse pessime, innocentes non bestias tantum, sed et homines affligi occidi que etiam cum cruciatu, denique mundum, praesertim si generis humani gubernatio spectetur, videri potius Chaos quoddam confusum quam rem a suprema quadam sapientia ordinatam. Ita prima fronte videri fateor, sed re penitus inspecta contrarium esse statuendum; a priori patet ex illis ipsis quae sunt allata, quod scilicet omnium rerum atque adeo et Mentium summa quae fieri potest perfectio obtineatur.

Et vero incivile est, nisi tota Lege inspecta judicare, ut ajunt Jure consulti. Nos porrigendae in immensum aeternitatis exiguum partem non vimus, quantum enim est memoria aliquot millenorum annorum, quam nobis historia tradit. Et tamen ex tam parva experientia temere judicamus de immenso et aeterno, quasi homines in carcere aut si mavis in subterraneis salinis Sarmatarum nati et educati non aliam in mundo putarent esse lucem, quam illam lampadum malignam aegre gressibus dirigendis sufficientem. Picturam pulcherrimam intueamur, bane totam tegamus demta exigua par ticula, quid aliud in hac apparebit, etiamsi penitissime intueare, imo quanto magis intuebere de propinquo, quam confusa quaedam congeries colorum sine delectu, sine arte, et tam en ubi remoto tegumento, totam Tabulam eo quo convenit situ intuebere, intelliges, quod temere illitum linteo vide batur, summo artificio ab operis autore factum fuisse. Quod oculi in pictura, idem aures in Musica deprehendunt. Egregii scilicet componendi artifices dissonantias saepissime consonantiis miscent ut excitetur auditor et quasi pungatur, et veluti anxius de eventu, mox omnibus in ordinem restitutis, tanto magis laetetur, prorsus ut gaudeamus periculis exiguis, vel malorum experimentis ipso vel potentiae vel felicitatis nostrae sensu vel ostentamento; vel ut in funambulorum spectaculo vel saltatione inter gladios (sauts perilleux) ipsis terriculamentis delectamur, et ipsimet pueros ridendo quasi jam prope projecturi semidimittimus, qua etiam ratione simia Christiernum, Daniae regem, adhuc infantem, fasciisque involutum tulit ad fastigium tecti, omnibusque anxii ridenti similis salvum retulit in cunas. Eodem ex principio insipidum est perpetuo dulcibus vesci; acria, acida, imo amara sunt admisrenda, quibus gustus excitetur. Qui non gustavit amara, dulcia non meruit, imo nee aestimavit. Haec ipsa est laetitiae lex, ut aequabili tenore voluptas non procedat, fastidium enim haec parit et stupentes facit, non gaudentes.

Hac autem quod de parte diximus quae turbata esse possit salva harmonia in toto, non ita accipienda est, ac si nulla partium ratio habeatur, aut quasi sufficeret, totum Mundum suis numeris esse absolutum, etsi fieri possit ut genus humanum miserum sit, nullaque in universo justitiae cura sit aut nostri ratio habeatur, quemadmodum quidam non satis recte de rerum summa judicantes opinantur. Nam sciendum est, uti in optime constituta republica curatur, ut singulis quapote bonum sit, ita nec universum satis perfectum fore nisi quantum, licet salva harmonia universali, singulis consulatur. Cujus rei nulla constitui potuit mensura melior, quam lex ipsa justitiae dictans ut quisque de perfectione universi partem caperet et felicitate propria pro mensura virtutis propriae et ejus quae affectus est ergo commune bonum voluntatis, quo id ipsum absolvitur, quod caritatem amoremque Dei vocamus, in quo uno vis et potestas etiam christianae religionis ex judicio sapientum etiam Theologorum consistit. Neque mirum videri debet, tantum mentibus deferri in universo, cum proxime referant imagine supremi Autoris et ad eum non tam quam machinae ad artificem (veluti caetera) sed etiam quam cives ad principem relationem habeant, et aequae duraturae sint ac ipsum universum, et totum quodammodo expriment atque concentrent in se ipsis, ut ita dici possit, mentes esse partes totales.

Quod autem afflictiones bonorum praesertim virorum attinet, pro certo tenendum est, cedere eas in majus eorum bonum, idque non tantum Theologie, sed etiam physice verum est, uti granum in terram projectum patitur antequam fructus ferat. Et omnino dici potest, afflictiones pro tempore malas, effectu bonas esse, cum sint viae compendiariae ad majorem perfectionem. Ut in physicis qui liquores lente fermentant, etiam tardius meliorantur, sed illi in quibus fortior perturbatio est, partibus majore vi extrorsum versis promptius emendantur. Atque hoc est de quo diceres retrocedi ut majore nisu saltum facias in anteriora (qu'on recule pour mieux sauter). Ista ergo non grata tantum et consolatoria, sed et verissima esse, est statuendum. Atque in universum sentio nihil esse et felicitate verius, et felicius duleiusque veritate.

In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinorum, progressus quidam perpetuus liberrimusque totius Universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat. Quemadmodum nunc magna pars terrae nostrae culturam recepit et recipiet magis magisque. Et licet verum sit, interdum quaedam rursus silvescere aut rursus destrui deprimique, hoc tamen ita accipiendum est, ut paulo ante afflicti onem interpretati sumus, nempe bane ipsam destructionem depressionem que prodesse ad consequendum aliquid majus, ita ut ipso quodammodo damno lueremur.

Et quod objici posset: ita oportere ut Mundus dudum factus fuerit Paradisus, responsio praesto est: etsi multae jam substantiae ad magnam perfectionem pervenerint, ob divisibilitatem tamen continui in infinitum, semper in abyso rerum superesse partes sopitas adhibe exitandas et ad majus meliusque et ut verbo dicam, ad meliorem cultum provehendas. Nec proinde unquam ad Terminum progressus perveniri.