felsefelogos



güç - iktidar felsefesi

afşar timuçin • korkunun iktidarı

server tanilli • devleti ve demokrasiyi "yeniden" düşünmek...

cemil güzey • kahraman filozof yahoo'ya karşı

jean-françois lyotard • çatışmada adalet

beno kuryel • matematiğin estetik bileşeni

thomas aquinas • summa theologiae

16

2001/4

Bulut

felsefelogos ● güç - iktidar felsefesi

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 4 • Sayı 16 • Aralık 2001

Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Dr. İhsan Ünlüer Sokak 6/2
Kadıköy/İstanbul
Tel/Faks: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
E-mail: bulutyayinlari@ttnet.tr
bulut@sistemd.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
E-Mail: sozbek@tru.net.tr

Yayın Kurulu: Uluğ Nutku, Afşar Timuçin, Sinan Özbek

Baskı Öncesi Hazırlık: Tolga Yenişen
Kapak Resmi: Konstantin Wjalow
Baskı: Kitap Matbaacılık

felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı
Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.
felsefelogos'a gönderilen yazılar disket ve bir nüsha çıkış halinde olmalıdır.

sunu
aforizmalar
afşar timuçin • Korkunun iktidarı 19
server tanilli • Devleti ve demokrasiyi "yeniden" düşünmek 27
cemil güzey • Kahraman filozof yahoo'ya karşı 31
meriç bilgiç • Küreselleşme-sonrası ve
kolektif bilincin etiksellik paradoksu 39
jean-françois lyotard • Çatışmada adalet 53
enver orman • Otoritenin gerekliliği ve felsefe 71
beno kuryel • Matematiğin estetik bileşeni 79
metin coşar • Estetik birey 85
mustafa gündüz • Görünmeyen gerçek güç ve
örtülü iktidar anlayışı olarak çete 91
betül çotuksöken • söyleşi 103
armand maurer • Ortaçağ felsefesi / augustinus 111
thomas aquinas • Summa theologiae 129
kitap/eleştiri • 133
yazarlar hakkında • 137

Sunu

felsefelogos elinizdeki 16. sayısıyla birlikte dördüncü yaşını da doldurdu. Bu yıl gelenekleşmesi için özen gösterdiğimiz "yaş günü" yemeğini ne yazık ki vermedik. Türkiye'nin içinde bulunduğu ağır ekonomik kriz bizim de attığımız adımlarda daha dikkatli olmamızı, birtakım önlemler almamızı zorunlu kıldı. Önümüzdeki yıl, daha geniş bir katılımla buluşmayı umuyoruz. Yine beşinci yılımızda daha noksansız olmak için elimizden geleni yapacağız. Bunu sağlayabilmek okurun, yazarın, çalışanların, yayıncının özetle *felsefelogos* ile şu ya da bu şekilde ilgisi olan herkesin ortak çabası ve isteğiyle olanaklı. Mevcut yazarlarımızın daha fazla yazması ve yeni yazarların yüreklendirilmesi gerekiyor. Belki de en önemli görev okura düşüyor: Her *felsefelogos* okurunun, yeni bir *felsefelogos* okuru kazanması yolumuzu daha da açacak...

Bu sayıda,

Afşar Timuçin, iktidar isteminin temelinde ruhsal bir etkenin, korku etkeninin bulunduğunu savunurken, yönetmekle iktidar olmanın aynı anlama gelmediği görüşünü öne sürüyor.

Server Tanilli, Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla başlayan yeni siyasal durumu göz önünde bulundurarak, devlet ve demokrasi kavramlarını tartışıyor ve yeniden tanımlıyor.

Cemil Güzey, Joseph Campbell'm "The Power of Mytu" adlı yapıtında ele almış olduğu "kahramanın bilinmeyene doğru yolculuğu" bağlamında Sokrates, Descartes, Hume ve Wittgenstein'ın yolculuklarını irdeliyor.

Meriç Bilgiç, bir yandan gerçeklik algısının tarihsel değişimini küreselleşme-sonrası dediği günümüze kadar yorumlarken, diğer yandan bilinç-iktidar ilişkisini sorunsallaştırarak felsefi bir temellendirmeyle açıklamayı deniyor.

Jean-François Lyotard, Kant'ın Üçüncü Kritiğindeki yargı ve çatışma kavramlarından itibaren, insanın sağlığı ile yargıda bulunması arasındaki bağlantıları yine Kant'a biyografik göndermelerle ele alıyor.

Enver Orman, teslim edilmiş güç ve iktidar olarak otoritenin, insanın tarihsel dönüşümü bağlamında hem olumlu ve hem de olumsuz içerik taşıdığını savunuyor.

Beno Kuryel, matematikte var olduğunu söylediği estetik bileşeni irdeliyor. Bunu yaparken çeşitli filozofların görüşlerini ve matematiğin bizzat kendisini kullanıyor.

Metin Coşar, estetik ve birey kavramları çerçevesinde estetik birey kavramını yeni bir bakış açısıyla sorgulamayı deniyor.

Mustafa Gündüz, çete kavramını ve olgusunu eğitim bilimi açısından ele alıyor.

Betül Çotuksöken, Kaan Özkan'ın söyleşisinde "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe" adlı antoloji çalışmasına ilişkin soruları yanıtlıyor.

Armand Maurer, Augustinus'un felsefesini ana hatlarıyla ve rahat anlaşılır bir dille ortaya koyuyor.

Thomas Aquinas, Summa Theologiae'nın Altıncı Makale'si Faruk Akyol'un çevirisiyle okura sunuluyor.

S. Ö.

Güç / iktidar felsefesi

Derleyen: Cemil Güzey

Sanmayın ki... irade gücümüzde nelerin mevcut olabileceğini önceden bilen Tanrı, bu yüzden irade gücümüzde hiçbir şeyin mevcut olamamasını sağlamıştır. Çünkü bunu önceden bilen O, hiçbir şeyi önceden bilemezdi... Eğer, irade gücümüzde nelerin mevcut olabileceğini, önceden bilen O, hiçbir şeyi önceden bilmiyor ama bazı şeyleri biliyorsa, elbette önceden bilse bile irade gücümüzde bir şeyler vardır.

St. Augustine ***(City of God)***

İşte bu yüzden, yıkan ve yok eden ebedi Ruha güvenelim; sırf bütün yaşamın ebedi ve anlaşılamaz kaynağı olduğu için. Yıkma tutkusu yaratıcı bir tutkudur da !

Ayrıcalığın ve her ayrıcalıklı durumun özelliği, insanların yüreklerini ve zihinlerini öldürmektir. (Ayrıcalıklı insan) (ister siyasi ister ekonomik olsun), yürek ve zihin bakımından baştan çıkarılmıştır. Bu, istisna kabul etmeyen toplumsal bir yasadır ve yalnızca uluslara ve sınıflara değil şirketlere ve bireylere de uygulanabilir. Bu, eşitlik yasasıdır; özgürlük ve insanlığın en yüce koşuludur.

Michael Bakunin ***(Bakunin on Anarchy)***

Eksiksiz bir ahlak felsefesi, ötekilere karşı neden ve nasıl değişken ve kıvırtan güç asimetrisi ve değişken ve kıvırtan dostluk ilişkileri yönünde eylememiz ve hissetmemiz gerektiğini söylemelidir.

Annette Baier *('Trust and Antitrust'Ethics)*

Adalet güçlünün işine gelendir.

Thrasymakhus *('Devlet' Platon)*

Yalnızca engeller sınırlayabilir insan eylemini. Bunlar, onun temas kurduğu biricik gerçeklerliklerdir. Madde, kendi mekanizmalarına göre birtakım engeller dayatır. Bir insana, bazen sahip olup bazen olmadığı bir karşı çıkma gücü sayesinde, engeller dayatabilmektir. Buna sahip olmadığında, herhangi bir engel ve dolayısıyla bir sınır oluşturamaz. Eylem ve fail açısından, o mevcut bile değildir.
Bir eylem söz konusu olduğunda, düşünce bir hedefe doğru uzanır. Eğer engeller olmasaydı, hedefe, daha düşünüldüğü anda varılabilirdi... Eylem alanı içinde olup da engel oluşturmayan her şey –sözgelimi, karşı çıkma gücünden yoksun kalmış insanlar– düşünce için şeffaftır, tıpkı mutlak berrak camın görüş için olduğu gibi. Duracak gücü yoktur, gözlerimizin camı görme gücü olmaması gibi.
Pencere camını görmeyen biri, onu görmediğinin farkında değildir. Farklı bir konumda olduğu için onu görebilen biriyse, ötekisinin camı görmediğinin farkında değildir.
İrademiz, başkalarınca yürütülen eylemler aracılığıyla dışsal olarak ifade bulduğunda, zamanımızı veya dikkat gücümüzü onların buna razı olup olmadığını araştırmaya harcamayız... sonuçta eylem küfürle kirletilmiş olur. Çünkü insanın rızası kutsal bir şeydir.

Simone Weil *(Are We Singing for Justice?)*

Güç, tüm erkekler tarafından, zamansal çıkarların en yücesi olarak kabul edilmiştir. Bu yüzden, güce verilen destek bir yükümlülüktür; ve bunun sonucu olarak yöneticilerin kullarına sağladıkları koruma, olumlu bir görevdir. Kul, yalnızca toplum yararı göz önüne alındığın-

da, boyun eğmekle sınırlanabilir; fakat egemen, hem bu bağlamda hem de eşit değerde sınırlayan binlerce başkası bağlamında, gücünü elde tutmasını sağlayan yapının yasalarının kesin bir gözlemine bağlıdır.

Catherine Macaulay (Graham)
An Address to the People of England, Scotland, and Ireland, on the Present Important Crisis of Affairs

İnsanların, gücün resmi olarak suistimal edilmesini göğüslemeleri konusunda açık görüşlü kılmak için en çok gereken, bir şeyin yasal olarak geçerli olması için şart olan ruhsatın, boyun eğme sorusunu ikna edici bir şekilde çözemediğini bilmeleri gerektiği, ve resmi sistemin sahip olabileceği yetke veya haşmetin halesi nedenli büyük olursa olsun, taleplerinin eninde sonunda ahlaksal bir incelemeye boyun eğmesi gerektiği duygusunun korunmasıdır.

H. L. A. Hart *(The Concept of Law)*

İnsanlar üzerindeki güç, aslında yapmamaları gereken şeyleri yapmalarını sağlamakla gösterildiğinden, aşkın gücüyle harekete geçirilen insan zevke razı olmaktansa, acı çekmeye meyillidir.

B.Russell *(Nobel Prize Acceptance Speech Human Society in Ethics and Poiitics)*

Tasarımına sahip olduğumuz tüm eylemler, bir insanın düşünme veya düşünmeme gücüne sahip olduğu ölçüde, düşünme ve hareket gibi iki eyleme indirgenirler; insan kendi zihninin seçimi veya doğrultusunda hareket ettiği veya etmediği sürece özgürdür. Herhangi bir uygulama veya kaçınma, insanın gücünde eşit olarak bulunmuyorsa; yapmak veya yapmamak zihninin seçimi doğrultusunda gerçekleşmiyorsa, eylem gönüllü de olsa insan özgür değildir.

Lacke *(An Essay Concerning Human Understanding)*

Bence devlet, kendisini işler kılan güç ilişkilerinin şifreleştirilmesiyle oluşur ve devrim aynı ilişkilerin farklı türde bir şifreleştirilişidir. Dolayısıyla pek çok farklı devrim türü söz konusudur, kabaca güç ilişkilerinin yıkıcı yeniden – şifreleştirmelerinin sayısı kadar, ve hatta devletin işleyişini oluşturan devrimler tamamıyla anlaşılabilmektedir.

Gücü, teknikleri ve işlemleriyle birlikte, bugüne dek kuramsal olarak sınırlandırılmış olduğu yasa formunun içinden çekip çıkarmaya kalkıştığımız anda, şu temel soruyla karşılaşırız: güç aslında savaşımsı bir tahakküm formu değil midir? Dolayısıyla, tüm güç sorunlarını savaş ilişkileri olarak ele almamız gerekmez mi? Güç, belli alanlarda devletin ve barışın formlarını üzerine almaya cüret eden genelleştirilmiş bir çeşit savaş değil midir? Bu durumda, barış bir savaş formu ve devlet de bunu sürdürme aracı olmayacak mıdır?

Eğer güç yalnızca engelleyici olsaydı, eğer hayır demekten başka bir şey yapmamış olsaydı, ona boyun eğecek birinin bulunabileceğine inanıyor musunuz? Gücün değerini koruyan, onaylanır kılan, onun yalnızca üzerimizdeki hayır diyen bir kuvvet olmayıp, şeyleri evirip çevirmesi ve üretmesi, hazzı teşvik etmesi, bilgiyi oluşturması, söylem üretmesidir. Onu, işlevi engellemek olan negatif bir örnek olarak değil, toplumsal sistemin bütününe nüfuz etmiş olan üretken bir şebeke olarak düşünmeliyiz.

Michel Foucault ***(Power Knowledge)***

Civarımızdaki herhangi biri, yalnızca varlığıyla, belli bir güç uygular üzerimizde ki, bu salt ona ait bir güçtür; yani bedenimizin yapacağı her hareket düzenleyen, engelleyen, durduran bir güç. Sokakta yürürken karşılaştığımız birine yol vermek için kenara çekilmemiz, bir ilan panosuna çarpmamak için yön değiştirmemizle aynı şey değildir; odamızda yalnızken kalkmamız, yürümemiz, tekrar oturmamız konuklarımız olduğunkinden farklıdır.

Simone Weil ***("The Iliad", Simone Weil: an Anthology)***

Dış dünyayı tamamıyla ego'nun hayalinin bir ürünü saydığından, Fichte'ninki gibi bir metafiziğin toplumsal göreve yer vermeyeceği besbellidir. Bu felsefeye ulaşabilecek, akla gelen biricik töre, kendi kendini geliştirme töresidir. Her ne kadar mantığa aykırı olsa da, bir insan kendi ailesini ve ulusunu, ego'sunun, başka insanlara oranla kendine daha yakın bir parçası ve dolayısıyla başkalarına oranla daha değerli sayabilir. İşte bu yüzden ırka ve milliyetçiliğe inanış, solipsistik felsefesinin doğal bir ürünüdür, hele ırk ve milliyetçilik kuramının ilhamı açıkça iktidar isteğinden alışı ve iktidarın sadece başkalarının yardımıyla elde edilebilişi, bu inanışın solipsistik felsefe ürünü olma niteliğini daha da güçlendirir.

Pragmatizm, bazı biçimleriyle, bir iktidar felsefesidir. Pragmatizme göre bir inanç, eğer sonuçları tatlıysa, "gerçektir." İnsanlar ise bir inancın sonucunu tatlı ya da tatsız kılabilirler. Eğer bir diktatörün yönetiminde yaşıyorsanız, diktatörün yüksek erdem sahibi olduğuna inanmak, inanmamaktan daha tatlı sonuç sağlar. Resmen geçerli kabul olunan inançlara saygısızlık edenlerin şiddetli cezalara çaptırıldığı yerde, resmen kabul olunan akide, pragmatist anlamda gerçektir. Bundan dolayı pragmatist felsefe, iktidarda bulunanlara, daha yavaş kalan bir felsefenin vermekten kaçındığı, metafiziksel bir kadiri mutlaklık (omnipotence) verir. Bununla, bütün pragmatistler felsefelerinin bu sonuçlarını kabul ederler demek istemiyorum; sadece bunların birer sonuç olduğunu, pragmatistlerin, genel gerçek anlayışına saldırmalarının da, İktidar – belki insanlar üzerinde iktidar sağlamaktan çok, cansız eşya üzerinde iktidar sağlamak aşkı ürünü olduğunu belirtmek istiyorum.

Her biri kendini Tanrı sanan bir sürü zırdeli, birbirlerine terbiyeli davranmayı öğrenebilirler. Ne var ki, bu tanrıların terbiyeleri ancak, her bir tanrının, kendi kadiri mutlaklığının öteki tanrılardan biri tarafından bozulmadığını gördüğü sürece devam eder. Eğer bay A. kendini Tanrı sanıyorsa, ötekilerinin de kendilerini Tanrı saymalarını, onların davranışları kendi amacına uygun düştüğü sürece hoş görebilir. Eğer bay B. onun tanrılığını bozmağa ve onun hiç de kadiri mutlak olmadığına dair delil getirmeğe kalkışacak olursa, Bay A. kinlenir ve Bay B.'nin ya şeytanın ta kendisi, ya da şeytanın vekillerinden biri olduğuna karar verir. Pek tabii, Bay B.de tıpkı

Bay A. gibi düşünecektir. Böylece her ikisi de birer parti kuracak ve sonunda savaş çıkacaktır – acı, gaddarca ve delice bir din savaşı. 'Bay A.' yerine Hitler'i koyunuz, 'Bay B.' yerine de Stalin'i; o zaman modern dünyanın portresi serilir gözlerinizin önüne. Hitler, 'Ben Wotan'ım' der. Stalin de der ki; 'Ben diyalektik materyalizm'im'. Her birinin iddiasını ordular, uçaklar, zehirli gazlar ve heveslı masum insan yığınları yoluyla engin kaynaklar desteklediğinden, her ikisinin de deliliği kimsenin dikkatini çekmez.

Özel iktisadi çıkarın toplum bilimde temel güdü olarak kabul edilebileceğini ileri süren, yerleşmiş fikirlere bağlı iktisatçılarla, bu konuda onların görüşünü paylaşan Marx yanılmışlardır. Mal hırsı, iktidar ve şan hırsından ayrıldığı zaman, sınırlıdır; geçimi sağlayacak insaflıca bir parayla doyurulabilir. Gerçekten de pahalıya doyurulabilecek güçlü istekleri bize veren şey ise, maddi rahat aşkı değildir. Bozulma dolayısıyla köle haline getirilmiş bir yasama organı, ya da uzmanlar tarafından seçilen eski şaheserlerden meydana getirilmiş özel bir resim galerisi gibi şeyler, içinde rahat rahat oturulacak bir yer sağlamak için değil, iktidar ve şan elde etmek için istenir. Akla yakın ölçüde bir rahat, sağlama bağlandı mı, bireyler de toplumlar da, servetten çok iktidar peşinde koşarlar: iktidar sağlamak için servet sahibi olmak ya da iktidarlarını arttırmak amacıyla servetlerini arttırmak isteyebilirler, ama her iki halde de bunların temel güdüleri iktisadi değildir.

Bir inanç başlangıçta emri altında bir güce sahip değildir ve yaygın bir fikrin üretilmesinde ilk adımlar sadece ikna yoluyla atılmak zorundadır.

İktidar felsefeleri, toplumsal sonuçları göz önüne alındıkça, kendi kendilerini çürütürler. Benim Tanrı olduğum inancını eğer benden başka paylaşan çıkmazsa, beni tımarhaneye kapatırlar; eğer inancımı başkaları da paylaşırsa, bu bir savaşa yol açar ve ben büyük bir ihtimalle bu savaş içinde yok olurum. Kahramanlık dini korkak bir ulus yaratır. Pragmatizme inanç, eğer yaygınsa, yalın gücün egemenliğine yol açar ki, bu da hoş değildir; bundan dolayı pragmatizme inanç, yine kendi denek ölçüsü üzerinden, temelsizdir. Eğer toplum hayatı, toplumsal istekleri doyuracaksa, bu toplum hayatının, iktidar

aşkından türemeyen bir felsefeye dayandırılması gerektir.

B.Russell *(İktidar) Çev. Mete Ergin*

Özel mülkiyeti yok etme niyetimiz, sizi dehşete düşürüyor. Oysa şuan ki toplumunuzun onda dokuzu, zaten özel mülkiyetten yoksundur; onun bir azınlık için varolması, yalnızca onda dokuzun ellerinin boş olması sayesindedir. Bu yüzden bizi, varoluşu için gereken koşulun, toplumun ezici çoğunluğunun özel mülkiyetten mahrum olması olan bir mülkiyet formunu yok etmek istediğimiz için kınıyorsunuz.
Tek kelimeyle bizi, sizin mülkiyetinizi yok etme niyetimizden dolayı kınıyorsunuz. Kesinlikle öyle; niyetimiz tam olarak budur.

K. Marks & F. Engels
(Manifesto of the Communist Party)

Emek gücünün değeri ve onun emek süreci içindeki fiyatlandırılışı, iki farklı büyüklük demektir. Kapitalist, emek gücünü satın aldığında, dikkatini bu değer farklılığında yoğunlaştırmıştır. Kesin olan, bu malın özgül kullanım değeriydi, bir değer kaynağı olması ve sahip olduğundan daha fazla değer üretmesiydi. Kapitalist'in ondan beklediği özgül hizmet de budur. Ve buradaki deneyimi, mal değiş tokuşunun ebedi yasalarıyla uyum içindedir. Aslında emek gücünün satıcısı, tıpkı diğer malları satanlar gibi, değişim değerinin farkına varır ve kullanım değerine yabancılaşır. Biriyle olan bağını koparmadan, diğerini kavrayamaz. Emek gücü, yani emeğin kendisi, yağın kullanım değeri yağ tüccarına ne kadar az aitse, o kadar aittir satıcısına. Paraya sahip olan, bir emek gücünün ödemesini yapmıştır; öyleyse bütün günün emeğinin kullanımı, o gün boyunca ona aittir. Emek gücü bir tam gün çalışabilse ve dolayısıyla onun kullanımı sırasında yaratılmış olan değer, o gün için kendi değerinin iki misli olsa bile, bir günün emek gücünü almanın yalnızca yarım günlük emeğe mal olması durumu – bu elbette alıcı için şanslı bir olaydır, ama satıcıya hiçbir insafsızlık söz konusu değildir.

K. Marks *(Capital)*

Aynı nehire iki kez girmek mümkün değildir.

Heraclitus ***(Plato, "Cratylus")***

Öfkeyle mücadele etmek zordur; çünkü istediğini ruhun bedelini ödeyerek satın alır.

Heraclitus ***(The Presoctatic Philosophers)***

Tutkular ve arzular dünyamız dışında, hiçbir şeyin gerçek olarak 'verilmemiş' olduğunu, güdülerimizin gerçekliğinden başka hiçbir 'gerçekliğe' yükselemeyeceğimizi veya gömülemeyeceğimizi kabul ettiğimizde –çünkü düşünce yalnızca bu güdülerin birbirleriyle olan ilişkisidir: deneyi yapıp verilmiş olan bu şeyin, sözde mekanik (veya 'maddi') dünyayı bile anlamamıza *yetip yetmeyeceği* sorusunu soramaz mıyız? Bir aldatmaca, bir 'görünüş', bir 'tasarım' (Berkeley ve Schopenhaver bağlamında) değil kastettiğim, ama duygularımızın gerçeklik derecesinin aynısına sahip olmaları –...yeter, kişi 'etkilerin' belirdiği her yerde, iradenin irade üzerindeki etkisi hipotezini göze almalıdır– ve tüm mekanik oluşumların, içlerinde etkin bir kuvvet olduğu sürece, irade kuvveti olduklarını, iradenin etkileri olduklarını. Son olarak, içgüdüsel yaşamımızın bütünüyle, temel bir irade formunun gelişimi ve dallanması olarak açıklanmasının başarılmış olduğunu kabul edelim. –...Dünyanın içeriden görülmesi, 'anlaşılabilir karakterine' uygun olarak tanımlanan ve tasvir edilen dünya – bu yalnızca 'güç iradesi' olabilir, başka bir şey değil.–

Nietzsche ***(Beyond Good and Evil)***

Yaşayan ve ölmeyen bir beden olan her şey... cisimleşmiş bir güç iradesi olmak durumundadır, büyümeye, yayılmaya, kuşatmaya, egemen olmaya çalışacaktır - her hangi bir ahlak veya ahlakdışılık yüzünden değil, yaşıyor olduğu için ve yaşam yalnızca güç iradesi olduğu için... 'sömürme' ... temel bir organik işlev olarak, yaşayan her şeyin özüne aittir; o yaşam iradesinin ta kendisi demek olan güç iradesinin bir sonucudur.

Neitzsche ***(Beyond Good and Evil)***

Erdemi bilmek başka, iradenin ona uymasını sağlamak başka bir şeydir.

Huma *(A Treatise of Human Nature)*

Yasanın dayattığı pek çok ödev, doğaya düşmandır.

Antiphon *(The Pre-Socraties)*

Yeterince uzun bir kaldıraç ve güçlü bir dayanak noktası verin bana, tek elimle kaldırayım dünyayı.

Archimedes *(The New Webster International Dictionary)*

Vicdan aklın emri, kuramın kılgıya uygulanması olduğuna göre, *yanlış bir bilince karşı çıkan bir iradenin haklı olup olmadığının* soruşturulması, bir insanın yanlış *bir bilincin ardından gitmeye mecbur olup olmadığıyla* aynıdır. Şimdi, bir irade eyleminin nesnesi, vicdan tarafından önerildiğine göre, eğer irade vicdanın yanlış olduğunu düşündüğü şeyi yapmayı seçerse, irade kötülük kisvesiyle çıkar onun karşısına. Öyleyse, vicdan ister doğru ister hatalı olsun, ona karşı olan her irade eyleminin daima kötü olduğu söylenebilir.

St.Thomas Aquinas *(Summa Theoloqiae)*

Güç arttıkça, kötüye kullanılma tehlikesi de artar.

Edmund Burke *(Speech 1771)*

Sınırsız güç, ona sahip olanların zihnini çökertmeye meyillidir.

William Pitt Earl of Chatham
(Speech January 9,1770)

Aşağıdaki Latince ifadeler Prof. Dr. Erendiz Özbayoğlu tarafından 1988 yılında yayınlanmış olan "Latince Özdeyişler, Deyimler, Atasözleri" adlı kitaptan alınmıştır.

Cui plus licet quam par est plus vult quam licet
Gereğinden fazla (almasına izin verilen) verilenden fazlasını ister. (Publil, 145)

Flectere si nequo superos, Acheronta movebo
Tanrıları duygulandıramazsam bile Acheron'ı (cehennem) harekete geçireceğim (Verg. Aen. 7,312)
(Amaca ulaşmak için bütün yolların denenmesi gereği anlatılıyor.)

Fortes fortuna adiuvat
Talih güçlülere yardım eder (Ter. Phorm. 203)

Cuius regio, eius religio
Kimin krallığı ise onun dini (geçerlidir).
Cuncta supercilio moventis
Her şeyi kirpiğiyle (bir işaretle) hareket ettiren (Hor. Carm. 3,1,5).
(Tanrıların babası Iuppiter'e yakıştırılıyor. Şaka yollu, yüksek bir göreve getirildiğinde eski arkadaşlarına emirler yağdıran kişi için söylenir.)

Saxosam forat sedula gutta viam
İnatçı su damlası taşı deler.

Habere eripitur, habuisse nunquam
Şimdi sahip olduğun elinden alınabilir, eskiden sahip olduğun asla. (Sen. Epist. 98,11)

Nulla lex satis commoda omnibus est
Hiçbir yasa herkes için yeterince iyi değildir. (Liv. 34,3,5)

Hoc volo, sic iubeo, sit pro ratione voluntas
Bunu istiyorum, bunu emrediyorum, isteğim aklın yerini alsın. (Iuv. 6, 223)
(Her şeye hükmetmek isteyen bir kadının ağzından söyleniyor.)

Humiles laborant, ubi potentes dissident
Güçlüler aralarında çatışırsa zararı halk görür. (Phaedr. 1, 30, 1)

Impauidum Ferient ruinae
Yıkıntılar yürekli kişiyi (boş yere) hedef alacaklar. (Hor. Carm. 3, 3, 8)
(Sağlam karakterli insanın, dünyanın bütün yıkıntıları üzerine düşse bile görev ve ilkesine bağlı kalacağı belirtiliyor.)

Legere militem, non emere consuevi
Askeri satın alma değil, yönetme alışkanlığım vardır.
(İmparator Galba, komutanlarının askerlere para vaat etmeleri üzerine böyle söylüyor.)

Nam et ipsa scientia potestas est
Bilginin kendisi bir güçtür. (Francis Bacon, Religious Meditations of Heresies)

Naturae enim non imperatur misi parendo
Doğaya hükmetmek ona boyun eğmekle olur. (FrancisBacon, Novum Organon, 129)

O homines ad servitutem paratos
Ey uşaklık etmeye hazır insanlar !
(İmparator Tiberius Romalı senatörler için böyle söylüyor.)

Odia qui nimium timet, regnare nescit
Nefret edilmekten korkan hükümdarlık yapamaz (Sen. Oed. 703).

Optima prima fere manibus rapiuntur avaris.
Hep en iyi şeyler ölümün açgözlü elleriyle koparılıp götürülür. (Ov. am. 2, 6, 39)

Parcere subiectis et debellare superbos.
Egemenliğin altına aldıklarını affet; mağrurları (ise) alt et. (Verg. Aen. 6, 853)

Paupertas impulit audax.
Gözüpek yoksulluk (beni) zorunlu kıldı(Hor. Epist. 2, 2, 51).
(Şair, yoksulluğun kendisini şiir yazmaya yönelttiğini söylüyor. Genelde, yoksulluğun kişiyi cesaret isteyen işleri yapmaya zorladığını ifade eder.)

Quia nominor leo – çünkü ben aslanım.
Aslanın "aslan payı"na el koymak için ileri sürdüğü gerçeklerden biri.

Quid Faciant leges, ubi sola pecunia regnat
Sadece paranın hükmettiği yerde yasalar ne yapsın. (Petron. 14)

Quod scripsi scripsi – ne yazdıysam yazdım (Vulg. Ioh. 19, 22).
İsa çarmıha gerildiğinde haç üzerinden yazılı olan "Nasıralı İsa, Yahudilerin Kralı" sözlerinin değiştirilmesini isteyen Yahudilere Pilatus böyle cevap veriyor. Genelde, değiştirilmesi düşünülmeyen kararlar için denir.

Spes sibi quisque – herkes kendine umut. (versin) (Verg. Aen. 11, 309).
(Herkesin kendi gücü ve kapasitesine güvenmesi gerektiği belirtiliyor.)

Ultima ratio regum – kralların son muhakemesi.
(Son sözü silahların söylediğini belirtmek üzere Louis XIV toplarına bu sözleri kazdırmıştı.)

Quis custodiet custodes
Gözcülerin kendilerini kim gözetleyecek (Iuv. 6, 347).

Çeviri: M. Erim

Korkunun iktidarı

Afşar Timuçin

Kendini koruma ve etkin kılma içgüdüsü her yerde insanı, özellikle belli bir bilinç yetkinliğine ulaşamamış insanı güç kazanmaya ve iktidar olmaya itiyor. İnsan için en iyi korunma biçimi iktidar olmakla belirgindir. *İktidarın iktidarsızlığı* sorununun kökenini burada aramak doğru olur. *Korunma ya da kendini koruma içgüdüsü,* her anlamda *yaralanabilir* bir varlık olan insanın kendini çeşitli tehlikelere karşı şu ya da bu biçimde yalıtması olarak düşünülebilir ya da düşünülüyor. Ancak bu içgüdünün oyunlarını daha yakından izlediğimizde onun yalnızca korunmayla değil aynı zamanda ya da gerektiğinde saldırganlıkla ve yıkıcılıkla ilgili olduğunu görürüz. İnsan yıkılacağını anladığı anda tam tamına yıkıcı duruma girer. Çünkü insan için gerçek anlamda korunma saklanmakla ya da kaçmakla olduğu kadar üstüne gitmekle yani saldırıyla ilgilidir. Tek başına çok güçsüz bir varlık olan, ancak toplumsallıkta gerçek etkinliğini ortaya koyabilen insan bireyi özellikle kendini koruyabilme adına durmadan toplumsal güç oluşturma tasarıları geliştirir. Bu da bitmez tükenmez bir iktidar arayışı demektir. Bu durum bize korunmanın etkin ve edilgin olmak üzere *birbirini tümleyen iki yüzü* olduğunu gösteriyor. Her iktidar arayışının temelinde bir korku etkeninin varolduğunu kolayca görebiliriz. Güçsüzlüğünden korkan insan ya da güçsüzlüğü nedeniyle pekçok dış etkenden korkan insan güç oluşturmak için ince hesaplar yapar. Sonsuza kadar korkuyla yaşamak olası mıdır?

Korku her zaman her şeyden önce bir kaçıp kurtulma duygusunu çağrılar. Korkuya verilecek ilk tepki kaçmaktır. Daha basit bir deyişle korkanın kaçmaktan başka yapacak işi yoktur. Ancak korkutucu etken çok güçlüyse, ayrıca iyi düzenlenmiş ve süreğense kaçış ancak geçici bir önlem olabilir. Herhangi bir etken süreğen olabilir ama hiçbir duygu kalıcı değildir. Korku da dikkat gibidir,

ne olsa uzun süre aynı yoğunlukta kalamaz, bir süre sonra dağılır, söner gider. Dağılır ve yerini son derece karmaşık başka duygulara, özellikle çok yoğun kaygılara bırakır. Gene de *phobos* belki de heyecanların en yoğunu en sarsıcısıdır. Korkuyu yaratan tehlike birden ortaya çıkar, zaten yavaş yavaş ortaya çıkan şey korkutucu değildir. Evet, korku yaratan tehlike birdenbire ortaya çıkar ve korku birdenbire başlar. Korku birden oluşur ve bütün bilinci kendi renklerine boyayarak onu iyiden iyiye bulandırır. Korkunun yükseliş eğrisi dik düşüş eğrisi yatıktır. Etken ortadan kalkınca korku birden silinir. Üstünüze saldıran köpeği sahibi yakaladıysa siz daha neden korkacaksınız? Korkunun düşüş göstermesi iki nedenle olur: ya korkutucu etkene azçok alışırız ya da korkutucu etkeni şöyle ya da böyle bilinçlendiririz. Zaten, az önce dediğimiz gibi, korku uzun süre yürürlükte kalamaz, bir süre sonra yerini başka duygulara, özellikle daha az yoğun bir duygu olan kaygıya bırakır. İdamı sık sık ertelenen adam kaygılı bir bekleyiş içindedir. Cellatların ayak seslerini duyduğunda yeniden korkuya kapılacaktır.

İnsan belli bir sorun çerçevesinde ardarda korku bunalımları yaşayabilir. Direngen korku etkenleri bize köklü çözümleri düşündürür. Köklü çözümler toplumsal yaşamın konulmuş kurallarında hem vardır hem de yoktur. Hukukun varlığı korkunun yokluğu anlamına gelmez. Hele siz hukuk dışı bir konumdaysanız. Evet, ne olursa olsun çözüm gelmeden korku bitmez. Çözüm korkuyu kökten giderecektir. Kesin olmayan çözüm korkuyu azaltacak kaygıyı artıracaktır. Korku kötüdür, bilinci bulandırır ve çözüme güçlük çıkarır, çözümü en azından bir süre için olanaksız kılar ya da çözüm adına sayısız açmazlar getirir: kendisini kovalayan silahlı adamdan kaçan kişi kurtulmak adına bir çıkmaz sokağa dalabilir. Korkuyla çözüm çelişkilidir. Ama korku uzun süre aynı yoğunlukta süremez ki. Korkunun şiddeti geçince ussal olan ya da olmayan, gerçekle uyuşan ya da uyuşmayan, ahlaka uygun olan ya da olmayan bir takım çözüm yolları belirir. Ortada bir takım olasılıklar vardır. Korku etkeni kalıcıysa ya da gidip gidip geliciyse çözüm iyiden iyiye gerekli olur. Korku işte bu ağır görünümüyle korkulasıdır. Filozofların *hiçbir şeyden korkmayın yalnız korkmaktan korkun* önerisi bu anlamda çok önemlidir. Ancak korku istemle baskı altında tutulabilse de ve ahlak değerleriyle evcilleştirilebilse de tümüyle giderilebilecek bir duygu değildir. O özellikle sıradan bir bilincin neredeyse varoluş koşuludur. Yetkin bilinç korkuyu ussallaştırır, onu tümüyle gideremese de yıkıcı dağıtıcı bir etken olmaktan çıkarır. Yetkin bilinç her şey gibi korkuyu da olması gereken yere yerleştirir. Korku *bir süre hızla yoğunlaşan* bir duygu olduğu için ne yapıp yapıp onu usun düzenleyici kanallarından geçirmek gerekir. Korkunun ya da korkusuzluğun filozofu Montaigne bize korkudan kurtulmanın tek yolu olarak kendine egemen olmayı göstermişti. Kendine egemen olmaktan daha kolay bir şey vardır bu yolda: iktidar olmak. Ancak Montaigne daha çok ölüm korkusundan sözediyordu. Kendine egemen olmak ölüm korkusunu dindirse de öbür korkuları gidermez. Öbür korkular için iktidar olmak gibi bir gereklilik vardır.

İnsan istemli yanıyla ya da kendine söz geçirebilen yanıyla bir direnç varlığıdır. Descartes bunu bize pek güzel göstermişti: us hem yargılar hem ister. Korkuda istemin iyiden iyiye sakatlandığı ya da geriye çekildiği görülür. Duyguları-

mız düşüncelerimizden çok da ayrı şeyler değillerdir, gene de duygunun düşünceyi bir toz bulutuyla kapladığı, onu kapattığı, temelden sarstığı, işlemez duruma getirdiği çok olur. Ya da soruna bir başka yönden bakarak şöyle diyebiliriz: korku istemin boş bıraktığı yere dalar hatta istemi yerinden eder. İstem her zaman egemen görünümler altında varlığını sürdürür. Biz istemden çok duygularla ya da onların aşırı biçimleri olan tutkularla iş görürüz. İstem gene de ussallığın etkin gücü olarak her zaman vardır. İstem bizi zorunluluklara bağlar, o yüzden bize hem özgürlüğü sözverir hem de kendine bağımlılanmışlığı duyurur. Hepsi bir yana, istem doğal olarak ussallıkta temel anlamını bulur. Korku ussallığın geriye çekildiği yerde egemendir. Korku düşünmez, onun işi kaçmaktır. Korku düşündüğü yerde ya da düşünüldüğü yerde korku olmaktan çıkacaktır. Korkunun bir yüzü bozgunsa bir başka yüzü saldırganlıktır: köşeye sıkıştırılan kedi üstünüze atlar.

Korkudan kurtulmanın sağlam yollarını bulmak gerekir. Bunun için de güç oluşturmak bir zorunluluk olur. Evet, korkunun bir tepkisi de saldırganlıktır ve her korkulu bilinç esenliğe çıkabilmek için iktidar olmanın ya da bir iktidara bağlanmanın yollarını arar. Ona güvenli koşullar gerekir. Ona bir sağlam sığınak, iyi bir zırh, esaslı bir kalkan olabilecek koşulları oluşturmak gerekir. Zayıf ruh her zaman sığınakları kollar. Zayıf ruh bir dış güçten yararlanmak, bir dış güce sığınmak, bir dış güçten güç almak ister. Korkağın aşkınlık düşleri de çete ya da şebeke oluşturmak eğilimi de buradan gelir, bu zayıflık noktasından kaynaklanır ya da beslenir. Siyasal örgütlenmelerin çoğunda işte bu *gerçek anlamda yetkinleşememiş olma koşulu* belirgindir. Oysa insanın güçlü bir birey olarak toplumsal bir varlık olması başkadır güçsüz bir birey olarak bir başkası olmadan olamaması başkadır. İnsanın, gerçek insanın bir tanımını da şöyle yapabiliriz: insan ayakları üzerinde durmasını bilen varlıktır. Ya da *kendim olabiliyorum öyleyse varım* diyebilen varlıktır. Gerçek insan her zaman kendini başkalarının bir parçası olarak duyar, kocaman bir dünyada anlamlı bir bütün, bir küçükevren olarak algılar. O hiçbir biçimde açgözlü değildir, daha çoğunu isteyen değildir. Başkaları onun için çok önemlidir: başkaları tarihtir, başkaları insan kaynağıdır, başkaları hatta tam tamına zorunluluktur, ama başkaları zorunlu efendilik ya da vazgeçilmezlik değildir. Kişiliklerimizin üzerine başkalarının gölgeleri düşmemelidir. Ancak zayıflıkta bütün bu nitelikler gerçekleşmez. Zayıflık zorunlu bağımlılık koşuludur. Bağlanmak başkadır bağımlılanmak başkadır. Bir başka deyişle, yükümlenmek başkadır yüklenmek başkadır. Zayıf insan bağımlılanan insandır, topluca iktidar oluşturmak isteyen insandır, iktidara doymayan insandır. Montesquieu'nün belirttiği gibi insanoğlu iktidar elde ettikçe daha da açgözlü olur, çoğunu elde ettiğinde tümünü ister.

Böylece zayıflıklarımız bizi bir toplu korunma ve bir toplu saldırganlık istemine yöneltir: her yerde saldırganlar vardır, onlardan korunabilmek için saldırganlık eğilimlerimizi işe yaratmamız gerekir. Böylece korunma şiddete bürünür ve karşılıklı şiddet eylemlerini doğurur. Şiddetin şiddeti doğurması bir insan yasasıdır. Bu yüzden her şiddet bir haksızlık üretme durumudur, haklı şiddet diye bir şey yoktur. Şiddet her zaman koşut aynalarda yansır ve sonsuza doğru uzar,

bir durumdan bir duruma geçer, bir yapıdan kurtulup bir başka yapıya bürünür. Gene de kendini korumak bir haktır. Buna göre korunmanın yaratacağı şiddet bir zorunlulukla belirgindir. En saldırgan insanlar en korkak, en zavallı insanlardır. Bilinçleri tek kişilik bir yaşamı ayakta tutabilecek güçte ya da ağırlıkta değildir. Korkak saldırgandır, bir süre kaçar sonra saldırır. Çünkü kaçış sonsuza kadar süremeyecektir. Kovalayanın güçlü olduğunu sezdiğinde ya da sandığında ancak belli bir yere kadar kaçabileceğini düşünerek bir karşı devinim oluşturmak zorunda olduğunu düşünür insan. *En iyi savunma saldırıdır* sözü bu bakımdan çok anlamlıdır. Saldırının yasaları kaçışın yasalarıyla elbette aynı değildir. Kaçışta paniğe kapılan bilinç saldırıda azçok kendine güvenir durumdadır, saldırı için sağlam gerekçeler oluşturmuştur, saldırının sonuçları çok iyi olacak diye düşünür. Bu bize şu temel gerçeği kesin bir biçimde duyurur: korkak saldırgandır ve saldırgan korkaktır. Korkudan kurtulmanın tek yolu birileriyle bir araya gelerek güç oluşturmak ve hatta daha ileriye giderek bir iktidar zemini hazırlamaktır. Bu arada birileri bize saldırganın hiç de korkak olmadığını, onun gerçek anlamda yürekli olduğunu söyleyerek karşı çıkabilir. En küçük bir gözlem saldırganın yürekli değil yalnızca gözüpek olduğunu bize gösterecektir.

Korku kişiyi suça eğilimli kılar. Korkaklardan korkunç cinayet şebekeleri kurabilirsiniz. Korkak kişi bütünleştiği topluluk içinde gözüpektir. İnsanların pekçoğu ruhsal açıdan güçsüzdür, çünkü bireysel gücü sağlayacak belli bir bilinç yetkinliğine ulaşamamıştır. Onlar daha çok şu duyguyu durup durup yaşarlar ve ondan kopamazlar: ya korkusuz bir yaşam için iktidar olmak ya da yaşamı gözden çıkarmak. Burada *yetkin bilinç* ve *yetersiz bilinç* ayrımıyla birlikte *kendine yeten güç* ve *iktidar olmak isteyen güç* ayrımını koymak gerekecektir. Yetkin bilinç korku nedenlerini ussallaştırmış bilinçtir, en azından kaçınılmazdan korkmamak gerektiğini aşılmaz bir gerçeklik olarak yaşayan bilinçtir, yürekli bilinçtir. Yetkin bilinç bu yüzden korkuyu aşmış bilinçtir, her türlü saldırganlığın ve iktidar isteminin uzağında bulunur. Belki de asıl iktidarda olması gereken güç iktidar istemini kendinde bir zorunluluk olarak yaşamayan güçtür. Platon'un *Devlet*'inde Sokrates, Trasymakhos'un sözlerine karşılık verirken, iktidarla ilgili belirlemelerde bulunur, iyi yöneticiyi tanrılara benzeyen kimse olarak tanımlar. Sokrates'e göre iyi yöneticinin yönetime katılmasının nedeni *iktidar istemi* değildir, tersine o bu işe *yönetmeyi bilmeyenlerce kötü yönetilmek gibi bir cezaya uğramamak* adına kalkar. Yoksa o yönetmeye meraklı değildir. *Devlet*'de Sokrates'in ağzından duyduğumuz şu görüş çok önemlidir: *zorba düzenlerin dışında, hiçbir devlet düzeninde kendini bilen bir kişi isteyerek yönetici olmaz.*

Tarih boyunca pekçok kişi iktidar olmuştur ya da iktidara katılmıştır, bu kişilerin kaç tanesi kendini bilir dediğimiz cinstendi bilemeyiz. Kendini bilir yönetici dediğimiz zaman belki de usumuza yalnızca Marcus Aurelius'un adı gelecektir. Birbiriyle çelişir görünen "filozof" ve "yönetici" kavramlarını bu kadar güzel bağdaştırmış bir ikinci kişinin varlığını düşünmek çok zor. Bu yüzden tüm iktidarlar korkunun iktidarı ya da kendini bilmezliğin iktidarı olarak büyük baskı güçleri oluşturmuşlardır. Bu durum filozoflarca bile olağan görülmüştür. Örneğin Montesquieu bu konuda bize şunları söyleyecektir: "*İktidar hiçbir zaman halkla*

prens arasında eşit olarak paylaştırılamaz, korunması çok zor bir dengedir bu. İktidar bir yerde artarken öbür yerde azalmalıdır, ama ağırlık her zaman ordunun başında bulunan prensten yanadır." Hatta kimileri iktidar dediklerinde tam anlamında bir baskı düzeni tasarlarlar. Balzac der ki: *İktidar bir eylemdir, seçim ilkesi tartışmadır. Sürekli tartışmayla varolacak bir siyaset yoktur."* İktidardakiler bazen tartışılmaz olma hakkını elde ettiklerini düşünürler. General Charles de Gaulle şöyle diyordu: *"İktidar sorununa gelince, ne olursa olsun bir şeyler beni bırakmadan ben bir şeyleri bırakacak değilim."* Atasözünde pek güzel belirtildiği gibi iktidar bize her zaman tartışılmaz olanı düşündürür: *"Soğuk ateşe ne yapar, gece güneşe ne yapar, karanlık aya ne yapar?"*

Yetkin olmayan bilinç korkak bilinçtir, korkularından arta kalan zamanlarında iktidara yürüme tasarıları geliştirir. İktidara yürüme yalnızca devleti ele geçirme anlamı taşımaz elbet. Toplumlarda çeşitli iktidar düzenekleri vardır. Herkes kendine göre bir iktidar biçimi tasarlar ve buna göre bir iktidar odağı oluşturmaya ya da bulmaya girişir. *Kendinden* değil de *dıştan* güç elde etme istemiyle her yetersiz bilinç *iktidar katlarından birini* kendine uygun görecektir: bu bir devlet katı da olabilir spor kulübü yöneticiliği katı da apartman yöneticiliği katı da olabilir. İnsanlar bir takım düşünce ve eylem kalıpları çerçevesinde bir araya gelerek iktidar kümeleri oluştururlar. Bu düşünce ve eylem kalıpları gerçekte hiç kuşku yok korkunun kalıplarıdır. Toplumun en korkağı stadyumda bir kahramandır. İktidar odaklarına insanlar görünür görünmez bir takım sözleşmelerle bağlanırlar. Sonra bu düşünce ve eylem kalıpları gerçekte korkunun kalıpları olsalar da iyiliğin, özverinin, adanmışlığın kalıpları gibi görünürler. Kısacası yetersiz bilinçler güç oluşturmak için bir araya gelmeyi, bir araya gelip yumak olmayı yeğlerler.

Sayıca artış genel kavrayış içinde *güç artışı* gibi düşünülür. Kaba güç oluşturmak açısından bu elbette böyledir, insani etki oluşturmak açısından bunun gerçeklikle hiçbir ilgisi yoktur. İki yüz kiloluk bir balyayı üç kişi iki kişiden daha kolay kaldırır. Ama bir toplum sorununu çözmekte sayı artışı hiçbir anlama gelmez. Üç akılsızla beş akılsızı toplarsanız iki ya da sekiz akıllı etmez, sekiz akılsız eder. Elli yetersiz bilinç bir araya gelerek on yeterli bilinç oluşturma şansını elde eder mi? Keşke etseydi. Etmez. Birinin açığını öbürü kapar, böylece topluca belli bir yetkinliğe ulaşmak olası olabilir duygusu zayıf bilinçlerin avuntusudur. Bilinçlerin işbirliği körle topalın işbirliğine benzemez. Gerçekte bilinç yetkinliği sorunu tek kişilik bir sorundur: toplumsal bilinç diye somut bir bilinç sözkonusu olamayacağına göre ve toplumsal bilinç bir toplumda genel kavrayışı ortaya koyan bir deyim olduğuna göre bilinç yetkinliği sorununun tek bir bilinçle ilgili olduğu rahatça söylenilebilir. Yani zayıflar bir araya gelip güçlüyü oluşturamazlar ama iktidar olabilirler. İktidar olabilmek için bir güç oluşturabilirler ama güçlüyü oluşturamazlar. *Güçlü* bize her zaman bilinçliyi düşündürecektir. Güçlülerin birliği gerçek birliktir, böyle bir birlik iktidar için değil insani yetkinlik için vardır. Zayıfların birliği kargaşık bir birliktir, sayı arttıkça kargaşa azalmaz artar. Zayıfların sayısı arttıkça kargaşa da artacaktır. Şairin şu sözleri zayıfların birliğini pek güzel tanımlar: *"Ördeklerden bir filo bir de kazdan amiral."* Dünyamız

otuz delinin iki akıllı ettiği bir dünya olabilseydi kalabalıklaşma kurtuluşun bir başka adı olacaktı.

Bu yüzden iktidar sorunu her zaman bize kargaşık bir ilişkiler ağını duyurur. İktidar insanı ya da iktidardaki insan tüm toplumsal yaşamı birbiçim kılmaya adanmış gibidir. Savlı ve saldırgandır, çünkü yetersiz bilinç koşulları içinde benzerleriyle bir araya gelip en doğru yolu bulmuş olduğuna inanır. İktidar katında yeri ne olursa olsun, o kendini tüm iktidar ortaklarından çok daha güçlü sayacaktır. Öngörüleri çok yerde gerçekliğin koşullarına uyar öngörüler olmasa da o kendini *geleceği en iyi gören göz* olarak algılayacaktır. İşlerin bir türlü iyi gitmemesine gelince, burada bir takım şanssızlıkların ve kötü etkilerin payını unutmamak gerekir. İktidardaki kişiler ya da *muhalefet iktidarı* oluşturan kişiler (gerçekte muhalifler de iktidardadır) sanıldığının tersine yaşam üzerinde etkin olan kişiler değillerdir: yaşamı belirler gibi yaptıkları yerde (bir takım kararlar alıyor olmaları onlara yaşamı kökten dönüştürdükleri duygusunu verir) işleri geçen tirene düdük çalmaktan başka bir anlama gelmez. İktidar denilen şey insan için değerler oluşturmak açısından kökten bir yanılsamadır, her iktidar gerçekliğin içinde erir, hiçbir iktidar gerçekliğin üzerinde dönüştürücü bir etki gücü oluşturmaz.

Bilinçli kişinin tek korkusu iktidar olma korkusudur. Bilinçli yönetici iktidar olma koşullarını gerçekleştirmeden yönetecektir. Kendi kendine gidebilen bir dünyada gerçekte yöneticilere pek yer yoktur. Yönetici bir simgedir her şeyden önce. Dünya kendi kendine gider, birileri de bir şeyleri yönettiklerini sanırlar. Yönetmek sağlıklı bir biçimde ortaklaşmaktır, işi bölüşmektir. Bir uygunsuzlar topluluğunu yönetemezsiniz, ne ölçüde bilinçli de olsanız yönetemezsiniz. Gerçek güç bireyin en yüksek düzeydeki toplumsallıkta anlatımını bulan kurma ve geliştirme yatkınlığıdır. Bu durumda pekçok "yönetici"nin durumu tartışma götürür. Öyleyse gerçek güç felsefede, bilimde ve sanattadır, onlarla yetkinleşen bilinçlerdedir. O bilinçler de hiçbir zaman iktidar olmayı isteyeceklerdir. Birilerinde nasıl yoğun iktidar olma istemi varsa birilerinde de kesin bir iktidar olma korkusu vardır. Ancak dünya iktidardakilerin dünyasıdır. Dünyayı yönetmek adına her zaman her yerde bir şeylerin önüne taş koyan ya da tekerleklere çomak sokan bir takım iktidar insanları vardır. Çok az insan yaşama kendi olarak katılır, kendi gücüyle tek kişilik yerini doldurur. Yaşamı dönüştüren insanlar bu insanlardır.

İktidar olma koşulu toplumsal sözleşmeyi zedeler, onu etkisiz bir güç, bir gizleyici örtü durumuna getirir. Toplumsal sözleşme gerçekte her yerde biçimsel olarak bütünü temsil eder, ne var ki iktidar bütünün iktidarı değildir. Toplumsal sözleşme bu durumda gerçek amacını yerine getiremez, yalnızca iktidarı koruyan ve yasallaştıran bir güç, bir dayanak olur. Toplumsal sözleşme iktidarın yönelimlerini belirleyecek yerde iktidar toplumsal sözleşmeyi kendine göre biçimlendirir ve ona bir dokunulmazlık hırkası giydirir. Günümüzde bu hırkanın en geçerli markası "demokrasi"dir. İktidarlar öngördükleri tüm *iyilik*'leri demokrasinin ilkeleri çerçevesinde yaşama geçirdikleri savını bazen açık bazen örtülü biçimde yinelerler. Böylece demokrasi denilen şey de bir anlayış ya da bir uygulama biçimi olmaktan çıkarılıp kutsallaştırılır ve el değmeyecek bir yere konulur. *İnsan*

değerleri adına tapınmacılık özellikle günümüz iktidarlarının değişmez bir alışkanlığıdır. Dıştan benimsetilmek istenilen bu sözde demokrasi inancı kitleler için hem bir umut hem bir tehdit kaynağıdır. Gerçekte kurulu düzenlerde her şey, başta felsefe olmak üzere her şey bu çerçevede koşullandırılmış ve dondurulmuştur. Ölmüş gitmiş filozofların tahtına oturmuş olan felsefe simsarları iktidarların sürüp gitmesi adına bilinç bulandırma görevini büyük bir tutarlılıkla yerine getirirler. Gerçekte bilim de sanat da bu çerçevede koşullandırılmıştır. Bir iktidarın temelinde ne ölçüde korku varsa o iktidar o ölçüde dayanışık bir yapı ortaya koyar. Eski Isparta'da devlet çok güçlüydü, toplum tüm parçalılığı içinde neredeyse bölünmez bir yapı ortaya koyuyordu. Çünkü korku dağları bekliyordu. Bugünkü iktidarlar da son derece dayanışık bir yapı ortaya koyarlar.

Bütün bu söylediklerimiz bizi *siyasal iktidarların gerekli mi gereksiz mi olduğu* sorusuna ulaştırmayacak mı? Bugünün yaşam koşulları içinde iktidarların olmadığı bir toplum tasarısı, iktidarların olmadığı bir siyasal yaşam tasarısı ancak ütopya oluşturmaya yatkın bir zihnin ürünü olmayacak mı? Bugün en kargaşacı bir zihin bile *iktidarları olmayan bir toplum* düşü görmeyi kolay kolay beceremeyecektir. Bugünkü dünyada her toplum önünde sonunda bir iktidarın ya da bir iktidarlar ortaklığının (birbiriyle karşıtlaşır görünen iktidarlar toplamının) toplumu değil midir? Gerçekte iktidarlar toplumların ileriye doğru atılımlarını sağlayacak tüm dinamikleri sonuna kadar emip bitirmeye eğilimli canavarlardır. Tarihöncesi'nden bu yana iktidarların toplumsal dönüşümlerde ya da daha açık bir deyişle insanlığın düşünsel ve yaşamsal evriminde ciddi ölçülerde etkin yapıcı bir rol oynadığı görülmemiştir. İktidar sözü bize her zaman güçlü bir kurucu ve yapıcı etkenden çok tam tamına bir sonucu ya da edilginliğin en kaba biçimini düşündürür. İktidarlar toplumların en verimsiz ögelerinden süzülerek yaşama geçirilmiş yaşarlıksız varlıklardır. Siyasal iktidarlar *içiçe geçmiş küçük iktidar odakları temelinde kendini vareden* geniş çerçeveli baskı güçleridirler, bunlar savaş açmak gibi, vergi toplamak gibi, "asayiş"i sağlamak gibi ve bu arada temsil ettikleri kesimin çıkarlarını özel olarak kollamak gibi görevleri ve öngörüleri olan güçlerdir. Bunların zaman zaman gerçek insan değerleriyle ilgilenir gibi görünmesi bir takım kişisel heveslerin basit bir yansısı olmaktan öteye bir anlam taşımaz: Karl V'in ya da François I'in kültüre olan katkıları onların kendi hevesleriyle ilgilidir.

İktidar bir tutuculuk düzeneğidir. Gelişimleri titizlikle önler. Çünkü yaşamı tek bir kesimin yararına düzenlemek gibi bir güdümlülüğü vardır. Ne var ki kitlesel olarak aydınlanma düşünü henüz gerçekleştirememiş olan günümüz toplumlarında, iktidarlardan daha çoğunu beklemek ya da daha ileriye giderek iktidarların artık yerlerini düzenleyici yönetimlere bırakmasını beklemek bir düşten başka bir şey olmayacaktır. Bir iktidar gelir, kendisini bir yaşamsal zorunluluk olarak öne sürer, *ben olmasam her şey yokolur* formülünü benimsetmeye çalışır, bir zaman sonra yerini benzeri bir başka iktidara bırakır ve bu böylece sürer gider. Dipte o korkulu ruhsallık varoldukça iktidarlar dayanışık yapılarıyla varlıklarını pek güzel sürdüreceklerdir. Tüm toplumların tepeden tırnağa bilgeleşeceği bir dünyada iktidarlar olmayacaktır, bir takım toplumsal görevler olacaktır. İnsan

olmak yarı yolda olmaktır diyorsak ülkülerimizin çok uzun zamanlar sonra gerçekleşebilecek düşlerden başka bir şey olmadıklarını da benimsememiz gerekir. Düşler böyledirler, bize her zaman çok uzakların varlığını duyururlar. Gerçek düşler bir kişilik değildir, bütün bir insanlık adına görülen düşler gerçek düşlerdir. Düşlerin duyurduğu gerçeklik, bilim alıp satanların, sanatı yararlı bir oyun durumuna getirmiş olanların, karanlıkta iş görmeyi alışkanlık edinmiş felsefe simsarlarının omuz başlarından ilerilere baktığımızda gözlerimizi alan o düz alanda şimdilik bir serap gibi görünüyor. Ne var ki insanı *düşlerini gerçekleştiren varlık* diye tanımlamamızı sağlayan şey bizi her zaman gelecekle her anlamda sıkı bağlar kurmaya yöneltecektir. İnsanoğlu bir gün korkuların değil de yüce amaçların bir araya getirdiği, çok daha geniş çerçevede bir araya getirdiği toplulukların öngörülerinden yararlanarak yeni bir tür oluştururcasına yeni bir yaşam kuracaktır. O zamana kadar korkularımıza ve korkaklarımıza alışmak zorundayız, onlarla savaşmayı elden bırakmayarak.

Devleti ve demokrasiyi "yeniden" düşünmek...

Server Tanilli

Modern anlamıyla, Batı Avrupa'da feodaliteden çıkarken kurulan devlet, XX. Yüzyıl boyunca, siyasal örgütlenişin önde gelen örneği olmuştur. Ulusal kurtuluşa soyunmuş her girişimin, bir devlet kurma hedefini başa yazdır ve her devrim de bir devletin kapakları içinde döküldü. Görünüşe göre, devletin seçeneği yoktu ve devlet modernitenin bir simgesi, son sözüydü.

Ne var ki, küreselleşme ile bu yapı çözülüp dağılır halde: Devlet iktidarının etki alanının sınırları bulanık olup çıkmıştır; her türden akım o sınırları aşıyor ve devletler, bunları denetlemekte, yönlendirmekte ve gerektiğinde engellemekte yetersizlik içindeler. Bunun sonucu olarak, devletlerin düzenleme ve ayarlama yetenekleri de rastlantıya bağlı kalıyor; iktisadi ve sosyal dengelerde, ellerinden alabildiğine kaçmış durumda artık. Bununla bağlantılı olarak, bu akımları düzenleyip ayarlamak üzere, devletin ötesinde yeni mekanizmalar ortaya çıkar halde: Siyasal görev, daha geniş alanlara, devletlerarası, hatta devletler üstü mekanlara doğru yer değiştirmekte. Bu dinamik, özellikle Avrupa düzeyinde kendisini gösteriyor: Orada olağanüstü tipte kurumlar doğmuştur ve yetkilerinin alanını üye devletlerin yetki alanının aleyhine_ağır ağır ve bilinçli biçimde genişletiyorlar.

Ne var ki, bütün bu söylediklerimiz, devletin, bir siyasal örgüt biçimi olarak artık aşıldığı anlamına gelmemeli. Ekonomilerin gitgide artan nüfusu, devletin eylem yeteneğini daraltsa da, kimi temel kolektif görevlerin (asayiş, adalet, savunma) sorumluluğu sürüyor; onların yanı sıra ekonomik ve sosyal sorumluluklarda. Gerçekten devlet, ekonomik denge ile sosyal tutarlılığın ihtiyacı olan " düzenleme ve ayarlama ayrıcalığı"nı en yüksek düzeyde hep elinde tutar; onun aracılığı küreselleşmenin kimi zararlı sonuçlarını gidermek için gereklidir. Bunun gibi, devlet, yeni rakiplerle (çok uluslu firmalar, hükümetler arası örgütler,

uluslar arası güçler) karşı karşıya olsalar da, uluslar arası ilişkilerin merkezindeki yerini sürdürüyor. Devlete seçenek olabilecek hiçbir şeyde ufukta açıkça görülmüyor.

Gerçekten, içinde yeni bir siyasal örgütleniş modeli taşıyan Avrupa'nın inşası, devlet mantığı ile uyuşur haldedir. Bu yeni yapı, devletler arasında yumuşak bir işbirliğini biçimlendirirken, ulusal özelliklerde saygılıdır; ya da daha federal sisteme doğru evrilse de, Avrupa, devlet çerçevesi ile bağlarını koparmış değil: 1992 tarihli Maastricht Antlaşması'nın öngördüğü "Avrupa yurttaşlığı" ulusal yurttaşlıklarının üstünde bir ek, bir yardımcı yurttaşlıktır. Öte yandan, devlet modeli, kurtuluş hareketlerinin de referansı olarak kalıyor; ulusal ideoloji ile bağları koparmak şöyle dursun, olsa olsa yeni bir ulus-devletin aranışı içindedir. Özetle, başlangıç noktalarının silikleştiği, kesinliklerin aşındığı bir dünya da, devlet, toplumların bütünlüğünün temel ilkesi, kolektif kimliğin ayrıcalıklı mekanı olarak kalıyor; ve kuşkusuz uzun zamanda öyle kalacak.

Öte yandan, devletin rolü üstüne son yıllardaki yığınla geriye savruluş, geleneksel liberal modele dönüş anlamını taşımıyor.

Nedir devletin günümüzdeki baskın niteliği ?

Şu: Devlet, ekonomide yerini koruyor; ama gerçekten etkileyemeyeceği hareketleri yönlendirmeye çabalayan bir "pilot" olarak değil, bir "stratej" olarak artık! Devleti, gelişmenin bir motoru olarak görüp ekonominin-bütünüyle olmasa temel kesimlerinin anahtarlarını eline veren bir anlayışın geriler oluşu, yükümlülüklerden sıyrılma anlamına da gelmiyor. Devlet, büyük dengelerin sürdürülmesini sağlamakla yükümlü, gerektiğinde farklı nitelikte dayatmaları da bütüne getirip sokan bir "düzenleyici ve ayarlayıcı" olarak görünüyor. Piyasa ekonomisinin evrimi de bu müdahaleyi zorunlu kılıyor.

Bunların yanı sıra, devlet, sosyal himaye konusundaki temel rolünü de terk etmiş değil: Sosyal devletin temeline su üşüren yığınla baskıya karşın, asgari himaye ağını sağlamak her zaman devlete düşüyor. Sosyal politikalar, çeşitli nedenlerle pek büyük bir ayıklamaya uğrasa da dışlamanın çok farklı biçimlerine karşı mücadele gündemden düşmüş değil; desteksiz insanların da yardımına koşmak gerekiyor. Bütün bunlar gösteriyor ki, devlet, bir kez daha, sosyal bağdaşıklığın sürmesinde, çağdaş toplumların evrimindeki dinamiğin durup durup yırttığı sosyal dokunun yeniden dikilmesinde görev sahibidir ve yalnız onun üstesinden gelebileceği bir iştir bu!

Son olarak, demokrasi üstüne ekleyeceklerimiz var.

Ulus-devletler kurulurken, XVIII. Yüzyılın sonlarından başlayarak, siyasal ilişki ve iktidarın yapısı da yeni bir içerik kazanmıştır. Demokratik ilke, yurttaşlar topluluğunu, iktidarın temeli olmaya götürmüştür: Otorite, halktan geliyorsa meşrudur ve ancak onun rızasına dayanan bir baskı kabul edilebilir. Bununla beraber, bu demokratik ilkeye, iktidara kimi düzenlemeler getiren temsili yönetimin mantığı da yön verecektir: Halk, kamu işlerinin yürütülmesinde doğrudan sorumlu değildir; onun seçtiği temsilciler, onun adına hareket edip karar verirler bu konuda. Her yurttaşın "kamusal konu" ya doğrudan katılımına dayanan ilkçağ demok-

rasisinden farklı olarak, modern demokrasi, iktidarın gerçekte temsilcilerine kullanıldığı bir "yönetilen" demokrasi olarak anlaşılmıştır. Gerçi, bu temsilcileri, bir örgütlenmiş yarışma çerçevesi içinde bütün yurttaşlar seçerler ve "kamuoyu"nun sürekli denetimi altında kalırlar; ama öylede olsa, temsili demokrasinin mantığına göre, yurttaşlar, iktidarın fiili kullanılışını yöneticilere bırakmışlardır ve seçim de, onların meşruluğunu sağlamaktadır.

Doksanlı yıllar, bu anlayışın zaferini perçinler; başka seçenekler, sosyalist ülkelerde egemen "halk demokrasisi" ile ilerlemekte olan ülkelerde revaçta olan "gerçek demokrasi" görüşü çöker ve "liberal demokrasi" tek meşru siyasal rejim tipi olarak Doğu' ya da Güney' e de kendini kabul ettirir.

Ne var ki, Batı' da bunalım içine girer.

Gerçekten, böyle bir bunalım yaşanıyor ve çok cepheli: Yığınla skandal'a bulaşmış bir "siyasal sınıfın" saygınlığını yitirmesinin sonucu, bir temsil bunalımı var; seçimlerde çekimserliğin yükselişi ve siyasal partilere ilgisizliliğin gösterdiği bir katılım bunalımı var; özel alana kapanma, kolektif referansların kaybı, toplumca çatlakların derinleşmesinin getirdiği bir sosyal ve siyasal ilişki bunalımı var. Bu bunalım, sadece bir söylem ve inanışa bağlı değil; temsili demokrasinin mekanizmalarında derinliğine sapmaya varıyor. Böylece, hem temsilcilerin her şeye yetkili oluşlarını sınırlandırmak, hem de temsilin mantığına karşı demokratik ve yargısal mekanizmaların hareketliliğini sağlamak gerekiyor.

Gerçekten, hukuk devleti, devlet organlarının karar serbestliğinin, her düzeyde hukuk normlarınca çerçevelenmesini gerektiriyor; bu kurallara saygıda bir yargıcın müdahalesiyle güvenceye bağlanmıştır. Seçilmişlerin paylaşmasız bir otoritesi yoktur ve iktidarları özünde sınırlıdır. Böylece, hukuk devleti, demokrasi ile temsili sistem arasında her türlü karışıklığı bir yana atarak, demokrasiye daha tam bir anlayış getiriyor.

Demokrasinin bu yeni anlayışı şu başka biçimlere de bürünüyor: Yeğleyişlerin anlamını aydınlatmak için uzmanlara başvurmak; uygulanabilir çözümleri öğrenmek ve bir uzlaşmanın yollarını araştırmak için bilge kişilere çağrıda bulunmak; özgürlüklerin en iyi biçimde korunmasını sağlamak ve karşılanan çıkarlar arasında hakemlik etmek için, bağımsız düzenleyip ayarlama mercileri kurmak. Bütün bu mekanizmalar, seçilmişlerin yanı sıra, seçimden başka meşruluk ilkelerine dayanan yeni demokrasi aktörlerini ortaya çıkarıyor.

Öte yandan, temsili yönetim, demokrasinin gereklerine yanıt vermede tek başına yeterli değil artık; çünkü, yurttaşların siyasal haklarını, temsilcilerin bir sıradan belirlenişine indirgiyor. Oysa, temsildeki bunalım, bu görüşün devrimi tamamladığını ortaya koymuştur. Demokratik ideal, yurttaşların kolektif yeğlemeler üzerine söz sahibi olmalarını istiyor; ve yurttaşlık, uzaktan seyretme yerine aktif bir yurttaşlığa doğru evriliyor. Artık politika üretmek için örgütlenmiş grupları bir araya getirmek yetmiyor; aynı zamanda, kamuoyu araştırmalarıyla, hatta "yurttaş konferanslarıyla" halkın katılımını yüreklendirmek de gerekiyor. Katılmacı militanlığın gelişmesi, yurttaşların kararlar üzerinde egemen olma aranışının da bir sonucu. Bütün bu değişiklikler, filozof Jürgen Habermas'a göre, iletişim, tartışma, görüşme üstüne kurulu bir "tartışmacı politika" modelinin doğu-

şunu haber veriyor. Onunla, demokratik mantığın temellerine yeniden yakalanmış olacak. Bu katılmacı ve sürekli demokrasi dolayısıyla, bireylerin kolektif yeğleyişlere daha güçlü biçimde sahip çıkmalarına dayanan yeni bir yurttaşlık bağı da gelişmekte gitgide.

Ayrıca, Berlin Duvarı'nın yıkılışı, beraberinde, artık biliyoruz otoriteler ve tek partili rejimlerin çöküşünü de getirmişti. Bununla beraber, bir çok devlette, çok partililik pek gelişmiş de olsa, ne demokrasi ne de insan haklarına saygı ile eş anlama gelmiyor; çok partililik, demokrasinin zorunlu bir koşulu, ama yeterli değil.

Özetle, doksanlı yıllardan beri, şu ders bir kez daha öğrenilmiş olmalı: İnsan haklarına saygı; gerçek bir çok partililiğin belirleyici öğesi olduğu demokrasi; ve iktisadi, sosyal, kültürel gelişmişlik, etle tırnak gibi birbirine bağlıdırlar;onlar birlikte ilerliyorlarsa, toplumun siyasal yapısı sağlam temeller üzerindedir, rejimde sarsıntısız yürüyebilir.

Kahraman filozof yahoo'ya karşı

Cemil Güzey

Büyük ustaların yapıtları, çevremizde doğup batan güneşlerdir.
Şimdi batmış duran her bir büyük yapıtın zamanı yeniden gelecektir.
Wittgenstein

İstanbul Üniversitesi'nin, Samsaryan Hanını andıran koridorlarına kısa bir bakış attıktan sonra, 201 kod numaralı odaya girdiğimde, "Felsefe nedir?" sorusuyla karşılaşacağımı hiç düşünmemiş olduğumu fark edivermiştim. Komik olan, soruyu soran hocanın çevresindeki bezgin ifadenin, yanıtı kendisinin de bilmediğinin göstermesi değildi yalnızca; öğrencilerde ne soruyla ne de yanıtla ilgileniyorlardı. Sonraki dört yıl boyunca kimiyle dost kimiyle düşman olduğum, kimini es geçip kiminin adresini aldığım arkadaşlarımın, askerlik veya koca bulma gibi sorunlar yüzünden felsefe bölümüne girdiklerini öğrendiğimdeyse üzülmedim; hayal kırıklığı söz konusu olmadı; öfkelenmedim. Üniversitede asistan olarak kalmak, yurtdışına M.E.B. bursuyla gitmek, daha önce doçent veya profesör olmak gibi kaygıları olan arkadaşlarıma şaşkınlıkla baktım. Benimle çalışmak isteyen hocalarımın birbirlerini kötülemeleri, kendilerini felsefeci – krallar (kraliçeler) olarak görmeleri, felsefenin sorunlarını hafife almaları, bana göre sorun olmayan kıymıkları Herkül'ün sütunları gibi gösterme çabaları, Platon'u (dostluk üzerine, cesaret ve adalet üzerine) Herakleitos'u (Logosun sesini), Kant'ı (sentetik a priori'nin cüretini) üzerimdeki yıldızlı gökyüzünün ve içimdeki ahlak yasasını, Wittgenistein'ın "mistik olan"ın gönlümdeki kütüğe çaktı her mezuniyet töreninde.

Profesyonel bir felsefeciye yakışmayacak yazılarıma, bir yenisini ekliyor ve Joseph Campbell'ın aydın dürüstlüğüyle / içtenliğiyle kaleme aldığı eserlerinden

yola çıkarak, felsefi bir metinin, kahraman bir aydının yolculuk öyküsü olduğunu ileri sürüyorum. Kahraman, bilinmeyene kafa tutmalıdır ve biz okuyucular kendi yaşamımızdaki bilinmeyenlerle yüzleşmek için, metinden bir miktar bilgelik çıkarabiliriz. Konuya bu şekilde yaklaşmakla, en azından bir felsefe metnini açan öğrencilere edebi bir maceranın coşkusunu ve filozofun kaygılarıyla bir nebze olsun özdeşleşmesini sağlayabiliriz. Öte yandan, hem kahramanlığın enayilik olduğunu düşünen meslektaşlarımı kınamak hem de gençlere sunulan yeni rollerden rahatsız olan bazı meslektaşlarımı motive etmek için, Campbell'ın destanının işe yarayacağını umuyorum.

Campbell, The Power of Mytu adlı yapıtında, destanın psikolojik işlevlerini açıklamıştır. Sıradan bir yaşamı önemli geçişlerle belirlenmektedir: doğum, yürüme, ergenlik, gençlik, yetişkinlik, evlilik, ebeveynlik, ölüm. Bu değişimlerinin her hangi birinin eşiğinde durduğumuzda, bilinmeyenin eşiğinde durmaktayızdır. Bu kavşak noktalarında bize yardımcı olansa, destan formundaki kültürel bilgeliktir. Campbell'a göre, bir destan, bilinebilenle bilinemeyen arasındaki ortak sınırdır. Şu an, yaşamdaki diğer aşama hakkındaki, hakikate uygun bir açıklama girişimi pek anlam ifade etmediği için, geçişler ve yeni gerçekliklerle ilgili olarak bilgi verme işi, mecazlar ve semboller kullanan destana düşmektedir.

Campbell, örnek olarak Kuzey Avrupa'daki eski ejderha destanlarından söz etmektedir. Bu öykülerde, içinde altın ve bir kadın bulunan mağaraya bekçilik eden bir ejderha vardır ki; her nedense kendisi için bir şey yapmamaktadır; yapmışsa namerttir. Öyküdeki ölümlü kahramana düşense, ejderhayı boğazlamaktır. Elbette ki ejderha bilmem kaç bin yaşındadır ve kalın bir zırha sahiptir; karnındaki yumuşak nokta dışında. Kahramanımız gençtir ve ejderhayı boğazlamak yetişkinlik ve kendini kanıtlama sürecinin bir parçasıdır. Campbell'a göre, ejderha, psikolojik gelişiminin belli bir aşamasında çakılıp kalmış olan insan egosuna işaret eden bir mecazdır. Harekete geçmeye hemen hemen hazır olan bu ego, işine yaramayan, gelişmesine yardımcı olamayan hatta bir sonraki olgunluk dönemine yararı olmayan lüzumsuz şeylere sarılıp kalmıştır. Kişinin harekete geçebilmesi için ejderhanın (ego) boğazlanması gerekecektir. Yalnızca bu koşulun yerine getirilmesiyle kendisi olabilecek olan genç ve acemi kahraman, ego'nun sonraki aşamasını temsil etmektedir. Yeni kişilik, eskisinin kemikleşmiş kabuğunu kırmalı ve yaşamın sunacağı nimetlerin (altın ve kadın) tadını çıkarmalıdır.

Campbell'ın örnekleri, dünyanın değişik bölgelerinden derlenmiştir ama önerdiği çözümleme tarzı, her hangi bir çağdaş film veya roman kahramanına uygulanabilir. Neredeyse her öyküde, bir ana karakter veya bir tür kahraman yer almaktadır. Üstelik her öykünün, kahramanın kat ettiği fiziksel veya psikolojik bir yolculuk olduğu söylenebilir. Bu yolculuğa bazen enine boyuna düşünüp taşınarak bazen de sırf beklenmedik şeylerle karşılaşma arzusuyla çıkılmaktadır. Kahramanın yolculuğu, genellikle pek az insan kalkışabileceği, bilinmeyene doğru bir yolculuktur. Bu yolculuk hem kahramanı yeni bilgilerle donatır hem de okuyucuya / seyirciye yolculuğun muhasebesini yaptırmak suretiyle yeni bilgiler sunar. Campbell, efsane kahramanlarının yolculuklarında rast geldiğimiz bazı motiflerin, farklı kültürlerde tekrarlandığına işaret etmektedir. Bu motifler, ölüm ve yeniden diriliş, bazen direnebildiğimiz bazen direnemediğimiz eğilimler / tutkular, kimi za-

man üstesinden geldiğimiz kimi zaman gelemediğimiz su (Campbell'a göre bilinçaltını temsil etmektedir) dur.

Naçizane önerim, kahraman filozoflarımızın, bugün dünyanın dört bir yanına yayılmış yüz binlerce felsefecinin ha bire yazıp arttırdığı felsefe metinleri arasında parıldayan dev yapıtlarının, efsane kahramanlarının yolculuk öyküleri olarak düşünülebileceğidir. Gerçi bu filozoflar belki de yalnızca kısmen kahramandırlar, çünkü bu lakabı kendi kendilerine vermişlerdir. Düşüncelerini entelektüel bir yolculuk öyküsü bağlamında sunarlar ve kahramanın yolculuğuna özgü motifler kullanırlar. Kısmen kahraman olmamalarının bir diğer nedeni, dile getirdikleri öykülerin bizlere bilinmeyenle nasıl başa çıkabileceğimiz konusunda öneriler getiriyor olmalarıdır. Bilinmeyenle uğraşmak, öteden beri felsefenin konusu olmuştur. Metafizik, geleneksel görevine uyan bir tutum içinde bilinebilen ve bilinmeyenle ilgili öyküler yaratmakla kalmamış, neyin bilinemeyeceğinin hesabını da vermeye girişmiştir.

Akla gelen ilk kahraman, elbette Sokrates'tir. O bütün yaşamı boyunca, bilginin peşi sıra bilinmeyene yelken açmış bir kaşif örneği sunmuştur. Delfi'deki kehanet, Atina'nın en bilge kişisinin Sokrates olduğunu haykırdığında, kehanetin beyan ettiği anlamak için araştırmaya ilk adımını atmıştır. Sokrates, bilgili insanları uzmanlıklarıyla ilgili olarak sorgulama yöntemini belirlemiştir ve edindiği bulgularının ortak özelliği, hepsinin de işlerinin doğası hakkındaki temel bilgilerden yoksun olduklarıdır. Babasını dinsizlikle suçlayan Euthypros dinsizliği, general Nicias ise cesareti tanımlayamamaktadırlar. Öte yandan Sokrates, kendi bilgeliğinin kaynağının / denize döküldüğü kıstağın, ne kadar az bildiğinin farkında olması anlamına geldiğini öğrenmiştir. Cehaletlerini sergilediği güçlü bilgelere karşı girişmiş olduğu saldırıların sonucu, hırsız – gürsüz bir infazdır. Bilindiği gibi, hapisteyken Kriton tarafından dayatılan firar önerisini reddetmiştir ama Sokrates bilinmeyenden korkmadığını ve sorularının yanıtı bir sonraki aşamada (dünyada) bulmayı umduğunu ifade etmiştir. Başka bir deyişle, Sokrates'in ölümü iki bakımdan, onun bilgi üzerine araştırmaları onu ölüme götürmüştür ve ölümüyle araştırmalarındaki bir başka adımdan başka bir şey değildir. Hakkında konuşup durduğum bu Sokrates destanlaşmış bir Sokrates'tir ama yine de tarihselleşmiş Sokrates'den daha önemlidir. Gerçek Sokrates, siyasal etkinlikleri olan biriydi ve anti – demokratik bağlantıları ve yükümlülüklerinin sonucu olarak, demokratik Atina rejimi tarafından Peloponnes Savaşı sırasında işlediği savaş suçlarından dolayı idam edilmiştir. Elbette Sokrates'in destanlaştırılmış yolculuğunun muhasebesini yapmak, bize bilgi konusunda bir kavrayış vermektedir. Yaşamda en değer verdiğimiz şey, tanımlamakta en çok güçlendiğimiz şey değil midir? Buna göre, gerçek bilgelik en önemli konu hakkındaki bilgimizin nedenli az olduğunun farkında olmaktır. Yine de, elimizden geldiğince fazlasını bulmaya çabalamak gerekmektedir, çünkü "sorgulanmamış yaşam, yaşamaya değmez".

Felsefedeki kahraman motiflerine örnek olarak Desartes, Hume ve Wittgenstein'ı ele alacağım. Her üçü de bir yolculuğa çıkmışlardır; bilinmeyenle karşılaşmışlardır; araştırmayı bırakma dürtüsüne karşı koymuşlardır; canavarları alt etmişleridir; ve elde ettikleri bilgiyi kendilerine saklamamışlardır. Bu yazıda Descartes'ın *Meditations on First Philosophy,* Hume'un *An Inquriy Concerning*

Human Understanding ve Wittgenstein'in *Tractatus Logico Philosophicus* adlı yapıtlarını temel kaynaklar olarak kullanacağım.

Descartes'ın entelektüel yolculuğu, Meditations'da bilinçli bir şekilde ele alınmıştır. Descartes, yaşamının belli bir noktasında, entelektüel köklerinin kendisini artık tatmin edemediğini fark etmişti. Eski inançları, yaşamı için somut bir temel oluşturmaktan uzaktı ve bu yüzden an şiddetli entelektüel depremlere karşı koyabilecek bazı inançlar aramaya başlamıştı. Descartes'ın kuşkusu, entelektüel bir ölüm ve diriliş öyküsüdür. O güne dek bilmiş olduğu her şeyden kuşku duyma girişimi, Descartes'ın entelektüel bakımdan neredeyse tamamıyla ölmesi anlamına gelmektedir. Elbette bazı durumlarda, yolculuğu yarıda kesme arzusu çok şiddetli bir şekilde ve acı vererek kendini göstermiştir. Kuşkusunu askıya almanın ne kadar zor olduğuna değinen Descartes, bunun tek yolunun yenmesi gereken bir efsane canavarı yaratmak olduğunu ileri sürmüştür: tek amacı Descartes'ın her konuda hatalı olduğunu göstermek olduğunu şeytanımsı bir madrabaz. İkinci Meditasyon'daki büyük taarruzun hemen öncesinde, Descartes bir girdaba düştüğünü söyler ve suyun üstesinden gelme çabası olarak adlandırabileceğimiz bir destan motifine başvurur. Kuşkusundan kurtulmak için yüzeye doğru yüzmesi gerekmektedir, ama bunu beceremez; girdap tarafından dibe de çekilmez, ki bu kuşkuya teslim olmak ve entelektüel yıkım anlamına gelirdi. Meditasyon'un daha sonraki bölümlerinde, kahramanlara özgü bir teknik kullanan Descartes, madrabazın hakkından gelir: madrabazı kendi kazdığı kuyuya düşürebileceğini fark etmiştir. Madrabaz onu oyuna getiriyorsa bile, varoluşu hakkındaki algısı doğru olmalıdır, aksi takdirde oyuna getirilemezdi, Descartes'ın zafer çığlığına eşlik eden düşünce şudur: "İstediği kadar dolap çevirsin, bir şey olduğunu düşündüğüm sürece, hiç olduğuma inandıramaz beni". Ben – bilgisini sağlam bir temele oturtan Descartes'ın, sonraki hedefi Tanrı inancını olumlamaktır. Bu iki temeli sağlam bir şekilde kurduğuna inanan Descartes, Tanrının verdiği yetenekleri uygun bir şekilde kullanırsa, güvenilir bilgiye ulaşacağını düşünmektedir. Yolculuğu artık bitmiştir; evini terk ederken yoksun olduğu güvene sahip olarak geri dönebilir.

Hume, bilgi derlemek için kendi içine doğru bir yolculuğa çıkmanın uygun olmadığını düşünmüştür. Öyküsünün daha en başında, söz konusu yolculuktan dönmüştür bile. Artık, elde etmiş olduğu bilgiyi yaymak için, sefer başlatma tarihi gelmiştir. Hume, yolculuğu sırasında şunu görmüştür: adları akıldışı ve kör dinsel inanç olan ikiz ejderhalar, insanın hakikati görme yetisini köreltmek için el ele vermişlerdir. Şimdi Hume'a düşen görev, kılıcını kınından çıkarıp ikiz ejderleri boğazlamaktır. Hume'un kılıcı deneyimdir. Eğer insanlar deneyimlerine kulak verirlerse – izlenimler ve tasarımlar – deneyim sürecinin nasıl işlediğine dikkat ederlerse – neden ve etki akıl yürütmesi – gerek kendi içlerindeki gerek toplumdaki ejderhaları boğazlayabileceklerdir. Düşmanları olan akıldışı ve dini çağrıştıran her şeyi boğazlayan Hume, Cüneyt Arkın'ı anımsatmaktadır. Mücadelesine herkesi davet eder ve savaşçılığı şudur: "Muhtaç olduğunuz kudret deneyimizde mevcuttur". *A Treatise of Human Nature* adlı yapıtında, inançları görünüşteki değerlerine göre ele almasına neden olan "bayağı" eğilim tarafından baştan çıkarılmış olduğunu kabul eden Hume'un cinleri, Inquiry basıldığında defedil-

miştir.

Two Dogmas of Philosophy 'de, Dennis Rohatyn'in felsefeyi bilginin tözsel malumattan ibaret bir kolu sayan yanlış inanca işaret ettiğini ve daha kesin olduğuna inandığı bir görüşü sunduğunu görmek mümkündür. "Felsefe" sözcüğü, antik kökleri hatırlanacak olursa, "bilgelik aşkı" anlamına gelmektedir. Bilgelik, bilginin olmadığı yerde adamakıllı davranabilme yetisidir. Yani felsefe, bize bilgi yoksunluğunda nasıl davranacağımızı söylemektedir. Bu açıdan bakıldığında, Descartes'ın felsefesinin bize söylediği şudur: yaşamımızın belli dönemlerinde kuşkunun esiri olabiliriz; sahip olduğumuz bilgi, andıçın gerektirdiği düşünme tarzına uymayabilir. Bilgimiz bizi yarı yolda bıraktığındaysa, bazı yön levhalarına güvenebiliriz: düşünen benlerimiz ve madrabaz olmayan bir Tanrı. Gerçi bu yol her babayiğidin harcı değildir ve kuşkuları dağıtmak için sihirli bir iksirden söz edilemez ama Descartes'ın sunum tarzını, onun felsefesinin bir parçası olarak alır veya başka bir deyişle, yolculuk destanını onun simgesel iletişiminin bir parçası olarak düşünecek olursak, bilinmeyene nasıl yaklaşmamız gerektiği konusunda bir reçeteyle karşılaşırız. Hume'un, bilinmeyene olan yaklaşımıysa pek tez canlıdır: neyi bilebileceğimizi ve neyi asla bilemeyeceğimizi söyleyiverir. Deneyimlerimizi bilebilir ve bu deneyimlere benzeyen olaylar hakkında sınırlı öndeyişlerde bulunabiliriz. İnsan zihni, buradan öteye geçemez. Bilinmeyenle karşılaştığımızda, yapmamız gereken onun deneyim alanımızın içinde yer alıp almadığına karar vermemizdir. Eğer öyleyse, malumat sahibi olur ve hakkındaki inançlarımızı aklarız. Eğer evdeki hesap çarşıya uymazsa, baltayı taşa vurduğumuzu anlar ve cehaletimizi kabul ederiz: dert etmeyiz.

Descartes ve Hume, aralarındaki bu dramatik çelişki sayesinde, "Felsefeye Giriş" derslerinin popüler ikizleri olmakta ve böylelikle rasyonalizm – empirisizm karşıtlığının ötesine geçmektedirler. Kahraman taslakları olarak (sizin benim gibi gerçek yaşam örnekleri olmaları şart değil) Descartes ve Hume'un kişilikleri kökten farklıdır. Descartes'ın yolculuğu bireyseldir; Hume'sa tüm insanları çağırır mücadelesine. Descartes temkinli ve olgundur ve sarsak bir düzen olarak algıladığı şeyi yıkıp, yeniden inşa etmek ister. Hume'sa genç ve cüretkârdır ve çürümüş bir düzeni alt etmeyi hedeflemektedir. Descartes, yaşamdaki geçişliliklere, feleğinden geçmiş birinin kendinden emin nezaketiyle yaklaşmıştır. Öte yandan, Hume söz konusu çemberin uzağında olmasına karşın, mevcut çerçevesinin sınırları içine düşecek olan her tür deneyimi özümseyebileceğine emin olduğunu ileri sürmüştür. Dikkat çekmek istediğim bir konuysa, gençlerin Hume'a, yaşlıların Descartes'a yakınlık duyuyor olmalarıdır. Deneyim eksikliği söz konusu olduğunda, Hume'un bilgeliği gençler için biçilmiş kaftandır; hatta belki de kullanabilecekleri bir bilgeliktir. Daha yaşlı olanlar içinse Hume'un tavrı, önceleri kendilerinin de pek çok kez varsaydığı, ama her defasında da devasa bir yaşam değişikliği darbesiyle sarsılmasına neden olmuş bir tavırdır; Descartes'ı daha bilge, daha gerçekçi ve daha ilginç bulurlar.

Wittgenstein'ın, tek – gidiş olarak bilet kestirmiş olduğu yolculuğuna geçmeden, etik kuramların da bizi *bilgi* yokluğunda yönlendiren bir bilgelik olarak düşünülebileceği şeklinde ifade edilen bir görüşe, kısaca değinmek uygun olacaktır. Örnekse, Kant'ın etik kuramı, bilgeliğin numenon alanına ait olduğu ön-

cülüğüne dayanmaktadır. Elbette, insanın ahlaksal konumu veya olası davranışları hakkında kesin bilgiye sahip olduğumuz söylenemez. Öyleyse, doğru (adil) eylemi neyin oluşturduğu hakkında bazı varsayımlar geliştirmemiz gerekmektedir. Kant, bu varsayımların "kategorik buyruk" olarak formülleştirilebileceğini ileri sürmüştür. Aristotales ise, yaşam deneyimi sayesinde, bütün eylem alanlarındaki uygun aracı bulacağımıza dair güvence sunmuştu. Bu iddiadan kuşku duyanlara, yaşlı ama hâlâ ikircikli olan Aristotales "kılgısal bilgelik sahibi olan insanın" yanıtı bildiğinden emin olmalarını salık vermiştir.

Henüz çok genç bir yaşta, "Natebooks" ve "Tractatus Logico Philosophicus"u yazmış olan Wittgenstein'ın, Descartes ve Hume'un sentezi olduğunu söyleyebiliriz. Başka bir deyişle, Modernizm'in Kant'ıdır o. Mümkün feleklerin felsefesiyle uğraşırken Hume'a yoldaşlık eden Wittgenstein, Descartes'ın "düşünen ben"ini *bağımsız ben* ve "madrabaz olmayan Tanrı"sını *dünya* kavramıyla akord etmiştir. Onun yolculuğu, başladığı anda bitmiştir aslında. Çünkü *bilinmeyen* diye bir varlık alanı ilkece / mantıkça yoktur ve bu konuda Hume'la hem fikirdir. Öte yandan, Descartes'ınkine benzemese de Tanrı bilgisine sahip olan Wittgenstein, formal bir mistisizm kavramını, yolculuğunun hedefi kılmıştır (veya sonunda ulaştığı odur). Bu anlamda, Tractatus bilinenden yola çıkarak ve onun aracılığıyla, bilinmeyenin sınırlarını çizmekte ve sınırı oluşturan bilgelik trajedisine işaret etmektedir.

Dünyaya sub specie aeterni (sonsuzluğun bakışı) bakış, kahramanların tüm yolculuklarını bir taşın düşmesiyle eşdeğer gören bakışla aynı mıdır? "Benim önermelerimin açıklayıcılığı şöyledir: beni anlamış olan biri, sonuçta onların anlam dışı olduklarını kavrar, onlar aracılığıyla tırmandıysa üzerlerine, üstlerine. (Deyim yerindeyse, tırmandıktan sonra merdiveni atmalıdır.) Bu önermeleri aşmalıdır o; ancak o zaman doğru görür dünyayı" (TLP 6,54) diyen Wittgenstein, hemen ardından meşhur 007 önermesini sunar, "Madem ki *(kahramanca yolcuğunda edindiği bilgi hakkında)* [retorik bana ait] konuşamıyorsun, dolayısıyla *(kahramanlığının hatırına)* [retorik bana ait] çeneni tut. Başka bir deyişle, "söz gümüşse sükut altındır". Üstelik bu "sükut", mutlak bir ikrardan gelir.

İşte bu yüzdendir ki, tıpkı "karanlık Herakleitos" gibi konuşmuş ve yaşamıştır Wittgenstein. "**Mantık Felsefesi Çalışmaları** [altını ben çizdim]" adlı yapıtının **önsözünde şöyle der bold** [retorik bana ait] bir edayla: "bu kitabı, belki de yalnızca daha önce benzer düşünceleri düşünmüş olanlar anlayacaktır; ve eğer tek bir kişi bile **keyif** [altını özenle çizdim] alarak okuduğunu söylerse, kitap amacına ulaşmış demektir."

Wittgenstein'ın yapabileceği bir şey yoktu. Çünkü "dünyanın nasıl olduğu, daha yüksek olanı ilgilendirmiyordu. Tanrı kendini dünya içinde açığa çıkarmıyordu "(TLP 6,432). Üstüne üstlük" dünya irademden bağımsız"dı (TLP 6, 373) ve "..... gördüğümüz her şey farklı olabilirdi. Tasvir edebileceğimiz her şey bambaşka olabilirdi. Şeylerin a priori bir düzeni yoktu "(TLP 5,634). Öyleyse" dünya **(kör – kör parmağını gözüne)** [retorik bana ait] her şeydir" (TLP 1) önermesi, filozofların durakladığı bu noktada, şairlerin olanca cüretkârlıklarıyla devreye girmelerini açıklayabilecektir. Belki de bu yüzden "felsefe aslında şiir olarak kurulmalıdır" Bitmeyen bir yolculuk (philosophia perennis) veya tam bir kahra-

manlık öyküsü (philosophia ultima). Çünkü "ölümde de değişmez dünya, yalnızca sona erer" (TLP 6,431).

KAYNAKLAR:

1. Campbell, Joseph ve Bill Moyers, *"The Power of Myth"*, New York, Doubleday, 1988

2. Campbell, Kadın kahramanlarla ilgili örneklerde vermiştir. Özellikle çağdaş sinemadan örneklerle desteklenecek olursa, Campbell'ın savı, öğrencilerin kahramanları erkek olarak kavrama eğilimlerini ortadan kaldıracaktır.

3. I.F. Stone. *"The Trial of Socrates"*, New York, Doubleday, 1988. Socrates'le ilgili bu görüşe, daha önce de rastlamıştım. Lavine, T.Z. , *"From Socrates to Sartre: The Philosophic Quest"*, New York, Bantam Books, 1984.

4. Rohatyn, Dennis, *"Two Dogmas of Philosophy and Other Essays in the Philosophy of Philosophy"*, London, Associated University Presses, 1977.

5. Wittgenstein, Ludwing, "Yan Değiniler", Çev. Oruç Aruoba, Argos; elimdeki fotokopide say ve yıl yok (Ç.G.)

Küreselleşme-sonrası ve kolektif bilincin etiksellik paradoksu

Meriç Bilgiç

"İyi demek kötü demek, kötü demek iyi demek;
Sisli puslu havalarda kanatlanıp uçmak gerek."
Shakespeare (Macbeth)

Önsöz

Ve 'logos' basar gene felsefenin Aşil topuğuna. Ne snob Oxford bilgiçliğinin yaptığı gibi, gerçekçilik adına gizliden kendi gerçeğini belletmesine çıkar bu yol, ne de şerefeyle çan kulesi arasında çakan logosun (akıl, söz) tüm sokakları aydınlatan ışığına. Logosun tekeli sona erer konu iktidar olunca. Söz utanır söylenmekten, kalem çekinir yazmaktan. Fakat ne bilge balıkçı gibi susmalı göl kenarında, ne de bir kaşık suda fırtına koparan Fransız gibi uzun, fantastik bir illüzyon olmalı sözler. Gene de tüm kıymet bilmezliğe ve olanaksızlığa rağmen okuru, kültürü yaşatmalı, ayakta tutmalı sözler; Kurtuluş Savaşı'nda at pisliğinden toplanan arpalar, akşam pazarından toplanan iki tutam ot gibi kaynatmalı çorbamızı, süngü tutacak, tornavida, kalem tutacak, çocuğunun elinden tutacak ellere, onurunu yitirmemek için direnen başlara can vermek için.

Felsefe aristokratik bir uğraşmış. Haydi be! İktidar sahiplerinin bir dileği de felsefenin susması iken aydınların kendilerini seçkin sınıfına koymaları çok adice bir düşünce doğrusu. İktidarın düşünmeye ihtiyacı yok, köle düşünür özgürlüğü, onuru kırılan düşünür insanlık onurunu, insan haklarını, ezilen, itilen sınıflar düşünür eşitliği, adaleti. Mesafeli bir saldırganlık içinde olan sermaye-bürokrat

demokrasisinin oyunları net olarak görülmeli artık. Ne gelecek ütopyaları, ne de tarihin hesabı biter; bugündür gerçek olan, gerçeği kaldırabilecek bilinçte, gerçekten var olan insanlar için. Gerçeği sadece gerçek olduğu için kabul eden bir teslimiyetle, beklentilerin bittiği yerde buluşur başlangıçlar.

Felsefenin referansı sayılan Platon'da tek bir soru iliklerimize kadar titretmeye yeter bizi: Şimdiye kadar doğru diye bildiğimiz yargılarımız sadece güçlünün işine gelen şeylerden mi ibarettir, doğru güçlünün işine gelen midir? (*Devlet*, 338a). Ne Tyrasymakhos'u suçlayabiliriz bunun için ne de Sokrates'i. Hannover-'de izbe bir barın karanlık bir köşesinde Satanizmin bir lideriyle yaptığım tartışmada logos gene gücünü yitirmişti iki taraf için. Kötü diye bildiklerimizin yanlışlar, iyi diye bildiklerimizin de doğrular olduğunu ne garanti edebilir? Dünyayı kötülük yönetiyorsa, iyilik hayali, Nietzsche'nin eleştirdiği gibi, kaypak bir köle ahlakından başka nedir? Güçlü hep onurlu, saygın ve insanca, zayıf ise ezik, sefil ve hayvanca yaşar. İşte Amerika, işte Orta Asya, Orta Doğu. Sonsuz adalet operasyonu kimin adaletidir?

Şimdiyle tüm tarihe bakın. Mutfak bütçesini sorun analara, bel ağrısını sorun babaların, kitaplara ödediğinize ve gelirinize bakın, dünyayı saran tren yollarına, piramitlere, maden ocaklarına bakın, iktidar sahipleri güçlerine güç katarken, zayıflar hizmetçilik edecek kadar beslenir, müşteri olacak kadar paralanır. (Köleler daha iyi yaşardı, asgari ücretli işçi ve memurdan). Uluslararası bazda (G)üçlü devletler her türlü pis işleri için arka bahçeleri haline getirmek ister diğer ülkeleri; ucuz emek ve pazardır, ucuz maden ve askerdir istekleri. İşte Türkiye-'nin ekonomik krizinin arkaplanı! Kürdistan ve Ermenistan çıkmayacaksa Türkiye'den, Kıbrıs Rumlar'ın olmayacaksa, kendileri gibi güçlü ve sömürücü bir sanayi devleti olması, hele bu şekilde Avrupa Birliği'ne girmesi beklenemez Türkiye'nin. Avrupa ve Amerika'nın ortak dersi bu durumda, Türkiye'ye arka bahçe olarak değerli olduğunu öğretmektir. Devalüasyonun Türkçesi Türkiye halkının emeğinin değerini yarıya indirmek ve borcunu iki katma çıkarmak, para yardımının Türkçesi ise, kendilerine hizmetin aksamayacağı kadar sömürülebilecek pazar, kendilerine müşteri olabilecek kadar paranın olmasıdır. Muhabbet tellalının sermayeyi kandırma, kendine bağlama ve kaybetmeme taktiklerinden pek farklı bir şey değil.

Uzay fiziğinden atom fiziğine, yüksek matematikten soyut cebire kadar, İlkçağ bilgeliklerinden, dinlerinden çağdaş düşünürlere kadar, yerli kabilelerden modern kültürlere kadar, logos ne kadar isterdi güçlü devletleri, zengin aileleri, silah tüccarlarını, uluslararası şirketleri, mafyayı, bu beş gücü aşan sonsuz adaleti dile getirmeyi, mutlak doğruyu sunabilmeyi. Acizlik gerçekse kabul edilmeli gerçek olarak. Logosun, aklın, sözün bu derece zayıf, iktidarın bu derece güçlü ve acımasız olduğu gerçekler dünyasında sözün de aynı derecede gerçekçi , açık, samimi ve acımasız olması gerekir. Şayet gerçeklerden söz edilecekse, Satanın tezgahından fışkıran kan, Afganistan'da patlayan bomba, Nazi elinde parçalanan bebeğin çığlığı, onuru ve çocuğu için ağlayan Türk anasının sessiz hıçkırığı olmalı söz söz olacaksa.

GİRİŞ

Dört milyar insanımsı türü varlıklar yaşıyor dünyada. Doğmakla ve serumla beslenmekle insan olunmuyor. İnsan doğulmaz, insan olunur. Bilgece bir olgunluk değil, mağara haklarının, yani barınma, beslenme, eğitim, sosyalleşme, üreme olanaklarının bireye verilmesi lazım. Ne var ki altı milyarlık dünya nüfusunun %70'i bu olanaklardan yoksun.Yani bu insanlar insan olmadılar ve çocukları da olmayacak. (Türkiye'nin ne kadarı bu olanaklara sahip ve insan veya değil, siz düşünün).

Ne acı bir gerçektir ki kahramanlar, zaferler ve şölen dönemleri çoktan bitti. Ve çaresizce umulur ki korkaklar, yenilgiler ve zulüm dönemleri de son bulsun. Zamanlar ve zeminler ötesi, şu zavallı insanlık tarihini şöyle üç karede hatırlayalım. Ateşin, tekerleğin, baltanın bulunuşu yeter kutlanmaya tarih boyunca.Güneş batarken avdan dönen erkeğin, mağaranın girişindeki ateşin arkasında sağ-salim oturan dişisi ve çocuklarını görmesidir şölen, şölen ateştir. Doğu ile Batıyı teknoloji, bilgi ve bilgeliklerin birliğine ve doruğuna taşıyan, peşinden dünyayı sürükleyen Büyük İskenderler, Fatih Sultan Mehmetler, Mustafa Kemallerdir kahramanlar. Demirin, barutun, paranın, kalem ve imgelemindir zafer. Burjuvazinin zaferidir demokrasi,emperyalizmin zaferidir endüstri devrimi, kapitalizmin zaferidir küresel dünya.

Bu ışıltılı dünya haritasının bir de arka yüzü var. Demir geldi doğal özgürlük gitti; insanlar tapınaklara ve saraylara kul, köle edildiler. Barut geldi, surları aşan sınır ötesi zulüm dünyayı sardı (tüfek icat oldu, mertlik bozuldu). Para geldi, asil, erdemli ruh ve sanatın, emeğin değeri gitti. Kalem geldi, tasarlandı her ayrıntı, fabrikalara, ideolojilere kurban edildi doğal çevre ve işçi-köylü halkları. İmgelem geldi, adı gibi belirsiz, dinin hayal perdesini kaldırdı, kapitalizmin perdesini açtı; kapitalizm geldi , canlılık, insanlık, doğa gitti. En arkada büyük kapital sahipleri garantiye alıp gizlediler kendilerini imgesel modern dünyanın anlaşılmaz-büyücü oyunlarının arkasına. Aydınlar ve sosyal bilimciler bu imgesel perdeye post-modern oyun adını taktılar ve keşfetmeye çalışıp durdular arkadaki hakikatleri. Oysa iktidar, düğüm üstüne düğüm atmıştır, Aslı'nın düğmeleri gibi çöz çöz bitmez. Demokrasi adı gibi halk-erki olması gerekirken, erk kısmı sözde kalmış ve demokrasi bir tür halk oyunu olabilmiş henüz. Bürokratlar yarı bilinçsizce perdede halk adına demokrasiyi oynarlar. Sanki bir seçim olsa her şey değişecektir. Halk inançlıdır, ümitlidir, tanrı, devlet çabalarını değerlendirir. Oysa ister patron, ister müdür, ister imam olsun takdir çabaya değil seçilmiş olmaya bağlıdır. Seçilmenin de bir mantığı yoktur. İşlevsel kullanılabilirlik vaat eden nitelikte sürtmek yeter kenarda. Arka koltuktan, fark edilmeden seçilirsiniz. Karı olursunuz, müdür, gümrükçü, medyacı, öğretmen olursunuz, dışişlerine memur, başbakan, bakan olursunuz. Tüm bu iğrenç ve utanç verici süreçlere en azından susarak, katlanarak ulaşırsınız.

Niçin hâlâ çocuk yaparlar, niçin boşanmazlar, niçin istifa etmezler, niçin hâlâ intihar etmezler anlaşılır değil. Kişiliksizlik ve ruhsal seviyesizliğin vicdan azabı zaten öldürmeliydi onları. Fakat oyun sürer. Sanki ulaşılmamış topraklar

kalmış gibi doğal özgürlüğü oynar asi çiçek çocukları; sanki zulüm dünyayı sarmamış gibi kibar pembe dizileri oynar aileler; sanki para asalete son vermemiş gibi soylu kişiliği adice oynar zengin çocukları; sanki imgesel kültür karmaşası gerçekmiş ve metinsel imgeleri çözümlemekle hakikate ulaşılabilecekmiş gibi entelektüalizm kusar gazete-TV aydınları. Seçmenler hâlâ sandıklara koşar sanki demokrasi gerçekten varmış ve dünyayı değiştirme şansı onların eline bırakılmış gibi. Çıkıntılık gene felsefecilere kalsın ama, anlaşılmazsa anlaşılmaz işte milyarlarca insanın nesiller boyu neden sürüler halinde, artı değere denk tüm yaşam enerjilerini bu imgesel yanılgılara harcadıkları.

Bana ömrünüzü hediye eder misiniz? Hayır mı? Oysa görmediğiniz birilerine çoktan hediye ettiniz bile. Bir köle kadar bile toplumsal güvenceniz yok. Küçük bir toprak parçası bile çeviremezsiniz, taş bile edinemezsiniz.Haydi deneyin! Cahillik bu ya, Türkiye'de sanki sevgi, kişilik ve dişilik bir arada kalmış gibi bir evlenmek isteyin bakın, kuracağınız mutsuzluk kuyusu için neler isteyecekler. "Mağara hakları"mı geri istiyorum!

İşte, gerçeklik anlamında tarihten, doğadan, toplumdan kopmuş insanın durumudur bu. Sizin, evet sizin sokağınızdan yeşeren bir düşüncenin gerçeklik uyarısını, *monsieur de la Comte* gibi anlamsız bir ismin söylemi gibi yüksekten uçan soyut sözler olarak algılanmadıktan sonra değer vermeyecek veya hiçbir düşünce ürününe değer vermeyecek kadar aşağılık kompleksi çeken gerçekle bağlarını koparmış hayali bir toplum ise söz konusu olan, zaten söze gerek yoktur; çağımızın durumudur bu. Bu, post-modern çağı da aşan bir durumdur. Çünkü post-modern kültürde Foucault'nun soykütüksel çözümlenmesi veya Derrida'nın yapısökümcülüğü'nün ardından hakikate, anlamlara, sonunda insana ve topluma ulaşmak olanaklı idi. Şimdi ise aynı anlamlandırma süreçlerinin ulaşacağı toplumsal ereğin, kültür, insan gerçeğinin ortadan kalkması söz konusudur. Kapitalizmin sömürge sonrası evresinin (post-colonial era) kültürüdür postmodernizm ve kendi dönemine yetmemiştir. Kapitalizmin küreselleşmesinden söz ediliyor. Kapitalizm daha sömürge dönemindeyken küreselleşti ve yeni zaferini kutlamaya hazırlanıyor. Açık bir ifadeyle; dünyanın iplerini elinde tutan en arkadaki güçler, ellerindeki ipleri çoktan yetmiş yedi defa dünya kürenin etrafında dolandırıp düğümlediler de, şimdi bunları iyice pekiştirmeye ve etkinleştirmeye çalışıyorlar.

Her şeye rağmen küresel kapitalizm - çok büyük olduğu için içine çöken dev yıldızlar gibi - içten çöküşe geçmiştir. Çünkü kapitalizm, zaferini beraber kutlayacağı insan bırakmamıştır geriye. Sistem hâlâ ayaktadır fakat insanlık çökmüştür. İktidarın doğasına ters olmasından dolayı satın alamadığı tek şey bilgeliktir. İnsanı sonsuz tüketici olarak tanımlayan ekonomi kitapları cahildir. Daha çok tüketim ve daha çok üretim ile ancak refahın ve insanca yaşamanın olanaklı olduğunu öğreten kapitalizm, çay bardağına "dikkat sıcaktır" yazacak ve ağzı yanana da avuç dolusu para verecek kadar bilgedir ancak.Ve onun insan ve zeka kalitesi bu kadardır. İnsanlık kendi tarihi içinde aşağılanmanın doruğundadır. Ve bu düşüş o kadar hızlıdır ki artık küreselleşme parçalanmaya başlamıştır.

Dünya ekonomisi toptan kesintisiz kriz sürecine girmiştir. Artık 70'lerin refah dönemine bir daha geri dönülmeyecek şekilde veda edilmiştir. Her ezilen kendi tarihinin hesabını soracaktır. Küresel kapitalizm ve fakir halkların arasın-

daki iyi niyet esaslı sömürü dönemi bitmektedir. Kapitalizm ancak bilimsel basitliğe indirgenmiş insanları ve daha oyunu fark etmemiş toplumları kullanabilir. İktidarın, kapitalistler gibi erdemsizce kullanılabildiğini daha yeni fark eden fakir halklar, bilge hocalarının sözünü dinlemeyip aynı erdemsiz iktidar oyununa katılmaya başladılar. Küresel kapitalizm artık çöküş ve parçalanma sürecine girmiştir. Küreselleşme-sonrası evre diyeceğim bu süreç şiddetli, sancılı ve uzun bir süreç olacaktır. Post-modern bir hayalle S. Huntington'un düşündüğü gibi, dinler arası bir ayaklanma değildir bu. Son damlası çıkana kadar sıkılmış (noktalar sizden) toplumların, kendilerini yeniden olumlanma, var etme, kendilerini tanıma sürecidir bu. Küreselleşme-sonrası sürecin sonunda, dünya halklarının yeniden post-modern bir kimlik savaşıyla yeni dünya imparatorlukları isteyecekleri olası görünmüyor. Bu sürecin sonunda dünyayı paylaşma bilinci oluşmaya başlayabilir. "Ya sonra, aynı noktaya gelip, aynı seçeneksiz ekonomi politik sistemleri teklif etmeyecek misiniz" diye sorulursa, cevabım hayır olacaktır: Ben balık tutmayı teklif ediyorum!

Sağduyunun Gerçeklik Algısındaki Kayma Süreçleri

Mc çay bardağına "dikkat sıcaktır" yazdıracak kadar gerçeklik algısı kaymıştır insanların. Oysa insan olma ayrıcalığının tüm dayanağı gerçeklik algısıdır; gerçekten yaşayan bir insan olmak, gerçeklik bilincinin sağlıklı olmasına bağlıdır. Aksi halde insan ölmez, fakat güdülenen bir hayvan gibi yaşar. Güdülendiği kavramsal alanla sınırlı ve zayıf refleksiyonlu bir düşünme ile yaşar. Kişi, bilinç topluluğunun tüm elemanları ile bütünsel bir bağlantı kuramaz, bilincinde taşıdığı tüm elemanların, karakterlerin ve malzemelerin – ki bunlar içinde yaşadığı dünyanın bir yansımasıdır – bir kısmını günlük, acil durumlar için kullanır, diğerlerini unutur, sorumluluklarını ve gücünü fark etmez bile. Bu durumda insan, örneğin din için kendi annesini, para için babasını bile öldürür. Yaşadığı doğal-toplumsal çevrenin bir yansıması olarak, içinde bilincin topluluğunun oluştuğu bilince, bütünsel olarak bilinç dışı olanları da dahil olacak şekilde toplumsal bilinç demiştim.[1] Toplumsal bilinç bireye ait olsa da kültürel bir üründür ve içinde bulunduğu toplumun kültür çerçevesiyle sınırlıdır. Sağduyu da denen ortak duyum (common sense) yardımıyla oluşur. Düşünen ben ile düşünülen doğal-toplumsal ötekiler arasındaki karmaşık ilişkiler sürecinde yaşar, gelişir. Fakat doğayı da, toplumu da algılama biçimi kültüreldir ve kültürü coğrafi koşullar paralelinde özneler oluşturur. Yani, bireyin toplumsal bilinci bireyden ayrı, özneler arası bir ortak duyumun, bir ortak üst bilincin, kolektif bilincin ürünüdür. Kolektif (ortak) bilinç ahlak, din hukuk, devlet gibi toplumsal kurumların da kaynağıdır. Devletin medya ve polis aracılığı ile sürekli kontrol altında tutmaya çalıştığı, hukukun kamu vicdanı dediği, ahlakın töre, dinin evrensel akıl dediği tinsel oluşumdur bu. Gerçeklik algısını da belirleyen şey ortak duyum ve ortak bilinçtir.

Gerçeklik algısı çağlara göre de değişir. (Birinci evre): İnsanın doğadan ayrılmadığı, düşüncenin varolandan soyutlanmadığı eski çağlarda kavramlaştırma ve kuramsallaştırma zayıftı. Kavramsal tanımlar değil, tekil, tek tek nesneler hak-

kında duygusal betimlemeler yapılırdı. Örneğin "ağaç" kavramı yerine "kardeşimin altında doğduğu o ağaç" gibi tekil nesneler – kavramlar arasında yaşarlardı. Genel kavramsallaştırma, genelleştirme olmayınca tekil oluşumlar, olaylar, nesneler bireysel bir karakter gösterirler. Yıldırım, savaş, doğum, deniz, bahar, güzellik tek tek karakterlerdir. Bireysel gücü aşan tekil karakterler ise tanrılar ve büyülü doğa olayları olarak kolektif bilincin temel karakterleri olurlar. Eski metinlere göre kolektif bilinç evrensel bilinç olur. O Hindistan'da Brahma'dır, İran-'da Ahura Mazda'dır, Çin'de Tao'dur, Mısır'da Atum'dur, Arabistan'da Allah'tır. Gerçek bunlardır. Evrensel bilince karşı bilinç oluşumları öteki olarak dışlanır, onlar gerçeği saptıran, kötü , yalan ve bozuculuğun tanrısı şeytanlar, düşmanlardır. İnsanlar bu zihinsel evren içinde, doğayla bütünsellik ve uyum içinde yaşar, ölür, öldürür, öldürülürler. Doğa – tanrı kadar adil veya vahşidirler. Burada evrensel bilinçle bütünlenmiş ben iyidir (En El Hak), onun ötekiyle, kötüyle ayrımı imana dayanır, kesin, zorunlu bir ayırım ölçütü yoktur. Sonuç olarak şeytanı da yaratan tanrıdır ve en büyük tanrı, tek tanrı benim tanrımdır, iyiliğin gücüdür. Animizm, canlı evren ve panteizm, tanrı-evren düşüncesi bu evreye aittir. Tek tanrı kavramına ulaşmak için insan bilincinin daha genel kavramlaştırma yeteneğine ulaşması gerekecektir. Yani iyi-kötüyü ayırmak olanaksızdır burada ve aşkınsal iman kanıtları kullanılır.

Bütünsellik Ortaçağ'ın sonuna kadar sürse de kavramların gerçeği betimleyebileceği kanısı Sokrates ile başlar. Bu süreçte en çarpıcı iddia sofist Tyrasymakhos'tan gelir: Gerçekliği veren doğru sözü, iyiyi, kötüyü iktidarlar belirler, doğru söz evrensel bir logos değildir. İktidara karşı gelen yanlış yapar, kötüdür, düşmandır. Burada Connolly'nin "etiğin paradoksu" dediği[2] durumun ilk gerçekçi tanımıyla karşılaşıyoruz. Ben iyi, öteki kötü ise iyi – kötüyü belirleyecek olan kolektif bilinç evrensel akıl değil, toplumsaldır, insana ve istence bağlıdır. Platon eski anlayışı formülleştirir ve gerçeğin kavramlar olduğunu söyler. Aristoteles mantığı ise, kavramların nesnelerle özdeş olarak gerçeği verdiğini savunur. (İkinci evre): Descartes ile birlikte düşünce ve varolanlar, ruh- beden, insan-doğa diye iki ayrı varlık alanı olarak kökten ayrılır ve düşünce iktidarı ele geçirir. Nesneyi ve dünyayı yönetecek, gerçeği belirleyecek güç, siyasal-dinsel iktidara hizmet edecek bilimsel düşüncedir. Bu bilinç aynı zamanda egemen gücün iyiliğinin, yasallığının kuramsal ve evrensel kesinlikte açık seçik doğrulayıcısıdır. Burada kolektif bilinç aşkınsal bağlarını korusa da artık ayrılmış, özerk bireysel bilinç olur. Özerkleştikçe iktidarının doğrularını ötekine dayatır.[3] Bu, Roma'nın işkencelerine karşı kendini güvenceye almak isteyen Hıristiyanlık tarihinin, sürekli olarak kendi kimliğini korumak, kendini olumlamak ve ötekinin farklılığını ve kötülüğünü rasyonelleştirme sürecidir. Üst kuramsal bir tek tanrılı din temelli olduğu için zaten yüce idealler ile aşağı gerçekler arasında, düalist bir gerçeklik anlayışına sahip olan Avrupalı bilinci iyi – kötüyü rasyonelleştirmekte güçlük çekmez. İyi kutsal kilise, kötü Atilla ve Barbar Türklerdir. Vikingler, Haçlılar, Amerika'da kızıl ırkı yok eden ve tüm dünyayı talan edenler iyiliğin sembolüdürler.[4] Görülüyor ki 'iman' gibi 'akla uydurma' da konumuz açısından iktidarın kendine yontan keserinden, gerçeği örten perdesinden başka bir şey değildir.

Kant, etiksellik paradoksunu akla uydurmakla zorunlu bir sonuç elde edile-

meyeceğini açıkça ortaya koymuş ve bu yüzden kilise ve krallıkla arası açılmıştır. Kant'ta düşünce ve varolan arasındaki uçurum iyice açılmıştır. Akledilebilir ve duyumlanabilir dünyalar, pratik ve teorik akıl, etik ve bilimsel yargılar, ben ile öteki birbirinden bağımsızdır, birbirlerini belirlemezler. İyi – kötü olanı verecek olan iyi – kötü niyetten başka bir şey değildir. Hegel'de ise düşünce ve varolan, ben ve öteki, evrensel bilinç – kutsal tin ile varolan doğal toplumsal gerçekler arasında (güya) diyalektik bir belirlenim vardır. Fakat gene asıl belirleyici olan, tinsel alandır, ben'dir. Ben aslında öteki aracılığı ile kendini belirlemektedir. Hegel her ne kadar ben – öteki arasında diyalektik bir ilişki kurmuşsa da, bu ilişkiyi belirleyen çok daha güçlü, tanrısal bir ben'dir. Böylece gene iman, fakat rasyonel bir iman engeli iyi – kötüyü ayırmamızı engeller. Efendi – kral, köleleştirdiği doğa ve diğer toplumları iyi kullanarak toplu bir efendilik, tanrısal iyilik oluşumunu gerçekleştirmiş olacaktır. Devlet, tanrısal doğallık içinde kendiliğinden rasyoneldir, zorunlu bir ihtiyaçtır, ideal bir oluşumdur. Hegel bu düşüncelerinden dolayı iktidarın resmi filozofudur.

Bu evrenin son temsilcileri, Locke ve Hume kanalından gelen realistlerdir. Düşünce – varolan ayrımının doruğu olan Kant'ın takipçisi bu yeni – Kantçılara, empirist analitikçiler veya pozitivistler de denir. Bunlar, bir yandan doğanın ve toplumun, tin ve kültür nesnesi olmadığını düşünürler diğer yandan da değişmez olduğu kabul edilen olguların üzerinde başarılı çözümleme teknikleri vardır. Amaç keşfetmek değil eski alışkanlıkla, hâlâ belirlemek, biçimlemek, disipline etmektir. Anlık duyarlığı etkin olarak biçimler, düşünce gerçekliği gerçeklerden yola çıkarak yeniden yaratır. Siyasal anlamda realizm, epistemolojik realizmin dış gerçekliğin varlığını kabul etmesinden fazla bir şeydir. Dış dünyanın gerçekliğini teslim etmek gerekir. Ve sen de yok olmak istemiyor ve ötekiler için bir dış gerçeklik olmak istiyorsan, ötekilerin burnuna kendi gerçekliğini dayatmalısın. Öteki tehlikedir, düşmandır, kötüdür, tetikte olmalısın. Bireyin veya devletin "varlığı ve bekaası içün" her değer yıkılabilir ilkesi tek geçerli ilkedir.

Evrensel aklın fiziksel, toplumsal koşullardan, iktidardan bağımsız zorunlu doğruları verdiğini savunan (gerçekçilik hariç) yukarıdaki felsefelere karşı, aklın yerine istenci (irade) ve eylemi koyan felsefeler de vardır. Bunlar Stoacılar ve çok sonra antik felsefeler ile yeniden buluşan Schopenhauer, Darwin, Marx, Nietzsche, Foucault'dur. Bunlar bir anlamda insan, toplum gerçeğine, iktidar bilincine dönüşün filozoflarıdır. Örneğin Marx, Hegel'deki tinin doğal, toplumsal gerçekleri belirlemesi düşüncesini tersine çevirir ve doğal, toplumsal, tarihsel gerçeklerin tinsel alanı, kültür kurumlarını belirlediğini söyler. Böylece toplum gerçeği açıklanabilir hale gelir ve toplumsal bilimler kurulabilir olur. Artık öteki doğrudan kötü değildir, ötekiyle kurulan diyalektik ilişki beni belirler, oluşturur. Kötü olan, benliğini geleneksel kimlikle özdeşleştiren değil, ötekini, güçsüz olanı tanımayandır.

Hegel'in kutsal tini Nietzsche'de, sonsuz erk-istencinde bulunan üstün insana dönüşür. Yaşamın zengin karmaşası içinde, hiçbir sahte toplumsal kuruma boyun eğmeyen acımasız ve ahlakı aşağılayıcı, serkeş bir mutlak efendi olmalıdır üstün insan. Koşulsuz iyiyi, dürüst olan kendinin ötekine karşı tek belirleyici olduğunu dürüstçe haykırmaktır. Güçlü olan kazanır, doğanın kuralı bu, aklın

değil.

Abazan Nietzsche'nin bu maçoluğu Foucault'nun bi yerlerini acıtır ve haklıdır da. İnsanlığın bu temel sancısına, aklın bile yetmediği etiksellik paradoksuna önem vermelidir. Logosun değil, iktidarın davranışıdır tanımlanması gereken. Nietzsche'nin üstün insana sunduğu özgürlük serkeş ve acımasız olmamalıdır. Çoktan kötü olarak belirlenmiş fakat aslında sadece farklı olan ötekini dinlemeli, ötekinin varlığı tanınarak ben'in özgürlüğü saygılı bir özgürlük olmalıdır. Ben ile öteki, özdeş ile ayrı, kendi kimliği ile farklı kimlikte olan arasındaki ilişkinin tarihsel oluşum sarmalları birer kültür nesnesi, söylem olarak ele alınmalı ve soykütüksel çözümleme ile hakikat, iyi ile kötü açığa çıkartılmalıdır.

Foucault ve ardından Derrida ile, bilincin gerçeklik algısının üçüncü evresine, yani dil alanına girmiş oluruz. Gerçeklik kültüreldir ve imgesel yapıların söylemlerin, metinlerin arkasında gizlidir. Bu imgesel yapıların oluşum mantığını çözmek bizi gerçeğe götürecektir. Derrida, Husserl'in gerçeklik bilgisinin (içkin olarak bile olsa) anlam özleri olarak dilden önce var olduğu görüşünü reddeder. Gerçeklik dilde gizlidir. Metinlerdeki kurulu yapıları sökmek, iktidar-bilgi arasındaki diyalektik sarmalı geriye açacak ve gerçekler ortaya çıkacaktır; öyle temelsiz konuşmanın bir anlamı yoktur. İşte post-modern duruma bir örnek olarak post-yapısalcılığın durumudur bu. Tek boyutlu dilsel ve mantıksal bir alana hapsedilen gerçeklik, kendi halindeki çok boyutlu ve zengin yapısından önemli ölçüde fakirleşmiş bir gerçeklik olarak kalır. Ne var ki tarihsel, toplumsal ilişkilerin açıklanabilir tek bir mantığı yoktur. Ayrıca ben ile öteki arasında, Nietzsche'den ödünç aldığı erk-istenci ilişkisi zorunlu ve tek ilke olarak işlemez, icabında hiç işlemez.

Bütün bu felsefeler hâlâ dünyayı biçimleyen felsefelerdir. Devletler ve insanlar hâlâ bu tür bir gerçeklik algı sapması yaşamaktadırlar. Bu durum çoğunlukla farklı olan ötekilerin mahvına neden olmakta ise de bazen, şimdi olduğu gibi kendilerinin de mahvına neden olur. Takma akıl yarım adım gider derler. Şimdi onu tamamlayalım.

Aradalık bilincinin iktidar sorunsalı

1. Var olmak güçtür. Varolanlar alanında her oluşum hem zorluklar içerir, hem de bir güç olarak vardır.

2. Kendi halinde seyreden varoluş bir bilinç açılımı gösterdiği andan itibaren, orada, düşünce alanındaki oluşum artık bilinçli bir güçtür.

3. Bilincin oluşma, açılma biçimi toplumsallaşma olduğu gibi[5], bilinçli gücün toplumsal alanda ortaya çıkışı da 'iktidar'dır. İktidar bilinçli varoluştur.

4. İktidar ve bilinç birbirinin varlık nedenidir. İktidarın varlığı, varlığını sürdürmemek istemeyen, varlığını sürdürmek isteyen, daha az veya daha çok güç-istencinde bulunan, güç-istencinde bulunmayı reddeden - yani olmayı tercih eden, varlığına son vermeyi dileyen fakat bunun için güçsüz olan veya varlığına son vermek isteyen bir bilincin varlığına bağlı; bilincin varlığı ise bilinç sahibi olacak bir etmenin, çekirdek gücün varlığına bağlıdır.

5. Bilinçsiz bir iktidar, iktidarsız bir bilinç – kısa dönüşüm anları dışında – olmaz. Bu durum, özne-nesne durumlarının veya düşünce-varolan, kültür-üretim alanlarının birlikteliğinin toplumsal alandaki görünüşüdür. İktidarsız bir bilinç olamaz çünkü iktidar olma, varolma yolunu bulan etkendir bilinç. İktidarsız bir bilinç uyanımı bile, uyanımın başlaması ve oluşması iktidarı gerektirir, sonra bilinç dereceli olarak kendi dışında da iktidarı ele geçirir. Eskime veya yer değiştirme nedeniyle iktidarım kaybeden, yalnız kalan bilinç sonunda kendini de kaybeder. Bilinçsiz bir iktidar da ancak rastlantısal olarak iktidarı yakalar fakat bilinçli olmayan veya onu kullanamayan iktidar çok kısa sürede iktidarını yitirir ve tamamen yok olana kadar diğer iktidarlı etmenler tarafından doğanın sahipsiz güçleri olarak kullanılırlar. İktidar boşluk affetmez. Her tür etmen, birey ve kurum için bu böyledir.

6. Bilincin bir varlık ve güç olması, aynı zamanda diğer bilinçli varlıkların iktidar alanlarıyla temasta olması demektir. İnsan, sadece varolmakla, arkalara gizleyemeyeceği bir iktidarla ortada ve diğer tüm iktidar sahibi birey ve kurumlarla bağlantı içindedir, hak sahibidir ve sorumluluk altındadır.

7. Bilincin doğuş, var oluş koşulu toplumsal bağlarıdır. Bilinç, düşünen ben'in varolan ötekilerle (insanlar-doğa) karşılıklı, ortak, bütünsellik kategorisinde kurduğu çok boyutlu, çok anlamlı ve karmaşık toplumsallaşma ilişkileriyle oluşur ve bilinç toplumsaldır. Bilincin toplumsallığı, onun doğanın ürünü ve ayrılmaz bir parçası olduğu ve bilincin düşünce ve varolan, tin ve madde alanları arasında kurduğu arabuluculukla oluştuğu anlamına gelir.

8. Bu nedenle bilincin evrensel bir doğası, fıtratı, genel geçer bir karakteri yoktur.[6] İnsan bilincinin doğası toplumunun (doğal-toplumsal çevrenin) ürünüdür, kültürden kültüre değişir.

9. Toplumda iktidar ilişkileri bilincin doğasına göre değişmez ve evrensel bir aklın zorunluluk kategorisini de içermez.O bir kültür ürünüdür ve bilinci oluşturan bilinç topluluğunda (zihindeki tüm elemanlar) tarihsel koşullar ve rastlantısallık ile oluşan ilişki biçimleri tarafından belirlenir. Bireyin toplumsal bilinci içinde, toplumun kolektif bilinci içinde bu böyledir.[7]

10. Erk-istenci (will to power) bilincin zorunlu ve biricik karakteri değildir. Bilincin iktidarı – suyun aşağıya doğru akması gibi – tek yönlü olarak, daha çok iktidara doğru zorunlu bir yönelim ve organizasyon içinde değildir. (Bkz.paragraf 4)

11. Çünkü bilinç doğanın basit bir ürünü değildir. Bilinç, düşünce ve varolan arasında iş gören özgür, belirlenemez oluşum olarak bir varolandır.

12. Kartezyen felsefede ve modernizmin siyaset kuramında olduğu gibi, öznenin, karşısındaki varlıkları nesneleştirmesi şeklinde basit bir oluşum yoktur bilinç için. Ben ve öteki, insan ve doğa, alt yapı ve üst yapı, topluluk kimliği ve farklı düşman-dost kimlikler sürekli karşılıklı olarak birbirlerini oluştururlar. Karşılıklı ilişkiler, ikili sarmal bir döngüsellik şeklinde oluşur. Sonunda kimin neden sorumlu olduğu belli değildir. İyi-kötünün, tarafların nelerden sorumlu olduğunun ortaya çıkartılması, karşılıklı döngüsel oluşumun sarmallarını geriye doğru çözmekle, yani soykütüksel bir çözümleme ile olur.

13. Bilincin, aradaki karmaşık ilişkilerde arabuluculuğu vardır. Ben için öteki

çok ötelerde, yabancı değildir, ikisi birbirini belirleyen, oluşturan bir bütündür. İnsanlar öteki insanların ve doğanın, bir devlet diğer devletlerin tek yönlü belirleyicisi değildir. Ben ve öteki birbirini tanımlarlar.[8]

14. Ben ve öteki arasında arabuluculuk yapmakla bilinç, oluşum süreci doğrultusunda iktidar biçimini de belirler.

15. Ben'in kendini ve ötekini oluşturması sürecinde ortaya çıkan bilinç doğal olarak ne Hegel'in Geist'ı, ne de Upanişadlar'ın Brahman'ıdır. Fakat ulusal, ekonomik, dinsel, coğrafi, toplumsal etkilerle beliren kültür çerçevelerini oluşturan yerel, genel bir ortak bilinçtir. Birey de kendi toplumunun kültürel çerçevesi içinde, merkezde tipik, arada ortalama veya uçta farklı bilinçlerini oluştururlar.

16. Farklı kültürel çerçeveler ve farklı bilinç oluşumları, farklı toplumsal kimlikler doğal süreçte büyük bir sorun oluşturmazlar. Birbirlerine temas etmedikçe, birbirlerini ciddi biçimde tanımadıkça zaten bir iletişim sorunu yoktur. Temas ve tanışma yoğunlaştıkça birbirlerini yeni bir oluşuma sürükleyeceklerdir. Bu sadece ötekini tanıma, tanımlama süreci değil, kendini de tanıma, tanımlama sürecini işletir. Burada farklılıklar bir sorun olmaktan çok faydalıdır. Farklılıklar, bilincin kendini, ulusal, dinsel, cinsel, askeri, toplumsal pek çok yönden yeniden tanıması, olumlaması, yaratmasını, kendiyle yeniden özdeşleşmesini sağlar. Hem daha güçlü hem daha zengin bir bireysel, kolektif ben bilinci ve kimlik oluşur.

17. Bunun sonucunda bir yandan tarihsel süreç içinde yeni, ortak bir toplumsal bilinç, uluslararasına kadar yayılan bir kolektif bilinç, dünya vatandaşlığı gibi, daha geniş bir kültür çerçevesi oluşacağı gibi, öte yandan kültürel çerçevelerin kırılıma uğrayabileceği keskin farklılık noktalarında, farklı kimliklerin çatışma noktalarında oluşan bilinç deneme yanılmayla bir iletişim ve sonunda uzlaşım olanağı yaratır. Bu süreç müdahalesiz ve kendiliğinden oluşur.[9]

18. Farklılıklar arasındaki asıl sorun kötülüğün başladığı yerden çıkar.

19. Kötülüğün başlangıcı ve kökü[10], bilincin, ötekinin kendinden farklı olduğunu bilmesinden çok, kendini ötekinden ayrı ve ayrıcalıklı görmesidir. Sanal olarak ayrılık bilincinin başladığı yerde bütünle olan bağlar gerçekten zayıflamaya başlar. Ötekini kendine göre tanımlamak, belirlemek istemek, erk-istencinde bulunup iktidarını ötekinin varlık alanına yaymak istemektir.

20. Oysa ben ve öteki aynı yazgıyı paylaşırlar. Ben bilincini oluşturan ötekidir. Kimliği oluşturan farklı olandır. Farklılıklar birlikte anlamlı ve değerli olur. Farklılık, ötekiyle ayrım olmasaydı, ben kendisiyle özdeşleşemez, kendini, toplumsal bilincini, kimliğini oluşturamazdı.

21. Kimliğin oluşması farklının ayrımına bağlı olsa da, kendini sağlama almak için ötekini çok ötelere, aşağılara itmesi ise aşırılık ve kötülüğün başlangıcıdır ve kötülük sarmalının oluşum yöntemidir.

22. Özdeşlik-ayrım noktasında ben ile öteki arasında bilincin kurduğu karmaşık ve çokanlamlı *agapeik* ilişkiler, bilinç topluluğunun tüm elemanları ile sorumlu bütünsel bağlantıyı sürdüreceğinden, farklılıklarla kimlik ve ben perçinleşecek, netleşecek, olgunlaşacak ve bu doğal süreç kendiliğinden iyiliğin ve doğal, huzurlu mutluluğun sarmalını oluşturacaktır. Bu durumda bir sorun olmadığı için felsefeye de pek konu olmaz, fakat bu gerçek bir durumdur. Farklı olanlar arasındaki her karşılaşma yeni bir tanışma, kendini, farklı yönlerini yeniden tanıma,

onu ve kendini bulma, kendini aşma ve yeniden oluşturma, yeni heyecan ve mutluluk süreçleri arasında, üzerinde sörf yapılacak dalga yakalama olanağıdır.

23. Bu tek harika olanağın bencilce harcanması, son derece gelişmiş kötü insanların doğrudan ve onlardan kötülüğü öğrenen zayıf, kötü insanımsıların dolaylı olarak kötülük-istencinde bulunmalarıdır ve şeytanlıktır. Her kötü iktidar kaynağının bu kriterler doğrultusunda ortaya çıkartılması, yargılanması, cezalandırılması ve zararı onarmasını sağlamak gereklidir. Farklılar arasında yargıda bulunmanın teknik engelleri, iktidarların engellemeleri yanında bir hiçtir.

Sonuç

Tyrasymakhos doğrunun güçlünün işine gelen şey olduğunu savunmuştu 2500 yıl önce. Habermas da benzer bir ifadeyle her bilginin tarihsel olarak belli bir çıkara hizmet etmek için üretildiğini söyler. Gramsci de aynı keskin görüşü paylaşır: Her kuram birisi, bir sınıf, bir amaç, bir çıkar içindir. Foucault da bilgi iktidar birlikteliğini vurgulayarak soykütüksel bir çözümleme ile hakikate ulaşacağımızı bildirir. Tabi, farklılık ne metin üzerinden kuru bir analitik düşünmeye veya Derridacı bir yapı-sökümcülüğüne ne de sadece sınıfsal farklılığa indirgenebilir. Farklılık tekil bireylerden medeniyetlere kadar yaygındır. Bu filozofların asıl ortak özellikleri, sorunun kaynağını görmekten çok, bu işi açıkça, bilgece, doğrudan ve kökten çözümcü bir yönelme ve yöntemle yapmalarıdır. Kötünün kötülüğünü kendini aşan herkes hissedebilir aslında ama kendisi de zayıf bir katılımcı ise etiksellik paradoksunun dışına çıkmak, akla karayı ayırmak istemez. Kendini garantiye almadan kısır döngüyü kırmak istemez. İşte, acizlik kötülüğün yarısıdır. Çünkü yok olmadıkça her bilincin bir iktidarı vardır kullanabileceği. Bu da bir istenç işidir, insan olma istenci, gerçeği bilen ve doğruyu eyleyen bütünsel bir olgunluğa erme istenci. Küçük insanların yapamayacağı bilgece bir iştir bu. Zayıf veya güçlü, cahil ya da bilgili olmaktan bağımsız bir bilgeliktir bu, eyleme, sonuca, olmaya kilitlenen bir bilgelik.

İktidarlar iyi ve kötünün neye göre belirlenebileceğini örtmek için hem kuramsal ve akademik hem de siyasal hazırlıklarını eksik etmezler, işlerini garantiye alırlar. Akademik olarak ya rasyonelleştirmeyi ya iman ya bozuk bir görecelik anlayışı ya da dilsel – mantıksal çözümleme kuramları ile bencil, ulusalcı, sınıfçı çıkarlarını gizlemek isterler. Bu yöntemler gerçekten insanı uyutur, eylem yapamaz felçli, istençsiz veya kendine düşman hale getirir.

Bu yöntemler içinde uyuyup iktidardan yararlanmak isteyen uyanıklar kendilerini iktidarın kimliği ile özdeşleştirir ve paylarını isterler. Zannederler ki iyi niyetle onlara payları verilecek. Çünkü onlardan iyi niyet istenmiş ve onlar da inanıp, boyun eğip iyi niyetlerini göstermişlerdir. Oysa bilmezler ki iyilik, iyi niyet eşitler arasında olur. O da örtük ya da yazılı bir sözleşmeye bağlıdır. Evlilik, komşuluk, ticaret, alışveriş, eğitim, kültür etkinliklerinde bazen görülebilir.

Eşitler arasında değilse, iyilik, iyi niyet sorunsaldır. İktidar elinde olan iyilik yapmaz durduk yere ve bu da bir sözleşmeye bağlı değildir. Güçlü olan neden ötekini kendine denk kılsın, sözleşme yapsın, üçüncü şahsa hakemlik gücü versin

ki? Güçlü lütufkârdır, saygıdeğerdir, yücedir, açık iyi niyet gösterir ötekine. İyi niyet güçlünün arenasıdır. Öteki ise aynı iyi niyeti, lütufkârlığı, inceliği gösteremez, saygıdeğer olduğu da hiç düşünülemez. Çünkü o kendi başına bir değer bile değildir. Zayıfın karşı iyi niyeti, iktidarın iyi niyetini, saygısını, ilgisini kaybetmeyecek (etkin kazanım değil, edilgin keşfedilme söz konusudur) şekilde, deveyi iğne deliğinden geçirecek sabır ve incelikte kıç yalamak, yaltaklanmaktır. Akıl almaz bu durum "ahlak" adı altında, toplu hipnoz ve psikolojik işkence teknikleriyle medya aracılığı ile veya doğrudan fiziksel işkence ile halka belletilir. İşçi – memura sözleşme hakkı verilmemesi, ev hanımının emeğinin anılmaması bile, yan sanayi ve küçük esnafın sözleşmesiz kullanılması, çalışanlara aşırı sorumluluk yüklenip yetki alanlarının kasıtlı olarak tanımlanmaması veya yetki verilmemesi, vatandaş, asker, yolcu, işçi, çocuk ve öğrenciden hukuksal haklarının gizlenmesi, haksız ve gizli vergi, vb. eşitsizler arasındaki iyi niyet ilişkisine örneklerdir. Ahlak, zayıflık ahlakıdır. Ahlakın yaratıcısı iktidarsa, zorunlu olarak, ahlaksızlığın da yaratıcısı iktidardır. Zayıf ise bu çıkmaz yolda boşuna üzülür, çırpınır 'ahlaklı olacağım' diye. Sonunda bu kısırdöngüyü kıramayanlar intihar bile ederler, Güney Doğulu kadınlarımız, iflas eden gururlu Türk, Japon işadamları, gibi. Bu insanlar haber malzemesi değildir, en az bizim kadar gerçektir ve onlar biziz aslında. Ne yazık ki bu bir toplumsal düzendir ve işler. Kurumlar yaşatılabildikten sonra siz, insanlar ölmüş ne önemi var. Hepiniz birer münferit vakasınız. Aşağıladığımız, çağdışı gördüğümüz Hint kast sistemi bile bundan bin kat iyidir, hiç olmazsa bir toplumsal sözleşme vardır, insanların kandırılmadığı. Büyük toplumsal yapılarda hiyerarşi reddedilemez ancak daha küçük ve hiyerarşik olmayan toplumlarda insanca yaşamayı bilme ve seçme hakkı olmalı insanların.

Dünya çapında toplumların kolektif bilinçlerinin gelişim durumları, haber ve istihbarat ağlarıyla sürekli gözlenmektedir. İktidar sahipleri olabildiğince belirlemek, ayarlamak isterler kolektif bilinçleri; devletlerin ve toplumların ahlak, din, ulus, para, gurur, aşağılık kompleksi, sağlık, teknoloji gibi evrelerin en az birinde kısır bırakıp buralardan yönlendirirler tarihi.

Kolonicilik döneminde önce doğrudan esir alıp sömürdüler. Sonra kültürleri yok edip kendi kültürlerinden yetişen yerli seçkinler aracılığı ile sömürdüler, sömürüyorlar. Şimdi, kolonicilik-sonrası dönemde işin kültürel, ulusal, siyasal boyutlarıyla post-modernizm uğraşmakta ve sömürü-sonrası çokkültürcü siyaseti oluşturmaktadır. Buna göre her kültür ve ırk eşit değerdedir fakat onlara bu kültürel değeri dağıtacak olan üstün bir Batı kültürü, dini vardır. Kolonicilik-sonrası ekonomi siyaseti ise küresel kapitalizmdir. Bu küresel kültür ve küresel ekonominin kurduğu yeni sömürü siyaseti, bilim kurgu filmlerine külahını ters giydirecek kadar acımasız ve şeytancadır. Dünyadaki tüm işleyiş sistemleri en azından üç olasılıklı iç içe geçmiş karşılıklı hamle oyunları ve arka arkaya kilitlenmiş güvence sistemleri şeklinde planlanmıştır. En arkada, önlerindeki elli yılı görebilen, Olimpos dağının tanrılarını oynayan iktidarlar var. Beklenmedik ve kontrol edilemeyecek oluşumlar veya istenmeyen derece ve yönde yaşanacak bilinçlenmeler uluslararası güç dengelerini uzun vadede değiştirebilir ki, onların cehennemi de budur. İktidar, üzerinden kalkılamayan mayın gibidir. Kimisi yokluktan sakız patlatır, tüm dünyayı isteyenin elinde de atom bombaları, kin, kan, toplum-

sal bilinçsizlik bombaları patlar.

Etiksellik paradoksunu bilgi-iktidar ilişkisinde, yani kuramsal bilinçlenme bazında çözmek için Foucault'yu takip etmek, hakikate ulaşmak açısından doyurucu sonuçlar verebilir. Fakat asıl sorun, üzerinde pek fazla mantık yürütülemeyecek bir alandadır, varoluştadır, metafiziktedir, olmak, 'hakiki olmak'tadır sorun. Bu durumda problem 'bilinç-iktidar' ilişkisinde ele alınmalıdır. Bu yazıda da bilinç-iktidar ilişkisi belirlenmeye çalışıldı. Aristoteles gibi siyasetin, etiğin bir parçası ve devamı olduğunu düşünürsek, buradaki metafizik ve etik görüşlerin bir siyaset kuramına da açılması gerek. En azından şu söylenebilir ki, ad benzerliği atlanabilirse, şimdiki halinin temel özelliği, iktidarı ve etiksellik paradoksunu gizleme oyunu olması durumunu tersine çevrilebileceği umulan siyasal kuram demokrasidir. Amaç, iktidar/zayıf sınıfları tersine çevirmek değil, ben- öteki arasındaki paradoksun gerçeğini görüp, arada olmanın etiksellik koşullarını belirlemek ve onlara uygun eylemektir.

Öncelikle bu demokrasi bir farklılıklar demokrasisi olacaktır, dayatılan kimliklerin demokrasisi değil. Çokkültürlü dünyamızın küreselleşme-sonrası yapısı, sömürgecilik-sonrasının farklılıkları takdir eden ve kendi içinde 'birleştirici' üstün Batı kültürü şeklinde olmayacaktır. Aksine, farklı olanlara ve yabancılara karşı, 'dışlayıcı', yerleşik kimliği korumacı bir demokrasi de düşünülemez. Farklılıkların kendi asıllarını oluşturmasına olanak sağlayan bir farklılıklar demokrasisi olmalıdır bu.

Sonra demokrasi derin, karmaşık ve şeffaf bir demokrasi olmalıdır, gerçekçi olmasını, şimdiki gibi sahte, gerçekleri ve iktidar oyunlarını perdeleyici olmasını istemiyorsak. Aldatıcılığa karşı gerekirse gerçekler kadar ayrıntılandırılmalı yapı.

Ayrıca demokrasi, adına uygun bir halk erki olmalı, ne aristokratik, ne burjuva demokrasisi ne de sermaye bürokrat işbirliğinde plutokratik olmalı. Gerçek ahlak kültürü oluşmadan da sivilleşme beklenemez tabi. Sonra, vakıf ve dernekleri bildik tipler yönetirse, demokrasi hayal olur ancak. Hem, vekilini tanımadan milletvekili seçme komedisi de sona ermeli, milletvekilleri gerçek halktan seçilmelidir.

En önemlisi ve en yakınımızdaki, bize başlangıç yöntemimizi veren özellik: Demokrasi etkin, bilinçli bir eylem demokrasisi olmalı. Tüm sivil demokratik örgütler iktidar oyunlarını, iktidar ilişkilerinin mantığını iyi takip etmeli, aldanmadan, yılmadan ve tamamen aldatılma noktalarına odaklanarak medyatik ve hukuksal eylemlerde bulunmalı. (Bunun için, demokrasi düşmanlarından biraz ders almak yeterli, çok başarılılar). Oyunlar ifşa edilmeli, bozulmalı, korkmadan kötülükleri yüzlerine vurulmalı, hukuksal yollarla hak kazanıp onlara da gerekli cezalar çektirilmelidir. Tabi, şimdi kimsenin dokunulacak tarafı kalmamış ki dokunulmazlıkları kaldırılsın. Bu arada, kimsenin adı altında kullanılmamış olmaya özen gösterilmeli, eski deneyimler safça unutulmadan.

Tüm bunların şimdiki bildik demokrasiye benzediği pek söylenemez herhalde. Yapılacak çok şey var gibi. Bakalım bunları gerçekleştirebilecek kadar istenç sahibi, bilinçli bir toplum, yani bir toplum var mı?

NOTLAR:

1. Bkz. Bilgiç, Meriç, "Toplumsal Bilinç, Güven ve İyi", Felsefelogos, sayı 14

2. Connolly, William E., *Kimlik ve Farklılık*, Ayrıntı yay., 1995, İstanbul

3. Bkz. Bilgiç, Meriç, "Modernizmde Özerklik, Demokratik Etik Ben ve Türkiye", Felsefelogos, sayı 11

4. A.B.'nin çifte standardı işte bu ardarda atılan rasyonelleştirme düğümlerinin hâlâ çözülmemiş olmasındandır. Bir soyküyüksek çözümleme çalışmasının bu alanda yapılması gerekir.

5. Bilincin toplumsallaşma olduğu görüşü için bkz. Bilgiç, Meriç, "Toplumsal Bilinç, Güven ve İyi",Felsefelogos, sayı 14

6. Antopolojideki bazı araştırmalar bunu kanıtlamıştır.Son olarak dünya çapında, çocuklar üzerinde yapılan "seven cultures" adlı bir çalışma insan doğasının iki genel karaktere ayrılabileceğini göstermiştir. Bunlar içe dönük ve dışa dönük, paylaşımcı karakterlerdir. Bu veri aynı zamanda iki temel etik eğilimin, paradoksun temelini göstermektedir.

7. Ne Hegelcilikteki gibi, tin madde üzerinden kendini zorunluluk içinde gerçekleştirecek şekilde üst yapı alt yapıyı belirler, ne de kimi kaba Marxçı görüşlerdeki gibi ekonomik koşullar kabaca kültür ve değerleri belirleyecek şekilde alt yapı üst yapıyı belirler. Hegel'in kutsal tinini kültüre, insan topluluklarının kolektif bilinçlerine indirgersek – bilincin, doğanın, tarihin ve toplumsal, ekonomik koşulların bir uzantısı,olduğunu unutmadan - Marxizmin üretim ilişkilerini de kolektif bilinç topluluğunu oluşturan karakterler, elemanlar arası ilişkilere indirgersek, hem alt yapı hem üst yapının – düşünce ve varolan alanları gibi – birbirini var eden bütünsel bir oluşum olduğunu, alt ve üst yapının beraberce kolektif bilinci belirlediğini ve sonuç olarak kolektif bilincin toplumsal iktidar ilişkilerini ve tarihsel gerçekleri belirlediğini söyleyebiliriz. Hegel'in tinini Hıristiyan Tanrı'nın dünya krallığı ütopyasından ve Marx'ın diyalektiğini Newton biliminin tek anlamlı düşünme biçiminin basitliğinden kurtardığımızda zaten sorun çözülmektedir. Bunlara karşın, amaç Hegel ve Marx arası bir sentez oluşturmak değil, yeni bir düşünme biçimini bilinen karakterlerin tanıdık kavramlarına gönderme yaparak anlaşılır kılmaktır.

8. Ben ve öteki arasındaki karşılıklı bağlantının felsefe tarihindeki metafizik yorum evreleri için bkz. Bilgiç, M., "Öteler'den Aralar'a Metafizik Düşünce, Felsefelogos, sayı 12; aradaki ilişkilerin toplumsal biçimlerinin felsefe tarihindeki yorumları için bkz. Bilgiç, M., "Modernizmde Özerklik, Demokratik Etik Ben ve Türkiye", Felsefelogos, sayı 11.

9. Burada farklı kültür, karşı cinsten iki insan veya genel olarak farklı coğrafyalardan farklı kültürler söz konusudur. Örneğin, B.M. ve A.B.'nin imzaladığı insan hakları sözleşmeleri Asya devletleri tarafından aşırı bireysel ve ahlaksızlığa açık görülmüş ve aralarında toplumsal ödevlere ağırlık veren yeni bir insan hakları sözleşmesi imzalamışlardır. Değerlerin farklılığı netleşmiş ve uzlaşım olmasa da insan hakları üzerine yeni bir kolektif bilinç oluşumuna neden olmuştur. Bu oluşumların küresel bir kültür yaratması konusunda sayın Afşar Timuçin'in verdiği konferansla sergilediği şüpheci yaklaşımı ve ardından aramızda oluşan öğretici tartışma burada anılmaya değerdir.

10. İyi-kötü ve etiksellik durumunun başlangıcı ve kökeni için bkz. Bilgiç, M., "Toplumsal Bilinç, Güven ve İyi" Felsefelogos, sayı 14

Çatışmada adalet*

Jean-François Lyotard

"Düzen dahilinde ve de sivil haklara kutsal saygı içinde yürütüldüğü takdirde, savaş bile kendinde yüce bir şey barındırır..."

I.Kant; *Yargı Gücünün Eleştirisi* ,§ 28

I

Kant yetmiş dört yaşındadır, ve de Hufeland nezninde iki yıldan beri "*baş ağrısının* (*Kopfbedrückung*) eşlik ettiği epidemik katar"dan rahatsız olduğundan şikâyet etmektedir[1]. Bu hastalıklı durum da düşünceye eşlik etmekte, ve "düşüncenin de bir kavramın sürekli kılınması (ilintili tasarımların bilinç birliği) anlamına gelmesi ölçüsünde" onu son derece güçleştirmektedir. Kant, kasılma, kramp, öksürük, hapşırma, gece uykusuzluğu, hastalık hastası ket vurmalar türü hastalıklı durumlar karşısında, zihnin kendisini, bir tek insan iradesi aracılığıyla, hakim bir konuma getirme gücüne sahip olduğunu açıklamıştır. Ancak, bu katar durumunda, "bir çeşit baskının, düşünce organının (beynin) kasıldığı" hissinin duyumsandığını itiraf eder. Bu durum, şüphesiz kendinde ne düşünceyi ne de düşünümü (*das Denken und Nachdenken*), ne de daha önceden düşünülmüş şeye (*das ehedem Gedachten*) ilişkin anıyı (*Gedächnis*) zayıflatmaktadır. Ancak, "ilginin da-

* Özgün adı "Judicieux dans le différend" olan bu metin, yazarları J.Derrida, V.Descombes, G.Kortian, Ph.Lacoue-Labarthe, J.-F.Lyotard'dan oluşan, *La Faculté de Juger* (Yargı Yetisi) adlı kitabın 195-209 ve 229-236 sayfaları arasını kapsar (Minuit, Paris, 1985). Kitap, 1982, temmuz-ağustos aylarında Cerisy-la-Salle'da yapılan bir kollogyumun bildirilerinden oluşmaktadır. (-ÇN)

ğılmasına karşı, tasarımların kendi zamansal birimleri içinde sağlam bir bütünlük oluşturmalarını güvence altına alması gereken [Kant burada *gereken* sözcüğünü yazmayı, şikâyet ettiği rahatsızlığın kanıtını oluşturacak bir dil sürçmesiyle unutur] sunumda (sözlü, ya da yazılı), bu [rahatsızlık], beyinde irade dışı bir kasılma, tasarımların kendi ardışıklığında değişmesinde bilinçte oluşturdukları birliği muhafaza etmede bir çeşit iktidarsızlık oluşturur". "İşte, diye devam eder, hep bir söylev (*Rede*) sırasında olduğu gibi, ne zaman söyleyeceğim şeye (dinleyici veya okuyucuyu) hazırlamaya, onu bir görünge içinde gitmek istediğim nesne*ye doğru* gönderip, sonra yine başladığım nokta*ya doğru* geri gönderdiğimde (bu ikili gönderme olmadan bir söylemde tutarlılık olmaz), ve de bu son noktayı ilk nokta ile zincirleme bağlantı (*verknüpfen*) içine sokmam gerektiğinde, birdenbire (*auf einmal*) dinleyicime (veyahut sessizce kendi kendime) 'nerede kalmıştım?', 'buraya nereden gelmiştim?' diye sormam icab ediyor. Bu, zihinsel veya hatta yalnızca belleğe ilişkin bir eksiklikten ziyade, (zincirleme bağlantıda) zihnin şimdiliği içindeki mevcudiyetinde (*Geistesgegenwart*) bir noksan, yani irade dışı bir ilgi dağılması ve de işkence verici bir zafiyet olan bir iktidarsızlıktır; öyle ki, yazılı ifadede zor da olsa (özellikle felsefi metinde; çünkü geriye bakıp da nereden yola çıkılmış olduğunu görmek her zaman öyle kolay bir iş değildir) buna karşı tedbir alınabilir, ancak dünyanın bütün çabaları da harcansa bu kusura karşı hiçbir zaman bütünüyle donanımlı olunamayacaktır."

Jean-Luc Nancy, bu söylem kopuşunu (*syncope*[2]) kendi görüngesi içinde (Kant'ın da demiş olduğu gibi), yani felsefi denilen bir sunumun (bir *Darstellung*'un), bir düşünce sunumunun olanaksızlığı, ya da en azından karar verilemezliği görüngesi içinde çözümlemiştir. Nancy'nin tanıtlamasının argümanı Kant'ın terimleriyle ifade edildiği takdirde şöyledir: felsefî sunum, ya da bu adı hak etmek isteyen bir sunum, düşüncenin tam bir dizgesinin "doğrudan sunumu"nu sağlamaya çalışmalıdır; ancak ne var ki, tam bir dizge, varsayım gereği bir bütün olduğuna göre, ve de bütün de doğrudan tasarımlanamaz olan bir İde'nin nesnesi olduğuna göre, felsefi sunum dizge adını alan bu kurgul [*spéculatif*] nesneye yalnızca *işaret* etmekle kalabilir. Bu sunum bütünün bir veya birkaç *işaretini* ortaya koyabilir, ama ona ilişkin iç-görüleri şemalar veya örnekler aracılığıyla sunamaz. Bunun sonucu olarak, sözlü veya yazılı olsun, duyulur bir yapıt (edebî veya sanatsal) olarak kabul edilen felsefî söylem (*Rede*), dizgenin sürekliliğini güvenceleyen zincirleme bağlantıda bir kopukluk olarak kendini gösterir, ve böylece o da hastalıklı bir kasılma durumundan payına düşeni alır. Bu işkence verici ilgi dağılması dolayısıyla ortaya çıkan duygunun kendisinin de, sonuç olarak bir yüce duygusu olması gerekir. Söylemsel bir kramp olan bu işaret (buna bir semptom demek gerekmez mi?) dolayısıyla okuyucu veya dinleyicide uyanan duygu, aynı anda hem aklın bir İde'yi biçimlemedeki sonsuz yetisinden kaynaklanan bir zevk, tasarım yetisinin bu İde'nin bir iç-görüsünü söylemde (sunumda veya kitapta) oluşturmaktaki iktidarsızlığından doğan bir acı, hem de yetiler arasındaki bu uyumsuzluğun ortaya çıkarmış olduğu bir esenlik durumudur. İkincil bir nitelik taşımayan, ancak eleştirel felsefenin varlıkbilimsel meselesi olan bu son esenliğin kaynağı, sunumda öncenin ve sonranın birbirlerini karşılıklı destekleme durumunu yitirdikleri çırpınmanın[3], aynı zamanda aşkınsal yanılsamanın[4], yani dizgenin

kendisinin bütünlüğü içindeki sunumunun (bu bir İde'dir) herhangi bir sözlü veya yazılı söylemde gerçekleşmiş olacağını iddia eden yanılsamanın cesaretini kıran bir işaret olmasındadır.

İşte bu nedenle, Kant adını taşıyan olgusal hastaya (sadece bu yanılsamaya maruz kalabileceği için, özellikle de felsefi bir söylemin yazarı veya sunucusu olarak acı çeken bir hastaya) ait olan bu hastalık, ve hâtta bu işkence, aynı zamanda "aşkınsal bir sağlık"tır[5] da. Hâtta bu, eleştiri'nin ta kendisi *olan* varlıkbilimsel sağlıktır. Sağlığın kesintili ritmi ve meşguliyet dolu bir yaşamın göstergesi olan bu çalkantıda [*agitation*], eleştirel konumun deneyim dünyasındaki izdüşümünü selamlayarak başlamak isterdim; bu da insanbilimcinin adil olmak adına işi karmaşıklaştırma dedikleri şeye denk düşer. Yargıda bulunma, taraflar arasında onların çatışmalarını çözümleyerek uçurumlar kazma işi, Burke'nin[6] "harikâ" [*dèlice*] adını verdiği karmaşık bir duygunun açık-koyu ilişkisiyle ortaya çıkar.

Yine, Kant'ın insan üzerine olan metnine, *Antropoloji*'deki yetiler arasındaki üçüncü çatışma metnine, tarihsel-siyasî metinlere, erekbilimsel yargılama yetisinin eleştirisi metnine bakarsak, burada bedenin, zihnin, ulusal ve uluslararası kurumların, genel olarak "örgütlerin" sağlığı bir *Wechsel,* dönüşümlü bir mübadele, iki kutup arasında bir değişim, bir engel tarafından ket vurulmuş bir itki, bir gel-git hareketi, buradan oraya oradan da buraya bir gidiş-geliş, damarlar da dahil olmak üzere bir *vibrato* [titreşim], yaşam gücünün bir uyarılması olarak sunulur. *Antropoloji*'nin 25'inci paragrafında, duyulur izlenimleri artırma veya azaltma yetisindeki sebepler kontrasttan başlayarak, yenilik ve *Wechsel*'den geçerek, yoğunluk artışına kadar bir derecelendirme içinde sıralanmıştır. Heyecanlar üzerine olan 79'uncu paragrafın başında, gülme ve göz yaşı gibi bazı heyecan durumları aracılığıyla, "doğanın mekanik yoldan sağlığı teşvik ettiği" bildirilmiştir. Aynı paragrafın sonunda, saray soytarısı, yüksek mevkiiden insanların yemeklerine mizahıyla çeşni katmakla yükümlü *Hofnarr*'ın durumu da, neşe adına Kant'ın gözünden kaçmamıştır. Neşe, diye yazar, "neresinden bakılırsa bakılsın, her türlü eleştirinin üstünde veya berisindedir"[7]

İmdi, eğer Kant'ın Üçüncü *Eleştiri*'nin 27'inci paragrafında çözümlediği "yüce yargısındaki doyumun niteliği" hatırlanacak olursa, burada da bu yargıya güzel duyumu karşısında varlıkbilimsel bir avantaj sağlayan, aynı aşırı coşkulu niteliği görürüz. Burada söz konusu olan coşku, olgusal bir bireyin değil, aşkın öznenin hesabına yazılmalıdır. Doğadaki yüce sunumunda, zihnin kendini *devinime geçmiş* (*bewegt*) olarak duyumsamasına karşın, güzele ilişkin bir yargıya dinginlik eşlik eder. Bu yüce devinimi, "bir alt-üst oluşa (*Erschütterung*), yani aynı nesnenin aynı anda, hem hızla kendine çekmesine hem de itmesine benzetilebilir"[8]. Bilindiği üzre, bu devinimde imgelem sanki içinde kaybolacağı bir uçurum önünde gibi ileriye doğru atılırken, akıl tarafından geriye çekilir. İşte, tasarım yetisinin iktidarsızlığı, zihnin her türlü örneklemenin üstünde kalacak şekilde İdelere gönderilmesi, eksiklik yoluyla kendi işaretlerini böyle verir. Aynı *Eleştiri*'nin 23'üncü paragrafında, Yüce çözümlemesi'nin başında, Kant'ın yazdığına göre "yaşamsal güçlerin, ardından hemen yine aynı şiddetle coşacak (*Ergiessung*) şekilde, anlık bir bastırılmasından (*Hemmung*)"[9] doğan yüce'yi, bu dolaylı zevki, bu harikayı niteleyen şey, yine aşkın bir coşkudur.

Coşku, burada, ikisi de insan deneyiminin birer verisi olan, herhangi bir zevki başka bir zevkten ayırmak için kullanılmış bir yüklem değildir. Bu, paradoksal bir duygu olaraktan (acıda zevk, veya hâtta acıyla gelen zevk), yücenin insanî deneyiminin olanaklılık koşulunu oluşturan bir ilgi dağılması veya çözülme (tam anlamıyla *Zerstreuung*), aşkın bir duyumdur. Bu duyumun etkisi altına giren "özne", deneyim dünyası içindeki insanî birey değil, Kant'ın İdelerin ve de tasarımların gücünü, sanki bunlar onun kendi yetileriymiş gibi kendisiyle ilişkilendirmekte ısrarlı olduğu, (hatırlanacağı üzre, kendisi tasarımlanamaz olan) öznellik birimidir. Kuşkusuz, bu "özne"nin hâlâ çok fazla insan deneyimini örnek aldığı değerlendirmesi yapılabilir; sonuç olarak bir diziden (neredeyse bir dizi, demeli buna; çünkü, söz konusu olan tam da, duyum, olgusal bilgi, kurgul bilgi, etik, güzel, yüce, vb. şeylerin olanaklılık koşulunu oluşturan bir *Zerstreuung*, yani bir dağılmadır) başka bir şey olmayan şeyde, analojik olarak "insancıl" veya insanbiçimci şeyler kaldığı saptanabilir. Kant'ın 1770'de kendi fenomenolojisi olarak adlandırdığı bu ısrarlı tutumu, daha sonraki eleştirel stratejisi içinde, görüleceği üzre, bizimle onun düşüncesi arasında bir çatışmayı da telkin edecektir. Ancak kabul edilmelidir ki, daha bu XVIII'inci yüzyıl sonunda bile, uzun bir geleneğe sahip olan yüce üzerine düşünümde (bu gelenek, en azından sahte-Longin'in incelemesinin çevirisinin 1674'de Boileau tarafından yayımlanmasıyla başlamıştır), bu ısrarlı vurgu daha önce görülmemiş bir güçle yapılmıştır; söz konusu vurgu, bu öznellik biriminin dağılması ve de bunu izleyen paradoks üzerinedir. Kant'ın genel olarak düşünümlü yargıya ilişkin olarak yetilerin "özgür oyunu" olarak adlandırdığı şey, güzel söz konusu olduğunda dolayımsızca uyumlu iken, yüce'de dolayımlıdır. Üçüncü *Eleştiri*'nin 27'inci paragrafında, imgelem ile akıl arasındaki oyunun "kontrastlarından (*Kontrast*) itibaren uyumlu" olduğu, ve de eğer öznel bir erek varsa, bu ereğin bunların çatışmasından itibaren (*durch ihren Widerstreit*) –paradoks da burada- üretildiğini yazar[10]. Yargıya yapılan çağrı yetiler arasındaki çatışmadan kaynaklanır. Ayrı düzenlere tabii iki tümce, burada imgelem ve akıl, bir nesneye ilişkin olarak (yüce'ye yol açan bir nesne) anlaşmazlığa düşerler; ve de onların çatışması bir imle, aslından çok şeyler söyleyen bir sessizlik, her zaman için coşkulu bir devinim olan duygu, yani olanaksız bir tümceyle kendi işaretini verir.

II

Aşkınsal olanla insanbilimsel olan arasındaki benzerliklerden (kurulan bu benzerliklerin eleştirilebilir olduğunu kabul ediyorum, ancak aynı işaretlerin, simgelerin, monogramların kritik olmaları gibi, bu benzerlikler de Kantçı anlamda kritiktir) itibaren, düşünümlü yargıda devreye giren, kendisi de bir Eleştirel Aklın Eleştirisi'nin nesnesi olması gereken (ki bu üç -veya dört[11]- yazılı *Eleştiri*'de ustalıkla başlatılmıştır) eleştirel etkinliğin, elinin altında bir yasalar ve içtihatlar külliyatı bulunan bir yargıcın veya bir yargıçlar kurulunun etkinliğiyle simgesini benzetimsel olarak bulacak şekilde icra olunmaktan ziyade, gerek olgular gerek de kurallar karşısında daima dikkat kesilmiş, emin olamayan ve sarsılmış bir araş-

tırıcının, bir bekçinin, coşkulu deviniminde simgeleştirilebileceğini düşünebiliriz.

Kant'ın metninde mahkeme benzetisine, bilindiği gibi, sıkça raslanır. Çok fazla ileriye gitmeden, daha Birinci *Eleştiri*'nin ilk Önsöz'ünde, bu benzeti, taslağı çizilen öğretiler savaşı romanının bir *happy end*'le sonuçlandırılmasına yönelir. Savaş dönemlerinin kamuoyunu metafizik meseleler hakkında sürüklemiş olduğu "umursamazlık" (*Gleichgültigkeit*) bütünüyle olumsuz bir şey de değildir, bu aynı zamanda bir mahkemenin kuruluşunu hazırlayan (ancak, bunu nasıl biliyoruz ki?) "daha bir derin düşünme biçimi"ne, bir "yargıda bulunma gücü"ne, bir *Urteilskraft*'a da tanıklık eder: "imdi, bu mahkeme *Saf Aklın Eleştirisi*'nin ta kendisinden başka bir şey değildir"[12]. Bu eleştirinin ortaya konmasıyla, metafizik çatışmaların geçtiği savaş alanı veya arena (*Kampfplatz*) bir mahkeme salonuna dönüşür. Ve de hüküm, "aklın ebedî ve değişmez yasalarına göre (*nach*)" verilmiş olacaktır. Bu 1781 metninin zafer edâsı öyledir ki, burada yargıda bulunma, bir vakıayı daha önceden belirlenmiş bir kavramdan çekip çıkartmaktan daha fazla bir şey olarak görünmez. Peki, eleştiriciliğin düşünceyi şu beyhude dogmatik çatışmaların azâbından koruyacak şekilde, niye daha önceden gelmediğini bu savaş romanı söylemez, hâtta böyle bir şeyi sormaz bile[13]. Bizim şüphelerimiz yalnızca, eleştirel felsefenin kutlu doğumunu bu felaketlere borçlu olmuş olması gerektiğine ilişkindir. Saf aklın öğretisi, polemik bir bakış açısıyla bu savaşların veya ikibin yıllık bu savaşın ereğinin ne olduğunu telkin eder. Doğanın mükemmel bir yönelimi sayesinde, bu savaşlar eleştirel olduğu kadar araştırıcı aklın da gelişimi için uygun ortam hazırlarlar. Böyle bir ereğin kurgul bilgiye dayalı anlaşmazlıklarda herhangi bir sansür uygulamayı yasaklamaya yetmesi beklenirdi. Bu anlamda Kant, "saf aklın alanında tam olarak polemik olarak görülebilecek hiçbir şey yoktur" diye yazar: Bir kez daha, eleştiri savaşı sona erdirir, ve savaşın yerine "çatışmamızı (*unsere Streitigkeit*) *mahkeme süreci* dışında başka hiçbir şekilde sürdürememize izin vermeyen yasal bir durumu"[14] koyar. Oysa küçük bir nokta dikkatleri çekmeye değer, bu nokta eleştiriciliğin elde ettiği beklenmedik bir kâra işaret eder. Demek, yalnızca aklın eleştiriye doğru yürüyüşünü hızlandırmak için değil, mücadele taraflar için ne kadar çetin olursa olsun, öğreti şampiyonları istedikleri gibi kavga etmeye bırakılmalıdır, bunları gözlemlemek için eleştiri konumuna (tabii eğer bu bir konum, bir mevkii ise) yerleşmiş olan bizler, burada bunları barış içinde (*geruhig*) seyredebilir, ve de bundan hoş bir boş zaman (*unterhaltend*) keyfî çıkarabiliriz[15]. Eğer bu bir yargıçsa, Kantçı yargıç bu dalaşlardan garip, Lucretius tarzı, alaycı bir zevk alır.

On beş yıl sonra, Schlosser ile bir polemiğe girişmiş olan Kant'ın mizacı artık materyalist veya stoacı bir alaycılık değildir, kendini açıkça eleştirel bir mizaca bırakır. Yargılayan mercii imgesi, onun kaleminde daha önce hiç görülmediği kadar az hukukî bir tarz alır. Çizdiği imge eleştirel bir filozofunkidir, bu da insan olarak deney alanından kaynaklanır. Demek, imge yine insanbilimseldir. "İnsanın fizyolojik bilgisine" bağlıdır, ve *Pragmatik bakış açısından İnsanbilime*'e [*Antropoloji*] göre, "doğanın insandan ne yaptığının araştırılışına" yönelir. Eleştiri ile, doğa düşünen insandan bir şey yapar, ve de burada insanın bir fizyolojisi veya yargıda bulunan felsefenin bir fiziği olmalıdır. Fizyolojik insanbilimin

felsefi zihinde keşfettiği şey şudur: akıl yürütmeye veya bilgiçlik taslamaya (*vernünfteln*), münakaşaya girmeye ve de *Affekt*'e [duygulara] kapılarak söz dalaşma girmeye yönelik bir eğilim (*Hang*) ve hâtta bir itki (*Drang*). Aklın bu kavgacı karmaşası, tahmin edileceği gibi, "doğanın bilgece ve iyiye yönelik bir düzenlemesi"dir, çünkü, olgucu olsun idealist olsun, tartışan tarafların her birinin ileri sürdüğü savların geçerliğini sarsarak, tartışma, eleştirel zihni uyandırır ve de eleştirel bir felsefenin ortaya konmasının yolunu açar. Bilinen şema yinelenir, mahkemeyle savaşın yerini barışın alacağı ümit edilir. 1796 makalesinin başlığı, *Felsefede Sürekli Bir Barış Anlaşmasının Yakın Nihai Bildirisi*, bu beklentiyi ivedilikle yüreklendirir. Ve, makalenin birinci kısmı bu sürekli barışın onurlu görüngesini ortaya koyar. Ancak, ikinci kısımda Schlosser'le söz konusu görüngenin bozuşmaya uğrayacağı kabul edilmeden önce, vaadolunan barış kendiliğinden, pek beklenmeyen bir vechesini sunar.

Eleştirel felsefe, "fenomenleri bir yanlış anlamayla kendinde-şeylerin ta kendisi olarak kabul edenlere karşı sürekli bir silahlanma durumudur (*ein immer bewaffneter Zustand*)", diye yazar Kant. Bu silahlı durum, "durmaksızın aklın etkinliğine eşlik eder". Ve eğer bu durum, özgürlük İdesi etrafında, "felsefeciler arasında sürekli bir barış görüngesini" açarsa, bunun nedeni bu felsefecilerin bu İde konusunda bir uzlaşıma [*consensus*-ÇN] varabilecekleri değildir, ama tam da bu İde'nin ne kanıtlanabilir ne de yanlışlanabilir olmasındandır; o halde özgürlük ilkesini kabul etmek için en güçlü pratik nedenlere sahibizdir. İşte bu nedenledir ki, bu barış fazladan (*überdem*) bir ayrıcalık daha sunar; bu da "saldırıların [örneğin Schlosser'inkilerin] görünüşte tehlike altında bıraktığı öznenin güçlerini sürekli şekilde uyanık (*rege*), coşkulu bir devinim içinde tutma" ayrıcalığıdır. Ve, birden, bu çalkantılı barışın "doğanın, özneyi sürekli olarak canlandırmak ve de onu ölüm uykusuna karşı korumak olan niyetlerinin felsefe aracılığıyla [bir çeşit] teşviki"[16] olduğu ortaya çıkar. Böylece, buradan felsefenin doğanın niyetine uygun olarak "nihai ereğine uygun olarak insanlığı canlandırmaya yönelik bir araç (*Belebungsmittel*)" olduğunu öğreniriz. Demek eğer Schlosser felsefeye saldırıyorsa, onu dikkat, uyanıklık durumuna geçiriyor, ve de onun doğal ereğini gerçekleştirmesinde ona yardım ediyordur. Schlosser, istemeden (o bunun tersini istiyor!), bir "savaş olmayan, ve savaşı da önleyebilen, daha doğrusu önlemesi gereken mücadeleci düzenlemenin (veya kuruluşun) (*die streitbar Verfassung*)" güçlenmesine katkıda bulunmaktadır; ama bu bir savaş değilse bile, mezarlıklardaki barış hiç değildir.

İnsanbilimsel bakış açısından felsefenin sağladığı iyilik dolayımsızca fiziktir, bu basitçe sağlıktır, *status salubritatis*. Ancak, insan sağlığının kendisi de hastalık ve iyileşme arasındaki durmak bilmeyen bir çalkantıdan başka bir şey olmadığına göre, felsefenin esenlik verici etkisi yalnızca durağan bir sağlığı hastalığa karşı koruyacak olan bir dietetik değil, aynı zamanda bu sağlığı yeniden kazandıracak bir sağaltımdır da. Kant, Ciceron'un, Stoalı Posidonius'un Pompée'nin gözleri önünde, Epicuros okuluna karşı yapılan kanlı canlı bir münakaşa aracılığıyla (*durch lebhafte Bestreitung*), nükseden şiddetli bir gut hastalığından iyileştiğini anlattığını hatırlatır. Özgürlük üzerine, rakibini çürüttüğünü sanan iyi bir diyalektik uslamlama (ama *Pratik Aklın Eleştirisi* bu iki şeyi tam da

karşıt kutuplara koyar), her halükârda bedenin esenliği gibi bir sonuç verir. Kant, *Yetiler Arasındaki Çatışma*'nın üçüncüsünde, Hufeland'a, kendisini uyumaktan alıkoyan, genel tanıya göre gut hastalığının belirtileri olan kasılmalara maruz kaldığını itiraf eder. "Beyinde bir çeşit kasılma (kramp gibi bir şey) hissi uyanıyor". Uykusuzluğu yenmek için, Kant düşüncesini bir nesne üzerinde ("örneğin, çağrışımlı olarak birçok tasarım (*Nebenvorstellungen*) sunan Ciceron'un adı üzerinde", diye yazar) yoğunlaştırma alışkanlığını edinir. Bu çağrışımlar dizisi zihnini bu karmaşadan uzaklaştırmaya ve de ona uykuyu geri vermeye yeter. Bu tür bir kararlılığın (iyi bir beslenmenin de yardımıyla), gut krizlerinin, ama aynı zamanda çırpınmalı hallerin, sara nöbetlerinin, ve hâtta ayaklardaki gutun bile üstesinden gelmesi gerekir.

Kant'ın bizi yüreklendirdiği gibi, söz konusu olanın *apatheia*'ya götüren stoacı bir sağaltım şekli olduğuna inanılabilir. Ama eğer duyarsızlaşma [*apathie*] varsa, bu daha çok Sade tarzı, çalkantılı bir duyarsızlaşma olacaktır. "Filozof olmaksızın, felsefe yapma, diye yazar Kant, çok sayıda sıkıntı verici duyguya karşı bir kendini savunma aracı, ve aynı zamanda da bununla uğraşan zihne dışsal olumsallıklardan bağımsız bir ilgi odağı sağlayan, zihnî bir çalkantıdır (*Agitation*). Bu ilgi, yalnızca bir oyun olsa da, bu basit olgu gereği sonuç olarak güçlü ve derindir, ve de yaşam güçlerinin durulmasına (*stocken*) izin vermez"[17]. Kaldı ki, felsefe yapmak için yeterince zeki olunmadığı takdirde, bir el uğraşı bile, örneğin evdeki duvar saatlerinin hepsini asla aynı saatte çalmaması için ayarlama gibi, herhangi bir "gereksiz eğlence" de aynı sağaltıcı işlevi görecektir. Bu, yaşlı bir adamın (Koenigsberg'tekinin, zannımca) yaptığı bir şey olmalı; bu da onun, saatçisine para kazandırmanın yanı sıra, ömrünü uzatan bir şey olmuştur. Duvar saatleri devrinde kramplar yaratan saat şaşmaları[18] meraklısı, böylece yaşamsal güçlerini canlandırır, ve yaşamını uzatır. Öte yandan [mantıksal] uçurumlar meraklısı da, kendini zihinsel yetileri arasındaki salınımları izlemeye vererek, ya da bunları kışkırtarak uyanıklık durumunu muhafaza etmiş olur. Çıkışın olmadığı yerde birtakım geçitler (*Ubergänge*) arayarak, uzun zaman ve güçlü olarak yaşar, böylece de doğanın felsefî durum aracılığıyla izlemeye çalıştığı ereğini gerçekleştirmiş olur.

Bu anlamda yargıda bulunma alıştırması uyarıcı bir işleve sahip olabilir. *Antropoloji*'nin betimlemiş olduğu (§46) adîl (*gescheut*; bunun kökü ayırmak anlamına gelen *scheiden*'dır[19]) zihin, hiç de bir kurallar bütünü tarafından bağlanmış olaraktan parçalar arasında bölümlemelere giden saygın bir yargıç görünümü sunmaz. Burada sunulan daha ziyade, öğretilerin hırpalayıcı etkisine karşı kendini eleştiri yoluyla savunan, bir çeşit uyku nedir bilmez, daima uyanık ve hazır vaziyette olan bir araştırıcı imgesidir. Söz konusu öğretiler, zamanından önce kendini hissettiren ölüm gibi büyüleyici bir etkiye sahiptirler. Kasılmalar, öğretilerin egemenliğini sarstığı için iyi bir hastalığın belirtileridir. Ve de eğer, uykusuzluğun kendisi bir hastalık haline gelirse, bu durumda uyku, tam tersine iyi bir eleştirel panzehir haline gelir; ama bu sadece, yaşamsal güçlerin biraz gevşemesi için çalkantının bir başka alanda, imgelem alanında devam etmesine izin verdiği için böyledir: düş, insanlarda olduğu kadar hayvanlarda da, doğanın bireyi dinlenme sırasında bile, ölümün kucağına düşmesini engellemek için devam ettirdiği bu

çalkantıdır[20]. Uyanık eleştirici, zaman zaman uykusuzluk çeker zaman zaman düştedir, şehirde yaşasın kırda olsun bu aynı şekildedir; gerek düzyazıyla gerekse şiirle uğraşır, gerek çalışır gerekse dinlenir, gerek seyahat eder gerekse konaklar, oynamayı sever çünkü oyunda hem korku hem de umut vardır, tiyatroya gider çünkü orda hem içe işleyen duyguları hem de neşeyi bulur, tütün içer çünkü tütün ciğerlerini acıtır ama onda yeni duyumlar ve yeni düşünceler uyandırır, çalışır çünkü bu zordur ama bu zorluk dinlenme sırasındakinden daha azdır, veya tersine, zor olmasına rağmen dinlenir ama bu zorluk çalışmadakinden daha azdır[21].

Salınımın sonu yoktur, ama her şeye rağmen yine de ölünür. Ancak bu çalkantı yüzünden değil, bu çalkantıya rağmen ölünür. Bu da uzun yaşatır, uzun yaşama da sağlığın tek nesnel belirtisidir, çünkü sağlığın ne olduğunu söylemek Tanrı yargısının ne olduğunu bilmeye benzer: "Kuşkusuz kendimizi sağlıklı *hissedebiliriz* (kendi yaşamsal esenlik duyumumuz üzerine bir yargıda bulunarak), ama asla tam olarak sağlığımızın yerinde olduğunu *bilemeyiz*"[22]. Sağlık da bir İde'nin nesnesidir, anlayış gücümüzün bir kavramı değil. Uzun bir ömür, en azından olgusal olarak sağlıklı *olduğumuzu*[23] söylemeye izin verir. Yargıda bulunmak yalnızca uzun yaşamayı sağlamaz, ama diğer taraftan da, iyi yargıda bulunmak için de yaşlı olmak gerekir. Yargı, "belli bir yaştan önce gelmeyen şu anlayış gücüdür", bu da öğrenilmez, sadece alıştırması yapılabilir, bunun gelişimine de *Reife*, yani olgunluk denir, çünkü yargı doğanın zihinde yetiştirdiği bir meyvedir. Yargı, makrobiyotik bir belirtidir. O halde nasıl yargılamalı? Sık sık, ve yoğun bir şekilde. Bu uzun yaşatır, ve dolayısıyla da, daha çok yargıda bulundurur. O halde, ne kadar çok yargıda bulunulursa o kadar iyi yargılarda bulunulacaktır.

III

Eleştirel sorgulayıcı sağlığını hangi yoldan korur? Öğretiler savaşı, bir oyun, salınımları sürdüren bir alıştırma olmaklığıyla bunun iyi bir yoludur. Bildiğimiz anlamdaki savaşlar kötüdür, iyi olan yalnızca onları başlatan ilke, yani karşılaşma, hesaplaşma, karşı çıkma, mücadele, mübadele, alışveriş, *Weichel*'dir. Bu, savaşların yerini ticarî mübadelelerin aldığında daha açıklıkla görünen bir şeydir. Para iyidir, bunun nedeni bizi zenginleştirmesi değildir, böyle bir şey için "zenginliğin mutluluk anlamına geldiğini varsaymak" gerekirdi; para *Zerstreuung*'a, dağılmaya izin verdiği için iyidir. (Örneğin, Kant'ın *Antropoloji*'nin 46'ıncı paragrafına yazdığı bir notta dediği gibi, "aramızda yaşayan Filistinlilerin[24] dağılması": onların dünya yüzeyine yayılmış diasporası, ki buna *Zerstreuung* da denir, bir lânet değil, bir lütûftur. Bu notun elyazmasında şunlar da vardı: "Devletlerini tamamiyle kaybetmiş olmaları bireyler için tam bir mutluluk haline geliyordu (...) tabii zenginliğin mutluluk anlamına geldiğini varsayarsak")[25].

Diaspora durumu bir çırpınma halidir, ancak bu hal içerdiği devâda (örneğin parada) uyuklamaya dalmadığı takdirde iyi sayılabilir. Araştırıcının kavrama çabası öğretilerin her birinin kendi iddialarını yansıtan içeriğine yönelmemiştir. Bu çabalama mantıksal niteliktedir, kural (ya da anlam) ile vakâ arasındaki ilişkiyi kavramaya çabalar. Öğretilerin iddiasının *ne üstüne* olduğunu sorar: örneğin, ha-

kikât üstüne mi, iyi, güzel, herkesin ortak çıkarı üstüne mi, diye sorar. Çözümleme meselenin ne olduğunu saptar. Bu mesele bir dizi tümce kuralı getirir. Bir buyruktaki esas mesele, onun gerçek olup olmadığı değil, ona uyulup uyulmadığıdır. Bir sanat yapıtındaki esas mesele ise, bu yapıtın etik anlamda iyi olup olmadığı değil, ama bir zevk duygusu uyandırıp uyandırmadığıdır. Çözümleme her bir meselenin nihaî koşullarını saptar; örneğin bir buyruğa itâat etme yükümlülüğündeki koşulları, bir yapıtın uyandırması gereken zevkin koşullarını saptar. Bu koşullar geniş anlamda deneyim dünyası içinde bulunmaz. Eğer etik deneyim, estetik deneyim (bunlar Kant'ın deneyden esas olarak anladığı şey anlamında birer deney değil, ama olgusal olmayanın deneyiminde ortaya çıkan etkilerdir), kendi çeşitlilikleri içinde olanaklı olabiliyorlarsa bunun nedeni, geçerli kılınmalarını bekleyen bir dizi ayrışık türden tümce kuralı, dolayısıyla da kendilerini sunum kipleri çeşitlilik gösteren vakâlar olduğu içindir. Bu, Wittgenstein'ın, *Karneler*'inin 717'inci paragrafına düştüğü notta, " 'Tanrı'yı başkasına hitap ederken işitemezsin, onu ancak eğer sana hitap ederse işitirsin'. Bu bir dilbilgisine dair uyarıdır" diye yazdığı anlamda, "dilbilgisine dair uyarılar" dediği şeydir. Ancak şu uyarıda bulunayım ki, bir dil sürçmesi veya bilinçli bir paradoks olsun, Wittgenstein'ın uyarısı ikinci tekil şahsadır.

O halde eleştiri, öğretiler arasında değil, kurallar ve vakıa arasında bir devinim içindedir. Esas savaş, iyi savaş, yani hakikî çatışma, *Streit* ve *Widerstreit*, buradadır. Ve de 1798'deki akademik fakülteler arasındaki çatışma, aslında zihnin yetileri, yani ayrışık yapıdaki tümce düzenleri arasındaki bir çatışmadır. Kurala uyan vakıayı, ya da vakıaya uyacak kuralı bulmak gerekmektedir, ve bu da öğrenilen bir şey değildir. Ancak alıştırması yapılabilir. Buna da yargılama adı verilir. Eğer bu öğrenilen bir şey değilse, o halde bunun eğitimi de yapılamaz. Neden öğretilemeyeceği anlaşılıyor. Kant, *Antropoloji*'nin 42'inci paragrafında, bu yargı, "filan vakıanın kuralı olup olmadığını ayırdedebilme yetisi"dir, diye açıklamada bulunur. O halde eğitim sadece kuralların açıklanıp nakledilmesinden ibarettir. "O halde yargılama için bir eğitim gerekliliği varsa eğer, der Kant, bunun için kendisinden itibaren bir vakıanın kuralı olup olmadığını ayırdedebileceğimiz genel kuralların olması da icap eder: bu da sorunu sonsuza dek geri götürmemizi gerektirir"[26]. Bu koşul, daha İlkelerin Çözümlemesine Giriş'te ortaya konmuştur[27].

Eğer bir vakıanın bir kuraldan türetilmesi daha baştan bir şema tarafından belirlenmemiş ise, herhangi bir vakıanın kuralının zorunlu olarak filan kural olduğu nasıl bilinebilir? Bu tam da *bilinmeyen* bir şeydir, ancak bunu bulmaya varılabilir. Kant, *Antropoloji*'de (§44) "yargının, genel (kural) içinde tikelin yerini bulmaya (*auszufinden*) varma" olduğunu yazar. Peki ya vakıa için bir kural bulma sorunu? "Tikel için geneli[28] düşünmeye varma (*auszudenken*)"nın bir *ingenium*[29], bir *Witz*[30] olayı olduğunu yazar. İşte eleştirel salımımın iki devinimi budur. İkisi de beceri yeteneğine bağlıdır. Bu becerinin en yüksek biçimi zihnin kavrayıcığı, *acumen*'dir; yargı "parçaları özdeş olan çokluk içindeki farklılıkları saptar", *Witz* ise "parçaları farklı olan çokluğun özdeşliğini bulur". Her ikisi de "en küçük benzerlikleri veya farklılıkları saptamaya" yönelir. Küçük farklılıkların saptanmasında çok ileri gidilirse, ortaya kesinlik kazanmış bir zihin (*Genau-*

igkeit); küçük benzerliklerin saptanmasında ileri gidilirse de, sağlam bir kafanın zenginliğinden doğan, zihnin çiçeğini oluşturan haz doğar. O halde, çiçekler aracılığıyla doğa kendini oyuna bırakırken, meyveleri aracılığıyla da üretim dünyasını oluşturur. Ve de oyun becerisi, üretim becerisinden daha aşağı olarak yargılanır. Kural icat edenler eleştirinin sadece sanatçıları olarak görülürken, vakıa icat edenler sanayi patronu olurlar.

Rollerin bu dağılımı, *Antropoloji*'deki (§41) üç tanıma yetisi arasında kurulan güçlü, askerî bir hiyerarşi tarafından biraz bozulmaya uğrar. Anlayış gücü kesin (*richtig*) iken, akıl derin (*gründlich*), yargı da alıştırma yapmıştır (*geübt*). Birincisi, kendisine biçimsel buyruklar verilmiş olan, siyasî anlamda veya ev içi anlamında, hizmetçi için yeterlidir. Buna karşın, bir general akla ihtiyaç duyar, çünkü olası vakıalar için kural düşünebilmeyi başarması (*ausdenken*) gerekir. Yargıya gereksinim duyan ise, emir subayıdır: ona sadece genel kurallar verilmiştir, ve de önüne çıkan vakıalar karşısında ne yapması gerektiğini belirlemek ona düşer. Bu beceriler hiyerarşisi, 43'üncü paragrafta da ele alınılır; 1784'teki *Aydınlanma Nedir? Sorusuna Cevap* makalesinde de buna işaret edilmiştir[31].

Stratejik bir zekâ içinde yapılan bu sınıflamanın kesinliği sadece görünüştedir. Vakıa için kuralı düşünmeye varma, sonuç olarak aklın mı, yoksa hâlâ *Witz* olarak adlandırılan *ingenium*'un mu işidir? Ve de kuralı olmayan oyun olarak alınan yargı, aynı zamanda kuralın arayışında da değil midir, yoksa onu sadece vakıa arayışıyla mı sınırlamalıyız? En azından, uyanık bir eleştiricinin yargısı kurala uygun vakıaların ortaya çıkarılmasıyla, yani daha önceden bilinen çeşitli tümce düzenleri için sadece emsal değeri taşıyan örnek veya sunumları sağlamakla tatmin olmaz. Aynı zamanda, kuralı hakkında hiçbir bilgisi olmadığı bir vakıa karşısında kuralı düşünmeye de çalışır. Örneğin, bir tragedya dolayısıyla duyumsanan heyecan, veya siyasî bir pathos, ya da zihinsel bir kahramanlık, yahut da suçluluk duygusu gibi görünüşte pek az kurallılık taşıyan vakıalar için kuralın ne olduğunu da düşünür. Eğer bunlar birer vakıa iseler, bu demek oluyor ki bunlar aynı zamanda belki de son derece karmaşık, ancak kendileri de karmaşık oluşum kurallarına tâbi olan tümcelerdir. Veya bunun tersini düşünerek, kendisi hakkında hiçbir vakıa tasarlayamayacağımız bir kural neye benzeyecektir? Eleştirel soru, bunlar arasında, birinin diğeriyle olası bir ilişkisi olduğunu varsayar. Her veri, ne kadar tekil olursa olsun, en azından bir kural için[32] bir vakıadır; ve de bilindiği gibi bu varsayım, yani tekilliklerin, varoluşların ihmâl edilmemesi gerektiği varsayımı, Erekbilimsel yargının eleştirisi'ne dayanak noktası oluşturur.

(..../....)[33]

VII

Çatışma sorunu insanbilimsel değil, dilseldir. Çatışmalardaki mesele, öyle görünmesine rağmen, çıkarların veya "insanî" tutkuların tatmini değildir. Böyle bir şeyi kabul etmek, ancak bir doğa, bu bir insan doğası olsun veya olmasın, bir

doğa varsaymakla olasıdır; bu da her halükârda ereğe yönelik olacak, dediğim gibi, çatışmaların ortaya çıkarılması için, fazlaca kaba, fazla acılı veya kahramanlık dolu bir İde olacaktır. Aynı şekilde, eğer daha baştan *logos*'a da, nihaî bir birliği güvence altına almaya yönelik olarak, dışavurumcu olsun, iletişimsel olsun, "şairane" olsun[34], bir "doğa" atfedilecekse, *anthropos* yerine *logos*'u koymak da boşunadır. Hâtta, Wittgenstein'ın dediği gibi, "dilin (*die Sprache*) yolların labirenti (*ein Labyrinth von Wegen*)" olduğunu söylemek de yeterli değildir; çünkü bu da yine, içinde kaybolmak için bile olsa, orada en az birinin yürüdüğünü varsaymaktır. Ancak Wittgenstein'ın eklediği şey, eğer bu söylenebilirse, çatışmaya daha yakın düşer: "*Bir* taraftan gelince yolunuzu buluyorsunuz; aynı yere bir başka yoldan gelince, kendinizi kaybediyorsunuz"[35]. Bu aynı *sich auskennen* fiili[36], *Araştırmalar*'ın 123'üncü paragrafında felsefî bir problemi sunmaya yarar: "bu problem, 'kendimi bulamıyorum' biçimindedir", diye yazar Wittgenstein. Kant ise, "Nerede kalmıştım? Nereden yola çıkmıştım?" diyordu. Mahkeme koridorları labirentindeki kasılma, dilin, "aynı yeri", aynı göndermeyi tanımayı engellemesi gereken ayrışık türden tümce düzenlerinden oluşması anlamında, "yekpâre bir şey"[37] olmadığına tanıklık eder.

Ancak, hiçkimsenin de burasının orayla aynı yer olduğunu bilmediğini de söylememek gerekir. Bir göndermeyi, şüphesiz dolayımsız bir sunumla değil ama, daha önce hızla işaret ettiğimiz, labirentteki yolların sabit izleri, harita parçaları gibi yordamları kullanarak saptama olanağı vardır. Bu saptamanın bilişsel tümcelerin değerlendirilmesiyle yapılması gereklidir; bu en azından bir talep olmayı hep sürdürür. Niçin? Kuramsal veya eylemsel olsun, çatışkılara son vermek için tabii. Ancak, tam da bunlara son vermeyi ümit ederek, savaşı bir mahkeme duruşmasına dönüştürerek, ve de anlaşmazlığı çözmeye yönelik kararı okuyarak, bir çatışma ortaya çıkabilir. Bu kendini bir duygu olarak ortaya koyar. Yapılan zarar, giderilse bile, görünüşe göre tamiri imkânsız bir haksızlık [*tort*] ortaya çıkarabilir. Erek böylece kendi kendisine karşı döner, barış bir silahlanma durumu olarak kalacaktır.

Zarara eşlik eder tarzda, zararın kanıtını ortaya koyma araçlarından mahrum olma durumunu haksızlık olarak adlandıracağım. Bu haksızlıkta, Marx'ın 1843'teki sözlerini hatırlayacaksınız: "Kökleşmiş zincirleri içinde bir sınıf, burjuva toplumu sınıfı olmayacak bir burjuva toplumu sınıfı, evrensel acıları dolayısıyla evrensel bir niteliğe sahip olacak, ve de kendisine tikel bir haksızlık değil, düpedüz haksızlık (*ein Unrecht schlechthin*) yapıldığından tikel bir hak talebinde de bulunamayacak devâsa bir kitle"[38]. Bu sözleri niçin burada hatırlattığımı söylemek çok uzun, bitimsiz olacaktır. Bu sözler, hâlâ Feuerbachcı, yani insancıl ve Lutherci, belki hâlâ diyalektik kalan erimlerinden her halükârda uzağa düşerler. Bu sözler, belki çok keskin bir şekilde, Hegelci hukuk felsefesinden, ve hâtta dolaylı olarak da Kantçı *Zusammenstimmung*[39] İde'siyle uzlaşan bir dolayım düşüncesinden (hiçbir şeyin hâlâ ne geriye döndürdüğü ne de "aşma"ya uğrattığı) bir kopuşu (bu kopuşla "marksizm işini bitirmemiştir / marksizm'in işi bitmemiştir") imlerler. Bir haksızlığa maruz kalan kurbandır. Bu kurban haksızlığa maruz kaldığını kanıtlama olanağından mahrum olması dolayısıyla bir kurbandır. Çünkü, şu iki şeyden biri söz konusu, der yargıç ona : ya bir haksızlığın kurbanısınız, ya

da değilsiniz. Eğer bir haksızlığa kurban gitmemişseniz, kurban gittiğiniz doğrultusunda tanıklık ederek, ya yanılıyorsunuz ya da yalan söylüyorsunuz. Eğer bir haksızlığın kurbanıysanız, bu haksızlığa ilişkin bir tanıklıkta bulunabildiğinize göre, çünkü ben bundan haberdar olduğuma göre tanıklık ediyorsunuz, bu haksızlık artık bir haksızlık olmaktan çıkar, bu artık bir zarar görmedir, ve de bunun bir haksızlık olduğu yolunda tanıklık ederek ya yanılıyorsunuz ya da yalan söylüyorsunuz.

Faurisson, gaz odaları diye bir şeyin varolduğuna ilişkin olarak kendisinin yanıltılmış olduğundan şikâyetci. Bir yerin gaz odası olup olmadığını teşhis etmek için, diye buyurur, sadece ve sadece "bir gaz odasını hakikâten, kendi gözleriyle görmüş olduğunu bana kanıtlamaya muktedir bir eski mahkûmu" kabul ederim[40]. Demek, Faurisson'a göre, bir gaz odasının doğrudan tanığı olacaksa eğer, bu ancak onun kurbanı, ve de ancak ölü bir kurban olmalıdır, yoksa bu gaz odası Faurisson'un rakiplerinin iddia ettikleri türden bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla, görgü tanığı yokluğundan, hiçbir yer bir gaz odası olarak teşhis edilemeyecektir.

Açmaz olarak adlandırılan, sofistlerce, özellikle de Protagoras tarafından iyi bilinen akıl yürütme, Epikhuros'un düsturuna kaynak teşkil eder: Eğer ölüm oradaysa (Auschwitz'de), siz orada değilsiniz, eğer siz oradaysanız, ölüm orada değil. İki durumda da, *sizin* için ölümün orada olduğunu kanıtlamak olanaksız olacaktır.

Bu *double bind*[41] , aynı zamanda Berlin'deki, Moskova'daki büyük siyasî davalarda da savcıların akıl yürütmelerine kaynak teşkil eder (eğer komünist iseniz, polit büroyla aynı fikirdesiniz; eğer polit büroyla aynı fikirde değilseniz, o halde siz komünist değilsiniz. İki durumda da, komünizmde bir uzlaşmazlık durumu olduğunu kanıtlayamazsınız). Ama bu *double bind*, bize aynı zamanda pozitivizmin de anahtarını verir: gerçek olan yalnızca bilişsel düzen içinde geçerliği gösterilebilir olandır. Eğer şu ya da bu sebeple, maruz kaldığınız zararı kanıtlayacak araçlardan mahrumsanız, bu durumda yargıç bu zararı "yeniden canlandıramayacağı", yani yürürlükteki mevzuatlara sadık kalarak bu vakıanın yinelenmesine başvuramayacağı için, sizin şikâyetiniz de kabul edilemez görülecektir[42]. Bütün tümcelere yayılmış olaraktan, bu ölçüte edimsellik [*performativité*] adı verilir. Bu ölçüt, her davacıyı şikâyetine konu olan zararı bilişsel kurallara, yani tekno-bilimin kurallarına göre kanıtlama zorunluluğu içinde bırakır. Eğer davalının tümce düzeni bilişsel tümce düzeniyle ayrışık türden ise, davasını taşıyacağı yegâne yer olan mahkemeler önünde, davasını kaybedeceğinden emin olabilir. Bu, örneğin, tümce düzeni –eğer felsefede böyle bir şey varsa- varsayım gereği, sadece bilişsel kurallarla sınırlı olmayan felsefe için de geçerlidir. Kant, *Yetilerin Çatışması*'nda, adîl bir konum olan, kendi, çatışmaların olanaksız tanığı konumunu belirleyerek, bu konumun bir kurallar bütünüyle donanmış olan diğer disiplinler karşısında, bundan kaynaklanan aşağı durumunu tam anlamıyla üstlenir.

Kant ile biz arasında, Kant'a doğru gerçekleşek her türlü "dönüş"ü yasaklayan şey, sermaye, yani umursamazlığın[43] gücüdür. Marx kendisi, etrafında birçok çatışmanın doğduğu, hâlâ da davalara ve öc almalara konu olan bir addır. Ancak marksizmde hâlâ bir şeyler eleştirel olmayı, ve de adîl olmamızı talep etmeyi kesmemiştir. Çatışma, marksizmde hem ince hem de biraz bulanık bir okumaya

tabi tutulmuştur. İncelik, marksizmin nefretle kınanan bir duyguya, sınıflar arası nefrete kucak açmış, ve de bu tutkunun içinde kıvrandığı deyimselliği icat etmeye girişmesindedir; ancak bulanıklık, Marx'ın kimsenin olgusal bir örneğini göstermeye muktedir olmadığı bir haksızlığın kanıtlarını ortaya koymak için canla başla çabalamasında, üstelik de haksızlığı, sanki sadece devrim yoluyla, adaletin yerini bulmasıyla birçok çatışmaya (Stalinci versiyonunda bütün çatışmalara) bir son verilebilecek bir şey olarak görmesindedir.

Toplumsal-iktisadî taraflar arasında yapılan sözleşme ve anlaşmalar, ücretlinin veya onu temsil edenlerin kendi emeğinden, sanki bu emeğin, bir metanın oluşturulma sürecinin bir parçası, mülkiyetine sahip olduğu "hizmet"miş gibi söz etmesi gerektiğini ve gerekeceğini engellemez, tersine bunu varsayarlar bile. Bu "soyutlama", der Marx (ancak soyutlama terimi yanılsatıcıdır; çünkü ücretlilik durumunun kanıtlanabilir gerçekliğiyle karşıtlaşacak nasıl bir "somut"a, hangi türden daha gerçek bir gerçekliğe atıfta bulunmaktadır?), işte bu "soyutlama", anlaşmazlıkların çözümünde kullanılan deyimsellik, sermayenin dili, iktisadî ve toplumsal burjuva hukuku tarafından talep edilir. İşçi, bu dile başvurmadığı takdirde, bu tümce düzeni tarafından yönetilen bir alanda varolmayacaktır (örneğin bir köle olacaktır). Bu dile başvurduğu takdirde ise, bir davacı, bir şikâyetçi olabilir. Ancak bu yolla bir kurban olmaktan kurtulamamaktadır. Acaba gerçekten de, ücretli, iş koşullarının veya ücretin kendisinin adîl olmamasından değil ama, ücretlilik durumunun kendisinden dolayı bir zarara maruz kaldığını ortaya koyacak araçlara sahip midir? Bunun hiçbir yolu yoktur. Kullanım hakkını, toplumsal yasalar çerçevesinde patronuna kiraladığı bir becerinin mülkiyetine sahip olmak dışında başka bir şey olduğunu bilebilir mi veya *bilebilir* miyiz? Nasıl bir iş uyuşmazlık mahkemesi başkanı, işçinin "varlığı"nın, onun İde'sinin artı-değer üretici bir güç, ve de onun asıl adının da (Marx'ın düşündüğü gibi) proleter olduğunu anlayabilecektir? Mahkemenin işçinin ne olduğunu, onun İde'sini bilmeye ihtiyacı yoktur, ancak onun neye sahip olduğunu ve neyi mübadeleye soktuğuyla ilgilenir. İşçinin hiçbir şeye sahip olmaması ona olanaksız görünür, çünkü zaten patron ondan bir şeyi satın alıyordur. Kaldı ki, diye ekleyecektir Kant, iş gücü göndergesi belki bir kavramın nesnesini oluşturur, ancak bunun hiçbir sezgisel tasarımını çıkarsayamayız, bu kavram aklın veya İde'nin bir kavramıdır. Bu kavramın geçerliğini teyid edebilecek bir olgunun dolayımsız bir tasarımı, veya onu doğrudan imleyecek bir tümce yoktur; ve de işçiyi savunanlar da bunun kanıtını asla bulamayacaklardır.

Uyuşmazlık mahkemeleri tarafından (kendilerinin herhangi bir hukuksuzluğa başvurdukları varsayılmaksızın) taraflar arasında bulunan çözüm, aynı ada, ücretlinin adına ilişkin olsa da, marksist olarak adlandırabileceğimiz öteki tümcenin hakkını veremez. Bu tümcenin uyduğu kurallılık düzeni, yargının verildiği kurallar düzeniyle aynı değildir. Demek sadece, ücretlinin davasının, değer üreten bir iş gücü İde'sinin ücretlinin adıyla ilişkilendirilmesini reddeden bir dil düzeninde karara bağlanması dolayısıyla, haksızlık ve kurban ortaya çıkar.

Ücretlinin adının aynı zamanda proleterin adı da olduğunu, Marx anlamında nasıl bilebiliriz? Proleteri bilmiyoruz, onun ancak kavramını kurabiliriz, ona dair olgusal bir örnek gösteremeyiz. Proletarya, bir İde'nin nesnesidir. Bu İde, düşü-

nümsel olarak işaretlerden itibaren gelişir. Bu işaretler, Kant'ın Fransız Devrimine ilişkin olarak gösterdiği gibi, duygulardır[44]. Ancak bilişsel olmayan tümce düzeninin adlar dünyasındaki verili adlarla bir bağlantı içinde olduğunun işaretini verebilmesi için, bir duygu, aynı özgür bir edim gibi açıklanamaz olmalıdır. Bilişsel kanıtlama düzenine direnen, ve de başka bir düzene ait bir tümcenin işareti olarak değerlendirilebilecek olan şey, sınıf savaşı veren tarafla tam bir bağlantıya girmemiş gözlemcilerin duyduğu türden bir dayanışma duygusudur. 1848'de Marx da, "bu [hakların elde edilmesi] rolünü oynayabilecek bir burjuva toplumu sınıfı yoktur; ancak ola ki, bu sınıf kendinde ve de kitle içinde bir coşku öğesini ortaya çıkarabilsin, bu coşkuyla toplumun geneliyle dayanışma içine girip onla bütünleşsin, özdeşleşsin ve de bu toplumun genel temsilcisi olarak duyumsanıp tanınsın"[45], diye yazarken benzer bir yönelim içinde gibi gözükür. Kant, buna hemen şunu ekleyebilirdi: bu dayanışma olmadığı takdirde, bir İde'nin nesnesi olabilecek bir proletaryanın işareti olmayacaktır. Hâtta uluslararası bile olsa bir işçi Örgütünün olgusal anlamda kuruluşu bile bu dayanışma duygusunun yerini tutamaz. Kant diyecektir ki, bir Örgüt her kurumlaşma gibi teknik bir ereklilik ilkesine boyun eğecektir.

İşte en azından, uzun bir marksizm yüzyılından sonra, uyanık bir eleştiricinin nasıl yargıda bulunacağı... Ancak bu eleştirici şunu da ekleyecektir: başka adlar dolayısıyla vuku bulmuş işaretlerden itibaren, düşünümsel olarak kurulması gereken başka İde nesneleri de olanaklıdır. Örneğin, 1968 olaylarının, bundan hiçbir çıkarı olmayan ve de belli bir uzaklıkta olan çok sayıda kişide dayanışma ve coşku duyguları uyandırarak işaretini canlandırdırdığı şu İde'nin nesnesi nedir ki? Bu nesne düşünümsel olarak geliştirilmedi[46]. Sadece hareket açıklandı, kanıt düzeni içinde bir yargılamaya tâbi tutuldu. Ama, belki de tanıklık etmeyi denediği haksızlık, kendi deyimini bulamadı.

Bu uzun marksizm (ve de Hegelcilik) yüzyılıyla, eleştirel felsefede tehlikeye düşmüş olan şey, kurgusal *Sonuç* ilkesidir. [Bu ilkeye göre] aynı adla bağlantı halindeki ayrışık türden iki ayrı tümce düzeni arasında çelişki yoktur, bunların ikisi de "doğru" olabilirler, hâtta esas meseleleri doğru olmak da olmayabilir, ve de bunların bireşimi (sentez), yani sonucu bir kavramın nesnesini oluşturmaz, bunun daha ilkesi bile saçmadır. Bununla da kalmayıp, bir de bireşim savcısı bunların kanıtlarını da saptamaya kalkıştığını iddia etmeye başlayınca, bu kez saçmalık terörü doğurur[47].

Aşkınsal yanılsamanın kurbanı olup, yegâne temel çatışma meselesi olarak çalışmayı gören marksizmle tehlikeye düşmüş olan şey, *Sonuç* ilkesiyle bakışımlı olan köken ilkesidir. Eleştirici şunu sorar: Proleter olmayan Cezayirliler, Fransız olmalarından dolayı maruz kaldıkları zararı, ne Fransız anayasa hukukunda ne de uluslararası kamu hukukunda ifade edememeleri dolayısıyla bir haksızlığın kurbanı değiller miydi? Ya da proletarya olmayan Kebekliler, Kanadalı olmaları dolayısıyla? Ya da proleter olmayan kadınlar, en azından erkeklerle aynı hukukî düzen altında olmaları dolayısıyla?

Belli bir marksizm, bu çatışmaların çoğaltılması İde'sine karşı çıkar: ona göre bunların hiçbiri temel değildir, sermaye bunların hepsiyle iyi kötü uzlaşır, ve bu çatışmaları zaman zaman, kaynaklandıkları tümce düzenleri ne olursa olsun,

her duruma uygulanabilen evrensel bir ölçü -yani para- aracılığıyla, edimsellik ölçütüne göre bir karara bağlanan pürüzlere dönüştürür. Bu, paraya tekâbül edecek şekilde, kendi en küçük bilgi birimi (*bit*) ölçütleri olan, yeni dil teknolojileriyle de gördüğümüz bir şeydir. Bu karşı çıkışa, tümcelerin toplamının da, genel bütün gibi, bir İde olduğu şeklinde karşı çıkılabilir. Bu yüzden sermaye de, söylendiği gibi, ancak "gizil güç olarak" tümcelerin toplamı olabilir. Sermayenin deliliği, ya da onun aklı, onun aşkınsal yanılsaması, belki de, (Descartes'tan beri) sonsuz olan irade bilmecesinin deney dünyası haline dönüşme çabasıdır. İşte tümce düzenlerinin birbirine karışması. Uyanık eleştiricinin görevi açıktır: daima yanılsamayı dağıtmak; aynı zamanda karanlık bir uğraştır da bu: bu dağıtma eylemi de bir yanılsama olabilir.

Uzlaşmazlıklarda ve verilen yargılarda, tehdit edici olabilen (ama bu da kesin değildir; çünkü Antitetik'lerden biliyoruz ki, sahte çatışmalar da vardır, ki sadece gülümsetir) bir haksızlık saklıdır. Çatışmalar ve verilen yargılar aracılığıyla, adlarla özdeşleşmiş tümceler, dolayısıyla anlamlar, bu yolla aynı ada yakıştırılmış başka ayrışık türden tümceleri çağırabilirler. Özel adlar, gerçekten de, geçiş yolları değilse de, en azından ayrışık türden tümce düzenleri arasındaki karşılaşma noktalarıdır. En aşırı noktasına vardırılmış bir haksızlığın bu tehditi, tarihten ve haritadan bütün bir adlar dünyasını silmeye girişebilir: Komüncülerin yokedilmesi, karşı devrimcilerin yokedilmesi, Ermenilerin yokedilmesi, Nihaî Çözüm. 20.yüzyılın ereği, Kant'ın umduğu gibi, uçurumlar üstünde ince kırılgan geçiş noktaları açmak değil, ama bütün bir adlar dünyasının yıkımı pahasına, bu uçurumları doldurmak oldu. Bir Polonya hikâyesi der ki, hükümetle halk arasında bir uzlaşmazlık olunca, gidecek olan halktır. Sermaye, tek bir dil, tek bir ağ isteyen bir şeydir; bunu da Marx'ın paranın umursamazlığı, *Gleichgültigkeit*, dediği şey aracılığıyla çatışmaları indirgeyerek, her fırsatta tasarlar. Bu eş-değer, aynı eşitliğin çatışmaları gizlemesi gibi, artı-değeri gizler.

Adlar etrafında kıskançlık, intikam duyguları döner durur. Bunlar, davalara mahkemede bakılmasının öncesine değil, sonrasına aittirler. Bir hukuk talep edemezler; bu hukuk daima, kanıtlar, adlar ve ölçüler isteyen tek ve eşsiz mahkemenin hukukudur. Öç diye bağıran, duygular dışında başka bir şeye başvuramadıkları için bir haksızlığa maruz kalmış davacı tarafın yasaklanmış tümceleridir. Bir çatışma, Yunanlılar'ın dediği gibi bir *statis*[48], bir sivil savaş, bir kasılma biçimine sahiptir. Vakıayı saptamaya ve kuralını bulmaya yarayan deyimselliğin yetkesi tartışmalı olur. Diğer tarafın itiraz edip dıştaladığı, bir başka deyimsellik ve bir başka mahkeme talebi ortaya çıkar. Bu, dilin kendi kendisiyle sivil savaşıdır. Uyanık eleştirici bu savaşı gözler, üzerine titrer, ve onun bekçiliğini üstlenir. Filistin adı, birçok ad dünyasına aittir. Ve de bunlardan her birinde de, birçok tümce düzeni Filistin adını tartışır. İşte dilin bir analogon'u -Wittgenstein veya Descartes'ın düşündüğü gibi, yalnızca büyük bir kentin karmaşıklığı değil, ama içinde savaş yapılan büyük bir kentin karmaşıklığıdır bu: 1956'da Budapeşte'de, Sovyet tanklarını şaşırtmak için sokak adlarını değiştiriyorlardı. Hükümet halkı değiştirmiyor, halk adları değiştiriyor. Yeraltı durumu. İşte, felsefeden bir silahlanma durumu olmasını isteyen şey. Felsefî barış olan bu silahlanma durumu, ne insanlara ne de filozoflara bir sağlık getirmez; bu, dilin sağlığıdır.

Çatışma durumunda, bir şeyler bir ad hakkında haykırır, tümce haline getirilmek ister, ve de haksızlık olarak görülemeyen bir haksızlık dolayısıyla acı çeker. Bu hissiyat, bir ünlem tümcesi olan sessizliği, duyguyu içerir; ancak, ünlemden sonraki üç nokta gibi, olası tümcelere çağrı yapar, çünkü bu gereklidir. Dili bir iletişim ve karar verme aracı olarak kullanabileceklerini sanan insanlar, yasağın sessizliğine eşlik eden bu acı duygusuyla, dil tarafından çağrıldıklarını, ve de bu çağrılma dolayısıyla duyumsadıkları "harikâ" tadın kendi güçlerini arttırma istencinden değil de, yalnızca başka tümcelere, belki kendilerininkiyle ayrışık türden başka tümcelere olanak vermekten geldiğini öğrenirler.

Çeviri: Melih Başaran

NOTLAR:

1. Yetiler arasındaki üçüncü çatışma, E. Kant, *Werke*, Insel-Verlag, hgg Wilhelm Weischedel, VI, s.389-390 (istisnalar dışında, göndermeler bu basıma yapılacaktır).

2. *S yncope* (bayginlık geçirme), burada, daha çok söylemin kendinden geçmesi, bilincini yitirmesi, kesintiye uğraması, kopması anlamında kullanılıyor.(-ÇN)

3. *Convulsion*: ihtilâç.(-ÇN)

4. *İllusion transcendantale* (-ÇN)

5. Bu deyimi Jean-Luc Nancy'den ödünç alıyorum, *Le discours de la syncope*, Paris, Flammarion, 1976, s.74.

6. Edmund Burke (1729-1797), Fransız devrimi döneminde yaşamış, "yüce" duygusu üzerine kitabıyla tanınan İngiliz filozofu.(-ÇN)

7. VI, s.599.

8. V, s.345.

9. V. s.329.

10. V, s.346.

11. Lyotard, burada, Kant'ın gerçekte Üçüncü *Eleştiri*'sinin bir parçası olan "Yüce çözümlemesi"nin, yapısal ve indirgenemez özelliklerinden dolayı, ayrı, "dördüncü" bir *Eleştiri* olarak alınabileceğini imâ eder gibi.(-ÇN)

12. II, s.13.

13. Öğretiler savaşı, doğal olarak uzun zamandan beri genel retorik değerlendirmelerin izleğini oluşturur. Hume da, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*'sinin sunuşunda buna başvurur. Ancak, o bu savaşa bir yargı neticesinde son vermek yerine, basitçe bu savaşta, kesin bir darbe indirip zafer kazanmak istemektedir:-"Orada bir şato, burada sınırda bir köy fethetmek yerine, dosdoğru başkent üzerine, bu bilimlerin merkezi [insan bilimleri-J-F.L.] üzerine, insan doğasının kendisi üzerine yürümek; bir kez bunun efendisi olduk mu, diğer her nokta üzerinde de kolayca zafer kazanmayı ümit edebiliriz"(Fr.çev., s.59) [Türkçe çeviriye de bakılabilir: Aziz Yardımlı; İdea yay.,1997, s.41]. Bu Blitzkrieg [yıldırım savaşı-ÇN] stratejisi, tam olarak hesaplanan başarıyı getirmeyecektir, bunda da başlıca sebep Kantçı karşı saldırıdır. Ancak ne var ki, başka bir başarı, daha az "yıldırım" ama daha korkutucu bir başarı sahibi olacaktır: Hume'un aslında bu konudaki gerçek düşüncesi ne olursa olsun, iki yüzyıl boyunca metafiziğin yerine insan bilimlerinin (işaret ettiğimiz nedenlerden ötürü, bir ölçüde Kant'ın kendisi de dahil olmak üzere),

ve de yöntemin bağrına da pozitivizmin yerleşmesi.

14. II, s.640.

15. II, s.636.

16. III, s.409.

17. VI, s.377.

18. "Saat şaşmaları" dediğimiz parakronizmler, paralogizme (mantıksal açmaz) benzer bir şekilde "zamansal açmazlar" olarak da çevrilebilir. (-ÇN)

19. Bu arada *Urteil*'in (yargı) de *teilen*'den (yarmak, kesmek) geldiğini; bunun sonucu ortaya çıkan 'ayrım'ın ise, yine 'ayırmak'la (*scheiden*) ilişkili *Unterschied* (ayrım, fark) olduğunu hatırlatalım. (-ÇN)

20. Üçüncü çatışma, VI, s.381-382.

21. *Antropoloji*, §25, §60.

22. Üçüncü çatışma, VI, s.374.

23. Geçmiş zaman kullanımının altı çizili olduğuna bakılırsa, en azından 'o ana kadar sağlıklı olduğumuzu' demek gerekir.(-ÇN)

24. "Filistinliler" deyimiyle, tarihin garip bir cilvesi gereği, yakın sayılabilecek bir zamana kadar, "vatansız" (yan) anlamıyla Yahudi halkının kastedildiğini hatırlatalım. Ama cümle, tek bir coğrafî-siyasî-tarihî bütünlüğe indirgenmeksizin "aramızda yaşayan vatansızlar", ya da sonuç olarak 'olumsal' olan "toprakla olan bağlarını koparmışlar", "aramızda", "arada" yaşayanlar olarak da anlaşılıp "para"nın örneksel, yapısı başka "değerlere" de (tinsel,vb.) taşınarak sınanabilir.(-ÇN)

25. VI, s.519.

26. VI, s. 508-509.

27. *KRV* (Saf Aklın Eleştirisi), II, s.184.

28. Tikel, eşsiz, önceden görülmemiş, ayrıksı olanın henüz varolmayan " kuralını", yani yinelenebilirlik ve iletişilebilirlik ilkesini, yolunu düşünme, bulma,vb. anlaşılabilir.(-ÇN)

29. Dehâ.(-ÇN)

30. İnce zekâ oyunu.(-ÇN)

31. VI, s.55-57.

32. "En azından bir kurala tâbi" de denilebilir.(-ÇN)

33. Çevirimizde, IV'den VII'ye kadar olan ara başlıkları dışarda bırakmak zorunda kaldık. (ÇN)

34. "İletişimsel logos"la Habermas kastedilirken, "şairane -veya "poetik"- logos"la Hölderlin-Heidegger ekseni düşünülüyor olabilir.(-ÇN)

35. *Philosophische Untersuchungen*, § 203.

36. Kendini bilmek/kendini bulmak.(-ÇN)

37. Wittgenstein, a.g.y., § 110.

38. Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisine katkı, Fr. Çev. Molitor, Parisi 1952, s.1952, s.105-106.

39. Ortak bir duyum, uzlaşma içinde olma; *sensus communis*. (-ÇN)

40. *Le Monde* gazetesi, 16 ocak 1979; ve Serge Thion, *Vérité historique ou vérité politique?*, Paris, 1980.

41. *Çifte zorunluluk*.(-ÇN)

42. Buradaki "yeniden canlandırma" veya "yineleme"yi , bugün mevzuata geçmiş olan delil toplamak için, "olay mahallinde" yapılan inceleme veya tiyatromsu kurgulamalarla karıştırmamak gerekir. Burada sözü edilen şey, en güçlü anlamında (mantıksal ve varlıksal anlamda) olayın *aynen yinelenmesinin* olanaksızlığı. (-ÇN)

43. *İndifférence*, aynı zamanda farkların silinmesi, yok sayılması olarak da anlaşılabilir. Biraz ilerde Lyotard, Marx'ın "paranın umursamazlığı" (*Gleichgüldigkeit*) adını verdiği şeyden söz edecektir. (-ÇN)

44. İkinci çatışma, § 5 ve 6; VI, s. 356 ve devamı.

45. Hegel'in hukuk felsefesinin eleştirisine katkı, *a.g.y.*, 102.

46. Bu tümceyi, "bu olaylar,-olgusal dışsallıkları dolayısıyla, hiçbir zaman düşünümüm (*réflexion*) nesnesi olarak ortaya çıkmadı" şeklinde anlamamak gerekir. Daha baştan bir "işareti canlandırmış" olmaları dolayısıyla, ya da bu olayların bir "adın dolayısıyla vuku bulmuş işaret" olmalarıyla, hâtta kendilerinin şimdi bir "örnek" ve "ad" haline gelmeleriyle, sürekli bir "düşünüm" süreci içinde oldukları söylenebilir. Ancak, bilişsel olmayan "kendi tümce düzenlerini" henüz bulmamış (ancak, bulmaları bir paradoks, yani İde'nin bir tür gerçekleşmesi olmaz mıydı?) oldukları söylenebilir.(-ÇN)

47. Ürpermemek elde değil. Kafkacıl bir savcı, hiç de yabancımız değil. Ama burada söz konusu olan, saçmanın saçmalığının hâlâ, ne kadar *unheimlich*, endişe verici olsa da, saçmalık olarak bilindiği *edebiyat* (S.Freud'un *Das Unheimlich* makalesinin paradoksal sonucu) değil. Terör de buradan...Bu "yüzyılla" nelerin "tehlikeye girdiğini" (ya da "unutulduğunu" –Heidegger) saptarken (çelişik olmayacak şekilde saptamak da bu yüzyılın ürünü, o halde), "çeliki/veya/çelişmezlik ilkesi"nin saptanmak için bu yüzyılı ve marksizmi beklemediğini de burada anımsatmak gerek. Ama, "kurgusallık"la "kurmaca" ve "bilişsel saptama" arasında *sözde* güvenceli ayrımlar koyduğu iddiasında olan bu tekno-bilimsel çağda, bu ayrışık türden alanlarda da (*noumenon*?) bilişsel, pozitif kanıtlar ortaya koyma saplantısının en fazla ve daha önce hiç görülmedik şekilde kurumlaştığı (saçma'nın nesnesi? Örneğin, kurum olarak psikiyatri, veya siyasî psikiyatri) açıktır. (-ÇN)

47. Nicole Loraux, *L'Invention d'Athène*, Paris-La Haye-New York, 1981, s.200-204, ve dizin: *Statis*; "L'oubli dans la cite", *Le temps de la réflexion* I (1980), s. 222 ve dev.

Otoritenin gerekliliği ve felsefe

Enver Orman

Kendi aklına ve gücüne değil de, bir dış otoriteye dayanmak yalın bir şekilde yadsınacak bir gereksinim ya da gereklilik değildir. Birçok konuda bireyin kendinden önceki tarihsel birikime göz atması yararınadır. Fakat bu göz atma tüketici olamaz. Bireyin tarihsel birikimi tümüyle kendi aklında toplaması olası değildir. İnsanlığın geçmiş birikimleri devasa boyuttadır. Tarihsel birikimlerin kendilerinde billurlaştığı askeri, siyasal, bilimsel, dinsel, sanatsal vb. otorite alanları ve mercileri vardır. Neyin doğru, iyi, güzel olduğuna ilişkin tarihsel birikimin *bütünüyle* doğru bir şekilde güncel otoriteler tarafından özümsendiği söylenemez. Kaldı ki tarihsel birikim de bütünüyle doğru, iyi ve güzel değildir.

Hannah Arendt "otoritenin en önemli belirtisi, baskı ve iknaya gerek olmaksızın, itaat etmesi istenilenlerin verilen kararı sorgusuz sualsiz kabul etmesidir"[1] demektedir. Otorite açısından herhangi güncel bir durumda baskı ve iknaya gerek olmamasının nedeni, oturmuş, gizil ve geçmiş zamana ilişkin bir baskı *ve/veya* iknanın varlığıdır. Gerçekten de "baskı *ve/veya* iknanın" demek daha doğru görünmektedir. Ne de olsa en azından açık bir fiziksel ve toplumsal baskıyı gözetmeden ikna etme güç ve yetisini amaçlayan aklın ya da bilimin de bir *otoritesinden ve iktidarından* da söz etmeliyiz. Açıktır ki bireylerin toplumsal bilincini oluşturan temel öğe tarihsel birikimdir. Otoriteler tarafından verilmiş bir kararın sorgulanmadan kabul edilmesi, birey ve toplum açısından umulan yararlar gözardı edilerek anlaşılamaz. İnsan her şeyi yeniden keşfedecek değildir ve karar alıp adım atarken çabuk ve ekonomik davranmak isteyecektir.[2] Bu bağlamda akılsal ve bilimsel düşünüş özümsenmeden, günümüzde kitleler aklın ve bilimin teknolojik sonuçları yüzünden, *bilimsel otoritelerin* kararlarını sorgusuz sualsız kabul etmektedirler. Gerçi burada bilimin ve aklın dolaysız ve gerçek bir otoritesi ve egemenliği söz konusu değildir. Çünkü sorgusuz sualsiz bir kabulleniş, akılsal ve

bilimsel bir tavır değildir ve bu tavır her zaman yanılgı ve tehlikelere açık olacaktır. Duygulara, çıkarlara ve gelişmemiş düşüncelere seslenen geleneksel otoriteler yanında, burada söz konusu olan aklın o ilk anda şaşkınlık veren gücünün ve sonuçlarının otoritesidir. Dahası otoritenin "sorgusuz sualsiz kabul edilen karar ya da egemenlik" olarak tanımı sorunlu görünmektedir. Otoriteyi kısaca kabul ve teslim edilmiş güç ve iktidar olarak da anlayabiliriz. Bu *kabul ve teslim etme* otoriteyi karar verme ve uygulama *güc*ünden ve *iktidar*ından anlam olarak ayırmaya yetmektedir.

Her şeyi sorgulamayı ve dahası her şeyden şüphelenmeyi düşünmesinin başlangıç ilkesi yapan Descartes *Yöntem Üzerine Konuşma*'da şöyle demektedir: "Nihayet, nasıl oturduğumuz evi yeniden yapmaya başlamadan önce, malzeme biriktirmek ve mimar bulmak veya bizzat mimarlık etmek, sonra dikkatle planı çizmek yetmeyipte, aynı zamanda bu işle uğraşırken rahatça oturabilecek başka bir ev de bulmak lazımsa; tıpkı bunun gibi, aklım beni hükümlerimde kararsız olmaya zorlarken, işlerimde kararsız kalmamak ve böylece elimden geldiği kadar bahtiyar yaşayabilmek için de, kendime şimdi size bildireceğim üç veya dört düsturdan ibaret eğreti bir ahlak kabul ettim. Birincisi, tanrının çocukluğumdan beri içinde yetişmeme lütuf ve inayet buyurduğu dine sağlamca bağlı kalarak, memleketimin kanun ve adetlerine itaat etmek, başka her şeyde de kendimi, birlikte yaşayacağım kimselerin en akıllıları tarafından umumiyetle amel olunan, en ölçülü ve aşırılıktan uzak kanaatlere göre idare etmekti..."[3] Descartes'in yukarıdaki görüşlerinde de temel nokta pratik kaygıdır; gündelik yaşamın aksamamasıdır. Toplumdaki politik otoritenin ve onunla bağlantılı diğer otorite kaynaklarının değerleriyle ters düşmek, Descartes için *yeni evin* yapımını geciktirip-tehlikeye atabilecektir. Descartes *oturduğumuz evi yeniden yapmaktan* söz etmektedir. Bunun için *eski evin* zorunlu olarak yıkılması gerekli değil midir? Fakat bu başlangıç noktasında teorik ve pratik kaygılar dikkatlice birbirinden ayrılmıştır. Devrimci ve hatta anarşizan bir *teorik yöneliş*, pragmatik bir gerçekcilik ile dengelenmektedir. Şüphenin başlangıçta neler getireceği bilinemez. Bu bilinmezliğin tedirginliği dengelenmektedir. Amaç *kesin ve açık* bilgiye ulaşmaktır; aklın temellendirmesinden yoksun görünen gerçekliğin, *inançsızlığa ve kuşkuya* yol açan oturmamışlığı aşılmak istenmektedir. İnançsızlığa yol açan halihazırdaki inançların akıl açısından temellendirilemez oluşudur. Ve bu temelsizlik güncel otoritelerin kurumsal ağırlığı ile kapatılmak istenmektedir. Akıl dışındaki geleneksel, dinsel, ulusal ve sınıfsal vb. otoriteler, kendi yanlış-*tekyanlı* değer, temellendirme ve varoluşlarına yönelik şüpheci ve tehdit edici olduğunu düşündükleri sorgulamalardan rahatsız olmaktadırlar. Bu tür otoritelerin bu korku ve tehditi ne kadar derin yaşadıklarını anlamak için, kendi söylemlerinde bu tür duyguları ne düzeyde yansıttıklarına bakmak yeterlidir. Bu korkutucu, tehdit edici ve *otoriter* söylemin gerçekliği içinde, Descartes ya da Galilei'nin kendi çağının otoriteleri karşında pragmatik kaygı ve duruşlarına koşut teorik bir devrimcilikten söz edilebilir mi? Bu durumlar Hegel'in Prusya devletine karşı duruş ve tavır alışına ne kadar benzetilebilir? Sokrates'in ve Aristoteles'in Atinalı otoritelere karşı duruşuna ne demeli? Bu tavır alışlar tarihe ne katmıştır? Bu sorular çoğaltılabilir ve başlı başına bir yazının konusunu oluşturabilirler.

Öte yandan günlük yaşamın toplumsal karakteri içinde ve hiçbir felsefi birikim ve kaygı taşımadan yaşayan birey ya da bireyler açısından, otoritelere dayanmadan yaşamak olası görünmemektedir. Otoriteler karşında alınan tavırlar açısından iki kutup olduğu söylenebilir; tutuculuk ve devrimcilik. Fakat *anarşist* bakış açısının daha da radikal bir özgürlük söylemi içerdiği söylenebilir; ne de olsa anarşizm temel olarak her türlü *arche*'nin, yani ilke ve ona bağlı olarak otorite ve hiyerarşinin aşılmasını amaçlamaktadır. Geçmiş değerlere ve ilkelere tutunmak gereklidir ve hiç kimse kendisini geçmişin birikimden *kurtaramaz*. Fakat geçmişin tüm birikimi herkes açısından olumlu bir anlam taşımayabilir. Doğru olanı yanlış olandan ayıracak ölçütler yine geçmiş birikimden çıkartılacaktır. Bu anlamda devrimci de *tutucu* bir karaktere sahiptir. Söz konusu olan saplantılı bir tutuculuk değildir. Gerektiğinde *elden çıkarmasını bilen* bir akılsallık işlemektedir.

İnsanı doğanın en devrimci ve hatta belki de en anarşist hayvanı yapan akıl nasıl işler? Her türlü otoritenin korkulu rüyası düşünme nasıl işler? Hegel felsefesinin en önemli kavramlarından birisi *Aufhebung*dur. Türkçeye *kaldırmak* olarak çevrilebilecek olan bu kavramın ikili bir anlamı vardır. Kaldırılmış ya da aşılmış bir şey dolayımsız varlığını yitirmiştir, fakat böylelikle tümüyle yokluk ya da hiçliğe dönüşmemiştir.[4] *Aufhebung* bu anlamda *içererek-kaldırmak, böylelikle dolayımsız anlamını ya da varlığını ortadan kaldırmak* olarak da çevrilebilir. Yani burada bir *dönüştürme* söz konusudur. İşte insanı doğal bir varlık olmanın ötesinde tarihsel bir varoluşa götüren süreç, insanın kendi güncel ve dolaysız durumunu sürekli olumsuzlamasına olanak veren düşünme yetisidir. Düşünme hayvani duyumsamanın ötesinde bir dolayımı ya da zihinsel işlemi içerir. Düşünmede yalnızca şeyler duyumsanarak sonuçlar kaydedilmekle kalınmaz, aktif bir şekilde duyumsanan sonuçlar nedenlerine bağlanmaya çalışılır. Duyumsanan dünya böylelikle aklın ışığı altında algılanır, anımsanır ve kavranır. Belirli ilkeler çerçevesinde bir sistem örülmeye çalışılır. Organik yaşamı taklit eden sistem ise, insan benliğine ve topluma istenmeyen sonuçlardan kaçınma ve istenilen sonuçlara ulaşma olanağını, yani kısacası özgürleşme olanağını verir. Nedenlere müdahale, doğaya müdahaledir; nedenleri kavrama varoluşu *kavramadır*. Fakat akıl ve düşünme bu ilke ve sistem oluşturma süreci içinde, kendi emeğinin ürünlerine karşı da hep şüpheci ve gerekli gördüğünde olumsuz ve *yıkıcı* bir tavır içinde kalır. Akılsal otoriteyi geleneksel ve çıkara dayalı otoritelerden ayıran da bu özgeci ve özeleştiriye açık tavırdır. Bu bağlamda akla dayalı düşünme, yani düşünmenin yalnızca kendi içsel ve özgür otoritesi içinde sınır-tanımadan düşünmesi ile, dışsal otoritelerin korkutucu güç ve egemenliği altında bazı keyfi ve geleneksel ilkelerden hareketle çıkarımlar yapan düşünme dikkatlice birbirinden ayrılmalıdır.

Düşünme ya da anlayış yetimizle insanlık tarihinin ilişkisine dair Hegel şöyle demektedir: "Tarih ele alınacaksa önce anlak açısından ele alınmalı, neden ve etkisi açıklanmalıdır. Bu yoldan dünya tarihinde özsel olanı—özsel olmayanı dışta bırakarak—ele almak istiyoruz. Anlak, önemliyi, kendisinde anlam taşıyanı vurgular."[5] Tarihte özsel olanı, insan yaşamı ve toplumu için iyi, doğru ve güzel olanı düşünme belirleyecektir. Hegel felsefesi açısından tarih yalnızca çıplak yok etmenin, yani bir nevi barbarlık ve vandalizmin arenası olsaydı, gerçek ve insani

ve bu anlamda akılsallıkla ilerleyen bir tarihten söz edemezdik. İnsan yalnızca geçmişine lanet okumamakta, daha çok bu birikimi alıp değerlendirmek istemektedir. Fakat burada sorun gerici ve tutucu denilebilecek otoritelerin tutumudur. Ekonomik, askeri, politik, dinsel, cinsel vb. egemenlik ve konfor, toplumun *şanslı* kesimini tutuculaştırmaktadır. Geçmişten gelen değer ve kurumlar düşünmenin şüphelenen, didikleyen, sorgulayan ve sonuçta mutlaka dönüştüren etkinliğine *karşı tabu*laştırılmaktadır. Düşünmeyi tatmin etmek olası değildir ve o sınır tanımamaktadır. Düşünme temel olarak bir sınır-aşarak zenginleşme, yani sonsuz özgürleşme hareketidir. İşte bu özgürleşme baskısı akılsal açıdan yeterince olgunlaşmamış ve *çocuksu* toplumu ve bireyi tedirgin etmektedir. Bu bir duygusal saptama ya da suçlama değildir. İnsanın tarihsel ve toplumsal gerçekliğine yönelik psikolojik bir saptamadır. Yeni ve aykırı olana karşı, diğer bir dile getirişle tedirgin benliğimize göre sınır-aşmış olana karşı, tutucu ve otoriter bir tavır alış olağan görülmelidir. Burada doğal bir süreç ve işleyiş için bilgece bir sabır da gerekebilir; bir çocuğa altından kalkamayacağı işler yüklemek akılcı değildir.

Akılsal düşünmenin tatminsiz ve rahatsız edici şüphe ve sorgulamaları, yararsız ve kötü sonuçlara yol açabilecek bir sabırsızlığa yol vermemelidir. Aklı ve düşünmeyi düşünmek ve sorgulamak felsefenin işidir. Felsefenin bir etkinliği de, düşünme etkinliğinin kendisi üzerine düşünmektir. Tarihsel ve toplumsal birikimin belli amaç ve çıkarlar etrafında bir nevi kemikleşmiş ve birarada *tutucu* yapısını oluşturan güncel otorite ve kurumlara karşı, açıkca anlaşılabilir ve empati gösterilebilecek nedenlerle duygusal, sabırsız ve iyi düşünülmemiş karşı-çıkışlar ya da başkaldırılar, insanlık için ne oranda olumlu bir dönüşüme ve devrimci bir işleve sahip olabilir? Geçmiş yüzyıllar belkide derin ve sabırlı bir akılsallıkla işlenmiş gerçek bir alternatif modelin yaratılamadığı başkaldırılara tanıklık etmiştir. Tarih her şeyin *sil baştan* edildiği bir altüst oluştan yarar beklememelidir. Bu oldukca yıkıcı ve *barbarca* olurdu. Geçmişi tümüyle yadsımak ya da olumlamak çok kolaycı ve duygusal yaklaşımlardır. Tarihte genel ve özel olan, evrensel ve yerel olan, özgeci ve egoist olan iç içe görünmektedir. Hegel'e göre, tarihte bu anlamda *arı* bir akılsal otoriteden ve özgürleşme sürecinden çok, karmaşık ve zikzaklı bir işleyiş söz konusudur ve tarih gül bahçelerinden ibaret değildir: "Özgürlüğün, kendisini dünyaya getirmede kullandığı *araçlar* sorunu, bizi tarihin görünüşünün ta kendisine götürür. Özgürlüğün, özgürlük olarak, daha içsel bir kavram olmasına karşılık, araçları, tarihte de göze çarptığı gibi, dışsal görünüşler olarak ortaya çıkarlar. *Tarihe* daha ilk *bakış*, insanların gereksinimlerinden, tutkularından, ilgi ve çıkarlarından, erişmek istedikleri ideal ve ereklerden, karakterleri ve yeteneklerinden doğan davranışları gösterir. Öyle ki bu etkinlik oyununda, ipler yalnızca bu gereksemelerin, tutkuların, ilgilerin vb. *elindedir*. Bireyler, kısmen daha genel ereklere, *iyiye* yönelirler, ama bu iyinin sınırlanmış olmasını da isterler. Örneğin soylu vatan sevgisi, –ama dünya ve dünyanın genel ereğiyle az bir ilişkisi olan belli bir vatan sevgisi ya da aile sevgisi, arkadaş sevgisi– genellikle doğruluk, dürüstlük, kısacası, bütün *erdemler* buraya girer. Bu öznelerde ve onların etki çevrelerinde usun belirleniminin ancak bu erdemler biçiminde gerçekleştiğini görebiliriz."[6] Akıl ve düşünme evrensel olarak genelgeçer olanın peşindedir. Örneğin yalnızca matematik doğrular değil, insan düşünüş ve davra-

nışı da genelgeçer ve evrensel ölçütlere göre doğru, iyi ve güzel olarak nitelendirilmelidir. Bu bağlamda örneğin bir insanı öldürmek Almanlar için iyi, Araplar için kötü değildir. İnsan davranışları düşünen akıl açısından genel olarak iyi ya da kötü olarak değerlendirilir. Hegelci yorum açısından, sıradan ve entelektüel olmayan bireylerin, yerel, geleneksel değer ve otoritelere göre davranmaları ve onlara teslim olmaları anlaşılır bir şeydir. Böyle bireyler için, düşünme ve yaratıcılık açısından miyopluk söz konusudur; ben, benim ailem, benim sınıfım, benim dinim, benim cinsiyetim, benim ulusum vs. söylemi sürer gider. Yakın çevrenin ve otoritelerin yaptığı basınç ile oluşan güçlü ve köklü duygular, aklın o sınırlamaları sorgulayarak derinleşen yaratıcılığının önüne geçer. Geçerli tabulara ilişkin duygusal bir tutuculuk, hezeyan ve düşman paranoyası alıp başını gider. Geleneksel ve baskıcı otoriteler, genellikle böyle iş görür. Bu bir korunma *refleksidir;* derin bir entelektüel davranış değildir. Bilimsel soğukkanlılık ve ötekiliğe ve değişime açık oluş söz konusu değildir. Akılsal bir düşünüşten çok, korku ve korunma duygusundan kaynaklanan bir tavır alıştır bu. Otorite ve onun taşıyıcısı olan benlik, kendisi için yaşamsal olduğuna inandığı bütünlüğünün sınırlarına dayanan ötekiliğe, dehşetle bakmaktadır. Bir atasözün dediği gibi; "korku ruhu yer bitirir." *Yeni* olan huzur için savuşturulmalıdır. Fakat tam da bu gerçeğe gözünü kapamak, tinsel değişim ve zenginleşmenin engellenmesidir.

Otorite çizdiği sınırlara ilişkin bu tutuculuğu ve inadıyla, zamanı ve tarihi yadsıdığını *sanırken,* onun oluştucu bir *figürani* olmaktadır. Tıpkı Sokrates karşısında Atinalı, Galillei karşında Kilise otoriteleri gibi. Sokrates ve Galillei evrensel aklın sesini, Herakleitos'un dile getirişi ile herhangi bir otoriteyi değil, evrensel yasanın, yani *Logos*'un sesini dinledikleri için, isteselerdi bile, *yenilemezlerdi.*[7] İşte Hegel açısından, tarihe yüzeysel bir bakışla ilk göze çarpan gerçi özel ve egoist olan, yani karşıtını ve genel olarak *öteki* olarak konumlanmış olanı dışlayan çıkar ve tutkularmış gibi görünse de, genel ve evrensel içinde tüm bireylerin yararını gözeten ve bu anlamda iyi olanı amaçlayan özgürleştirici akıl, asıl otoritedir. Çünkü akıl dışındaki otoriteler, kendilerini dışladıkları bir ötekiyle; bir düşmanla tanımlamakta ve sınırlamaktadırlar. Akıl ve düşünme ise kendi başkasını dışlayıp yadsıyarak değil, anlayıp kavrayarak zenginleşmektedir. İnsan ve düşünmesi ancak ve ancak kendi başkasında varolabilmekte ve zenginleşmektedir. Hegel'e göre *Tarihte Akıl*'ın ereği, her bir insan bireyinde en etkin ve özgür düzeye ulaşmak, sınır tanımaz yaratıcı insan faaliyetini evrensel iyinin hizmetine koşmaktır. "...tutku ile birlikte ortaya çıkan özel ilgi ve yarar genelin eyleminden ayrılamaz: Çünkü genel olan, özel ve belirli olan şeyin ve onun olumsuzlanmasının sonucudur. Özel-olana kendine özgü ayrı bir ilgi karşılık olur dünya tarihinde: Bu da sonlu bir şeydir, öyleyse son bulacaktır. İkiye bölünüp birbiriyle savaşan özel ilgilerdir, bunlardan bir taraf yenilmeye yargılıdır. Ama işte savaştan, özelin yenilgisinden genel doğar. Genele bir zarar gelmez. Karşıtların arasındaki savaşa katılan, tehlikeye atılan, genel değildir; o saldırıya uğramadan, zarar görmeden arka planda kalır, yıpransınlar diye özel tutkular cepheye yollanır. Tutkuları kendi amacı için kullanmasına *usun hilesi* denir."[8] Hegelci sistematiğin yorumuyla tarihsel süreci akıl yönlendirmektedir. *Perde önünde* tutkular, çıkarlar ve geleneksel otorite ve kurumlar birer *kukla* gibi dururken, *perde arkasındaki* asıl

egemen güç akıldır. Hegel açısından arı akılsal düşünme dışındaki tüm toplumsal otoriteler de belli bir akılsallık taşımaktadırlar. Tarihsel ve toplumsal oluşumlar ve kurumlaşmalar, insan zihninin ürünleridir ve Hegelci adlandırmayla, insan düşünmesinin nesnelleşmiş değerleri olduklarından, *Nesnel Tin*i oluştururlar. Fakat bu otoriteler ve kurumlar kendi akılsal yeterliliklerini yitirdikce, dolayımsız varlıklarını kaybedip tarihe gömüleceklerdir. Diğer bir dile getirişle bitimsiz bir *Aufhebung* süreci işlemektedir. Ve tüm bu *Aufhebung* sürecinde tek mutlak ve evrensel otorite olarak Herakleitoscu *Logos,* kurnaz bir şekilde perde arkasından dünyayı yönetmektedir.

Kant felsefesine şöyle bir göz attığımızda, *dışsal,* yani çıkara dayalı, keyfi, geleneksel ve yerel otoritelere karşı *akla içkin* ya da *Aydınlamacı* bir tavır alış ve vurgulama görmekteyiz. Bireye kendi aklını kullanmayı öğütleyen Aydınlanmacı ruh Kant felsefesine de tümüyle sinmiştir. Bu Aydınlanmacı ruh ve akıl, pozitivist ve pragmatist bir sığlığa karşıt olarak, yalnızca aklı yüceltip alkış tutmamakta, Rousseau örneğinde olduğu gibi kendi kendisini ve sonuçlarını da eleştiriye tabi tutmaktadır. Bu aklın ve onun otoritesinin olağanüstü esnekliğine ve yaratıcılığına işaret eder. Akıl bu anlamıyla yalnızca yalın ekonomik çıkarlara hizmet eden bir teknolojik düşünüşten farklı olarak, felsefi düşünüşü de içermektedir. Felsefe böylelikle, aklı boyunduruk altına alarak bir nevi tarihi durdurmaya çalışan dinsel düşünüş ve otoriteye karşı olduğu kadar, aklı ekonomik çıkarlar için araçsallaştıran teknolojik düşünüş ve konformist otoriteye karşı da bir eleştiri içerebilecek uzaklığa sahiptir. Ve çıkar, keyfiyet, gelenek gibi değerlere yaslanan tüm otoriteler bu *amansız* eleştiriden paylarını alacaklardır. Akıl dışındaki tüm otoriteler, şöyle ya da böyle içerdikleri ayrımcılık, baskı ve şiddet nedeniyle, toplumdaki şiddeti körüklemektedirler. Bir insanın akılsal ve özgür düşünüşü gerçek bir *ikna* etme yetisine sahiptir. Ve yalnızca aklı ile ikna olmuş benlik kötülük ve şiddetten kaçınacaktır. İşte Kant'ın pratik felsefesi açısından da, ahlaksal ve iyi davranışın temelinde *arı akılsal istenç* (ya da irade) bulunmaktadır. Bu arı akılsal istencin buyruğu ve ödevi şöyle dile getirilmektedir: " Öyleyse kesin buyruk bir tanedir, hem de şudur: *Ancak aynı zamanda genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun.*"[9] Yine de bireyin 'geneli', yani insanlık türünün tümünün yararını ve iyiliğini gözeterek davranmasının hiçbir garantisi yoktur. Kant da bunun ayırdındadır ve bu nedenle ona göre böyle bir ahlak *yasası*nın otoritesi, yalnızca bir buyruk ve ödev duygusunun ağırlığına sahiptir. Buna karşın Hegel felsefesi açısından, Kantçı anlamda öznel ve bireysel bilinç ve istence dayalı bir evrensel iyilik ve ahlak anlayışı toplumsal gereksinimler açısından tek başına yetersiz kalacaktır. Hegel'e göre, aklın sürekli eleştiri süzgecinden geçen evrensel doğru ve iyilik kavrayışlarının *nesnelleşmeye,* diğer bir dile getirişle toplumsal açıdan kurumlaşmaya yönelmeleri gerekir. Ancak böyle bir güç ve otorite aracılığıyla, özgürlüğün, eşitliğin ve ahlaki iyiliğin kendisi garanti altına alınabilir. Hegel gerek *Hukuk Felsefesi*'nde ve gerekse *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi*'nde bu anlayış çerçevesinde *aile, sivil toplum ve devleti* Nesnel Tinin aşama aşama gelişen kurumlaşmaları ve otoriteleri olarak inceler. İnsanlık türünün devamı ve esenliği açısından aklın içsel ve evrensel otoritesi yanında, kurumsal ve dışsal otoriteler de gereklidir. Bu kurumlar ve otoriteler kendilerince

özümsedikleri tarihsel birikimi bireylere aktaracaklardır ve bu işleyiş şimdilik kaçınılmaz ve zorunlu görünmektedir. Fakat bu dışsal otoriteler akılsal düşünüşün sınır tanımaz ve özgürleştirici eleştirisine er ya da geç hep açık olmak zorundadırlar. Akılsal inandırıcılıklarını ve varoluş zeminlerini yitiren otoriteler, ölüme yazgılı olacaktır. Hegelci terminoloji ile *kendinde ve kendisi-için* bir varoluşa sahip olan ve gelişimini kendi içinde ve kendisini ve güncel sınırlarını sürekli olumsuzlayarak zenginleştiren yegane töz *Logos*tur; felsefi ve akılsal düşünüştür.[10] Felsefe böylece *Mutlak Tin* olarak otoritesi tartışılmaz güçtür; çünkü o bir etkinlik ve yöntem olarak kendi kendisinin otoritesini de alaya almaya ve eleştirmeye her an açık bir esnekliğe ve bilgeliğe sahiptir. Sonuçta *arı* felsefi duruş, her türlü çıkar, baskı ve kompleksten arındırılmış *bilgelik sevgisidir.*

NOTLAR:

1. Hannah Arendt, *[a]iddet Üzerine,* çev. Bülent Peker, İletişim yay., İstanbul, 1997; s.51. Otorite tanımı için ayrıca; *Handbuch der philosophischer Grundbegriffe I,* Kösel, München, 1974. Ayrıca *Sosyoloji Sözlüğü,* Bilim ve Sanat, Ankara, 1999.

2. Otoritenin birey ya da bireylere sağladığı bu karar alma ve istence (irade) ilişkin kolaylık için; Ludwig Stein, *Die Soziale Frage im Lichte der Philosophie,* Ferdinand Enke, Stuttgart, 1923; s.460 vd.

3. Descartes, *Aklını iyi kullanmak ve bilimlerde doğruyu anlamak için - Method Üzerine Konuşma,* çev. Mehmet Karasan, MEB, Ankara, 1997; 3.Bölüm- s.25.

4. Hegel, *Wissenschaft der Logik I Die Lehre vom Sein(1832),* Felix Meiner, Hamburg, 1990; s.94-95 Anmerkung. Bu konuda ayrıca; Micheal Inwood, *A Hegel Dictionary,* Blackwell, Cambridge,1992; s.283.

5. Hegel, *Tarihte Akıl,* çev. Önay Sözer, Ara, İstanbul, 1991; s.36.

6. Hegel, *Tarihte Akıl,* çev. Önay Sözer, Ara, İstanbul, 1991; s.82.

7. Akıl dışındaki otoriteler yalnızca dışlayıcı ve ayırıcı bir karakter taşırken, Herakleitos'un *otoritesi* bütün şeylerin aynı zamanda bir tek şey olduğunu söylemektedir: "Benim değil Logos'un sesini duyduktan sonra bütün şeylerin bir tek şey olduğunu Logos'a uyarak söylemek bilgeliktir." Herakleitos, *Fragmanlar B50, Antik Felsefe Metinler ve Açıklamalar* içinde, Walter Kranz, Çev. Suad Y.Baydur, Sosyal, İstanbul, 1994; s.62. Yine geleneksel ve tutucu otoritelerin ve onlara tabi olan bireylerin, *yeni* ve *yabancı* olana karşı tavırlarına ilişkin Herakleistos'un yorumu: "Köpekler tanımadıklarına havlarlar." *B97* a.g.y. s.67.

8. Hegel, , *Tarihte Akıl,* çev. Önay Sözer, Ara, İstanbul, 1991; s.107-108.

9. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Orjinali ile birlikte), çev. İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniv., Ankara, 1982; s.38 (B52). Yapılmış tüm alıntılarda vurgulamalar filozofların kendilerine aittir.

10. Hegel, *Enzyklopaedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830),* Felix Meiner, Leipzig, 1911; §18, §575-577. Ayrıca Herbert Marcuse, *Reason and Revolution – Hegel and the Rise of Social Theory,* Humanities, New York, 1954; s.229 vd.

Matematiğin estetik bileşeni

Beno Kuryel

Matematikçi, arı matematiği yararlı olduğu için araştırmaz; onu araştırır çünkü ondan haz alır ve ondan haz alır çünkü o güzeldir.
Henri Pioncaré

Matematiksel bilimler özellikle düzen, simetri ve kısıtlama gösterir; bunlar da güzelin en büyük biçimleridir.
Aristoteles

Giriş

Felsefelogos'un 2001/1 ve 2. sayılarında ele almaya çalıştığım matematiğin felsefesine bu kez de estetik bileşenini ekleyerek tartışmayı genişletmek istiyorum. Yukarıda yer verdiğim Pioncaré'nin sözleri biraz abartılı da olsa matematikte estetik bir bileşenden söz etmemiz için oldukça çok neden vardır. Bir matematikçi ve mühendis olarak Pioncaré, matematiği fiziksel bilimlere uygulayarak bire bir yaşamış ve doğayı anlama uğraşında onun kültürel boyutlarını görebilmiştir. Ne yazık ki, matematiği yalnızca bir araç olarak gören ve bugünün eğitim paradigmasına egemen olan pragmatik bakış açıları bu çok yönlü kültürel etkinliği hiçe sayagelmiş ve saymaktadır. Matematikçilerin çoğu ne matematiğin felsefesi ne de pedagojisi ile ilgilidirler. Özellikle pedagojik açıdan estetik bileşen çok önemlidir. Estetik düşünce gerek arı gerekse uygulamalı matematik alanlarına her zaman nüfuz etmiştir. Ancak bu konu ile ilgili tartışmalar genellikle dar gruplar içinde ya da kişisel merak alanında kalmıştır. Bilginin edinilmesi, kavram olarak

geliştirilmesi ve kullanılabilmesinde estetik yönlerin etkili bir yeri vardır. Buna karşın estetik olgunun hiç de farkında olmadan okullar bitirilmekte, felsefe boyutlarından yalıtılmış matematik asık yüzü ile tanınarak kalmaktadır. Matematik insansal bir etkinlik olarak kültür yumağında ve onun tarihsel devinim süreçlerinde çeşitli renkler kazanmıştır. Buna karşın yalnızca yararlılık yönüyle ele alınarak felsefeden koparıldığı gibi, kültürel etmenlerinden de yalıtılmış durumdadır. Aşağıda, örnekler de kullanarak bu estetik bileşenin anlamını aydınlatmaya ve konuyla ilgili kişisel görüşlerimi belirtmeye çalışacağım.

Estetik Bileşen

Matematiğin estetik çekiciliği, birçok yazar ve düşünür tarafından gerek edilgin bir tasarım olarak gerekse gerçek bir araştırma uğraşında dile getirilmiştir. Kepler gibi klasik ve ortaçağ düşünürleri, "altın oran" olgusunu sınırsız bir çoşku ile ifade etmişlerdir. Pioncaré, matematikel yaratıcılıkta belirleyici etmenin mantık değil estetik olduğunu ileri sürmüştür. Her şeyde olduğu gibi bir işi başarmanın ya da en azından o işe koyulmanın ilk koşullarından birisi o işi sevmektir. Bir şeyi sevmek ona ilgi duymak, bir beğeni duygusunu içermektir. Matematik gibi soyut tasarımların içinde mantık, sezgi ve biçimi yakalamak, aynı zamanda bir esin kaynağını beraberinde yaşamayı getirir. G. H. Hardy'nin belirttiği gibi, "matematikçinin desenleri, bir ressamın ya da bir şairin desenleri gibi güzel olmalıdır . . ." Matematiği yaşayanlar; yani onu bir yöntembilime indirgemeyen, salt akademik bir ekmek kapısı olarak görmeyen, sıradan bir meslek ilişkisi içinde olmayan kişiler, kendi ruhsal yapılarına ve içinde büyüdükleri kültürel koşullara bağlı olarak daima matematiğin güzelliğinden söz etme gereksinmesi duymuşlardır. Ünlü fizikçi P. A. M. Dirac, biraz da çoşarak, bir denklemde güzelliğin, o denklemin fiziksele uyumundan daha önemli olduğunu vurgulamıştı. Aslına bakarsak matematiksel dilin simgesel güzelliği yanında, o denklemin doğal bir olguyu betimlemeye çalışması da ayrı bir estetik yön içerir. Çünkü günlük yaşamın içinden gelen bir bağlantıdır bu. Hava tahminlerinde kullanılan matematik modellerin içerdiği diferansiyel denklem dizgelerinin çözümü, başlangıç koşullarına o kadar bağlıdır ki, çözümlerin grafiksel görünümünde kaotik yapı hemen dışa yansır. Bir kelebeği andıran bu çözüm kümesine, başlangıç koşullarına olan derin duyarlılığı nedeniyle kelebek etkisi adı verilmiştir. Örneğin, küçük bir hava değişikliğinin – bir kelebeğin kanatlarını çırpması kadar - binlerce kilometre uzaklıktaki bir bölgede fırtına yaratacağı metaforu ünlüdür.

Matematikle uğraş içinde olmuş ünlü insanların sözleri bir önem taşısa da, matematiğin estetiğini bunlarla kanıtlama çabası içinde olunamaz. Bunların hem tarihsel bir değeri vardır, hem de ayrı ayrı dönemlerde, farklı alanlarda araştırma yapmış bu insanların birbirlerinden bağımsız olarak matematiğin estetik niteliklerinden söz etmiş olmaları dikkat çekicidir. Tarihin her döneminde göze çarpan estetik bileşeni araştırmak, tartışmak, yani matematiği yaşama davet etmektir amacımız. Ayrıca, estetik kaygı; döneme, matematiğin içinde yaşadığı kültüre, teknolojik gelişmelere çok bağımlıdır. Araştırma ve öğretimin her düzeyini estetikle

ilişkilendirme fırsatlarının sonsuz olduğunu da söyleyebiliriz. Örneğin, bugün geometrinin, cebirin, matematiksel yazılımların ve görsel ortamların gelişmesi ve kazandığı güçle estetik bileşenle kurulan ilişkilerin artacağı ve biçim ve de yorum değiştireceği açıktır. Burada önemle vurgulanması gereken bir nokta da "öğrenme ve öğrenmeyi öğrenme" olgusudur. Zihinsel etkinlikler olarak bilişsel süreçlerin bireysel öğrenme tarz ve profilinin içinde alacağı yol, o bireyin kalemi ve kâğıdı ele alış biçiminden, bilgiyi kurma, kullanma ve paylaşma şekline kadar bir dizi duygusal aşama içerir. Bunların psikanalitik irdelenmesi bir başka yazı konusu olmakla birlikte öğrenme sürecinin estetikle, yaşamla kurulan bağların renkleriyle olan ilişkisine parmak basmakta yarar vardır. Bu bakımdan, matematiğin estetik bileşenini iki açıdan ele alabiliriz. Birincisi matematiğin kendi yapısal özelliklerinin taşıdığı estetik nitelikler, diğeri bireyin matematikle kurduğu ilişkide ortaya çıkan duygusal bağlantılardır. Matematik, bir soyutlama sanatıdır. Varlıksal büyüklüklerin bir model içinde açıklanması için soyutun merdivenleri çıkılır onunla.

YAŞAMIN İÇİNDE

Bunların yanında, genel olarak bakarsak matematiğin estetik bileşenine karşı körlük yaygındır. Genelde matematik, toz kadar kuru, bir telefon rehberi kadar heyecan verici ve ortaçağdan kalan miyadını doldurmuş yasalar kadar uzaklardadır. Aksine, estetik bileşene değer vermek, konunun harika bir şekilde yaşanmasına neden olur ve insan zihninin başka hiçbir yaratısının yapamayacağı gibi alevli bir çoşku verir. Sanat ve müzikte güzellik, en azından Platon zamanından bu yana araştırılmış bir olgudur. Bu olgu daha çok, düzen, oransallık, denge, uyum, birlik ve açıklık kavramları cinsinden inceleme konusu yapılmıştır. Tüm bunlar estetik bir çözümlemede rol oynamalarına rağmen, estetiği salt güzellikle açıklamak yetersizdir. Çünkü estetik yargılar, kişisel olma eğilimi taşır, kültürden kültüre ve kuşaktan kuşağa değişimler gösterir. Önemli olan, yalnızca neyin "güzel" olduğu değil, aynı zamanda estetik yargıların nasıl işlediğini ve ne gibi işlevlere sahip olduğudur. Bu noktada bir kez daha altını çizmek gerekir ki, bilgi denen olgu gerek pedagojik, okul ve okul sonrası süreçlerle ilgili, gerekse bilgikuramsal, felsefe / bilim / paradigmalar bağlamında, yaşamın çok yönlü etkileşim ve mücadelerinde bir anlam kazanır. Matematik özelinde de estetik yargılar vardır, önem taşır, geliştirilebilir, bir kuşaktan diğerine, öğretmenden öğrenciye, bir yazardan okura, bir okurdan diğerine aktarılabilir.

Peki, nedir bu matematik *estetik,* ya da ne olabilir? Birkaç özellik üzerinden gidelim. Matematikte, bir problem çözülür ya da bir çıkarsama yapılırken yaşanan süreç gerilimler ve gevşemelerle doludur. Gerilim ve gevşemeler bir ardışıklık içindedir. Sezgisel bir atılım, mantıksal bir engelle karşılaşabilir. Örneğin geometrik bir gösterimde, sezgisel yolla çizilen bir doğru parçası, problemin kuruluşu ile çelişebilir ve gerilim yaratır. Ardından çizilen bir başka doğru parçası, problemin çözümünü hemen aydınlatabilir ve haz dolu bir gevşeme yaşanır. Bir başka durum, hedeflenene varabilme duygusudur. Beklentiler gerçekleşmiştir. Göz-

lem ve deneyimlerle elde edilen bazı sonuçlara, matematik kanıtlar köprüsünden de geçilerek varılabilmiştir. O anda insanın yüzündeki gülümseme, estetik bileşenin dışa vurmuş biçimlerinden birini örnekler. Bir başka durum, matematiğin sürprizlerle dolu olmasıdır. Basit bir örnek dizilerde ve seri açılımlarında görülebilir. Dizi ve serilerin özellikleri araştırılırken, karşımıza bir diferansiyel denklemin çözümü çıkabilir. Ya da bu çözümün yaklaşık bir karşılığı önümüze dikilebilir. Sürprizler, matematik derslerinde öğrencilerin de karşılaştığı ilginç durumlardır. Yapılan bir tanımlamanın, tam da fiziksel bir probleme denk gelmesi, fiziksel bir çözümleme ile aynı sonuca varılması hoş bir şaşkınlık yaratır. Diğer bir olay, duyusal ve görsel hazdır. Matematik, bir bakımdan dilsel bir yapıdır. Gündelik dille ortak yönleri olan ancak kendine özgü bir dildir de. Duyusal ve görsel hazza iki açıdan yaklaşabiliriz. Birincisi görselin ağır bastığı durumdur. Bir metni çizime dönüştürmenin hazzı. Algılama ve kavrayışın belki de sınandığı bir adım. Dili, yazı ve çizim kurallarıyla kullanarak bir kavramı ya da kavramlar kümesini ele almış oluruz. İkincisi duyusal hazzın ağır bastığı durumdur. Burada, matematikte sayısız örneklerini gördüğümüz ve matematik anlamı belirleyen bir sentez söz konusudur. Matematik anlam nasıl yapılanır? Matematik ve dil ilişkisini kapsayan bu soru bir başka yazının konusu olsa da, burada estetik değerler açısından matematiğe şiirsellik kazandıran bir olgudan kısaca söz etmeliyiz. Düzanlam (denotative) ve dolaysalanlam (connotative). Örneğin, 1 + 4 ile 4 + 1 düzanlamsal olarak aynı şeyler değildir. İkisi de farklı metinlerdir. Ancak her iki metnin dolaysalanlamı, 5 değerine eşit olmalarıdır. Dikkat edilirse, öğrenime yeni başlayan çocuklar ve hepimiz çocukluğumuzda 3 + 7'nin 10 olduğunu öğrendikten sonra, 7 + 3'e sessiz kalmışızdır. Görseli ve duyusalı, zihnin bilişseli içinde barındıran bu yapılar, matematiğe tepkinin, kaygının ve aynı zamanda da isteğin ve hazzın psikolojik ve felsefi (bilgikuramsal) yönlerini ifade etmektedir. Bir diğer estetik nitelik matematiğin özgürlüğü ve kısıtlamaları aynı anda yaşatabilmesidir. Örneğin, on üçüncü yüzyılda yaşayan, Arap ve Hint kültürlerinin matematik bilgilerini derleyen, cebir ve sayı kuramına önemli katkılar yapan Piza'lı Fibonacci'nin geliştirdiği sayı dizileri, sayısal bilgisayarların gelişmesine kadar - 1950'ler - sümen altında kalmıştır. Daha sonra, gerek benzetim (simulation) gerekse olası en iyiyi hesaplamada (optimisation) yaygın bir kullanım kazanmıştır. Bir başka yön, bana göre en önemli estetik özellik, matematiğin "biricikliğidir" (uniqueness). Bilimin pozitivist örgütlenişi sürecinde araştırma dallarının birbirinden kesin çizgilerle ayrılmasından sonra matematik de bölük pörçük alanlara ayrılmıştır. Özellikle eğitim alanında kendisini açıkça duyuran bu parçalanmışlık matematiğin bir bütün olduğunun algılanmasını engellemiştir. Bu da matematiği sevimsiz kılmıştır. Akademik yaşantım süresince sayısız öğrencinin, matematiğin bütünlüğünü ve biricikliğini kavradığı zaman, matematiğe olan sevimsiz ve kaygı dolu duygularının nasıl değiştiğine tanıklık etmiş ve bire bir yaşamışımdır.

Estetik yargıların geçici olabileceğine ve özel bir matematiksel dönem ve kültüre konumlandırılabileceğini belirtmiştik. Tipik bir örnek, "altın oran" olarak bilinen sayıdır. Bir zamanlar en güzel dikdörtgen, uzun kenarının kısa kenarına oranı 1.61803.../1 = 1.61803 = ½(1+Ö5) olanı kabul edilirdi. Mimaride de çok kullanılan bu oran, aynı zamanda güzel insanın ölçüleri için de kabul edilmişti.

İnsanın ayak ucundan göbeğine kadar olan uzaklıkla, göbeğinden başına kadar olan uzaklık oranı, eğer altın oran değerindeyse o insan atletik ve güzel kabul edilirdi. Yine bir başka örnek, bir kenarı birim uzunlukta olan düzgün beşgenle ilgilidir. Eğer köşeleri sıra ile numaralanırsa, örneğin, 1 ile 3. köşelerini birleştiren köşegenin uzunluğu altın orana denk gelen altın sayıdır (1.61803...). Bunun dışında kabuklu deniz hayvanlarının yapısında, çeşitli bitkilerin geometrik biçimlerinde aynı orana rastlamak olasıdır.

İlk bakışta şu sorulabilir; bu kadar farklı durumlar aynı altın orana denk geldiğine göre acaba bunların karşılıklı ilişkileri mi vardır? Bu hayret, keyf ve haz duymaya neden olur ve haz da, evrenin olağanüstü bir biçimde bir araya geldiği duygusuna yol açar. Fakat, farklı duygular da araştırma ve deneyimle ortaya çıkar. Eğer bir kişi, diferansiyel denklemler konusunu yoğunlukla çalışırsa, bu "beklenmeyen" artık beklenmeyen olmaktan çıkmaya başlar ve sağlam bir çalışma sezgisine dönüşür. Buna bağlı olarak "beklenmeyenin" oluşturduğu estetik haz, bir olasılıkla azalabilir ya da kesin bir dönüşüme uğrar. Denebilir ki, bu gibi sürprizler ya da şaşkınlık durumları, rahatsız edici bir gizemliliğe yol açar. Bu duygulanım da, bundan kurtulmak için tüm bu özel durumları kapsayacak genel bir kuramı geliştirmede itici güç olabilir. Böylece, yukarıda verilen ve altın oranla sonuçlanan özel durumları içine alan bir kuram geliştirilir. Bu, belirli matrislere ait özdeğerlerin kuramıdır. Bu yolla, sürprizi ya da şaşkınlığı açıklamak ve belki de onu söndürmek için gösterilen çaba, yeni bir araştırma ve anlama gayretine dönüşmüş olmaktadır.

Son bir söz

Estetik bileşene ait örneklerini çoğaltmak olası. Bir okyanus kadar engin. Ancak, felsefi bağlamda ele almaya çalıştığım bu konuyu teknik ayrıntılarla baymak istemedim. Üstelik, matematiğin matematikçilerin işi olduğu önyargısının çok yaygın olduğu bir paradigma çatısı altında. Ancak bu paradigma, kendi içinde seçeneklerini de yaratmaktadır. Meslek alanı ne olursa olsun, bilgiyi sorgulamak ve bilim felsefesine ilgi duymak her geçen gün artan bir eğilim. Bilgiyi, yaşamın örgüsünden elde etmeye çalışma çabası artış göstermektedir. Kendi mesleki alanı içine sıkışmak istemeyen duygular bu paylaşıma estetik boyutlar katmaya daima devam edecektir. Özellikle, ezber yaşamın üstüne yapılanmış ezbere dayalı eğitim dizgelerinde çürümüşlüğü tamir etmek için gösterilen gayretler yöntemsel indirgemecilikten arındırılmak zorundadır. Bunun en etkili yollarından birisi, bilimi felsefi, yani yaşamsal değerleriyle ele almaya çalışmaktır. Bilginin tarihsel gelişimi ve felsefi boyutlarından yalıtarak sunulan şey bir şablon olmaktan kurtulamaz. Böylece şablon, pragmatik sonuçlar adına ezberlenir. Matematiğin de bir estetik bileşeni olduğunu aklının ucundan bile geçirmeyen sayısız insan vardır. Özellikle de matematikçiler ve mühendisler ve de ekonomistler. Bir matrisin, iki boyutlu düzenli bir küme olmasının dışında, bir petrokimya tesisinin kütlesel dağılımını bulmak için çözülen yüzlerce denklemin çözüm yuvası olduğunu bilmek, bilgsayar grafiklerinin, ekranda oynadığımız oyunların sahne arkasında mil-

yonlarca matris hesaplamasının yapıldığının farkında olmak ne güzel değil mi? Evet güzel, çünkü öğrenmeyi öğrenmenin tadına varmak, neyi ne için yaptığımızı bilmek önemli bir estetik kaygıyı da beraberinde taşır. Bu tartışmaya, yeni felsefi tatlar katılması dileğiyle...

KAYNAKÇA:

1. Thomas Tymoczko, "New Directions in the Philosophy of Mathematics", Princeton, 1998.

2. I.Grattan-Guinness, "The Search for Mathematical Roots", Princeton, 2000.

3. Reuben Hersh, "Fresh Breezes in the Philosophy of Mathematics", American Mathematical Monthly, August-Sept., 589, 1995.

4. Jonatan M. Borwein, "Aesthetics for the Working Mathematician", Mathematics and Aesthics, Queens University Symposium, April-2001.

Estetik birey

Metin Coşar

I. KAVRAMLARIN AÇIKLIĞA KAVUŞTURULMASI[1]

I.1. ESTETİK

Estetik, Grekçe "aisthesis"den gelir. Algı, duyum anlamındadır. Sanatın doğası, sistematiği ve ayrılmış bir değer olarak insan yaşamına etkisi ile ilgili çalışmalar, ilk kez Alexander Baumgarten'in iki ciltlik kitabına (ki bu onun ana yapıtıdır) "Aesthetica" adını vermesiyle başlamıştır. Baumgarten, rasyonalist hocaları Leibniz ve Wolff'un izinde bir 'duyum bilgisi bilimi' ortaya koymak isterken; güzel'i, sanatı düşünerek, "görünenlerin mükemmelliği" olarak açıklamıştır. Ancak bu duyumlardan gelir ve Baumgarten, Leibniz ve Wolff'un insan bilgisinin ayrımı üzerindeki tezini de kabul eder. Buna göre estetik, bir bilgi türüdür; ancak bu bilgi bize nesnelerin açık idealarını veren bilgi türü değildir: çünkü duyumlardan gelir. Bu, insan fizyolojisini de ilgilendiren, "aşağı işlevler"e bağlı aşağı bilgi kuramıdır. Diğer bir deyişle Baumgarten, Platon'dan gelen insan tanımına uyar ve estetiği *nous*'un değil de *psühe*'nin altına koyar.

Görünenlerin mükemmelliği, spekülatif bir düşüncedir. Bu belirlenim estetik kavramının Kant'ta 'genel olarak duyarlık bilimi' olarak ortaya konmasıyla yaygınlaşmıştır. Kant kendisinden sonra Husserl'in de katılacağı bu görüşüne bağlı olarak "güzel" kavramını, Baumgarten'den farklı olarak, ve onun karşısında, Greklerde olduğu gibi "duyumsal algı konumları" şeklinde tanımlar.

Estetiğin güzel sanatlar, güzel üzerine düşünme sanatı olarak kullanımı felsefede yerini 'sanat felsefesi' olarak almasına ya da böyle anlaşılmasına neden

olmuştur. Bu da en belirgin olarak Alman idealizminin dört sistemci yapıtında ortaya çıkar. Bunlar Kant'ın "Yargıgücünün Eleştirisi", Schelling'in "Sanat Felsefesi", Hegel'in "Estetik Dersleri", ve Schopenhauer'in "İstenç ve Tasarım Olarak Dünya" adlı yapıtının üçüncü kitabıdır. Bu kavrayış felsefenin bir disiplini olan 'sanat felsefesi'nin aynı zamanda güzelin kavramı olarak algılanmasıdır. Kavram pejoratif anlamında günümüzde "güzel" ile ilgili her şeyde kullanılmaktadır. Bu güzellik salonlarından, berberlere kadar uzanan bir yelpazeyi de kapsar. Günümüz felsefesinde de estetiğin tanımı "güzelin bilimi" olarak geçer; ancak çirkin'in biliminden bahsedilmez.

I. 2. TARİHSEL BAKIŞ[2]

Estetik'in kavram olarak Grekçe duyum, algı anlamına geldiğini belirtmiştik. Ancak Antikçağın estetik anlayışı tamamen maddeye yöneliktir. Diğer bir deyişle, Greklerde, özellikleri duyumlarla edinilen nesnelerin ötesinde maddesel olmayan ya da sadece düşünülebilen şeyler yoktur. Bu bağlamda Greklerin estetik anlayışı objektivisttir; çünkü güzel aynı zamanda hem iyi hem de doğrudur. Greklerin varlık görüşünden gelen bu anlayışta Platon için güzel tek ve kendinde var olan sonsuz yüksek bir ide idi. Sanatın anlamı da olsa olsa *mimesis* olabilirdi, çünkü görüngüler dünyası gerçek dünyanın bir yansıması ise, sanat eseri de bu yansımanın bir kopyası ya da yansıması olabilirdi ve sanat değersizdi. Platon için güzel (güzellik) insan için duyum (*aisthesis*) yoluyla kavranılabilen, kendisinden hoşlanılan uyumlu ve simetrik olanın içindedir. Bu duyumsallığa ilişkin güzellik anlayışı estetiğin tarihi boyunca görülür. Aristoteles *mimesis*'i Platon'dan devralır. Ancak burada *mimesis*, Platon'dan farklı bir biçimde, her türlü sanatsal etkinliğin bağlandığı bir şeydir. Aristoteles sanatı, bir etkinlik olarak görür, nesnelerin taklidi olarak görmez, sanat ona göre doğadaki yaratıcı gücün taklididir. Bu doğadaki tamamlanmamış olanı tamamlamaya çalışan bir etkinlik olarak, amacına trajedinin arındırıcı (*kathartik*) etkisinde yaklaşır. Antikçağın en önemli kavramlarından birisi olan *katharsis*, Plotinos'la teolojik bir motif kazanır ve Nietzsche'ye kadar ilk kullanıldığı anlamında kullanılmaz. Ruhun arındırılması ile Tanrı'dan pay alma kavrayışı, estetik bir kavrayış olarak Ortaçağa damgasını vurur. Augustinus ve Thomas Aquinas bu görüşün en kuvvetli savunucularından olmuşlardır.

Yeniçağ temel disiplin olarak epistemoloji'yi öne çıkarmıştı. Bilginin nasıl elde edileceği ya da edildiği konusundaki rasyonalist - empirist dikotomisi, bir bilgi türü olarak estetiği de dışarda bırakmadı. Bu iki görüş bilgi kuramlarındaki bütün çatışmalarına rağmen sanatın belirlenmesinde temel kavramın "güzel" olduğu yönünde görüş birliğindedirler. Diğer bir deyişle estetik, estetik bir duyarlık çözümlemesi olmalıdır ve her iki görüşte "güzel" kendi başına kendisinden pay alınandır.

Kant'a göre "estetik" olan, estetik yargıların ana dayanakları, bir objenin tasarımında yalnızca subjektif olan; yani tasarımda objeye değil de sujeye ilişkinliği yapan şeydir. Ancak Kant'ın felsefesi kendi içsel dinamiği gereği estetikle

ilgili tanımlarında, estetiğin *apriori* dayanaklarını gösterecektir. Kant "Yargıgücünün Eleştirisi"nde hoşlanma ve hoşlanmama ile beğeni yetisinin *apriori* belirleyici temellerini çözümler ve ortaya koyar. Kant'a göre (duygu olarak) hoşlanma ya da hoşlanmama bir tasarım olarak (objelerde bizim bulduğumuz) teleolojiktir. Bu teleoloji doğayı gözlemlemede objektif, ancak beğeni içinde 'estetik yargıgücü' olarak subjektiftir. Bu subjektivite (yukarıdaki tanım da dikkate alındığında) bir bilgi değil hoşlanma ya da hoşlanmamaya yani objenin tasarımına eşlik eden duygudur. Bu duygu tasarımlanmış şeyin formal erekliliğidir. İşte Kant estetiğinin formalizmi denilen, çok eleştirilen ancak kendisinden sonraki felsefi akımlarda "estetiğin" olmazsa olmazı denilip işlenen konusu budur. Biraz daha açarsak; Kant'a göre, beğeni yargısı seyirsel olarak (kontemplatif) tasarımlanmış şeyin sujede yarattığı duygudur; ancak bu duygu ilgiden bağımsız hoşlanmanın objesidir. Diğer bir deyişle, güzel ilgiden bağımsız hoşlanmanın objesidir ve güzellik kendisinde bir erek tasarımı olmaksızın algılandığı haliyle ereklilik formu olur. O, genel olarak hoşa gidendir ve bu objektif olarak tasarımlanmış *subjektif zorunluluktur.*

Kant'a göre sanat yapıtlarının özgürce üretilmiş olmaları ve bir keyfilikten (*Willkür*) doğmaları onların akıldan üretilmiş olmamaları anlamına gelmez. Onlar dehanın ürünleridirler, ancak bu deha doğanın koyduğu kurallara göre çalışan bir dehadır.

Kant sonrasında estetik Kant'ın koyduğu tanımlarla işlendi. Bazen ona karşı bazen onu destekleyen ancak ondan pay alarak bu işleniş süregeldi. Bunun en belli başlı nedeni kanımca "estetik" gibi bir olguyu duyumlardan kurtarmak ya da duyumların ortak (nesnel) olduğunu göstermek veya estetiğe sağlam dayanaklar bulmaktır. Bu sanatı özerkleştirmek için estetiği temellendirme çabası olarak görülür.

Estetiğin ana kavramı olan "güzel" Kant'tan sonra Hegel'de mutlak bir bilmenin konusudur. Hegel'de sanat yapıtı bir yapıt olarak ele alınmaz, onu aşan bütünsellik içinde ele alınır. Bu sanat yapıtı ile onu seyreden arasında, yapıtın içinde sesini duyuran tin ile seyreden arsındaki sentezdir. Hegel'in sanat ve estetik anlayışı felsefesi gereği tarihsel oluşumlarda yerini bulur. Bu 'güzel' kavramındaki tarihselliktir.

II. BİREY

Birey sözcüğü Latince *individuum*'dan gelir. Kavram orijinal olarak *indivisible*-'dan gelmekte olup "parçalanamaz", "bölünemez", "bütün" anlamındadır. İlk bakışta kavram kendi içinde paradox gibi görünmektedir. *Individuum*, diğerlerinden ayrımı vurgularken *indivisible* zorunlu bir bağlantı gerektirir. Çünkü parçalanamazlık, bölünemezlik kendi içindeki bağlarla mümkün görünmektedir. Kavram modern anlamına, orijinal halinden, (birey anlamında) geçerken sıra dışı politik ve sosyal tarihsel değişime uğramıştır. Kavram Greklerde atom'u tanımlamak için kullanılırdı. *Individuus* 6. yüzyılda Latince *dividere*'nin negatif sıfat hali olarak görülür ve *divide*'den gelmektedir. Boethius 6. yüzyılda *individuus*'u

şöyle tanımlar: herhangi bir şey *individual* olarak çeşitli şekillerde tanımlanabilir; tamamen bölünemez bir bütün gibi, ya da ruh gibi, sertliğinden dolayı parçalanamaz çelik gibi, özel tasarımı ile, kendi cinsinden olsa bile, herhangi bir şeye uymayan; örneğin Sokrates. *Individualis* ve *individual* Ortaçağ teolojisinde özün parçalanamazlığı konumuyla oldukça etken olmuştur ve bu özelliğiyle "Üçlükte birlik (*teslis*)" (The Unity of Trinity) argümanında kendini gösterir. *Individual*'in alternatif formu *indivisible* kavramı daha sonraları 15. yüzyıldan itibaren "genel"in karşıtı olarak kullanılmıştır. Modern anlamına geçiş dönemi buradan başlatılabilir. Kavramın Bacon'da (1605) kullanıldığını görmekteyiz. Kavramın sıfat konumu, yazar Browne tarafından (1646) "*idiosycratic*", "*singular*" anlamlarında kullanılmış olup, bu yönüyle pejoratiftir. Şair Donne tarafından ise kavram yine kendisine zıt olarak, protesto edilerek, kullanılmıştır (1611). 1641'den itibaren ise kavramın geneli, sınıf olarak, tanımlamak için kullanıldığını görüyoruz; örneğin aileler, kiliseler, toplum sağlığı gibi. Kavram 18. yüzyıldan itibaren mantık ve biyoloji için kullanılmaya başlanmıştır. Burada toplumsal ve siyasal bir kaygının olmadığını da görüyoruz. Geç 17. yüzyıldan itibaren ise, modern anlamda, Ortaçağ motiflerini kırarak, diğer bir deyişle Ortaçağ'ın teolojik, sosyal ve ekonomik anlamlarından kurtularak bugünkü anlamına ulaşmıştır. Bu; feodalizme karşı, bireysel varlığı, onun konumunu, işlevini, sıkı hiyerarşik toplumsal yapının üstünde bir anlamdır. Teolojik anlamda da, protestanlıkta, bireyi ön plana çıkaran bu görüş kiliseyi de karşısına almıştır. 19. yüzyılda sosyalist oluşum (Marx'da ön plana çıkar) birey ve toplumun soyut kategorileri karşısında tavır almıştır. Marx'a göre birey toplumun bir yaratımı olup, sosyal ilişkiler içinden doğar ve bu ilişkilere göre determine edilir. Kavramın modern anlamına ilişkin olarak, yukarıda söylediklerimize ilaveten şunlar eklenebilir: ilk olarak, kavramın gelişim sürecinde *individual* ve *individualism*"n 19. yüzyılın erken dönemlerinde kullanılmaya başlandığını görüyoruz. İkinci olarak, siyasal ve ekonomik görüşlerde, liberal anlam temelinde kullanılmıştır. Son olarak, Simmel'e göre "biriciklik", soyut *individualism*, ancak matematik ve fizikte temellenebilecek niteliğe ilişkin düşüncelerdir. Bunun karşısında biriciklik romantik akımın bir kavramı olup, niceliksel kategoridir.

III. ESTETİK BİREY

Buraya kadarki çalışmamızda bu iki kavramın, tarihsel süreçteki içerikleriyle, anlamlarını vermeye çalıştık. Her iki kavramın yan yana gelmesiyle elde edilen anlamla bugünkü kullanıldığı anlam arasında fark olduğu kesindir. Bugün 'estetik', sanatın temellendirilmesinde temel kavram olarak kullanılmakta, bu yapılırken de "sanat" diğer insan ürünlerinden ayrı tutulmakta gibi bir görünüm sergilemektedir. Gerçi Baumgarten'in açtığı yolda, estetiğe verdiği anlamlar çerçevesinde, yorumlar sürse de, estetik bireyden günümüzde anlaşılan, 'duyum ve hazlarıyla sanat yapıtlarında güzeli bulan ya da güzeli yaratan kişi'dir anlamı doğru bir yaklaşım olacaktır.

Estetiğin tanımlarına ve kullanımlarına bir itirazım yok. Birey için de aynı

şey geçerli. Ancak sorumuz şudur; duygu ve hazla elde edilen, aşağı basamakta olan bilgi türü, sanatı değerlendirirken ya da sanat ürünlerinin yaratımında kullanılırken, sanatı bir bilgi ve edim olarak aşağı türden bir ürün yapmaz mı? Yaptığı düşünülüyorsa sanatta 'yüce' kavramı bununla nasıl bağdaşır?

Sorum şu şekilde sorulabilir: insanın pek çok ürünü arasında bulunan sanat ve dalları olan resim, mimari, müzik vs., insanın aşağı türden bilgileri midir? Eğer böyleyse diğer ürünlerinin, bilim, din, felsefe vs., yukarı türden bilgiler olduğunun güvencesi nedir? Eğer bu güvence *ratio* ise sanatta *ratio*dan söz edilemez mi?

Burada "sanat" kavramının günlük dildeki anlamını ve içeriğini bir kez daha sorgulamak sorumuza cevap verebilecek gibi görünüyor. Sanat felsefesi ve estetik konularının sistematik bir biçimde ilk işlendiği dil olan Almanca'da sanat, "Kunst" kelimesi ile karşılanır. "Kenntnis" (bilgi)'den gelir ve aynı zamanda işbilirlik, beceri anlamları ile karşılanır. İngilizce de ise "art" kelimesinin ayrı bir anlamıdır ve bu da Latince "ars" kelimesinden gelmektedir. Bu kelime İngilizce deki karşılığına uygun olarak beceri, hüner ve bir kurala bağlı olarak bir etkinliğin biçim tarzları, maharet, üslup ve bu üslubun öğretilmesi anlamlarıyla karşılık bulur. Bu anlamlarda bir sınırlama yoktur. Yani sanat ile bilim arasında, sanat ile din arasında bir ayrım görünmemektedir. Eğer bilim bir kurala göre yapılıyorsa, bir üslubu varsa ve bu sanatın yapabilmek, beceri, zanaat ve kurallı eylem anlamları ile örtüşüyorsa bilim de bir sanattır. Eğer bu böyleyse sanatı temellendirmek için kullanılan estetik sözcüğü bilim için kullanılamaz mı?

Bilimin nesnesi kendi alanının içindedir. Kimyanın nesnesi atom, fiziğin nesnesi madde ve psikolojinin nesnesi insan gibi. Peki sanatın nesnesi nedir? Eğer yukarıdaki tanımı genelleştirirsek bilim *psühe*'ye dayanır mı? Ya da dayanakları duyumlarımız, hazlarımız olabilir mi?

İnsanlık tarihi, insanlığın bugünkü geldiği yeri parmakla sayılabilecek kadar az insana borçlu görünmektedir. Bilim, edebiyat ve sanat ürünlerinin açılımları bunu açıkça ortaya koyar niteliktedir. Aristoteles, Kepler, Copernicus, Galileo, Newton ve Einstein cilalı taş devrinden başlayan yolculuğu uzay çağına getirdi. Söylemlerin temelinde "evreni anlamak" yatmaktadır. Soru şudur: Artık "birey" olarak tanımlayacağımız bu insanlar evrene nasıl bir gözle bakıyorlardı? Newton'un çekim yasası evreni tanımlarken, Newton bunu sadece *ratio* ile mi elde etti? Einstein'ın relativite kuramı nasıl düşünülebilir? Bu kadar yalınlığın ve özde sadeliğin ifade ettiği evren tasarımını - ki felsefi olarak "geleceğin sadece bir tasarım olduğunu, insanın yalnız geçmişi yaşadığını" söyler – kurarken Einstein doğaya nasıl bakıyordu? Onun "hayal gücünün bilgiden daha önemli olduğunu" söyleyen ünlü betimlemesinin arkasında *psühe*nin önemi yok mu?

Bugün bile emsallerinin yapılmasının mümkün olmadığı piramitler'in arkasında bir bilimsel kaygı görünmemekle birlikte, böylesi devasa sanat eserlerinin mimarisini yapan mimar'ın kaygısını antropolojik bir yaklaşımdan başka ne açıklayabilir? Eğer bu mimaride bilimden ve eserde sanattan söz edilebiliyorsa ayrım nasıl mümkün olabilir? Burada bilim sanat değil midir ve estetik sadece eserin kendisinde midir?

Bu örnekler çoğaltılabilir. Burada Heinemann'dan aktarımla, Nietzsche'den

bir sözle devam etmek istiyorum. Nietzsche'ye göre estetik 'Kaos'dan Kosmos'u bulup çıkarmaktır'. Bu ona göre insanın *dissonans*'nın *Apollon-Dionysos* bütünlüğü ile aşılmasıdır. Bu da insanın, genetik olarak sadece yüzde bir farklı olduğu (en yakın benzerlikte olduğu canlıdan) canlılık dünyasında, onun bu farkla oluşturduğu kültüründe *psühe*sini dışarıda bırakmaması ile mümkün olabilir. Kant'ın "toplumdışı toplumsal" antagonistik varlığı 'insan' bunu yapabilecek güçte görünmektedir.

İnsanın antagonistik bir varlık olduğu ve bunun insanın 'doğası' gereği böyle olduğu düşüncesi ilk defa, çok açık bir biçimde, Kant tarafından ortaya konulmuştur. Gerçi felsefe tarihinde 'zıtların bütünlüğü' düşüncesi Herakleitos'dan beri işlenir, ancak bu varlığı anlamlandırırken, varlığa anlam verme amacına yöneliktir. Kant "Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi"[3] isimli yazısında, insan yeteneklerinin gelişmesini gerçekleştirmek için doğanın toplumda kullandığı aracın antagonizm olduğunu söyler. Kant'a göre antagonizm yasaya uygun bir düzenin sebebidir. Kant bunun nedenine girmiyor. Sadece bunun bir yetenek olarak insanın doğasında bulunduğunu söylüyor. Ona göre toplumsallaşma insanın doğasında vardır, çünkü insan 'insan' olduğunu böyle anlar. Ama aynı zamanda insanda 'birey olarak yaşamak' eğilimi de vardır- ki bu ona kendisini diğer insanlardan ayrı tutan 'toplumdışı' olma özelliğini verir. Bu çatışkı 'uyum' isteyen insan ile, insan türü için neyin daha iyi olduğunu bilen ve 'uyumsuzluk' isteyen doğanın mücadelesidir.

Kant bu yazının dördüncü önermesinde bunları söylüyor. Gerçi yazı 'siyasa' içeriklidir. Ancak Kant'ın beşinci önermesinin sonunda söyledikleri bizim için önemli görünüyor. Kant'a göre "toplumdışılığın bir disipline girmesi, yapısı gereği, sanatın iticiliği ile gerçekleşir". Burada şu söylenebilir; insan toplumdışı varlığını, birey olma özelliğini, sanatla ortaya koymaktadır. Diğer bir deyişle, sanat insanı yetkinleştirir.

Antagonizm, Nietzsche'de Kant'dan farklı işlenir. Kant antagonizm'i doğanın insan için gizli bir planı olarak görür ama bunu nasıl uyumlaştıracağı üzerinde durmaz. Nietzsche'de ise bu (Nietzsche antagonist yerine dissonans terimini kullanıyor) öğrenilebilir. İnsan Apollon-Dionysos yönlerini harmonize ederek ve bunu sanatla ortaya koyarak 'insan' olabilir.

Konuyu bağlarken, sanatı temellendiren estetiğin bir 'öğe' olarak insan ürünlerine eşlik ettiği söylenebilir.

NOTLAR:

1. 'Estetik ve Birey' kavramlarının tanımları için "Williams, R., *Keywords*, Fontana, 1976" izlenmiştir. Ayrıca, çalışmamızın akışında düşüncemizi kolayca serimleyebilmek için çeşitli sözlüklerden de tarama yapılmıştır.

2. Burada "Frenzel, I., *Estetik*, ve Heinemann, F., *Estetik*" isimli makaleler izlenmiştir. Çeviren: Doğan Özlem, 'Günümüzde Felsefe Disiplinleri, İnkılap Yay., 1997'nin içinde.

3. Kant, I., *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi*, Çeviren: Uluğ Nutku, Yazko Felsefe Yazıları, 4. Kitap'ın içinde.

Görünmeyen gerçek güç ve örtülü iktidar anlayışı olarak: çete

Mustafa Gündüz

Toplumbilimcinin ilgi ile gözlemlediği toplumsal olayın arkasına takılıp onu ele alıp değerlendirmesi zor bir iştir. Çünkü, "toplumsal olgularla ilgilenirken sağduyu veya sokaktaki adamın araştırılan konu hakkındaki düşüncesi paranteze alınmalı, kenarda bırakılmalıdır. Durkheim'in belirttiği gibi; 'bütün ön fikirler sökülmelidir"[1].

Türkiye'de, şu son beş yıl içerisinde daha yoğun bir biçimde yaşanan, ama geçmişte hiç olmadığı kadar büyük bir hızla duyulup haber olarak yayılan olaylar dizisini bir toplumbilimci olarak düşünmek ve devlet, mafya ve yerel egemenlerin iç içe olduğu bir egemenlik oyunun adını tayin etmek gerekir. Bunun için, karizmatik bir güç örüntüsü görünümünde beliren çetevari egemenliğin Türkiye'deki ve dünyanın başka bazı yerlerindeki biçimleri üzerinde durulması yerinde ve yararlı olacaktır[2].

Türkiye Cumhuriyeti, toprakları istila edilmiş bir ülke halkının bu durumdan kurtuluş mücadelesi ile kurulmuştur. Kurtuluş mücadelesi yalnızca istilacı yabancılara değil, aynı zamanda bazı yerel egemenlere karşı verilmiştir. Oldukça güç ve ağır koşullarda gerçekleştirilen bu mücadelenin bedeli çok pahalı ödenmiştir. Bu halk ve onun en üst örgütü olan devletinin görevlileri aynı bedel ile bir daha karşılaşmamak için paranoya ölçüsünde önlemler almaya çalışmıştır. "*Dahili ve harici bedhah*"lardan uzak kalmak için, devletin görevlileri başta olmak üzere halkın kendisine dönük kuşku ve kaygılar hep varolagelmiştir. Kuşkusuz, benzer kaygıyı dünyanın diğer devletleri de yaşamıştır. Bunun bir sonucu olarak, devletler kendi içlerinde istihbarat örgütleri kurmuşlardır. Kendi içlerinde kurdukları istihbarat örgütlerinin yeterli olamayacağı kaygısı, devletler arasında işbirliği yapma gereğini ortaya çıkarmıştır. İkinci Dünya Savaşı'nı izleyen yıllarda, her bir devlet kendi içinde, ama uluslar arası işbirliği esasında *gayrı nizami savaş*

birlikleri biçiminde örgütlenmişlerdir[3].

Yerel ya da yabancı istilacılara karşı mücadele deneyimini ilk yaşayan Türkiye olmasına karşın, bu konudaki resmi ama gizli örgütlenmeyi ABD'nin önderliğinde ancak 17 yıl sonra *ST 31-15 Kara Kuvvetleri Sahra Talimatnamesi*[4] ile 25 Mayıs 1964'de gerçekleştirmiştir[5]. NATO'ya üye ülkelerin tamamında bulunan bu örgütlenmenin varlığı ve adı hep tartışma konusu olmuştur. İtalya'da Gladio ya da Roma Kılıcı, Yunanistan'da B-8 ya da Sheepskin, Belçika'da SDRA-8, Hollanda'da NATO Command, Batı Almanya'da Gehlen Harekatı, Stay Behind, Sword, Avusturya'da Schwert, Fransa'da Rüzgâr Gülü ve İngiltere'de Secret British Network Revealed adlarıyla anılmıştır[6]. 1998'e kadar yukarıdaki ülkelerin hemen tamamı, gördükleri lüzum üzerine söz konusu örgütlenmenin varlığını kabul etmekle birlikte adlarını açıklayıp lağvetmişlerdir[7]. Bu sorun Türkiye açısından hâlâ bir sır olarak saklanmaya çalışılarak giderilmeye uğraşılmaktadır. Ancak, Kontrgerilla ya da *Özel Harp Dairesi* adlarıyla olsun, bu tür bir örgütlenmenin bulunduğu artık bilinmektedir[8]. Bilinmeyen bu örgütlenmenin gerçekleştirdiği olaylardır. Bilinmeyenler arttıkça, birçok olay için adres olarak burası gösterilmektedir.

Birinci Dünya Savaşı sonrası istilaya uğrayan Anadolu, orada yaşayan halkın ve ordunun silahları teslim etmesi dayatmasıyla karşı karşıya kalmıştır. Ancak, bu dayatmanın başarıya ulaşamayacağı daha başından belliydi. Çünkü Anadolu halkı, yüzyılların verdiği bir alışkanlıkla silahını adeta kutsamıştı. O'nu ya saklayacak ya da satacaktı. İkinci tercih günümüzde uluslar arası boyuta ulaştı. Bunun adı silah tüccarlığı oldu.

Yine, savaş sonrası dağıtılan orduya karşın, Anadolu halkının kendi kaderini tayin etme ve kurtuluş mücadelesi verme yönünde "çete" örgütlenmeleri gerçekleştirilmiştir. Anadolu'nun birçok bölgesi, bunların başarısı ile kurtarılmıştır[9]. Bu başarının verdiği güven, Anadolu halkını, benzeri bir durumda aynı davranışa sevk etme hevesiyle örüntülemiştir. Böylelikle herkes, bir gün gerekirse, uğruna ölebileceği vatanını kurtarma güdüsünün sonuçlarıyla toplumsallaşmıştır. Bu biçimiyle toplumsallaşan bireyler, toplumda bulundukları konumun anahtar rollerinden önce, bir gün tüm toplumu kurtarma idealini, asli görevine dönüştürmüştür. Bireyin toplumdaki konumu yükseldikçe, bu duygularla donanma oranı da artmıştır. Ordudaki her subay bir Atatürk, bürokrasideki her üst düzey bürokrat bir devlet başkanı ve halktan her birey bir Sütçü İmam ya da Şahin Bey olma isteği de artmıştır. Bu duygularla birlikte, Türkiye toplumunda, birçok durumda, üyelerden, onların elde edebileceklerinin ötesinde başarı beklemek ve onlarda bulunmayan karizmatik güçler yüklemek bir gelenek haline gelmiştir. Bu bireylerin başarı ya da başarısızlıkları oldukça abartılmış, ödüllendirme ya da cezalandırma anında gerçekleştirilmiştir. Başarısızlık sonrası olacakların verdiği korku, bireyleri, her ne biçim ve pahasına olursa olsun, başarılı olmaya zorlamıştır. Bu zorlama, bazı durum ve zamanlarda gayrı meşru yolların denenmesine neden olmuştur. Kuşkusuz, hemen her toplumda olduğu gibi Türkiye'de de meşru olan yol bir; gayrı meşru yol çoktur. Gayrı meşru yollar toplumların değişik zamanlarında farklı yönlerde bulunabilir. Silah, uyuşturucu ve vergi kaçakçılığından nüfuz ticaretine kadar uzanan geniş bir yelpazeye sahiptir[10]. Bütün bu yollar aşındı-

rılırken, eylemler, bireyin kendisi için değil; vatan ve millet için gerçekleştirildiği gibi her türlü rasyonelleştirilmeye başvurularak açıklanmaktadır[11].

Bunlarla birlikte, hızlı değişen dünyamızda yeni yeni alanlar ve tutumlar birer değer olarak karşımıza çıkmaktadır. Kuşkusuz bunların başında maddi karşılık (mülkiyet) ve otorite (güç ve saygınlık) gelmektedir[12]. Üstelik toplumda kıt bulunan bu kaynakların birbirine bağlılık derecesi de artmış durumdadır. Zaten, kitle iletişim ve ulaşım araçları sayesinde küçülen dünyada, her bir *toplumun bağımlı kesimlerinin kendi gerçek ortak çıkarları bakımından bilinçleri gelişip yükselmiş, kıt kaynakların geçerli dağılım biçimlerinin meşruluğu konusunda kuşkular ve eleştiriler artmıştır* [13]. Kaldı ki, Türkiye'de bir yandan bu durumun bilincine ulaşan ve diğer yandan ideolojik sözcüler ve önderler çıkarma yeteneğine sahip, ideolojik birleşme ve bütünleşme olasılığı oldukça yüksek olan bir toplum söz konusudur. Böylesine çelişkili bir ortamda, otorite ve maddi karşılıkların elde edilip korunmasına ideolojik kılıf geçirmek kolaylaşmakta, belki de tek çözüm olarak toplumdaki yerini bulmaktadır.

Bütün bu öncüllere dayalı ilişkiler Türkiye'de uzun sayılabilecek bir süreden beri yaşanıyorken, birden ortalık karıştı, toplumsal bir kaos yaşandı. Toplumsal yapıda bir belirsizlik egemen olmaya başladı. Bireyler toplumsalı değerlendirme ve yeniden inşa etmede ikilemler/zorluklarla karşı karşıya geldi. Toplumsal bilinçte bir çözülme, bireysel bilinçlerde parçalanma gerçekleşti. Toplumdaki bireyler varolan yapıyı bozucu, yapı sökümüne gidici yasadışı olarak niteleyebileceğimiz olayların peşinden giderken, bunları anlayıp açıklayabilecek kavramlara sığınmaya çalıştı. İdeolojik tercihten kaynaklı olarak birbirinden oldukça farklı anlamları karşılayan çok sayıda kelime/kavramlar üretildi, toplumsal kaosa, toplumsal yapıda oluşan tedirginlik ve bireyler arası bağı ören ilişkilere egemen olan güvensizlik durumuna çözüm olanakları tartışıldı ve kaostan çıkış yolu olarak hepsine "çete" demek moda oldu[14]. Oysa bu kavram, bu toplumun çok yakın geçmişinde bu kadar itici ve aşağılayıcı bir içerikte ve bu kadar kapsamlı bir anlamda kullanılmıyordu. Değişen ne oldu da *hayali ihracatçı, silah kaçakçısı, uyuşturucu kaçakçısı, mafya, kara para aklayıcısı, tefeci, dolandırıcı, nüfuz taciri ve yargısız infazcıların* hepsine birden çete denilmeye başlandı[15]. Bu sürece kısaca bakmak çalışmamız açısından işlevsel olacaktır.

Kamuoyundaki genel ve yaygın kullanımı ile "*Susurluk*" sonrası, devletin bazı görevlilerinin, çok çeşitli simgeler adına neler yaptığı ortaya çıkmaya başladı[16]. Türkiye'de son otuz yıldan bu yana komünizm ya da terörizm ile mücadeleye özgü yaratılan meşru zemindeki toplumsal örgütlenimlerde bir bozulum sürecine ivme kazandırıldı. Toplumsal yapı için işlevsellik taşıdığı savlanan "toplumsal örgütlenim"lerin Türk toplum geleneğinde "kutsal", sınıflar üstü, adil olduğu düşünülen devlet örgütü ile içi çeliği bir problematik olarak belirginleşti. Devlet ile söz konusu örgütlenimler arası derin bağlar, ya da "derin devlet" tartışmaları toplumdaki bireyler, gruplar, çeşitli örgütler (sivil toplum kuruluşları) tarafından olumsuz karşılandı. Tüm bu toplumsal tepkiler kendisini yeni bir terimde dışa vurdu: Çete.

Devlet organizması kendi hukuksal tutarlılığını yitirip, gayrı nizami silahlı bir örgütlenmeye dönüşmüş görüntüsü altında, geçici olarak çıkarına hizmet eden

bütün suç örgütleri ile ilişkiye girse bile, bu ilişkide yer alanlara çete demek doğru olur mu, bilinmez[17]. Ancak bilinen bir şey varsa, o da çete kavramının bugün sokaktaki vatandaşın kullandığı içerikle aynı olmadığıdır. Zaten Çelebi'nin de belirttiği üzere; kavramlara "Tanımlamalar önermek kuşkusuz bilim çevrelerinin görevidir..."[18] *O halde çete nedir?* sorusuna sosyolojik bağlamda yanıt vermemiz gerekir.

Çete, Slav kökenli bir kelimedir. Bulgarca "çeta"dan dilimize çete olarak geçmiştir. Sözlük anlamıyla *çete, ordu birliklerinden olmayan silahlı küçük birlik*tir[19]. Ansiklopedik olarak çete *askeri, hukuksal* ve *eylem* planında birbirinden ayrımlanarak değerlendirilmektedir. *Askeri* olarak çete gerilla örgütlenmesi veya gayrı nizami harp olarak görünmektedir. Bu anlamda çeteler, düşman cephesi gerisinde küçük çaplı baskınlar yapan, köprü, geçit ve haberleşme hatlarını kesen, düşmanın ulaştırma ve lojistik faaliyetlerini aksatan gönüllüler olarak tanımlanabilir. Bunlara çeteci veya yaptıkları harekata da gerilla harekatı denir. Gerilla savaşı, düşman elinden kaçmak, kurtulmak ve düşman devlete karşı girişilen yıkıcı faaliyetlerden meydana gelir. Bu harekat yerli personelce, düşman arazisi ve/veya egemenlik sahası içinde yürütülür. *Hukuksal* olarak çete, teroristleri tanımlamaktadır. Bu anlamda çete organize bir şekilde şiddet kullanarak bazı suçları işlemek amacıyla birleşen silahlı topluluk olarak görülmektedir. Devletin şahsiyetine karşı Türk Ceza Kanununun 168. Maddesiyle tayin edilen cürümlerden bazılarını işlemek üzere çete oluşturulduğu takdirde, ağır cezayla cezalandırılan bir cürümdür. *Eylem* planında çetenin değerlendirilmesi, Kurtuluş Savaşı'nda çetelerin gördükleri olumlu işlevlerin bağlayıcılığıyla değerlendirilmektedir. Burada, çete savaşı yapan birliklerin düzenli örgütler olduğu ve başlarında dağdan inen efeler ve eşkıya reislerinin bulunduğu bildirilmektedir. Bu çetelere kumanda eden Yörük Ali Efe, Demirci Mehmet Efe, Çerkez Ethem ve Tevfik Beylerden söz edilmektedir[20].

Çete'nin İngilizce'deki karşılığı "*gang*"tır. İngilizce gang çoğunlukla "*çocuk çetesi*" diyebileceğimiz gruplaşmalar için kullanılmakta, buna bazen genç ve erginler de dahil edilmektedir. Gang çözümlemeleri toplumsal statü çerçevesinde yapılmaktadır. Siyasal tabanlı ve bağlantılı çeteler için "terorist" adlandırmasına gidilmektedir.

İngilizce'deki gang kavramı, dilimizdeki çete kavramını bütün içeriğiyle karşılamamaktadır. Hatta anlam örtüşmesi oldukça dar bir alanda kalmaktadır. *Türkçe'deki çete kavramının tarihsel içeriğini herhangi başka bir dilde tam olarak bulmak, kavramları içeriklendiren toplumsal koşulların farklılığı nedeni ile zaten beklenemez.* Ama görece benzer toplumsal yapılanmalar gösteren modern veya sanayi toplumlarında görece benzer olguların, bu arada da çete olgusunun bulunması beklenebilir. Yine de durum biraz farklıdır. Böyle olması da *günümüzdeki toplumsal olgular için kullandığımız kavramların tarihsel geçmişlerinden soyutlanıp, yepyeni ve bambaşka anlamlara büründürülemeyeceğ*ini göstermektedir.

Bunlarla birlikte İngilizce'deki gang kavramının karşıladığı anlamdaki çetelerle ilgili bazı çalışmalar gerçekleştirildiği bildirilebilir.

Glaser'in *Crime in the City* adlı derleme kitabında[21], Toby çeteyi, aşağı sta-

tüye bir alternatif olarak nitelemektedir. Okula veya işe psikolojik bakımdan bağlanmamış bir çocuk, diğer başarısız gençlerle beraber sokakları mesken edinir. O, okul yöneticileri ve iş verenleri reddedişinin telafisi olarak diğer çocukların/gençlerin onayına ihtiyaç duyar. Onların onayının bedeli yüksek olur[22]. Burada psikolojik etmenlere öncelik verildiği görülmektedir.

Downes ve Rock'ın çalışmasında iki yerde çete anılmakta ve çete cinsiyet ayırımına konu edilerek, İngiltere'deki erkek ve kız çetelerin bireysel sorunlarından söz edilmektedir[23].

Knudten ise 730 sayfalık kitabında "çete suçluluğu"na ancak iki sayfa ayırmakta ve konuyu üç grup ayrımına dayanarak değerlendirmektedir. Bu gruplar; 1. Ergin sokak grupları, 2. Yapılaşmış çeteler ve 3. Gevşek yapılaşmış (dağınık) gruplar. Bu ayırım, Amerikan metropollerindeki suçluluk yapılarının anlaşılması için yapılmaktadır[24]. İngiliz kentlerinin kenar mahallelerinde araştırma yapan J. Mays ise, alt kültür olgusu üzerinde durarak suç ve suçluluğun, bireyin durumuna ve kişiliğine bağlı olduğu sonucuna ulaşıyor. Knudten kendi yorumunu katmadan Mays'ın iki denklemini aktarıyor. Bunlardan birincisi kişisel+çevresel faktörler=suç (crime) ve ikincisi de çevresel+kişisel faktörler=suçluluk (delinquency)tur[25]. Bu formülden anlaşılacağı üzere; birinci denklemde bireyin durumuna ve kişisel iradesine öncelik tanınırken, ikinci denklemde çevresel etkenlere ağırlık vermektedir.

Bir başka çalışma, daha ayrıntılı olarak çete üzerinde durmaktadır. Bu çalışmada "sapkın değerler, hırsızlık yapan ve çalınmış eşyayı pazarlayan ergin suçlu çetelerden, meşru işin kısmen yahut tam kontrolünün bazen uygulandığı yarı resmi işlere ve haraç almaya kadar sıralanmakta ve gruplar ya da kurumlar tarafından sembolize edilmektedir"[26].

Konuyla ilgili çalışmalardan bir diğerinde çete suçluluğu başka bazı boyutlarıyla da incelenmiştir. Örneğin Merton ve Sunderland'ın öğrencisi olan ve alt sınıf erkek çocuk çetelerinin kaynağını inceleyen Cohen[27], çocukların aileleri tarafından sosyalleştirilmediklerini ve başarılı olmaya teşvik edilmediklerini saptamıştır[28].

Cohen'in suçlu çocuklar (delinquent boys) çalışması, suçun açıklanması için "alt kültür teorileri"nin gelişiminde ve suçluluğa yeni bir bakış açısı getirmede başarılı olmuştur[29]. Cohen'e göre çete mensubu çocuklar orta sınıf statüsünü yasal kanallardan elde edemezler. İçinde başarılı olabilecekleri rekabete dayalı bir statü sistemi kurarlar. Orta sınıfa karşı olan düşmanlıkları, onları karşıt bir alt kültür yaratmaya yönlendirir[30]. Cohen, buna rağmen onların statüde hayal kırıklığı ve gerilim yaşayacaklarını bildirir.

Toplumsal yapıda *yalnızca geleneksel fırsatlar değil, yasal olmayan fırsatların da eşit dağıtılmadığını* bildirerek "Ayırıcı Fırsat Teorisi"nin temelini atan Cloward ve Ohlin yasal fırsatları engelleyen üç tür çete belirler. Bunlar; 1. Suç yoluyla parasal kazanç arayan suçlu çeteler, 2. Şiddet konusunda uzmanlaşmış çatışma çeteleri ve 3. Uyuşturucu ile ilişkili geri çekilenler çeteleridir. Çocuklar, suçlu çetelere, ergin suçlu çetelere hazırlayıcı olarak katılırlar. Çatışma çeteleri ne yasal ne de yasal olmayan fırsatları elde etmenin mümkün olmadığı ortamlarda gelişirler. Diğer iki çetede başarısız olanlar, uyuşturucu kullanımı ile belirgin-

leşen geri çekilme çetelerine yönelirler[31].

Matza ve Sykes ise bu konuda farklı bir bakış açısına sahiptirler. Onlara göre suçlu çocukların büyük bir bölümü, eylemlerinden dolayı suçluluk hissetmekte, bu duyguyla baş edebilmek için de her türlü rasyonelleştirmeye gitmektedirler[32]. Matza ve Sykes bu "yaptığını haklı gösterme" durumunu nötrleştirme teknikleri olarak adlandırmaktadır. Bu teknikler beş temel kategoriye ayrılmaktadır[33]. Bunlar;

1. Sorumluluğu üzerine almamak,
2. Verilen zararın büyüklüğünü kabul etmemek,
3. Suçlayanları suçlamak,
4. Simgeleri ön plana çıkarmak ve
5. Yalnızca kendisini düşünerek yapmadığını bildirmektir[34].

Bütün bunlarla birlikte çete olgusuna köklü ama farklı bir bakış açısı geliştiren Yablonsky olmuştur. Yablonsky, *çetenin sosyolojik anlamda bir grup ya da yığın olmadığı ve bu ikisi arasında bir durumda bulunduğu tartışmasını* açmaktadır. O, çeteyi sosyolojik anlamda bir grup olmaktan çok; *yakın-grup (near-grup)* olarak görmektedir[35].

Yablonsky'ye göre yakın grup kavramı, toplumsal sorunları üreten ve yansıtan başka toplulukların çözümlenmesinde de önemli olabilir. Diğer toplumsal yapıların çözümlenmesi sonucu, onların örgütlenmelerindeki benzer çarpıklıkları da gösterebilir. O'na göre, *yakın grubun yapısında bulunan bazı özellikler* aşağıdaki gibidir:

1. Geçici gereksinimleri karşılamak için bireyselleştirilmiş rol tanımı,
2. Geniş ve değişken üyelik tanımları,
3. Duygu yüklü davranış,
4. Topluluğun merkezinden çevresine doğru gidildikçe, bağımlılıkta azalma,
5. Üyelik ve aidiyet için gerekli samimiyet ve sınırlı sorumluluk,
6. Kendi kendini atayan ve tedirgin liderlik,
7. Topluluğun işlevleri ve amaçları konusunda üyelerin uzlaştıkları konular sınırlıdır,
8. Değişken ve kişileştirilmiş bir tabaka sistemi,
9. Değişken üyelik,
10. Fantezi üyeliklerin kabul edilmesi,
11. Kurallara bağlanmış beklentiler üzerindeki uzlaşmaların sınırlı olması,
12. Toplumsal sistemin geçerli yasalarıyla çatışan kurallar[36].

Yablonsky, yukarda yer alan genel özellikleriyle yakın-grup teorisi ve bazı toplumsal sorunları çıkaran birliktelikler arasında ilgi kurmaya çalışmaktadır. O, çeteyi de bir yakın grup olarak görmektedir. Yablonsky'ye göre *çetelerle ilgili bazı sosyolojik teoriler ve söylemler, çete yapısının yakın-grup kavramından ziyade tam bir gruba benzetilme çarpıklıklarına göz yummaktadır*[37]. Çeteyi teorileştirme çabalarının çoğu, çetelerin tanımlanmış sosyolojik gruplar olduğuna dair otomatik bir kabulle işe başlıyor. Bu yanlış başlangıç, popüler ve geleneksel çete imajından kaynaklanıyor. Gerçekten popüler ve geleneksel çete imajı da bilimsel araştırmalardan daha çok basında yer alan haberlerle oluşmaktadır[38].

Yablonsky, 11 Haziran 1955 tarihinde Columbia Üniversitesi yakınında bir sınır tartışması üzerine altı grup çetenin şehrin tarihindeki en büyük çatışmayı gerçekleştirmiş olmalarını haber yapan gazeteleri[39] ve çatışan kırk çete üyesiyle kendisinin yaptığı görüşmeleri ayrıntıları ile bildirmektedir. Polis, sosyal çatışmacılar, basın ve böylelikle kamuoyu sınır konusunda çatışmaya giren bu çeteleri tam bir uzlaşma ile grup olarak tanımladılar. Oysa Yablonsky, hem polis tutanaklarındaki ifadelerden hem de çetelerle yaptığı görüşmelerden, bu kişilerin çatışmada bulunma süreç ve gerekçelerini ortaya çıkardıktan sonra, çetelerin grup değil, *grupvari* ve/veya *grubumsu* topluluklar olduğunu gözlemlemiştir[40].

Daha sonra *30 çete topluluğunun yapısını* çözümleyen Yablonsky, *çetelerin üç genel özelliğini* belirlemiştir. Çetenin merkezinde liderler ve psikolojik bakımdan en rahatsız üyeler vardır. Çeteye en çok ihtiyaç duyanlar, bunlardır. Merkez ile çevre arasında kalan ikinci düzeydeki üyeler, çeteye üye olmak isteyen ama belli zamanlardaki gereksinimlerine göre katılanlar vardır. Sonuncu düzeydeki üyeler ise çetenin çevresinde bulunan, gerekçe ortaya çıktıkça çeteye katılan, kendilerini üye saymayanlardır[41]. Yablonsky, çetenin yapısını çözümlerken onun işlevlerini de belirlemektedir. Bir yakın-grup olarak *çetenin işlevleri*, bütün üyelerce açıkça anlaşılan, bilinen ve iletilen içerikten yoksundur. Bunlar, üzerinde uzlaştıkları ortak bir amaca sahip değildir. Davranışlarının çoğu duygusal rahatsızlıktan kaynaklanmakta ve bireyseldir. Öyle görünüyor ki, çetelerin başta gelen işlevi, üyelerinin sürekli veya geçici duygusal gereksinimlerini tatmin yolunda düşmanlıklarını boşaltmaları için kanallar açılmasıdır.

Bütün bunlarla birlikte, yeniden başa dönecek olursak, Türkiye'de kamuoyunun genel ve yaygın bir uzlaşı ile "*çete*" olarak adlandırdığı yasadışı birliktelikler yapısı ve işleyişi bakımından Batıdaki çocuk/genç çetelerine benzediği, ama gerçekleştirilen eylemler ve bu eylemlerin sergilendiği toplumun tarihsel geçmişi bakımından bu adlandırmadan ayrıldığı ortaya çıkmaktadır. *Türkiye'de çete diye adlandırılan birlikteliklerin bazı genel özelliklerine* bakıldığında, bu durum daha da açıklığa kavuşacaktır.

Türkiye'de çete diye adlandırılan birliktelikler *yakın-grup* özelliklerini taşımaktadır. Bunlar, "*nötrleştirme teknikleri*"ne sık sık başvurmaktadırlar. "*Yasal olmayan fırsatlar*"dan azami ölçüde yararlanmaktadırlar. Bu birliktelikler içerisinde bulunabilmek için, her bir kişinin geçmişinde "*yüksek bedeller*" ödemiş ve böylece içtenliğini kanıtlamıştır. Bunlar, eylemlerin *yüksek idealler özellikle devletin ve milletin birliği uğruna* gerçekleştirildiği savını öne sürecek "*ideolojik kılıf*"ları toplumda hazır bulmaktadır. Yine bu birlikteliklerin devlet örgütü içerisinde yer alan veya bağlantısı bulunan bir bölümü, *terörle mücadele söylemi* içinde, devlet organizmasının kendi hukuksal tutarlılığını yitirdiği ve artık *gayrı nizami silahlı bir mücadeleye* gerek duyulduğu yönünde hatırı sayılır ölçüde yaygın bir kamuoyu oluşturup, bireysel amaçlarını gerçekleştirmiştir. Aynı zamanda terörize olan bu birliktelikler, amaçlarına hizmet edebileceğine inandıkları öteki bütün *suçlular/suç örgütleri ile işbirliğine* girmekten çekinmemiş ve bu durumu *rasyonelleştirmişlerdir*. Üstelik bu birliktelikler, çocuk/genç çete üyelerinin bazı bireysel özelliklerini de taşımamaktadırlar. Örneğin, çete üyelerinin bir çoğunun sosyabiliteleri düşük düzeyde olmasına karşın, Türkiye'de çete diye adlandırılan

birlikteliklerde yer alan birçok kimsenin sosyabiliteleri oldukça yüksektir. Bunların, *aşağı statüye bir alternatif yaratmak* üzere eyleme geçtikleri de söylenemez. Ayrıca, Türkiye toplumunun tarihsel altyapısında yer alan içerikteki çete biçimindeki örgütlenmeden ve bu çetelerin gördüğü işlevlerden de oldukça uzaktır. Uluslararası bağlantıları ise onları çete diye adlandırmaktan tamamen uzaklaştırmaktadır.

Sonuç olarak Türkiye'de bugün çete(ler)den değil, suç işlemek üzere belki çetevari/çete benzeri bir biçimde bir araya gelen belirsiz bir egemenlik kurma hevesindeki birlikteliklerden söz etmek yerinde olacaktır.

KAYNAKÇA:

BERBEROĞLU, Enis: *Susurluk 20 Yıllık Domino Oyunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

CERRAHOĞLU, Nilgün: "Gladio Olayı", *Cumhuriyet Gazetesi*, 16 Ekim 1990.

COSER, Lewis A. ve Diğerleri; *Introduction to Sociology*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, 1983.

ÇELEBİ, Nilgün: "Kavram Tanımlamaları", *A. Ü. DTCF Fakülte Dergisi*, Sayı: 369, Ankara, 1993.

ÇELEBİ, Nilgün: *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Anı Yayıncılık, 2001.

DOWNES, David ve Paul ROCK: *Understanding Deviance*, Clarendan Press, Oxford, 1988.

GENÇ, Süleyman: *Kuşatılan Devlet Türkiye*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1997.

GLASER, Daniel (Der.): *Crime in the City*, Harper and Row Publishers, New York, 1970.

İÇLİ, Tülin: *Kriminoloji*, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 1994.

KEMERLİOĞLU, Eyüp: "Toplumsal Çatışma Konusunda Temel Görüşler", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, Sayı:14, Erzurum, 1986.

KNUDTEN, Richard D.: *Crime in a Complex Society*, The Dorsey Press, Illinois, 1970.

KOCACIK, Faruk: *Toplumbilim*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, 1996.

McCAGHY, Charles H.: *Deviand Behavior*, Macmillan Publishing Company, New York, 1985.

Meydan Larousse.

MORRIS, Clifford R. ve Henry D. McKAY: "Juvenile Delinquency and Urban Areas: Theory", *Ecology, Crime and Delinquency*, (Der.: Harwin L. VOSS ve David M. PETERSEN), Meredith Corporation, New York, 1971.

MUMCU, Uğur: *Silah Kaçakçılığı ve Terör*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1993.

ÖZBUDUN, Sibel ve Temel DEMİRER: "Türk(iye) Devletinin Hayatı ve Eserleri", Özgür Üniversite Forumu, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998.

PARLAK, Suat: *Kontrgerilla Kıskacında Türkiye*, Bibliotek Yayınları, İstanbul, 1997.

PERİNÇEK, Doğu: *Çiller Özel Örgütü*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996.

RITZER, George: *Social Problems*, Random Hause, New York, 1990.

SARIBAY, A. Yaşar: "Şeref Kültürü ve Devlet", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 43, 1996.

SAVAŞ, Kutlu: *Susurluk Raporu*, Radikal Gazetesi Eki, 20 Mart 1997.

Susurluk Raporu: Yasadışı Örgütlerin Devletle Olan Bağlantıları İle Susurluk'ta Meydana Gelen Kaza Olaylarının Ve Arkasındaki İlişkilerin Aydınlığa Kavuşturulması Amacıyla Kurulan Meclis Araştırma Komisyonu Raporu, 3 Nisan 1997.

T.B.M.M. Faili Meçhul Siyasal Cinayetleri Araştırma Komisyonu Raporu., MİT Raporu Olayı, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996.

TİRYAKİAN, Edward A.: "Emile Durkheim", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (Der.: Tom BOTTOMORE ve Robert NISBET) Çev.: Ceylan TOKLUOĞLU, V Yayınları, Ankara, 1990.

TOBY, Jackson: "Social Disorganization and Stake in Conformity: Complementary Factors in the Predatory Behavior of Hoodlums", *Crime in the City*, (Der.: Daniel GLASER), Harper and Row Publishers, New York, 1970.

TURHAN, Talat: *Özel Savaş Terör ve Kontrgerilla*, Tümzamanlar Yayıncılık, İstanbul, 1995.

Türkçe Sözlük, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1988.

ÜNLÜ, Ferhat: *Susurluk Gümrüğü*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000.

YABLONSKY, Lewis: "The Delinquent Gang as a Near-Group", *Deviance. The Interactionist Perspective*, (Der.: Earl RUBİNGTON ve Martin S.WEINBERG) Macmillian Publishing Company, New York, 1987.

YALÇIN, Soner: *Binbaşı Ersever'in İtirafları*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1994.

YURDAKUL, Doğan ve Cengiz ERDİNÇ: *Çetele*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1998.

Hürriyet, Radikal, Yeni Yüzyıl ve Cumhuriyet Gazetelerinin 15-22 Mart 1997 tarihleri arasındaki yedi günlük nüshaları.

NOTLAR:

1. Edward A. TİRYAKİAN: "Emile Durkheim", *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, (Der.: Tom BOTTOMORE ve Robert NISBET) Çev.: Ceylan TOKLUOĞLU, V Yayınları, Ankara, 1990, s.225.

2. Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Sibel ÖZBUDUN ve Temel DEMİRER: "Türk(iye) Devletinin Hayatı ve Eserleri", *Özgür Üniversite Forumu*, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, s.121-178.

3. Talat TURHAN: *Özel Savaş Terör ve Kontrgerilla*, Tümzamanlar Yayıncılık, İstanbul, 1995, s.43-44.

4. Bu talimatname, ABD'deki ACC (Allied Control Commission) diye gösterilen bir örgüt şemasında yer alan FM 31-15 simgeli Counterquerilla Operations adlı resmi talimatnameden çevrilmiştir. Bkz., *a.g.e.*, s.141.

5. Süleyman GENÇ: *Kuşatılan Devlet Türkiye*, Boyut Kitapları, İstanbul, 1997, s.19.

6. TURHAN: *a.g.e.*, s.104.

7. Konuyla ilgili ilk deşifre olan ülke İtalya olmuştur. Nilgün CERRAHOĞLU: "Gladio Olayı", *Cumhuriyet Gazetesi*, 16 Ekim 1990.

8. Özellikle Bkz., Doğu PERİNÇEK: *Çiller Özel Örgütü*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996., Suat PARLAK: *Kontrgerilla Kıskacında Türkiye*, Bibliotek Yayınları, İstanbul, 1997., Enis BERBEROĞLU: *Susurluk 20 Yıllık Domino Oyunu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997.

9. Kurtuluş Savaşı sürecinde örgütlenen Kuvayı Milliye, Kuvayı Seyyare, Çeteler, Milli Müfrezeler, Mücahitler, Milli Kuvvetler gibi adlar altında kurulan çeteler, önemli başarılar elde etmişlerdir. Bunlardan bazılarının kurulan düzenli orduya katılmalarına rağmen Kuvayı Milliye 15 Mayıs 1919 İzmir işgalinden, 26 Ağustos 1922'deki Büyük Taarruza Kadar değişik şekillerde çete savaşları yapmıştır.

10. Bkz. Ferhat ÜNLÜ: *Susurluk Gümrüğü*, Birey Yayıncılık, İstanbul, 2000.

11. Tülin G. İÇLİ: *Kriminoloji*, Bizim Büro Basımevi, Ankara, 1994, s.82.

12. Bkz. Lewis A. COSER ve Diğerleri; *Introduction to Sociology*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc., New York, 1983, s.157-181.

13. Eyüp KEMERLİOĞLU: "Toplumsal Çatışma Konusunda Temel Görüşler", *Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi*, Sayı:14, Erzurum, 1986, s.137.

14. Bugün hepsine birden çete denilen birliktelikler, daha önce hayali ihracatçı, tefeci, kontrgerilla, uyuşturucu kaçakçısı, silah kaçakçısı gibi nitelendirmelere konu ediliyordu. Ancak bu adlandırmalar, toplumda yeterince tepki görmedi. Hatta hayali ihracat yaparak devleti dolandırdığı açıkça bilinen Kemal Horzum'un bir maç izlemek üzere stada girişi, ayakta alkışlanmıştır. Bunun da bir neden olarak görülebileceği benzeri gelişmeler, yukarda anılan grupları aşağılamak amacıyla bir araya getirip çete adlandırmasına konu edilmiştir.

15. Bu nitelendirmeye, konuyla ilgili resmi çevreler de uymuş, mahkeme zabıtlarına ve soruşturma raporlarına girmiştir.

16. Halen bir bölümünün görevlerini sürdürdükleri devlet memurlarının yalnızca adları bile yüzlerce sayfayı kapsayabilir. Bkz., Doğan YURDAKUL ve Cengiz ERDİNÇ: *Çetele*, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1998.

17. GENÇ: *a.g.e.*, s.282.

18. Nilgün ÇELEBİ: "Kavram Tanımlamaları", *A. Ü. DTCF Fakülte Dergisi*, Sayı: 369, Ankara, 1993, s.18 ve Nilgün ÇELEBİ: *Sosyoloji ve Metodoloji Yazıları*, Anı Yayınları, 2001, s.176-184'e bakılabilir.

19. *Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, Ankara, 1988, s.464.

20. *Meydan Larousse*, s.416-417.

21. Daniel GLASER (Der.): *Crime in the City*, Harper and Row Publishers, New York, 1970.

22. Jackson TOBY: "Social Disorganization and Stake in Conformity: Complementary Factors in the Predatory Behavior of Hoodlums", *Crime in the City*, (Der.: Daniel GLASER), Harper and Row Publishers, New York, 1970, s.134-136.

23. David DOWNES ve Paul ROCK: *Understanding Deviance*, Clarendan Press, Oxford, 1988, s.148, 282.

24. Richard D. KNUDTEN: *Crime in a Complex Society*, The Dorsey Press, Illinois, 1970, S.301.

25. Terence MORRIS: *The Criminal Area*, Humanities Press, New York, 1958, s.79'dan aktaran KNUDTEN: *a.g.e.*, s.302.

26. Clifford R. SHAW ve Henry D. McKAY: "Juvenile Delinquency and Urban Areas: Theory", *Ecology, Crime and Delinquency*, (Der.: Harwin L. VOSS ve David M. PETERSEN), Meredith Corporation, New York, 1971, s.89.

27. İÇLİ: *a.g.e.*, s.78.

28. Charles H. McCAGHY: *Deviand Behavior*, Macmillan Publishing Company, New York, 1985, s.57-58.

29. Marvin E. WOLFGANG ve L. SAVITZ ve N. JOHNSTON: *The Sociology of Crime And Deliquency*, John Wiley and Sons Inc., New York, 1970, s. 290.'dan aktaran İÇLİ: *a.g.e.*, s.241.

30. George RITZER: *Social Problems*, Random Hause, New York, 1990, s.166.

31. Titus S. REID: *Crime and Criminology*, Holt Rinehart and Winston, New York, 1982, s.124-125'den aktaran İÇLİ: *a.g.e.*, s.82.

32. Bilindiği üzere Türkiye'de de aynı mantık işletilmektedir. Türkiye'de çete benzetmesiyle anılan suçlu gruplar, illegal faaliyetlerini kamufle edebilmek için, toplum ve devletin sağduyusuna hitap eden

davranışlarda bulunur ve konuşmalar yaparlar. Tansu Çiller'in "Devlet uğruna kurşun atan da, kurşun yiyen de bizim için saygıyla anılır, onlar bizim için şereflidir" sözlerinde yankı bulan anlayışın patriyarkal (pederşahi) kültür bağlamında ilginç bir değerlendirimi için bkz., A. Yaşar SARIBAY: "Şeref Kültürü ve Devlet", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 43, 1996, s.20.

33. Bu genel beş kategoriye burada yer vermek işlevsel olacaktır. Çünkü, Türkiye'deki durumu yansıtmakta ve suç birliklerinin söyleminin dayandığı temeli açıklığa kavuşturmaktadır. Türkiye'deki çete benzeri suç birliklerinin söylemine esas olan bazı değerlendirmeler için özellikle bakınız; Soner YALÇIN: *Binbaşı Ersever'in İtirafları*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1994., Uğur MUMCU: *Silah Kaçakçılığı ve Terör*, Tekin Yayınevi, İstanbul, 1993., *T.B.M.M. Faili Meçhul Siyasal Cinayetleri Araştırma Komisyonu Raporu., MİT Raporu Olayı*, Kaynak Yayınları, İstanbul, 1996., *Susurluk Raporu: Yasadışı Örgütlerin Devletle Olan Bağlantıları İle Susurluk'ta Meydana Gelen Kaza Olaylarının Ve Arkasındaki İlişkilerin Aydınlığa Kavuşturulması Amacıyla Kurulan Meclis Araştırma Komisyonu Raporu*, 3 Nisan 1997 ve Kutlu SAVAŞ: *Susurluk Raporu*, Radikal Gazetesi Eki, 20 Mart 1997.

34. David MATZA ve G. M. SYKES: "Techniques of Delinquency", *The Sociology of Crime and Delinquency*, (Der.: WOLFGANG ve Diğerleri) John Wiley and Sons. Inc., New York, 1962'den aktaran İÇLİ: *a.g.e.*, s.82-83.

35. Sosyolojik anlamda genel olarak grup; iki ya da daha fazla bireyden oluşan, üyeler arasında etkileşim bulunan, ortak değerleri kuralları olan, içinde üyelerinin yerlerinin ve rollerinin belli olduğu, biz bilinci taşıyan, sürekli olarak bir arada bulunan, insan ihtiyaçlarını karşılamak için meydana gelmiş insan birikimidir. Bkz. Faruk KOCACIK: *Toplumbilim*, Cumhuriyet Üniversitesi Yayınları, Sivas, 1996s, s.86-87.

36. Lewis YABLONSKY: "The Delinquent Gang as a Near-Group", *Deviance. The Interactionist Perspective*, (Der.: Earl RUBİNGTON ve Martin S.WEINBERG) Macmillian Publishing Company, New York, 1987, s.213.

37. A.g.m., s.208.

38. 03 Kasım 1996'da Susurluk'ta meydana gelen kazadan sonra birçok suç birlikteliklerinin devlet örgütünün bazı elemanları ile bağlantılarının ortaya çıkmasından sonra, Türkiye ulusal basını, bu olaylarla ilgili haberleri çete öznesi ile vermeye başlamıştır. Bundan sonra kamuoyu başta olmak üzere Meclis Araştırma Komisyonu ve Başbakanlık Teftiş Kurulu Başkanı Kutlu SAVAŞ'ın hazırladığı Susurluk Raporları da çete kavramını kullanmaya başlamıştır. Özellikle bakınız; Hürriyet, Radikal, Yeni Yüzyıl ve Cumhuriyet Gazetelerinin 15-22 Mart 1997 tarihleri arasındaki yedi günlük nüshaları.

39. Bu gazeteler, N. Y. Daily News, N. Y. Herald Tribune, N. Y. Times, N. Y. Journal-American ve World Telegram and Sun'dır.

40. YABLONSKY: a.g.m., s.208.

41. A.g.m., s.210-211.

Betül çotuksöken'le *"Cumhuriyet döneminde türkiye'de öğretim ve araştırma alanı olarak felsefe"* üzerine **söyleşi**

(Kaan Özkan)

Kaan Özkan– Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe *adlı kitabınız geçtiğimiz aylarda Türkiye Felsefe Kurumu yayınları tarafından yayımlandı. Çalışmanın ayrıntılarına geçmeden önce şunu sormak istiyorum: Böylesi bir çalışmayı gerçekleştirme düşüncesi nasıl ortaya çıktı? Hazırladığınız kitabın bu alandaki hangi boşlukları dolduracağını düşündünüz?*

Betül Çotuksöken– Bildiğiniz gibi, Türkiye Felsefe Kurumu, 1994 yılından beri bir *Bülten* yayımlamaktadır ve bu *Bülten*'de ülkemizdeki felsefe bölümleri, kuruluş sırasına göre tanıtılmaktadır. *Bülten* çalışmaları örgütlenirken Türkiye Felsefe Kurumu Başkanı Prof. Dr. İoanna Kuçuradi, bu sayfayı benim düzenlememi istemişti. Ayrıca, yüksek lisans ve doktora tezleri kaynakçasını da hazırlamam istenmişti.

Öte yandan 1997 yılının Ocak ayından beri "Türkiye'de Felsefe" adını taşıyan ve İstanbul Üniversitesi Araştırma Fonunca desteklenen bir proje üzerinde çalışmaktaydım. Dolayısıyla, ülkemizdeki felsefe çalışmalarının durumunu, bu alana gerçekten emek verenleri yakından tanıyordum; zaten bir bölümü ya beni yetiştiren kişilerdi ya da çalışma arkadaşlarımdı.

Yine bildiğiniz gibi, 1996-2000 yılları arasında başkanlığını yaptığım, o zamanki adıyla Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda, 1998 yılında "Cumhuriyet Döneminde Felsefeye Emek Verenler" konulu, iki günlük bir Seminer düzenlemiştik ve sanırım anımsarsınız, burada sunulan kimi çalışmalar *felsefelogos*'ta yayımlanmıştı. Bütün bunlar, benim Türkiye'de yapılan çalışmaları ne denli yakından izlediğimi gözler önüne seren göstergeler durumundadır.

Bu çalışmaların yanı sıra, 1998 yılında, Cumhuriyetin ilanının yetmiş beşinci yılı dolayısıyla Türkiye Felsefe Kurumu olarak, birkaç çalışma planladık. Bunlardan biri Arslan Kaynardağ'ın yazdığı *Kadın Felsefecilerimiz*; diğeri ise O. Faruk Akyol ile Sanem Yazıcıoğlu-Öge'nin hazırladığı *Türkiye Felsefe Yayınları Kaynakçası (1928-1999)*'ydı. Ben de *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe - Seçilmiş Metinlerle* başlıklı çalışmayı kaleme almayı önermiştim. Hiç kuşkusuz, Türkiye'de yapılan felsefe çalışmalarını serimleyen, çözümleyen ya da ayrıntılı bir biçimde ele almayı amaçlayan ilk çalışma değil benim yaptığım çalışma; son çalışma da olmayacak. Ancak çalışmanın yeniliği, toplam elli beş yazardan derlenen tanıtıcı metinleri de içeriyor olmasıdır. Ayrıca Cumhuriyetin taşıyıcı niteliği olan kurumsallaşmayı öne çıkarması da yine kitabın özgün yanını göstermektedir. Çünkü Cumhuriyet, kurumlar ve kişiler toplamıdır; kurumlar derlenip toplanmayı sağlarlar ve Türkiye, ancak Cumhuriyetle birlikte bu derlenip toplanmayı, birçok aksaklığa karşın yine de sağlamıştır. Benim yaptığım felsefe bağlamındaki derlenip toplanmayı göstermek olmuştur. Bu, derginizin adının bir parçası olan "logos"a da sanırım çok uygun düşmektedir. Seçkinin düzenlenmesinde yine bu nokta gözetilmiştir. Elinizdeki kitabın "duygusallık"tan ve "önyargı"dan uzak okuyucuları tam da burada ne denmek istendiğini çok iyi anlayacaklardır.

Sözü uzatmak istemiyorum ama, Türkiye'de yapılan çalışmalara ilgi duyan birçok felsefecimiz, filozofumuz ülkemizdeki felsefe çalışmalarının dökümünü çeşitli vesilelerle yapmışlardır. Yukarıda da belirttiğim gibi, ben de bu kişilerden biriyim ve somut olarak, 1985'ten beri ulusal düzeyde; 1992 yılından beri de ulusal düzeye ek olarak uluslararası düzeyde bu türden çalışmalara konuşmacı ya da yazar olarak katılmaktayım. "Türkiye'de Felsefe"ye ilişkin yeni bir döküm ve hatta kapsamlı bir değerlendirme 2003 yılında İstanbul'da gerçekleştirilecek olan "XXI. Dünya Felsefe Kongresi"nde –belki broşürü görmüşsünüzdür– yapılacaktır.

Söz konusu çalışmaların çok önemli olduğunu biliyorum. Bu türden etkinliğe yine felsefece yaklaşarak şöyle diyebilirim: bir şeylerin gerçekten varolması için, nesne kılınabilmesi için üzerinde düşünmek ve konuşmak gerekiyor. Ayrıca, benim gibi yetişimini neredeyse tümüyle ülkesine borçlu olan bir kişi olarak sorumluluğumu da biliyorum; her ne kadar "borçluluk" ve "sorumluluk" deyimlerini Heidegger'den aldıysam da bu böyle; ancak şunu da belirtmeden geçemeyeceğim: ben düşünce akrabalarımı –bu deyimi de değerli hocam Prof. Dr. Nermi Uygur'a borçluyum– kendim seçtim ve onlardan şunu öğrendim: yaptığınız işe tüm varlığınızla katılmalısınız. Böyle bir anlayışla, yaklaşımla, içinde yetiştiğim düşünme iklimini, görünümü ne olursa olsun, kurumsal bağlamda anlamaya çalıştım.

K.Ö.– *"Sunuş" yazısında, felsefenin kurumlarımızda gerçek anlamda hangi tarihten itibaren yer aldığını belirlerken farklı zaman dilimlerinin öne sürülmesini, neyin felsefe sayılıp neyin sayılamayacağı konusundaki tutum farklılığına bağlıyorsunuz. Peki bu kurumsallaşmayı aşağı yukarı 20. yüzyılın ilk çeyreğine bağlarken sizin kafanızdaki felsefe tanımı neydi?*

B.Ç.– "Sunuş" yazısında bunun hesabı çok açık bir biçimde verildi ve kurumlar bağlamında konu ele alındı. Ben bir bakıma elbette tarafsız değilim; benim yandaşı olduğum taraf, belli bir felsefe anlayışını her türlü felsefe etkinliğine bir kılavuz olarak katmayı amaçlıyor; eğer gerçekten belli bir alanda söyleyecek sözünüz varsa, "aktar" ruhuyla/kimliğiyle ortaya çıkmıyorsanız, tarafınızı belli edersiniz. Neyle? Felsefe anlayışınızla. Ben bunu birçok çalışmamda sergiledim; yapıtlarımı okuyanlar ne demek istediğimi anlayacaklardır. Bana göre felsefe, her türlü düşünsel, bilgisel etkinlikle iç içe belki ama, hem temelde hem de tepede. Çünkü felsefe, "asıl çatı"yla uğraşıyor: dışdünya-düşünme-dil arasındaki ilişkilerle uğraşıyor. Ben de her türlü felsefe etkinliğinde bu çatıyı görmeye çalışıyorum; ayrıca görenleri de göstermeye çalışıyorum. Fakat şunu da dile getirmekten çekinmeyeceğim, Türkiye gibi bir bakıma olumsuz seçilimin (negatif seleksiyon) zaman zaman yaygın olduğu ve henüz çalışma/araştırma alanlarının olgunlaşamadığı kimi ortamlarda, kendine bir şekilde "yer bulmuş" birilerini de ister istemez hesaba katmanız gerekiyor. Çalışmayı kaleme alırken bir bakıma en büyük sıkıntımın bu olduğunu söyleyebilirim. Ama yine de birçok şeyi zamana bırakmak gerekiyor; belki yanılmış olabilirim. Neyse, zaman gösterecek her şeyi. Bir şeylerin varolması yetmiyor; varolanı doğru bir biçimde algılayacak olanlara çok daha fazla ihtiyaç var; umarım onların sayısı artar. Çünkü ne yazık ki ülkemizde hâlâ felsefe olanla olmayanı karıştıranlar var. Bu nedenle de, felsefenin her anlamda özgürleşmesini, kendisi olmasını farklı ölçütlere bağlayanlar var. Ben kendi ölçütümü her anlamda evrensel felsefi söylemden çekip çıkarmaya çalıştım. Bu konuda, neyin felsefe olduğu, neyin felsefe olmadığı konusunda da düşünce akrabalarımla buluştuğumu, kafa dinçliği ve gönül rahatlığıyla söyleyebilirim.

K.Ö.– *Kitapta yöntem olarak benimsediğiniz bir tutum göze çarpıyor: Felsefenin üniversitelerdeki kurumsallaşma sürecini oralarda görev yapmış öğretim elemanlarının felsefe anlayışları paralelinde yansıtıyorsunuz. Bu, kişiler olmadan kurumların bir şey ifade etmedikleri anlamına geliyor...*

B.Ç.– Evet; bulguladığınız nokta bir doğruya işaret ediyor: kurum-kişi birlikteliği, bir başka deyişle, kurumla kişinin karşılıklı varlığı. Cumhuriyet de bana kalırsa bu bakımdan önemli zaten; çünkü Cumhuriyet çok daha fazla ortak ölçütü bir araya getirmeyi sağlayan modern ve aydınlanmacı düşünmenin ürünü. Ama diyeceksiniz ki birtakım aykırı "sıfatlar"la Cumhuriyeti de kendi yanına çekmeye çalışanlar var. Biraz üzerinde düşünürsek, bu olanağı dilin sağladığını bulabiliriz. Ama iş öyle demekle de olmuyor! Yinelemekte yarar görüyorum: laik Cumhuriyet, bizim deneyimimiz de hesaba katıldığında açıkça görülmektedir ki, kurumlar ve kişiler toplamıdır. Kurumları gerçekten taşıyacak kişiler olmadığında, kurumlar eskinin mirasını tüketmeye doğru yol alırken bir süre daha ayakta kalabilirler; ama sonrası nasıl olacak? Asık yüzlü oluşla hiçbir zaman karıştırmayalım ama, ancak işini ciddi olarak yapanlar, daha doğrusu neyin/nelerin yapılması gerektiği konusunda açık bir bilinci ve bu bilincin edimselleşmesini sağlayacak bilgisi, becerisi olanlar kurumları taşıyabilirler ve daha da ileriye götürebilirler. Felsefe bölümleri söz konusu olduğunda bu bağlamda kuşkularımın da olduğunu söylemeden —en azından sezdirmeden—

geçemeyeceğim.

Ayrıca kitapta da yer aldigi gibi, su tarihsel gerçege de dikkati çekmek istiyorum: birçok alanda oldugu gibi, felsefe alaninda da neredeyse salt aktarmaya dayali ögretim, arastirmadan önce gelmistir. Oysa kendi dogalligi içinde arastirma, ögretimin önündedir. Ama Türkiye'nin bir bakima bu dogal gelismeyi beklemeye zamani ve sabri yoktu. Acil bir biçimde, siki bir kavram egitiminden geçilmesi gerekiyordu; Cumhuriyetin yeni kurumlari hizla bunu gerçeklestirmeye giristiler.

K.Ö.– *Bir de, yapılanma sürecinde, Macit Gökberk ya da Nusret Hızır gibi, felsefe geleneğimizde yeri olan adlarla yabancı hocalar arasındaki etkileşimler var. Bunun sağladığı katkılara burada bir kez daha değinebilir miyiz acaba?*

B.Ç.– Otuzlu ve kırklı yıllarda tümel/evrensel felsefi söylemden katkılar sağlama şansını Türkiye yakaladı. Türkçe düşünenler tümel/evrensel felsefi söyleme katkıda bulundular; Türkçe, bir felsefe dili olarak kuruldu; bunun ne denli önemli olduğunu herkesin sürekli olarak düşünmesini isterim. Felsefe dünyasında kendine yer bulmaya çalışan ya da bu dünyada etkin bir özne olarak yer almak isteyen, yürümek isteyen araştırmacıların, üzerinde konuştuğumuz kitapta bu noktaya çok önem verdiğimi; ilk ve ikinci kuşak hocalarımızın bu konudaki çalışmalarını fark etmesini isterim.

Ayrıca felsefe gibi, yapısı gereği evrensel nitelikleri içinde barındıran bir düşünme bağlamının yapıcı özneleri olmayı bize, modern üniversite ortamı ve bu ortamın etkin özneleri sağladı; onun da ötesinde, daha genel bir çerçeve olarak, laik Cumhuriyet sağladı. Her şey belki daha da iyi olabilirdi; ama kavram eğitimi hiç de kolay bir biçimde gerçekleşmiyor. Çünkü tökezleyenlere, yön değiştirenlere her zaman rastlanıyor, fireler veriliyor. Ama ben yine de Türkiye'de felsefe aşısının tuttuğuna inananlardanım; yeter ki kurumların sorumluluğunu yüklenen insanlar, özgürleşmelerini yitirmesinler ya da bu konudaki dayatmalara karşı çıkabilme gücünü kendilerinde bulabilsinler! Özetle, iyi ki biz otuzlu kırklı yılların deneyimine sahibiz; iyi ki Reichenbach, Von Aster, Kranz, Heimsoeth, Ritter buraya gelmişler; iyi ki genç Cumhuriyet, temel bilimler ve felsefe alanında bilim insanı yetiştirmek üzere yurtdışına birçok genç yollamış. Bütün bu etkinliklerin kültür dünyamızın yeniden devrimsel bir dönüşümle biçimlenmesine ne büyük bir ivme kazandırdığını düşünebiliyor musunuz?

K.Ö.– *Bu arada, kitap, siz o iddiada olsanız bile, nesnel bir ölçüt kullanılmadığı; dolayısıyla kimi felsefecilere hakkınca yer verilirken kimilerine çok kısa ya da yalnızca bazı dipnotlarda değinildiği; özellikle araştırma görevlilerini "dışladığı" yönünde eleştiriler aldı. Bu eleştiriler hakkında neler düşünüyorsunuz?*

B.Ç.– Her düşünce, her yapıt eleştirilebilir; yapıtınız okura sunulduktan sonra, artık bir bakıma sizin olmaktan çıktıktan, nesneleştikten sonra, üzerinde konuşulabilir, konuşulmalıdır da kuşkusuz. Ancak ileri sürülenlerin taşıyıcı öznelerinin de söz konusu alanlara gerçekten emek vermiş olması gerekir; öyle olmayanların yapacağı, ortaya koyacakları da bazen yakın çevreyi

korumak ve kollamaktan öteye geçemiyor! Felsefe bütün bu kollama edimlerinin çok ama çok uzağındadır. Felsefi söylemin "yakın gözetim" altına alınmasına hiç gereksinimi yoktur. Bu anlamda yapıt nesneldir ve yine "Sunuş" yazısında dile getirildiği gibi ölçütler ortadadır. Kitap, durum saptamasıdır; saptama eylemi yine Türkiye Felsefe Kurumu tarafından yayımlanacak olan ve yukarıda adı anılan "Türkiye'de Felsefe" başlıklı çalışmada daha da ayrıntılı olarak gösterilmektedir.

Aristoteles'ten beri gücül (dynamis) olanla edimsel (energeia) olan arasındaki ayrımı biliyoruz. Genç araştırmacılara ilişkin durum saptamalarında aceleci olmanın doğru olmadığını düşünüyorum. Ama akademik yükseltmelerdeki ölçütleri belirlemenin ne kadar güç olduğunu görüyoruz ve yönetim mekanizmalarının aldıkları önlemlere karşı yeni önlemlerin büyük bir hızla alındığına ("vital tepki"lerin oluştuğuna) tanık oluyoruz. İşte böyle ortamlarda doğru değerlendirme yapmanın ne denli güç olduğunu da biliyorum. Ama benim ölçütüm her zaman felsefe oldu; bir bakıma salt kurumda bulunmak da önemli değil. Bu açıdan sadece –şu anda ne yazık ki kurumsallaşmanın neredeyse iniş dönemini yaşıyoruz– bazı felsefe bölümlerine bakmak yeterli; felsefe alanında hiçbir yeterliği olmayan kişilerin de içinde yer aldığı bir felsefe bölümü düşünebilir misiniz? Ama ne yazık ki günümüz Türkiyesi'nde böyle şeyler oluyor. Bilgiye, yeterliğe dayalı olarak seçimlerin yapılmadığı, yukarıda dediğim gibi "olumsuz seçilimler"in yapıldığı ortamlarda ne yazık ki bu tür yapılanmalara rastlayabiliyoruz. Örnek çok yakınımızda, önümüzde. Bir yanlıştan kurtulmak için yeni yanlışların yapılması sadece Türkiye'ye de özgü değil! Ama ben yine de umutluyum; çünkü felsefe alanında yetişmekte olan pırıl pırıl insanlarımız var. Onların "yersiz yurtsuz" kalmayacağı umudunu taşıyorum her şeye karşın.

K.Ö.– *Benzeri bir eksikliğin, üniversitelere ayrılan kısımlarda da söz konusu olduğu ileri sürülmüştü?..*

B.Ç.– Kitapta felsefe bölümleri katkıları oranında yer aldı. Bildiğiniz gibi, 1933'ten 1969'a kadar ülkemizde sadece iki felsefe bölümü vardı; üçüncü bölüm olan Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü 1969 yılında kuruldu. Arada kurulanlar da bir yana, 1990'dan sonra neredeyse bu bağlamda bir patlama yaşandı ve halen bu sürüyor da. Ne yazık ki hiçbir planlama yapılmadan bölüm açılıyor ve öğrenci alınıyor. Bu konuda söylenecek çok şey var. Asıl sorunlarımız bunlar bana kalırsa. Tek bir öğretim üyesi bile olmadan bölüm açılmasını aklı başında biri onaylayabilir mi? Ama ne yazık ki bu yanlışlar yapılıyor.

K.Ö.– *1932'de Darülfunun hakkında rapor hazırlamak üzere Türkiye'ye gelen Albert Malche'in Darülfunun'da belirlediği, Türkçe bilimsel yayınların yetersizliği, öğrencilerin derslerde edilgin oluşu, yabancı dil sorunu, öğretim üyelerinin ücretlerinin düşüklüğü gibi eksikliklerin, farklı boyutlarda olsa da, hâlâ sürdüğünü söyleyebilir miyiz?*

B.Ç.– Büyük bir açıkyüreklilikle ve bizzat gözlemlerime, deneyimlerime dayalı olarak bu durumun genel olarak sürdüğünü söyleyebilirim. Ancak, öte yandan her insani durumun bir defalık tarihsel bir durum olduğunu düşünerek,

tek tek örneklerin üzerinde durmak gerektiğini de biliyorum. Bu belirlemeleri şu sırada haklı çıkaracak birçok örnek var. Ama önemli olan, durumun sorun olarak görülmesi, birçok şeyin farkına varılması; önünde sonunda çözüm de gelecektir kanısındayım. Çok iyi örneklerin yanı sıra, bilimsel yayınlarda genel olarak yetersiz olunduğunu ve birçok konuda da sorunların yaşandığını hepimiz gözlemliyoruz; bu konularda yazıp çiziyoruz ancak, özellikle son zamanlarda bir "sağırlar diyaloğu" olduğu da ortada. Oysa sorunları görmek, çözümlemek ve çözebilmek için, ihtiyaçların çok iyi bir biçimde saptanması gerekiyor; açıklık ilkesini benimsememiz gerekiyor. Bildiğiniz gibi, 2000 yılında ben İstanbul Üniversitesi'nden ayrıldım. Çok kişi bana neden ayrıldığımı sordu. Yanıtım şu oldu hep: yeterince çalışma ciddiyeti yoktu; önemsenmiyordu birçok şey; kurum kimliği oluşturma kaygısı yoktu. Birtakım şeylerin gözden geçirilmesi, yenilenmesi gerekiyordu; ama çalışanların birçoğu bunun ya farkında değildi ya da farkındaydı da emeğini esirgiyordu. Hiç kuşkusuz, kişisel olarak bir şeyler yapabilirsiniz; ama kimi şeyler de kurumsal ilişkilerle kotarılmak zorunda. Öyleyse, yapılacak iş, daha iyi şeyler yapabilecek enerjik ortamlara yönelmekti. Ben şimdi yeni çalışma ortamımda –Maltepe Üniversitesi'nde– bu canlılığı ve ciddiyeti yakaladım; umarım sürekli olur.

K.Ö.– *Kitabın "Sonuç" bölümünde belirttiğiniz gibi, başlangıçta büyük ölçüde bilgi aktarımı olarak gerçekleşen felsefi çalışmaların, giderek özgün bir niteliğe kavuşmasında hangi etken(ler) ağırlıklı rol oynamıştır?*

B.Ç.– Hiç kuşkusuz birikim bu bağlamda son derece önemli; öte yandan bilinen diller aracılığıyla dünyaya açılmak da bir o kadar önem taşıyor. Hem söyleyecek sözünüzün olması gerekiyor, hem de bunu farklı dillerde söyleme olanağınızın olması gerekiyor. Özellikle gençleri teşvik etmeliyiz. Ancak gençlerin de kısa erimli kazanımların yerine uzun erimli olanları koyma konusunda seçkinci bir tavır içinde olmaları bir zorunluluk gibi görünüyor. Gençlerimizin, felsefeyi "derisi gibi" hissetmesi gerekir; çünkü Valéry'nin dediği gibi deri, insanda en derin şeydir. Son yıllarda insanın yaptığı işi derisi gibi görmesi gerektiğini düşünüyor ve derslerimde zaman zaman bunu dile getiriyordum. Geçenlerde Abraham Moles'ün kitabında aktarıldığı gibi, Valéry'nin de benzer düşünceyi dile getirmesi beni ne denli sevindirdi bilemezsiniz. Gerçekten de, bu denli içselleştirilmeyen çalışmaların yaratıcılığı içermesi olanaksız görünüyor. Hiç kuşkusuz unvanlar alınabilir; bölüm başkanı, daha üst düzeyde yönetici de olunabilir; günlük birtakım koşuşturmalar içinde etkin de olunabilir. Ama geriye kalan hiçbir şey olmadığı, hem de kısa süre içinde görülebilir.

K.Ö.– *Kitapta 55 felsefeciden birer yazı yer alıyor. Bu yazıları, seçerken ne gibi bir ölçüt kullandınız? Ya da, soruyu farklı bir biçimde soracak olursam, herhangi bir yazarın başka bir yazısını seçmeme nedeniniz neydi?*

B.Ç.– Birinci ölçütüm şu oldu: seçilen metnin o kişi için tanıtıcı olmasına dikkat ettim. Bir başka ölçütüm, kişinin felsefe anlayışını yansıtmak oldu. Özellikle de Türkçenin bir felsefe dili olarak kuruluşundaki adımların göstergesi olan, bu konuda yazılmış olan metinlere yer vermeye özen gösterdim. Vefat etmiş yazarların yakın çevresine mektup yazarak onay aldım; diğerlerine de

yine mektup yazarak seçimimi onaylarına sundum. Birkaç meslektaşım, benim seçtiğim yazının değil de, kendi önerdikleri başka bir yazının yayımlanmasını istedi, elbette bu istekleri de yerine getirdim. Biraz benden kaynaklanan nedenlerle –işlerimin çokluğu nedeniyle– biraz da bu yazışmaların uzaması nedeniyle, kitap ancak 2001 yılının başında yayımlanabildi.

K.Ö.– *Artık siz de bir yanıyla bu kitabın okuru konumundasınız. Kitaba bir de bu açıdan yaklaştığınızda gözünüze çarpan herhangi bir eksiklik ya da fazlalık var mı?*

B.Ç.– Eksiklikler kuşkusuz var; her bir filozofa, felsefeciye ilişkin daha kapsamlı çalışmalar yapılabilir ve yapılmalıdır da. Özellikle gençlerimizden bunu bekliyoruz. Ancak tekrarlamakta yarar görüyorum: birbirinden çok farklı anlayıştaki insanlar bir araya getirildi bu yapıt aracılığıyla; bunu da aklı başında hiç kimse görmezlikten gelemez sanırım. Felsefeyi derisi gibi hissedenler bunu görüyor da zaten.

Ortaçağ felsefesi / augustinus*

Armand Maurer

Bilgelik: Yaşamın Amacı

Augustinus'un yaşamı, onun *Confessiones* adlı eseriyle dramatik bir şekilde bağlantılı olarak bilgeliğin uzun bir araştırmasıydı.[1] On dokuz yaşında Cicero'nun, felsefi bilgeliği övücü yazısı *Hortensius*'u okudu. Bu eser onda, hayatının sonuna kadar kalacak olan bir hakikat aşkını uyandırdı. Neredeyse bir on sene, insan aklının kendisi aracılığıyla insanların bilge olabileceğini iftiharla dile getiren Manicilikte bilgeliği aradı.[2] Mani diniyle ilgili olarak yaşadığı nihai hayal kırıklığı kendisinde kısa süreli bir şüphecilik dönemine yol açtı. Daha sonra, kendisine birinci dereceden felsefi düşünmeyi tanıtan Yeniplatoncular Plotinos ve Porphyrios'un bazı eserleriyle tesadüfen tanıştı. Bu filozoflar onun aklının maddeci düşünceden kurtulmasına ve aynı zamanda moral hayatını arındırması için kıpırdanışına yardımcı oldular. Fakat kurtuluş hâlâ eksikti; onun bu yöndeki sorgulaması ancak Hıristiyanlığı kabul etmesi ile sona erebildi. Sonrasında amaç görüş alanında ve ona ulaşmak için gerekli araçlar da avuçlarının arasındaydı. Açıkça gördüğü şey bilgeliğe ulaşmanın yolunun İsa'ya, Tanrı'nın Bilgeliğine dönmek olduğuydu. Bunların her ikisi de akıllarımıza ışık ve iradelerimize güç anlamına geliyordu.

* Ortaçağ Felsefesi alanında çalışmalarda bulunan sayılı merkezlerden biri olan Pontifical Institute of Mediaeval Studies'in yayınları arasındaki "Etienne Gilson Dizisi" içinde yayımlanan Armand MAURER'in *Ortaçağ Felsefesi* adlı eseri dönemin felsefesini tanıtan önemli bir başvuru niteliğindedir. İlk baskı. New York: Random House, 1962. Çeviri eserin 1982 yılındaki 2. baskısından yapılmıştır.

Dolayısıyla Augustinus'un felsefeye yaklaşımı oldukça yüksek bir kişisellik içermektedir. Düzensiz düşünme ve kötü bir ahlaki hayatın ürünü olan kendi mutsuzluğuyla ilgilendi. Kötülük onun üstünde büyük bir ağırlık oluşturuyordu. Aklını ve ahlak kurallarını bir düzene sokma mücadelesi onu bütün düzenin ve mutluluğun kaynağı olarak Tanrı'ya yöneltti.

Augustinus için felsefe sonuç olarak felsefeden ayrılamaz bir şeydir. Filozoflar der, tıpkı Hıristiyanların da yaptıkları gibi mutluluğu amaç edinirler. Fakat sadece Hıristiyanlar insanın hakiki mutluluğunu bilirler ve gene sadece onlar bu mutluluğu elde etmek için gereken araçlara sahiptirler. Dolayısıyla gerçek felsefe gerçek dinle özdeştir.[3]

Bilgeliğin araçları: İman ve akıl

Augustinus Hıristiyanlığı kabul etmesinden kısa bir süre sonra bilgeliği bulma yönündeki programını biçimlendirdi. *Contra Academicos* (*Akademisyenlere Karşı*) adlı incelemesinde şunları yazar: "Tanrım, bana programımı kısaca anlat. İnsani bilgeliğin doğası her ne olursa olsun, onu henüz kavramamış olduğumu anlıyorum. Ancak şu anda otuz üç yaşında olsam bile, ona erişmek için bazan umutsuzluğa kapılmam gerektiğini düşünmüyorum. Ölümlü insanların iyi olarak nitelendirdikleri şeylerden yüzümü çevirdim ve kendimi bu bilgeliği arama işine adadım. Akademisyenlerin (yani şüphecilerin) argümanları beni ciddi şekilde böyle bir girişimden alıkoyuyordu; şu andaki tartışmada, bana göründüğü kadarıyla, ben kendimi bu argümanlara karşı yeterince savundum. Dahası herkes, bizim yetki ve aklın çifte dürtüsü tarafından (bunları) öğrenmeye zorlandığımız konusunda hemfikirdir. Şu andan itibaren İsa'nın otoritesinden ayrılmayacağıma karar vermiş bulunmaktayım, çünkü daha güçlüsünü bulamadım. Ancak bundan sonra aklın en büyük keskinliğini takip etmek zorundayım. Zira hakikati kavramak konusunda sınırsız bir isteğe büyük bir yatkınlık duymaktayım. Ve bunu da sadece ona inanmak için değil aynı zamanda onu anlamak için istiyorum. Bu arada Platoncular arasında dinimiz öğretisine karşı olmayan şeyler söyleyenleri de bulacağıma eminim."[4]

Bu programda insanı bilgeliğe götüren iki rehber bulunmaktadır: İsa'nın otoritesi ve insan aklı. Augustinus'un kendi tecrübesi onu, insan aklının kendi başına bırakıldığında yeterli olmadığına ikna etmişti. İsa'ya iman anlama yolunun önünü açmak bakımından önce gelmelidir. O, İsaias'tan şu alıntıyı yapmaktan hoşlanır: "İnanmadıkça anlamayacaksın."[5] Ancak bir kez imanın hakikatlerini kabul ettiğimizde akıl, inandıklarımızı daha iyi anlamak konusunda bize yardım etmeyi reddeder. On birinci yüzyılda Anselmus bu ideale kendi özdeyişinde şu klasik belirlemeyi verecektir: *Anlama gücünü arayan iman* .

Bu, Augustinus'un Ortaçağa vermiş olduğu ve onun entelektüel ideali haline gelmiş olan Hıristiyan bilgeliği kavrayışıdır. Augustinus ve onu takip edenler tarafından anlaşıldığı ve uygulandığı kadarıyla bu, soyut veya salt spekülatif değil; fakat Tanrı'nın mistik tecrübesini ve en yüksek görünüşünü amaçlayan Kutsal İncil üstüne sevgi dolu bir çalışma ve meditasyondur. İnsan aklının bütün

kaynakları onun hizmetine yönelik olarak harekete geçirilir. Paganlar tarafından keşfedilmiş olan bütün hakikatlerin –felsefe, bilim, tarih ve gramerin hazinelerihakettikleri için Hıristiyanlara ait ve onların kullanımında oldukları düşünülmelidir. Augustinus hiçbir zaman sadece felsefe adına bir felsefî düşünce geliştirmeyi düşünmedi. Evet, onun belki de gereğinden fazla ve derinlemesine felsefeyle uğraştığı doğrudur; ancak o bunu daima Hıristiyan bilgeliğinin hizmeti uğruna yapmıştır.

Bizim ilgimiz aslında Augustinus'un teolojik kavramlarına –mesela, Teslis öğretisi ve inayet gibi- yönelik değil, daha çok onun teolojisi bağlamında ifade edilmiş olan felsefî bakışlarınadır. Bunların ilham bakımından Platoncu görüşler oldukları konusunda Augustinus'un bizzat kendisi tarafından uyarılmış bulunuyoruz. O bize, kariyerinin daha başlarında Platoncular ve Hıristiyanlar arasında bir uzlaşma olduğu konusunda inanca sahip olduğunu söylememiş miydi? Daha sonra bu uzlaşma konusunda bir noktaya kadar pişmanlık duymuş ve Platonculuğun önemli noktalarda değişikliğe uğratılmasını gerekli görmüştür. Ne var ki, onun temel felsefî görüşleri daima Platonculuğa derinden minnettar kalmıştır. Thomas Aquinas bunu o alışılmış isabetli saptamasıyla şöyle ifade etmektedir: "Platoncuların öğretileriyle dopdolu olan Augustinus onların yazılarında her ne zaman iman ile tutarlı bir şey bulduysa benimsedi; imana karşıt bulduklarını da düzeltme yoluna gitti."[6]

Kesinlik problemi

Hıristiyanlığı kabul etmeden önce Augustinus Yeni Akademi ve onun şüpheciliğinin takipçisiydi. O sıralarda aynı zamanda bir maddeciydi de. Onun zihinsel dönüşümü şüphecilikten kesinliğe ve maddecilikten ruhsal gerçekliği tanımaya doğru bir geçiştir.

Sorulan sorular Augustinus'un yakasını bırakmaz: Herhangi bir şey hakkında emin olabilir miyiz? Eğer olabilirsek, neyin hakkında olabiliriz? Carneades ve Cicero gibi Akademikler kesinliğin imkânsız olduğunu düşünmüşlerdi. Cicero'nun *Academica*'sına karşı olarak kaleme aldığı *Contra Academicos* adlı incelemesinde Augustinus bu durumun saçmalığını gösterme işine girişir. Biz pek çok şeyi, hatta bu fizik dünya hakkındaki pek çok şeyi kesinlikle bilebiliriz; örneğin bir ya da birden fazla dünya olup olmadığını ve eğer birden fazlaysa sonsuz mu yoksa sonlu sayıda mı olup olmadığını. Dahası biz, dünyanın zaman içinde bir başlangıcının olup olmadığı konusunda da emin durumdayız. Şüphesiz bu alternatiflerden hangisinin doğru olduğu konusunda emin olamayabiliriz; ancak seçeneksel önermelerin kendileri doğrudurlar. Bir şüphecinin, dünyanın varoluşu hakkında, duyuların güvenilir olmamasından dolayı emin olamayacağımız şeklindeki itirazını ele alalım: Tamam, en azından dünyanın bizim onu algıladığımız şekliyle bize göründüğünden eminiz. Suya dalmış bir küreğin kırık olduğuna ilişkin yargımızda yanılmış olabiliriz; fakat onun bize kırık göründüğü konusunda değil. Duyular aslında güvenilirdir. Duyular, akıl gerçekliğin tıpkı olduğu gibi görünüşünü bazan yanlış şekilde değerlendirse bile, bize şeyleri olmaları gerektiği

gibi bildirir.

Bilge insan, Platoncularla birlikte, duyulardan elde edilen bilginin hakikati değil sadece gerçeklik hakkında kanılar sağladığını düşünecektir. Hakikati bilmek için, gerçeklik ile gerçekliğe ilişkin yanlış imgeleri birbirinden ayırt etmek gerekir. Duyuların bunun için yetersiz oldukları, rüyalar ve çılgınlık durumlarından açıkça ortadadır. Dolayısıyla bizim duyular aracılığıyla hakikatin kesinliğine ulaşmayı ümit edemeyeceğimiz sonucuna varmalıyız. "Hakikate ilişkin yargı" daha çok akılda ve içsel zihinde bulunur.[7]

Duyuların bize kesinliği sağlamadığını dikkate aldığımızda hakikat hâlâ mümkündür. Aslında mutlak bir şüphe durumu çelişkilidir. Biz en azından varolduğumuzdan ve düşündüğümüzden emin durumdayız. Ancak delilik veya uyku durumunda olduğumuzu ya da düşündüklerimizin bir yanılsama olduğunu varsayalım. Eğer biz yanılıyorsak, bu en azından varız ve yaşıyoruz demektir. "Çünkü", diye devam eder Augustinus, "biz varız ve biz olduğumuzu biliyoruz ve varlığımızı ve onun hakkındaki bilgimizi seviyoruz. Sözünü ettiğim bu üç şeyde bizi rahatsız edecek bir yanlışlık yoktur. Çünkü bizim dışımızdaki şeylerin tersine onlara herhangi bir bedensel duyumuzla dokunmayız; ... fakat herhangi bir aldatıcı temsil veya imge olmaksızın ben, ben olduğumdan, bunu bildiğimden ve onu sevdiğimden kesinlikle eminim. Bu hakikatler Akademiklerin karşısında korkusuzca durmaktadır."[8]

Descartes on yedinci yüzyılda Montaigne'in şüpheciliğiyle benzer bir şekilde tanıştı. Her ikisi de kariyerlerinin başında şüpheciliğin üstesinden gelmek zorundaydılar ve bunu da bizzat kendi varoluşlarını ilk ve en kesin hakikatler olarak ortaya koymak suretiyle gerçekleştirdiler. Ancak bu kıyaslamada çok fazla ısrar edilmemelidir. Descartes'ın "Düşünüyorum, öyleyse varım"ı felsefi bir sistemin kalkış noktasıdır. Gördüğümüz gibi Augustinus'un böyle bir sistem kurmak konusunda herhangi bir niyeti yoktur. O, felsefenin ötesindeki bir bilgeliği arıyordu ve şüpheciliğe karşı zaferi onun aklını bu bilgeliğin sonsuz olanaklarına açmış oldu.

Augustinus'un düşüncesinin en temel özelliklerinden biri onun şüpheciliğin hakkından geliş tarzında, yani onun *içgerçeği* anlayışında açığa çıkmaktadır.* Biz onda sadece bütün derinliği olan düşünürler ve mistiklere özgü içe dönmüşlüğü bulmayız. Bu durum aynı zamanda felsefi ve daha kesin bir şekilde ifade edecek olursak Platoncu bir içe dönük seyirdir (contemplatio). Augustinus'a göre bilme edimi insanın dışına, yani maddesel şeylere doğru değil, içine doğru hareket eder.

* Burada "içgerçeği" terimi ile karşılanmak istenen terim aslında "interiorism"dir. Bu ingilizce terimin Türkçeye tercümesi ancak dolaylı yollardan ve bir çeşit açıklama ile ancak yapılabilir. Burada Augustinus'un anlatılmak istenen düşüncesi "sezgi" terimi ile birlikte düşünülmesi gereken bir süreçte kendini göstermektedir. Augustinus bilgi veya bilimin (ratio) iki basamaklı olduğunu, bunlardan ilkinin (ratio inferior) nesnesinin fizik dünya içinde yeraldığını ve dolayısıyla –fizikçe- etkin (activa) bir sürecin sonucuna denk düştüğünü oysa ikinci tür bilginin nesnesinin ancak içe dönük bir eylem sonucunda (contemplativa) elde edilebileceğini söylemektedir. [Ayrıntılı bilgi için bkz. Maurice de Wulf, *History of Medieval Philosophy*, Trans. By ernest C. Messenger, New York: Thomas Nelson and Sons, 1951, ss. 84-85.] Önemli olan bu ikinci tür bilgidir, çünkü hakikatin, dolayısıyla Tanrı'nın kendisine ancak bu yoldan ulaşılabilir. Interiorism teriminin tasavvuftaki karşılığı olarak bkz. "derunilik". Ç.n.

Hakikati keşfetmek için insanın kendi içine yönelmesi ve kendini tanıması gerekir. Augustinus "(kendi) dışına çıkma" diyerek bizi ikaz eder. "Kendi içine dön. Hakikat insanın kendi içindedir."[9]

İnsan kendi içine bir göz attığında sadece varolduğundan ve bildiğinden emin olmakla kalmaz; aynı zamanda oradaki öteki hakikatleri de bulur. O, etik yasalardan (örneğin, sonsuzluk sonluluğa tercih edilmelidir.) olduğu gibi matematik hakikatlerden de (örneğin, 3 artı 7 10 eder.) emin olur. Bu nesneleri kavrarken duyulanabilir şeyleri değil; sonsuz, anlaşılabilir ve zorunlu yasaları görürüz.

Ruhlarımızdaki bu gerçek bilginin varlığını nasıl açıklayacağız? Bu bilginin nedeni duyulanabilir şeyler midir? Neredeyse hayır; çünkü bu tür şeyler değişen ve olumsal niteliktedirler. Oysa hakikat değişmez ve zorunludur. Benim kendi aklım da bu bilginin kaynağı olamaz; çünkü o da değişimin öznesidir. Aslında benim aklım hakikate tabidir ve onun tarafından idare edilir. Hakikat benim aklımdadır; fakat o aynı zamanda aklımın da üstündedir. Dahası, hakikat benim aklım tarafından yönlendirilemez; çünkü hakikat herkese açıktır, tıpkı duyulanabilir bir nesnenin ona bakan herkes tarafından görülebildiği gibi. Bir şeyin doğru olduğunu söylediğimde ve sen de söylediğimle aynı fikirde olduğunda, onun doğru olduğunu nerede görürüz? Bunu ne sen benim içimde görürsün ne de ben senin içinde. Her ikimiz de onu, bizi aşan hakikat içinde görürüz. Dolayısıyla hakikatin insan aklının ötesinde, zorunlu, değişmez ve öncesiz-sonrasız olduğundan eminiz. İmdi bu nitelikler Tanrı'nın sıfatlarıdır. Öyleyse hakikatin varlığını kanıtlamak, kendisi Hakikat olan Tanrı'nın Varlık'ını da kanıtlamaktadır.[10]

Bu, Augustinus'un tercih ettiği Tanrı'ya ulaşan yoldur: O dışdünyadan kendi içine döner ve orada hakikati keşfeder. Hakikatin saf nedenini de aşkın bir Tanrı düşüncesinde bulur. Augustinus bu keşif yolculuğundaki basamaklarını kendine özgü yaklaşımı ile belirler. Tanrı'ya giden yol "dışsal olandan içsel olana ve daha aşağıda olandan daha yukarıda olana doğru" gider.[11]

Ruh

Augustinus hakikati keşfetmek yolunda refleksiyon yöntemini kullanırken duyulara ait dış dünyanın varoluşunu yadsımaz; fakat onun ilgisi gerçek ve anlaşılabilir olarak göz önünde bulundurduğu Varlık'a, yani Tanrı'ya odaklanır. Bu yöntem aynı zamanda onu insanın gerçek merkezi olan ruhuyla ilişki içine sokar. Dolayısıyla Augustinus şüphecilikten kaçış anında kendisini aynı zamanda maddecilikten de kurtarmış olur; çünkü kendisini, hakikati keşfetme durumunda düşünen bir varlık veya maddeyi aşan bir akıl olarak bulur. Ruh kendisini, tıpkı hakikatin kendisi gibi saf ve dolayısıyla cisimsiz olarak doğrudan bir şekilde tanır. Ruh aynı zamanda ölümsüzdür de. Çünkü o, ölümsüz niteliği olan hakikatin taşıyıcısıdır.

Tanrı ve ruh: Bunlar Augustinus'un ana ilgisini oluşturur. Şöyle yazar: "Tanrı'yı ve ruhu bilmeyi arzu ediyorum, başka ne var ki? Hiçbir şey."[12] Ve dua eder: "Ey sonsuz Varlığa sahip olan Tanrım, kendimi ve Seni tanımamı sağla."[13] Kendini bilmek: bu kendi ruhunu bilmek değil midir? O, sıklıkla şu türden ifadeler

kullanmaktadır: "Ben, yani ruhum". Platon ve Plotinos'la birlikte insanı "ahlaki ve dünyevi bedeni kullanan akılsal ruh"[14] şeklinde tanımlar. Yine o, ruhu "akılda payı bulunan ve bedeni yönetme görevine uygun olan belli bir töz"[15] şeklinde tanımlar. Kısaca gerçek insan ruh ve beden de onun aletidir.

Bununla birlikte Augustinus insanın ruh ve bedenin bir bileşimi olduğunun farkındadır. Bedenin insan doğasının bir parçası olduğundan hiç şüphesi yoktur. Şöyle yazar: "Her kim bedeni insan doğasından ayırmak isterse o aptaldır."[16] Onun insan ile ruhu özdeşleştirişini anlayabilmek için, onun insana yaklaşımının ana hatlarıyla ahlakçı ve dini düşünürlerinki ile aynı olduğunu düşünmeliyiz. Bu düşünürler her şeyin üstünde insanın mutluluğunu ve bunu elde etmek için gerekli araçları göz önünde bulundurdular. Eğer biz Augustinus'un öğretisini on üçüncü yüzyılın skolastik insan metafiziği bağlamında eleştirecek olursak ona haksızlık etmiş oluruz. İnsanın varlık içindeki birliği problemi (Augustinus'tan sonra, çn.) hararetli bir konu olacaktır ve bu sadece Augustinus için böyle değildir. Onun problemi daha çok, insanın kendi nihai amacına ulaşabilmesi için nasıl yönetilmesi ve idare edilmesi gerektiği üzerinedir. Bu bakış açısından hareketle insanın en yüksek ve en yetkin kısmı hangisidir? Açıkça ruhtur; çünkü insan, ruhu aracılığıyla hakikate ve kendi mutluluğu anlamına gelen hakikatin hazzına ulaşır. Bu anlamda insan gerçekten ruhtur.

Ruhun tinsel kısmı nasıl bedenin maddesel kısmıyla birleşir? Augustinus'un bu soruya verdiği cevap birleşmenin dikkat çekici bir konu olduğudur. Ruh, bedenin muhafızıdır ve onu devamlı olarak gözetim altında tutar. Dahası bu, bedenin bir bütün olarak her kısmında bulunmaktadır. Bu durum, ruhun bütününün bedenin herhangi bir kısmında olup bitenleri algılaması gerçeğiyle açıkça ortadadır. Ruh, bir bütün olarak bedenin her kısmındadır ve dolayısıyla o, bir bütün olarak her bir kısımda bulunmalıdır. "Ayakta bir sancı olduğunda" der Augustinus, "göz onu görür, dil bildirir ve el o bölgeye gider. Bu süreç, ruh bu kısımlarda bulunmadıkça gerçekleşemezdi... Dolayısıyla ruh bir ve aynı anda bedenin her bir kısmında bir bütün olarak bulunur; tıpkı her bir kısımda bir bütün olarak hissettiği gibi."[17]

Bu bakış açısında ruhun bedendeki varoluşu beden içindir. Ruhun bedeni gözetim altında tutmak, onu canlandırmak, güzelliğe ve uyuma taşımak bakımından doğal bir arzusu vardır. Fakat beden ruha ayakbağı olmak gibi bir eğilim içindedir ve ruh bundan kurtuluşu özlemle bekler. Augustinus, tıpkı Plotinos gibi, erken yazılarında bedeni ruh için bir hapishane olarak betimlemektedir. Bununla birlikte o, bedeni esas itibariyle kötü veya ruhun bedenle birleşmesinin kendinde kötü olduğunu anlatmak istemez. Bir Hıristiyan olarak Augustinus maddenin iyi olduğunu bilir, çünkü madde Tanrı tarafından yaratılmıştır. Hatta, her ne kadar ruh kendini ve Tanrı'yı unutacak kadar bedene fazla ihtimam göstererek kötü olabilse bile beden de iyidir.

Bilgi

Augustinus'un insan kavramı onun bilgi öğretisi için önemli çıkarımlara sahiptir. Renkli bir cisim görürüz ve kendisine vurulan bir şeyi işitiriz. Bu duyulanmaları nasıl açıklayacağız? Bedenin imgelerinin ruhu etkilediğini düşünmemeliyiz. Bu imkânsızdır; çünkü beden maddeselken ruh tinseldir. Ne madde ruha ve ne de daha aşağıda olan daha yukarıda olana etkide bulunabilir. Bedenin ruhun üzerinde herhangi bir etki ürettiğini söz konusu bile etmemeliyiz. Böyle yaparsak sanki ruh maddeselmiş ve bedenin etkilerine maruz kalıyormuş gibi anlaşılır. Kısaca ruh duyulanmada edilgin ve alıcı değil; fakat daha çok etkindir.

Öyleyse duyulanma nedir? Ruhun bedeni canlandırdığını ve ona kendisini yaşamsal ihtimam yoluyla sunduğunu gördük. Ruh beden üzerindeki uyanıklığını sürekli olarak devam ettirir. Öteki cisimler kendi bedenimize etkide bulunduğunda ve onu değiştirdiğinde bu durum ruhun dikkatinden kaçmaz. Ruh dikkatini bedenin değişiklerine göre değiştirir. Duyulanma, ruhun bedendeki rahatsızlıklardan kaynaklanan özel bir dikkat yoğunluğudur. Dolayısıyla duyulanma ruhun tinsel bir edimi olup dış dünyadan gelen imgelerin sadece edilgin bir kabulü değildir. Duyulara bağlı imgeler ve onlara uygunluk gösteren zihinsel kavramlar ruhun kendisi tarafından biçimlendirilirler. Bunları ruh bizzat kendi tözsel yapısı yoluyla bir biçime sokar. "Bir beden gördüğümüzde" diye yazar Augustinus, "o bedenin imgesi ruhumuzda varolmaya başlar. Burada imgeyi ruhumuza dayatan beden değil, imgeyi kendisi içinde güzel bir çabuklukla üreten ruhun kendisidir."[18]

Biz burada duyulanabilir şeylerden ortaya çıkan soyut kavramlar öğretisinden bir hayli uzakta bulunmaktayız. Aynı şekilde doğuştan idealar öğretisinden de uzaktayız. Augustinus, Platon'un, öğrenmenin bir önceki hayatta bilinen ideaların hatırlanması olduğuna ilişkin ünlü kanıtını hatırlatmakla birlikte bu bilgi açıklamasını kabul etmez. Augustinus "bizim daha çok zihinsel aklın doğasının anlaşılabilir gerçekliklere doğal bir şekilde özne olması dolayısıyla, Yaratıcı'nın düzenlemesine göre yaratıldığımızı" yazar. Ona göre "zihinsel akıl bu hakikatleri (örneğin, geometrininkileri) benzersiz bir çeşit cisimsiz ışıkta görür; tıpkı bedenin gözünün kendi çevresindeki her şeyi cisimsel ışıkta görmesi gibi."[19]

Augustinus burada Platon'un anımsama (anamnesis, çn.) teorisinin yerine ilahi aydınlanma (*illuminatio*) aracılığıyla hakikati keşfetme öğretisini koyar. Gözün fiziki ışıkta yıkanması gibi akıl da anlaşılabilir ışıkta yıkanır ve bu ışıkta hakikati görür. *İncil* Tanrı'nın "ışıkların Babası" olduğunu ve O'nun Söz'ünün "bu dünyaya gelen herkesin aydınlandığım"[20] belirttiğini bildirir. Platoncular da Tanrı'ya anlaşılabilir dünyanın güneşi demişlerdir.

Augustinus'un bilgi öğretisinde üç ögenin dikkate alınması gerekir: 1] Tanrı tinsel ışıktır ve bütün insanları aydınlatır. 2] Tanrı tarafından aydınlatılmış bir anlaşılabilir hakikat dünyası vardır. 3] İlahi aydınlanmada bu hakikat dünyasını bilen akıllar vardır. Augustinus'un ortaya koyduğu gibi : "[insanlarda] adına ezeli-ebedi akıl diyebileceğimiz ve onların bunu kavrayabildikleri sürece bir hediye vardır. Bu ışıkta değişmez hakikatler görünür."[21]

Augustinus yorumcuları için bu değişmez hakikatlerin doğasını kesin bir şekilde bilmek konusu sürekli bir zorluktur. Onlar yaratık (Tanrı tarafından yaratılmış olan varlıklar, çn.) olamazlar; çünkü yaratıklar değişebilir olmalarına karşın hakikat değişmezdir. Onlar aynı zamanda Tanrı'nın kendisi veya O'nun ideaları da olamazlar. Çünkü biz hakikati görürüz; fakat sıradışı durumlar dışında, mesela vecd hali dışında, kendikendisiyle özdeş olan Tanrı'yı veya O'nun idealarını göremeyiz. Hakikatin ilahi aydınlanması *(illuminatio)* İlahi İdealar aracılığıyla işlevini sürdürür. Hakikati bildiğimizde bu idealar, tıpkı bir yüzüğün izini balmumu üzerine bırakması gibi, aklımızın üstüne kendi izlerini bırakarak etkide bulunurlar. Augustinus aklın cisimsel şeylere ilişkin kendi bilgisini bedensel duyular aracılığıyla topladığını söyler.

Deneye dayalı olmayan bilgilere gelince; akıl (örneğin bilgelik ve adalet kavramları gibi) bunları da kendisi aracılığıyla elde eder.[22] Daha sonraları Ortaçağ filozofları idealarımızın kökeni hakkındaki problemi çözme işine muazzam bir ilgi duyacaklardır. Augustinus'un problemi ise farklıdır. İdealarımızın kökeni veya bu çerçevede idealar ile yargılar arasındaki ayırım gibi konular onu o kadar fazla ilgilendirmez. O, daha çok olumsal ve değişebilir yaratıklar olarak bizlerin nasıl olup da zorunlu ve değişmez yargılarda bulunduğumuz konusuyla ilgilenir. İlahi aydınlanma bu sıradışı olguyu açıklamak için söz konusu edilir. Bu aydınlanma aracılığıyla aklımız doğru bir yargıda bulunduğu her an Tanrı'nın aklındaki değişmez ve zorunlu hakikatlerle ilişki içine girer. Bu ilişki ideaları görmemize yeterli olmasa bile bilgimizin değişmezliği ve zorunluluğunun nedenidir.

TANRI'NIN DOĞASI

Hakikatin akıllarımızdaki varoluşuTanrı'nın içimizdeki varoluşu hakkında bize garanti verir. Çünkü Tanrı ezeli ebedi ve değişmezdir ve O tek başına bu niteliklere sahiptir. Kısaca, Tanrı hakikattir. O halde Tanrı içimizdedir; ancak O, aynı zamanda bizim üstümüzdedir: bizi aşar ve akıllarımızı yönetir. O'nun içimizde bulunduğunu biliyoruz; aksi halde doğru bilgiye sahip olamayacaktık; fakat O'nun doğası bizim O'nu kavrama isteğimizden kaçış halindedir. Biz O'nu en iyi onun doğasına ilişkin cahilliğimizi düşündüğümüzde biliriz. O sadece akıllarımızın üstünde değil; aynı zamanda bilinen hiçbir şeyin kendisine üstün olmadığı bir yapıdır.[23] Daha sonra Anselmus bu kavrayışı Tanrı'nın varlığına ilişkin ünlü kanıtlamasında kullanır.

Bir isim Tanrı'yı diğerlerinden daha iyi anlatır. Bu isim *İncil*'in *Exodus* (3:14) adlı kitabında Tanrı'nın kendisi tarafından bize bildirilmiş olan isimdir. Musa O'na ismini sorduğunda O şöyle cevap verir: *Ben Neysem O'yum*. Bu cevap Tanrı'nın varlığın bizzat kendisi olduğu (*ipsum esse*) anlamına gelmektedir. Fakat varlık ne anlama gelmektedir? Augustinus'un cevabına çok dikkat etmeliyiz, çünkü bu cevap onun gerçekliğe ilişkin en derin metafizik bakışını açığa çıkarır. Gerçek varlık değişime uğramadan varlığını devam ettirendir. Dolayısıyla Tanrı'nın Varlık olduğunu söylemek O'nun değişmez olduğunu söylemektir. O, hiç değişmez, hep aynı kalır ve yıllara meydan okur. O aslında ezeli ebedi olandır.

Tanrı'nın tam da özü sonsuzluktur. Dahası Tanrı mümkün olan en yüksek biçimde varolduğundan O, en yüksek varolandır (*essentia*) ve bu da O'nun değişmezliğinin nedenidir.[24]

Bütün bu söylenenlerden Augustinus için varlığın, kelimenin tam anlamıyla değişmez ve kendi kendisiyle özdeş bir yapı olduğu açık hale gelir. Değişime tabi her ne varsa gerçek anlamda varlık değildir; çünkü o yok-varlık ögesini içerir, yani o hem vardır ve hem de yoktur. Değişime tabi olan şey şu anda burada olandır; fakat gelecekteki bir zamanda orada olmayacaktır. Zaman içinde varolan herhangi bir şeyde asıl varlık eksiktir. Böyle bir şey daha çok *olmakta olan* şeklinde tanımlanabilir.

Augustinus bu varlık kavramını Plotinos'tan miras almıştır. Bununla birlikte o, varlığı evrenin İlk İlkesine dayandırırken Yeniplatonculardan farklı bir yol izler. Plotinos'a göre ilk İlke Bir'dir ve o varlığın üstündedir. Plotinos evrensel nedenleri üçlü bir küme içinde ortaya koyar. Kendisinden her şeyin türediği Bir; doğrudan doğruya Bir'den çıkan Akıl veya Varlık ve maddesel dünyanın nedeni olan Dünya Ruhu. Augustinus'un kutsal İncil'den esinlenilmiş olan üçlemesi ise tamamıyla farklıdır. Bu üçleme Baba, Baba'nın Sözü [verbum veya Logos, çn.] ve Kutsal Ruh'u kucaklar. Üçlemenin Şahısları, aynı varlığı paylaşsınlar diye, töz veya *ousia* bakımından birdirler.

Yaratılış

Duyulanabilir dünya ve ruhun kendisi Augustinus'a kendilerinin yaratılmış olduklarını haykırırlar. Onları dikkatli bir şekilde dinleyen Augustinus şunları söylediklerini işitir: "Biz kendi kendimizi yaratmadık; fakat her zaman orada bulunan O bizi yarattı."[25] Onların değişime tabi olmaları, kendi nedenleri olarak ezeli ebedi ve değişime tabi olmayan bir varlığı zorunlu kılar. Bu, Augustinus'un düşüncesinin sürekli doğrultusudur. O, bakışlarını hiçbir zaman değişen dünyaya sabitlemez; fakat bu bakışlar, değişen dünyanın temeli ve ezeli ebedi zemini olan aşkın dünyaya teğet geçer.

Yaratıklarda keşfettiğimiz formlar ve yetkinlikler Tanrı'nın zihninde bulunan ezeli ebedi İdeaların geçici yansımalarıdır. Sadece türlerin değil fakat aynı zamanda bir türün içinde yer alan bütün bireylerin de ilahi İdeaları vardır. Dolayısıyla her şey, adeta bir sanatçının zihninde önceden varolan sanat eseri gibi Tanrı'da anlaşılabilir İdealar kılığında önceden vardır. Augustinus, Tanrı'nın birliği ile O'nun İdealarının çokluğu düşüncelerini uzlaştırmaya çalışmaz. Bu, onun daha sonraki ortaçağ spekülatif düşüncesine miras olarak bıraktığı pek çok problemden sadece bir tanesidir. Plotinos'un kendisi, Bir, bütün çokluğu aşan bir yapı olduğundan, idealarını veya bilgiyi Bir'e yüklemeyi reddetmenin getirdiği zorluğun kesinlikle farkındaydı. Augustinus ise pek çok İdeayı Tanrı'ya yüklemede ve onları Tanrı ile özdeşleştirmede herhangi bir zorluk görmez.

Tanrı, evreni sadece İdeaları aracılığıyla –yani zihinsel bir şekilde– değil, fakat aynı zamanda özgür bir şekilde yarattı. Peki Tanrı niçin evreni yaratmayı tercih etti? O, bunu İyiliği ve bu İyiliği yarattıklarıyla paylaşma arzusundan dola-

yı yaptı. Augustinus bu noktada da Yeniplatonculara karşıdır. Plotinos'a göre evren zorunlu olarak Bir'den türer. Evren Tanrı'nın özgür iradesi aracılığıyla yaratılmamıştır. Yaratma, Bir'in öncesiz sonrasız bir nüfuz edişidir. Bu, Augustinus için böyle değildir. Tanrı evreni hiçten, akılla ve özgürce yaratmıştır. Maddenin kendisi de Tanrı'nın yarattığı bir şeydir. O, sadece formu maddenin üzerine koymamış, aynı zamanda nesnelerin kendisinden yapıldığı maddeyi hiçten ortaya koymuştur. Dolayısıyla madde iyi bir şeydir; çünkü Tanrı tarafından yaratılmış olan herhangi bir şey kötü olamaz. Sonuç olarak Augustinus'un anlayışında, maddenin özü itibarıyla kötü olduğunu düşünen Maniciler ile gene maddeyi kötülüğün ve yetkin olmayışın bir ilkesi olarak gören Yeniplatoncuların kötümserliğine karşın bir iyimserlik bulunmaktadır.

Yeniplatoncular gibi Augustinus da forma sahip ve formsuz madde arasında bir ayırım yapar. Fakat her ikisi de hiçten yaratılmış bulunmaktadırlar. Formsuz madde varlık ve yokluk arasında bir şeydir. Bu tür madde,[26] "neredeyse hiç" veya "bütünüyle hiç olmayan"dır. Formsuz maddenin en az gerçekliği vardır; fakat gene de gerçekliktir. Tanrı bu maddeyi kendi başına yaratmaz. Ona, düzen, uyum ve güzellik versin diye hemen çeşitli formlar vakfeder. Augustinus görünür dünyanın cisimsel maddesi yanında insani ruhlar ve meleklerde bulunan bir ruhsal madde anlayışını da ortaya atar.

Dünya yaratıldığı için zaman içinde bir başlangıcı vardı. Zira zamanın kendisi bir yaratıktır ve hiçbir yaratık öncesiz sonrasız değildir. Augustinus yaratılmış dünyanın zaman içindeki öncesiz sonrasızlığı olasılığını dikkate almamıştır. Kutsal Kitap bize şöyle bildirmez mi?: *Başlangıçta Tanrı yeri ve göğü yarattı.* (*Gen.* 1:1) Buradan çıkan apaçık sonuç, evrenin zamanda bir başlangıcının olduğudur ve akıl bu gerçekle hemfikirdir. On üçüncü yüzyılda Augustinusçulukla beslenen teolog ve filozofların, dünyanın öncesiz sonrasızlığına ilişkin Aristotelesçi öğreti ve skolastiklerin bu öğretiyi Kutsal Kitap'la uzlaştırma girişimleri tarafından niçin şaşkınlığa uğradıklarını anlamak mümkündür.

Augustinus *Genesis*'i yorumlarken, dünyanın altı günde yaratıldığını söyleyen Kutsal Kitap'ın ne demek istediğini sorgular. Tanrı'nın işi ilk günde bitmemiş miydi? O, orijinal eserine eklemeler yapmak ve onu azar azar yetkin hale getirmek zorunda mı kalmıştı? Augustinus'a göre Tanrı her şeyi, aynı yetkinlikte olmasa da, bir defada yarattı. Başlangıçta bazı şeyler yetkin biçimde vardı. Oysa ötekiler embriyo veya tohum halinde yaratıldılar ve ancak çok sonraları tam gelişmişliklerine kavuştular. İlk başta dünya oluşmakta olan şeylerin "tohumları" ile doluydu.[27] Augustinus bunlara, Plotinos üzerinden Stoacılardan ödünç alınan bir kavram olan "köken ilkeler"* (*rationes seminales*) adını vermektedir. Bazı tarihçiler bu anlayışı modern evrim öğretisinin bir sezinlemesi olarak düşünürler. Fakat Augustinus'un, bir türün diğerinden tekamül ettiği düşüncesine sahip olan modern anlamda bir evrim kavrayışı yoktu. Augustinus'un anlayışında Tanrı her bir türün seminal ilkesini maddeye, zaman içinde ve uygun koşullarda her biri olgunlaşabilsin diye yerleştirmiştir.

* Bundan sonra *seminal ilkeler* olarak geçecektir.

Felsefi bakış açısından seminal ilkeler öğretisi nedensellik öğretisinde taşıdığı anlam itibarıyla önemlidir. Bir etkiyi üretmek bakımından Tanrı ve yaratıkların tam olarak rolleri nedir? Augustinusçu bakış açısında bütün doğal formlar Tanrı tarafından yaratılmışlardır ve kendi seminal ilkelerinin içinde maddede önceden vardırlar. Yaratılmış bir etkileyici, formları doğaya sokma gücüne sahip değildir; o sadece zaten varolan formları, yetkin bir varlık haline gelmeleri için harekete geçirebilir. Bahçıvan bahçesini eker ve sular; ancak gerçeklikte o hiçbir şey yapmaz. Bitkilerin büyümesini sağlayan sadece Tanrıdır.

Augustinus için bu Paulusçu deyiş[28] sadece inayet düzeyinde değil fakat aynı zamanda doğa bakımından da geçerlidir. Çocuğunu besleyen annenin bu konuda pek bir önemi yoktur; çocuğun büyümesini sağlayan Tanrı'dır. Tanrı doğada sürekli olarak işgörür. O, etrafımızda gördüğümüz görülebilir formların gelişmesi için seminal ilkeleri etkinleştirir. Thomas Aquinas'ın bize öğrettiği gibi, maddenin potansiyelliğinden bir formun ortaya çıkmasına neden olan ikincil nedene ilişkin bir sorun yoktur. Yaratıklar sadece yaratılış anında Tanrı tarafından doğaya yerleştirilmiş olan formların örtüsünü kaldırırlar. Augustinus'un sürekli eğilimi, Tanrı'nın yaratıcı güç ve etkinliğini daha fazla övmek için yaratıkların etkisini mümkün olduğunca en aza indirmektir. Bu eğilimi zaten onun bilgi anlayışında görmüştük: Hakikatin gerçek nedeni insan aklı değil, aydınlanmanın (*illuminatio*) ilahi eylemidir. Seminal ilkeler öğretisi, Tanrı'nın üstünlük ve gücünü ortaya koyma ve yaratıkların zayıflık ve hiçliğini vurgulamak amacını gösterir. Bu aynı eğilimi Augustinus'un etiğinde göreceğiz.

Etik kavramlar

Augustinus'un temel nitelikteki etik karakterinin zaten üzerinde durulmuştu. O, her şeyden önce mutluluğu bulmakla ilgilenir ve buna da "hakikatle birlikte mutluluk" adını verir. Akıl ve kalbinin bütün kaynakları bu tasarı üstünde odaklanır. Bu yüzden bütün tartışmalarına kendisi Hakikat olan Tanrı ile başlamak eğilimini taşır. Bu durum onun ilgisinin merkezini oluşturur. Bunun dışındaki her şey sadece onu Tanrı'ya çekmek ve onu kendi içinde daha anlamlı kılmak bakımından bir değere sahiptir. Augustinus'u bu merkeze çeken güç sevgidir. Fiziksel cisimler ağırlıkları sayesinde dünyanın merkezine doğru çekilirler. Augustinus'u kendi merkezine, yani Tanrı'ya çeken güç ise sevgidir. Düşüncesini gizemli bir şekilde şöyle anlatır: "Ağırlığım sevgimdir."[29]

Augustinus okuyucusunun kafası, onun düşüncelerinde bir sistem bulmak konusunda sıklıkla karışık durumdadır. Augustinus metafizik, epistemoloji, doğa felsefesi veya ahlak felsefesi başlıkları altında sistematik ve bağımsız disiplinler geliştirmez. Bunların hepsi, onun temel ilgi alanı olan Tanrı'yı hatırlattıkları sürece ve Augustinus'un içindeki sevgiyi onun merkeziyle birleştirmek için harekete geçirdikleri sürece onun ilgi alanındadır. Bu durum Augustinus'un spekülasyon ve düşünümüne düzen ve birlik sağlayan bu merkeze genel bir göndermedir. Augustinus'un düşüncesinin birliği sevgi tarafından yaratılmış olan bir birliktir. Sevgi ve sevgi üzerine kurulmuş etik Augustinusçuluğun esasıdır.

Bizi Tanrı'yla birleştiren sevgi sadece doğal bir şey değil, bizlere Tanrı'nın kendisi tarafından ihsan edilmiş doğaüstü bir hediyedir. Augustinus'un kötülükle olan kişisel deneyimi kendisine, bizlerin iyi olması ve sevgimizi onun uygun nesnesine yöneltmemiz için Tanrı'nın inayetine muhtaç olduğumuzu kanıtlamıştır. Düşmüş insanın kendi yolunu seçme gücü yoktur. Tek başına o, insanı kendi ruhundan ve Tanrı'dan uzaklaştıran tutkularının ve duyulanabilir dünyanın kölesidir. Augustinus günah içindeki insanın seçme özgürlüğünün (*liberum arbitrium*) olduğunu yadsımaz; fakat bu durumdaki insanın özgürlüğün (*libertas*) tadını çıkaramadığı konusunda ısrar eder. Çünkü o, özgürlüğünü olması gerektiği gibi kullanamaz: iyiyi istemez veya istese bile arzu ettiği iyiyi gerçekleştiremez. Gerçek anlamda özgürlük günahla kıyaslanamazdır. Tıpkı Kutsal Kitap'ın söylediği gibi, günah işleyen günahın kölesidir. (*Johannes* 8:34) Başlangıçtaki günahla özgürlüğünü kaybeden insan onu ancak Tanrı'mn inayetiyle tekrar elde edebilir. Gene de daha sonra insan günah işleyebilir ve bir darbede hem inayetten ve hem de özgürlükten mahrum kalabilir. O, sadece sonraki yaşamında inayete sımsıkı bağlandığı ve masumiyetini kazandığı zaman yetkin bir özgürlüğün tadını çıkarır.

O halde sevgi insanın moral yaşamının merkezindedir –Tanrı'nın kendisinin sevgi olduğunu hatırladığımızda bize şaşırtıcı gelmeyen bir olgu (*I Johannes* 4:16)–. Sevgi armağanı aracılığıyla Tanrı bizleri kendisine çeker ve aynı zamanda kendisine ve komşularımıza ilişkin irademizi ıslah etmek amacıyla öteki moral erdemleri içimize yerleştirir. Bu temel erdemlere örnek olarak sağduyu, metanet, ölçülülük ve adalet verilebilir. Augustinus'un öğretisinde moral erdemlerin kökeni problemi akıldaki hakikatin kökeni problemiyle benzerlik gösterir. Aklın, değişebilirlik özelliği yüzünden, İlahi ideaların aydınlatması olmaksızın hakikati bilemeyeceğini görmüştük. Aynı şekilde irade de, zayıflığı nedeniyle, ilahi erdemlerin aydınlatması olmadan iyiyi hedef olarak alma yeteneğinden yoksundur. Kısaca insan hem moral ve hem de akılsal bir aydınlanmaya gerek duyar. Şimdi bu moral aydınlanmanın nasıl gerçekleştiğine bakalım.

Tanrı hepimize, aracılığıyla moral yasanın farkına vardığımız bir bilinç vermiştir. Tanrı'nın kendisinde ilahi aklın veya ilahi iradenin buyruklarını içeren öncesiz sonrasız yasa bulunur. Bu yasa doğal düzenin korunmasını ve onun rahatsız edilmesinin engellenmesini buyurur.[30] Örneğin, daha aşağıda bulunanın daha yukarıdakine kulluk etmesi doğal düzendir; yani insanda beden ruha boyun eğer ve ruhun kendi içinde duyular aklın egemenliğindedir; akıl da Tanrı'nın. Bu zorunlu kuralların farkına varabilmemiz için ölümsüz ve değişmez yasanın bilincimizi aydınlatması ve bilincimize izini bırakması gerekir. Öyleyse birincil buyruk doğal yasanın iziyle ortaya çıkmıştır.[31]

Ancak yasanın farkında olmak bilincimiz için yeterli değildir. İrademizin bu yasaya izin vermesi ve onu pratiğe geçirmesi için ıslah edilmesi gerekir. İradenin ıslah edilmesi ilahi erdemlerin aydınlatıcı eylemiyle açığa çıkar. Sağduyu, metanet, ölçülülük ve adalet erdemleri Tanrı'da bulunur ve kendi içlerinde bir moral düzen benzeri sıralanan bu erdemler ruhlarımızın üstünde tıpkı ışıklar gibi parıldarlar.[32] Bu moral aydınlanma aracılığıyla Tanrı, tıpkı ruhun kendi tarzında bedene yaşam ve düzen vermesi gibi ruha can katan ve onu düzene sokan gerçek anlamda bir ruh yaşamı haline gelir.

TANRI DEVLETİ

Tanrı tarafından bu şekilde hayat verilen insanlar sevgi sayesinde O'nunla ve aynı zamanda kendilerindeki ortak Tanrı sevgisi aracılığıyla birbirleriyle de birleşirler. İnsanlar, Augustinus tarafından "kendilerinin sevgi duyduğu şeyler üstünde ortak bir fikir birliği sayesinde biraraya gelmiş akılsal varlıklar topluluğu" olarak tanımlanan bir halka veya topluma biçim verirler. Öyleyse sevgi bir toplumun temelinde yeralır ve sevgi türü toplumu belirleyip o toplumu her bir diğerinden farklı kılar. İmdi temel olarak iki sevgi vardır: Tanrı sevgisi ile kendi sevgisi veya dünya sevgisi. Bu iki tür sevgi iki farklı toplum üretir. Tanrı sevgisi insanları Tanrı Devleti'nde; dünya sevgisi ise Dünya Devleti'nde biraraya getirir.[33]

Augustinus'un *Tanrı Devleti*'nin konusu bu iki Devletin, yaratılışın başlangıcından dünyanın sonuna kadar olan tarihidir. Bu eserin nedeni, Roma'nın MS. 410 tarihinde Gotlar tarafından yağmalanmasıydı ve bu olay, Büyük Roma imparatorluğunun sona ermesine neden olduğundan o dönemde çok geniş bir etki yaratmıştı. Hıristiyanlık dünyadan el etek çekilmesi gerektiğini ve insanların devlete hizmetten vazgeçmelerini öğretmedi mi? Düşmanları affetmeyi aşılayıp böylelikle vatanseverlik duygusunu zayıflatmadı mı? Bundan başka paganlar Roma'nın kaderinin onun tanrılarına tapınmayla bağları olduğunu iddia ettiler. Bu tanrılar Roma'yı, imparatorluğun Konstantin zamanında Hıristiyan olmasından itibaren terkettiler ve Hıristiyan Tanrı, devleti korumak konusunda başarısız kaldı. 413 yılında Augustinus eline kalemini aldı ve bu iddialara karşı cevabını yazdı: *Tanrı Devleti*. Birinci kısımda paganların Roma'nın Hıristiyanlar yüzünden yokolduğu şeklindeki saldırısına cevap verir. Roma'nın kaderinin tarih içinde bir bütünlük göstermediğini ortaya koyar. Bütün büyük imparatorluklar geçmişte çökmüştür. Yeryüzü imparatorluklarının gerileyiş ve çöküşlerinin nedeni onların ahlaki bozukluklarıdır. Roma'ya gelince, o, Romalı yazarlar Sallustius ve Juvenalis'in de tanıklık ettikleri gibi, Hıristiyanlık gelmeden önce çürümeye yüz tutmuştur.

Augustinus aynı zamanda Hıristiyanlığın, kötü insanlar yaratmak şöyle dursun, iyilerini meydana getirdiğini ileri sürer. Hıristiyanlık herhangi bir kimsenin kendisini devlet hizmetine adamasını veya vatanının savunması için ölmesini yasaklamaz. Hıristiyanlık erdemlerine gelince, Sallustius ve Cicero gibi paganlar bile birisine verilen zararın affedilmesi konusunu öğretmişlerdir. Hayır, Hıristiyanlık imparatorluğun çöküşü konusunda suçlanamaz; ölmekte olan pagan dini bu sorumluluğun sahibidir.

Augustinus *Tanrı Devleti*'nin ikinci kısmında esas meseleye gelir. Toplumun (*civitas*) doğası üstünde durur ve dünyanın başlangıcından sonuna kadar insanlar arasında kendine yer bulan iki büyük toplumun tarihini ele alır: Tanrı devleti ve Dünya Devleti. Bu, insanın sevgisine bağlı olarak bir Devlete veya ötekine ait oluşu hatırlatacaktır. Tanrı devleti, başında Tanrı'nın bulunduğu ruhsal bir toplumdur. Üyeleri, İsa'daki Tanrı'yı seven bütün insanlar ve meleklerdir. Bu insanların alınlarına cennette Tanrı'yla birlikte sonsuzca hüküm sürmeleri yazılmıştır. Öte yandan Dünya Devleti Tanrı'dan çok kendilerini ve bu dünyayı

seven insanları kuşatır. Bunlar iblislerle birlikte sonsuza dek sürecek bir azap çekeceklerdir.

Bu iki toplum bu şekilde tanımlanınca ikisi arasındaki karşıtlık kesinliğe kavuşur. Ne var ki bu yaşamda insanlar birbirleriyle karışmışlardır. Dolayısıyla onların birbirlerinden kesin olarak ayrılması için son yargıyı beklememiz gerekecektir. Dünya Devleti devlet veya sivil toplumla özdeş değildir. Tanrı Devleti'nin üyeleri de zamana bağlı toplumlarda yaşamaktadırlar. Tanrı devleti Kilise'yle özdeş değildir; çünkü onun bazı üyeleri imandan uzaklaşabilir ve hiçbir zaman cennete erişemeyebilir. Augustinus bazen, Dünya devletindeki Roma imparatorluğunun yıkılışında olduğu gibi, bazı tarihi imparatorlukları da hesaba katar. O, aynı zamanda Kilise'yi Tanrı Devleti'nin yeniden vücud bulması olarak nitelendirir; çünkü Kilise cennetin nimetlerine talip olmaktan vazgeçmez. Ancak bu durum kesin bir özdeşleştirmeyi ifade etmez. Bunun, ister bir devletin isterse diğerinin bir kısmı olarak düşünülsün, bir toplumun iradesinin geçerliliği ve baskınlığına dayandığı görünmektedir. Augustinus'un amacı ne Kilise ve devlet arasında bir ayırıma gitmek ne de bunların ilişkilerini tanımlamaktır. İşaret edilenlerin en esaslısı, öncesiz sonrasızlığın ışığı altında, insanların ve meleklerin, kendilerindeki en derin şey, yani sevgileri sayesinde kendilerini adadıkları iki toplumdur.

Augustinus'un düşüncesinin yöneldiği nokta daima aynıdır. İster doğayı isterse insanlık tarihini inceliyor olsun, bu, incelediği şeyin zamana ilişkin boyutuyla ilgili olarak değil; fakat zamanüstü ve öncesiz sonrasız olana ait bakış açısından gerçekleşir. Bu ışıkta bakıldığında Tanrı Devleti tam da yaratılışın nedeni olarak ortaya çıkar. Bütün bir tarih Tanrı'nın, dünyanın sonunda O'nun nihai zaferine değin ilahi devleti ortaya çıkartma planının daha iyi bir anlatımıdır.

Tanrı Devleti inanılmaz bir etkiye sahip olmuştur. Bu eser bir tarih teolojisi için ölçü olmuştur; yani Hıristiyan öğretisinin ışığı altında gelecekteki pek çok tarihçinin izleyeceği bir tarz olan tarihe bütünlüklü bir bakış. Bu düşünce aynı zamanda insanlara, İlahi Devletin benzerliği ve imgesine göre yapılmış tek toplumlu bir dünyayı kurmak bakımından ilham kaynağı olmuştur. Augustinus'tan dört asır sonra Carolus Magnus (imparator Charlemagne) dünyadaki Tanrı devletinin vücut bulması olarak kendi imparatorluğunu kurdu. Çağlar boyunca insanlar insanlık için yetkin bir toplumun hayalini kurdular. Bu kimi zaman Roger Bacon ve Leibniz'deki gibi dini bir örnek; kimi zaman da Campanella, Thomas More ve Karl Marx'ın ütopyalarında olduğu gibi seküler oldu.[34]

SONUÇ

Augustinus Ortaçağı herhangi bir yazardan daha fazla biçimlendirmiştir. Thomas Aquinas'a gelinceye kadar kıyaslanabilir bir entelektüel devle karşılaşmayız. Thomas Aquinas'ın kendisi aslında Hippo'lu kardinalin bir öğrencisidir. Bu iki devin bakış açıları birbirlerinden çok farklı olduğundan kıyas edilmeleri de çok zordur. Felsefi bakış açısından hareketle insanı etkileyen şey Augustinus'un Platonculuğu ve Thomas Aquinas'ın Aristotelesçiliğidir. Her ikisi de Hıristiyan bilgeliği

yolunda iki büyük Grek felsefesini ellerinin altında hazır buldular. Gene her ikisi de Grek felsefi yöntemini, kendi dehaları ve Hıristiyan öğretisi aracılığıyla değişikliğe uğrattılar ve dönüştürdüler.

Platon'un düşüncelerini benimsemiş hiçbir Hıristiyan Augustinus'tan daha cesur ve daha ihtiyatlı değildir. Platonculuğu kullanmasını sağlayan teolojik düşüncesi, tuzaklardan kaçınırken onu (Platonculuğu) daha az sağduyulu filozoflara sunar. Augustinus'un değiştirilmeye, düzeltilmeye ve reddedilmeye gereksinimi olan ve aynı zamanda Hıristiyan bilgeliği için belli bir değer taşıyan Platoncu anlayışları içgüdüsel olarak tanıdığı görünmektedir. Gene de, Augustinusçulukta bulduğumuz pek çok belirsizlik, çözülmemiş sorun ve zorluk kesinlikle felsefi yöntemindeki zayıflık yüzündendir.

On üçüncü yüzyılın skolastik filozof ve teologlarıyla tanışıklığı ile Augustinus'a yaklaşan bir öğrenci felsefe ve teoloji ile felsefenin kendi içindeki çeşitli dalları arasındaki ayırımı boşuna arayacaktır. Öğrencinin, skolastiklerin kılı kırk yaran ayırımlarının ancak on üçüncü yüzyıldaki Aristoteles etkisi altında başarılabileceği konusunda uyarılması zorunludur. Augustinus'un Tanrı ve dünya'ya ilişkin özgün bakışı bu ayırımlar aracılığıyla ölçülemez. Bu, yüce bir bakış açısı olduğundan basittir. O, her şeyi felsefenin ve hatta teoloji biliminin özgül ışığında değil, en yüksek Hıristiyan bilgeliği ve merhametin ışığında görür.[35]

Çeviri: O. Faruk Akyol

NOTLAR:

1. YAŞAMI: Augustinus 13 Kasım 354 yılında Tagaste'de (bugünkü Cezayir'in Souk-Ahras kentinde) doğdu. Annesi Azize Monica; daha sonra dönen ve bir pagan olan babası Patricius. Tagaste ve Madaura'daki okullara devam etti ve 370 yılında Kartaca'ya daha yüksek eğitim alması amacıyla gönderildi. Orada kötülüğün dostlarıyla karşılaştı ve kendisinin de belirttiği gibi hayasız oluşundan mahcubiyet duymaya başladı. 373 yılında Cicero'nun şu anda kayıp olan eseri *Hortensius*'u okudu. Felsefeye teşvik niteliğindeki bu eser ona bilgeliğe yönelik yoğun bir sevgi konusunda ilham verdi. 373'ten 382 yılına kadar Manici dinin izleyicisiydi. 383'te Yeni Akademinin ılımlı şüpheciliğine yakınlık duydu. 384 yılında Milano'da rhetorik eğitimi verirken Aziz Ambrosius'un vaazını işitti ve aynı yıl Yeniplatoncuların bazı eserlerini okudu. 386'da Hıristiyanlığı kabul etti ve Milano dışındaki Cassiciacum'daki inziva ve çalışmalarından sonra Aziz Ambrosius tarafından vaftiz edildi. Azize Monica'nın 387 yılında Ostia'da ölmesinden sonra Roma'ya gitti ve ertesi yıl Afrika'ya geri döndü. Tagaste'deki bütün mülkünü sattı ve manastır hayatı sürdürdü. 391'de kendisine Hippo'da rahiplik görevi verildi; 395'te piskopos yardımcısı, 396'da piskopos oldu. 28 Ağustos 430 tarihinde öldü.

ESERLERİ: Augustinus'un eserleri Migne, PL, 38-47. Ciltlerde mevcuttur. Eserlerinden bir kısmının kritik edisyonları CSEL.'dedir. Augustinus'un felsefesini iyi tanımak bakımından şu eserleri en önemlileridir: *De Ordine, Contra Academicos, De Beata Vita* (bunların hepsi 386'da kaleme alınmıştır.); *Soliloquia; De Immortalitate Animae* (387); *De Musica* (387-391) *De Quantitate Animae* (387-388); *De Libero Arbitrio* (388-395); *De Magistro* (389); *De Doctrina Christiana* (397); *Confessiones* (y.o. 400); *De Trinitate* (400-416); *De Genesi ad Litteram* (401-415); *De Civitate Dei* (413-426); *Retractationes* (426-427). *Retractationes*'te önceki yazılarını yeniden gözden geçirir ve düşüncelerinde düzeltmeler yapar. Augustinus'un herhangi bir eseri kullanılırken bu kitaba daima başvurulur.

TERCÜMELER: M. Dods, *the Works of Aurelius Augustinus*, 15 vols., Edinburgh, 1871-1876. R. McKe-

on, *St. Augustine on Free Will*, II, 1-17 in *Selections*, I, pp. 11-64. W. J. Oates, *Basic Writings of St. Augustine*, 2 vols., New York: Random House, 1948. Sister Mary Patricia Garvey, *Against the Academicians*, Milwaukee: Marquette University Press, 1948. *Writings of St. Augustine* (*The Fathers of the Church*), 14 vols., New York: CIMA Pub. Co., 1948-1952. J. H. S. Burleigh, *Auugstine: Earlier Writings* (*The Library of Christian Classics*, VI), Philadelphia: Westminster Press, 1953. A. C. Outler, *Augustine: Confessions and Enchiridion* (*The Library of Christian Classics*, VII), Philadelphia: Westminster Press, 1955. J. Burnaby, *Augustine: Later Works* (*The Library of Christian Classics*, VIII), Philadelphia: Westminster Press, 1955.

ÇALIŞMALAR: J. N. Figgis, *The Political Aspects of Saint Augustine's City of God*, London: Longmans, 1921. M. J. McKeough, *The Meaning of the Rationes Seminales in St. Augustine*, Washington, D.C.: Catholic University, 1926. *A Monument to Saint Augustine*, by various authors, London: Sheed & ward, 1930. Sister Mary Patricia Garvey, *Saint Augustine: Christian or Neoplatonist*, Milwaukee: Marquette University Press, 1939. A. C. Pegis, "The Mind of St. Augustine", *Medieval Studies*, 6 (1944), 1-61. V. J. Bourke, *Augustine's Quest of Wisdom. Life and Philosophy of the Bishop of Hippo*, Milwaukee: Bruce, 1945. J. J. O'Meara, *The Young Augustine. The Growth of St. Augustine's Mind up to his Conversion*, London: Longmans, 1954. H. Marrou, *Saint Augustine and His Influence Through the Ages*, trans. P. Hepburne-Scott, New York: Harper Torchbooks, 1957. E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Augustine*, trans. L. Lynch, New York: Random House, 1960 (translation of E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, 2nd ed., Paris: J. Vrin, 1943). P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris: E. De Boccard, 1950. E. Portalié, *a Guide to the Thought of Saint Augustine*, trans. J. Bastian, Chicago: H. Regnery, 1960.

2. Mani dini (216 yılında İran'da ortaya çıkmıştır) biri iyi diğeri kötü olan iki bağımsız ilk ilkenin varlığını öğretti. İyi ilke insan ruhu gibi ruhların, kötülük ilkesi ise özü itibariyle kötü olan maddenin hükümdarıdır. İnsanda ruh ve beden arasındaki çatışkı iyi ve kötü ilkelerinin öncesiz sonrasız kavgasını yansıtır. Maniciler saf ruhsal töz kavrayışı üzerinde durmadılar. Onlara göre ruh çok ince bir maddeydi. Bkz. S. Runciman, *The Medieval Manichee, a Study of the Christian Dualist Heresy*, Cambridge: University Press, 1947.

3. *De Vera Religione*, V, 8; PL 34, 126

4. *Contra Academicos*, III, 20, 43; PL 32, 952

5. *İsaias* 7:9. Bu okuma Tevrat'ın Eski Yunanca çevirisindendir.

6. Thomas Aquinas, *Summa Theologica*, I, 84, 5.

7. *De Diversis Quaestionibus* 83, q. 9 ; PL 40, 13, 14. Augustinus bir dış dünyanın varlığından veya duyular aracılığıyla hakikati öğrenebileceğimizden şüphe duymaz. O şöyle yazar: " Gene de biz kesinlikle bedensel duyuların öğrettikleri hakkındaki hakikatten şüphe duymuyoruz., çünkü onlar aracılığıyla yeryüzü ve gökyüzü (cennet) hakkında bilgi sahibi oluyoruz ve bunların içindeki her şey bizce bilinirdir." *De Trinitate*, XV, 12, 21; PL 42, 1075. Onun söylemek istediği duyuların değil aklın hakikat hakkında yargıda bulunmasıdır.

8. *De Civitate Dei*, XI, 26; PL 41, 339, 340

9. *De Vera Religione*, XXXIX, 72; PL 34, 154. E. Husserl bu alıntıyı kendisinin *Kartezyen Meditasyonlar*'ına uygun düşen bir sonuç olarak kullanır.

10. *De Libero Arbitrio*, II, 1-15; PL 32, 1239-1263.

11. *Ennaratio in Psalmum* 145, 5; PL 37, 1887.

12. *Soliloquia*, I, 2, 7; PL 32, 872.

13. *İbid.*, II, 1, 1; PL 32, 885.

14. *De Moribus Ecclesiae*, I, 27, 52; PL 32, 1332.

15. *De Quantitate Animae*, XIII, 22; PL 32, 1048.

16. *De Anima et Ejus Origine*, IV, 2, 3; PL 44, 525.

17. *De Immortalitate Animae*, XVI, 25, PL 32, 1034.

18. *De Genesi ad Litteram*, XII, 16, 33; PL 34, 467.

19. *De Trinitate*, XII, 15, 24; PL 42, 1011.

20. *St.James* I: 17: *St. John* I: 9.

21. *Retractationes*, I, 4, 4: PL 32, 590.

22. *De Trinitate*, IX, 3, 3; PL 42, 963; XV, 12, 21; PL 42, 1075.

23. *De libero Arbitrio*, II, 6, 14; PL 32, 1248; *De Doctrina Christiana*, I, 7, 7; PL 33, 22.

24. *Sermo VII*, 7; PL 38, 66; *De Trinitate*, V, 2, 3; PL 42, 912; *de Civitate Dei*, XII, 2; PL 41, 350.

25. *Confessiones*, IX, 10, 25; PL 32, 774.

26. a.g.e. , XII, 15, 22; PL 32, 834.

27. *De Genesi ad Litteram*, VI, 6, 10; PL 34, 343; IX, 17, 32; PL 34, 406.

28. Aziz Paulus, *I Corinth*. 3:7.

29. *Confessiones*, XIII, 9, 10; PL 32, 849.

30. *Contra Faustum Manich.*, XXII, 27; PL 42, 418.

31. *Ennaratio in Psalmum* 57, I; PL 36, 673, 674.

32. *De Libero Arbitrio*, II, 19, 52; PL 32, 1268.

33. *De Civitate Dei*, XIV, 28; PL 41, 436.

34. Bkz. E. Gilson, *writings of St. Augustine'*in içinde *The City of God'* Önsöz, New York, 1950, vol. 8, pp. LXXXII-XCVIII.

35. Bkz. J. Maritain, "St. Augustine and st. Thomas Aquinas," *A Monument to St. Augustine*, London, 1930, p. 211.

Summa theologiae

Thomas Aquinas

ALTINCI MAKALE

ZİHİNSEL BİLGİNİN DUYULANABİLİR ŞEYLERDEN ELDE EDİLİP EDİLEMEYECEĞİ?

ALTINCI MAKALE'ye böylece başlıyoruz:[1] Öyle görünüyor ki, zihinsel bilgi duyulanabilir şeylerden elde edilmez. Çünkü Augustinus *bizim cisimsel şeylerden hareketle saf hakikati elde etme beklentimizin olamayacağını* söylemekte[2] ve bunu da iki yolla kanıtlamaktadır. İlk olarak: *Cisimsel duyuların elde ettiği her şeyin değiştiği, ve bunun sonucunda değişen şeylerin algılanamadığı* gerçeği ve ikinci olarak: *algıladığımız her şey uyku veya kızgınlık durumlarında olduğu gibi imgelemimizde* (o anda çn.) *bulunmasa bile; biz gene de duyularımız aracılığıyla algıladığımız şeyin duyulanabilir bir nesne mi yoksa bu nesnenin aldatıcı bir imgesi olup olmadığını ayırdedemeyiz. Kendisini* (aslını çn.) *hatalısından ayıramadığımız bir şeyi algılayamayışımız* gerçeği.

Böylelikle Augustinus hakikatin duyular tarafından elde edilemeyeceği sonucuna ulaşır. Ne var ki, zihinsel bilgi hakikati kavrar. Dolayısıyla zihinsel bilgi duyularda aranmamalıdır.

2. Augustinus şöyle devam eder[3]: *Bedenin ruhun üzerinde, sanki ruh, tıpkı madde gibi bedenin etkilerine maruz kalıyormuş gibi, bir etkide bulunduğunu düşünmemeliyiz; çünkü etkide bulunan şey etkiye maruz kalandan her şekilde daha yetkindir.* Buradan Augustinus şu sonuca varır: *Beden ruhtaki imgesinin*

nedeni değildir; fakat ruh kendinde buna neden olur. Dolayısıyla zihinsel bilgi duyulanabilir şeylerden elde edilmez.

3. Gene, bir etki kendi nedeninin hakim olduğu alanın ötesine uzanamaz. Fakat zihinsel bilgi duyulanabilir şeylerin ötesine geçer. Zira bizler duyular tarafından algılanamayan bazı şeyleri anlarız. Dolayısıyla zihinsel bilgi duyulanabilir şeylerden ortaya çıkmaz.

BUNA KARŞILIK, Filozof bilgimizin başlangıcının duyularda yer aldığını kanıtlıyordu.[4]

CEVAPLIYORUM: Bu konu hakkında filozoflar üç görüş ortaya koymuşlardır. Augustinus'un söylediğine göre[5] Demokritos *herhangi bir bilgimiz için, onlara ait imgelerin, kendileri hakkında düşündüğümüz cisimlerden ruhumuza geldikleri gerçeğinden başka bir neden yoktur* görüşünü ileri sürmüştür. Aristoteles de Demokritos'un bilginin imgelerin türemesi aracılığıyla ortaya çıktığına inandığına işaret eder.[6]

Aristoteles'in söylediğine göre[7], bu görüşün nedeni ne Demokritos'un ve ne de öteki filozofların zihni duyudan ayrı bir yere koymamalarıydı. Dolayısıyla onlar, duyu bir duyulanabilir nesne tarafından değişikliğe uğratıldığından, bütün bilgimizin sadece duyulanabilir şeylerce ortaya çıkarılan bu izlenim yoluyla oluştuğunu düşündüler. Ve Demokritos'un iddia ettiği bu değişim imgelerin türemesi[8] aracılığıyla ortaya çıkar.

Öte yandan Platon zihnin duyulardan ayrı olduğunu ileri sürmüştür ve bu, kendi etkinliğini ortaya koyduğunda herhangi bir bedensel organı kullanmayan maddesel olmayan bir yetidir. Platon, cisimsel olmayan cisimsel olanın etkisine maruz kalmadığından, zihinsel bilginin, zihnin duyulanabilir şeyler tarafından uğratıldığı değişiklik aracılığıyla oluşmadığını söyler. Önceden de söylendiği gibi zihinsel bilgi daha çok ayrı anlaşılabilir formların (zihne çn.) katılımıyla ortaya çıkar. Platon aynı zamanda duyunun kendisine ilişkin eylemde bulunan bir güç olduğunu ileri sürer. Buradan, duyular ruhsal yetiler olduklarından duyulanabilir şeylerden etkilenmezler. Gene de duyuların organları duyulanabilir şeyler tarafından etkiye maruz kalırlar ve ruh bir şekilde bu değişimle, kendi içinde duyulanabilir nesnelerin imgelerini biçimlendirmek için harekete geçer.

Augustinus'un şunları söylediği zaman bu konuya değindiği görülür: *Bedenin kendisi değil, beden sayesinde ruh hisseder Ruh dışarıdan bildirilen şeyleri kendi içinde yeniden üretmek için bedenden tıpkı bir elçi gibi yararlanır.*[9]

Böylece, Platon'un görüşüne göre zihinsel bilgi duyulanabilir bilgiyle başlamaz. Gene duyulanabilir bilginin kendisi bütünüyle duyulanabilir şeylerden hareket etmez. Daha çok duyulanabilir şeyler duyulayan ruhu duyulamak ve benzer şekilde duyular da zihinsel ruhu anlamak için uyarırlar.

Sonuç olarak Aristoteles orta yoldan ilerler. Zihnin duyulardan ayrı olduğu konusunda Platon'la aynı fikirdedir. Fakat duyuların bedenle bir iletişim içinde olmaksızın uygun bir etkinliğe sahip olduklarını düşünmez.[10] Bu yüzden ona gö-

re duyulama ruhun tek başına bir etkinliği değil; fakat ruh-beden birliğinin etkinliğidir. Bu durum insanın duyulayabilir kısımlarının bütün etkinlikleri için geçerlidir. Dolayısıyla, ruhun dışındaki duyulanabilir nesnelerin bileşik olan üstüne bir etkilerinin olması gerektiği konusunda bir zorluk olmadığından Aristoteles şu noktaya kadar Demokritos'la aynı fikirdeydi: duyulayabilir kısımların etkinlikleri, duyulanabilir nesneler tarafından duyular üstünde meydana getirilen bir izlenim yoluyla ortaya çıkarılır. Bu da, Demokritos'un ileri sürdüğü gibi türüm aracılığıyla değil fakat bir tür etkinlik yoluyla olur. Çünkü Demokritos her bir eylemin atomların bir akışı yoluyla üretildiğini söylemekteydi.[11]

Öte yandan Aristoteles zihnin bedenle ortak işleyişten uzak bir etkinliğe sahip olduğunu ileri sürer.[12] Zira cisimsel olan herhangi bir şey cisimsel olmayan bir şeyi etkileyemez. Dolayısıyla Aristoteles'e göre, duyulanabilir şeyler tarafından ortaya konmuş yalın bir izlenim zihinsel bir etkinliğe neden olmak bakımından yeterli değildir. Bunun için daha yüksek bir düzene ait bir şey gereklidir, çünkü Aristoteles, *etkide bulunan tekiye maruz kalana kıyasla daha üstündür* şeklinde konuşmaktadır.[13]

Ne var ki bu, zihinsel etkinliklerimizin sadece daha yüksek bir düzene ait şeylerden gelen izlenimler aracılığıyla gerçekleştiğini ileri süren Platon'un düşüncelerini içermez. Aristoteles'in, daha önce de üzerinde bir şeyler söylenmiş olan[14] ve intellectus agens adını verdiği bu daha yüksek, üstün etkileyici bir soyutlama süreci aracılığıyla aktüel olarak anlaşılabilir olan duyulardan alınmış imgeleri ortaya çıkarır.

Öyleyse buna göre zihinsel etkinlik bu imgeler üzerinden duyular aracılığıyla ortaya çıkar. Bununla birlikte bu imgelerin edilgin akılda bir değişikliği etkileme yetenekleri olmadığından ve bunların etkin akıl tarafından aktüel olarak anlaşılabilir kılınmaları gerektiğinden duyulara ilişkin bilginin zihinsel bilginin tümden ve yetkin nedeni olduğu söylenemez. Bu bir şekilde maddesel nedendir.

I. Birinci olarak, Augustinus'un şu sözleri bizim hakikatin tümünü duyulardan beklememiz gerektiği anlamına gelmektedir. Çünkü etkin akıl gereksinim duyulan bir yapıdır. Bu akıl aracılığıyla değişime açık şeylerin değişmez hakikatini elde eder ve şeylerin kendilerini onların aynılıklarından farkederiz.

II. İkinci olarak, Augustinus bu pasajda zihinsel değil fakat imgesel bilgiden söz etmektedir. Platon'un anlayışına göre imgelem sadece ruha ait olan bir eyleme sahip olduğundan Augustinus, cisimlerin imgeleme kendi benzerliklerini bırakmadıklarını, fakat bunu ruhun kendisinin yaptığını göstermek için aynı argümanı kullanır. Bu da, Aristoteles'in etkin aklın ayrı olması gerektiğini, yani *etkin olanın edilgin olandan daha soylu olduğu* düşüncesini kanıtlarken kullandığı yoldur.[15]

Ve, bu duruma göre, şüpheye yer bırakmaksızın, imgeleme gücünün içinde sadece edilgin değil fakat aynı zamanda etkin güç de bulunmalıdır. Ancak eğer Aristoteles'in düşüncesine[16] uygun olarak imgelemin eyleminin bileşik olanın eylemi olduğunu ileri sürecek olursak, buradan bir zorluk çıkmayacaktır. Zira

duyulanabilir cisim bir hayvanın organından, ilkinin aktüel ikincisinin de potansiyel varolanlar olarak kıyaslanmaları ölçüsünde daha soyludur; tıpkı aktüel olarak renkli olan cisimle potansiyel olarak renkli gözbebeğinin kıyaslanışında olduğu gibi.

Gene de, imgelemdeki birincil değişim duyulanabilir nesnelerin hareketi tarafından üretilse bile, *imgelemin duyulanma sonucunda aktüel ortaya çıkan bir hareket* olduğu söylenebilir.[17] Gene de insanda, sentez ve analiz yoluyla farklı şeylerin imgelerini, hatta duyular tarafından algılanmamış şeylerin bile imgelerini biçimlendiren bir etkinlik bulunmaktadır. Ve Augustinus'un sözleri bu anlamda anlaşılabilir.

III. Üçüncü olarak duyu bilgisi zihinsel bilginin bütün nedeni değildir ve böylece zihinsel bilginin duyu bilgisini aşıp aşmadığı konusundaki merakın da bir nedeni yoktur.

Çeviri: O. Faruk Akyol

KAYNAKLAR

1. Krş. *De Veritate* X, 6. *Quodl.* VIII, 2, I. *Compend. Theol.* 81.

2. *Lib.* 83 *quaest.* 9. PL 40, 13.

3. *De Genera ad Litteram* XII, 16. PL 34, 467.

4. *Metafizik* I, ı. 981a 2; *İkinci Analitikler* II, 15. 100a 3.

5. *Epist.* 118, *ad Dioscurum* 4. PL 33, 446.

6. *De Somnia et Vigil.* 2. 464a 5.

7. *De Anima* III, 3. 427a 17.

8. *per imaginum defluxiones.* Buradaki defluxio'nun emanatio ile ilgili çağrışımlar üretecek bir okumayla değerlendirilmesi, anlamı daha düzgün ortaya çıkartabilir.ç.n.

9. *De Genesi ad Litteram* XII, 24. PL 34, 475.

10. Krş. *De Somno* 454a 7.

11. Aristoteles, *De Generatione* I, 8. 324b 5.

12. *De Anima* III, 4. 429 a24.

13 a.g.e., III, 5. 430 a18.

14. Ia, 79, 3-4. Thomas aquinas'ın *Summa Theologica* adlı eserinin 1. Cilt 79. Sorusunda değindiği etkin akıl düşüncesinin irdelendiği kısımlar. 3. Makalenin başlığı "Bir Etkin Aklın Olup Olmadığı" ve 4. Makalenin başlığı da "Etkin Aklın Ruhta Bulunup Bulunmadığı" şeklindedir.ç.n.

15. *De Anima* III, 5. 430 a18.

16 a.g.e., I, ı. 430 a5.

17. a.g.e., III, 3. 429 a1

Nilüfer Göle
Mühendisler ve İdeoloji
Metis-İstanbul-1998

Yazarın, bir doktora tezi çalışması olarak, hazırladığı bu kitabın tam adı: *Mühendisler ve İdeoloji, Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere.* Bu çalışmada dört ana bölümde; "*Sanayi Medeniyeti ve Mühendisler*" arasındaki ilişkiler ve bunların tarihsel teorik arkaplanlarının çözümlemesi, "*Türkiye'deki Rasyonalist Görüşler Tarihi*" bağlamında bu arkaplanın anayurttaki tarihsel yansımaları ve gelişimleri, bütün bu görünüşlerden hareketle de "*Türk Mühendislerinin Çokanlamlı Kimliği*" üzerinden *Türk Mühendislerinin Modernleşme* üzerindeki rolleri tartışılmaya çalışılmıştır.

Yazarın çalışmasının içeriğini belirleyen unsurlardan biri C.W.Mills'in belirttiği gibi, "sosyal bilimcilerin seçtikleri konular, içinde yaşadıkları toplumsal tarihten ve buna gösterdikleri kişisel duyarlılıklardan bağımsız değildir.(s.7)" ifadesidir. Yazar Türkiye'de özellikle 1970'li yıllardan başlayıp 1980"li yıllara giderek daha da güçlenen *mühendis ideolojisi*ni ve onun iktidar ilişkilerini araştırmak istemektedir, çünkü bunun anlaşılması güncel olan bazı tartışmaların anlaşılmasını da kolaylaştırabilir. "Kısacası, mühendisleri anlamak sanki toplumsal dönüşümün haritasını çizmenin ipuçlarını veriyordu.(s.8)"

Çalışmanın içeriğini belirleyen diğer bir unsur da, toplumun inşaatında aktif rol alan tüm yapıcı ve birarada tutucu unsurların üretim ilişkilerinin, zaman içerisinde yarattığı ilişki biçimlerinin ve onun aktörlerinin değişimlerinin, bir devrimci-öncü oluştan, seçkin-yenilikçi oluşa nasıl evrildiğini göstermeye çalışmaktır.

Nilüfer Göle için üçüncü belirleyici tez *zayıf tarihsellik* halkası ile modernleşmenin arasındaki tek taraflı öykünmeciliğin anlaşılmasının Türk modernleşmesini tanımlama çabalarına sağlayacağı kolaylıktır. "Zayıf tarihsellik, modernliğin içsel ve yerel bir süreç olarak ortaya çıkmadığı toplumları tanımlamaktadır. Bu toplumlar, Batı modernliğinin izdüşümünde tarihlerini ve toplumsal, öznel bilinçlerini değiştirmeye çalışmaktadırlar.(s.12)" Bir başka belirgin tez de, bütün bu tezlere bağlı olarak, toplumsal aktörlerin; toplumsal ilişkililiğin yarattığı bu haleti ruhiyeye bağlı olarak, gelişimleri, bazen değiştirmek istedikleri toplumdan uzaklaşmalarına ya da onun yeterince bugünün somutluğunda kavrayamamalarına yol açtığını göstermek iddiasıdır. "Tarihi yakalama gereksinimi toplumsal aktörleri bugünün varolan toplumsal ve kültürel dinamiklerinden koparıyor.(s.23)"

Göle tartışmasının birinci bölümünde Saint-Simon'u, "*Sanayi Medeniyeti ve Yükselen Yeni Sınıfların Eylemi*", F.W.Taylor'ı "*İş'in Örgütlenmesi ve Mühendislik İdeolojisi*", Thornstein Veblen'i "*Mühendisler İktidarda*", A.Gouldner'ı "*Yeni İlerici Sınıf*" başlıkları altında sosyolojilerini karakterize ederek kısaca tanıtıyor ve Karl Marx ve onun ardıllarını da "*Egemenliğin Rasyonel Taşıyıcıları*" olarak anlatıyor. Bu başlıklar altında yapılan vurgular mühendislerin bi. sosyal tabaka olarak toplumdaki konumlarının nasıl bir gelişme içinde oluştuğu. "Marx'ın incelemesinde, özgül mühendis tabakasının oratya çıkışı işbölümünün gelişimine bağlanır. (...) Mühendis fabrikada, kapitalistin kullanmak üzere basit işçinin elinden aldığı teknik ve zihinsel emeği sarfeder. Bununla birlikte bu zihinsel yön kapitalistin elinde kalmaz, mühendis tarafından temsil edilir.(s.54)"

Çalışmanın ikinci bölümünde *zayıf tarihsellik* bağlamıyla *miras ve pratik olarak tarih* anayurt bağlamında irdeleniyor. Bu bölümdeki yaklaşımlar üçüncü bölümde *mühendis ideolojisi* kavramlaştırması ile Türk mühendis-

lerinin ortak bir profili çıkarılıyor. Burada diğer bölümlerden ayrık olarak somut bir düzlem araştırma grubu tarafındanbütün bu olup bitenler ete kemiğe büründürülmeye çalışılıyor.

Göle bütün bu tezlerini temellendirirken, teorik ve pratik bir bütünlük kurmaya çalışıyor. Fakat yine de bazı soruları cevaplayamıyor. Çünkü sosyolojinin bir takım kavramlarının çok anlamlılığını görmezden gelerek aklı yürütme ve betimlemeler yapıyor. Örneğin *ideoloji*yi ne olarak tanımladığı çok açık olmadığından *mühendis ideolojisi* tam olarak konumlanamıyor. Bir yönüyle iktidara yönelen, diğer yönüyle iktidarda bilim-pragmatizm karışımı bir düşünüşle sorunlara yaklaşan/çözümleyen bir *sınıfa* işaret eden ideoloji olarak gösteriyor. Bir de homojen *mühendis ideolojisi* olabilirmiş gibi bütün bunları yapınca sosyoljinin toptancı bakışı içinde kalıyor. Ayrıca yine *sınıf* kavramlaştırmasına belirgin bir eksik bakış ya da önemsizlik atfetme var ki kimi yerde mühendisler toplumsal bir tabaka iken kimi yerde grup kimi yerde sınıf oluyor. (Göle tarafsız bir girişim içinde kalmak niyetinde olduğundan bizi metninde kullandığı terimlerin içeriğine götürecek tercih yapmakta zorlanıyor.) En genel ifadelerle çalışmasını bitiriyor. Bu da çalışmanın niteliğini olumsuz etkiliyor. "*Toplum mühendisliği ideolojisi* toplumsal sorunları teknik veriler indirgeyerek çözümlemeye ve denetlemeye çalıştığı ölçüde, politika subjektif olanı aşmış gibi görünür; *ideolojiler-üstü, politika-dışı* bir görünüm kazanır.(s.27)" Aslında bu alıntı çok popüler bir tartışmayı özetliyor.

Burada üç kelimenin altını çizmek yeterli gibi gözüküyor. Birincisi ideolojik olan bir uygulama nasıl olur da ideoloji üstü sonuç uyandırır ya da görünüm kazanır. Eğer böyle bir olanak varsa bilimlerin ideolojik olmadığı tezi pozitivist-pragmatist açıdan gösterilmiş olur ki tarafsızlık tezi bir taraf olmaya iter yazarı.

Kitabın ayrıca sosyoloji disiplinini dışından birileri için kolayca okunmasını sağlayacak bir kavram sözlüğüne ihtiyacı vardır. Sol haraketler (tamamen) aynı ideolojik platformlar/motivasyonlar üzerinde mi yürürler? "Eski sınıf" ile "yeni sınıf" neyi ifade eder, "profesyoneller sınıfı", "yeni işçi sınıfı", "işçi sınıfı" nedir?... ya da aşağıdaki bazı yabancı kelimeler: "entelijensiya", "kodifikasyon"(s.66), "patrimanyalizm"(s.71), "metasosyal terminatlar"(s.102), "emansipasyon mücadelesi"(s.48) ...v.b. türünden olanları dolayımlı olarak okuyucuya ulaşılması çalışmayı olumsuz etkiliyor.

Göle açıkça teknokratların kurduğu hükümetlerin ya da iktidar odaklarının toplumsal değişimde rolünü yorumlarken, bu tarafsızlık kaygısı yüzünden, bir sonuca ulaşamıyor. İyi bir fotoğraf çekmek için bütün hazırlıklarını yapıyor, ama fotoğrafın nesnel bir nitelik kazanmasından çekinmiş olduğundan bir türlü konumlanamıyor ve bir seri fotoğraf çekmek için daldan dala geçiyor.

Son olarak çalışmanın bir sonuca ulaşmamış (olması da bütün bunlara eklenebilir) ya da soruyla bitmiş. Bu, çalışmanın ortaya koyduğu tezleri geleceğe yönlendirmekten öte, kendi içindeki devingenliği yanıtlayamadığını ve tekrardan başka bir bakış açısıyla "mühendisler ve ideolojiler arasındaki" ilişkiyi ele almayı gerekli kılar.

Roland Barthes Bir Aşk Söyleminden Parçalar Metis-İstanbul-2000

"Kolaj" sadece resim sanatında uygulanan bir teknik ya da yöntem olmanın ötesinde, akademik çalışmaların, edebiyat derlemelerinin ve birçok düşün dergisinin etkin olarak kullandığı, söylenileni yeniden dillendirme ya da imgeleri üreticilerin özgün imgesellik durumuna geçinceye kadar tüketmek zorunda bırakıldıkları hırsızlık yapmama durumudur. Kolaj ciddiyettir, güneş altında serseri mayın gibi dolaşan imgeleri yerelleştirme ve okunaklı kılma işlemidir. Bu nedenle kolajın kendisi ironik bir imge olarak doğar/biçim kurar.

Roland Barthes'in "*Bir Aşk Söyleminden Parçalar*" adlı eserini de bu bağlamda bir kolaj çalışması olarak değerlendirmek mümkün. Barthes'ın birçok ayrıntıya girmesi, aşk kavramının nitel ve nicel beslenimlerini söylemsel tarafları ile irdelemesi için ona yeni-fırsatlar kazandırıyor; nitekim yeni bir dillendirişi oluşturması da böylece kolaylaşıyor.

Her daim seçki, mevcut haleyi dağıtmaya yönelik bir öze yöneliş içtenliği taşır. Bu durumda sunumlar yapıntıların en canalıcı ve en ele avuca gelir parçalarına yönelir. Alımlayıcı böyle yoğunlaşılmış parçalarda kendine seslenen yerleri bulur. Bulduğunu sandığı parçaları tam kavramaya başladığı yerde tekrar yitirir, böylece bu buluş ve yitiriş yeni bir imgeye evrilir. Tahsin Yücel'in "*Yazı ve Yorum*" üst başlığıyla Barthes'ın eserlerinden yaptığı seçkideki, "*Bir Aşk Söyleminden Parçalar*"a yazdığı sunuşta, "Aşkla ilgili sözcükleri, kavramları, çağrışımları sıralayıp bu sözcükler, bu kavramlar, bu çağrışımlar çerçevesinde başkalarının sözlerinden yola çıkarak kendine özgü söylem 'parçalar'ı oluştutur. Derinden derine bir bütünlüğe doğru yönelen bu parçalar öyle içten, öyle gerçek görünür, 'Her aşk örgüsünü bakışımla içer ve ben de burada yer alacak olsam kendime düşecek yeri bulurum. Benzerlikler görmem, türdeşlikler görürüm', diyen yazarı öyle haklı çıkarır ki; bir seçki söz konusu olunca hangisini seçeceğini bilmez insan."* demektedir.

Barthes, parçaları seksenin üzerinde başlık etrafında topluyor. Bütün parçalarda, parçaların başlıklarına uygun söylemler kurmuş olanlar, başkaları konuşuyor, değişik nitelikteki metinlerin ortak paydalarını biraraya getirerek sıradan, herhangi bir şeymiş gibi görünen vurguların içsel bir nitelik halinde birbirini açımlandığını göstermeyi deniyor. Platon'un *Şölen*'i, Goethe'nin *Genç Werther'in Acıları*'na, Bosho'nun *Hayku*'su, François Wahl'ın *Düşüş*'üne... "Dile gelmez Aşk" bölümünde olduğu gibi bağlıyor. Şöyle ki, öncelikle Barthes bir tanım veriyor, sonra bu tanımı açımlayan, anlaşılır kılan başka tanım ve betimler veriliyor.

"YAZMAK. Bir 'yaratım'da (özellikle yazmada) aşk duygusunu 'dile getirme' isteğinin yol açtığı tuzaklar, tartışmalar ve çıkmazlar.

1. İki güçlü söylen bizi aşkın estetik yaratımda yüceltilebileceğine, yüceltilmesi *gerektiğine* inandırmış: Sokrates söyleni (sevmek 'bir yığın güzel ve görkemli söylem yaratmaya' yarar) ve romantik söylen (tutkumu yazarak ölümsüz bir yapıt yaratacağım).

Bununla birlikte, eskiden bol bol ve iyi resim çizen Werther, Charlotte'un portresini yapamaz (ancak silüetini çizebilir, kendisini de işte bu silüet tutsak etmiştir). 'Çevremde dünyalar yaratmamı sağlayan kutsal, canlandırıcı gücü... yitirdim' " (s.92)

* Roland Barthes, Yazı ve Yorum, Metis Seçkileri: İstanbul, 1989, s.173.

Bir dili kurmak, bir cümle yaratmak, söylemler bütünlüğünü çözümlemek ve bu çözümlenmiş bütünlüklerin yerelliklerinde yeni bir imgeye gitmek sanıldığı kadar kolay değildir. Çağının, zamanının içtenlikli tanıklığını herhangi bir yalpalamaya izin vermeden, günlükler içinde saklamak ya da alıntılanan tüm anları bütünlük ve kökleriyle sindirmeye çalışmak alışılageldiği kadar basitçe yapılamamaktadır. Barthes'in çalışması bu kolaycılık anlayışlarının eleştirisi gibidir. Olmadık bağlamlarla, zorlama birlikteliklerle bir başlığın altında (alt)kavramlaştırmalar yapılmıyor, tam aksine birbirini tümleyen aynı kökten farklı tarzlarda ilerlemiş söylemler doğal bir birliktelik içinde sunuluyor.

Ancak Barthes'ın bütün eserlerinde olduğu gibi bu çalışması da girift bir dile sahip, gösteren ve gösterilen arasındaki ilişki söylemsel bir şölene dönüşse de, bu bütünlük dilin yapısından dolayı yarıda kalıyor. Okuyucular okumayı, dikkatlerini yitirmeye başladıkları andan itibaren bırakmalıdırlar. Çünkü birbirinin peşi sıra gelen yoğun içerimlere sahip göstergelerin anlaşılabilir olması için böyle bir dinlenmeye ihtiyaç var. Belki bu çalışmada Barthes'ın ve diğer göstergebilimcilerin eserlerini tanımayanlar için, bir aforizma kitabının okunmasında çekilen zorluğa benzer bir zorluğun olacağını belirtmek gerekiyor. Çoğu zaman yazarın, zorlama ve gereksiz uzatmalar içinde çalışmasını sürdürdüğü düşünülüyor, oysa göstergebilimin bütünlüğü için belki de bu gerekli bir gerekçelenmedir. Çünkü gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiden zengin bir imgeselliğin doğması için, düz anlatım yerine eğretilemelere, aforizmalara, kelime oyunlarına, devrik cümlelere... ihtiyaç vardır.

"...sevilen varlık dondurulmuş bir kişi, *konuşmayan* bir düş görüntüsüdür; susuş da, düşte, ölüm demektir. Ya da: ödüllendiren Ana'ysa, bana Ayna'yı, İmgeyi gösterir ve konuşur: 'Sen busun'. Ama Dilsiz Ana bana ne olduğumu söylemez: temelllendirilmemişimdir, varlıktan yoksun olarak, acı içinde, boşlukta yüzer dururum." (s.154) Freud'tan alıntılanan bu sözcükler her ne kadar aşk kavramının temellendirilmesinde suskunluğu belirtmek için yapılmışsa da, okuyucu tarafından, Barthes'ın bu çalışmasına da yöneltilebilir: "Çalışmanız okuyucusuyla ilişkisinde ödüllendiren mi yoksa Dilsiz Ana mıdır? Daha açıkçası 'Sen busun' diyecek kadar okuyucusunu tanımakta mıdır yoksa 'acı ve boşluk içinde' okuyucuyu yüzdürmekte midir? Tüm bu sorular bağlamında metininiz(!) postmodern bir kesintilik içeren, yığma ve duygu çokluluğu içinde ele alınacak olsa tutumunuz nasıl olurdu metninizin(!) yeni yorumuna karşılık?"

Bora Erdağı

MERİÇ BİLGİÇ
1963'te İstanbul'da doğdu. 1986'da Yıldız Teknik Üniversitesi Elektrik Mühendisliği Bölümü'nde okudu. 1991'de de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. 1999 yılında Belçika, Leuven Katolik Üniversitesi'nde felsefe masterini yaptı.

METİN COŞAR
1961'de Ankara'da doğdu. Psikoloji Bölümü'nü bitirdi. 1990 yılında felsefe yüksek lisansını, 1999 yılında felsefe doktorasını ODTÜ'de verdi. Halen Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

MUSTAFA GÜNDÜZ
1962 yılında Adıyaman-Gölbaşı'nda doğdu. 1995 yılında Atatürk Üniversitesi'nde doktorasını yaptı. 2000 yılında Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde doçent unvanını alan Gündüz, aynı üniversitenin Eğitim Fakültesi'nde çalışmaktadır.

CEMİL GÜZEY
1958 yılında İstanbul'da doğdu. 1976 yılında T.E.D. Ankara Maarif Koleji'ni, 1986'da İ. Ü. Felsefe Bölümü'nü bitirip aynı bölümde doktor unvanı aldı ve araştırma görevlisi olarak çalıştı. 1995 yılında bu görevinden istifa eden Güzey, 1997-2001 yılları arasında Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalıştı.

BENO KURYEL
1972'de İTÜ Kimya Fakültesi'nden mezun oldu. Şu anda Ege Üniversitesi Mühendislik Fakültesi Kimya Mühendisliği Bölümü'nde, Proses ve Reaktör Tasarımı Anabilim Dalı Başkanıdır. Araştırma alanları, matematik modelleme-proses tasarımı, uygulamalı matematik ve bilim felsefesidir.

ENVER ORMAN
1964 yılında Kayseri'de doğdu. Ege Üniversitesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi ve İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümlerinde lisans, yüksek lisans ve doktora eğitimlerini tamamladı. Dil öğrenmek için birkaç yıl Almanya'da bulundu. Halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisidir.

SERVER TANİLLİ
1931 yılında İstanbul'da doğdu. 1953'te İstanbul Hukuk Fakültesi'ni bitirdi. 1981 yılında, Strassbourg İnsan Bilimleri Üniversitesi'nin çağrılısı olarak Fransa'ya giden Prof. Dr. Tanilli aynı Enstitüde derslerini sürdürmektedir.

AFŞAR TİMUÇİN
1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. 1992'de de profesör unvanını aldı. Timuçin, Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır.

BULUT YAYINLARI FELSEFE DİZİSİ

SÜRELİ YAYINLAR

FELSEFELOGOS 5 • *Cumhuriyet Döneminde Felsefe*
FELSEFELOGOS 6 • *Çevre Etiği ve Felsefesi*
FELSEFELOGOS 7 • *Sevginin ve Aşkın Felsefesi*
FELSEFELOGOS 8 • *Savaşın Felsefesi*
FELSEFELOGOS 9 • *Tarih bilinci*
FELSEFELOGOS 10 • *Felsefe ve Eğitim*
FELSEFELOGOS 11 • *Demokrasi Bilinci*
FELSEFELOGOS 12 • *Ölümün Felsefesi*
FELSEFELOGOS 13 • *Geleceğin Felsefesi*
FELSEFELOGOS 14 • *Sefaletin ve Dayanışmanın Felsefesi*
FELSEFELOGOS 15 • *Feminizm Felsefesi*
FELSEFELOGOS 16 • *Güç / İktidar Felsefesi*

FELSEFE

İnsan Felsefesi Çalışmaları	Uluğ Nutku
Descartes Felsefesine Giriş	Afşar Timuçin
Descartes'çı Bilgi Kuramına Giriş	Afşar Timuçin
Felsefe Sözlüğü	Afşar Timuçin
Düşünce Tarihi 1.cilt	Afşar Timuçin
Düşünce Tarihi 2. Cilt	Afşar Timuçin
Düşünce Tarihi 3.Cilt	Afşar Timuçin
Estetik	Afşar Timuçin
İdeoloji Kuramları	Sinan Özbek
İsyankâr Ruh	Sinan Özbek
Uğur Felsefe Öğreniyor	Hüseyin Batuhan
Bilim ve Şarlatanlık	Hüseyin Batuhan
Bilim ile Din	Hüseyin Batuhan
İspanya'da Bir Şato	Hüseyin Batuhan
Müziksel Dünya Ütopyasına Adorno İle Bir Yolculuk	Ö. Naci Soykan
Hayvanların Hareketi Üzerine	Aristoteles

DÜŞÜNCE TARİHİ I-II-III

DÜŞÜNCE TARİHİ I

"Gerçekçi Düşüncenin Kaynakları"

İnsanlık bugününe çok uzun sürmüş bir Tarihöncesi'nden, elli yüzyıldan uzun bir süreyi kapsayan bir Eskiçağ'dan, on yüzyıllık bir zamanı içine alan Ortaçağ'dan geçerek geldi. İnsanın gelişim serüveni tüm bilinir ve bilinmez yanlarıyla bu çok uzun yaşam savaşının ayrıntılarında kendini ortaya koyar. İrsan tarihiyle insandır. Bugünün insanını yakından tanıyabilmek, onun ne olup ne olmadığını bilebilmek için atalarımızın yaşamöyküsünü tüm düşünsel derinliği ve çeşitliliği içinde öğrenmek zorundayız. Daha da insanlaşma yolunda gerçeği arayan o çok eski insanın kim olduğunu bilmekle kendimizi tanıma yolunda ilk adımı atmış olacağız.

DÜŞÜNCE TARİHİ III

"Gerçekçi Düşüncenin Çağdaş Görünümü"

En yakın zamanlar belki de yargılanması en güç zamanlardır, çünkü onda yaşanan yanımızdan bir şeyler vardır. Görmek her zaman belli bir uzaklıktan bakmayı gerektirir. En yeni zamanların görünümü şöyle: insanlığın gelişim koşulları çerçevesinde yaşam biraz daha çeşitlenirken düşünce de birbirine karşıt olan ya da hayır tutumu almak değil, onları her şeyden önce tüm incelikleriyle bir bütün olarak kavramaya yönelmektir. Bu üçüncü kitap son zamanların kitabıdır, felsefenin, bilimin ve sanatın yeni gelişim serüvenini ayrıntılı bir biçimde ortaya koymaya çalışmaktadır.

Afşar Timuçin

DÜŞÜNCE TARİHİ II

"Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi"

Yeniçağ bizim için insanın daha insanlaşma yolunda çok büyük adımlar atmaya başladığı zamanların adıdır. Bir çağ temel yaşam koşullarının kökten değişimiyle yerini yeni bir çağa bırakırken insanı yeni sorunlarla yüzyüze getiriyor, bu yeni sorunların çözümü yeni atılımların ya da aşamaların çıkış noktasını oluşturuyor. Bu ikinci kitapta Yeniçağ'ın yani çağımızın başlangıç ve gelişim koşullarını bulacağız, özellikle Eskiçağ'ın üç yüzyılında doğup gelişen ve sonra çeşitli toplumsal nedenlerle durgunluk içine giren felsefenin yeniden doğuşunu izleyeceğiz. Bu kitapta yeni zamanların kültür açısından hangi değerleri getirdiğini, ne gibi dönüşümlerle kendini ortaya koyduğunu araştırılıyor.

B U L U T
YAYINLARI

Önceki sayıların içeriği

15: feminist felsefe

judith butler: Olumsal temeller: feminizm ve "postmodernizm" sorusu • *fatima mernissi:* İslâmiyet öncesinde cinsellik ve evlilik • *frigga haug:* Ütopik olanı feminist açıdan ele almanın gerekliliği • *maria gatens:* Güç, bedenler ve farklılık • *duricilla cornell:* Yeniden düşünülmüş feminizm çağı • *d.k.w. modrak:* Aristoteles'in bilgi kuramı ve feminist epistemoloji • *judith butler:* Feminizmin öznesi olarak "Kadınlar" • *server tanilli:* Feminizmin fetihleri ve güncelliği • *afşar timuçin:* Kadın sorunu • *hatice nur erkızan:* Feminizm ve çağdaş aristotelesçi feminizm • *kamuran gödelek:* Kültürel farklılıklar çerçevesinde gender • *füsun kökalan:* Nietzsche'de kadın, duygusallık ve akıl • *cemil güzey:* Pamuk prenses ve yedi cüceler • *uluğ nutku:* İlginç 'iktibas'lar • *samet bağçe:* 17 ağustos deprem felaketinin yıldönümü vesiliyle bilimin kısa bir hayat hikâyesi • *kazım kütük:* Sinan özbek'de "insan ve insanilik" sorunu

14: sefaletin-dayanışmanın felsefesi

afşar timuçin: Dayanışma ve sorumluluk • *server tanilli:* Dünyamızın zenginleri ve yoksulları • *uluğ nutku:* Bir nazi felsefe-kültür dergisinin düşündürdükleri, hatırlattıkları • *melih başaran:* Felsefalet • *meriç bilgiç:* Toplumsal bilinç, güven ve iyi • *sezgin kızılçelik:* 20.Yüzyılın düşün sefaleti ya da 19. yüzyılı yeniden düşünmek üzerine birkaç not • *m. haralambos & m. holborn:* Yoksulluk kuramları • *güven kaya:* Eski edebiyatımızda fakirliğe övgü • *j. o. urmson:* Aristoteles: toplumsal ilişkiler • *hatice nur erkızan:* Batılı aydınlanmaya etkileri bakımından ibn-i rüşd • *beno kuryel* • Matematiğin felsefesi II • *berent eng / mehmet elgin:* Bilimde sınırlama proplemi: bilim ve sahte bilim • *kamuran gödelek:* Carnap ve doğrulanabilirlik prensibi • *anton stengl:* Garip eleştirilere zorunlu kısa cevap • *adem ökten* • Tarihilik ve tarihsizlik

13: geleceğin felsefesi

afşar timuçin: Yeni bir yıl yeni bir buluşma • *server tanilli:* Eğitim, toplum ve gelecek • *afşar timuçin*: Gelecek var mı • *stephen voss*: 21.yüzyılda nasıl felsefe yapılacağı üzerine düşünceler• *sezgin kızılçelik*: Sosyal bilimlerin dünü, bugünü ve geleceği üzerine • *jean-françois lyotard*: Eğer bedensiz düşünülebilirse • *meriç bilgiç*: Agapeik felsefe ve eleştirel düşünme • *engin delice*: Felsefe dünyayı değiştirebilir mi • *james s. coleman*: Yeni sosyal yapı ve yeni sosyal bilim •*jacques derriada*: İnsanların sonları / erekleri • *beno kuryel*: Matematiğin felsefesi • *aristoteles*: Uykudaki kehanet üzerine • *hatice nur erkızan*: Farabi'de halk ve halk kültürü • *musa akar*: İnanmaya yatkınlık üzerine • *tahsin t. kılıçarslan*: Felsefe tarihi cevapsız sorular tarihi midir•*metin coşar*:nietzsche'de decandence kavramının düşündürdükleri

Çıkacak olan sayının dosya konusu:
edebiyat ve felsefe
Bu dosya için yazı tesliminin son tarihi:
01 Şubat 2002

ISBN 975-8295-53-5

