Uluğ Nutku

Felsefe ve Güncellik



Bulut

FELSEFE
ve
GÜNCELLİK

ULUĞ NUTKU

Bulut

Felsefe
ve
Güncellik

ULUĞ NUTKU

ISBN: 975-286-117-2
© Bulut Yayınları, 2005

Ofset Hazırlık: Bulut Yayınları
Baskı: Mart Matbaacılık Sanatları Tic. ve San. Ltd. Şti.
Mart Plaza Merkez Mah. Ceylan Sokak No:24
Nurtepe/Kağıthane-İstanbul Tel: 0212 321 23 00

Bulut Yayın Dağıtım Tic. ve San. Ltd. Şti.
Caferağa Mah. Safa Sok. No : 8
Kadıköy-İstanbul
Tel: (0 216) 330 59 24 - 414 21 75
Faks: (0216) 330 30 59
E-Mail: bulutyayinlari@bulutyayin.com
bulutyayin@kablonet.com.tr
www.bulutyayin.com

İçindekiler

Sunu • 5

Felsefenin Karşıt Kültürü • 7

Felsefenin Tarihselliği Ve Tarihüstülüğü • 15

Felsefi Düşüncenin Çekirdeği : Antinomi Çözümlemesi • 21

Felsefe, Bilim, Öte Ve Beri Dünyalar • 29

Haddini Bil' Buyruğunun Egemenliğine Karşı Felsefenin 'Kendini Bil' çağrısı • 31

İnsan Felsefesinin Bazı Sorunları • 39

İnsanın Kültür Varlığı • 49

Doğa-İnsan Bağının Yeniden Yaratılması İçin Üç İlke • 57

Ölüm Bilincinin Gölge Oyunu: Ruh-Beden İkileştirmesi • 67

Değerlere Duyarlılığın Öğretilebilirliği Tartışması • 77

Değer Biçmek • 83

Türlü Irkçılıklar Üzerine • 91

İnsanlar İnsanlıktan Ne Bekler? • 97

Felsefi Ethik – Tıbbi Ethik • 101

Demokrasinin Geleceği Var Mı • 107

Thrasümahos'un Sorunu: Hukukun Temel Çatışkısı • 113

İnsan Felsefesine Yol Gösterici Olarak Kant'ın Aşkın İdeler Çözümlemesi • 121

Anlaşmanın Apriorileri • 129

Niçin • 135

Küreselleştirme Stratejileri Ve Dünya Demokrasisi • 141

Yeni Yüzyılın Siyasal Çehresinin İlk Çizgileri • 153

ULUĞ NUTKU

Yazar Uluğ Nutku felsefe uğraşına 1957'de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde başladı. Aynı yerde 1968'de asistan, 1974'de doktor, 1979'da doçent oldu. 1990'da Çukurova Üniversitesine geçerek Felsefe Grubu Eğitimi Bölümünün Eğitim Fakültesinde ayrı bir birim olmasına katkıda bulundu. 1994'de Mersin Üniversitesine Felsefe Bölümü oluşturma amacıyla geçti. Aynı yıl profesörlüğe yükseltildi. 2000'de Felsefe Bölümü oluşturulması amacıyla Cumhuriyet Üniversitesinde göreve başladı. İki yıl sonra "67 yaş haddi"nden emekli oldu ama orada daha 2,5 yıl "dışarıdan" dersler verdi.

felsefelogos yazarlarındandır. *İnsan Felsefesi Çalışmaları* (1998) *bulut* yayınlarınca yayımlanmıştır.

SUNU

Bu kitap çoğu son beş yılda çeşitli etkinliklerdeki konuşmalarımdan, dergilerde ve kitaplarda yayımlanmış makalelerimden oluştu. Bulut yayınlarından 1998'de çıkmış olan *İnsan Felsefesi Çalışmaları* belli bir sorunu, insanın anlam dünyasını konu edinmişti. Bu çalışma ise felsefe anlayışımı, değer öbeklerini eşeleyişimi güncel bağıntılarla ve felsefenin gelecek kaygısıyla ortaya koymaya çalışıyor.

Yazılarda pek az değişiklik yaptım. Hesabını açıkça vermemiş olduğumu sonradan düşündüğüm birkaç cümleyi daha açık kıldım. Bazı görüşler birkaç yazıda değişik dilegetirimlerle yinelenmektedir. Bunun bir nedeni farklı zaman ve yerlerdeki konuşmalarda 'temel' diyebileceğim düşüncelerimin, olabildiğince çok okuyucu ve dinleyici tarafından bilinmesini isteyişimdir. Önemli saydığım diğer neden ise, felsefe eylemenin (buna 'felsefeylemek' demek istiyorum) önce bir dayanak bulması gerektiğine inancımdır. Bu dayanak sorunların içşelleştirilmesiyle kazanılıyor. Bu yapılırsa kavramların içerikleri canlı kalır ve güncel sorunların dışına düşmez. Menon'un Sokrates'e sorusu iki yazımın başında var. Bence bu soru felsefenin nasıl bir düşünce tarzı olduğunu her ilgi duyana tanıtır; çünkü bir hesaplaşma sorusudur, verilebilecek ilk cevapların ötesinde bir arayıştır, önceden düşünülmemiş bir seçeneğin olabileceğine işarettir.

Tutunduğum bir düşünce de felsefenin 'genelliğinde güncel, güncelliğinde genel' niteliği olduğudur. Eğer konu siyasete ilişkinse, felsefi savların genel ama geleceğe açık bir insan anlayışı içinde sunulması, genelliğin de somut, güncel örneklerle işlenmesi, bu niteliği gösterir, dil-gerçeklik diyalektiğini kurar. Diğer konularda da *methodos*, yola koyulmak, böyledir.

Bu kitapta *düşünce* varsa, öğrencilerimle 37 yıldır süren diyaloğum sayesindedir. Diyaloğu bırakıp monoloğa girdiğim yerler varsa, benim zaafımdır.

Kitabın basımı için emeği geçen *bulut* yayınevi çalışanlarına ve yazıları okuyucuya topluca iletme önerimi tereddütsüz kabul eden dostum Mustafa Aksoy'a teşekkür ederim.

Uluğ Nutku
Cumhuriyet Üniversitesi
Sivas, Ocak 2005

*FELSEFENİN KARŞIT KÜLTÜRÜ**

Her insanın, her toplumun, hatta her işin bir felsefesi olduğu, kendileri felsefeyle uğraşmayanlar, ama ilgi duyanlar arasında yaygın bir anlayıştır. Bunun içerdiği bir anlam, her kültürün, yazılı olsun olmasın, evrene, insanın evrendeki yerine, doğa ve toplum karşısında eylemlerine ilişkin genellemeleri olduğudur. Bu tür genellemelere felsefe adı verilince, kültür çeşitliliğinin felsefe çeşitliliğini beraberinde getirdiği sonucu kolayca çıkar. Zaman, yer ve toplumsal koşullar değişkenlik gösterdiklerinden, felsefeler de bu etkenlere göre biçimlenmiş, farklılaşmış olurlar. Tarihsel göreliliğe bağlanan böyle bir felsefe anlayışını toptan yadsımak olanaksızdır, çünkü bir düşünce belli bir yerde, zamanda, belli koşullar altında ve belli bir dilde anlatımını bulur. Farklı dil, zaman, yer ve koşullardaki anlatımlar. aynı konu üzerinde birbirlerine ne kadar yakın olsalar da, tıpkısı olamazlar. Tarihsel göreliliğin hakkı budur ve buraya kadardır; çünkü böyle bir değerlendirme gene de dışsaldır.

Felsefi düşüncede çekirdekte olan, onu biçimlendiren etkenler değil, sorunun her yerde, her zaman ve herkesçe dile getirilebilir olmasını sağlayan niteliğidir; ve sorun ne kadar açıklıkla ortaya konursa, anlaşılabilirliği de o kadar

---

* *Bedia Akarsu Armağanı*, İnkılap Kitabevi, 2000.

genel olur. Anlaşılabilirlik niteliği, genel sorunu güncel kılar ve o, güncellikte bir kez daha işlenir. Sorun bilincinin kendisini bir sorun olarak ilk kez ortaya koyan Sokrates, örneği: adalete ilişkin olarak, "biz Atinalılar için adalet nedir?" diye sormadı; "adalet nedir?" diye sordu ve bilgi, erdem, varlık üzerine soruları da aynı genellikteydi. Elbette bu tutum Atinalıların hayatında güncelleşiyordu ve siyasal yönetim bundan, kendisini hedef alan anlamlar çıkarıyordu. Bu nedenle Sokrates yetkin toplumsallığı öncelikle kavrayışların, kavramların yetkinleşmesiyle ortaya koymayı amaçlamasına karşılık baldıran zehiri içmeye zorlandı. Ama o ölüm cezasının verileceğini bildiği halde, savunmasında gene öncelikle adalet üzerine konuşuyor ve böylece güncel dersler veriyordu. Sokrates siyasal değil, felsefi konuşuyordu ve toplumunda diyaloğa dayanan bir felsefe kültürü oluşturuyordu. Sorusu " biz Atinalılar için adalet nedir?" şeklinde olsaydı, yönetimi erdemsizlikle suçlamaya varabilirdi ve zehiri daha erken içmeye zorlanabilirdi! Genel soru tarihsel göreli değildi; çünkü böyle bir soru her yerde, her toplumda, verilmiş her koşulda düşünsel bir atılım olarak sorulabilir, sorulmaktadır. Sokrates'in sorusu sürekliydi. Gene de verilebilecek ve alınabilecek cevaplar bakımından tarihsel sınırlıydı, çünkü yurttaşlar arasındaki adalet ile kölelere gösterilecek adalet farklıydı. Filozoflar ikincisinden sözetmiyordu. Tarihsel sınırı aşmak için adaleti insan haklarına bağlamak gerekirdi. Böyle bir bilincin yeşeremeyeceği tarihsel ortamda Sokrates'i, kendisine katarak anlatan Platon, "düşündüğümüz devletin amacı bütün insanların mutluluğudur" derken köleyi, içinde yaşadığı gerçek devletin yurttaşlığı dışında bırakıyor, ama tarihüstü felsefi bildirisinde dışarda bırakmıyordu. Felsefi düşünce sürecinde tarihsel sınırlı genellemeler genleşirler ve tüm sürecin anlamlandırılmasında uygarlığın düşünsel yapı taşları olurlar. Daha açık deyişle, tek tek bütün insanlara işaret eden insanlık kavramının içini doldururlar. Biz uzak geçmişteki düşünceleri bu tür bağlarla kendimize yakın buluruz. Peloponez savaşlarının ya da Pers

kralı Xerxes'in, kimi kaynaklarca bir milyon kişilik ordusuyla Greklere saldırmasının bizim üzerimizde hiçbir canlı etkisi yoktur. Tarihçiler bu olayların uzantılarını, tarihin gidişine yön verici önemlerini açıklarlar; hatta Persler kazansaydı Sokrates'ten de haberimiz olamayacağını pek haklı olarak söyleyebilirler. Yahut, Sparta'ya karşı katıldığı üç savaştan birinde, diyelim ki 431-30'da Potideia savaşında Alkibiades'in hayatını kurtarmaya çalışırken kendisi öldürülebilirdi ya da tutsak alınıp köle olabilirdi. Ama biz onun bir kez varolan ve geri çevrilemez düşüncesinin şimdideki etkisi üzerine ve 'üzerinde' düşünüyoruz. Neden o gerçek olaylar bizi etkilemiyor da, gerçek olmamış adalet düşüncesi etkiliyor? Etkiliyor, çünkü biz de aynı 'gerçeklik-olanak' bağıntısını içeren bir soru sorabiliyoruz.

Erdemin, değerlerin, bilginin insanlara göre değiştiğini, bu değişmeyi değerlendirecek olan değişmez-temel bir ölçüt bulunmadığını savlayan Sofistlere karşı Sokrates'in 'asıl-olan'ı, genelgeçeri bulma çabası bizi doğrudan etkiler, çünkü kendi gerçekliğimiz ve kültürel koşullarımızda demokrasiyi, anayasal hakları ve bilimin sorumluluğunu tartışırken, bu tartışmayı, daha iyisini, insana layık olanı bulmak için yapıyor ve gelecek kuşakların daha ve en iyisini bulmalarını umudediyoruz. Demek ki bu tür sorunlar, tarihsel içerikleri ve kültürel taşıyıcıları ne kadar farklı olsalar da sürüp geliyorlar ve katılan herkes için ortak oluyorlar.

'Herkesin, her toplumun, her işin bir felsefesi var' savı, herkes, her toplum ve her iş yukarıda belirttiğim felsefi yönelime katılırsa anlamlı olur. Farklılık vurgulanırsa, söz konusu olan felsefe değil, dünya görüşüdür. Elbette her toplumun kendi dilinde serimlediği, salt inançta kalmayan, günlük-pratik ilişkileri değerlendiren ve topluca 'dünya görüşü' diyebileceğimiz kanıları vardır. Bunlar atasözlerinden başlayarak vecizeler, öğütler, misaller-meseller ve kıssalarla dilegetirilir. Her biri sorun içermekle beraber hiçbiri 'sorun incelemesi' niteliğinde değildir. Felsefenin bir işi de dünya görüşüyle kendisi arasındaki sınırı çizmektir. Çizdiği an, belli

bir kültür içinde, o kültüre karşıt bir kültür oluşturur,-mutlak karşıt değil, eleştirel karşıt, yani özümseyeceği öğeleri alarak. Böylece felsefe kendine özgü söylemini sürdürme yanısıra, dünya görüşlerindeki külleri eşerek, Platon'un uğraştığı gibi, korları görmekle görevli oluyor. Bizim dünya görüşümüzde bir Yunus, Mevlana, Bedrettin bunu bekliyor.

Düşünsel kültürden sözedince, dünya görüşü içinde yer alan, daha dar kapsamlı ama çağımızda çok fazla kullanılan ve kullanımı tartışılan 'ideoloji' den de sözetmek gerekiyor. Felsefe tarihlerinde '18.yüzyıl Fransız materyalistleri' adıyla geçen, ama 'Fransızca düşünürlerin madde ve insan üzerine, aklın idelerinin (kavramların) maddi etkenler kaynağından oluşumu üzerine toplu savları' diye daha doğru açımlayabileceğimiz uğraşları, idelerin bilgisi: ideoloji denilen uğraştır. Daha sonra bu çözümlemenin kapsamı daraltılarak siyasal idelerle sınırlanmıştır ve 'maddi altyapı-ideolojik üstyapı' ayrımına bağlanmıştır. Dünya görüşü kavramı daha eskidir ve *philosophia*'ya daha yakındır. Metafiziği de içeren biçimine 'dünya bilgeliği' denirdi. (Christian Wolff'un bir kitabının başlığında, ontoloji anlamında 'Weltweisheit' geçer). 'Dünya görüşü' yüzyılımızın başında bir akım olarak da ortaya çıkmıştır ve buna felsefe eklenerek 'dünya görüşü felsefesi' (Weltanschuungsphilosophie) adını almıştır. Şimdi, herhangi düşünen bireyin, felsefe okumamış olsa da sorabileceği bir soruya bakalım: "insan bir rastlantının sonucunda mı oluştu, yoksa evreni planlayan ve yöneten bir kuvvetin ürünü müdür?" Cevap ne yönden olursa olsun, böyle bir sorunun önce içselleştirilmesi gerekir, çünkü yaşamanın anlamına ait bir iç-hesaplaşma, bir varoluş sorusudur. Bizim kültürümüzün insanı bu ve bunun gibi soruları içselleştirmedi, çelişkisini yaşamadı, felsefeye açılamadı, karşıt kültürü oluşturamadı. Soruyu tek yanlı, insani amaçları evrene yayarak kolay yoldan cevapladı. Bu durumda elbette sorunun dolayımlarına da giremezdi: yaydığı amacın, sürecin içinde mi belirdiği, yoksa başlangıcında mı ekili olduğu. Bugün bile, birkaç bilim kişisi dışında, insanın doğal evrim-

den geçerek kültürel evrime ulaşmışlığı, ne bilim yönünden ne de varoluş sorusu olarak hiçkimseyi ilgilendirmemektedir. Kendi varoluşuyla hesaplaşmayan birey, bilimi de kendisine katamaz, ayak yordamıyla yaşar ve doğa, ayağına takılan bir engel olur. Cumhuriyetin kurucularının bütün olanakları sağlamalarına rağmen toplum olarak bu hesaplaşmaya giremedik. Siyasal bakımdan olgunlaşamamamızın da temel nedeni budur.

Bir toplum felsefesiz de yaşar ama eleştiri yeteneği güdük yaşar. Toplum, genelinde böyleyse, kurumların kendilerini içten geliştirmeleri kendilerine bırakılmaz, yöneticilerce vesayet altında tutulur. Oysa yöneticiler köhne bir dünya görüşü içinde tıkanmış olabilirler ve siyasette demokrasi, bilimde özgürlük, kurumlarda özdenetim, özerklik lafta kalır. Ikibuçuk yüzyıl önce bir şeyhülislam fetvasıyla yıktırılmış rasathanenin yıkıntıları altından kalkmış değiliz. Gökyüzünü olduğu gibi göremeyen bir insan, bütünlüğe bakış yeteneğini, teoriyi geliştirebilir mi? Parça ile bütün bağını kavrayabilir mi? Yere baktığında, toprakla çiçek, çiçekle canlılık bağını biolojileştirebilir mi? Toplumun can damarının nerede attığını teşhis edebilir mi? Sokrates'in "sorgulanmayan hayat yaşamaya değmez" deyişinin, o insan için bir anlamı olabilir mi? Ve biz, 'toplumun kültürü' dediğimizde, yemek pişirmenin,çini dökmenin, halı dokumanın anlamlarını bütünleştirecek olan sanatla bakış, bilimle kavrayış, felsefenin kuşatıcı sorularıyla irdeleyiş olmaksızın bir değerlendirme yapabilir miyiz?

Avrupalı 1600'de bir aydınını yakmıştı. Biz 2000'e doğru birçok aydınımızı yaktık. Avrupalı, o filozof-aydının alevlerine baktı, dönüştü, aydınlandı. Küllerinden nice filozof doğdu. Filozoflar ulusları düşüncelerde birleştirdi. Tüm yıkıcılığına karşılık Avrupalı bir Descartes'ıyla, Pascal'ıyla, Humboldt'u, Hume'u, Kant'ı, Hegel'i ve Marx'ıyla dünyaya ışık tuttu.

Dönelim baştaki soruna. Geniş anlamında, dünya görüşü anlamında bir fizik olamaz. Astronomiyle beraber astro-

loji vardı. Ikincisindeki -loji eki (yıldıza ek!) bilim anlamında kullanılırdı, ama falcılıktı. Şimdi biz ikisini kolayca ayırt edebiliyoruz, ama tarihsel olarak bu ayrıma varmak uzun ve çok çalışmalı bir süreç gerektirmiştir. Felsefenin tarihsel yükü, geniş ile dar (asıl) ayrımını gerektiriyor. Eskilere bakarsak, Çin'de Konfüçyüs'ün, yöneticinin adaletli olması için nelere dikkat etmesi ve uymasına 'iyi' deneceğini sıralaması felsefe değil, ideolojidir. Ama Çin düşüncesinde, sonradan yozlaşmış olsa da, etkinlik-edilginlik karşıtlığı (yin-yang) felsefedir, evrenin ikili ilkesidir. M.Ö. 6. yüzyılda gene Çin'de Lao-Tzu'nun (Lao-Çe) 'adlandırılamayan ad' çelişkisi içinde, bütünüyle kavranamayan evren bütünlüğüne, tüm karşıtlıkları barındıran yol: Tao, demesiyle, aynı yüzyılda, aralarında hiçbir etkileşim olmadan, Batı Anadolu'daki İonya'nın Miletos kentinden ikinci filozof Anaximandros'un 'sınırsız-belirsiz bütünlük' ve ondan kopmuş ama ona dönmekle yazgılı 'tekler' kavrayışıyla parça-bütün bağıntısını sorun kılması felsefedir. Aristoteles'in "efendi efendidir, köle köledir, yer değiştiremezler" demesi ideolojidir; dünyanın, dolayısıyla insanın, evrenin merkezinde olduğunu söylemesi dünya görüşüdür. Ama erdemin aşırı uçlar arasında ölçülülük olduğunu söylemesi felsefedir. Bize kalan da, asıl felsefe olarak bu çeşit düşüncelerdir. Felsefe kendisini dünya görüşlerinden ve ideolojilerden sıyırarak, arındırarak ilerlemiştir. Bu da dümdüz olmamıştır; çünkü felsefe her çağda, bugün de, bilim kisvesine bürünmüş yeni yeni inançlar tarafından kuşatılmak istenmiştir, isteniyor.

Tüm kültürlerin düşünce tarihinde, insanlığın düşünce mirasında değerli olanı ayıklayabilmek ve bilgisini kendi dilinde topluma sunmak, felsefenin başarması beklenen bir görevdir. Halklar bunu ister. Bu sunuş, topluma olduğu için, işbölümüne, meslekleredir de. Bu nedenle her mesleğin, işin, kendine göre bir felsefesi olamaz; olsa olsa, kendi pratiği içinde kalan ama felsefi teoriye öykünen reçeteleri olur. Hegel, "Felsefi Bilimlerin Ansiklopedisi'nde bir dipnotunda, bir berberin broşürünü bu tür felsefe anlayışına örnek

olarak verir. Saç modellerinin, boyalarının vbg. tanıtımından sonra orijinal berber, broşürüne 've felsefi eki'ni iliştirmiş. Felsefi ekte, saç modellerini öyle çizmesindeki görüşünü anlatıyor. Bugün bir iş adamı "benim iş felsefem şudur" derken, başarısının sırlarını başkalarına bildirmek, örnek alınmak, saygı duyulmak ister. Eğer başarısını insanın özsel belirlenimlerinden birisi olan emeğe ve emeğin özgürleşmesine bağlayabilirse, "iş adamı" olsa bile, felsefe yapmış olur.

Felsefe ile kültürün içiçeliği doğal görülebilir, ama problematiktir; çünkü felsefe, kültürün hem içinde hem dışında, daha doğrusu bir içinde bir dışındadır. Felsefe mevcut kültürü hem yansıtıyor hem ona karşı çıkıyor; hem özümsüyor hem eleştiriyor. Bu özelliğiyle dünya görüşlerini ve ideolojileri aşıyor. Felsefe, kültürün bir öğesiyse. ne asi bir öğe! Felsefe kültürün asli bir parçası değildir. Bu nedenle birçok toplum, şimdiki bütün İslami toplumlar felsefesiz yaşayabiliyorlar. Hegel, felsefeyi din ve sanatla birlikte, kültürün asli bir öğesi sayıyor ve bilimi dışarda bırakıyor. Kültürde etkin öğelerin dialektiği -Hegel'in ardından- şöyle daha iyi kurulabilir: felsefeyi, verilmiş düşünsel kültürün karşıtı olarak içte tutmak.

Felsefenin en yakın bağı sanatladır; çünkü temel insani sorunları ve paradoksları ancak felsefe ve sanat gösterir. Bilim ve din ise çelişkileri dışlamaya çalışırlar. Sanat ve felsefe nasıl içiçedir? Örneği şu: felsefe gülme ve ağlamanın anlam ve değer vermedeki önemini kavramlaştırırken, sanat renk, biçim, söz, ve sesle bu karşıtlığı somut gösterir.

Sanat ve felsefe toplumun geliştirici karşıt kültürüdür ve toplumu ayağından aşağıya çeken günlük siyasetlerden kurtarıp kültürün üst basamaklarına taşırlar.

*FELSEFENİN TARİHSELLİĞİ VE TARİHÜSTÜLÜĞÜ**

Bir filozofun, içinde yetiştiği toplumsal koşullardan etki aldığı, çeşitli sorunları, ama özellikle insan ve toplum sorunlarını işlerken bu etkiler doğrultusunda düşündüğü tartışma götürmez. Bu örülüşle filozof, Hegel'in dediği gibi, "çağının çocuğu"dur. Felsefe tarihine her çağın özgül toplumsal üretim biçimleri içinden bakış belirgin etkenleri ortaya koyar, düşüncenin güncel koşullardaki kaynaklarına ışık tutar. Belli yer, zaman ve koşullar içinde yetişmek, yoğrulmak ne filozofa özgüdür ne de başka uğraştan birilerine. Her bireyin yetişmesi böyledir, anadilini öğrenmesi gibi doğaldır. Fark, kavrayış ve soyutlamaların kendi etki alanlarını ne ölçüde yarattıklarında, sonraki kuşaklara katkılarındadır. Kavrayış genel olana uzandıkça yer, zaman ve koşulları aşan belirlemelere ulaşır. Bu anlamda da tarihüstü olur.

Filozofun ne gibi etkiler altında düşündüğünü öğrenmek henüz onun düşüncesini anlamak değildir; çünkü o, tarihselliğiyle birlikte kendi kavramlarını üreten bir sorunlar alanında konuşmaktadır. Değişik içeriklerle de olsa, her zaman her yerde her koşulda karşılaşılan sorunlar hem güncelliği aşar ve çağları birbirlerine bağlarlar, hem de bu bağlar yeni güncelliklerin dilegetirimi olurlar. Kısaca, genelliğiyle gün-

---

* *Essays In Honor Of Ioanna Kuçuradi*, "Journal of Turkish Studies", vol. 25, 2001, Harvard University, 2001.

cel, güncelliğinde genel olurlar. Artık filozof yalnız çağının çocuğu değil, çağların çocuğudur da. Felsefi düşüncenin tarihsel-toplumsal kaynaklardan aldığı etkiler, bir filozofta salt yansıma olarak kalsaydı, onun düşünsel süreci bir yinelemeden, en çoğuyla bir yorumdan öteye geçmezdi. O zaman da yorumlar birer bakış açıları olarak yanyana dizilirler ve bunların içinden bilgi devşirmek olanaksız olurdu. Oysa felsefi bilgi yorumlar değil, açıklamalar birikimidir. Bu süreç ne kesintisizdir ne de salt doğruların birikimidir. İçinde bilgi taşıyan ama yüzyıllarca örtük kalmış açıklamalar olduğu gibi (örn. Platon'da *proeidenai* ve çok sonra Descartes'da *apriori*), doğruyla yanlışın birbirine dolanarak geldiği açıklamalar da vardır (insanın bilinçli amaç koymasının 'evren bilinci' kavramıyla dolanarak taşırılması gibi, Aristoteles'ten Chardin'e kadar).

Eleştiri eleği felsefenin biricik aracıdır. Filozof bu elekten geçirdikleriyle hem düşüncesinin tarihsel geçmişini hem de kendisini ortaya koyar. Miras alınan bir sorunun yeniden soruluşu ve işlenişi kavram içeriğini devingen kılar, canlı tutar. Bu durumda 'eski' bir filozof eskide, tarihte kalmaz, şimdide tarihselleşir. Tarihselleşen düşünce özgül koşullarını aşmış, sonraki bir şimdide güncelleşmiş olur. 'Eski' filozof, kendisinin düşünmediği, çağı gereği düşünemeyeceği boyutlarda ve yeni içeriklerle *pro et contra* ele alınmış olur. Bütün bunların içinden yeni bilgiler filiz verir.

Felsefi bilginin, geçmişte bir kez ortaya konulmuş sorunlara bakışların çoğalmasından, bir kanılar yığınından ibaret olmadığını Kant açıklamış ve felsefede tarihsellik bilincini uyandırmıştı. Öyleyse, Whitehead'in "bütün felsefe Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottur" deyişi ilginç ama yanlıştır. Bu nedenle, felsefi bilgi için Whitehead'den alacağımız pek az, Kant'tan ise, ondan iki yüzyıl önce yaşamış olmasına rağmen, pek çoktur. Her yeniliğin, her buluşun ardında elbette tarihsel birikim vardır ve felsefe tarihi, bütünlüğünde görüldüğü zaman, 'kopuş'ların olmadığı da görülür. Filozof bir dönemdeki problematiğini sonraki bir dönemde bı-

rakmış olsa, hatta kendisi önceki düşüncelerinden vazgeçmiş olsa da durum 'kopuş' değil, 'hesaplaşma' olarak nitelendirilebilir.

Bilgi birikiminin buluşlara nasıl yol açtığının pek açık örneği Aristoteles'in mantığı bir bilim olarak kurmasıdır. Sokrates'in *episteme* uğraşı ilk adımdı: Sanılar, kanılar, yorumlar kavramı belirginleştirmez, belirsiz kavramlarla bilgi oluşturulmaz.

Aristoteles'in mantığı bir *episteme* kılma girişiminin nedenlerini, yirmi yıl Platon'un öğrenciliğini yapması dışında, ne gibi tarihsel-toplumsal süreç ve etkenlerde bulabiliriz? Toplumsal yaşamın sürdürümü uğruna ekonomik ilişkileri düzenleme, politik çatışmaları giderme ya da en aza indirme, denizcilikte yolu şaşırmama, savaşta tuzağa düşmeme, hatta İskender'e akıllı olmayı öğretme gibi zorlayıcı koşullar mı Aristoteles'i mantığın ilkelerini açıklamaya yönlendirdi? Bu soruya 'hepsi birlikte ve Platon'la birlikte' cevabı bir toplu bakış sağlar ama soruları açtıkça yetersiz kalır. Eğer bu cevapla yahut 'felsefenin göreli bağımsızlığı vardır' gibi bağıntıların hesabını veremeyecek 'göre'lerle yetinirsek, göreliği hemen kenara iten, 'Aristoteles bu işi ergeç yapacak olanlardan birisiydi, çünkü mevcut koşullar mantığın sistematiğinin ortaya konulmasını zorunlu kılmıştı' sonucuna gideriz. Bu belirlenimcilik, öbür uçtaki: 'bu işi Aristoteles'ten başkası yapamazdı, o biricikti' yargısı kadar açıklayıcılıktan yoksun. Özgün bireyin çıkışı ne rastlantısaldır ne de zorunludur; ama bunun böyle olduğunun iyi anlaşılması için tarihsellik ile tarih üstülüğün iç içe süreçler olduğunun anlaşılması zorunludur.

Tarih felsefesinin 'bireyin tarihteki rolü' sorununa girmeksizin örneğimizi sürdürürsek: mantık için belli bir toplumun bireyinin düşüncesinin incelenmesi söz konusu değildir; 'düşünce'nin tutarlılık ve tutarsızlığının çözümlenmesi konudur, düşünen ister Grek olsun, ister Pers, isterse Bedevi. Şimdi şunu soralım: mademki insan kendi düşüncesini inceliyor ve bunu yaparken kendisini toplumunun kül-

türel geleneklerine bağlayıp şu ya da bu konuda şöyle ya da böyle düşünmesiyle sınırlamıyor, o halde onun çıkışlarını ve karşı çıkışlarını, içinde yaşadığı toplumsal koşullar nasıl yönlendirebilir? Bu soruyla başa dönmüş oluyoruz ama felsefi düşünceye dıştan etkenlerin zayıflığını anlamış olarak dönüyoruz. Diğer yanda, geliştirici ve buluşçu düşünceyi tarihselliğinden koparmamak için bireyselliği değerlendirmenin bireyciliğe saplanmamasına dikkat etmek gerekiyor. Şöyle düşünsek: Antik Çağda farklı kültürlerden, farklı dillerden bir ya da birkaç kişi formal düşünme ilkelerini Aristoteles gibi bilim konusu edinseydi, onlar da Greklerin geçmiş olduğu süreçlerden geçmiş olacaklardı. Ama eski Hint-'de 'mantık' adını alabilecek incelemeler olmakla birlikte, bunlar *Analütika'* ların düzeyiyle karşılaştırılabilecek nitelikte değiller. Buna gerekçe olarak kültür farkları gösterilirse, 'çelişmezlik ilkesi' de Grek kültürüne ve diline bağımlı kalır. Oysa 'dır' ve 'değildir' her dilde var. Diyalektik düşüncenin 'hem dir hem değildir' kısmi örtüştürmesi belirgin konumlara değil, değişim gösteren süreçlere ilişkindir ve bu düşünce tarzı da yöresel yahut bölgesel bir kültür çevresine bağlı olmayıp 'insan düşüncesi'ne içkindir ve geneldir. Aristoteles bunu da inceledi, 'diyalektikçiler'e keskin eleştirileriyle.

Formal olsun diyalektik olsun mantıklı düşünme insan soysürdürümünün temel koşullarından birisidir; bilinmesi, insanın düşünmesi üzerine düşünmesidir ve bilgisini kazanmasıdır, midesinin yemeği nasıl sindirdiğinin bilgisi gibi.

Parmenides'in düşünce-varlık özdeşleştirmesi, Zenon'un paradoksları, Sofistlerin bir diyalogun ancak 'bana göre' ile 'sana göre' nin örtüşme alanında kurulabileceği ve mutlak örtüşmenin olanaksızlığı savı, buna karşı Sokrates ile Platon'un, kavramın değişmez tanımını, *episteme'* yi arayışları Aristoteles'in mantığı bilim olarak kuruşuna yol açmışlardır. Oluşumun çekirdeğinde felsefi düşünce, kabuğunda, sayılabilecek tüm tarihsel-toplumsal koşullar vardır. Gerçi bir meyvenin çekirdeği başka bir meyvenin kabuğunca ta-

şınmaz ama meyvenin sürmesi için toprağa kabuk ekilmez. Felsefi düşüncenin oluşumunda tüm etkenler eşit güçteymiş gibi ele alınamazlar. Üstelik 'düşün' kendi olanaklarını harekete geçirmedikçe ve kendi yolunu açmadıkça hiçbir başka etken (ekonomik, politik vb.) ona ivme kazandıramaz. Felsefi düşüncenin tarihselliği, ivmesinin şimdideki ve şimdilerdeki anlam ve etkisindedir; geçmişteki düşünmeleri şimdide canlı tutması da felsefenin tarihüstülüğüdür. Anlamı yitmiş, etkisi bitmiş düşünceler tarihte kalır, bilinmeleri sadece tarihtir.

Felsefe tarihinin kendisinin bir felsefe sorunu olarak ele alınması üzerinde Hegel'e kadar ciddi ve kapsamlı biçimde durulmamıştı. Onun "felsefe, zamanını düşüncelerde kavrayıştır" deyişi, bir yandan geçmişle hesaplaşılmadıkça olgunlaşılamayacağını içerir, diğer yandan henüz varolmayan üzerine, yani geleceğin tarihine dönük savlara, önsavlara bile set çeker. Bu nedenle Marx geçmişi yorumlayan ama geleceğe yönelmeyen, dünyayı değiştirme amacı taşımayan felsefi tutuma karşı çıktı.

Oysa felsefi düşüncenin temel özelliği her ikisinin de düşündüğünden farklı. Dilin 'şimdiki zaman' kullanımında yaptığı saptamalar ('dır', 'olur' ve diğer fiiller) aynı zamanda geleceğe önerilerdir, gelecekteki şimdide aynen söylenmesi eğilimindedirler. Dilin bu uzantısı nedeniyle herhangi bir filozof, dünyayı değiştirmeyi amaç edinmese bile, sadece 'idi'lerle konuşamayacağından, sonrakilerce benimsenebilecek, tartışılabilecek düşünceler ortaya koyar. Süreç onun niyetlerini aşar ve etkisi ölçüsünde başkalarınca alınarak hayata geçirilir, eylemleştirilir. Yoğun etkinin dar bir çevrede, çoğu kez filozoflar çevresinde kalması doğaldır, fizikçilerin, yalnız kendilerinin ve matematikçilerin anlayabileceği formüller diliyle konuşmaları gibi. Ama günlük dile aktarılabilen her görüş etki ve tartışma alanını yaygınlaştırır. Günümüzde kosmos-kaos, büyük patlama vb. üzerine kuramlar, Yeniçağda Copernicus'un heliosentrizmi kadar insanların bilincini etkilemektedir. Değil dünyayı değiştirmeyi, dünya

üzerine konuşmayı bile reddeden, konuşulanlar üzerine konuşmayı amaç edinen analitik felsefe akımı bile, önerme çözümlemeleriyle, felsefeyi 'hobby' olarak okuyan kimseleri dahi, kanıksadıkları çıkarımlarını bir kez gözden geçirmeye sevk edebilir. Felsefe her çağda etkili olmuştur ve eğer gerçekten felsefeyse bilgi üretmiş, inançların, dünya görüşlerinin yansıtıcısı ya da özürcüsü olmamıştır.

Felsefi düşünceyi ortamıyla birlikte değerlendirirken çekilen sıkıntı bilgi ölçütünü gözardı ediştedir. Felsefenin çok çeşitli araştırma alanları olduğundan, ölçütler çokluğuyla karşılaşılacağı, filozofun toplumsal koşullanmışlığından sıyrılamayacağı, sübjektif öğenin baskınlığı vb. söylenegelmiştir. Oysa felsefi söylemde neyin bilgi değeri taşıdığı, neyin kurgu, neyin ideolojik yanılsama olduğu, alanlara göre özel ölçütler gerektirmez. Genel ama yeni bilgilere açık bir hakikat, gerçekliği doğru kavramsallaştırma yeterlidir. Zorluk, bir filozoftan bilgi çekip çıkarırken kanıksanmış yanlış ya da önemsiz yorumları ayıklayabilmektedir.

Felsefi bilginin karakteriyle tanışık olmadıkça bu yapılamaz. İlkeler dayanağında gelişen her bilgi çeşidi bilim karakterine sahip olduğu için, felsefi bilginin karakteri çoğu kez doğa bilimlerine yakıştırmayla anlaşılmaya, hatta felsefe bu yönde özendirilmeye çalışılmıştır. Bu tutum felsefenin 'bilimlerin bilimi' diye tamamiyle yanlış tanımlanmasına da yol açmıştır. Parça alanlar üzerinde çalışan doğa ve toplum bilimlerinden, bunların yöntemlerinden kalkılarak felsefi bilginin özelliğine girilemez. Birleştirici-kapsayıcı-temellendirici bilgi, asıl anlamında *theorein*, felsefi bilginin özelliğidir ve diğer bilimlerin teorileri orada buluşur kaynaşırlar. Teoriler birbirlerini devirerek yahut devşirerek bilgi yönlerini çizerler. Değişiklik gösteren teorilerdir, bilgiler değil. Felsefenin toplu bakışları içinden de aynı bilgi çizgisi, kendine özgü soru, cevap ve karşı sorularıyla geçer.

*FELSEFİ DÜŞÜNCENİN ÇEKİRDEĞİ: ANTİNOMİ ÇÖZÜMLEMESİ**

Antinomi çözümlemesi, felsefeyi dünya görüşlerinden, ideolojilerden temelde ayıran, felsefi düşüncenin çekirdeğini oluşturan uğraştır. Bu uğraşın, Kant'dan beri aldığı teknik anlamı, terminolojik tanımı genişletilir ve felsefi düşüncenin başlangıçlarına gidilirse, her filozofun düşüncesinde sav-karşı sav örüntüsü daha açık görülebilir ve işledikleri antinomilere getirdikleri çözümler daha belirgin kılınabilir. *Aporetik* olarak adlandırılabilecek bu uğraş, diyalektiğin rastgele kullanımlarını ayıklar; yapayca oluşturulan 'izm' karşıtlıklarına son verir (rationalizm-empirizm, idealizm-materyalizm gibi); çözülebilir ve çözülemez sorunları, işlenebilir ve işlenemez metafizikleri ayırır (evrenin birliğine ilişkin her sav metafizikseldir, bu ister bir üst-bilinç veya üst-irade ister madde sayılsın); çözülebilir sorunları bilimlerle içiçe ve aynı teorik temelde, çözülemez olanları ise aklın paradoksları olarak salt felsefi inceler.

İncelemede *aporia* kavramı merkezdedir. Yalnızca bu kavram bile felsefenin neden Grekçe başladığını anlamak için yeterlidir. 'Yürünecek yolun bulunamaması', hem aklın sınırlarını çiziyor hem de sorun bilincini derinleştiriyordu;

* *Doğan Özlem Armağan Kitabı – Anlama ve Yorum*, İnkılap Kitabevi, 2004

yürünecek yol bulunmalıydı. Araştırmada doğru yolun 'varolanı olduğu gibi anlamak' tan geçtiğini ilkin Aristoteles'in dile getirmiş olduğu, bir felsefe tarihi bilgisidir, ama bunu söyleyebilmesi İonya felsefesiyle başlayan birikimin sonucudur. Onların *peri füseos* düşünceleri doğa-ilke (*füsis-arhe*) antinomisini filizlendirmiş ve bu da Platon'un *onta-idea* antinomisiyle doruğa çıkmıştı. Gerçi Aristoteles bilimsel çözümün *aporia*'yı ortadan kaldırdığını söylemekle ontolojik bakışına gölge düşürmüştü, çünkü varlık *aporia*'larla kaplıdır ve her çözüm soruyu yeniler; ama gene ilk kez kendisinin incelediği 'ilk ilkeler' alanı (*prote filosofia*) bütün araştırmayı önceleyen ve gerek tek tek gerek karşıtlıklar olarak karşımıza çıkan alandır. Böyle olmasaydı, kategoriler ve modaliteler alanlarına geçilemezdi.

Antinomi çözümlemeleri doğrultusunda bir felsefe tarihi yazımı, bize bilgi olarak nelerin devredildiğini gösterir ve perspektif çoğulluğunun karmaşaya dönüştüğü günümüzde felsefi bilgiyi yeniden tanıtır. Elbette bu, aynı doğrultuda çalışan kimselerin emeğiyle olur. Bu yazıda birkaç örnekle yetineceğim. Tek örnek, fenomen olarak alınırsa, işaret ettiği sorunun genelliği görülür.

Mitolojik öğeleri ve teatral konumu kerre içine alınırsa, Platon'un *idea* teorisinin halis bir antinomi karakteri taşıdığı anlaşılır. İlk sorusu şuydu: Nesnelerin değişkenliğini nasıl biliyoruz? İlk cevabı da şu: Değişkenliği, değişenleri duyumlamaktan hareketle anlamamız olanaksız, çünkü değişken olanın bir karşıtı olmasaydı, onun farkına bile varamazdık,-örn. solmuş bir çiçeğin o çiçek olduğunun. O zaman da aynı çiçeğin canlı ve solmuş durumları arasında bağıntı kuramazdık ve ikisi bambaşka nesneler olarak görünürdü. Farklılık özdeşlikle birlikte veriliyor. Bağlantıyı kurmamızı sağlayan bir etken olmalı. Kavrayışımızı bütünleştirmek için bu başka etken ya da yapı ya da ilke ancak değişmezlik temelinde olabilir.

Platon sorunu burada bırakamazdı; bıraksaydı yarı yolda durmuş olurdu. İkinci sorusu: Hangisi öncedir, değişen

mi, değişmez olan mı? Herakleitos süreci öne çıkarmış ve bunun, karşıtların birliği/uyumu olduğunu söylemişti. Uyum *logos*'tur, düzenli evrenin, *kosmos*'un kendisidir. Kaynağı alevdir ve alevin ölçüleri, dönüşümleri oluşun temelidir. Platon için Herakleitos'un yaptığı bir betimlemeydi, açıklama değildi. Öncesiz-sonrasız oluş varsayılırsa, oluşun ilkesi kendisi, zaman da başlamayan-bitmeyen olur. Nesnel varolan başlamış olmalı. Başlatan kendisi olamaz, çünkü öyle olsaydı, bu ancak hiçlik olurdu. Oysa varlık hiçlikten gelemez. Bu düşünce tarzı değişken varolandan önce değişmez varolanı zorunlu kılar. Bir sonraki çıkarım, önceden varolanın 'asıl', sonradan varolanın da 'asıl' a göre olmasıdır. Oluş-varlık, nesne-ilke antinomilerine kapsamlı ilk çözüm girişimi budur.

Felsefi düşüncelerin din ve politika ideolojilerine alet edildiği ve anlam bozukluğuna uğratıldığı bilinir. Örneği, Herakleitos'un *logos*'u "bu evren düzenini ne tanrılardan ne de insanlardan biri kurdu; o hep vardı ve olacaktır" sözüyle anlatması, Hıristiyanlıkta tam tersine çevrilerek "başlangıçta kelam vardı" (Yuhanna'nın İncili) şekline girmiştir. Tek tanrı teolojileri bu dayanakta kurulmuştur. Varlığın kişileştirilmesi, insanileştirilmesi, antinominin çözülmesi değil, daha da derinleşmesiydi. Zamanı başlatan "Tanrı, ışık olsun dedi ve ışık oldu" sözü (Tekvin), insan hayatının anlamlandırılmasında elbette işlevseldir ve bu ancak antropolojik bakışla değerlendirilebilir, çünkü bu sözde evrene bakış antropomorftur. Oysa evren ne insan biçiminde ne de insan-merkezlidir. Antinomi düşüncesinin önemi bu gibi sorunlarda belirginleşir.

Sokratik diyalog, antinomi düşüncesinin işlenişinin ilk yöntemiydi. Eski Doğu düşüncesinde, özellikle Lao-Çe'nin *Tao* kavrayışında (bilgelik yolu: 'adlandırılamaz ad'ı bilmek) antinomik çekirdek görülebilir ve onun söylemi Anaximandros'un *apeiron*'u, Parmenides'in *bir-olan*'ı ile aynı düzeye konulabilir. Buddha'nın *Nirvana* kavrayışı da varlık-hiçlik antinomisinin işlenişidir. Ancak, Parmenides hariç, düşün-

ce tarihinin bu ilk girişimlerindeki ahlak sargıları çözülmeli, varlık ortaya çıkarılmalıdır. Varlığın *filos*'u, dostu olmak, ahlakın da antinomi temeline inmekle olanaklıdır.

Platon'un üçüncü sorusu, ilk ikisinden çıkarımlanabilir ve cevabını bulabilir. Sorusu şuydu: Değişmeyen varlık ilkesel ve zamanda önce ise, onun, değişeni belirleyen olması da gerekmez mi? Soruya 'hayır' demek olanaksız, çünkü ilke oluşu belirlemezse, asıllık ve öncelik özelliklerini de yitirir.

Felsefenin temel sorusu, insanın hem içinde bulunduğu hem de karşısına aldığı varlık üzerinedir. Sorun Antik Çağ'dan bin yıl sonra, Orta Çağ'ın tümeller tartışmasında genel-tek, Descartes'da *cogitans-extensa* karşıtlığı olarak ortaya çıktı. Sonuncusu, çağımızda, Orta Çağ'ın izlerini de taşıyarak bilinç-madde diyalektiği şekline girdi (diyalektik materyalizm).

Temel antinomi tek başına değildir. Varlık, insan varlığını da içerdiğinden, insana özgü antinomiler de vardır. Diğer alanlardan (canlı veya cansız) çok daha fazla ve onlara indirgenemeyecek özellikte olan antropolojik antinomilerden birkaçı şunlardır: Hukuk toplumsallığı düzenler-Hukuk insanlar arası ilişkilerde içtenliği bozar; Tarihte ilerleme vardır-Tarihte ilerleme yanılsamadır; İnsan kendisini sonuna kadar nedensel açıklayabilir-insan kendisini ancak anlamlandırabilir.

Aporetik inceleme halis ve yapay antinomileri ayıran ölçütleri göstermelidir. Örneği, 'insan ruhu ölümsüzdür-insan ruhu bedene bağlıdır' antinomisi, işlenemeyecek, yapay bir antinomidir. Kant'ın 'zorunlu varlık'a ilişkin dördüncü antinomisi de böyledir. Yapay antinomiler inanç aşmacaları içinde yer alırlar, ama 'insan, olup bitenleri oldukları gibi tasarımlamaya yönelir - insan, olup bitenleri olmadıkları gibi tasarımlamaya yönelir' karşıtlığı halis antropolojik bir antinomidir.

Antinomiler çağlara göre öne çıkıp geri çekilirler. Platon'un sorunu çağdaş fizikte 'büyük patlama' teorisiyle ye-

niden ama fizik-matematik terimlerle ortaya çıktı. Zaman ile maddenin birlikte varolmaya başladığı savı, antinomiyi ortadan kaldırıyor gibi görünebilir, ama bu sav dünya koşullarında düşünme - evren koşullarında düşünme karşıtlığını getirir ve antinomi biçim değiştirir.

Savaş ve barış, insan hakları ve insan bencilliği, demokrasi ve despotizm güncel karşıtlıklardır. Bunların içine girmek için insanın paradoksal yapısının açıklığa kavuşturulması gerekiyor.

Çağımıza damgasını basan antinomi, 'insan toplumsal ilişkilerin (koşulların)ürünüdür-toplumsal ilişkiler (koşullar) insanın yapısının, özünün biçimlenişleridir' savsözlerinde (argüman) bulunur. Marx'ın insan anlayışında ikisini de görüyoruz. Ama bunları Hegel'ci bir bakışla senteze ulaştırmak olanaksızdır. Yalnız felsefe disiplinlerine değil, bilim dallarına da serpişmiş antinomilerin sistematik incelenmesi, hepsine bir *propaideutike* hizmeti verebilir.

*FELSEFE, BİLİM, ÖTE VE BERİ DÜNYALAR**

Kavramlarımızın gerçekleri daha derinden çekip çıkardığı, ama içeriklerinin, yaşantılarımızın anlam odaklarının gittikçe uzağına düştüğü bir çağda yaşıyoruz. Kavramlarımız daha bilimsel ama daha soğuk oluyorlar: Zincirleme reaksiyon, genetik kod, aşkın kimyası, organ nakli, ekonomik paket, petrodolar, yıldız savaşları. Bazıları günlük işlerimize giriyor, kolaylık da sağlıyorlar. Güneş enerjisiyle ısınıyoruz, yiyecekleri derin soğutucuda saklıyoruz, jetle uçuyoruz, by-pass oluyoruz. Ama bu parçaları biraraya getirip yaşayışımız için bir anlam demeti yapabiliyor muyuz? Teknik sayesinde çok kimseyle iletişime geçiyoruz, ama bu karmaşık yapıda değer duygumuzun yeri neresi? Nesneler arasında bir nesne olmamak için direncimizi hangi güç kaynağından alacağız? Doğanın biçtiği ömrün sonrasındaki hiçliğe karşı gelip geçiciliğimizin üstüne çıkacağımız dayanak nerede?

Artık kimse Pascal'ın bahsine tutuşmuyor. O bitti. Bu dünya-öte dünya bahsinde kimse içtenlikle 'ya varsa?' diyemiyor. Öte dünyayı vicdanın yankısı olarak anlasak bile, 'ben varım'ın bilek gücü 'sen de varsın'ın yürek gücüne baskın. Descartes'ın 'cogito-ratio'su, kendisinin hiç de amacı ol-

---

* *yelken*, sayı 14, Mayıs 1996 (aylık dergi, Mersin)

madığı halde, Pascal'ın 'yüreğin mantığı'na karşı kazanmış görünüyor.

İnsan eskiden bu dünyasıyla onun üzerinden öte dünyası arasına gerdiği bir ipte yürür, bir yukarı, bir aşağı bakar idi. Gerilim dengeyi korudukça verimliydi, doğanın ne kendisine ne de hayalindeki kendisine muhtaç olmadığını anlayana dek. İpin öbür ucundaki bağ gevşeyince, Nietzsche'nin Zarathustra'sındaki cambaz gibi düştü. Düştüğü yer bilimin bu dünyasıydı, yeryüzüydü ve yer, insanı diğer cisimlerden ayırdetmeden çeker. Bundan böyle, kendisi için varolmayan bir dünyayla başbaşa kalmayı öğrenecekti. Kendisine muhtaç olmayana o muhtaçtı.

Dünyaya karşı her bilgisizliğin bir cezası olduğu gibi, her bilmenin de bir bedeli vardır. Teknikleşen insan bunu bilmeden araçları donanıyordu. Sorumluluk, bedeli önceden bilmeyi gerektirir. Ödenemeyecek olanlar –nükleer artıklar, zehirli gazlar gibi- doğa adına insandan hesap sorarlar. İnsan bu hesabı veremezse, başarılarına bir anlam da veremez.

Her bunalım bir arınma olanağı sunar ve hep sunmuştur. Aynı pınardan iki su yolu: bilim ve özgürlük; bu dünya ve kuracağımız öte dünya, geleceğimiz. Prometheos, insanları kıskanan tanrılardan kaptığı ateşi, dünyayı aydınlatan bilimi, insanlara vermişti. İnsanlar onu hiç söndürmedi; çünkü onunla dünyayı olduğu gibi görüyorlardı. Dünya insanın isteğinden bağımsızdı, ama insanın isteği özgürlüğüydü ve dünya, özgürlüğü yönünde yeniden var kılınmalıydı.

Öte dünyalara daima bu dünyadan gidilir. Öte dünyalar bu dünya gibi kendi başına değildir, insana bağlanmıştır. İnsansız varolabilen bu dünya ile insan için olması gereklerin öte dünyası arasındaki gerilim hayatımızdır. Felsefi sorunun basamakları şöyle yükselir: ne var?, bizim için ne var? bizim için olması gereken ne var? Eğer son basamaktan aşağıya baktığımızda hiçbirşey göremezsek, gelecekten umudumuz kesilir; çünkü bu dünyadaki öte dünya oradan görülür.

Fizikçi Weinberg "evren hakkındaki bilgimiz arttıkça, evrenin anlamı konusundaki görüşümüz giderek bulanıklaşmaktadır" diyor (*İlk Üç Dakika*, son sayfa). Bilimin gerçeği budur, göğüslemek gerek. Bir anlam kaosu, kosmoslar yaratmamızı bekliyor. Evrenin kendisinde bir anlam bulunmadığını, onu ancak birbirimizde bulabileceğimizi düşünmek, ulaşabileceğimiz en yüce anlamdır, bütün anlaşmazlılara karşın ve sonuna dek. O zaman kavramlarımız uzağımıza düşmez ve soğuk durmazlar.

Bilimin uzak geçmişi şimdi yanımıza geldi. *Theoria*'nın başlangıç tarihi belli: M.Ö. 585, 28 Mayıs. Bugün gibi, 2580 yıl önce Ege kıyılarından göklerin öte dünyasına bakan Thales güneş tutulmasını önceden söyledi. O bir kahin değildi, sadece doğaseverdi. Öyle olduğu için elbette bilgiseverdi: ilk *filosofos*. Ama onun aklı tek başına değildi. Anadolu kültürlerini, özellikle Lidya'yı tanımıştı. Mısır'a gitmiş, pratik matematikçilerle konuşmuştu. Onlardan farkı ve üstünlüğü, doğanın yasalarının doğanın kendi elinde olduğunu anlamasıydı, ne Osiris'in ne Amon-Ra'nın ne Eliyah'ın ve ne de Firavunun.

Öte dünya gene var, yeni bir anlamla, bilimden kalkarak. Bilim ölçer, neyi ölçmediğini de bilmelidir. İnsanın öte dünyalar kurma özgürlüğü, güneş tutulması gibi önceden ölçüp biçilecek bir olay değil, ama onunla beraber. Tek bir bilginin bile bir kuşaktan sonrakine aktarılması, daha özgür bir öte dünya içindir. Kaynağı buradadır, yaşadığımız berideki dünyada.

*'HADDİNİ BİL' BUYRUĞUNUN EGEMENLİĞİNE KARŞI FELSEFENİN 'KENDİNİ BİL' ÇAĞRISI**

Kim buyurur, kim çağırır? Buyuran, öyle söylemiş olmasına rağmen, çağırmış, bir çağrı sunmuş olamaz mı? Çağıran, öyle söylemiş olmasına rağmen, bir buyruğu arkasına almış, gizlemiş olamaz mı? Dilin kipleri arasında geçişler ve söylemde anlam bağıntıları, bu tür içermeleri olanaklı kılıyor. Söz diziminde buyruk ve çağrı, anlamın yorumlanabilirliği dayanağında birbirini kısmen içerebiliyor, örtüşebiliyor. Bir arkadaşıma "gel bir çayımı iç" deyişimde, buyruk kipi, bir tutum alışla, yerini istek kipine bırakır. Ama "sus ve dinle" deyişimde buyruk çağrıyla kısmen de olsa örtüşmez; o sadece buyruktur ve kesin bir tutumu bildirir. Ayrıca, önceden bilineni dinleyenin önüne koyar ve itaat ister. Çağrıda ise önceden bilinen öne sürülmez, sonuca ulaşmak şart koşulmaz, birlikte bilme isteği belirtilir.

Sözü ve tutum alışı birbirinden ayırmak, çözümleme amacıyla yapılabilir, ama gerçeklikte eylemsiz söz, sözsüz eylem yoktur. Söz bir hayalden ibaret olsa bile bir ucuyla gerçekliğe tutunur ve olabileceği düşünülenin olması istenir. Hayaller istek kipindedir. Aynı şekilde, eylem ne kadar

---

* Kocaeli Üniversitesi I. Uluslararası Felsefe Konferansı : Egemenlik Sorunu. Nisan 2003., KÜ yayınları, 2004, *felsefelogos*, sayı 21, 2003/2

kendi başına, yani dile getirimsiz görünse de, dilsiz olamaz; bir yönüyle bir iletisi vardır. Tek başıma çıktığım bir kır gezisinde hiç şarkı söylemesem, ıslık çalmasam bile, attığım adımla bastığım yer, bastığım yerle düşünsel-duygusal durumum arasında dil bağı vardır. Dil bağımın kipleri varoluşumun kipleridir. "Bugün hava güzel (dir)" haber kipinde "güzel" ile ne tasarlanıyorsa, öyle olması isteği (olumsuz durumlarda da öyle olmaması isteği) var. Öyle olması istenene karşıt koşulların onu engellememesi dileği de var. Güzelin hep öyle kalması istek veya dileği, "öyle kal " buyruğunu dışlamaz; buyrukla istek arasında gerilim olmaz. Bu bir anlam veriş sorunudur ve anlam verişler her zaman kategorik karşıtlıklarla dile getirilmeyebilir. Her zaman değilse, ne zaman karşıt olurlar? Birisince önceden bilinen, onu bilmek isteyene sonuç olarak dayatılırsa ve bilmenin yönü araştırmadan öğrenmeye çevrilirse, haddini bilmek ile kendini bilmek karşıt olurlar. Öyleyse, kendini bilmek daima geleceğe açık bir bilinç durumudur; istek ve dilekle hiç örtüşmeyen bir buyruk, geçmişi gelecekle özdeşleştiren kapalı bir bilinç durumudur.

Çağrı ile buyruğun farkı nedir sorusu, şimdi burada bulduğumuz bir soru değil; ama cevabını hepimiz kendi şimdi-buradalığımızda veririz. Soru Sokrates'in, cevap herkesin. Herkesin kendi cevabını vermesinin önkoşulu, hiç kimsenin bir buyruğun egemenliği altında düşünmüyor, söylemiyor, eylemiyor olmasıdır. Öyleyse, 'kendini bil' bir buyruk değil, bir çağrıdır. Bu çağrıda 'kendini bilesin' ile 'kendin bilesin' eşanlamlıdır. Bu, özgürlüğün tüm bağlam biçimlerinin önkoşuludur.

Çağrı yalnız felsefeye mi özgüdür? İleti başka yollardan ulaştırılamaz mı? Bu konuşmanın başlığında 'haddini bil' egemenliğini kimlerin kurmaya giriştiği belirtilmiyor; özne kendisi. Oysa çağrının öznesi felsefe. Buyrukçuluğun felsefenin özüne aykırı olduğu kendiliğinden anlaşılır. Ama hangi uğraş bunun kendisine uygun olduğunu söyler? Askerlikten başkası söylemez, ama çoğu uygular. Buyrukçu söyle-

min öne çıktığı alanlar din ve hukuk. İkisi de yasakçıdır. Din bunu törelerle, hukuk kanunlarla uygular. Ama öze bakışta ikisinin de temelinde dayanışma çağrısı vardır. Dayanışma, yasakçılıkla bağdaşmayacağına göre,bir çelişki ortaya çıkıyor. Felsefi açıdan hukuk ümitsiz bir vaka gibi görünüyor. Hukuk adaleti gerçekleştirme amacını yaptırımcı söylemden çağırıcı söyleme dönüştüremiyor. Bu nedenle eskilerin "hak ile hukuk taban tabana zıttır" sözü insan varlığındaki bir çelişkiye işaret eder.

Din de pek çabuk egemenlik aracı olur, ama öze dönüş çabaları, kalıp yargıların ötesine geçerek dinin yaşamsallığını sürdürür. Mezhepler, tarikatlar daima dinin esaslarına dönerek arındırma işlevi görürler. Bunların ortak söylemi dayanışma çağrısının değişen koşullarda tazelenmesi yönündedir. Bunu sağlarlar ama süreçte onların da yargıları kalıplaşır, çünkü hitap ettikleri gerçeklik değişime uğrar.

Düşünce tarihinden, düşüncelerin hücreler gibi bölünerek ürediği ve yeni anlatımlarla (mutasyonlarla) süregittiği sonucunu, bir organisist teoriye saplanmadan elde etmek olanaklıdır. Din söylemi bu oluşumun dışında değildir. Bu oluşum göz önünde tutulursa, 'kökten dincilik' diye yanlış adlandırılan tutumlara daima *pro et contra* yaklaşmak, tek yanlı olmamak gereği anlaşılır. Tek yanlı tutumlar kalıp yargılarla dile getirilirler ve yapay antinomilere dönüşürler. Bizde laikliğin bir dayanışma çağrısı olarak anlaşılamamasının nedeni budur.

Musa'nın "öldürmeyeceksin" buyruğu, çıkışında kavmiyle sınırlanmış olsa bile, genel bir çağrıyı barındırır: çünkü bu buyruk "senden olmayanın katli vaciptir" yargısıyla eşanlamlı değildir. Bugün İsrail'de çağrıyı genel anlayan savaş karşıtı kökten dinciler vardır ve seslerini duyuruyorlar.

Bilim, varolanı olduğu gibi anlama çabası gereği, ilk yöneliminde buyruğa da, çağrıya da kayıtsızdır. Ama bu kayıtsızlık, bilinmeyeni bilmek bakımından doğal ve doğrudan olmakla beraber, 'nedir' sorusundan 'ne içindir' sorusuna geçilerek ortadan kalkar. Bilimce anlaşılanın uygulanması ikin-

ci soruyu beraberinde getirmezse, uygulamanın sonucunun sorumluluğu üstlenilmez. Sorumluluk üstleniş, olumsuz uygulamaya, tekniğin kendi başınalığına karşı çağrıyla dilegelir. Bunun tek koşulu dürüst bilim kişisi olmaktır. Bugün bilim kişisinin sesinin kısık çıkması, bilginin olumsuz uygulanmasına karşı çaresizliğin itirafıdır. Bilim, 'dır-değildir'/ 'böyledir-böyle değildir' sarmalı içinden geçer ve saptamalarında ayrımlar belirginleşir. Öndeyilerde bulunması, olasılıklarla iş görmesi onu kesinlik hedefinden saptırmaz. İkilemleri aşarak "bu böyledir, ancak böyledir, başka türlü değildir" belirlenimi bilimin hedefidir. Bu sürecin kendiliğinden akışı, bilim kişisinin özgürlüğünün güvencesi olarak yanlış yorumlanageldi. Daha doğrusu ilk-doğal tutum, özellikle çağımızda yanlış yönlendirildi ve yalancıktan bir özgürlük savı bilimi sorumluluktan soyutladı. Bu tutumla bilim kişisi üzerinde 'haddini bil' egemenliği kuruldu: "senin işin bilmektir, kullanımı bize aittir". Günümüzde ölümcül teknolojinin ve ekolojik krizlerin sorumluları, öncelikle sorumsuz bilginlerdir. Bunlar 'haddini bil' buyruğu altına girmiş kimselerdir. Atom denizaltısı Polaris'in yapımında kırk bin teorik bilgin çalışmıştı. Bunlar, sanayici-siyasetçi-asker egemenliğinin hizmetçileriydi. Bu kırküç yıl önceydi. Şimdi hizmetçilerin sayısı herhalde on katına çıkmıştır.

'Dünyayı bilerek kendini bilmek' bilgeliği, hem hakikati, 'olduğu gibi' yi bilmek, hem de uygulamada yalana kanmamak sorumluluğunu içerir. Bilinen ister bir gökada ister bir kertenkele olsun, 'onun kendisi nedir?' ile 'o bizim için nedir?' içiçe geçer. Çözümlemede bu soruların öncelliği, Aristoteles'in gösterdiği gibi, değişebilir, ama birisi uğruna diğeri yok sayılamaz.

Bilim buyrukçu, haddini bildirmeci olamayacağından, kendini gizleyemez. Araştırılan, bilmece gibi görünse de karşımızdadır. Herakleitos "doğa örtünmeyi sever" demişti. Sonra "kendimi araştırdım" dedi. *Aletheia*, hakikat, örtük olanı açıklığa kavuşturmak, bağlantıyı kuruyor: kendini araştırmayan kimse, örtünmüş (saklanmış, gizlenmiş) doğayı bu-

lamaz. Kendini araştırma evrendeki ölçülülüğü anlama yönünde olacaktır; ölçü sınırı gösterir: doğanın yasallığı. Güneş bile sınırını, ölçülerini aşamaz; aşarsa, adalet tanrıçasının yardımcıları onu bulup dışarı çıkaracaklardır. Erinye'ler Helios'a kendi düzenini hatırlatmakla insanı kendini bilmeye çağırıyorlar; çünkü güneşin düzenliliğini bilmeyen, dünyanın ve insanlı dünyanın düzenliliğini de bilmeyecektir. Herakleitos'un sözü ekolojinin birinci ilkesi olabilir.

Felsefe çağrılarla yola koyuluyor, çağrılar felsefenin yolunu açıyor. Örnekleri çok. Birkaçı: 'Devlet' diye adı yanlış koyulan Platon'un 'Yurttaşlar Topluluğu', *Politeia* , olduğundan daha

üstün toplumsallaşmayı nasıl bilebileceğimizi tartışmaya çağrıdır. *Ethica Nikomahea* faziletli eylemin yollarını araştırmaya çağrıdır. *Leviathan* 'haddini bil' buyruğunun ardındaki bencilikle yüzleşmeye çağrıdır. *Essay*, *Enquiry*, *Kritik*'ler kendimi bilişimin sınırlarını bilmeye çağrıdır. Bunlar doğrudan kavramsaldır; ama çağrının en derinden gelen sesi sanattadır. Sanatların sunduğu anlamları felsefe kavramlaştırabilir ama kavram anlamın canlılığını tüketemez ve kavramsal formların iletemediği anlam öbeklerini sanat kendi formlarıyla sunar.

Siyaset söylemine girmeye çalışalım. Farabi "filozof doğuştan siyasetçidir" diyor ve bu sözüyle çağrının çekirdeğine giriyor. Siyasetin yalancılık ustalığı anlamına geldiği günümüzde filozofun siyasetçi, hem de doğuştan nasıl olabileceği elbette merak edilir. Üstelik siyaset 'haddini bil' buyruğunun en despotlaştığı yerdir. Gene de Farabi tamamiyle haklıdır. Farabi, Aristoteles'in *zoon politikon* tanımını filozofun kişiliğinde etkinleştiriyor, tanım olarak bırakmıyor. Felsefenin dünyayı sadece yorumladığını söyleyenlerin kulağına küpe. Filozof, eğer bu ada layıksa, toplumsallığına duyarlılığını sonuna kadar sürdürür, hiç kesintiye uğratmaz. Ama bunu yaparken felsefeyi bir *ancilla* durumuna düşürmez. Filozofun siyasetçiliği, kendi güncelliği içinden insanlığa bir çağrı iletmektir. Farabi doğrultusunda

düşünen günümüz filozofu, en azından şu yalancıktan, *pseudo* özdeşleştirmelerin örtüsünü kaldıracaktır: toplumun çıkarlarının devlet çıkarlarıyla özdeşleştirilmesi ve bunun türevi olarak devlet sırlarıyla özdeşleştirilmesi; komşu halklarla birlikte barışçıl yaşamanın stratejik ortaklıklarla özdeşleştirilmesi; eğitim idesinin yararcılıkla, bilimin teknolojik üstünlükle özdeşleştirilmesi; kültür ve sanatın seyircilikle, koleksiyonculukla özdeşleştirilmesi; tarihsel-iktisadi dokunun küreselleşmeyle özdeşleştirilmesi; ve hepsinden önemlisi, gençliğin geleceğe atılımının itaatçilikle özdeşleştirilmesi.

Anadolu'da doğmuş, Greklerin benimsediği tanrı Apollon'un birçok özelliği vardır. M.Ö. VI. yüzyılda başat özelliği, güneş tanrısının (Helios) yerine geçmesi ve adını almasıyla ortaya çıktı. Bu dönüşüm mitolojik düşüncenin felsefi düşünceye dönüşümüne koşuttu. Güneş,- akıl, aydınlık, ölçülülük ve yasalılığın kaynağı bir simgeydi. *Gnothi seaton*'un başka hiçbir tanrının, Zeus'un bile tapınağına değil, Apollon'un tapınağına yazılmış olması, bir kült olmayan, ama bir kültür öğesi olan felsefe için pek anlamlıdır. Yedi bilgelerden birisine, daha olasılıkla Heilon'a (Cheilon) ait bu söz, buyrukçu-yaptırımcı olmayan bir kendini sınırlamayı ve kendini yönlendirmeyi öğütler. Öğüt, düşünce tarihinden hem bir ahlaki sınırlamanın hem de dünyayı tanımanın (bilimin) hareket noktaları olarak iki yönden gelmiştir. Yunus Emre'nin 'ilim kendin bilmektir' sözü bu bilgelik geleneğinin bir mihenk taşıdır.

Sokrates, aklındaki 'en bilge kişi kim?' sorusuyla Delphoi'daki Pythia'ya giderken, kahinenin vereceği isimden çok kendi kavramlarının götüreceği yeri düşünmüş olmalı. Gerçi o tapınaktaki iki kelimeyi tekrarlamadı ama "incelenmeyen hayat yaşamaya değmez" anlayışı aynı anlamda çağrıdır.

O zamanki tartışmalar güncelliğimize gelmiştir. Dünyanın bugünkü durumu Thrasümahos'un savını yeniden gündeme getirdi: adalet, güçlünün çıkarına uygun gelendir. Bu sava kanıt olarak tarihten binlerce örnek verilebilir. Gene

de adaletin, iktidar güçlerine göre değişken değil, herkes için aynı olduğu, bilinçlere yerleşiktir. Platon da bunu savunuyor ama Thrasümahos'un öfkesini ciddiye almıyor, ona haksızlık ediyor; çünkü bu sofist-filozof öfkeyle konuşurken "böyledir ama böyle olmamalı" bilincini herkes için dile getiriyor. Aynı öfkeyi duyarız ve yalancıktan gerekçeleri reddederiz. Reddedişimiz, "birleşik insanlık *idea* 'sı" dayanağındadır. Buna da Platon işaret etti. *İdea'*nın ilk ışıklarını görüyoruz. Yirmibirinci yüzyıl, sermaye odaklarının çıkarlarını temsil eden hükümetlerin halklarına ve buna uymayan başka halklara silahla bile 'haddini bil' buyruğunu veremeyeceği bir yüzyıl olarak şekillenmeye başlamıştır. Küresel sömürü mekanizmalarının karşısına asıl anlamında demokrasi çıkıyor. Bu, 'en geniş kitleler demokrasisi' dir. Bu nitelikçe yeni demokrasi için, sömürücünün her zaman kendi çıkarına kullanacağı soyut bir insan hakları savunusu yetmez. Nihai çözüm, bütün dünyanın gıda ve enerji kaynaklarının bütün halklarca adil paylaşımıdır. Yeniden ve dünya ölçeğinde içerik kazanmaya başlayan bir *gnothi seaton* , her bireyin her bireyle yüzyüze ve apaçık konuşması anlamını taşımaktadır.

*İNSAN FELSEFESİNİN BAZI SORUNLARI**

İnsan felsefesi günümüzde geride duran, geriye itilmiş, bölümlerde kürsü olarak bulunması bir yana, ders programlarında bile tektük rastlanan bir disiplindir. Bu durumun anlayışla karşılanabilecek nedenleri vardır. Kültürler, diller arası iletişimin dünyayı sarması, insan üzerine kapsayıcı genellemelerden çok, özelliklerin çoğulluğunu ve ayrıntıların önemini ortaya çıkarıyor. İnsanları ayrı ayrı tanımadan, tarihselliklerin farklarına ulaşmadan peşin bir insan kavramından nasıl yola çıkılabilir, çıkılsa bile sırf entelektüel bakışın getirdiği önyargılar nasıl aşılabilir?

Felsefi söylemde ben-merkezci, dil-merkezci, inanç-merkezci, hatta ulus-, kıta-merkezci tutumlar kendilerini genelgeçer sayma yanılgısına düşmüş olamazlar mı?

Bu sorular insan felsefesinin (felsefi antropoloji) başlıca uğraşı olan 'öz-belirleme'yi olanaksızlaştırır gibi görünüyor. Öz-belirleme tümdengelimci olmasa bile farklı yer, zaman ve koşullardaki olgularda benzeyişlerden yararlanabilir; benzeyişler yapısal genelliklere işaret edebilir ve yüksek derecede olası önermeler oluşturulabilir; ama bu durum genelgeçerliğe ve apodiktik kesinliğe ulaşmış olmak

* Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde konferans. Aralık 2001.

değildir. Ayrıca felsefe (bilim de) olgulardan edindiğini, benzeyişlerden çok farklılaşmalardan edinir: genel söylemin yolunu çoğu kez tıkayan bir engel de budur.

Aslında bu *aporia*'lar insan felsefesinin ayrı bir disiplin olarak oluşumundan önce de biliniyordu. İnsan kendisinin bir çelişkiler yumağı olduğunun her zaman farkındaydı. İnanç sistemleri, çözümleyici bilinçten yoksun olsalar da, bu farkındalığı gösteriyorlar.

Yirminci yüzyılın başında canlının bilimleri insanın doğadaki yerinin diğer canlılardan ne derece ayrı, ya da, derece ayrılığı reddedilecekse, nasıl apayrı olduğu sorusunu gündeme getirmişti. Disiplinin 1920'lerde oluşumunda Darwinizm'in canlılıkta kesintisiz gelişim savı (biyolojide ve psikolojide) ile hesaplaşma başlıca konu olduğundan, öz sorunundaki halis *aporia*'lar açıklıkla görülemedi ve nicelik farkı-nitelik farkı ikileminden birisini seçmenin, bilimin doğru-yanlış tamkesin ayrımı gereği olduğu düşünüldü.

İnsanın yapısında karşıtlıklar barındırdığı düşüncesi eski Çağda, Doğu ve Batı dünya görüşlerinde çekirdek halinde vardır, ama sorunun felsefi işlenişi Sofistler'in savlarıyla başlar. Belki de başka türlü olamazdı, çünkü insanlar önce kendileri, bilinçleri, bireysellikleri üzerine değil, kendilerini saran ve birlikte varoldukları doğa üzerine düşünmek zorundaydılar. Yalın bir *cogito* ile başlama lüksüne sahip değildiler.

Felsefi antropoloji, kuruluşundan otuz yıl kadar sonra tarihsel (kültürel) antropolojiyle buluşmaya başladı. Öz sorunu farklı içeriklerle işlenebilecekti, ama bu girişimin gerçekleşmesinin bireysel bakışları pek aşması nedeniyle araştırmalar parçalı kaldı. Gene de Britanya antropologlarının çalışmaları ilksel toplumlara ilişkin kıta-merkezci tutumların aşılmasına katkılar sağladı. Diğer yandan diller üzerine araştırmalar, zihin yapılanmalarındaki, dünyayı kavrayışlardaki farkları ortaya çıkardı.

Dilerin dilini -farklı dillerin ortak özünü- anlamakla ta-

rihsel içerikli 'insanın özü' kavrayışına ulaşılabilir. Genele özelden kalkarak işaret edecek ve özelin hem genel belirlenimlerini hem de anlam bağlarını araştıracak bir felsefi söylem bunu yapabilir. Bu iş zordur ama olanaksız değildir. Bu aynı zamanda güncel bir görevdir, çünkü dünyanın çok değişik yerlerinde, çok değişik koşullarda yaşayan insanlar birbirleriyle iletişim ve ortak anlayış arıyorlar. Günümüzde insan haklarının onaylanmasının tüm toplumlara yaygınlaştırılması çoğu düşünürce felsefenin birincil görevi sayılmaktadır. Kimler ne maksatlarla başlatmış olsalar da insan haklarını belirten ilkelerin geri çevrilemez ve parçalanamaz olduğu üzerinde duruluyor. Ama bu, insan üzerinde genel bir görüş edinmeden ileri sürülüyor. Bütün insanların aynı haklara sahip oldukları, ya da, hiçbir insanın bu haklardan doğuştan yoksun bırakılamayacağı kavrayışı ancak bir öz-belirlemeden kaynaklanabilir. Bu belirlenim geçmişteki ve şimdideki kültürel farkların üstündedir ve tarihi kendisine bağlar. Belirlenimin geleneksel kavramı *humanitas*'dır ve günümüzde insan hakları savlarının son temeli olmuştur. Ama asıl sorun bununla bitmiyor, henüz başlıyor.

İnsan hakları sorunu insanın canlılar arasında nasıl bir canlı olduğunu zorunlulukla içermez; hatta, canlılık sorununu içermez. Bu da *aporia*'yı tazeler: tarih doğadan apayrı mıdır? Sorun daha da dolayımlanır ve saldırganlık-barışçıllık ikiliğinin özsel-antropolojik mi, tarihsel-göreli mi olduğu sorusuna yol açar. Gerek tarihe geniş ölçekte gerek günümüz toplumlarına dar ölçekte (tek tek) bakıldığında, 'insan hakkı' diye bir kavramın hukuksal karar mekanizmalarının temeline konularak uygulandığı hiçbir örnek bulunamaz. Oysa bireysel ilişkilerde hak kavramından hiç sözedilmeden gerçekleştirilen 'koşulsuz dayanışma' örnekleri gökteki yıldızlar kadar çoktur. Bireyler arasında apaçık görülen ethik belirlenim toplum düzeyinde kesintiye uğruyor ve yerine siyasal-ideolojik belirlenim geçiyor. Toplumlar arası ilişkilerde bu da eriyor ve toplumları temsil eden devletler

arasında 'çıkarlar' belirlenimi egemen oluyor. Bu süreçlerin çözümlenmesinde tarihsel etkenler önde gelir. Oysa bireyler –ethikde 'kişiler' – arasındaki ilişkilerde doğrudanlık/yüzyüze olmak, tarihsel farklılıkları geriye itebiliyor, silebiliyor da. Bu ilişkilerdeki birlikteliğin insan hakları bakımından anlaşılıp değerlendirilmesi için, 'hak' kavramının normatif kabuğunun parçalanması ve özün görülmesi gerekir.

Asıl sorunun başladığı yer burasıdır. Kabuğun içinde görülen, bir idenin açılımlarıdır. Bu kez "insanda özde olan nedir?" sorusuna "kendini geliştiren, biçimlendiren, yönlendiren, toplumsallaşan bilinç" cevabı verilirse (Hegel'in tarihte ilerleyen özgürleşme, Marx'ın gelecekteki sömürüsüz toplum ideleri gibi) bunun da gerçeklik içeriğini aramak gerekir. Bu idelerin toplumsal bütünlüklerde/birliklerde gerçekleşmesini ne geçmişteki ne de şimdiki toplumlarda görebileceğimizden, ilerleme metafiziğini ve türediği kaynağı, 'henüz gerçekleşmemiş ama gerçekleşme yolunda olanak'ı, bu tür 'olması gerek'leri yeniden incelemekten ve antropolojik temellerini aramaktan başka çare yoktur. Bu inceleme, 'sanki var' bilincinin gölge oyunlarını ortaya çıkarır ve olanaklar varlığındaki kategorial/değişmez özü tüm biçim alışlarıyla serimler. Çağdaş insan hakları da bu oyunlardan biridir. Bu sorunlar açıkça ortaya konulup çözümlemelerine girişilmedikçe, felsefe eğitiminin güne ve geleceğe vereceği bir şey de olmaz. Günümüzde yapılan, bir 'haklar skolastisizmi'nden başka bir şey değildir; ama dünya gençliğini tek örnekle bile, diyelim ki kırk bin yıldır değişmeden yaşadığı saptanan ve doğayla özdeşleştirdikleri atalarının ruhlarını rahatsız etmemek için değişmek istemeyen Avustralya kök-yerlileriyle (aborijinler) tanıştırmak, bilinçlerinde *humanitas*'ı yeşertmeye yeter.

İnsan felsefesi ethiği görelileştirmez ama insanlık adına kavram çırpıştırmalarından da uzak durur; değerleri parmağına dolamaz. Önemli olan, insan kavramıyla (antropolo-

ji) insanlık kavramı (ethik) arasındaki geçitleri bulmaktır. Yapılacak iş, kavrama yakıştırılacak örneği aramak değil, örneği kavramlaştırabilmektir.

Yakın tarihten bir örnek alalım. Güney Afrika'ya yerleşmiş Beyaz sömürgecinin ırk ayrımcılığından (*apartheid*) vazgeçmesi, Afrikalı'nın da nihayet insan olduğunu eşit haklar bilinciyle anlamasının sonucu değil, nüfusun yüzde seksenini oluşturan yerli halkın uzun yıllar süren mücadelesinin sonucudur. İnsan haklarının filizlenmesi ve pratiği bundan sonra başlar, emek birliğiyle süreçte genelleşebilir. Ama başka türlü de olabilir. İktisadi tabanı çöken eski sömürgeci, kendisine insan hakları tanıması için Afrikalı'ya ricacı duruma da girebilir.

İnsanın kendisini neye bağlayarak eylediğini inceleyen ethik ile bağlanmaların tarihselliğini vermeye çalışan kültür felsefesini birbirinin dışına atmamak için başka bir yol seçelim. Bu yolda birkaç anlam öbeği aramakla yetinelim.

II

Homeros 'İlyada'nın sonlarında Truva kralı Priamos ile, Akha'ların 'heros'u Ahilleus'u karşı karşıya getirir. Ahilleus, Priamos'un büyük oğlu ve Truvalı'ların komutanı Hektor'u öldürmüştü. Bu teke tek dövüşten sonra, genel bir töreyi çiğnemiş ve cesedi, Truvalı'ların alması için yerde bırakacakken, arabasının arkasına bağlayıp şehrin surları etrafında yedi defa dönerek sürüklemişti. Priamos, oğlunun ölüsünü almak için Ahilleus'un çadırına gizlice gelir. İlk tanışıklık konuşmalarından sonra ikisi de ölmüşleri için ağlamaya başlar. Bu özel durumda Ahilleus bir genelleme yapar: "biz sefil insanlar". Bunu, tanrıların oyuncağı olmalarına karşı söyler; konuşmasında hem kadere boyun eğiş, hem de çırpınış vardır. Düşmanların dostça konuşmasının ardındaki soru "bu savaşın anlamı ne?", bunun ardındaki soru "savaşın anlamı ne?", bunun da ardındaki soru "biz insan-

ların kaderinin anlamı ne?" dir. Ethos ile pathos'un birbirine kenetlendiği bu durumda bütün tarihi kaplayacak bir insani öz var ve somut insani durum özsel durumu veriyor.

Herakleitos Homeros'u sert dille eleştirdi, çünkü anlam bellidir: *kosmos-logos-polemos*. Kosmos'da karşıtların çatışması ve dönüşümü ilkesel ise, insan onun dışına mı çıkacak, savaşsız mı yaşayacak? Herakleitos'a göre savaşı olumsuzlamak, doğayı olumsuzlamaktır, insanı da.

İnsan felsefesi bakımından öne çıkan tartışma konuları bu türdendir. Herakleitos ile Parmenides'in değişme-değişmeme sorunundaki karşıtlığı ontolojide, yukarıda sözedilen karşıtlık ise felsefi antropolojide öne çıkar. Herakleitos için şunu da eklemeli: savaş düzeni birbirini yoketme değildir; kosmos ile kaos birbirini gerektiren, tamamlayan karşıtlar değildirler. Kosmos'un kaos'dan çıktığını söylemiyor. Kosmos "hep vardı ve olacaktır, belli bir ölçüye göre yanarak, belli bir ölçüye göre sönerek". Güneşin, ebedi karşıtlık yasası altında sınırlarını aşmayacağını, insanın kendisinin de aşamayacağını anlaması için, logos'u anlaması için, ölçüye (*metron*) ve ölçülülüğe (*sofrosüne*) kulak vermesi gerek. O zaman uyumu (*harmonia*) da anlayacaktır.

Herakleitos'un konuştuğu aynı yüzyılda, dünya tarihinin en hayret uyandırıcı, en problematik çağı olan M.Ö. 6.yüzyılda Çin'de bir düşünce filizlendi: evrensel bağlılık. Bu, insan ilişkilerinde evrensel sevgi anlamındadır. Lao Çe (Tzu) doğaya Herakleitos gibi, insani arzulardan ve ahlaki 'olması gerek'lerden arınmış bir bakış atarken (bilgeliğe bu Tao'yla, bu yolla ulaşılır) Konfüçyüs, toplumsallığı evrensel bir sevgi ve adaletle düzenlemeye çalışıyor, olması gereklere işaret ediyordu. Birkaç onyıl sonra, Konfüçyüs'ün eylemsiz kalan öğütçülüğüne karşı çıkan bir gezgin bilge, Mo-Di (Me-Ti), evrensel sevgi düşüncesini eyleme döktü ve bir barış ordusu kurdu. Rivayetten çok tarih olan olay ve Mo-Di'nin girişimi şuydu: uğradığı bir şehrin korkuya kapılmış olduğunu gördü. Yakındaki daha büyük bir şehrin hükümdarı güçlü or-

dusuyla saldırmaya hazırlanıyordu. Mo-Di bir hafta kadar yürüyerek ve ayakkabısı yırtılınca çuhadan giysisinden parçalar koparıp ayaklarına sararak ona barış önermeye gitti. Hükümdar 'barışçıl birarada yaşama' önerisini reddetti. Mo-Di döndü, ordu kurdu, eğitti, savaştı ve yendi. Bu barış ordusu o yüzyıl bütün saldırganlara haddini bildirdi. Mo-Di insan varoluşuna bir anlam sunmuştur ve bize şu iki soruyu sormaya hakkı vardır: "Benden sonra 2500 yıl ne yaptınız?" ve "Sizin 'Birleşmiş Milletler Barış Gücü'nüz benim güttüğüm amacı güdüyor mu?"

'İnsan bir olanaklar varlığıdır' saptaması tarihle içeriklendirilebilir ama örnek üstüne örnek yığmak gerekmez. Hegel, bir nesneyi gösterirken "bu" deyişimizin genel olduğunu söylemişti, çünkü bir türe dahil olmayan "kendi başına 'bu'" yoktur. Fenomenoloji tek örnekten kalkılarak genelleme yapılabileceğini, öze-bakışın sağlanabileceğini göstermişti. Bunlar felsefi bilgilerdir ve bu bilgiler doğrultusunda Mo-Di'nin tavrı öz belirlemeye yöneliktir.

Olanak, gerçekleşebilirliği ve gerçekleşmeyebilirliği aynı zamanda ve ölçüde içerir. Başka bir deyişle, karşıtlıklar barındırır. Olabilirlik-olmayabilirlik karşıtlığı belirsizlik durumudur ve her belirsizlik karşı karşıya olanlar arasında bir gerilimdir. Her varolanın sözlük tanımı belirgindir, formal mantık ilkeleri dayanağındadır, çelişki kabul etmez; 'hem öyledir hem öyle değildir' şeklinde tanım olmaz. Sözlükteki insan tanımı da böyledir. Hiçbir sözlük insanı 'olanaklar varlığı' yahut 'karşıtlıklar varlığı' diye tanımlamaz. Ama insan sözlük tanımıyla bitmiyor.

Daha Sofistler'de *füsis* (doğa: kendiliğinden gelişen, olgunlaşan canlılık anlamında) ile *nomos* (insanın koyduğu yasa) bir karşıtlık oluşturuyordu ve tartışma bunların bağdaşık olup olmadığı üzerineydi. Bu karşıtlık *füsei-thesei* (doğaya göre-insana göre) şeklinde de özetlenir. İlkesi kendinde olanla ilkesi zihinde olan ayrımında bükülüm insana döndükçe, özne öne çıktıkça, akıl kavramı da akıllı olma, akılla

ölçme, aklın kendisini bilme örüntüsüyle öne çıktı. Çıkacaktı çünkü sözü söyleyenin ve düzenli söyleyenin söyleten bir kaynağı olmalıydı ve bu bulunmalıydı. Sofistler'in büyük atılımı, söz düzeninin kaynağını yalnız insanda aramaları, kosmos'u bu düzenin dışında bırakmalarıdır. Etkileri sarsıcıydı, çünkü söz insana göre ise, her insana göredir ve her söz bir başka sözü yanına da alabilir, karşısına da. Artık devlet, hukuk ve dinin insanüstü kaynağı kalmamıştır. İnsanlık tarihinin bu dönemi özgürlüğün en yükseklere çıktığı dönemdir. Ahilleus'un Olümpos Tanrıları'ndan öcünü Sofistler almıştır.

O çağdaki diğer kültürlerde bu oluşumun benzeri yoktur; ancak başka yönlerde düşünüm yakınlıkları dikkat çekiyor. Nesnelerle ve nesnelerin hareketine içkin doğa güçleriyle birebir bağıntı kuran düşünmenin ve somut simgeleştirmenin yerine, karşıtlıklar barındıran soyutlamalar geçmeye başlıyor. Lao-Çe'nin bilgelik yolunu 'adlandırılamaz ad' olarak çelişik tanımlaması, evren bütününün sınırına yönelik olduğu kadar, dilin kavrayışının sınırına da yöneliktir; çünkü evreni her anlama çabası, dili yeniden yontma çabasıdır da.

Lao-Çe'den ve Buddha'dan bir yüzyıl kadar önce konuşan Zerdüşt, nesneler gibi birebir adlandırılan tanrıları reddetmişti. Kavramın karşısındaki nesne, kavramın tanrısı olamazdı. Zerdüşt'ün yücelttiği kavram, 'aydınlık', karşıtıyla birlikte var ama insan için karşıtını, 'karanlık'ı dışlayarak var. Ahura Mazda ve Ehriman, karşıt tanrılar, insan edimlerine iyi ve kötü olarak yansırlar.

Yüceltmeleri tanrılardan insanlara yansıma olarak değil de, insanlardan tanrılara yansıtma olarak doğru anlarsak, kavramın ahlaki boyutunun kozmolojik boyuta ulaştırılmasının, insanın evreni düzenlemeye uğraşmasından başka bir şey olmadığını da anlarız. Tek tanrılı denilen dinlerde aynı karşıtlık daha da yoğunlaşmış olarak vardır. Figüratif söylersek, insanın şeytansız bir tanrı tasavvur etmesi olanaksızdır.

İkiliğin tekleştirilmesi, düşünmenin bu temel paradok-

su, inanç-içi terim ve yorumlarla çözümlenemez; çünkü hiçbir inanç sistemi (din bu sistemlerin sadece birisidir) aşmaca öncüllerinin 'sanki var' olduğunu, 'sanki var' olanları bilgi sunumunda mutlaklaştırdığını ve kutsallaştırdığını kabul edemez; ettiği an, öncüllerinin bilgi olmadığını kabul etmiş ve antropolojiye girmiş olur.**

Dünya görüşleri arasında olası etkileşimler incelenirken, dolaylı ve uzaktan bağıntıları doğrudan ve yakın bağıntılar olarak saptama yanılgısına düşülebilir. Bunu gidermenin tek yolu vardır: tarihi daha iyi bilmek. Aksi halde kültür karşılaştırmalarından edinilecek anlam öbekleri de bozuk ya da gevşek bağıntılardan ibaret kalır.

Buddha'nın Zerdüşt öğretisinden etkilendiğine dair belirgin tarihsel ipuçları yok; ama doğa ve insan kavrayışlarında bazı yakınlıklar var. Bu yakınlıklara o çağdaki üretim tarzlarının, toplumsal ve siyasal örgütlenmelerin farklı toplumlarda benzer gelişmeler göstermesi delil olabilir. Yerleşik toplumsal örgütlenmelerin daha geniş topraklara daha merkezi yönetimler altında yayılması, şehirlerin büyümesi, sınıf farklarının keskinleşmesi, insanların bilincinde karşıtlıkların derinleşmesine yol açmış olabilir. Ama bu geniş ölçekte sıkı nedensel bağlar aramak, araştırmacıyı mekanikçe ve pek deterministçe yorumlara da götürebilir. Ayrıca, bu tür geniş ölçekli tarihsel eşkonumlar ve bunların bilince yansımasındaki geniş kapsamlı soyutlamalar birbirlerinden bağımsız ortaya çıkabilirler.

Aydınlanmış kişi, Buddha, karanlıktan çıkarak aydınlanmıştır ve Zerdüşt gibi o da nesnel simgelere tapınmayı, bunun töre ve törenlerini reddetmiştir; ama o da geleneksel bilgelikleri reddetmemiş, arındırmış ve insanı varoluş sorunlarıyla yeniden yüzleştirmiştir. Buddha"nın 'doğru yol'

** Burada tarihsel bağlamlarda ele alınan aşmaca sorununun teorik çerçevesi için yazarın iki makalesine bakılabilir: "İnsan Felsefesinin Sorunları", Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, c.2, sayı 20, 2001, s.64-68 ve "İnancın 'Sanki Var' Bilgisi", iç: İnsan Felsefesi Çalışmaları, 1998, Bulut Yayınları, İstanbul, s.51-61.

öğretisinde "doğru konuş, doğru eyle" gibi sekiz temel öğüdünün daha da temelindeki anlam, öze-bakışındadır. Onu şehzadelikten fakir gezginliğe dönüştüren olaylar, ilk kez ve üç gün üstüste sarayından çıktığında bir hasta, bir yaşlı, bir ölü görmesiydi. Ulaştığı kanı şuydu: varoluşun hiç oluşa akışına direnilemez; ama hiçliği (*Nirvana*) amaçlarsak, akışı geri çevirme ihtirasına kapılmaksızın akışın içinde son ana kadar ayakta durabiliriz.

Eski bir çağın insanlarının kendileri ve doğa hakkındaki bilinç durumlarına değinerek insan felsefesinin bazı sorunlarını açmaya çalıştım. Amacım çağları felsefeyle aşmak değil, çağları aşıp bize gelene felsefeyle bakmaya çalışmaktı.

Gerçekleri hayalgücüyle aşma atılımı, istekleri ister göğe fırlatma şeklinde olsun ister yerde kaydırmaca olsun, insanda hep var. Eski Mısırlının mumyacılığıyla bugünkü gen teknolojisinin kopyalaması arasında ölümsüzlüğe yolculuk bakımından özde bir fark var mı? Nihayette, gelecek neyi gösterecekse göstersin, 'olması gerek'lere, kendi tarihselliğimiz içinde bağlanmak hepimizin aşmacası değil mi?

İNSANIN KÜLTÜR VARLIĞI[*]

'İnsanın kültür varlığı', 'kültür varlığı olarak insan' gibi konu başlıklarıyla yapılan konuşmalarda, konuşmacı önce şu sorunun cevabını kendisine vermiş olmalıdır: insanın kültür-dil-tarih varlığı olmasından başka, bunlardan öte bir varoluş tarzından sözedilebilir mi? Edilebilirse, bunun nasıllığı gösterilmeli; edilemezse, varmış gibi söze başlamamalı. Soru karmaşık değil ve bizi karmaşık cevaplara sürüklemez; ama yazılı tarihte, zamanımızdan 2600 yıl önce de çeşitli bağlamlarda dolaylı yahut dolaysız sorulduğunu görüyoruz. Bunun günümüzde insan ve toplum bilimleri ile felsefenin ortak bir sorunu olduğu göz önünde tutulursa, *perennis*, her dönemde yeniden işlenebilirliğe açık anlamında *ebedi* olduğu da anlaşılır. Sorunun ardında, kültür varlığının karşısına dikilen, kimilerce kültüre karşıt, kimilerce de kültürle içiçe görülen 'doğa' ve daha özgülce 'insan doğası' var.

Kültür apaçık bir olgu ve insanı diğer canlılardan ayıran kalın bir çizgi. Doğal evrimin üst basamağında 'duran' yüksek primatlarda, -insanın onları yapaylığa zorlamasına, örn. şempanzeyi konuşturmaya çalışmasına rağmen- işaret-

---

[*] Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümünce düzenlenen "Kültür ve Felsefe" konulu I.Sivas Felsefe Günleri'nde konferans. Ekim 2002.

C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi, c.26, sayı 2, 2002.

leşmekten dilsel-kavramsal iletişime, alet kullanmaktan alet yapımına geçişin hiçbir belirtisi yok. İnsan elinin serbestliği, yani vuruş, itiş ve tutuş için herhangi bir biçimde özelleşmemiş, bu nedenle de incelik tutuşuna erişmiş olması (baş parmak ile işaret parmağının mahareti) ayırt edici kalın çizginin anatomik yönlerinden birisi ve en önemlisidir. Bir dizi yeni özellik, sadece düz nedensellik şeklinde değil, sadece etkiye tepki mekanizması şeklinde de değil, bir etkileşimler yumağı olarak dolayımlanmış ve insanoluşu belirlemiştir. Bedensel örgenlenmede ortaya çıkan diğer etkileşim özellikleri başlıca şunlardı: dik yürüyüş ile gözlerin görüş mesafesinin açılıp uzaması arasındaki etkileşim; ufkun gözle denetiminde odak noktalarının oluşması ile gözlerin daha da içeri çekilerek ileriye doğru bakışın keskinleştirilmesi arasındaki etkileşim; ileriye bakışın geniş bir yay çizerek çeşitli türden nesneleri aynı anda algılaması ile nesnelerin yanyanalığını ve ardardalığını birbirine karıştırmayan zihinsel işlemlerin ayrışması arasındaki etkileşim; mekan düzeni ile zaman düzeni arasındaki denklik etkileşimi; ve hepsini taçlandıran: elin kavrayışı ile beyin işlevlerinin, dolayısıyla da düşünsel kavrayışın gelişmesi arasındaki etkileşim. Bu organolojik özellikler *homo faber*, alet yapan insan, terimiyle özetlenen kültür varlığının ön ve zorunlu koşullarıdır.

Paleoantropolojinin başarıları insanoluş (*homogenisation*) belirtilerinin başlangıçlarını 4.5 milyon yıl geriye, *Ardipithecus* adı verilen insanımsıya götürdü. Bu, şimdideki kültür varlığının doğadaki kaynağını aramasıdır. Biz bu kadar geri gitmeyip belli iki devirin insanını ele alalım: taş devri insanıyla bilgisayar devri insanını. Tarihsel koşullar bakımından karşılaştırılamaz ve bu iki insanı buluşturan bir genelleme yapılamaz gibi görünüyor; çünkü aradan çok uzun zaman geçmiş ve toplumsallaşma biçimi çok değişmiştir. Gene de ikisi aynı insandır ve aralarında özsel bağ vardır. Birisi, çok önceki, bir taşı yontmasaydı, bileyip keskinleştirmeseydi, inceltmeseydi, çok sonraki, bilgisayar tuşuna basma becerisine ulaşamazdı. Bu süreç çeşitli şekillerde ad-

landırılabilir ve adlandırılıyor: bilgi evrimi, kültürel evrim, ikinci evrim, genetik olmayan evrim gibi. Ama bu aynı zamanda doğadışı bir yapılanmaya işaret ediştir, çünkü 'doğal oluş'un temel özelliği kendiliğindenliktir. Doğada genel bir düzenlilik vardır ama geleceğe doğru amaçlı bir yönelme/ yönlenme ya da yönlendirilme yoktur. Çoğu filozof düzenlilik ile amaçlılığı birlikte anlamakla, hatta eşanlama getirmekle yanıldı. Oysa kendiliğinden düzenlilik amaçlılığı içermez. Yanılgıları, insan hayatında birbirini içeren bu iki olguyu doğaya taşımaktı. Mantıksal görünen bir çıkarımın gerçekliğe uygun düşmesi zorunlu değildir. Bilim bu tür yanılgıları ayıklayarak ilerler.

Evrimin geniş anlamda -yalnız canlılar için değil- kullanılmasında sakınca yoktur, ama canlının organlarının, bedenin hareketinin bütünlüğüne uygunluğu, ne genel ne de özel evrimde amaç görmeyi gerektirmez. Güneş sisteminin oluşumu, gezegenlerin yörüngelerinde düzenli hareketi (doğa yasası) hiçbir amaç gütmediği gibi, canlılığın ortaya çıkışı ve çeşitlenişi de hiçbir amaç gütmez. Amaca uygunluk ile amaca yönelmenin farklı kategoriler (birincisi, insan dahil tüm canlı doğaya, ikincisi yalnız insan bilincinin gelecek tasarımına özgü) oldukları Antik Çağ'dan beri dikkati çekmiş ve ilk çözümlemesine Aristoteles girişmiştir. Kant sorunu *Yargıgücünün Kritiği*'nde olgunlaştırmıştır. Tam çözümleme yüzyılımızda Nicolai Hartmann tarafından yapılmıştır.

Kültür varlığı kendisini amaçlı yönlendirir; geleceğini tasarlar ve amaçlar koyar; amaçlarını gerçekleştirmeye girişir. Soru: Canlı doğada insana kadar gelen evrim düzeni insanlaşma olgusuyla kesintiye uğramış ve aykırı bir tür mü ortaya çıkmıştır? Bütün türler soysürdürüm için kendilerini doğal çevrelerine uyarlamak zorundadırlar. Başka deyişle, doğal çevrelerine uyarlandıkları için varolmuşlardır. Bu tek yönlü bir süreçtir. İnsanoluşta ise kendini doğaya uyarlamakla birlikte ikinci, tersine bir süreç başlıyor: doğayı kendine uyarlamak. Bu çift yönlü oluşa 'insanoluş paradoksu' diyorum. Bu bakışla insan ancak karşıtlıklarla tanımla-

nabilir: yapan-bozan, kuran-yıkan, barışçıl-savaşkan, yakına getiren-uzaktan vuran, özetle: yaşatan-öldüren.

Karşıtlıklar donuk yapılar olarak değil, dinamik olanaklar olarak ortaya çıkar ve tarihsel biçimler alırlar. Sonsuz denebilecek çeşitlilikte olan tarihsel biçim alışların en açık göstergesi dillerin ayrışmasıdır. Kültür varlığı dil varlığıdır ve dil olanağı işlenmedikçe gerçekleşmez. Eğitme-eğitilme olanağı her kuşakta yinelenmesi zorunlu olan, hiçbir içgüdüsel düzenlemeye dayanmayan bir olanaktır. Bu nedenle insan, Gordon Childe'ın dediği gibi, sürekli olarak kendini yapar. Olanaklar sonsuz sayıda değildir ama gerçekleştirme biçimleri sınırlandırılamaz. Bu gerçekler hem bilginin sürekliliğini, durdurulamazlığını, hem de geleceğin şimdi ile kapatılamazlığını gösteriyor. Bir saptama daha yapabiliriz: kültür varlığı olmak, geleceğe öngörü salmakla birlikte, geleceği önceden tayin edilmemiş olmaktır. İnsan hayatı içgüdüsel düzenlenseydi, dünü ne ise yarını da öyle olurdu. Bugün insanın uzayda yaşayabilme olanaklarını araştırması, geleceğini önceden tasarlayabilmesi, hatta hazırlıklar yapabilmesi, geleceğin belirsizliği bilinciyle birlikte gerçekleşiyor. Bu belirsizlik onun hem paradoksu hem de özgürlüğüdür.

Bütün bunlar bir 'insan doğası' ndan söz açmayı zorlaştırıyor; çünkü doğa kavramı belirgin, ölçülüp biçilebilen, nedensellikleri saptanabilen ama kendini yönlendirmekten, bilinçli-amaçlı iradeden, özgür seçmeden yoksun yapı ve süreçleri içerir.

İnsani özelliklere biyolojik yönden bakarsak, hayvan biyolojisiyle karşılaştırdığımızda 'olumsuz' diye niteleyebileceğimiz, birbirine bağlı bir dizi olgu öne çıkar. Tür içi saldırganlığı dizginleme mekanizması tamamen kaybedilmiş olduğundan, savaşlar ya gittikçe büyüyen boyutlarda devam edecek ve sonunda tür kendisini imha edecektir (bunun olmaması için hiçbir içgüdüsel, hatta evrimsel engel yok), ya günümüzde olduğu gibi topyekun imha noktasına yaklaşıldığında antlaşmalarla sınırlandırılacaktır ya da, pek az bir ola-

sılıkla da olsa umutların bağlandığı bir olasılıkla, kitle imha araçlarının üretilmediği bir toplumsal bilinç ve toplumsal karar düzeyine dünya ölçeğinde ulaşılacaktır. Konrad Lorenz türün geleceği için en büyük tehlikenin uzaktan öldürme olduğunu söylüyor. Bu beceri medenileşmiş insanlığın "ölümcül bir günahı olmuştur". Mızrak ve ok atmaktan kıtalararası nükleer başlıklı füze atmaya evrimleşen teknoloji ile en zor ameliyatların başarıyla yapılmasını sağlayan teknoloji arasındaki bir gelgitin içindeyiz. Paradoks işbaşında. Daha büyük bir tehlikeyi, birleşik insanlık ideali maskesini takan yeni dünya düzenlerinde görüyorum. Dünyada birkaç sermaye odağı tek tip iktisadi hayatı halklara dikte etmekte, her kültürün kendine özgü olan, bünyesi olan üretim tarzını yapaylaştırmaktadır. Açıkçası, kültürler doku değiştirmeye zorlanmaktadır. İnsan doğasını belirgin kılabileceğimiz tek konu budur. İnsan hayatı çeşitlilikle gelişir, zenginleşir. Tek-biçimlilik kısırlaştırıcıdır. Çağımızda başarı toplumu kutsamasıyla üretimin fetişleştirilmesi, iktisadi büyüme yarışının çılgınlığı *homo faber*'in anlamını parçaladı; alet üretmeyi insanın insana tahakkümü şekline soktu. Oysa *faber*, eğitimi de içinde taşır; eğitim anlayışımıza getirmeye çalıştığım bir terimle *homo homini faber*: insan insanın yapımcısıdır. Tahakkümün oluşturduğu insan ise her zaman *homo homini lupus* : insan insanın kurdu, olmuştur.

Dünyanın en zengin kültür hazinesine sahip olan biziz. Bu çeşitliliğin hayatımızdan koparılarak tekdüzeleştirilmesinin ve sadece müzelerde seyirlik olmasının en çok acısını çeken de biziz. Kültürü korumak, tarihsel anıtları turistik gösterime hazırlamak değil, geçmişi şimdide değerlendirmektir. Bu da her kültürün her insanının sahip çıkacağı bir değer ve kendisinin yapacağı bir iştir.

Günümüzün çelişkisi, evrensel değerler olan temel insan haklarının yaygınlaşması ile kültür çeşitliliğinin erimesi arasındadır. Oysa insan kendi kültür değerlerine tutunamazsa, hiçbir evrensele de tutunamaz; özünde değil, özentisinde yaşar.

Olumlu yönde gene de epeyi yol alındı. Örneği, Birleşmiş Milletler umutsuz bir örgüt değildir; ama dünya halklarının temel sorununu görme cesaretini gösterebilmiş bir örgüt de değildir. Temel sorun, dünya gıda ve enerji kaynaklarının tüm halklarca adaletli paylaşımını sağlamaktır ve doğayı talan etmeden sağlamaktır.

Varolandan olabileceğe, olabilecekten olması gerekene geçişler günlük işlerimizi düzenlemekten utopyalar tasarlamamıza kadar uzanan bilinç akışlarıdır. Toplumsallığını yeniden ve yeniden düzenleme atılımları insanın, Nietzsche'nin dediği gibi, "henüz belirlenmemiş bir hayvan" olduğunu gösteriyor. 'Olması gerek' bilinci yoruma açıktır, ama bunun kaynağını ve nedenselliğini sonuna kadar açıklamak olanaksızdır. Olması gereklerin alanı, temel insani değerlerin geleceğe açıldığı bir alandır. İnsan varolanla yetinmiyor. Yetinmeyiş, varolana 'hayır' deyiş ve 'hayır' deyişle, sonunda nereye götürürse götürsün, verilmiş ve hazır olanın ötesine geçiş, zorunlu nedenlere bağlanamıyor. Bu zorunsuzluğun olumlu anlatımı, tek kelimeyle, özgürlüktür.

Canlının biyolojisinin sınırları bellidir. İnsanın, benimsediği bir değer uğruna canlı kalmaktan vazgeçmesi ise, biyolojisinin sınırlarını başka bir varoluş tarzına geçme umuduyla aşmasıdır. Öyleyse insan doğanın hem berisinde hem de ötesindedir. Sonuna kadar çözülemez olan bu halis metafizik soruna çözüm getirme girişimleri dünyayı ikileştirmek, dolayısıyla da insanı ikiye bölmek zorunda kaldılar. Nedenler dünyası ile amaçlar dünyası ayrımında, birincisinin insandaki karşılığı beden, ikincisinin ise ruh oldu. Bu tür girişimler dünyayı ve insanı ikileştiren öncüllerinde -örn. ölümlü beden-ölümsüz ruh- söylem farkını göremediler ve bilimsel nedensellik ile varoluşsal anlam vermeyi aynı söylem düzlemindeymişler gibi ele aldılar. Oysa insanın temel varoluş sorunları anlam vermelerle örülüdür ve her tür inanca açıktır. Bilgi söylemiyle inanç söylemi arasındaki fark, insanın bütünlüklü, ama aynı zamanda paradoksal varlığından kaynaklanır.

Evrim açısından bakarsak, sorun daha bir açıklık kazanır. İnsan evrim dışı bir kaynağa geri götürülemez; doğa ve onu inceleyen bilimler inkar edilemez. Bununla beraber kültür varlığının kazandığı özellikler doğal süreçlerin uzantıları değildirler, doğal evrime indirgenemezler. Bilim çelişkileri elemek zorundadır; çelişik savlar birlikte süregidemez; birisi baskın çıkmalı, diğerindeki yanlışlığı göstermelidir. İnsan problematiğinde bu işlem uygulanabilir, ama karşıtlıklardan birisini, diyelim ki günlük dildeki iyi-kötü'den birisini, eleyemez. Öyleyse, değer vermenin ve verilen değer tarafından belirlenmiş olmanın kaynağı ve temeli konusunda çözümlemelerimiz, çözülemez bir tortu bırakıyorsa, nedensel saptamalar kesintiye uğruyorsa, ya dürüstçe 'bilmiyorum' diyeceğiz ve özgürlüğümüzün doğal-nedensel sınırlar tanımadığını kabul edeceğiz ya da kısmi nedensel açıklamalarla yetineceğiz, insan bilimlerinin yaptığı gibi.

Bütün sanat ve bütün inanç, gerçeklikte olanı olduğu gibi değil, olabileceği gibi/olması gerektiği gibi tasarlamalardır. Bunlar gerçekliği zihinde aşarlar, biçimlendirirler ve insanın temel varoluş sorunlarına hitap etme güçleri kadar kültür öğeleri olurlar. Böyle olduklarından, hiçbir insan 'ölüm ölümdür ve ölümden başka bir şey değildir' demekle yetinmez; ölüsünü cesette bulunmayan anlamlara sarar; cesedi olduğu gibi bırakmaz, ceset olmaktan çıkarır.

Toparlamaya çalışayım. İnsan, varolanı olduğu gibi bilmek ister ve bilgisinin gereğini yerine getirmek zorundadır. Buğdayı mevsiminde ekip biçmezse aç kalır. Hastalığının nedenini bilemezse tedavisini de bilemez. Bir duvarı, taşları rastgele üstüste koyarak örmeye kalkarsa duvar yıkılır. Ekin, hastalık ve duvar onun bilincinde nedenleriyle birlikte oluşur. Nedenlerin yeterli olup olmadığını olaylar gösterir. Ama insan, varolanı olmadığı gibi tasarlamak da zorundadır. Bunu yapmaması, bilgisinin yolunu daha da açacak olan hayalgücünü durdurması demektir. Böyle bir durum, dünyaya dikeylikten yataylığa dönüş, ufku daraltış ve bütün karşıtlıklarını sona erdiriş olurdu. Bunları yapamayacağına göre, do-

ğası ve kaderi, daha doğrusu doğasının kaderi, kültür varlığı olmanın gerilimlerine katlanmaktır. Ama her katlanış bir arayıştır da. Her arayış kendi karşılığını bulur, çözümünü de getirir.

*DOĞA-İNSAN BAĞININ YENİDEN YARATILMASI İÇİN ÜÇ İLKE**

Üretim ilişkilerinin tarihsel biçim alışlarıyla birlikte değişen yaşama koşulları toplumsal bilinçte belirginleştikçe, sorunlar bireysel değerlendirmelerin üstünde ortak bir değerlendirme ve çözüm talep eder. Dünya ölçeğindeki sorunlar, görünümleri ve etkileri farklılık gösterse de, toplumları bağlayıcı olurlar, insanlığın önüne dikilirler. Sanayinin yoğunlaştığı bölgelerde 150 yıl önce başlayan kirletici üretim son 40 yılda artan hızla bölgesel olmaktan küresel olmaya geçti. Günümüzde bu tür sorunlara topluca 'dünya sorunları' denilmesi yerindedir. Doğal dengenin bozulması sorunu başlıca yeri alıyor. Ama doğal denge sorunu doğaya değil, insana aittir; kendiliğinden değil, insanlar tarafından yönlendirilen bir süreç olmuştur. Doğada pek az kendiliğinden olay kaldı; volkanik patlamalar, göktaşları, güneşteki lekelerin radyoaktif etkileri gibi. Depremler dahi bütünüyle doğal değil, yeraltı nükleer denemelerin jeolojik tabakalara etkisi reddedilemez.

Bugünkü durum, eskiden felsefenin, evrenin birliğini kavramak için ortaya koyduğu 'her şey her şeye bağlıdır' metafiziksel ilkesinin güncelleştiği, ama olumsuz anlamda, ha-

---

* *felsefelogos*, sayı 6, 1999/1

yata karşı süreçlerin birbirini zincirleme etkilediği ve nedensel öncelik-sonralığı da aşarak karşılıklı etkileşimler yumağı oluşturduğu bir durumdur. Çözüm tek tek olumsuz etkileri saptayarak bunların nedenlerini tek tek ortadan kaldırmaya çalışmakla değil, içiçe geçmiş neden ve etkileri bütünsel kavramakla başlayacaktır. Neyin üretiminin durdurulacağı, neyin yönünün değiştirileceği, el yordamıyla değil, bütünsel kavrayışa uygun elbirliğiyle olanaklıdır.

Tüketim uğruna doğayı tahrip etmek ne kadar kolaysa, onarma uğruna yeniden üretim o kadar zordur. Bugünkü ekolojik durum, insan eliyle yaratıldığından, insanlı doğada, yani tarihte benzersiz bir durumdur. Çözüm, doğa-insan bağıntısı üzerine geçmişten devşirilen bilgeliklerin değerini saklamakla beraber, nitelikçe yeni düşünümler gerektirmektedir. Pratik sonuçlarını önceden bildiren ve sorumluluğunu taşıyan bir doğa-insan teorisi, yeryüzünün, yeraltının ve uzayı da kapsayan yerüstünün neresine, ne zaman, nasıl insan eli değeceğinin hesabını verecektir. Bütün teknolojik girişimlerin kısa, uzun ve daha uzun zaman dilimlerindeki getiri ve götürülerinin tam bir envanteri ve muhasebesi çıkarılmadıkça, kapsamlı önlem alma, çözüm uygulama olanaksızdır. Bu olmayınca da, insanlı doğayı yeniden yaratma aşamasına geçilemez. Dünyadaki tüm kaynakların adaletli paylaşımı son amacı, dünyadaki akıllı varlığın aynı zamanda anlamlı bir varlık olmasının temel ölçütüdür.

Bu ön düşünceler bir ilkeler dizisinin ve bunun içeriğinin yalnız bilginlerce değil, halklarca tartışılıp üretim ilişkilerinin ethik zemininin yeniden döşenmesini zorunlu kılıyor. İnsanlı doğayı yeniden kurma, mevcut dünya ekonomik sisteminin kendi içinde yamalar dikerek bunları 'iyileştirme' diye göstermesiyle gerçekleşemez. Doğası gereği doğayı sömüren sistemin her reform girişimi, hatta kendi doğrultusunda 'nihai çözüm' olarak dayattığı küreselleşme, batağı derinleştirmekten başka bir şey yapmaz. O halde, kire gömük insan-doğa ve insan-insan ilişkilerinin arınması, ya-

pının kökten değiştirilmesini gerektirmektedir. Dünya ölçeğinde bir 'olması gerek-olmaması gerek' hesaplaşması gündemdedir.

Bu uğurda birkaç ilke yeterlidir ve ilkelerin çoğaltılmasından sakınılmalıdır; çünkü ilke çoğaltma karmaşık olanı ayıklamaz, tersine, kargaşık hale getirir. Bunlar elbette bağıntısız basitlik ilkeleri de olmayacaktır, çünkü karmaşık süreçler basitliğe indirgenirse, yalın değil kolay çözüm aranmış olur. Oysa karmaşık süreçler ancak yalın ilkelerle bütünsel kavranabilirler. Ortaçağların kılı kırk yaran kavramacılığına karşı Occam'ın usturasını bugün de elden bırakmamak gerek.

I. İLKE: BİLİNEN HER ŞEYİN UYGULANMASI GEREKMEZ

Bu ilke yepyeni değildir; 70'li yıllarda ekolojinin birinci ilkesi olarak öne sürülmüştü. Giderek vurgusu azaltıldı ve günümüzde seyrek anılır oldu. Çok doğaldır; çünkü bu ilke, talan ekonomisinin büyümesine tam karşıttır. Emperyalizm ideologlarınca çabuk farkedildi ve 'geleceğin bilgi toplumu' yanıltmacısıyla üstü örtüldü. Bu ideoloji şu savı yedeğine aldı: İnsan şimdiye kadar bildiği her şeyi uygulamak istemiştir; bundan sonra da böyle olacaktır, çünkü bilgisinin sonucunu almak doğası gereğidir; aksi halde 'bilmek için bilmek' tuzağına düşülür. Bu sav çıkarımcı zekanın ne kadar kurnazca işletilebileceğini gösteriyor. Bu minvaldeki savlar, bilim tarihini değil, sömürü tarihini insanlık tarihi diye alttan alta bilinçlere yerleştirmek amacında toplanıyorlardı. Halen de bunu başarmaktadırlar. Gene 70'li yıllarda 'sosyalist hümanizm'i savunanlar, özellikle bilimsel-teknolojik devrim üzerine en çok yazan Sovyet düşünürler de birinci ilkeyi değerlendiremediler; çünkü Sovyet ekonomisi, 1920'lerde 'geçici' ilan edilen devlet kapitalizmini 60 yılda aşamamış, tersine, 'tek ülkede sosyalizm' yozlaşmasını tek

şirket-devlete dönüştürmüştü. Sınıfsız toplum idesiyle şirket-devlet realitesi uzlaşmaz olduğundan ve Sovyet ekonomisi kapitalizme karşı koltuk değenekleriyle yarışmaya kalktığından, sonunda kendi içinde *mafioso* karakteri alarak bir çeşit uyum sağladı. 2000'de komün sistemine geçişi teoride öngören ama 'halkın devleti' yanıltmacasına düşen Sovyet düşünürler (başta Afanasiev) ya uyutulmuşlardı ya da uyutuyorlardı. Gerisi bizi burada ilgilendirmiyor. Sadece ilkenin siyasal boyutunun her iki sistemce güdük bırakıldığını bilmek yeter.

Birinci ilke bilme ile bilmenin sorumluluğunu birlikte göstermektedir. Sorumluluk uygulamaya geçişte üstlenilir, ama uygulamaların zararlı sonuçları bilinmelidir. Bu bile fazla, çünkü zararlı sonuç, tam ölçüsü kestirilemese de, işe başlarken bilinir, ozon deliğinin önceden bilinmesi gibi. Bilim hiçbir uygulamaya zar atarak başlamaz, -Tanrı evreni, Einstein'ın inancının tersine, zar atarak başlatmış olsa bile. Bilimin insani durumu budur ve bütün bilgelikler bilmenin sorumluluğunda örtüşürler.

Bu durum, 'sorumlu olmayacağın şeyi bilmeye kalkma' şeklinde yorumlanamaz, ama 'sorumlu olmayacağın şeyi uygulamaya kalkma' şeklinde yorumlanır, hatta ilkeden türetim olarak öne sürülebilir. Böylece, bilmenin sorumluluğu, uygulamanın sonuçlarını önceden bilme sorumluluğu olarak açıklık kazanıyor.

Uygulamasız görünen bilgiler yığınla var. Bunların hangilerinin gerçekten uygulamasız olduğunu ortaya koymak ayrı bir metodolojik uğraş olabilir. Şimdiye kadar yapılmamış olması, böyle bir uğraşın neye yarayacağının bilinmemesinden ileri geliyor. Bilimin pragmatik sınırlar içine kapatılamayacağını göstermek için konuyu biraz daha açmak gerekiyor.

Hubble teleskopu teknolojinin en üstün başarısıdır. Tarihte 'dünyanın yedi harikası' diye adlandırılan anıtsal yapılara sekizincisi olarak katılması doğru olur. Eski çağlarla

aramızdaki yücelik boşluğunu hem gösteriyor hem de asıl neyin kalıcı olduğunu hatırlatarak bilim ve sanata duyarlığımızı tazeliyor. Hubble teleskopu günün birinde bozulsa bile, bu evren gözlüğünün ilettiği bilgiler düşüncemizin derinleşmesini ve evrendeki yerimizi yeniden belirlemeye girişmemizi sağladı. Ama bu harikanın, dünyanın güncel sorunlarına çözüm getirmede hiçbir katkısı yoktur, uygulanımı yoktur. Ne kasırgaları ve selleri önler ne de insan haklarını daha iyi tanıtır. Eğer evrendeki yerimize yeniden bakmamızı sağlamasaydı, görme duyumuzun evrene yayılmasının anlamı olmazdı. Oysa evrenin 'başlangıçta' bir defalık patlamadan sökün etmediğini, yeni patlamalarla yeni galaksiler oluştuğunu ondan öğrendik. Bu bize başlangıç ve son kavramlarının kısıtlayıcılığını aşmamızı da öğretti, insanın da 'küçük evren' olarak kendisini hep yeniden yaratabileceğini.

Salt matematikte de hiçbir uygulanımı olmayan yapılar var. Bunların gelecekte uygulanabilirliği 'belki'yi dışlamamakla beraber uygulamasız kalmaları, matematiğin idealitesinin evrenin realitesini aştığına işaret ediyor. Bilgisayarın ulaştığı en büyük asal sayı, evrendeki atomların sayısından fazla ve daha büyüğü bulunabilir. Bunun da uygulaması yok; ancak, nesnel evrenle birlikte başka bir yapının varlığına ilişkin felsefi sorunun çağdaş bilimle yeni içerik kazanması olanaklı. Atomaltı yapılara inildikçe fiziğin matematiğe dönüşmesi, teolojiden uzak tutularak ethiğe bağlanabilir bir düşüncedir ve insanın değer bilinci, gerçekliği aşan amaçları, evrendeki amaçsız oluşa karşı bir ideali, toplumsallaşmanın realitesine yerleştirebilir.

II. İLKE: DOĞA İNSAN İÇİN DEĞİLDİR, İNSAN DOĞAYLA BİRLİKTEDİR.

Bu ilke doğanın bir kullanım değeri olarak görülmesine son verir. Üretim- tüketim dışında bir kavrayışa ulaşamayan

çağcıl ekonomiye ethik amaç gösterir.

İnsanın doğayı tükettikçe kendisini de tükettiği gerçeği, doğaya egemenlik savının yanlışlığını gösterdi[1]. 'Doğa içinde doğaya karşıt bilinç' diyalektiği de emeğe yabancılaşmanın doğaya yabancılaşmayı getirdiğini yeterince anlayamadı. Yeni girişimlerden birisi olan Murray Bookchin'in doğalcı diyalektiği[2] Marx'ın *1844 Elyazmaları*'ndaki doğa-insan diyalektiğini güncel sorunlarla derinleştirme olarak değerlendirilebilir; ama diyalektik eklense de her doğalcılığı bekleyen tehlike, doğayı metaforlaştırmaktır. Diğer yanda, doğa-insan veya doğa-kültür gibi karşıtlamalar, sentez çabalarında kurmaca olarak kalırlar. Bunlann yerine, çok-etkenli-bütünlük kavrayışıyla somut çözümler önerilebilir.

Doğa içinde doğayla birlikte olmak, teknolojiye direnmek değil (doğa hayran- lığı romantikliği), teknolojik kültürü doğaya uyumlu kılmaktır. Bunun anlamı, do- ğadan alınanı, ona zarar vermeden geri vermektir. Petrolün havayı ve denizleri tüketmesi, yalnızca almanın sonucudur. Tüketirken geri veriş, kazalarla dökülmesi değil elbet, duman salması da değil; zararlı etkinin aza, en aza indirilmesi ve birikmemesi. Bu da teknolojinin işi. Doğaya uyum sağlamak yahut doğal dengeyi koru- mak, bilincin uyum sağlayarak kendini korumasından geçiyor. Teknoloji, bindiği dalı kesmedikçe, kültür olur.

Nükleer atıklara dünyada yer bulunamaması, hayata aykırılığın kanıtıdır. Hiç bir nükleer santral radyoaktif sızıntıyı önleyecek şekilde yapılamıyor. Öyleyse, çaresi bulunana

---

1.Bacon'un 'bilgi kudrettir' diye yanlış özetlenen ve bugün de post modernistlerin geçmişi eleştirilerinde dile doladıkları sava başka bir yazıda değinmiştim (*İnsan Felsefesi Çalışmaları*,"Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Felsefesi Işığında Eğitim Olgusun Toplu Bakış". Bacon'ın cümlesi " ama kudret doğaya boyun eğmekle kazanılır" diye devam ediyor. Descartes'in *cogito*'su da aynı haksızlığa uğratıldı.

2. *Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler*, Kabalcı 1996.

kadar yapılmayacak. Doğaya uyumla geri veremediğini ondan almaya insanın hakkı yok.

Doğayla birlikte yaşama ilkesi silah üretimine de son verir. Atom bombası bilimin zaferi değil, insanın türdeş öldürme yarışıyla doğa karşısında ne kadar gülünç duruma düştüğünün kanıtıdır. Geleneksel ya da konvansiyonel denilen silahların tahrip gücü, anlık değil, uzun süreli ve zincirleme etkiye sahip. Atmosferin ısıtılmasında bombacıların suçu, kimyasal gazcılarınki kadar büyük.

Buzulların çözülmesi, kasırgalar, seller, erozyon ve çölleşme birbirlerinin nedeni ve etkisidirler. Doğanın kördüğüm edilişinden sonra uyanan bilinç, sorunu sadece çözümler ama çözmez. Sürece müdahalenin süreç içinde yapılması da yetmez. Bilinç önceliği alarak sürecin yönünü değiştirmelidir. Doğayla birlikteliğin sorumlusu doğa değil, bilinçtir.

III. İLKE: İNSAN TÜRÜNÜN BİRİCİKLİĞİ ÖZGÜRCE SEÇMESİNDEDİR VE SOY SÜRDÜRÜP SÜRDÜRMEMEYİ DE ÖZGÜRCE SEÇEBİLİR.

Bu ilke hem doğa-kültür karşıtlığına hem de kültürün, evrimin bir uzantısı olduğuna ilişkin savları ortadan kaldırır.

Sofistler döneminde beliren (sonradan, çağımızda da işlenen) insanın canlılar arasında güçsüz yahut eksik olmasını kültürüyle karşıladığı savı (*füsis-nomos* karşıtlığı), tarihsel bakımdan verimli olmuş, ama kişinin özgür seçme yetisini kültürel belirlenim içinde erittiğinden, esas sorunu görmemişti. Böyle olunca, kişisel sorumluluk, insan-insana değil, yurttaşın topluma sorumluluğu olarak dışsal kaldı. Platon'un tüm yurttaşların erdemleriyle kuracağı devleti, Aristoteles'in 'ölçülü' er- demlere sahip bireylerin akılsallaştıracağı toplumu ve sonraki çeşitlemeler, kişi değeri sorununa kapalıydı. Birçok sorunu işleyişleriyle bize tarih üstünden gelen bu filozoflar, değer verme ve sorumluluk duyma konularını dipte bıraktıklarından, ethiğe, siyasal söylem düzleminden

baktılar. Gerçi siyasal görüşleri bir *ethos* kaygısı taşıyordu ve verilmiş gerçeklikle sınırlanmıyordu, ama ethos'un taşıyıcısı ethik kişi değil, devlete bağlanmış ve bağlandığı için yasalarca serbest olan (*eleutheros*) birey idi. Sonraki dönemlerin -özellikle yüzyılımızın- despotizmleri hep bu tür birey ile oynamışlardır.

Kişinin kişiye koşulsuz bağlanması, sorumluluğu ve onuru ilk kez Kant'ın açtığı yolda görüldü. Ama Kant, formalist, tümelci, kalıpçı olmakla, hatta dini felsefeleştiriyor diye eleştirildi. Kimileri de apolitik sandıklan ethiğini insanlık çığırt- kanlığı şekline soktular. Bu ideolojik karartmaların hiçbiri insanlığın geleceğinin kişi değeri temelinde gelişeceği hakikatini unutturamazdı.

Günümüzde ekolojinin insana bakışında hareket noktası yalnızca şu olabilir: İnsana özgü her varoluş koşulunun kaynağı doğal evrimdir ama bunu açıklayan kavramlar değerler sorununu açıklamaya yetmez. Özgür seçmenin biyolojik dayanağı kalmamıştır, ama biyolojisiyle uyum sağlamaya çalışmak ve doğadaki yerini bilmek onun ethik varlığının sökülmez parçasıdır. İnsanlaşma sürecinde doğal nedenselliğin kesintiye uğramış olması özgürlüğü yarattı. Bu kesinti doğanın lütfu olarak da anlaşılabilir.

Paradoks burda. Bunun çeşitli yönlerini önceki yazılarımda incelemeye çalıştım. Şunu hatırlatmak gerek: siyasal, toplumsal, kültürel yapılar tarihsel çeşitliliğin gerçek ortamlarıdırlar ve özgürce seçme olanağı ancak bu ortamlarda kendini gösterir. Ama bunların hiçbiri özgür seçmenin sonuna kadar belirleyicisi olamaz. Ethik belirlenimde tarihsellik çekirdek değil, kabuktur.

Üçüncü ilke anlaşılmadıkça öncekiler temellendirilemez; üçüncü ilke ise başka hiçbir ilkeyle temellendirilemez. Şöyle:

İnsanın soysürdürmesini gerektiren doğal koşullara 'hayır' demesi kadar, belli toplumsal koşullarla ve kültürle yoğrulmuşluğuna da 'hayır' diyebilmesi, özgürce seçebilmesindendir. Bu durum kişiliğin başka bir değere indirgenemeye-

ceğini gösterir. Kişiliğin kendisi temeldir ve gerisinde başka bir 'neden' yoktur: Max Scheler fenomeni gördü, ama onu tin metafiziğine sokarak bulandırdı. Fenomen pek açık: son temeller başka temellerle açıklanamazlar ama yalnızca görülebilirler. Özgürlüğün, kendisinin temeli olması, sonuna kadar dile getirilemez, ancak tarihsel görünümleri arasında bağlar kurulabilir. Temelsizlik, geleceğe açık olmaktır.

İnsanın canlı doğanın tümünü öldürebileceği elli yıldır biliniyor. Cansız doğada zaten yeri yoktur. Bir türün kendisini toptan yok etmesinin doğaya aykırı olduğu savı insana uymaz. Ama bugünkü insan, bilgisi ve çabasıyla, Greklerin *harmonia*'sını bir kez daha içselleştirebilir.

*ÖLÜM BİLİNCİNİN GÖLGE OYUNU: RUH-BEDEN İKİLEŞTİRMESİ**

Oyunların oyunu ölüm bilincinin gölge oyunu. Amacı ölümsüzlük kazanmak; gösterimi, üç boyutlu cismi iki boyutlu gölgeye çevirmek; kuralı, iki boyutluyu üç boyutlunun üstünden bir solukta ve ona değmeden atlatmak. Oyunda, sonsuz çeşitlemeleri olan tuzak, düşünülemez olan boyutsuzluğun, düşünülemezliğine karşın söylenebilirliğini kurmak, gölgeyi gizlemek, görünemez kılmak. Sonra, söylenebilirliği varolabilirlikle eşleştirmek. Bütün diğer oyunların tersine bu oyunda tuzağa düşen, oyunu kazanır, ölümsüzlük amacına ulaşır. Ayrıca, tuzağı kuran ve tuzağa düşen aynı kimsedir, çünkü oyun herkes için tek kişiliktir.

Bu yazıda, "dil felsefesi" adını almış uğraşla ilgilenmiyoruz. Dil çözümlemesi, bazı felsefe sorunlarına dilin kullanımlarından kalkarak bakış için bir hazırlık çalışması olabilir, ama hiçbir sorunun çözümü bu çözümlemelerde değildir. Elbette düşünce dil ile birdir; bir başkasına sessiz işaretlerle söylense bile; ve insanların başka türlü konuşma olanağı yoktur, başka türlü konuşma olanağı tasarlanamaz da.

---

* *felsefelogos*, sayı 12, 2000/4

Ama dile getirilen, daima bir varoluş durumudur ve yukarıdaki 'oyun', 'tuzak' terimleri dilin değil, varoluş durumlarının anlaşılması için kullanıldıklarında anlam kazanırlar. Bu yapılamazsa, dilin anlaşılması da yüzeysel kalır.

Varlık sorununun insan varoluşuna bağlanarak işlenişi, insan felsefesi değerlendirmelerinde değinmeler olarak yer alıyor. Landmann'ın tarihsel bir taraması olan *De Homine* (1960) en kapsamlı yapıt olmuştu. Bu büyük hizmetten sonra insanın varoluş sorunlarının, genel varlık sorunuyla içiçeliği üzerinde sistematik bir çalışmanın dayanakları oluşmuştu. Sonraki girişimlerde içiçeliğin kavranışı vardır ama insan varlığının bu yönde kategorial çözümlemesi oldukça eksik kalmıştır. Çok sayıda araştırmacının katılımıyla ya da farklı açıdan katkısıyla gerçekleşebilecek bu tür bir çalışmanın yolunun daraltılmış olmasının nedenleri bulunabilir. Bunun başında felsefenin sosyolojiyle karıştırılması, yarı-Marksist bazı akım ve okulların felsefe tarihiyle, özellikle Aydınlanma Çağı ile hesaplaşmaya kalkması, hatta felsefenin sosyolojileştirilmesi (1960'larda Sovyetler Birliğinde hazırlanan 6 ciltlik felsefe tarihi böyle) gelir. Ama aynı zamanda insan felsefesinin kaba metafiziğe kurban edilişi de ciddi çalışmaların yaygınlaşmasına köstek oldu. Bunun da başında Heidegger'in saptırmaları gelir. Heidegger 'varlığa firlatılmışlık', 'objesiz korku' gibi karşılığı olmayan kavramlardan hareketle insana ilişkin problematiği bulandırdı. Bütün felsefenin temel taşı olan akıl kavramının Grek felsefesince öne çıkarılışını tarihsel yanılgının başlangıcı olarak görmesiyle rastgele yorumculuklara yol açtı. Tarihsel gerçekliğe üstünkörü baktıklarından, yanlış savlardan kalkan ve yanlış sonuçlar çıkaran, çoğu karşılığı olmayan eleştiriler kurgulayan, eleştirdikleri kimseleri, kaynakları belirsiz bırakan postmodernizm, yapıbozumculuk gibi tutumlar/akımlar ortaya çıktı. Bunlar çoğu kimseye çekici gelen düşünce tembellikleridir.

Bugün insan felsefesi, kurucusu olan Max Scheler'in açtığı yoldan yeniden yürüyebilir; onun *Geist* metafiziğini

ve insanı ontik bölüşünü kenara bırakarak, saptadığı temel özellikleri yeniden birleştirebilir. Bu yazıda buna bir yönden, ölüm bilincinin ölüm realitesine 'hayır' deyişinden girilmeye çalışılacak, birkaç önsav geliştirmekle yetinilecektir. Bu da felsefe tarihinde birbirinden bağımsız görünen iki sav örneğiyle sunulacaktır. Daha ayrıntılı bir çalışma, Parmenides ile Descartes arasındaki yüzyılları, 'varlık-insan varoluşu' bağıntısında birbirine yaklaştırabilir ve felsefenin çeşitliği içinden akan insanın varoluş sorunlarını ve çözüm atılımlarını daha yakından izleyebilir.

Parmenides'in duyumlamalarımızı yanıltıcı sayması, Protagoras'ın tersine, onların değişkenliğini öne çıkarmasından kaynaklanmıyordu. Sorusu, varolmayanın, dolayısıyla duyumlanmayanın nasıl düşünülebildiği idi. Seçeneği şuydu: ya düşünce kendisini (sonuçta bütün bilgiyi) duyumlarla sınırlandıracak ya da düşünce, kendisini duyumların 'bildirdiğinin' üstünden aşırtacaktı. Parmenides ikinci yola girdi. Sorunu, değişmez olanla, varlıkla, onu ancak kendi değişmezliğiyle kavrayan düşünce arasındaki özdeşlik savına bağladı. İnsanın soyutlama yeteneğinin ulaştığı, duyumlanabilir gerçeklikle bütün bağların koptuğu değişmezlik, sonsuzluk, birlik gibi kavramların yapısıyla dünyanın yapısı aynıydı. Ve Parmenides'in terimlerinin içeriği insanın konumunu da veriyordu: ölümsüz Bir-olan, doğmamış, kocamayan 'var' karşısında ve ancak onun sayesinde kendini anlayabilen doğmuş, değişen, kocayan, ölümlü 'olan'. Ancak düşünülebilen varsa ve ancak varolan düşünülebiliyorsa, duyumlanabilir dünya asıl dünya olamaz, düşünülen dünya da değişmenin hiçliğinden ibaret bu dünya olamaz.

Bu tür karşılaştırmalardan kalkarak her ontolojinin aslında bir insan ontolojisi olduğunu söylemek de abartılı bir çıkarım olur. Önemli olan, bir çağa özgü anlatımlarda birbirinden kopuk gibi görünen sorunların bağlarını bulmaktır. Geleneksel süje-obje bağı sorununda görüldüğü gibi süje kendini varolanlardan soyutlarsa, felsefe hem 'anlama yetisi kendi yasalarını doğaya yazdırır' gibi süje-merkezli bir

bilgi teorisi yanılgısına (Kant'ın en büyük hizmeti olan aşmaca ideleri çözümlemesi için genel-süje merkezli bir doğa tasarımına gerek yoktu; algı-kavram bağıntısı çerçevesinde bir ön çalışma asıl konuya geçişi sağlardı) hem de varlık-insan varoluşu birlikteliğinde insan-merkezcilik yanılgısına sürüklenir.

Şimdi konuyu beden-ruh ikiliği çerçevesinde ele alalım. Beden ile ruhun apayrılığı savı, tarihsel olarak, hayvan ile insanın apayrılığı savından öncedir ve çok daha ağırlıklı olmuştur. İkincisinin gözlem ve giderek bilimsel inceleme konusu olması, birincisini bilim ve felsefe dışına çıkarmış, ama ortadan kaldıramamıştır; çünkü ruhun bedenden apayrılığı ve ölümsüzlüğü inancı, bilimin doğru-yanlış ayrımı içinde anlaşılamayacak olan, insanın temel varoluş sorunlarına doğrudan bir anlam vermedir.

Ruh ile bedenin, özellikleri karşıt 'yapılar' olarak düşünülmesinin felsefece anlaşılmasında basit bir ayrım gözardı edildi ve karşıtlığın 'sanki var' alanında olup bittiği ortaya çıkarılamadı. Ruhu bir çeşit maddi yapı olarak anlayanlar da asıl sorunun yüzeyindeydi. Önemli ayrım şudur: ölümlü beden doğanın bir gerçekliğidir, ölümsüz ruh ise (değişmez varlık gibi) düşüncenin gerçeklik karşılığı olmayan bir kurgusudur ve kurgunun nedenleri insanın doğa karşısında duruşunda saklıdır. Doğal beden ile doğa karşıtı ruh bambaşka söylem düzlemlerinin kavramlarıdırlar. Karşılaştırılmaları bilgi vermez, uğraş boşunadır. Ama tam da burada insan varlığının temel bir özelliği, hayatı boş ile doldurma ve boşu, ruhu, bedenden (t)aşırma oyunu yatar. Ölüm bilincinin gölge oyunlarının sahnelenişi hiçbir zaman güldürü tarzında olmamıştır. Hiçbir zaman 'cahilce' de olmamıştır. En 'cahilce' görünen biçimleri bile 'ölüm sonrası'nın, bu paradoksal düşüncenin serimleridirler. Örneği, hortlaklara inananlar 'ayaklanmış ceset' çelişkisi içinde ölüme bir çeşit çare ararlar ama hortlaklarla ne edeceklerini bilemezler.

Parmenides ile birlikte felsefe tarihinin bu ilk büyük özdeşlik savı, ölümle ölümsüzlük arasındaki ilk felsefi uçu-

rumu açmış oldu. Özdeşlik savı karşıtını doğurdu: ölenle ölmeyen özdeş olamazdı. Platon bunu derinleştirecektir.

Parmenides' in düşünme-varolma özdeşleştirmesine kaçınılmazcasına giren ama kendisinin üzerinde durmadığı bir eklem de vardı: dilin gerçeklik dışı kullanımı. Sorun bu eklemle varlık-düşünce-dil sarmalına büründü. Parmenides'in gerek hareket noktası gerek hedefi, öncelleri gibi ontolojikti ve o doğa filozoflarının değişme-varolma temel sorununun mantığını çıkarma girişimi ile sorunun yanlış işlenmiş olduğunu, çünkü böyle bir karşıtlığın mantıksızlık olduğunu gösterdiğini düşünüyordu: değişen varolamaz, değişen *me on* dır,'değildir'. Yalnızca *on* düşünülebilir, yalnızca *on* dır.

Açıkça belli ki sorun varlıktan başlayarak düşünce ve dile geliyor. Sorunu dilden başlatarak, düşünceden geçirerek varlığa götürmek Parmenides'de ne eğilim olarak vardır, ne de onun niyetlerini aşan bir ters çevirmedir. Filozofların söylediklerinin, kendi amaçlarının ötesinde gelişmelere yol açması genellikle doğrudur, ama doğaldır da, çünkü hiçbir filozof, zamanının koşulları içinde kalarak konuşmaz, düşüncesini geleceğe uzatır. Bunu değerlendirmede anakronizme düşülmemelidir. Parmenides, felsefe tarihçisine yakışmayan bir zıplayışla çağdaş bir dil filozofu gibi ele alınamaz. Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*'nde (c.1,s.163) "dilden metafizik sonuçlar çıkarmanın ne denli kolay" olduğuna Parmenides'i örnek vererek aynı yanlışa düşüyor.

Elden geçirebildiğim felsefe tarihlerinden hiçbiri pek önem verdiğim şu konuya değinmiyor: Parmenides, Xenofanes'i düşüncesine katsaydı, düşünce-varlık özdeşliği savına antropolojik bir içerik de katabilir, en azından ikincil bir sav olarak kısmi özdeşliklerden söz edebilirdi. Xenofanes'in deyişi doğrultusunda, öküzün tanrısının öküzle kısmen, insanın tanrısının insanla kısmen özdeş olduğu, bir insan ontolojisinin savı olarak genel ontolojinin içinde yer alabilirdi.

Beden-ruh karşıtlığıyla hayvan-insan karşıtlığının bir-

likte sahneye konuşu Yeniçağ bilgi teorisinde başlamış ve ivme kazanmıştır. İlk çözüme Descartes girişti: beden bir hayvan, hayvan bir makina, öyleyse beden bir makina. Beden, hayvan, makina eşanlama getirilince, çıkarım, bunlardan herhangi birini öncül sayarak da yapılabilir, sonuç değişmez. Descartes'ın düşüncesindeki ilk *ergo* bu çıkarımlarla ilgiliydi. Geride duran düşüncesi ise bu hayvan-makinanın asıl varlığımız olamayacağı, her bireyin kendi bedenini göstererek 'var' diyebilmesine karşın aynı gerekçeyle 'varım' (*sum*) diyemeyeceğiydi. Bedeni yönlendiren bedenin kendisi değil, başka bir 'kendi' idi. Bu bilinçti; amaçtı, istekti hatta arzuydu. Bunlarsız (bilinçsiz) bedenin cesetten ne farkı kalır? Ceset bir *res extensa*'dır. *Sum* için ikinci ve asıl olan *ergo*'ya gerek vardır: *cogito*.

Düşüncenin, ruhun ve bunların tamlanmasıyla bileşen 'düşünen ruh'un özellikleri, yer kaplayan cismin özelliklerinin tam olumsuzlanmasıyla elde ediliyor. Ölümsüzlük ölümlülüğe üstün tutulduğundan (olumsuzlama olumlamaya baskın), varlık bakımından birincil olan cisim-beden ikincil konuma getiriliyor. Çıkarımda bedenin öncül olduğu, beden olmaksızın ruhun da olamayacağı (ontolojik terimlerle: maddi varlık alanı olmaksızın psişik varlık alanı olamayacağı) kolayca anlaşılır. Öncellikler mantıksal çıkarımın real dayanakları bakımından incelendiğinde, varolmayanın varolandan türetilmesi gibi, ruhun bedenden, düşüncenin maddeden, ölümsüzlüğün ölümlülükten, sonsuzluğun sonluluktan türetildiği apaçıktır. Descartes'a nazire olarak söylersek, bu çıkarımlar *clara et distincta*'dır.

Proteron-hüsteron (önceki-sonraki) ayrımlarında Aristoteles pek titizdi. Varlık bakımından birincil olan, bilgi bakımından ikincildir. Varolanın bilgisini edinmede saptamalar, ayrımlar bilgi bakımından birincil sayılabilir ama bu 'varolanın varolan' (*on he on*) olarak kalmasında hiçbir şey değiştirmez. Varolan, bilinmesi nedeni ile başkalaşmaz. Dolayısıyla çıkarımlar tersyüz olmaz. Descartes'ın varoluşu *ratio*'dan türetimlerinin çağları kapsayan tarihsel nedenleri var-

dır. Bir açıdan bakarsak, bilgi edinmenin nasıllığı sorusu, varolanın nasıllığı sorusuna mutlak öncel kılınırsa, yalnız Descartes'ın değil, bütün Yeniçağ bilgi teorisinin karakteri ana çizgileriyle anlaşılır. Başka bir açıdan bakarsak, Descartes'ın insan aklını yüceltmesi ile, giriştiği tanrı kanıtı, niyetinin tersine bilimsel tanrıtanımazlığın tohumunu ekmiştir; çünkü tanrının varlığı *ratio*'ya muhtaç olmuştur. Bu süreç dörtyüzyıl öncesinden, Ortaçağın tanrı kanıtlamalarından başlatılabilir.

Bu saptamalarla sorun insan felsefesi bakımından çözülmüş olmuyor; ama inanmadaki aşmacaların bilgi sanılmasındaki gölge oyunlarının anlaşılması için ipuçları veriyor.

Descartes'ın iki töz ayrımıyla insan varlığını da parçalaması öteden beri eleştirilmiştir, ama bunun olumlu tarihsel sonuçları da vardır. Din, ruhu kirlettiği için bedeni ahlakça sorumlu tutar. Oysa makina sayılan beden masumdur. Makinanın kendiliğinden hareket gücü ve kendi dışında bilinçli amacı, karar vermesi yoktur ki insanı aşağı davranışlara sürüklesin ve sorumlu olsun. Şu nokta önemli: din açısından, Tanrı ruha sorumluluk vermiş, bedeni ise yalnız mekanik işlevlerle donatmıştır. Her insanın bedeni ve ruhu başkasınınkinden ayrı olduğuna göre, her bireysel bedenden her bireysel ruh sorumludur. Bu akıl yürütme bireysellik ilkesinin işlenişinde bir aşamadır. Bireysel bilinç sorununda psikolojinin bağımsız bir alan olarak ortaya çıkmasında ilk adımdır, çünkü *cogitans*, *extensa*'dan bağımsızdır. Kişilik sorununda ethiğin kendine özgü ilkelerinin anlaşılmasına da yol açar ve ethik, kendisine mekanikten, fizyolojiden, hatta günümüzde hala yapılmaya çalışıldığı gibi, biyolojiden ilke taşımaya gerek duymaz. Descartes, varlık alanlarının iki ile sınırlanmadığını, gerek çağının bilgileri düzeyinde gerek kendi amaçları bakımından düşünemezdi. O, organik varlık alanını anorganik varlık alanına kattı, ayrım yapmadı. Psişik varlık alanına *cogito* temelinde işaret etti ama tarihsel varlık alanına değinmedi. Onun basit ayrımının, varlık alanları

arasındaki kategorial bağları ortaya çıkarması ve bir ontolojiye yol açması olanaksızdı. 'Modern Çağ' teriminin felsefece ve bilimce bir anlamı varsa, bu, inceleme alanlarının ayrışmasında, bilimlerin kendi sınırlarını çizmede yetkinleşmelerinde bulunabilir.

Bilimlerin özerkliği 'kendim düşünüyorum' diyebilmelerine bağlıdır. Süreci başlatan *res cogitans*'ın özgurleşmesi ve bilim kişisinin "*cogito*" deme cesaretidir, - Descartes'ın, bilimsel çalışma tarzını olumladığı ve "onunla aynı düşüncedeyim" dediği Galilei'nin cesareti gibi.

Ölümsüz ruhun her yüceltilişinde tutuklanıp zindana tıkılan bedendir. Bu tutumun körükleyicisi olduğu sanılan Platon'a, çoğu siyasal gerçeklerle ve özellikle son yüzyılda çok yüklenildi. Platon'un bölük pörçük soyutlamalarla değil, belirgin tanımına ulaştığımız kavramlarla bilim ve felsefe yapabileceğimizi öğretmek için, görünenlerin ötesinde ve onları birleştirici 'asıl görünen'i=*idea*'yı, ilkeyi kavratmak amacıyla kurduğu *idealar* teorisine, pek sevdiği betimlemelerden birisini:'ruh bedenin tutuklusudur'u eklemesinin, zaten Hades'e indiklerinde eziyetli bir gölge oyunu oynayan Grek ruhlar için yadırganacak hiçbir yanı yoktu. Hades, Grek ruhları yüceltmiyordu ki! Platon'un ölümsüz ruh anlayışının çekirdeğinde, tüm kavramlar örgüsüne (*sümploke*) ulaşmak için değişmez, ölümsüz bilgiyi 'kavrama olanağı' vardır. Platon'un tasviri yüzyıllar sonra kilise öğretisince siyasal içerikle 'beden dünyevi zindandır' şekline sokuldu: tarihsel bir ironi. Ortaçağlarda pek az bilinen Platon diyalogları içinde en benimsenen ruhun ölümsüzlüğü konusundaki *Timaios* idi. Ama şu hiç anlaşılmadı: ölümsüz ruhun canlı örneği Sokrates'dir ve adalet *idea*'sı onun *Apologia*'sıyla ölümsüzleşmiştir.

Platon üzerine her kapsamlı çalışma onun ölüm anlayışını öne çıkarmalı. Felsefe ölümün incelenmesiydi. Bu *Phaidon*'da apaçıktır ve ayrıntılı tartışmaya girilmeden onaylanan tek tanımdır; çünkü ölümün incelenmesi hayatın incelenmesinden geçer. 'İncelenmeyen hayat yaşamaya değmez'

ise, ölüm de değersiz. Ancak ölümü değerlendirmekle başlanırsa, yaşamaya da anlamlar bulunur.

Antik Çağ felsefesinin doğurgan '*arhe*'sinden ölümsüz *atoma*'sına kadar, doğa anlayışları varoluş ile göçüş üzerine hesaplaşmadır. Doğaya doğrudan yönelinen bu dönemden sonra yönelmenin bilgisini edinme çabası, bilincin kendine bükülümünü getirdi. Asıl felsefe bununla başlar. Her şeyin eleştiriden geçirildiği, felsefenin karşıt kültürünün yeşerdiği bu dönem, Sofistlerin eşsiz dönemidir. Eğer Whitehead'in "felsefe Platon'a düşülmüş bir dizi dipnottur" deyişi abartısız, yeniliklerin hakkını tanıyan ve tarihsel sınırlar içinde anlamlı bir deyişle değiştirilirse, "bütün Sokratik-Platonik felsefe Sofistlerin problematiğinin geliştirilmesidir"şeklinde dile getirilebilir.

Yeniçağ bilimi doğayla birlikte ölümü de bilimselleştirmeye girişti. Bunu mekaniği ve matematiği bütün süreçlere yayarak yapmaya çalıştı. *Mathesis universalis* temelinde kavranan, hareketin yasalarının değişmezliği, insan varoluşuna bambaşka bir bakışı da getirdi: ölüm ötesi hesaplanabilir. *Perpetuum mobile* tasarımı, evren gibi durmadan hareket edecek, yakıtı tükenmeyen ya da yakıt gerektirmeyen, eskimeyen ya da kendini hep onaran bir makinaydı. İnsan böyle bir makina yaparsa, kendini de böyle bir makinaya dönüştürebilir. Canlının mekaniği tasarımı felsefeyi heyecanlandırdı, La Mettrie'nin *Makina İnsan*'ı gibi.

Ölümsüzlük oyunu başka bir yönden de sahneye konuldu. Augustinus'dan oniki yüzyıl sonra insanın temel varoluş sorunlarının derinliğine inen filozof Pascal olmuştur. Katolikliğe çağrıları bir yana bırakılırsa, matematikçi yönünü de katarak yaptığı, ölümsüzlüğün bir olasılık hesabı dikkate değer. 'Pascal'ın Bahisi' diye ünlenen ölümsüzlük bahisine tutuşmayı önerdi. Eğer ruhun ölümsüzlüğü ve öte dünyası varsa, yaşarken buna inanan, bedeni öldüğünde hiçbir şey kaybetmeyecek, sonsuzluk kazanacaktır. İnanan, bu dünyada iyi yaşayandır (ölçüt). İnanmayan iyi yaşamayacak, ölümün sonrası olmadığına inandığından, kötülüğü istediği gibi seçe-

cektir. Ama öte dünya varsa kaybedecek, sonsuzca ceza ve eza çekecektir.

Bu bahis gene de tutmaz. Öte dünyaya inanmayan birisi bu biricik dünyasında onurlu bir ömür elbette sürdürebilir. Öte dünya olsa bile, inanmadı diye onu cezalandıracak bir Tanrı, en kötü Tanrı olur.

Bitirirken başa dönelim. Her insan ölümün kendi derisinin altında dolaştığını bilir. Derinin üstüne çıkmasını umursamayanlar gölge oyununu bırakırlar. Umur- sayanlar oyunun büyüsünü sürdürürler.

DEĞERLERE DUYARLILIĞIN ÖĞRETİLEBİLİRLİĞİ TARTIŞMASI[*]

Menon diyaloğu Menon'un Sokrates'e erdemin tanımı için dört seçenek içeren doğrudan bir sorusuyla başlar: "Bana söyleyebilir misin Sokrates, erdem öğretilebilir bir şey midir? Yahut uygulamayla mı edinilir? Yahut onu insana veren ne öğretim ne de uygulamaysa, doğal yatkınlık mıdır yoksa başka bir şey midir?" Sorulardan ilk ikisi birleştirilebilir gibi görünüyor, çünkü uygulamasız bir öğretim olabilir mi sorusuna 'evet' demek olanaksız. Diyalogda bu ayrımın neden yapıldığı açıklık kazanmıyor ama Menon'un istediği, algıya dolaysız verilen bir nesnenin değil, ilişkilerde ortaya çıkan bir olgunun tanımına ulaşmak. Örneği, adaleti tanımlamak için ne bir mahkemeye gidip nasıl uygulandığını öğrenmeye ne de kanun kitaplarına bakmaya ihtiyacımız var; deneyimlerimiz adaleti ve adaletsizliği öğretir. Erdem de bu tür ilişkilerden bir soyutlamadır ve günlük konuşmalarda sık kullanılır.

Sofistlerin ve Sokrates'in konuştukları dönemde erdem kavramı anlam çokluğuna ulaşmıştı ve bunlardan hangisinin birincil sayılacağı tartışma gerektiriyordu. *Arete*' nin

---

[*] Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü Sempozyumu. Mayıs 2002.
Bilgi ve Değer, İnkılap Kitabevi, 2002.

yetkinlik, yararlılık, beceriklilik, iyilik gibi anlamlar taşıması -bunlar somut durumlara göre birbirinin yerine geçseler de- olduğu gibi bırakılamazdı; çünkü kavramdan kavrama geçişte akıl yürütmelerin yolu tıkanabilir, kısır döngüye girilebilir ve benzer kavramların kısmen örtüştüğü anlamları bütünleştirecek 'en genel' kavrama erişmek olanaksızlaşabilirdi.

Arete'nin kaynağı ve ilk anlamı belirgindir: yiğitlik. Savaş tanrısı Ares'in istediği bir davranıştır ve Homeros bu bağlamda kullanır. Ama yiğitlik ancak savaş zamanlarında gösterilir ve ne olduğunu anlamak için soru üstüne soru gerekmez. Romalılar Grek felsefesini anlayacak yetenekten yoksun olduklarından, bu ilk anlamı aldılar ve yetkin olmaya erkekçe olmak dediler: *virtus*. Batı Avrupa dillerine de bu kelime kaynaklık etti, çünkü devlet örgütlenmelerinde hukuk ve askerlik dili başta gelir. Latince bu alanlarda gelişkindi.

Türk Dil Kurumu 'fazilet'i erdem diye düşünmekle aynı sığlığa saplandı. Doğan Özlem ile bir konuşmamızda faziletı karşılamak için önce 'artam'ın düşünüldüğü, çünkü kavramın bir 'artı' içerdiği bilgisini verdi. Sözlükte faziletin dördüncü anlamı 'fazlalık'tır ve burada 'değerlere duyarlılık' olarak yorumladığım bu fazlalığın öğretilip öğretilemeyeceği tartışmaya açtığım konudur.

Menon'un 'uygulama' (*asketon*) kavramını pratik işlerle. zanaatla sınırladığını ve bunun Platon'un bilgi ayrımlarına uygun olduğunu düşünüyorum. Aristoteles'de 'praxein-poiein' ayrımı belirgindir. Ama felsefi diyalog da bir uygulamadır,- kavramların uygulanması ve doğru uygulanması. Bu öğretilir, öğrenilir; ama sadece birisinin söylemesi, birisinin de dinlemesiyle ne öğretilir ne de öğrenilir. Platon'un en önemli görüşleri, 'bilgiyi kendi içinden çekip çıkarmak' üzerinedir,- öğretenin doğru yönlendirmesiyle bir kölenin doğru geometrik kavrayışlara ulaşması gibi. Bu bir çırpıda olmaz; deneyimden geçilmeli ve yanılgılar ayıklanmalıdır. Aynı doğrultuda Kant'ın "felsefe öğretilemez, en çoğuyla ancak felsefe yapmak öğretilebilir" sözü genelliklerin kav-

ranışına yönelik bütün bilgi için geçerlidir. Dilimizde bir yardımcı fiille (yapmak) söyleniyor. 'Felsefeylemek' yerleşseydi, uğraşı tam karşılardı: sözün eyleyişi.

Bir iş yapılırken onu sadece seyretmenin, bir kimse konuşurken onu sadece dinlemenin öğrenmeyi sağlayamayacağını, dolayısıyla da olgunlaşmaya, sonra da yetkinleşmeye adım atılamayacağını bir örnekle göstermeye çalışayım. Ayakkabı tamircisinin yanına oturduk; pençenin nasıl yamandığını bir yıl her gün seyrettik ve ustanın işi anlatışını dinledik. Bir yıl sonra malzemeyi verdi ve "şimdi sen yap" dedi. Yapamayız. İlk günlerden itibaren uygulayarak öğrenmemiz lazım.

Üçüncü soru (cümlede ikinci sorunun ilk kısmı) erdemin doğal bir yatkınlık olup olmadığına ilişkin. Soruyu olumlarsak, öğretmeyi ve uygulamayı dışarıda bırakarak mı olumlayacağız? Bunu yaparsak, hayvan dünyasında bile tartışılan 'salt içgüdü'yü insana aktarmış ve 'ikinci evrim'i (genetik olmayan evrim, bilgi evrimi terimleri de kullanılıyor) ya doğal evrim içinde eritmiş ya da, en fazla iyimserlikle, tüm kültürü doğal evrimin uzantısı saymış oluruz. Bu bir düğüm oluşturur; düğümü çözmek için insanın doğaya karşıt geliştiği savının (bu da Greklerle başlar), bilincin işleyişi üzerine ilk parmak basan sav olmasına rağmen, doyurucu olmadığı, diyalektik düşünceyi bir boşluğu doldurmak için spekülasyona sürüklediği kanısına yıllarca uğraştıktan sonra vardım.

Deha niteliği taşıyan kimselerin ancak kendi kültür ortamlarında bu niteliği gerçekleştirebilecekleri savı bir spekülasyon değildir. Değil dahiler hiç kimse konuşma olanağını kendi başına gerçekleştiremez, sadece sesler çıkarır. Ayrıca, hangi dili konuşması ondan beklenebilir? Dik yürüme de toplumsallık gerektirir. Evrimsel ve kültürel kazanımlar kuşaktan kuşağa devredilirler; bunların olanağı kalmazsa, insan türünün son kuşağı gelmiş olur.

Menon seçeneklerine, önceki üç seçeneği olumsuzlayabilecek yahut yetersiz sayacak dördüncüsünü ekliyor: er-

dem bunların hiçbiri değilse başka bir şey midir? Bu başka şeyi aramak için önce pragmatik kavramları paranteze almak gerekir. *Arete* kavramının yanından geçtiği 'fazlalık' - ethikteki terimiyle *plus determination*- yararlı sonuç almaya bağlanmayan değer gerçekleştirmedir. Bunun, türün geleceğini sağlamaya yönelik uzun vadeli yarar olarak anlaşılması -yarar kavramının sınırsızlaştırılması- biyolojizm ile sonuçlanır, kolaycılıktır.

'Fazilet' yalnız insanda ortaya çıkan ve canlı kalmaya bağlanmayan bu yeni determination tipine işaret eden bir kavramdır. 'Kişi değeri' olarak anlamaya çalıştığımız bu olgunun kaynağını ne evrim tarihi ne de kültür tarihi verir; verebilselerdi, kendi başına amaçlılığın nedenselliği kurulabilir, bunun sonucunda da değer gerçekleştirmenin kendi başınalığı kalmazdı.

Bütün öğrenim nedensel bağıntılar kurmayı öğrenmektir. Bağıntılar daha derinden, daha ayrıntılı kavrandıkça bilgi birikimi artar. Bu sürece dar anlamda 'ilerleme' denebilir. Bu sürecin içinde kişi değerinin koşulsuz gerçekleştirilmesi örnekleri çoktur; oysa gerçekleştirmenin kendisi süreç tarafından belirlenmez. Kant bu başkalığı 'iyi isteme' kavramıyla açıklamaya çalıştı (dilimizde 'iyi niyet', içeriği belirtme bakımından daha uygun,- Kant niyeti daima koşullu olan eğilim olarak anlasa da). İnsandaki bu 'artı belirlenim', dinlerin bağlayıcı törelerini ve terimlerini aşmış dindar kişilerde açıkça örneklenir. Özgürlük de başka türlü açıklanamaz. Özgürlük, gene Kant'ın dediği gibi, bir bağlanmadır ama onun düşündüğünün tersine, aklın belirlemesine bağlanmak değildir. İnsan insana ilişkide baştan sona nedensel/akılsal açıklanamayan, açıklama dışı bir 'artı'dır özgürlük.

Değerlere duyarlılığa bu yönden baktığımızda, bunun öğretilemez, ancak gösterilebilir olduğunu söyleyebiliriz. Göstererek öğretmek bilgilendirmektir ama sadece bilgilendirmek duyarlılığa işlemez. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra birçok Avrupa ülkesinden çocuklara Nazi toplama kampları gösterildi. Bunun oluşturduğu 'ethos' (duygu birliği) Avrupa Bir-

liği'ne yol açtı. Bu ülkeler artık aralarında savaşmayacak. Ama bu örnek yetmez. Günümüzde Filistinli-İsrailli düşmanlığının açtığı yaralar da çocuklara gösterilmeli. Bu girişim henüz Unesco'nun aklına gelmedi. Dünyanın her yerinden çocuklar o kanlı bölgeye götürülmeli ve çocuklar oradakilere insanlıklarından utanmalarını söylemeli.

Değerlere duyarlılığın etkinleştirilmesi şimdideki bir olanaktır; bir *post scriptum* öğrenimi değildir.

*DEĞER BİÇMEK**

Türkçe'de olduğu gibi, bildiğim kadarıyla başka dillerde de değer kavramı vermek fiiline bağlanıyor, almak fiiline bağlanmıyor. Belki bir dilde bu kavram farklı içerikle ve belli bir bağlamda almak fiiliyle de kullanılıyor yahut, bugün o dil konuşulmuyorsa, kullanılmış olabilir. Ama böyleyse, bu durum, yalın-düz bir cümlenin özne yerine fiille ya da yüklemle başlaması kadar olağan dışı kalır. Konuşmada önce eyleme yönelen özne; sonra hareketin tarzı olan fiil ve hedefi/nesnesi geliyor. Öznenin birincilliği var, çünkü önce hareketin kaynağını belirterek olan biteni anlıyoruz. Sonucu anlamamız için olayı başlatanı bilmemizin gereği dilin mantık düzeninde kendisini gösteriyor. Olayın öznesi insan olmayabilir ama olayı anlatmanın, konuşmanın (kendi kendine olsa da) öznesi insandır. 'Yağmur yağıyor' dediğimizde yağmanın öznesi, yağan, belli. Sadece 'yağıyor' dersek, özne/kaynak belirsiz kalır.Yağan, kar da olabilir. Yağmur kelimesinin dilimizde yağmaktan gelişi, ilk anlamından uzaklaşarak dolayımlanabiliyor ve dili değer verme düzlemine taşıyabiliyor. Burada da bir dilin insanının hem doğa karşısında hem de aynı dili konuşanlar karşısında özne duruşu görülüyor. Ama bu duruş, farklı dillerin gramatik yapılarının ötesi-

* 'Değerler' başlıklı 7. Mersin Felsefe Günleri'nde konuşma. Mayıs 2002.

ne uzanan ve onları kavuşturan ortak bir anlam öbeğinin oluşmasının olanağını da taşıyor. İngilizce'nin insanı "it is raining": o yağıyor, diyor. Ama aynı dilin başka bir insanı " o dediğin nedir?" diye sormuyor, anlıyor. Anladığı, 'o' nun yağmur olduğudur. O halde o dilde de 'yağmur (o) yağıyor'; "it is snowing" dendiğinde, kar karlıyor: özdeş anlatım.

Doğada, yani dil dışındaki tüm harekette özne-nesne ayrımı yoktur. Bu ayrım olmadıkça, adlandırma olamayacağı gibi (özne kendisini doğal bütünün bir parçası saysa da bu tözsel ayrımı yapmadan hiçbir nesneyi biçimlendiremez; doğada atalarını ve kendilerini gören ilksel topluluklarda da böyledir) bir 'anlam verme'den ve 'değer verme'den söz edilemez. Dil, adlarla birlikte anlamlar ve değerler hamurudur. Konuşmada fiil kökü belirgin olan isimlerde bu hamurlanma kendiliğinden görülür; günlük kullanımda belirgin olmayan bağıntılar ise araştırmayla bulunabilir; kal-, kalmak (yerde), kalı, halı gibi.

İsimlerin anlam giysileri, insanların doğrudan ya da dolaylı bağlandıkları, öyle olmasını ve öyle kalmasını istedikleri, değerlerle biçtikleri giysilerdir. Bilincin doğada duruşu, doğada kendiliğinden olana, o bilincin dilindeki insanınca değer biçmedir ve değer biçmeyen bilinç duruşu olanaksızdır. Yağmura değer biçilmiştir, çünkü yağmur, ürünün biçilmesi için gereklidir. Anlam dolayımında yağmur rahmettir, koruyan ve esirgeyendir. Kendi başlarına anlam, amaç ve değeri olmayan doğa süreçlerine insanca anlam vb. taşımaya. bir kelimeyle 'aşmaca' diyorum.

Farklı diller belli bir anlamda çakışmazlar ama kısmen örtüşürler ve örtüştükleri kadar kültürel doku ortaklığı kurarlar. Örtüşme alanının genişlemesi, anlam öbeklerinin içiçe geçmesidir. Farklı dillerdeki anlam örtüşmelerinin büyük çoğunluğu, karşıtlıklar barındıran aşmacalarla oluyor, günah-sevap, cehennem-cennet gibi. Değer biçmede bu tür karşıtlıklar insanın sırtına, onu doğru-yanlış karşıtlığından çok daha sorumlu tutarcasına biner. Sorumluluk bireyselden toplumsala genişlediğinde ve şimdiki zamandan gele-

cek zamana yayıldığında aşmacalar programlanır, kodlanır, sistemleştirilir, dikte edilir. Yerüstü aşmacaları din, yeryüzü aşmacaları ideoloji sistemleridirler. Hepsi gerçeklikten kaynaklanır, olandan olması gerekene uzanır ama söylem düzlemleri farklıdır ve birbirlerine karıştırılmamalıdır. Gerçi dinler ideoloji, ideolojiler de din kılıfına girebilir ve girmiştir, ama insanın değer biçmesi yönünden bakıldığında birincisinin temeli en genel varoluş sorunları (en önemlisi ölüme tavır alma), ikincisinin temeli toplumsallaşmayı sürdürmektir (en önemlisi tarihsel sınırlanmışlık ve sınırları aşma çabası). Felsefe her iki aşmaca, her iki değer biçme türünü inceler, ama birincisinin söylemini anlamadan ikincisininkini anlamak olanaksızdır.

Ölüm bilincinin hayata değer biçmesi eski çağlardan beri dünya görüşlerinin çekirdeğinde vardır. Felsefede en açıkça dilegetiren Sokrates oldu. Delphos kahininin kendisine en bilge kişi demesine rağmen Sokrates bilgeliği üstlenmediğinden, tanımlamalardan uzak durur, başkalarının bunu yapmasını isterdi. Bu tutumu çoğu kimseye ironik görünürdü, çünkü hep soru sormakla ne elde edilebilirdi ki? O küçük, bazen konunun yanından geçen sorularla muhataplarını konuştururdu. Bu yüzden ona kelimelerle oynadığını, tuzak kurduğunu söylerler ve dilinin altındaki baklayı çıkarmasını isterlerdi. Ama bir konuda dolaylı konuşma olmadı. 'Phaidon' diyaloğunda felsefe ölümün incelenmesi olarak tanımlandı ve 'elbette öyle' diye herkesçe onaylandı. Bunu aynı diyalogdaki 'incelenmeyen hayat yaşamaya değmez' saptamasına bağlarsak, 'ölüm bilinci değerlendirilmeden hayata değer biçmek olanaksızdır' sonucunu çıkarabiliriz. Ama yaşarken hep ölümü mü düşüneceğiz, hayatımızı hep ölüm bilinciyle mi güdeceğiz? Neden felsefe için önce 'hayatın incelenmesidir' denilmiyor? Epikuros gibi "ölüm varsa ben yokum, ben varsam ölüm yok" desek, kaçınılmaz olanı bir kez kabul edip rahatlamaz mıyız?

Epikuros insanları rahatlatmak için değil, kader karşısında edilgin kalmamaları için bu sözü söyledi ve söylediği,

Greklerin, sonradan *amor fati* olarak terimleştirilen, kaderi sevmek, severek katlanmak düşünsel geleneğini sürdürüyordu. Ve Nietzsche'nin 'trajik çağ' dediği tam da o ilk dönemde ölümsüz eserler, doğa felsefeleri ve tragedyalar, doğmuştur. Trajik çağ bilgi çağına dönüştüğünde bile, bilgi doruğunda Aristoteles bir yandan bilim için zorunlu düşünme aleti olan mantığı kurarken, diğer yandan küçük ama pek önemli kitabı *peri hermeneias*'ı (yorum üzerine) yazıyordu; çünkü bilimin, ne kadar kesinliğe ulaşsa ve bunları ilkeleştirse de, bütününün insan için anlamlandırılması, bütününe değer biçilmesi gereğini duyuyordu.

Bu yapılmazsa bilim, uygulanırken kendini vurur. İşte günümüz teknolojisinin, Avustralya yerlisinin bumerang'ı gibi, onu fırlatan insana ve ona malzeme olan doğaya dönüp dolaşıp vurması, ölüm bilincinin artık hayata bir katkısı kalmaması yüzündendir. Evrensel bilim aşmacası, yeryüzü egemenliğinin mülkiyetine çekildiğinde, ölümcül bir paradigma oldu. Ama hiçbir insan, acından ölse de, baldırından bir et parçası kesip pişirip yemez ve hiçbir teknoloji bunu ona yaptıramaz. Bu nedenle gelecekten hala umut var: sonuna kadar terminatör, sonuna kadar elektronik chip olmamak. Yeni bilgelikler oluşabilir: 'doğa tüketim aracı değildir', 'insan, verimine göre ölçülemez', 'küresel ticaret değil, tüm kaynakların hakça paylaşımı', 'birleşmiş milletler değil, birleşmiş insanlık'. Bu yeryüzü aşmacaları, uğruna mücadele etmeye değer,-ölüm bilincinin hayat için açtığı yeni ufuklar. Dünya gençliğinin eğitimi de bu doğrultuda yeniden düzenlenebilir.

İnsan, doğası gereği çalışır; bir baltaya sap olmaya zorlanmasına gerek yoktur. İşsiz birisine şöyle bir iş verelim: bir büroda günde sekiz saat oturacak, sadece beden ihtiyaçlarını gidermek için odadan çıkabilecek. Hiçkimse bunu yapamaz. Herkes kendini verebileceği, değer biçebileceği bir işi olmasını ister; çünkü işine değer biçerken kendine de biçecektir.

Şimdi neye değer biçeceğimizi daha somutlaştırmaya

çalışalım.

Dünya sorunlarına, özellikle ekolojik sorunlara ilişkin ilk ciddi araştırmaları yapan ve bugün de saygınlığını sürdüren Roma Kulübü, kıtlık çağına yüzyıl kaldığını 1990'da açıkladı. Raporun sonucuna dayanan bir kitaptan iki cümle alalım (Bkz. D. Meadows v.d., Ekonomik Büyümenin Sınırları, İFY, İst. 1990): Kalkınma süreci her yıl eko-sisteme milyonlarca insan ve milyonlarca çevre kirleticisi eklemektedir. Bir zamanlar gerçekte tükenmez gibi görünen okyanuslar bile hayvan türlerini birbir yitirmektedir...Nüfus aynı hızla artmaya devam ederse, sanayileşme ve ekonomik büyüme temposunu korursa, yeni besin kaynakları bulunamazsa, çevrenin kirlenme ve bozulmasına çare bulunamazsa, insanlığın ömrü sadece yüzyıl olacaktır.

100 yılı tam okursak bunun 12 yılı geçti. Görünürde bir çözüm olmadığı gibi, yıkım temposu hızlandı da.

Bir de bu rapordan yirmi yıl önce, bir çok dilde basılan aylık bir derginin (STP, Moskova) dünyaca ünlü iki kişiye, biyolog Julian Huxley ve filozof Theodor Oizerman'a 'geleceği nasıl görüyorsunuz?' sorusuna cevaplara kısaca bakalım. Huxley, 'evrimci humanizm'diye adlandırdığı görüşü çerçevesinde dünya sorunlarına insanın insanı sevmesine dayanan çözümler arıyor; ama insanlığın, dönüşü olanaksız görünen bir akıntıya kapıldığı savını elden bırakmıyor. Doğal dengeyi bozan aşırı tüketimcilikten trafik kitlenmesine kadar değindiği konularda yeni bir bilincin tüm insanlarca benimsenmesi gereğini savunuyor. İnsanlar sevgi ve saygı dünyasında yeniden buluşacaklar; ulusal politikalar, ekonomiler sadece kendileri için değil, öncelikle birbirleri için düzenlenecek; doğa insancıllaştırılacak; yağmalar, savaşlar bitecek. Hepsi güzel ama somut öneriler eksik. Bu yüzden Huxley, bugünkü sanayi toplumunun gidişini durdurabilecek bir gücün yaratılamayacağını, ama toptan yokolma tehlikesi karşısında ortak bir anlayışın evrimleşebileceğini ve, türün ömrü varsa, gelecekte gerçekleşebileceğini söylüyor. Sonunda, genel bir arz-talep dengesinin kurulmasını öneriyor;

ama besin ve enerji kaynaklarının arz ettiğinin çok daha fazlası nüfus artışı tarafından talep edildiğinden, sorun, Malthus'vari bir populasyon sorunu görünümüne giriyor. Bu çıkarım 'evrensel sevgi' savıyla bağdaşmaz, çünkü dünya nüfusunun dengede tutulması, evrensel sevginin evrimleşmesini ne zorunlu kılar ne de içerir.

Huxley'in humanizmi, evrensel sevgi kavramını ilk işleyen Konfüçyüs'ün aynı anlamdaki *jen* (*zen*)'iyle karşılaştırılabilir. Ama ondan birkaç kuşak sonra yaşamış Mo-Di (Me-Ti)'nin Evrensel Sevgi Eylemiyle karşılaştırmak çok daha öğreticidir. Bilge Mo-Di bir barış ordusu kurmuş ve her saldırgana karşı halkları savunmuştu. Başarısının bir yüzyıl sürdürüldüğü belirtilmektedir.

Oizerman'a gelince, bir hesap yapıyor: akılsal kullanıldıkları takdirde, dünyanın besin ve enerji kaynakları 60 milyar insanı en az iki yüzyıl yaşatabilir. Öyleyse bunu gerçekleştirecek etkin örgütler kurulmalı. Bunlar günümüzde yok. Dünya Gıda Örgütü statistiklerini yayımlıyor,-karamsar rakamlar. Unesco dünyada okuryazarlığın oranında hızlı düşüşler olduğunu bildiriyor. Birleşmiş Milletler Barış Gücü halkları savunan tek güç olmak zorunda ama bu nitelikten çok uzak.

Önemli bulduğum bir soru: Sanayi Devrimi'nden sonra üretime damgasını basmaya başlayan ve günümüzde küreselleşen paradigmanın insana bakışı nasıl özetlenebilir? Şöyle özetlenebilir: kaynaklar sonludur, ihtiyaçlar ve istekler sonsuzdur. İlk belirleme doğru, çünkü hesap kitap sonucu. İkincisi ise bir değerlendirme ve insana yanlış bakışın bir anlatımı: insan sonsuzca ihtiyaç duyar ve kendini doyurmak ister. Oysa ihtiyaçlar hiç de sonsuz değil. Günde iki kilo et yemeye, yılda on elbiseye ihtiyacımız yok. Hiç kimsenin başkasından daha bilgili olma isteği de yoktur aslında; herkes bildiğini daha iyi bilmek ve yapmak ister, o kadar. Bu da herkesin yararınadır. Demek ki yarıştırmacı bilgi toplumu ideali, tüketim ekonomisinin bir kışkırtmacası: ne kadar bilgili olursan o kadar gelirin olur, o kadar tüketim gücün olur,

yani o kadar zengin olursun. İşte burada 'bir lokma, bir hırka' bilgeliği asıl ihtiyaçtır; 'ne ekersen onu biçersin' bilgeliğindeki 'haddini bilme' isteği asıl istektir.

Niçin 'bilgi toplumu'na sarılıyoruz da çok daha önemli olan 'sanat toplumu' aklımıza gelmiyor? Niçin felsefenin eleştirel kültürünü toplumsal gelişimde etkin bir öğe olarak anlamıyoruz? İnsan, varolanı olduğu gibi bilmek ister ve bilgisini bu tutumla eyleme dökmek zorundadır, ama varolanı olmadığı gibi tasarlamak, hatta süslemek de ister. Doğruyanlış kesin seçeneği dışından, inançlarıyla da hayata bakmak ister. İnsanın varoluşu sadece bilmeye dayansaydı, ölüleri kokmasınlar, hastalık saçmasınlar diye gömer yahut yakardı; ölümü ölümsüzlükle sarmalamazdı.

Geçmişe özlem duymak, bizi sorunlardan bir süre sıyırabilir ama çözüm getirmez. Geleceğe koyulmak, değer biçmenin özünde var. Epikuros'un belki de asıl istediği, çocuksu durumda kalmak; ama hep çocuksu durumda kalamıyoruz. Çocuk, yokoluşu bir kez anladığında bilincinden çıkaramaz ve yokoluşu yok sayamaz. Önemli olan herkesin kendisi için ölümsüzlük istemesi değil, ölümlülüğü paylaşabilmesidir. Ben bilinci, Kant'ın dediği gibi, benim her eylemime eşlik eder; ama ben bilinci değer biçtiğinde, ona da eşlik eden bir başkasının bilinciyle, başkalarının bilinciyle, tanışsın tanışmasın 'orda var' dediği her insanın bilinciyle birliktedir.

*TÜRLÜ IRKÇILIKLAR ÜZERİNE**

Hellen-Barbar; Yahudi-Yahudi olmayan; Hıristiyan-Putperest; Müslüman-Gavur (mümin-kafir)... Bunlar insanlık tarihinde derin izler bırakan önyargılardan birkaçı. Bunların antropolojik kökleri, ilksel kabilelerin, özdeşliklerini korumak için kendilerinden olmayanları, totemlerine tapınmayanları kendi dillerindeki insan (adam, kimse, birisi) kavramının dışında görmelerindedir. Yukarıdaki ayrımlar ve benzerleri, ırkçılığın 19. yy.dan günümüze uzanan 'modern', dar anlamında 'ırkçı' diye nitelenemezler, ama geniş anlamında bu çerçeveye girerler; çünkü ulus, dil ya da din farklarını mutlaklaştırarak halkların birbirine yabancılaşmasını körükleyen ayrımlardır. Beyaz-Siyah, Beyaz-Sarı, Beyaz-Kırmızı (Kızıl): insanlar arasında deri rengine göre ayrımlar. Nordik-Semitik ya da Slav; Ari-Ari olmayan vb. kavram çiftleri de çeşitli fiziksel özelliklere, özellikle kafatası biçimine göre yapılır. Bu yapay karşıtların hepsinde birinci belirtilenler ikincileri aşağı görmüşler ve onlara üstünlüklerinin doğa ya da tanrı tarafından bahşedilmiş olduğuna inanmışlardır.

Ayrımların yumuşağı dini olandır; çünkü kendi dinlerinden olmayan birisi imanı kabul edip cemaate girerse, o kişi için ayrım ortadan kalkar. Yahudilik bunun istisnasıdır, çün-

---

* *Düşün*, sayı 19, Ekim 1985.

kü Yahudi olmayan, cemaatten olamaz; ayrım aynı zamanda ulusaldır. Ulusal ayrım daha katıdır. Bir ulusun devleti çeşitli etnik grupları tek uyruklukta toplamasına ve hukukça eşit görmesine rağmen, maddi ve kültürel egemenlik çoğunlukta olan gruptadır. En katı ama dayanakları en çürük ayrım "ırk"a göre yapılandır, çünkü bu ayrımın temeline hiçbir objektif gerçekliği olmayan, sadece yakıştırılan değerler konur.

İnsan türü tektir. Birçok hayvan cinsi türlere ayrılır; örneğin kedi cinsi yahut ailesi aslan, kaplan, panter gibi çok türden (poligen) oluşur. Oysa insan hem cins, hem türdür (monogen). Çeşitli ırkların olmasından türsel bir ayrıştırmaya gidilemeyeceği biyoloji ve antropolojice kanıtlanmıştır. İnsan türünün anatomik özelliklerinde yüz bin yıldır esaslı bir değişikliğin olmadığı biliniyor. Eğer en yakın türsel atamız Cro-Magnon adamı ile, son dönemleri Cro-Magnon'un ortaya çıkışıyla örtüşen Neanderthal adamı hala soy sürdürseydi, bugün iki insan türü daha var olurdu. Oysa Neanderthal, evrimdeki yerini, alet yapmada kendisinden üstün olan Cro-Magnon'a ya bırakmış ya da onunla kısmen kaynaşmıştır. İkinci şık doğru olsa bile, bugün hangi insan saf Cro-Magnon olduğunu, "aşağı türden" Neanderthal'in kanını taşımadığını gülünç düşmeden öne sürebilir? Antropolojinin ciddi bir araştırma konusu olan üç ırkın -Negroid, Mongoloid, Caucasoid- insan türünün özelliklerinin dışına çıkmayan alt özelliklerinin karşılaştırılması, bunların hiçbirinin "özel yaratıldığı" sonucuna götürmüyor. Bırakınız ırklar arasındaki "eşrefi mahlukatı" aramayı, tür olarak insanın özel yaratılmışlığını da gülünç düşmeden kimse bilimsel olarak savunamaz. Böyle bir inanca ölüm darbesini üç yıl önce moleküler biyoloji vurdu ve primatlarla -elbette maymunla daaramızdaki "kan davasını" çözüme ulaştırdı. Paleoantropoloji evrim ağacında insanı goril ve şimpanzeden ayrı bir dala koyuyordu. Moleküler biyoloji çok daha sağlam verilere dayanarak insan, şimpanze ve gorili aynı dala koymuştur; yani insan biyolojik bakımdan bu hayvanların kuzeni değil, kar-

deşidir. Türler arasındaki yakınlık ve uzaklık albumin testleriyle ölçüldü ve farklılık indeksleri (f.i.) saptandı.

Aynı türün iki üyesinin albumini aynıdır. Buna 'bir ünite' diyelim. Bu ölçümde insan albüminiyle inek albumini arasındaki f.i. 20 üniteyken, insanla kapuçin (bir Yeni Dünya maymunu) arasında 4.64 üniteye, insanla rhesus maymunu arasında 2.38 üniteye, insanla şimpanze arasında 1.17 üniteye iniyor. Güneydoğu Asya gibbonuyla insan arasındaki f.i., yalnız Afrika'da yaşayan şimpanzeyle insan arasındaki f.i.'den oldukça büyük. Eğer bütün iri maymunlar tek grup olsaydı, insanla onların herhangi biri arasındaki mesafe aynı olurdu. Oysa durum başka. İnsanla şimpanze yahut insanla goril arasındaki mesafe, şimpanzeyle goril arasındaki mesafenin tıpkısı. Bu verilerle türlerin ayrıldığı zaman basamakları da aydınlanıyor. İnsanla şimpanze arasındaki 1.17'lik ünite mesafesi (%1 genetik fark) insanın iri maymunlardan kopma zamanını 5 milyon yıl öncesi gibi çok yakın bir zamana getirdi.

İnsan, hayvanla kendisi arasındaki farkı başarılar alanından, kültürden biyoloji alanına kaydırmaya çalıştıkça hüsrana uğruyor. Gene de bu tutum ideolojik kılıfa bürünmedikçe, kitleleri bilimden uzak ve baskı altında tutmak için kullanılmadıkça zararsızdır. İnsanın özel yaratılmışlığına inancı -hayvana karşı ırkçı tutum! - önyargı çeşitlerinin en çocuksu, hatta en hoşudur. İnananlar bunun bilgi değil, yalnızca inanç olduğunu kabul ettikçe, çocuğun anka kuşu masalına inanmasına duyduğumuz sempatiyi onlara da duyabiliriz.

Irk kavramı bilimsel olmaktan çok siyasal-ideolojik kökenlidir. Böyle olması kavramın bilimsel açıklıkla tanımlanmasını zorlaştırmıştır. Antropolog Ashley Montagu belirsiz 'ırk' terimi yerine içeriği belli 'etnik grup' terimini öneriyor: "Bulanık kelimeler bulanık düşünceye yol açar. Bulanık düşünce bulanık davranışa neden olur ve bulanık davranış çok tehlikeli olabilir. O halde, kelimelerimizi kullanışımızda çok dikkatli olmalıyız. Etnik kelimesi Grekçe ethnos'dan gelir; ilk anlamı kabile, halk ya da gruptu. Irk yerine

etnik grup şu nedenlerle iyi bir terimdir:

1) Bunu kullanan kimse, neden söz ettiğinin farkında olabilir; oysa ırk terimini kullanan neden söz ettiğini bilmez.

2) Irk terimiyle ne kastedildiğini herkesin bildiğini varsayma yerine bir sorunu ortaya koyar. 'Etnik grup' terimini işiten kimse ne kastettiğinizi sorabilir ve bu durum, gerçeklerin açık kılınması ve hatalı davranışların düzeltilmesi için hemen bir fırsat doğurur. Etnik grup terimi düşünceyi belirginleşmeye zorlar ve kişinin inançlarının temelini yeniden düşünmesi için uyarı olur. Irk teriminin anlayışa kapıyı kapattığı yerde etnik grup terimi bu kapıyı açar."[1]

Irk kavramının ideolojik ağırlığı, ırklar arasında kalın çizgili ayrımların bulunduğu sanısına yol açmış, 'saf' sıfatı da eklenerek saf ırk icat edilmiştir. Oysa Negroid ırkında birçok tip vardır: karaderili, kıvırcık saçlı olabilirler; beyaz derili, uzun düz sarı saçlı olabilirler; zeytuni derili, eğik burunlu, mavi gözlü yahut uzun dar burunlu, kahverengi gözlü, uzun düz saçlı da olabilirler. Caucasoid ırka beyazlar kadar beyaz olmayanlar da dahildir, -Hintliler, Avustralya yerlileri ve Japonya'daki Ainu'lar gibi. Mongoloid ırk da Çinli, Japon, Malezyalı ve başka Doğulular içine alır. Bu bilimsel sınıflamalar renge göre ayrım yapmanın bütünüyle yanlış olduğunu gösteriyor. Ulusa göre de ayrım yapılamaz. Alman, Fransız, İngiliz, İrlandalı, Rus, Türk ırkları diye bir şey yoktur. Irk özelliklerinin kuşaktan kuşağa devredildiği, karakter ve yetenek oluşmasında rol oynadığı: bunlar da uydurmadır. İnsanın ne olduğunu belirleyen kültürel ortamıdır.

Bir Alman ırkı olmadığı gibi bir Yahudi ırkı da yoktur. Yahudi olmak öncelikle dini bir gruba dahil olmaktır. Bir Yahudi yukarıda sayılan üç ırktan birine dahil olabilir. Demek ki bir Alman ile de aynı ırktan olabilir. Antropolojik ırk kavramıyla ideolojik ırkçılık kavramının hiçbir bağıntısı ol-

---

1 Montagu'nun, *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy Of Race* kitabından (1942).

madığı apaçık. Nazilerin "aşağı ırk" saydıkları Yahudileri soykırımına uğratmaları, iş başındaki ırkçılığın en aşırı ve acı örneğiydi. Tarihlerinde Kaldeliler, Mısırlılar ve Romalılar tarafından köleleştirilen Yahudilerin, kendilerini "vaad edilmiş toprağa yerleşecek seçkin halk" olarak görmeleri, yok olmamaları için ideolojik bir savunma silahıydı. Tarihsel koşullar içinde bu tutum, anlayışla karşılanabilir, ama çağımızda "ırkçılık" damgasını yer. Nazi kamplarında can veren altı milyon Yahudinin hiçbirisi ırkçılığa ırkçılıkla karşılık verilmesini vasiyet etmemiştir.

Alman halkını ırkçı propagandayla kışkırtan Hitler ırklar teorisinin bilimdışı olduğunu biliyordu; ama akıldışı amaçlarını ancak akıldışı güçlerle ger- çekleştirebileceğini de biliyordu. Hitler "kutsal yalan"ını Rauschning'e şöyle açıklamıştı: "Alimleriniz, bütün münevverleriniz kadar ben de ilmi manada bir ırk olmadığını biliyorum. Fakat siz ki, ziraatçı ve hayvan yetiştiricisiniz, Irk mefhumuna sadık kalmanız lazımdır, yoksa hayvan yetiştirmek imkanı olmaz. Ben de bir politika adamıyım; benim de cihanda teessüs etmiş olan nizamı bozup tarihe tarihin tahribini icbar etmeme yarayacak bir mefhuma ihtiyacım var."[2]

İnsan, kendisini bir ısırışta öldürebilecek tarantula örümceğinin ya da engerek yılanının zehrine karşı panzehiri bulabilir. Önyargılarına, özellikle geniş anlamdaki ırkçı önyargılarına panzehiri nerede bulacak? Tarihinin en değerli dayanaklarında. Gerçi insan tarihten ders almada, zehre karşı gösterdiği beceriyi henüz gösteremiyor; ama başka seçenek yoktur. Seçeneğin varolduğunu göstermek için felsefi ter dökmek gerekmez . Canlı örnekler karşımızda. Binlercesinden birisini vermekle yetineceğim. Amerika Devleti "vahşi Batı'yı fethederek(!)" büyümeye başladığında, yerliler topraklarının gasp, mülklerinin talan edilmesini anlaya-

2 Hermann Rauschning, *Hitler Bana Dedi Ki*, çev.Selami İzzet, Remzi Kitabevi, İstanbul 1940, s.205.

mıyorlardı. Onların öğrenmek istediği, ateşli silahın marifeti değil, o silahı kullanan beyaz adamın davranış nedeniydi. Toprak herkes içindi ve herkes için toprak vardı. Böyle olmasaydı, dünyayla güneş arasındaki denge kurulamazdı. Bir Güneşderili reis olan Oturan Boğa, talancılara şunu söylüyordu: "Biz bu topraklarda yaşama hakkımızı komşularımıza, hayvan komşularımıza da tanırız." Oturan Boğa, kendisi için çok eski olan Yeni Dünya'ya gelmiş Avrupalı ya bir kavram sunuyordu: insanın insanla ve doğayla barışı. Uygar Avrupalı da onu anlamıyordu, ama kıta-merkezci, kıta-ırkçı tutumun şampiyonu beyaz adam, iki yüzyıl sonra kendisini yok etme noktasına geldiğinde bu sözdeki bilgeliği anlamaya başlayacaktı. Bir başka reis de 1796'da Pennsylvania valisine şunları söylüyordu: "Biz sükuneti severiz. Ağaçlar rüzgarla hışırdarsa korkmayız. Yapraklar tuzak kurmak için rahatsız edilirse, biz de rahatsız oluruz. Parlak güneşimizi bulut örterse gözlerimiz bulanır; ama ışıklar gözükünce vücuda çok ısı, yüreğe çok sevinç dolar. İhanet dostluk zincirini karartır; hakikat ise onu her zamankinden parlak yapar. Bizim arzu ettiğimiz barış budur."

*İNSANLAR İNSANLIKTAN NE BEKLER?**

İnsan bir nesneyi yahut bir olayı incelerken edindiği bilgiyi nasıl edindiğini, 'bilginin bilgisi'ni sormayabilir. Nesneleri, olayları sınıflandırırken ve bağlantılar kurarken düşüncesinin nasıl tutarlı işlediğini, 'mantıksal çıkarım'ın ne olduğunu da sormayabilir. Kendisinin başkalarıyla, başkalarının başkalarıyla kurduğu ilişkileri değerlendirirken 'değer verme'nin ne olduğu sorusunu hiç aklına getirmeyebilir. Eylem ve düşünce üzerine katlanan bu çeşit sorular sormak ve cevaplar aramak felsefe uğraşına girmek demektir; ama herkes, bu genel soruları sormasa da, yaptığının pratik bilincindedir. Her insan, eylenmesi gereken-gerekmeyen ayrımının da pratik bilincine sahiptir. Bu bilinç biçimleri olumsuz, hatta çarpık gelişebilir ve bu yüzden bireysel ve toplumsal çatışmalara yol açabilir, ama bilinç yoksulluğu hiçbir zaman bilinç yoksunluğu anlamına gelmez.

Hepimizin bir insanlık anlayışı var. Bu kavramla ne kastettiğimizi birbirimize soracak olursak, büyük çoğunluğumuz anlam birliğine varacak ve verdiğimiz örnekler benzeşecektir; çünkü soru genelleştikçe cevap bütün insanları kapsamaya yönelecek, yöresel ayrımlar kaybolacak; şu zamanda şurada yaşamış yahut yaşayan insanlarla bu zamanda burada yahut şurada yaşayanlar arasında hem tarihsel hem de

* *artı*, sayı 9, Aralık 1992

temel ahlaki bağlar kurulabilecektir. Olması gerekenler-gerekmeyenler üzerine bireyler ve toplumlar arasındaki anlayış farklarının azalması, birleştirici insanlık kavramını daha da işlenebilir kılacaktır.

Bu kavram gelecekten umutlanmanın kaynağıdır; şimdide çözümüne ulaşılmamış sorunların, gelecekte çözülebilirliği umudunu vermekle aklın yolunu gösterir; ve akıl kendi yolunu yaptıkça ilerler.

İnsanla uğraşan bazı bilginler, insanlık kavramının gereklerinin tersine bir 'insan' kavramı kuruyorlar. Örneği: uzaktan vurarak öldürme becerisinin çok gelişmiş olmasından, insanın temelde saldırgan ve yıkıcı olduğu sonucunu çıkarıyorlar. Gerçi onlar (öncelikle K. Lorenz ve E. Fromm) özellikle çağdaş insanda saptadıkları olumsuzlukların insan türünü yoketme tehlikesine karşı öneriler de getiriyorlar; ama bir canlının yapısında, özünde yaşatmaktan çok öldürmenin olduğu bir kez söylenince, hangi öneri doyurucu olabilir? Bu öneriler kendini ve doğayı yıkmaya girişmiş bir tür adına özür dilemekten ileri gidebilir mi?

Biyokimyadan ekolojiye, anatomiden paleoantropolojiye, dilbilimden tarihe, arkeolojiye kadar insana ilişkin sözü olan her bilim, araştırmaları gereği parçalara bölerek anlamaya çalıştıkları insanı bütünüyle yeniden anlamak için felsefi bir insan kavramına ihtiyaç duyar; yani, bölümlü içerikler kazandırdıkları bu kavramı birleştirilmiş olarak, anlam birliğiyle yeniden karşılarında görme ihtiyacındadırlar. Bunun eksik yapıldığı yerde tek yanlı belirlemeler egemen olur.

İnsan felsefesi bilim verilerini ekleyici değil, ayıklayıcı tutumla biraraya getirir ve anlamlandırır. Anlamlandırmayı insan kavramından insanlık kavramına geçişler yönünde yapar. Örneği: insan yavrusunun doğduğu an üç kg. kadar ağırlığı olması, insan biyolojisinin ve ona yakın bilim dallarının konu edineceği bir veri gibi görünür. Oysa bu, antropolojiden geçerek felsefeye ulaşır. İri maymun yavrusunun 1800 gr. ağırlığıyla karşılaştırıldığında, önce evrimsel, sonra kültürel ve tarihsel, sonra da ahlaki bir dizi sorun doğar. Pek yavaş büyüyen insan yavrusunun uzun zaman bakıma muhtaç

olması, toplu yaşamayı gerektiren önemli bir etkeni ortaya çıkarır. Toplu yaşamanın sağlıklı ve düzenli olması için sorunun tıbbi ve pedagojik yanları birleşir. Daha genel bir konumda, türü sürdürme için türdeşi yaşatma gerekliliği belirir. İnsan kavramı üzerinde bilgi birikimi geleceğe uzanan insanlık kavramına bağlanır. İnsanın sadece biyolojik soysürdürmeye değil, çok daha fazlasıyla, toplumsallığını örgütlemeye bağlandığı anlaşılır. Yaşatma sorumluluğunun yaşama zorunluluğuna ağır bastığı görülür.

Toplumsallığını dünyaya yayan bir türün, bu özelliğini bilinçli kavraması, birliğini dilegetirmesi için 'insanlık' kavramını oluşturduğunu söylemek, hesabı verilemez bir çıkarım değildir. İnsanın dünyaya açık olma çabası ve doğrltusu tarihinde görülebilir. Gerçi tarih aykırı örneklerle de doludur; insanlık kavramı bir yana, insan kavramının bile bulunmadığı ya da yöre, kabile, ümmet, ulus gibi yapılara yapışık kaldığı kültürler vardır. Gene de bütün bu göreliklere ve taşıdıkları önyargılara rağmen insanlar, emekleyerek de olsa, birleşme yolundadır.

Yolun az ilerisi, her zamanki gibi engebeli, ama çıkmaz değil. Önümüzdeki onyıllarda sanayide güçlü politik-ekonomik blokların egemenliği, yeni-kölecilik denebilecek bir sürece girecekmiş gibi görünüyor. İnsan hakları bilincinin yaygınlaştığı günümüzde köleleştirmenin buna eşlik etmesinin kökten çelişikliği, bir 'olmaması gerek' bilincini şiddetin en engebeli yolu üzerinden aşırtabilir. Günümüzdeki süreçten yeni bir sosyalizmden çok yeni bir vandalizmin çıkması daha olası.

Haklılık anlayışlarının çatışmasının bıraktığı kan izleri, felsefenin insanlık kavramıyla silinemez, sadece örtülebilir görünüyor. Bu durumda, kavramın bir aldatmaca olduğunu, hatta tiksinti yaydığını söyleyenler çıkar. Bütün bunlara felsefenin serinkanlı cevabı şöyle olabilir: Eğer insanlar çatışmasız yaşamayı, yapıcı işbirliğine ve dayanışmaya gerek duymadıkları bir biçimde gerçekleştirebilirlerse, insanlık sorununu bir paradoksla çözmeyi başarmış olurlar.

*FELSEFİ ETHİK – TIBBİ ETHİK**

I. Felsefi Ethiğin Temel Sorunu

İnsan varlığında ortaya çıkan 'değer verme' olgusu, felsefi düşüncenin daha başlangıçlarından itibaren sorun edindiği, açıklamaya çalıştığı konulardan birisidir.

Bu olgunun yalnız insan varlığında ortaya çıkması, bir yandan canlının bilimlerinin kendilerine özgü nedensel açıklamalarını yetersiz bırakıyor, diğer yandan toplumsal çözümlemelerin dışına taşan özellikler gösteriyor. Canlının bilimleri yönünden açıklama, türün soysürdürüm ilkesine dayanır ve türün bireyinin davranışı bu ilke doğrultusunda, kendini ve türünü koruma olmalıdır. Oysa insan, hayvan dünyasındaki rekabetle karşılaştırılamayacak şekillerde tür içi kıyımlarda bulunabilmekte ve dost-düşman ayrımını düşmanı yok etme ölçüsünde yapabilmektedir. Bunu, dizginleyici içgüdülerin yitirilmişliğine bağlamak bir perspektif sunar; fakat ethiği biyolojiye indirgeyen bu bakış, olgunun öbür görünümünü, yani soysürdürümün biyolojik, hatta toplumsal koşullarını hiçe sayarak, yüceltilen bir değer uğruna ken-

* "Halk Sağlığı ve Sosyal Bilimler" konulu 8.Halk Sağlığı Günleri'nde konuşma. Cumhuriyet Üniversitesi, Haziran 2003.
"Cumhuriyet Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi-Halk Sağlığı Özel Eki", c.25, sayı 4, 2003, s.20-21.

dinden vazgeçmeyi açıklamaz. Eğer bireysel bir fedakarlık örneğinin dahi genellikle türün, yahut özellikle bireyin ait olduğu ailenin, toplumun, ulusun devamını sağlamak uğruna görünüşe çıktığını söylersek, değer vermeyi gene aynı doğal ilkeye bağlamış ve kısır döngüye girmiş oluruz. İnsanın gerçekliğe 'hayır' diyebilmesindeki değer, bu çeşit nedensel bağlar kurarak, nedenselliklerin yettiği yere kadar açıklanabiliyor, ama açıklanamaz bir tortu daima kalıyor, tüketilemiyor. Sorunun düğümlendiği yer şurasıdır: Çarpık bir bilinçle, örneği, kendisinden olmayanlara karşı ırk, ulus, din, ideoloji vbg. üstünlük gerekçeleriyle saldırarak ölümü göze almak, değer verme/vermeme olgusunda hiçbir değişiklik meydana getirmez. Hangi değerler sisteminin yaşatıcı, hangisinin de öldürücü olduğunu anlamak için, 'birleşik insanlık' kavramı ideal bir ölçüttür; fakat bu ölçüt bile bir ayrım ve baskı gerekçesi olabilir. Haçlı seferleri insanlık uğruna gerekçelendirilmişti, ama kastedilen Hıristiyan insanlıktı. Bugün de insan hakları, dünya demokrasisi gibi savların, birleşik insanlık idesine ne ölçüde içerik kattıkları, ne ölçüde bir kısım insanların çıkarları uğruna başkalarına karşı kullanıldıkları, tartışmaya açıktır.

Ethos anlam çokluğu olan bir kavram: töre, alışkanlık, fikir birliği. Bunların edinilmesi aileden başladığından, 'yuvada dayanışma birliği', çekirdekteki anlamdır.

Bu anlamdaki değer temeldir ve daha geniş ilişkilerle örülen ve örgütlenen töre, kültür, din, ahlak, eğitim, ekonomi ve politika değerleri bu temel değer üzerinde kurulurlar.

Bu nedenle kişi değerini tüm değerler örgüsünün merkezine koymak gerekiyor. Başka deyişle, mutlak olan kişi değeri, göreli ve değişken olan, daima yeni tarihsel biçimler kazanan diğer değerlerin taşıyıcısıdır. Böylece, kişi değeri bütün diğer değerlerin ölçütü de oluyor.

Kişi değeri, en yalın şekilde 'ben' ile 'sen' arasında gerçekleşir. Bu gerçekleşmede ben ile sen'in hangi tarihsel koşullarda bireyleştiklerinin artık hiç önemi yoktur. Kişinin özelliği, bir başkasının ve her bir başkasının kişiliğini ko-

şulsuzca en üstün değer olarak tanımak ve bu değeri yaşatmak için kendi tarihini gözden çıkarabilmektir, -bir başkasının bu değere layık olmadığı sonradan anlaşılsa bile.

Bu söylenenler teori parçaları değildir. İki insan arasında, bütün dolaylı ve dışsal nedenleri geri iterek doğrudan kurulduğu gözlemlenen 'değer gerçekleştirme bağı'nın dilegetirilişidir. Bağ karşılıklı kurulmuşsa, buna günlük dilde dostluk denir, birbirine sadakat denir, haysiyeti koruma denir, saygı denir. Bağ tek yanlı kurulmuşsa ve bağın öbür tarafındaki insan durumun farkında değilse, fedakarlık denir. Önemli olan, bir başkasını, onun kendisi için düşünmek ve öyle eylemektir, - o başkası ister kendi evladı olsun, ister bir defalık ve rastlantıyla tanışılmış bir kimse olsun.

Örnekler, bazı ethikçilerin sandığı gibi, istisnai yahut ender değildir. Günümüzde, faydacılığın sürüklediği ilişkiler kişi değerini gölgeliyor olsa da, günün her anında dünyanın her yerinde bu en üstün değeri sayısız 'gerçekleştirmeler' olduğu kuşku götürmez. Böyle olmasaydı, insan türü karşılıklı kıyımlarla çoktan tükenmiş olurdu, çünkü -gene günlük dilde pek güzel bir bağıntıyla - 'iyi niyet' dediğimiz eylem görülmez olurdu.

İnsanı 'olanaklar varlığı' olarak tanımlamak, gerçekliği değil de olanağı öne çıkardığından yadırganabilir. Oysa bu, insanı özgürlüğüyle birlikte anlamak için en belirgin tanımdır. Koşullar ne denli engelleyici olsa da, vicdana göre karar verme ve seçme, bu özgürlük olanağı, tarihin her döneminde ve insanların büyük çoğunluğu tarafından açık tutulmuştur. Özgürlük geleceğe yöneliktir. Bütünüyle geçmişe kapanık bir insan bilincinin varolmadığı ve olamayacağı kanısındayım. Hiçbir toplumsal kalıba sığmayan özgürlük olanağının değerler belirlenimiyle gerçekleştiğini biliyoruz, ama bu belirlenimin kaynağını bilmiyoruz. Bilmediğimiz için yaratıcıyız. Bilseydik, işleyişindeki nedenselliğin hiç kesintiye uğramadığı mekanik bir alet durumuna gelirdik. Hiçbir genetik manipülasyon, hiçbir programlama insanı böyle bir alete dönüştüremez.

II. Felsefi Ethiğin Bir Uygulama Alanı Olarak Tıp Ethiğine Bir Değini

Ethiğin meslek ethiklerine bölümlenmesi ancak çözümleme için, bir ve aynı özsel olgunun farklı biçim alışlarının bilgisini edinmek için yapılabilir. Amaç 'kişi değeri' dediğimiz bir belirlenimi anlamaktır ve kişi değeri bir bütündür, bölünemez, değiş-tokuş edilemez, koşullara bağlı düşünülemez.

Meslek ethikleri içinde bu en üstün değerin kendini en açıkça gösterdiği alan tıptır. Bu olağandır, çünkü tıp beden ve düşünce sağlığında herkes için nihai kararlar veren bir uğraştır. Hekim kararlarını verirken kişi değeri üzerinde yorum yapmaz; objesiyle doğrudan ilgilenir. Hekimin hasta ile hastalığı tek obje haline getirmesi, objektif tutumdur ve amaca uygundur. Beyin cerrahı hastasının kişiliği ile ilgilenebilir, ama ilgilenmek zorunda değildir, çünkü örneği, beyin tümörü bir kişilik sorunu içermez. Oysa psikiyatrist, hastasının kişiliğiyle ilgilenir, çünkü bu kez bu tutum objektiflik gereğidir; hastalığın çeşidi bunu gerektirir.

Vaka incelemesi felsefeye düşmez, ama karşılaşılan ikilemlerin çözümüne felsefe, sınırını aşmadan katkıda bulunabilir. 1984'de Florence Nightingale Hemşirelik Yüksekokulu yönetimi, öğrencilerini çok yönlü yetiştirme amacıyla bir yarıyıl felsefe dersi vermemi istemişti. Felsefe disiplinlerinin sorun öbeklerini ilk birkaç haftada tanıttıktan sonra, geri kalan zamanı tıp ethiğinde vaka çözümlemesine ayırdım. Öğrencilerle değişik bir yol izledik. Kuraldan vakaya yöntemini tersine çevirdik. Hiçbir vakanın bir diğeriyle özdeş olmadığından hareketle, "her vakadan özel bir kural türetilebilir mi?", "benzer vakaları birleştirerek hipotetik genellemeler yapılabilir mi?", "yapılabiliyorsa, bir adım daha atarak kategorik bir kural altına yerleştirilebilirler mi?" sorularına cevap aradık. Gerçek bir vakadan olası vakalar türetmeye çalıştık. Vaka konumları farklılaştıkça, genel/felsefi ethik adına aynı sonuçlara ulaşmak zorlaşıyordu ve hep

'insani değerler' den sözetmek, çözümlemeye yardımcı olmuyordu. Sonuçta, bu tür değerlerin en geniş çerçeveyi oluşturduğunu, ama ancak kesin ikilem durumlarında gündeme getirilmeleri gerektiğini düşündük. İnsani değerlerin normatif kılınmasının ayrıntı çalışmasını engellediği, araştırmayı somutluktan uzaklaştırdığı ilginç çıkarımı hepimizi şaşırtmıştı, çünkü bu çıkarım deontolojiyi bir kenara koyuyordu. Bu tutum en azından bir yöntemsel bakış olarak dikkate alınabilirdi.

Bugün açıklığa kavuşmuş bir çok sorun o günlerde güncel tartışma konusu oluyordu. Hekimin öleceğini bildiği bir hastaya gerçeği söyleyip söylemeyeceği üzerinde tereddütler vardı. Gerçek çoğu kez hastanın yakınlarına söyleniyor ve psikolojik durumunun bunu kaldırıp kaldıramayacağı kararı yakınlarına bırakılıyordu. Bu yanlış bir tutumdu. Hastalığın hızlı ya da yavaş seyri, hastanın genç ya da yaşlı olması, farklı seçenekler düşündürebilir, ama gerçeği hastadan hep gizlemek, onun kişiliğini önceden ölmüş saymaktır. Oysa o, ömrü ne kadar az kalmış olsa da, yapacaklarını düzenleyecek, yapılmasını istediklerini yakınlarına bildirecektir. Gerçeği söylemek, gözü kapalı bir dürüstlükten dolayı değil, kişiliğe saygıdan dolayı doğrudur. Buna bağlı olarak 'iyi ölüm', *euthanasia*, hastanın tercihine bırakılmalıdır. Herkesten bir Stoa filozofu olması ve "ey ağrı sana öfkelenmiyorum, sonuna kadar seninle beraberim" demesi beklenemez.

Yanılmıyorsam üç yıl sonra Kanada'da bir vaka tıp etikçilerini, hukukçuları ve teologları yoğun bir tartışmaya soktu. Sonunda formal bir çözüm bulundu, ama vicdanların rahatladığını sanmıyorum. Bir ceninin Mongoloid olduğu saptanmıştı. Anne doğurmak istemiyordu. Anne doğurmaya zorlanamaz, deniyordu; cenin düşmeye zorlanamaz da deniyordu. Hukukçular, özgün üsluplarıyla, ceninin kaç haftalık olduğunun takvimine bakmak gerektiğini, insan biçimine girmeye henüz başlamamışsa, insan sayılmayacağını ve öldürülüp hemen alınabileceğini öne sürdüler. Bir kısım hekim-

ler buna katıldı. Bir kısmı da -ben de onlara kısmen katılmıştım- böyle bir sakatlıkla doğan çocukların bakımının ve toplumsallaşmalarının olanaklı olduğunu örneklediler. Otistik çocukların beceriler kazanabildiklerini biliyoruz. Bu vaka farklıydı. Önceki örneklerde sorun, Mongoloid doğan çocukların sakatlığının önceden bilinmemesi ve dolayısıyla annenin bebeği istememe durumunun da doğumdan önce olmamasıydı. Sözkonusu vaka buna benzemiyordu. Kilise, doğum kontrolüne nasıl karşıysa, duruma tıbbi müdahaleye aynı mantıkla karşı çıktı. Günah kavramını yanlış işledi. Kanada meclisi, kararı anneye bırakan yasayı geçirdi. Anne ameliyata hazırlandı. Ceninin canlı alınması cinayet olacağından, öldürecek bir sıvı şırıngayla zerk edilecekti. İşlem başladı, ama beklenmeyen bir şey oldu. Cenin direndi. Bunun üzerine ikinci doz verildi. Cenin gene direndi. Üçüncü dozu vermekten başka çare yoktu.

Sakat doğacak çocuklar sorununa çözüm bulunamamasının nedeni toplumsallıktaki bir sakatlıktır. Akılsal çözüm şöyle olabilirdi: çocuğun bakımını doğar doğmaz üstlenecek bir kurumun oluşturulması ve annenin sağlığının her bakımdan korunması. Bu ancak, insanın, ana rahminde ilk oluşmaya başladığı anda insan olarak tanımlanmasıyla olanaklıdır ve onun da bir kişi olacağı kanısı yerleşmelidir. Doğacak olan bir *pigopagus* -hilkat garibesi- değildir. Bu düzenleme, hukukçulara da, takvimi düzeltmeleri için bir ders olurdu. Kilise zengindir. İnsan hayatının değeri üzerine vaaz vereceği yerde, kurum için para verebilirdi.

Tek örnek, gerçekleştiği anda genelleşir. Kişilik biriciktir, ama o da ancak, onu bir araç olarak değil, daima bir amaç olarak görmekle olanak kazanır. Aksi halde, Nazilerin yaptığı gibi, *eu genos*, iyi soy, sağlam-üstün ırk yetiştirme amacındaki düşünce tarzı benimsenmiş olur. Hayvanlar dünyasında zayıf yavruyu bakımsız bırakmak geneldir. İnsanlar dünyası doğal ayıklanma kurallarının geçerli olduğu dünyanın dışında bir yerde kurulmuştur.

*DEMOKRASİNİN GELECEĞİ VAR MI?**

Bir şeyin ya da herhangi bir şeyin geleceği ve olanakları üzerine soru, geleceği hiç olup olmadığı sorusundan sonra gelir ve onu doğallıkla dışlayamaz. Eğer şimdideki nesnenin gelecekte de aynı özsel özellikleriyle varolacağı bekleniyorsa ve birdenbire ortadan kaybolacağı beklenmiyorsa - elbette birdenbire de varoluşa çıkmadı- o zaman eski güzel *ti esti* ('nedir?') makul bir yakın geleceğe yansıtılarak doyurucu bir cevap bulabilir. Ama bu sadece modlar mantığında bir alıştırma değildir. Bu daha çok, biçimi, bizim modern zamanlarımızda tam tarihsel içeriğiyle açıkça hiç görülmemiş, düşünülen bir varlık üzerine tartışmayı ilerletmektir. Öyleyse bu soru, açık felsefi tartışmaya ilkin Menon'un, *arete* 'yi tanımlaması için Sokrates'in önüne sürdüğü sorularla aynı ayrıştırma düzeyine yükseltilmelidir.

Kavramlar, bir cümlede özne olarak kullanıldıklarında, çoğu kez tekil genellemelerdir, ama yüklemleri enderce tekildir. Durum böyledir, çünkü yüklem çoğulluğu olmaksızın genel bir tanımın yapılması pek zordur. Birçok yüklem taşıyan ve bunlar içinde varlıkça uzlaşmaz, mantıkça da tutarsız

---

* 10-17 Ağustos 2003'de İstanbul'da toplanan, "Dünya Sorunları Karşısında Felsefe" genel başlıklı XXI. Dünya Felsefe Kongresinin "Demokrasi ve Geleceği: Yurttaşlık ve Sivil Toplum" Sempozyumunda İngilizce sunulan bildirinin yazar tarafından Türkçe kaleme alınmış metnidir.

olanlar bulunan demokrasi, uygun algısı olmayan kavrama iyi bir örnektir. Böyle olumsuz bir durumdan olumlu olanağın çıkmasını beklemek tuhaf görünüyor.

Geçici, çoğu kısmıyla da ilineksel tarihsel koşullarla biçimlenen tanımları bir kenara bırakarak Menon'un son sorusunu tekrar edebiliriz: "yahut o başka bir şey midir?". Gerçekten başka bir şey, şimdiye kadar ve halen demokrasi diye uygulananlardan gerçekten farklı bir şey olabilir. Böyleyse, fikrin esinlendirici amaçları, pek az destek ve meşruluk bulacaktır, eğer hiç bulabilirse. O zaman demokrasi kelimesi başka bir şey için dudak hizmeti olarak anlaşılmayı hakkedecektir. Bu başka şey, tam tersine amaçların gerçekleştirilmesi için pekala bir alet olabilir. Son zamanlarda demokratik bir süper gücün başlattığı dünya olayları bu ikiyüzlülüğün açık örnekleridir.

Demokrasi adı Perikles zamanında uygulanan özgün Atina demokrasisi ile ilgisi olmayan koşullarda yeniden canlandırıldı. İlk ve son örneği Atina'lı olan doğrudan demokrasi ve cumhuriyetçi ulus-devletlerin oluşumuyla birlikte ortaya çıkan dolaylı yahut temsili demokrasi sınıflandırmasının ne özgün düşünceyle ilgisi vardır ne de yasama, yürütme ve yargı erklerinin ayrılması, özgün düşüncenin gerçekleştirilmesinde özsel bir rol oynar. Demokrasi adı verilen örgütlenmenin uygulanmış biçimlerinin, bireyin yeteneklerinin bireyce, yani, toplumun tüm bireylerince geliştirilmesi olarak Perikles'in açıklamış olduğu özsel ideden pay alıp almadıkları sorusu süregitmektedir. Perikles'in, idesine tamamen uygunca onurlandırdığı büyük Sofistler'den sonra böyle bir toplum bir daha olmadı. Çağımızda ise birey, bireysellik pahasına bireyciliği egemen kılan fikre biat ettirilmek için demokrasi adına uydurulmuş metaforlarla gittikçe daha fazla baskı altına atılmaktadır. Bu sinsi sömürü biçimi dünyaya yaygındır, ama bitkinlik ve çöküş belirtileri de göstermektedir.

Demokrasiye bağlanan sıfatları ve başka adları bir gözden geçiriş, yetersizlikleri ortaya koyar. Belli başlı birkaçı-

na bakalım: Batı demokrasisi (yahut demokrasileri), Amerikan demokrasisi, sosyalist demokrasi, halk demokrasisi. Bunların hiçbirinin, halkların bilgeliğini gözler önüne seren bir faziletle uzaktan yakından ilgisi yoktur; fazilet, siyasal hayatın genel irade tarafından sürekli özyönetimidir. Demokratik irade halkların taleplerinde bütün zamanlarda varolmuştur ve bu, bütün fikir ve mülkiyet farklarını aşan kesintisiz adalet talebiyle aynıdır.

Çağımızda parça demokrasiler, yahut daha iyi deyişle, demokratik kisvede parça parça otokrasiler (*consensus* sağlamak için dahiyane bir yöntem, her türden ideolojinin pratikçileri tarafından hep kullanılan bir yöntem), çarpık bir rekabet toplumunda, kendilerini herhangi başka bir toplumsal örgenlenmeden daha iyi konumlanmış olarak düşünmeye yönlendirilmiş bireylerin ve grupların hayatlarına egemen olmuştur.

Bu aldanma nasıl olabildi? Olabildi, çünkü halk inanır ki, eğer toplumsal adalet demokratik kararlar gerektiriyorsa ve adalet yerine gelecekse, halkın iradesi muzaffer olmalıdır. Bu, bütün halkların vicdanlarıyla yaşamaları için birincil koşuldur. Ama, kesin düşünümlü tartışmalarla değil de, yaşama deneyimiyle doğrudan oluşan halis inançlar, yalancıktan siyasal hitabet tarafından kolayca vurulabilirler de. Bunun en erken örneği gene Grekler'dendir ve doğallıkla böyledir, çünkü o zamanlar demokrasi üzerine konuşabilecek başka hiçbir toplum yoktu. Demokratik oylar halis felsefi söyleme karşı atıldığında ve onu yasadışı ilan ettiğinde, Platon siyasal aldatmacanın derin deneyiminden geçmişti. Çağdaş demokrasilerin yurttaşları milliyetçi yanıltmacaların tuzağına pek sık düşmüştür.

Savaş ile demokrasinin tümüyle çelişik oldukları şimdiye kadar düşünülmedi. Oysa savaşa karşı çıkmak halkların barışçıl yaşama iradelerine içkindir. Tarihte hiçbir savaş, bir halkın özgür iradesi ve seçimiyle yapılmamıştır, saldırganlığa karşı yapılanlar dışında. Herhangi bir savaşta kimin saldırgan, kimin savunmada olduğuna karar vermek, kendini bil-

meceli bir durumun içine atmak anlamına gelmez. Ve savunanı kışkırtmacılıkla suçlamak, Türkçe'de bir deyişle söylersek, kuyruklu yalandır.

Bu yalanı Vietnam savaşı sırasında sıksık duyduk; şimdi aynı sesin, kurtuluş ve demokrasi için Irak halkına ihraç edilen bir kelimeler paketinden çıktığını duyuyoruz. Bu ses Thomas Jefferson'un, Abraham Lincoln'un, Franklin Delano Roosvelt'in demokrasinin geleceği için yüreklendirici çağrılarından ve öngörülerinden pek uzakta bir çığlıktır.

Filozoflara, Amerikalı filozof Howard Parsons'un 1973'de Varna'da, Dünya Felsefe Kongresinde okuduğu bildiriyi hatırlatmak isterim. Onun koyduğu başlık, "Teknoloji ve Bugün Birleşik Devletler'deki İnsandışılaştırma Krizi" idi. Kitle imha silahlarının insandışılaştırma süreci otuz yılda doruğuna ulaşmıştır. Parsons sürecin yaklaşan aşamalarını önceden görmüş ve hükümetini gaddarlıkla, haber medyasını da, sanki normal şeyler oluyormuş gibi haberler vererek bu gaddarlığa yardım etmekle itham etmişti.

Demokrasi başarılacak bir görevdir; hazır verilmez. Olgunlaşması uzun zaman alır ve kriz zamanlarında elden kaçabilir. İnsanın duyarlılığını daima canlı tutan ethik ve sanat değerleriyle ekilip beslenmezse kırılıp dökülebilir. Sürekli bilinçlilik ne sadece uluslararası hukuk maddelerini yeniden cümlecikleştirmekle ne de dünya barışı için iyi niyetleri yeniden dile getirmekle sağlanabilir. Demokrasinin geleceği için somut önlemler alınmalı ve kesin yöntemler uygulanmalıdır. Görev öncelikle Birleşmiş Milletler'in omuzlarındadır. Bu örgüt. son zamanlardaki başarısızlıkları yüzünden umutsuz bir vaka olarak görülmemelidir.

Dünya demokrasisinin olanakları üzerine peygamberane öndeyilerde bulunmaya gerek yok. Fakat, dünya demokrasisinin, bütün halkların can damarı olduğuna, bölgesel kalmayacağına ve milli, sosyo-kültürel yorumlarla sınırlanmayacağına dair algılanabilen işaretler var. Evrensel insan hakları için bilinç ve küresel demokrasi için bilinç artık ayrı değildir. Büyük kitleler, savaşı bu amaçla protesto ediyor-

lar, savaşın nedenleri ne olursa olsun. Bu demektir ki, çatışmaların başka çatışmalar başlatarak değil, barışı çağırarak çözülebileceğine sıkıca bir inanç oluşturmuşlar. Birkaç mali sermaye merkezinin küresel hegemonyasına güçlü muhalefet büyümektedir. Bu hareketler boşuna değildir. Birleşik hedefleri vardır ve güçleri kendiliğinden olmalarında yatar. Bununla birlikte, biri küçük, biri büyük iki tehlikeyle yüzyüzeler. Küçük tehlike militaristlerden, savaşçı küreselcilerden ve diktatör olmaya yeltenenlerden geliyor. Bunlar, sayıları her defasında artan, milyonları bulan protestocu kitlelerce bertaraf edilebilir. Büyük ve asıl tehlike, sivil itaatsizlikte sağduyunun kaybedilmesidir. Siyasal partiler, katılaşmış hiyerarşilerle ve eski püskü ideolojilerle hareketlerin liderleri olmaya kalkışabilirler ve sağduyuyu yolundan saptırabilirler. Hiç kuşku yok ki böyle partiler ve örgütler, saldırganların elinde kaçınılmazcasına koz olacaklardır; saldırganlar da onların çekirdeğine vurmak için hiç zaman kaybetmeyecek, hatta hasımlarını bizzat yaratacak, sonra da onları dünya devrimi ve daha neler neler adına manipüle edecektir.

Nüfus artışını denetlemek bir zorunluluktur, ama dünya, eğer insanca kullanılırsa, yirmi milyar insanı besleyecek kaynaklara sahiptir. Humanist tavrın dünya demokrasisi için basit bir ilkesi var: her kişi için dünyanın tüm gıda ve enerji kaynaklarından, ve gelecekte, fethedilmiş uzayın tüm kaynaklarından hakça, eşit pay. *Homo sapiens* türünün dünya yurttaşlığı bu görüş noktasından anlam kazanıyor. Kitle imha silahları geliştirmeye muktedir olmuş bir tür, "ölsün" değil, "yaşasın" ilkesini seçmeye, bu gibi silahları imha etmeye ve ebedi barış için örgütler kurmaya *muktedirdir*. Bunlar, gerek Evrensel İnsan Hakları Bildirgesi'nin gerek Birleşmiş Milletler Bildirisi'nin açık sonuçları olmalıydı. Gecikme yüzünden çok zaman ve kan kaybedildi. Ama dünya barışı ve dünya demokrasisi olanakları hala canlıdır ve umut vericidir.

Avrupa zihninin birleşmesi nihayet başarıldı. Diğer kıtalar için bu bir umuttur ve bazı önyargılı kimselerin sandığı

gibi yeni bir emperyalizm biçimi değildir. Bütün kıtalardaki insanların zihinlerinin birleşmesinden başka akılsal bir seçenek yoktur. Doğa bilimi bize doğanın kendi yaratma tarzları olduğunu öğretiyor. Ve insan bilimleri bize onun yolunu değiştirmeye yetkili olmadığımızı öğretiyor. Eski bir bilgelik yeni temeller bulmuştur. Birleşik eğitim için bu bir umuttur. Dünyanın her yerinden genç kuşaklar tarihin trajedilerini anlıyorlar ve ecdadlarının kötü edimleri için birbirlerinden özür diliyorlar. Kuşkusuz bu en büyük umuttur. İnsanlık, şimdi bizim zamanımızda tarihsel nefretin ve uygarlığın çöküşünün sembolü olan Minotauros'un labirentinden çıkmaya yol alıyor.

THRASÜMAHOS'UN SORUNU : HUKUKUN TEMEL ÇATIŞKISI

Platon'un dilimize ve bazı başka dillere *Devlet*, bazılarına da *Cumhuriyet* adıyla çevrilen, ama kaynak anlamına yakın olmak için 'Yurttaşlar Topluluğu' olarak çevrilmesi daha yerinde olan *Politeia* diyaloğu, adaletin ve amacı adaleti uygulamak olan hukukun siyasal içeriğindeki temel çatışkıyı ortaya çıkaran bir tartışmayla başlar[1].Üzerine eğileceğimiz, tartışmada söz alan sofist Thrasümahos'un "adalet daha güçlü tarafın çıkarına gelendir" savıdır. Bu sav, herkesin ulaşmak istediği, isteyeceği genelgeçer bir adalet kavramını tanımla çabasının ortasına düşer ve kavramı parçalar. 'Taraf' ile ne kastettiğini şöyle açıklar: "Her egemen sınıf kendi çıkarına olan yasalar yapar. Demokrasi demokratik yasalar, tiranlık tiranca yasalar yapar ve böyle. Bunları yaparlarken kendilerinin, yönetenlerin çıkarına olan ne ise, adaletin o

---

* Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi (HFSA) ile İstanbul Barosunun düzenlediği "Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar" başlıkla sempozyumda konuşma. Eylül 2004.

1 Elyazması kaynakta başlık daha uzun : *Politeia he peri dikaiu*: Yurttaşlar Topluluğu ya da Adalet Üzerine. Peter Weber-Shaefer "Platons Politeia" makalesinde (iç: *Das politische Denken derGriechen*, yay. Peter Weber-Schaefer, München 1969, s.66n.) *politeia*'yı 'anayasa' (Verfassung) ile karşılıyor. Diyalogda asıl tartışma konusu adalet olduğundan ve kelimenin bir anlamı 'anayasa' olmakla beraber, anayasa yazma hazırlığı sözkonusu olmadığından. şöyle belirtilse sanırım daha uygun olur: 'Yurttaşlar Topluluğu (Anayasası) ya da Adalet Üzerine'.

olduğunu uyrukları için tanımlarlar ve bir kimse onların yasalarını çiğnerse, 'suçlu' diye cezalandırılır" (338e-339a). Thrasümahos tereddüde yer bırakmamak için tanımını daha açık kılmak ister: "Bütün devletlerde 'adalet'in aynı şekilde olduğunu söylerken kastettiğim budur; yani, mevcut yönetici sınıfın çıkarı; ve bu yönetici sınıf her devlette 'en güçlü' öğedir ve biz doğru yönde tartışırsak 'adalet'in hep aynı olduğunu, daha güçlü tarafın çıkarına olduğunu anlarız." Sözlerinde "daha güçlü" ve "en güçlü" nitelemelerinin geçmesi önemli bir ayrım yapmak istemesinden değil, siyasal iktidarın her zaman her yerde bir güçlülük ve daha güçlülük sorunu olduğunu; yasaların, iktidarın iradesinden bağımsız yapılamayacağını belirtmek istemesindendir. Sokrates, konuşmaları değişmez, mutlak bir adalet anlayışına ulaşmaya yönlendirirken Thrasümahos göreliliği mutlaklaştırarak son noktayı koymak istemektedir. Eğer onun karşı çıkışı olmasaydı, sorunun çatışkılı (*antinomik*) özelliği belirsiz kalabilirdi. Gerçi Attika felsefesinde, sofistik eleştirilerle başlayan *aporetik* düşünce olgunlaşmıştı ve bu Platon'un çoğu diyaloğunun 'çözümsüz' bitmesinde görülür; ama *Politeia*'nın 'giriş'i sayılan birinci kitaptaki sorun, siyasal iktidar biçimlerinin (rejimler) ayrıntılı karşılaştırılıp derinleştirilmesiyle sürdürülmediğinden, çatışkı sınırlı işlenmiş oluyor.

Thrasümahos'un yargısına başlıca iki yaklaşımımız olabilir. Birincisinde bu yargının kulağımıza hiç de uzaktan, M.Ö. 420'li yıllardan gelmediğini söyleyebiliriz. Yargının safdilli biçimi olan "güçlü haklıdır"ı, adaletin tecellisinden kuşkuya düşen herkes söyleyebilir. O zaman sadece kulağımıza değil, dolaysız hak duygumuza, haklılık-haksızlık ayırdındaki bilincimize de uzaktan ve aykırı bir ses gibi gelmez; çünkü aradan geçen 24 yüzyıla rağmen, bizim de altında yaşadığımız yasaların, talep ettiğimiz sürekli adaleti sağlamada kusurlu, en azından yetersiz olduklarını düşünürüz, bunu genelleştirmesek, mutlaklaştırmasak bile. Sorunu felsefi yapan şudur: ne Thrasümahos ne de kapıştığı Sokrates 'adalet bizim toplumda güçlü olanın çıkarınadır' demiyor; öze iliş-

kin konuşuyor. Öze ilişkin olmayan sav-karşı sav konumlarının felsefenin dışına düştüğü belli. Siyasal içerikli olan ama hukuku bağlayan, adalet üzerine bu ilk felsefi tartışmayı modern zamanlara getirirsek, en keskin dilli örneği olarak *Komünist Manifesto*'nun ilk cümlesini Thrasümahos'un yargısıyla yanyana koyabiliriz: "Şimdiye kadar varolan bütün toplumların tarihi sınıf mücadeleleri tarihidir." İki sav arasındaki önemli fark, Thrasümahos'un 'şimdiye kadarki' dememesi, bütün zamanlar için konuşması, Marx-Engels'in ise gelecekte bu durumun ortadan kalkacağını bildirmeleridir. Bu nedenle ikinci sav, çatışkıyı ortadan kaldırmaya yöneliktir. Bu bakışa karşı bütün tarihin sınıf mücadelesi tarihi olmadığına yığınla örnek verilebilir, ama bu, filozofun değil, tarihçinin işidir. Tarihçi felsefi bir tutum alırsa, çatışkıyı işleyecektir.

İkinci tutum böyle bir tartışmanın eskide kaldığını, köleci toplum ideolojisi çerçevesi içinde geçtiğini, o zamandan beri toplumsallığın örgütlenmesinde eski zamanlarla karşılaştırılamayacak kadar yol alındığını öne sürmektir. Günümüzde uluslararası hukuk, gelişkin demokrasi, yaygınlaşan insan hakları bilinci inkar edilemez gerçeklerdir. Birleşmiş Milletler Örgütü, yaptırım gücü zayıf olsa da vardır. Dünya devleti yolunda adım atılmıştır,vbg. Ama buna karşı, savaşların geçmişle karşılaştırılamayacak yıkıcılıkta olduğu, bu olumsuzluktan doğanın da nasibini aldığı, hatta insanlığın tüm canlı doğanın sonunu hazırladığı aynı güçle savunulabilecek ve savunulan savlardır da. Gelecek için tasarımlar ne kadar *insani* amaçlar taşısalar bile, *insanlıkdışı* uygulamaların genişleyen boyutunu daraltamıyorlar: çatışkı dünya ölçeğindedir.

Sorun elbette burada bırakılamaz, ama çatışkıyı yeniden ele almada iyimserlik-kötümserlik karşıtlığı da işe yaramaz. Kötümserlik teslimiyetçiliğe, iyimserlik abartmaya yol açar. Teslimiyetçiliğin mutlak egemen olduğu ve uzun (uzunca) sürdüğü hiçbir tarihsel dönem yok. Bunun nedenini sonuna kadar bilmediğimiz için özgürlük inancına tutunu-

yoruz. Oysa iyimserlik insanları uzun süre oyalayabilir, hatta düşüncelerini avlayabilir. İyimserlik vaatlerle dolu olduğundan, yapmacık özgürlükler yaratır. Ölümcül abartma, son kuşak olmamızdan, en üstün çağın en başarılı kuşağı olduğumuz sonucuna kaymaktır. İlerleme metaforunun (yahut paradigmasının) eleştirileri arasında şair Ogden Nash'ın şu deyişinden daha açık dilli, tarih bilincini daha uyanık tutan bir deyişe rastlamadım: "ilerleme bir zamanlar pek alâydı, ama artık çok uzadı."

Şimdi Thrasümahos'un şaşırtıcı, ikinci savı geliyor. Sokrates'in "yönetici yanlış yapar mı?" sorusuna önce herkesin vereceği cevabı verir ve "yapar" der. Ama yöneticinin yanlış kararlar alması, çıkarına ters yasalar çıkarması kendi aleyhine olacağından, düzeltir, "eğer gerçekten yöneticiyse yanlış yapmaz" der. Burada dikkati çeken herhangi bir 'olması gerek' savı ileri sürmemesidir; çünkü gücü adaletsizliğinde olan yönetici, olumluluklarla, olması gereklerle eylerse, adaleti amaçlamış olur; asıl kendi aleyhine olan da budur. Yöneticinin zayıf düşmesi yalnız kendi aleyhine değil, yönettiklerinin aleyhinedir de. Adaletsizlik düzeni bozulursa kargaşa olacağından, herkes kaybedecektir. Kurnaz bir iş adamının işinde daha başarılı olacağını, Sokrates'in istediği dürüst kişinin kimsenin işine yaramayacağını sözlerine ekler. Onun bütün söyledikleri, ahlak ve hukuk düzeni üzerine saptamalardır. Mevcut koşullarda böyle bir düzenin nasıl değişeceği sorusunu kenara atmasa da, asıl ilgisi buna değil; çünkü değişiklikler olsa da dönüp dolaşılıp başka türlü bir adaletsizlik egemenliği kurulacaktır. O halde Sokrates'in, olması gereken adalet üzerine söyledikleri gevezelikten öteye geçmez. Thrasümahos, tartışmada öfkesini kaybettikçe Sokrates'in soru-cevapla işlediği karşıt savlarına ses çıkarmaz.

Burada bir felsefe tarihi incelemesi yapmadığımızdan, Sokratik *elenchos* olarak terimleştirilen sav çürütme yöntemi konu dışı. Thrasümahos'un sonraki düşüncelerinin ilk savıyla tutarlı olup olmadığı, bunların savsözünü (argüman) nasıl sakatladığı da burada önemli değil. Düşündürücü olan,

gerek demokraside gerek tiranlıkta adaletsizliğin hüküm sürdüğünü savlaması. Aradaki büyük derece farkı -diyelim ki birincisinde temsilci seçimiyle bir rıza/uzlaşım, ikincisinde diktatörlük sözkonusu olsun- onun savını çürütmez; çünkü çürütme için derece farkını göstermek yetmez, temelden nitelik farkını göstermek gerekir. Atina'da o dönem, Perikles demokrasisinin yaşandığı dönemdir. Gerçi Perikles on yıl kadar önce ölmüştü, ama demokratik yönetim henüz despotlaşmamıştı (Sokrates'e intihar cezası yirmi yıl sonraki demokrasiden gelir). Perikles, Sofistlerin özgürce konuşmaları için kapıları ardına kadar açmıştı ve Sofistlerin çoğu hatip olduğundan, tartışmalar siyasal konularda yoğunlaşırdı. Onların hepsi iktidarın acımasız eleştirmeniydi. Ama sonradan kovuşturulmalarının asıl gerekçesi bu eleştirileri değil, toplumu daha derinden sarsmaları, ahlakın bir icat ve dinin, boş umutların yeri olduğunu söylemeleridir. Hukuk, ahlak, din, eğitim konularında hepsi aynı zeminde duruyor ama aynı tarzda düşünmüyordu. Örneği, Antifon, kölelerin de dahil olduğu mutlak eşitliği savunuyordu. Kadıköylü (Kalkedonia) Thrasümahos, idealleri aldatmacalar olarak anlar ve yürürlükteki *nomos*'un (insanların koyduğu kurallar sistemi) eleştirisiyle yetinir. Onunla sıksık karşılaştırılan sofist Kallikles (Platon'un Gorgias'ında tartışmacı) devlet-iktidar-güç-haksızlık eşitlemesini doğaya dayandırır; güçlünün zayıfa hükmetmesini hak olarak görür. Zamanımızda 'doğal haklar' ile doğanın kendisinden gelen bir şey kastedilmez; doğuştan itibaren verilen hak - yaşama hakkı gibi- kastedilir. Grekler bu anlayışa dudak bükerdi, çünkü doğal/doğuştan özellikleri kavramlaştırırken, bunlar arasına 'hak' kavramını yerleştirmeyi, insanın da içinde yer aldığı doğada apaçık olan güçlülük hiyerarşisiyle bağdaşmaz bulurlardı. Grek düşüncesine içkin insan anlayışı böyle, ama bunu aşma çabaları da var. Çağımızda bazı filozoflar -bu bazılar fazla sayıda da olabilir- Platon'u köleci aristokrasinin ideoloğu sayar. Onun tasarladığı yurttaşlar toplumunu doğru anlamak için, *Politeia* IV. Kitapta (420 b) geçen şu cümle yeterli:

"Şu anda biz, mutlu topluluk olarak düşündüğümüz topluluğu, seçkin bir azınlığın değil, bütünün mutluluğunun sağlanmasıyla kurmaya çalışıyoruz."

Politeia'daki tartışmayı Thrasümahos kaybetti. Tarih boyunca kaybetti mi? O zamandan beri terimler çok değişti; ama hiçbir terim bir olguyu değiştirmez, olgu üzerine açıklamayı tarihsel duruma uygunca genişletir. Örneği, günümüzde içeriği küreselleştirmeyle bağlantılı olarak ve bunun karşıtında belirlenmeye çalışılan sivil itaatsizlik, Aydınlanma Çağında Fransız Devriminin getirdiği siyasal özgürlük açılımları ile, restore edilen krallıklar arasında bir uzlaşım kavramıydı. Aydınlanma'nın şiarını 'düşünmeye cesaret et' diye dilegetiren Kant, uzlaşımcılığın ötesine geçilmesi gerektiğini anlamıştı. *Aydınlanma Nedir Sorusuna Cevap* (1784) yazısında yarı alaylı -belki de tam alaylı- bir üslupla II. Frederik'in dağıttığı konuşma serbestliği üzerine "istediğini konuş, ama itaat et" der. Eğer bu tutuma gene de pasif denirse, bizim kanıksadığımız, 'olumsuz yasayı çıkaranları demokratik seçim hakkınla değiştirene ve onların yasayı değiştirmelerine kadar ona itaat et' inancı, çok daha pasiftir; üstelik hiçbir esprisi, hiçbir ironisi yoktur.

Dünya tarihi genel ölçüt olarak alınırsa, Thrasümahos tartışmayı kaybetmez. Daha güçlü olanı, *despotes*'i, yahut çok sonraki prensi (Machiavelli), hükümdarı ya da kralı (Hobbes) kişiliklerden ve toplumsal sözleşmelerin soyut 'ego-'larından sıyırırsak, başka kavramlara geçeriz: sosyo-politik-ekonomik sistem, üretim ilişkileri, artı değer vbg. Bu kavramlar kapitalizm denilen üretim tarzının çözümlenişine odaklanır. Kavramsal çözümlemeyi eyleme dökmek, çatışkıyı çözmede son girişimdir. Sorunun ne denli derinleştiğini son 150 yılın tarihi gösteriyor. Gene de, toplumsallığımız gereği, mutlak çözümsüzlüğün olamayacağı inancına tutunuruz.

Günümüze sofistimizin yönünden bakarsak, *dikaiasüne*, en yüksek ahlaklılığın içeriği olan adalet, gerek toplumlarda gerek toplumlar arası ilişkilerde çıkar kollama siya-

setçiliğine teslim edilmiştir. Hep yeniden pişirilip önümüze sürülen bayat kavramlar: devletler arası çıkar ilişkilerinin 'eşyanın tabiatı' olduğu, devlet sırrı, güçler dengesi, stratejik-jeopolitik konum, *realpolitik*. Bunların tam karşıtında, Kallikles'in 'zayıfların savunması' diyeceği, ama Thrasümahos'un, gerçekleştirilmelerinden kuşkuyu elden bırakmadan onaylayacağı (çünkü Larissa şehrini ilhak etmeye girişen Makedonyalılara karşı çıkmıştı) hukuk devletinin üstünlüğü, dünya halklarının dayanışması, şeffaf siyaset, topyekun silahsızlanma, tüm kaynakların tüm halklarca hakça paylaşımı var. Bunları idealite alanına taşıyıp orada düşünce hazinesi olarak saklamak olmaz. Hepsi gerçektir, tüm gerçekliktir. Her birey tüm gerçekliğin içinde bir yerdedir, yerini kendisi seçse de seçmese de.

*İNSAN FELSEFESİNE YOL GÖSTERİCİ OLARAK KANT'IN AŞKIN İDELER ÇÖZÜMLEMESİ**

Salt Aklın Kritiği'nin merkezi sorusunun ne olduğu, kitap üzerine bazı incelemelerin, kitabın bütünlüğünü daha iyi anlama amacıyla başa aldıkları bir sorudur. Çeşitli cevaplar verilmiştir. Kant'ın bilgi kritiğinden hareket edenler aşkın özneyi; bilgi kritiğini gelecekte bir bilim olabilecek metafiziğin temellerini oluşturmaya hazırlık olarak anlayanlar antinomiler çözümlemesini; bilgi oluşturucu/kurucu ilkelerin kavramları ile düzenleyici ilkelerin ideleri arasındaki ayrımdan hareket edenler, daha belirgin bir yaklaşımla, kitabın ikinci bölümü olan aşkın mantığın ikinci kesimini, salt akıl kavramlarının türetimini (deduktion) merkezi sorun sayma eğilimindedirler.

Elbette bu saptamalar, hangisi merkezi sayılsa da, içiçe geçer ve kısmen örtüşürler; çünkü bir sorun, diğerlerinden bambaşkaymış ya da onları peşinden sürüklüyormuş gibi ele alınamaz. Sorunlar örgüsü anlaşılınca, merkezi bir sorunda ısrar etmenin gereği kalmaz.

Tarihsel bakışta, Galilei'nin *mathesis universalis* ilkesi doğrultusunda çalışmaya başlayan doğabiliminin progra-

* Kant'ın ölümünün 200. yılı dolayısıyla Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümünün düzenlediği *Uluslararası Kant Sempozyumu*'nda konuşma. Ekim 2004.

mı. Newton fiziğine ulaştığında, neyin bilgi sınırları içinde olduğu, neyin de dışına taştığı gösterilmişti. Bu durum, Ortaçağları kaplayan teleolojik doğa anlayışına ve insanı buna bağlayan anthroposentrizme vurulan ilk darbenin etkisiydi. İnanç alanına etkisi, insanın Tanrısıyla birlikte merkezden dışarı kaymasıydı. İnsan artık kendisiyle ilgisiz, kendisi olmasa da varolan yeni bir gökyüzüne bakıyordu. Tanrı kanıtıyla bir ayağı Ortaçağlarda kalan Descartes, *cogito*'su ile, amacı hiç de öyle olmadığı halde, Tanrıyı insan aklına bağlamış, hatta muhtaç kılmıştı. Tanrı, insanın düşünmesinden sonra geliyordu. Locke'un, bilginin temel parçacıklarını arayışı, Newton fiziğinin temel parçacıklar örneğindeydi. Hume, nedensel ilkenin objektifliğini reddetmesine karşın, duyu izleniminde karşılığı olmayan, gerçeklik olgularına (*matters of fact*) ilişkin kavramı kuruntu saymakla Tanrıyı olgular dünyasından uzaklaştırmış, bu nedenle de 'büyük kafir' payesine yükseltilmişti. Felsefenin bin yıllık işlevinin yanılsamalar dünyası için ve içinde olduğu anlaşılmış ve orada kalmıştı.

Bu yıkıntılar dünyasında ne yapılabilirdi? Felsefe tarihinde belki hiçbir filozof, kendisini, Kant'ın içinde bulunduğu düşünsel parçalanmışlık ortamında bulmamıştır. Sırf bu nedenle onun felsefeyi yeniden kurma girişimi eşsizdir.

Burada, her sorunun dönüp dolaşıp kendisini yerleştirdiği bir sorudan yola çıkmak istiyorum: Kant bilme, inanma, değer verme, anlam oluşturma, amaç koyma gibi insana özgü olguları işlerken, bunları nasıl bir insan görüşü dayanağında yapmıştır? Bu sorulmazsa toplu bir anlayışa ulaşmak zordur. Kant felsefenin geleneksel üç sorusuna 'insan nedir?'i eklemekle aynı gereksinimi duymuştu.

Kant'ın nasıl bir insan görüşünden hareket ettiği sorusuna, onun, felsefenin herhangi bir disiplinine ilişkin birkaç kavramını öne çıkararak cevap vermek, yetersizlik itirazıyla hemen karşılaşır. *Homo fainomenon-homo noumenon* ayrımını, ontolojik bölme olarak değil, bütünün anlaşılması için gnosiolojik bölme olarak anlasak bile, bu bü-

tünlüğe 'doğanın insana bahşettiği antagonizm'i yerleştirmek zor. Antagonizmi 'toplumdışı toplumsallık' diye tanımlamasından, bu karşıtlığın birlik ifade ettiği sonucu çıkar; ama insanın *fainomenon* yanının toplumdışılık, *noumenon* yanının da toplumsallık olduğu sonucu çıkmaz. Hipotetik ve kategorik buyruklar ayrımı, *fainomenon-noumenon* ayrımına koşuttur; ama bu ayrımdan da 'doğanın insan için gizli amacı'nın, tek dünya devletinin kurulması ve ebedi barışın sağlanması olduğu sonucu çıkmaz. Bütün bunlardan, Kant'ın, farklı konulara farklı insan görüşleriyle girdiği sonucunu çıkarmak ise, felsefi düşüncede sorun zenginliğini mantıksal/*immanent* tutarlılığa feda etmek olur. Önemli olan, bilimlerin tanımlamakla tüketemediği insanı, felsefenin de tüketemeyeceğinin, ama tanımsız da bırakamayacağının anlaşılmasıdır. Eğer bu söylediğimiz de mantıksal bir çelişkiyse, o zaman insanı 'çelişkiler varlığı' olarak tanımlamak yerinde olur.

Kant insana farklı yönlerden bakıyor ve her yön bir temel olguya götürüyor. *Salt Aklın Kritiği* bilginin sınırını doğru -yanlış ayrımında çizer ve bilimin başka seçeneği yoktur. Bir sınır çizmek sınırın ötesini de göstermek olduğundan, ötede, doğabilimsel nedensellikleri aşan başka türden bir nedensellik, belki daha anlaşılır bir dilegetirimle, anlam bağıntıları vardır. Bilme, varolanı olduğu gibi açıklamaya yönelirken, anlam verme ve verilen anlama inanma, Kant'ın bir terimiyle söylersek, 'koşulların tümlüğü'nü kavramaya yönelir. Bu yönelişinde insan, bilgiyi oluşturucu ilkeyi ve çekirdekteki tamkesin ayrımı terkeder, 'olması gerektiği gibi'nin, 'olacakmış gibi'nin, 'sanki var'ın düzenleyici ilkesine, yalnız bilgi ediminde değil, tüm yaşayışında tutunur. Demek ki, doğa bilimlerinin insan üzerine ortaya koyduğu bilgilerle beraber, bunların dışında, varoluşun temel sorunlarına inen bir bilgi türüne gerek var. Tam da burası bir insan felsefesinin başladığı yerdir; çünkü temel varoluş sorunları -bunların başına ölüm bilincinin gölge oyunlarını koymak istiyorum- bu alanda görülür. Bu alan, 'ne ise o olan doğa'nın ve

ona yönelen kavramlarımızın sınırına bitişiktir; aynı zamanda, kendimize yer aradığımız, bulmak için ideler yarattığımız, 'ne ise o olmayan' dünyanın başlangıcıdır.

Kant, ayrımını açıkça belirtir: "Anlama yetisi, deneyim edinmek için kategorileri gereksediği gibi, aynı şekilde akıl da idelerin temelini kendinde taşır. 'İde' derken, nesneleri hiçbir deneyimde verilemeyecek olan zorunlu kavramları anlıyorum. Bu kavramlar aklın doğal yapısında, diğerleri ise anlama yetisinin doğal yapısında bulunurlar." (Prolegomena, &40)

Bilindiği gibi, bu alıntıda akıl dar anlamda -salt akıl- kullanılmaktadır. Geniş anlamda akıl, anlama yetisini de, yargıgücünü de içine alır. Düşünmenin işleyiş farklarını göstermek için akıl-anlama yetisi ayrımı yapılmaktadır. Bu ayrıma aynı aklın farklı söylemleri de diyebiliriz. Diller, kültürler ne kadar farklı olsalar da hepsinde salt aklın 'sanki var' söyleminin yeri bulunur. Böyle olmasaydı, insan sonuna kadar doğal nedenselliklerle açıklanabilen bir varlık olurdu. Kant'ın bu ayrımından yola çıkılarak, salt aklın ne sadece salt, ne de sadece akıl olduğu, geniş antropolojik zeminde öne sürülebilir ve işlenebilirdi. Fakat bilgi teorisi sorunlarının Yeniçağ bilgi teorisi çerçevesi içinde akıl-anlama yetisi ayrımının, eleştiri hedefi olacak bir yanı yoktur. Sorun, idelerin hiçbir deneyimde/deneyimle verilmemeleri ve aklın doğal yapısında olmalarıdır. Kant aklın doğal yapısının nasıl oluştuğunu, ardında ne olduğunu sormuyor. Soramazdı, çünkü aklın, deneyim dünyasını aşmasının ardındaki nedeni açıklamak, ya 'tanrı böyle istemiş' yargısıyla başlayıp bitecek, ya 'doğa böyle yapmış' yargısıyla, empirik olmayan bir doğa bilimini temele koymayı gerektirecek (Kant'ın 'doğa' ile 'yaradan'ı yer yer eşanlamda kullanması, ne teoloji ne de doğabilimi dayanağındadır), ya da 'insan yaşama deneyimlerini alışkanlıklarıyla dilegetirir' şeklinde olacaktır. Bu üçüncüsünü de Kant kabul edemezdi, çünkü alışkanlık savı apriorilikleri aposterioriliklerle, apodiktik kesinliği, yani zorunlu kavramı empirik yahut pragmatik ant-

ropolojiyle açıklamak olurdu.

Bizim için cevap bekleyen soru şudur: Gerçekliğe ilişkin olup da, deneyimden -yalnız duyu deneyiminden değil, tüm yaşama deneyiminden- geçmemiş herhangi bir düşünce olabilir mi? Bu soru, matematiği temkinli bir şekilde dışta tutarak gerçeklik olgularının bilgisinin kaynağını soran Hume'a dönüş gibi görünebilir. Fakat, 'alışkanlıklarımız böyle', 'alışkanlıklarımız doğaya uygun' (conformity to nature) demek de aşkın idelerin kaynağını açıklamak olmuyor. Hume'un 'izlenimler demeti' olarak tanımladığı insan, izlenimlerini nasıl dolayımlandırıp, hatta tersine çevirip gerçeklik bağlarını gerçekten kopuk bağlar gibi gösterdiğini açıklamaktan yoksun kalıyor. Böylece Hume'un bir insan bilimi (science of man) kurma girişimi, birincil savlarının yetersizliğinden, yönünü bulamadı.

Kant yukarıdaki açıklamasını *Pragmatik Bakımdan Antropoloji*'de (Böl. I, &43) genişletir: "İdeler, kendilerine deneyimde hiçbir nesnenin uygunca verilemeyeceği akıl kavramlarıdır. Onlar ne görüdürler (mekan ve zamanınkiler gibi) ne de duygudurlar (mutluluk öğretisinin aradığı gibi), -bunların ikisi de duyarlığa aittir-; oysa ideler, insanın daima yaklaştığı, ama tam olarak hiçbir zaman ulaşamadığı bir yetkinliğin kavramlarıdırlar." Bu açıklamayla birlikte ele alınması gereken, Kant'ın özgürlük, Tanrı, ölümsüzlük gibi idelerin teorik olmadıklarını, ama gerçeklikte pratik olduklarını belirtmesidir. *Almanya'da Leibniz'in Ve Wolf'un Zamanından Beri Metafiziğin Gerçek İlerlemeleri Hangileridir*? yazısında (III.Böl.), "İdelerin objektif ama yalnız pratik bakımdan geçerli gerçeklikleri vardır" der. Pratikteki gerçeklik deyişiyle insanın dolaysız edimlerini anlamak istiyorum. Duyumlanır dünya ile düşünülür dünya arasındaki bağ bu dayanakta kurulabilir. Metafiziği felsefeden, dolayısıyla hayattan elemeye çalışan sonraki pozitivizmlere de Kant böylece daha kendi zamanında cevap vermiş oluyor.

Kant'ın bilgi felsefesi empirizm ile rationalizmin arabulucusu değildir, sentezi de değildir. İkisine de cephe alış-

tır; ama daha fazlasıyla, rationalist metafiziğin gerçeklikte varolduğunu sandığı, sırf düşünsel ilkeleriyle hesaplaşma ve onların akıldaki yerini göstermedir. Dördüncü antinominin ele aldığı zorunlu varlık idesinin görünüşler dünyasında karşılığı olmadığını ilk kez Kant gösterdi. Bu yapılmasaydı, ethiğin özgürlük kavramı teolojiye zincirlenmiş kalırdı.'İçimizdeki ahlak yasası', dışımızda zorunlu bir varlık gerektirmediği için özgürüz; üçüncü antinominin çözümü bunu gösteriyor. Ruhun ölümsüzlüğü de zihinsel aşmacadır, işlenemez, ya kabul ya red edilir. Evrenin birliği ise işlenebilir metafiziktir ve günümüz astro-fiziği konuyu devralmıştır. Bir değil birçok evren varsayan teori dahi evrenlerin birliği sorusundan kaçınamaz.

Sonlu insanın sonsuzluk tasarımı, aklındaki ikinci ömrü, gerçekliğin tersine çevrilişiyle olanak kazanıyor. Bu saptama Feuerbach'ın insanlığa büyük hizmetidir, Sphinx bilmecesinin çözümüdür: nasıl olup da hayatla ölümün bambaşka olduğunun, bu bambaşkalığın insana dönüşmüş hayvanın başı üstünde nasıl asılı durduğunun çözümü. Kendini sonsuzlaştırma, insanın çatışkıları bir çırpıda çözme isteğinin ve umutlarının saf alanıdır. Saf olduğu için yeryüzü tutkuları tarafından sömürülmeye açıktır da. Bu umudun sömürülme biçimi nasıl olursa olsun, kendisi sömürü ürünü değildir. Bu nedenle Marx'ın aşmacalar alanını, emeğin kendisine yabancılaşmasının sonucu olarak açıklaması, tarihsel-geçici bir sorunu açıklamaktır, temel bir varoluş sorununu değil. Hiçbir açıklama bu alanı ortadan kaldıramaz, tıpkı bedenden ayrı bir ruhun olamayacağının bilimsel açıklanmasının, insanın ölmüşleriyle bir gerçeklik bağı kurma umudunu ortadan kaldıramaması gibi.

İnsan felsefesinin sorunsalı budur. İnsanın canlılar arasında bir canlı olduğu, özel yaratılmadığı geri çevrilemez bilimsel bir hakikattir ve ikinci bir hakikat bunun yanına konulamaz. Bu bilimsel hakikatin yanına, onunla hiç de tutarsız olmayan, sadece başka bir söylemde olan başka sözler konabilir. Bu başka şeyler/sözler arasında Kant'ın "insanlı-

ğın kendisi haysiyettir", Pascal'ın "yüreğin düzeni/mantığı aklın mantığından başkadır ve daha önemlidir", Augustinus'un bilincin zamanının dilegetirilemezliğine ilişkin, "biliyorum ama sorulduğunda cevap veremiyorum", Scheler'in "tüm aktların merkezi kişidir" sözleri var. Yalnız felsefe tarihinde değil, tarihin kendisinde, nedensel süreçlerin zamanda akışının ötesinde, sanki zamanı hiçe sayan ereksel yinelenmeler var.

Kültürlerin birbirini yakından tanımaya başladığı günümüzde önemli olan, farklı kültürlerde bilim düzeyinin ve teknolojinin hangi basamakta olduğundan çok daha fazlasıyla, inanma tarzlarında neyin özde ortak olduğudur. Bu da ancak, Kant'ın aşkın ideler dediği alanı, tüm kültürlerin tinselliklerinin buluştuğu alan olarak yeniden değerlendiren bir tutumla anlaşılabilir.

*ANLAŞMANIN APRİORİLERİ**

Viranşehir-Pompeiopolis yolunda bir akşam gezintisi sırasında Romalılardan kalan sütunlara yaklaşırken yolun öbür ucunda, yüz metre kadar uzaklıkta iki taşın üzerine karşılıklı oturmuş iki adam görüyorum. Bir duyumuma, görmeme verilen bu. Diğer dört duyuma verilen bir şey henüz yok; dolayısıyla duyumlar arası bir bağlantı da yok. Ama benim ilgime ve yönelmeme göre öbür duyumlar da olaya katılabilir. Gene de büyük olasılıkla üç duyum katılmayacaktır; çünkü o adamları koklama, onların tadına bakma ya da onlara dokunma eğiliminde değilim. Ama yaklaştıka, işitme görmeye katılacak ve bu iki yönelim bazı çıkarımlar yapmama yetecektir. Eğer adamlarla hiç ilgim olmazsa, görme, yönelme niteliğini de almayacak, onlara baktığım sürece bir işlev olarak, kendiliğinden, iradem dışında devam edecek ve yanlarından geçip gittiğimde işlev de bitecektir.

Her gün sokaklarda gördüğüm ama belleğimde tutmadığım, tutmak için ilgi kurmadığım yüzlerce başkaları gibi o iki adam da duyumlama anından kısa süre sonra belleğimden silinecektir. Onları salt görmeme bir deneyim diyemem, çünkü deneyimin olması için, Kant'ın belirttiği gibi, 'algıların sürekli sentezi' gerekir. Bu da ancak yönelmekle olanak-

* 'Dil ve Felsefe' başlıklı IV. Mersin Felsefe Günleri'nde konuşma. Ekim 1998.

lı. Ama neden duyum terimini bıraktık, algı terimine geçtik? Duyumlamaların da sentezi olmaz mı? Algı, bilindiği gibi, bir duyumlamadan (örn. soğuk, yani obje soğuk) ya da birkaç duymlamanın biraradalığından (örn. soğuk-sert-ekşi; soğuk, sert, ekşi limon) ibaret değil. Bu ayrıma eskiler işaret etti. Farabi'nin Aristoteles dayanağında verdiği klasik örnekle, bir odaya girdiğimde, önce odadaki eşyalar değil de, bir koku beni etkiliyor. Koklayıp dışarı çıkabilirim; ama bu tek olayda dahi kendi başına koku olamayacağının bilincindeyim. Şimdiye kadarki dünya deneyimim bunu bilincime yerleştirdi. Bir şeyin kokusudur, kaynağı *var*. Ontolojik bağıntı önceden kurulmuş. Bu bağın zorunlu kurulmuşluğu bir ontolojik apriori. Bu olmazsa, sonrakiler de olmaz ve ben bunun farkındayım, şimdi uyguluyorum. Koku tiksinti uyandırıyorsa yahut soluğumu daraltıyorsa, odadan çıkmak yararıma olur. Duyumlayışım, onun nesnesini, kaynağını henüz bilmesem de sakınılacak olanla yaklaşılacak olanı, ilk davranış apriorileri olarak ayırırlar. Buna biyolojik apriori diyebiliriz. Her canlının organizasyonunda iç-dış bağıntısını kuran, birincil pragmatik aşamada bu davranış temeli var. Duyumum üzerindeki etkinin şimdi-buradalığı (zamanı ve mekanı), bunun farkında oluşum ve yönelişim (yaklaşma-uzaklaşma gibi), algımın bütünlüğünü oluşturuyorlar (algı daima bir bütün) ve, eğer konuşmayı biliyorsam, organ olmayan dilimde (lisanımda) anlatıma dönüşüyorlar.

Farabi'nin örneğine dönelim. Koku hoştur, çünkü gül kokusudur. Gül odadaki bir vazoda olabilir, ama olması şu an için zorunlu değil. Gül vazodan alınmış, kokusu kalmış olabilir. Gülden (yahut keskin bir gülsuyundan) başka bir şey o kokuyu vermeyeceğinden, çok uzun olmayan bir süre önce 'burada' olmuş olması zorunlu. Bu bağıntı algı yönelimi için yeterli. Sorunu biraz daha kurcalayalım. Boğucu dumandan her insanın (soluyan her canlının da) kaçacağını apriori söyleyebilirim, ama gül kokusundan hoşnut olacağını söyleyemem. Hoşlanmayan, gül kokusunu gene hoşlanmadığı başka bir kokuyla karşılaştırmak isteyecektir. Eğer ilk defa gül ko-

kusu alıyorsa, benzetme yoluyla bir ad koyacaktır Bu durumda duyum-algı-dil gene birliktedir. Kokuyu gülden, gülü adından ayırmak olanaksızdır. Aynı bireşimi yapmış insanların, dilleri farklı olsa da, yönelimleri aynı olacaktır. Aynı algı bireşiminde anlaşmamaları olanaksızdır. Buna 'anlaşmanın birincil apriorisi' denebilir. Nasıl olabiliyor da, kendisi hiç kokmayan, şekli de (yazı yahut sadece ses olarak) güle hiç benzemeyen bir kelime bunu sağlıyor? Üstelik gül kelimesi/kavramı, gülün bilinip sayılan özellikleriyle, araştırmalarla daha da bilinip sayılabilecek, henüz gerçekliği bilinmeyen özelliklerini de barındırıyor. Demek ki kavramın, karşıladığı nesneye artısı (*plus*) var. Kavram, nesnenin bilinen özelliklerini temsil etmekten daha fazla. 'Dil mucizesi'ni bu olguda aramak gerek.

Adamlara yaklaştım, seslerini duyuyorum. Karşılıklı şarkı söylüyor olsalar, hatta başka dilerde şarkı söylüyor olsalar, birbirlerine kelime ilettiklerini apriori söyleyebilirim. Şarkı söylüyorlarsa, onda anlaşmışlardır. Ama böyleyse, onlar ezberledikleri ses ve sözlerle sadece 'şarkılaşıyorlar', birbirlerine kavram iletmiyorlar, konuşmuyorlar. Konuşmadıklarına göre, anlaşıp anlaşmamaları sözkonusu olamaz. İyice yaklaştım, benim anadilimde konuştuklarını işitiyorum. Anlaşmalarının bu ön koşulu yalnızca bir olanak. Bir konuyu dilsel paylaştıklarını apriori söyleyebilirim; ama birbirlerine doğruyu söylediklerini yahut yalan söylediklerini önceden söyleyemem. İlettiklerini benim de içeriklendirmem gerekir, çünkü içeriklerin kısmen de olsa örtüşmesi, anlamı ortaya çıkarır. Örtüşme karşılıklı yalanda da olur. Birisi diğerine "üç metre boyunda bir adam gördüm" diyorsa ve diğeri "ben de gördüm "diyorsa, üç metre boyundaki adamın sanal gerçekliğinde anlaşıyorlardır. İnancın genelleşmesi sanal kavramların paylaşılmasına bağlı. Buna da inanmanın apriorisi denebilir. Eğer en az iki kişi, bedenlerinden ayrı bir yapıda ruhları olduğuna , ruhlarının da ölümsüz olduğuna inanıyorlarsa, ölüm gerçeğinden kalkarak, gerçeği tersine çevirmelerine rağmen, anlaşıyorlar demektir. Demek ki anlaş-

ma yalnızca doğru olduğu bilinen, yani bilgi üzerinde olmuyor, yanlış üzerinde de olabiliyor. O halde bu olguda da bir fazlalık var.

Şimdi adamların yanından geçiyorum. Biraz sonra onları ne göreceğim ne de işiteceğim. Ama bir soru cümlesi işitiyorum. Bu, daha önce hiçbir konuşmada işitmediğim ve herhalde bu andan sonra da hiç işitmeyeceğim bir soru. Biri diğerine soruyor: "sen de ölümsüz müsün?"*. Soranın deli, sorulanın uzaylı olduğunu varsaymıyorum. Sorunun mecazi ya da alaylı olduğunu da varsaymıyorum. Ölümsüz bir ruhu değil, bedeni kastettiğini varsayıyorum. Bu soruyu nasıl anlayacağım, mantığıma nasıl sığdıracağım? Ölümsüz olan, ölümü nasıl bilebilir de böyle bir soru sorabilir? O ölümsüzse, ölümlü başka türler arsında mı varoluyor? Ölmeyecekse, doğmamış olmalı. Doğmamışsa, hayat tarzı nedir? Hayat tarzı bizimki gibi değilse, nasıl olduğu nasıl dile getirilebilir? Onun ölümsüzlüğü ömrünün bir döneminde kazanılan bir özellik midir? Dahil olduğu türün bütün bireyleri bu özelliği kazanabiliyor mu? Bir kısmı kazanıyor, bir kısmı kazanamıyorsa, aynı türden nasıl olurlar? Ayrıca, böyle birisinin ömründen söz edilebilir mi? Adamın sorusu beni bir dil tuzağına mı çekiyor? Hayır, çünkü bir tuzak bile anlaşılabilirliklerle kurulur. Tuzağa düşen, dilinin anlam güdümüyle, tutarlıca düşmüştür. Soruda bu yok. Soru her canlı türün apriori bir özelliğini, ölümlülüğü, aposteriori bir karşı örnekle, türe dahil olmasına rağmen türün bireyinde, sorguluyor. Cevap verilemez. Cevabı verecek olan ne evet ne de hayır diyebilir; çünkü onaylamak yahut onaylamamak, anlam dışına çıkmaktır, saçmaya katılmaktır. Diyalog olanaksızlaştı; konuşma, mantıksal evrenin dışına çıktı. Buna negatif apriori, anlaşmanın olanaksızlığının apriori koşulu denebilir.

* Soru "sen de ölümlü müsün?" şeklinde olsaydı, mantığa aykırılıkta (*repugnans*) bir şey değişmez, ama çağrışımlar farklı olurdu. Ölümsüz olan, ölümlü olmayı nasıl bilir sorusu geri çekilir; ölümlü olan, ölümsüz olanı nasıl bilir sorusu öne çıkardı. "Ben ölümlüyüm, sen de öyle misin?" sorusu. ölümsüz canlılar varsayma çelişkisini gene doğururdu.

Anlaşılabilir dilimiz ve anlaşılabilir dünyamız apriori-liklerle donanmıştır. Yalnız bu dünyada dil için değil, yani yalnız şimdi-buradaki dil dünyasında değil, olabilecek bütün dil dünyalarında anlama ve anlaşma, kavramın genelliğinin nesnenin tekliğine girmesiyle olanaklı. Nesnenin ilkesiz hareket edemezliği ve ilkenin nesnesiz varolamazlığı, tüm bağıntıların, evrenin gramerinin *alfa*'sı. Böyle olmasaydı başka bir evren olurdu ve biz anlayamadığımız o evrende olurduk.

Ama biz şimdi felsefenin başlangıçlarına döndük, Platon-Aristoteles karşıtlığına. Dönmek zorundayız, çünkü diyaloğu ancak anlam zeminindeki karşıtlıklarla sürdürebiliriz.

*NİÇİN?**

Niçin sorusu pek değişik şekillerde sorulabilir. Her cevaba yeni bir niçin sorusu yüklenebilir. Bazı sorular konuyu açar, bazıları da tıkar. Ne ile niçin, konuşmayı öğrenmeye başlayan çocukların belki de en çok kullandıkları kelimelerdir. Çocuğun aldığı cevaplarla bilgisi arttıkça soruları daha ilginç olur. Dünyanın kendi etrafında hızla döndüğünü öğrendiğinde, "ama niçin düşmüyoruz?" diye sorar. Sorusu doğaldır, çünkü hızla dönen nesnelerin, örneği oyuncağı topaçın, üstünde hiçbir şeyin durmayacağını doğallıkla bilir. Onun bilimsel bilgiye yönelik niçin sorusu açıklama bekler; ama açıklama da çeşitli şekillerde olabilir. Eğer açıklama nasıllığı açıklama ise, bazı yanlışlar içerse bile, doğru yoldadır ve araştırma ilerledikçe, bilgi düzeyi yükseldikçe yanlışlar farkedilir, ayıklanır, düzeltilir.

Galilei gezegenlerin yörüngelerinin dairesel olduğunu düşünmüştü. Copernicus'dan gelen güneş merkezli gezegenler tablosu doğruydu ama gezegenlerin hareket şekli doğru saptanamamıştı. Kepler yanlışı düzeltti. Çocuk, dünyanın üstünden neden düşmediğimizi merkezkaç ve çekim kuvvetlerinin doğru açıklanışını öğrendikten sonra anlayacaktır. Nesnelerle, onları hareket ettiren kuvvetlerle ilk temas eden do-

* Mersin Test-Teknik Dershanesi'nin 25. kuruluş yılında konuşma. Ocak 2002.

ğal-doğrudan bilinç. bükülümlü, yani ilk soruya ve sonraki her soruya tekrar ve tekrar bükülen bilimsel bilinç tarafından yönlendirilecektir. Ama baştaki niçin sorusuna farklı bir cevap da var: dünya, üzerindeki nesneler boşluğa saçılmasın diye dönüyor. Bu, amaç gözeten cevaptır; tamamiyle bilim dışıdır ama tamamiyle anlamsız değildir. Bu, bilgisizlik denilse bile, çoğu kimsenin kendi amaçlılığına kattığı, evreni anlamlandırmaya giriştiği bir durumda verdiği bir cevaptır. Hem amaç görme hem de amacı anlamlandırma eğilimleri iş başındadır. İnsan-merkezci bir cevaptır da, çünkü insanın bir nesneyi ya da bir olayı 'öyle olduğu gibi' bilme çabasına, bu bilginin kendisi için ne sağladığını bilme çabası eşlik eder. Nesneye ya da olaya yönelik niçin sorusuna 'öyle olduğu için' cevabı, nasıl öyle olduğunu açıklayacaktır ve bilimsel bilgi yönündedir. 'Benim için öyle' cevabı ise insani amaçlılık yönündedir. İnsan hayatı amaçlarla örülüdür, ama bunu doğaya yaymak, nedensel bağların üzerinden atlamaktır. Bu atlayış, adım adım yürümeyi gerektiren bilimsel çabanın doğru- yanlış ayırımını gözetmez. İnsan kendisini doğanın amacı saymakla bu yanlışa hep düşmüştür. Oysa doğanın, bizim ona ne anlam vermemize ne de amaç atfetmemize ihtiyacı vardır.

Bilme ile inanma arasındaki temelli fark burada ortaya çıkıyor. Buna dünya görüşleri bakımından laik ve teolojik görüşler arasındaki fark da denebilir. Bu ayrım doğru ve bilimin doğruyu arayışının lehine olmakla birlikte, sorun burada bitmiyor; çünkü anlam sorusu neden-etki zincirinin halkaları arasındaki bağlarla ilgili değil, zincirin bütününü bilmekle ilgilidir. Aklımız bizi bilimsel olmayan bir bilgi çeşidiyle kuşatmak istiyor. Doğruyu arayan da aklımız, doğruyla ilgisiz anlamlara taşan da aklımız.

Bilime tuhaf görünecek bir soru soralım: Horozun ötüşünün anlamı nedir, yahut horoz niçin öter? Cevap olarak horozun ötüşünün kendisi için anlamı vardır dersek, nedensel açıklama yapmış olmayız; horoz için *biz* anlam aramış oluruz. Oysa horoz öterken anlam arayışı içinde değildir; o,

kendi iletişim ağında yapısına uygun davranmaktadır, o kadar. Bu içgüdü sistemini 'mekanik doğa' olarak yorumlamak da yanlıştır. Taşın düşmesinin ne anlamı ne de amacı vardır. Horozun ötüşünün anlamı yoktur ama tür içi amacı vardır. İnsandan başka hiçbir canlıda amaca uygunluk anlam vermeye dönüşmüyor. Bu söylediklerimde 'niçin felsefe?' sorusuna da bir cevap var: kavramlarımızı yerli yerinde kullanmamız için felsefe. Bu zor bir iştir. Sokrates'den beri başarmaya çalışıyoruz. Kavram içeriklerinin değişmesini hep izlemek zorundayız, çünkü değişen gerçekliği başka türlü anlayamayız. Gerçekliğin bilgisini edinmede 'bizim için birincil' olan (bilgimiz) ile o şeyin 'kendisi için birincil' olan (varlığı) ayrımını Aristoteles yapmıştı.

Şöyle sürdürebiliriz: bizim için olanda hem 'niçin?'e hem de 'nasıl?'a cevap vardır. Ağaç bizim içindir çünkü kullanırız, kesip odun yapar ısınırız, yahut barınak yaparız. Bunları nasıl yapacağımızı bilmek amaca yöneliktir; niçin yapacağımızı bilmek de amacı koymuş olmaktır. Amaç ağacın gölgesinde serinlemekse, gölgenin güneşe göre düştüğü yerin geniş alanını seçmek, bilincin en doğal nasıllık seçeneğidir; ilk farkındalıklarımızdan birisidir,- suyun bayırdan aşağıya (yukarıya değil) akışının, ateşin yakıcılığının farkındalığı gibi. Hayvan da gölgede sıcaklığın daha az olduğunun farkındadadır, ama bunu güneşin ısıtmasıyla ilişkilendiremez. Akarsuyun niçin bayırın yukarısına doğru akmayacağını, bilincimize dünya deneyimimizle yerleşmiş genelgeçer bir doğa yasallığı uyarınca cevaplandırabiliriz: dünyada hiçbir sıvı (ve katı) nesne aşağıdan yukarıya kendiliğinden (yasasını kendisi koyarak) hareket etmez. Bilime geçildiğinde, bu kavrayış temelinde olayın fizikle açıklanması, matematikle kesinleştirilmesi gelir. Bu örnekte niçin sorusuyla nasıl sorusu örtüşür, çünkü niçin'in sınırı anlam arayışına taşmamıştır. Ama niçin sorusu genişletildikçe, açıklayıcı cevabın alanı daralır. Cisimler arasındaki itme ve çekme kuvvetleri niçin vardır? Buna bilimsel cevap bulunamaz, çünkü nasıllığın sınırları aşılmıştır. İlk Grek filozoflarından Empedokles bu

fiziksel güçlere sevgi ve nefret demişti. Bugünkü bilim bu terimleri kullanamaz.

Bilimin nasıl'ı, felsefenin niçin'i cevaplandırdığı ayırımı, bazı felsefe kitaplarının ilk konusu oluyor: felsefeyi bilimden koparan bir tutum. Ayrıca ikisiyle de içiçe geçmiş 'neden?' sorusu var. Bu nedir sorusu, 'bu neden yapılmıştır, malzemesi nedir?' anlamına gelir. Nasıl sorusu işleyişe, sürece yöneliktir. Bu ince fark bakımından, nedensellik ilkesine nasıllık ilkesi demek daha yerindedir; çünkü bir şeyin nasıl öyle olduğunu bilmek, yalnız malzemesini değil, sürecini bilmektir de. Neden sorusu niçin yerine de kullanılır: *ne için*? Ama bu kez, yukarıda söz ettiğimiz gibi, bir şeyin varlığının anlamı sorusu kıpırdamış olur. Anlam temeline basmak isteyen bu tür sorulara eskiden 'metafizik' denirdi. Ve elbette bilgi ortaya koyamazlardı.

'Niçin var' sorusu, 'nasıl varoluyor?' sorusundan kopunca, her türlü anlamla yüklenmeye açık duruma gelir. 'Dünya niçin var?', bilincin dışına fırlatılmış bir sorudur ve bir dil tuzağı olarak da incelenebilir. Ama bu sorunun ardında, soranın kendi varoluşu saklıdır. Öyleyse Pascal'ın, bilinci kendine döndüren soruları hiç de dil tuzakları değil, halis anlam soruları: Ben niçin şimdi buradayım? Niçin önce ya da sonra değil, niçin başka mekanda değil, tam da şimdi buradayım? Bu sorular bir defalık varoluşumuzu, gelip geçiciliğimizi anlamlandırır; sonraki yaşayışımız için seçme özgürlüğü sunar. Ama aynı zamanda bize 'bu fani dünya' dedirtebilir de. 'Fani dünya' insanı boşluğa da yuvarlayabilir, büyük bir sorumluluk duygusunun kaynağı da olabilir. Seçimimiz ne yönde olursa olsun, anlam verme özgürlüğümüze dayanır.

Pascal'ın sorularına cevap olarak aile şeceremizi, genetik nedensellikleri, tarihsel gelişimleri öne sürmek, anlamı doldurmaz. Bilinç, biyolojik geçmişiyle değil, varoluşsal şimdisiyle hesaplaşmaktadır.

İnsanların neden sadece bilimin soru ve cevaplarıyla yetinmediklerinin; gerçekliği olduğu gibi bilseler bile neden

olduğu gibi kabul etmediklerinin; gerçekliği neden süslediklerinin felsefece aydınlatılması gerek. Bu yapılabilirse, bilgili-cahil gibi önyargılı ayırımların ötesine geçip anlam öbekleri bulunabilir. Bu, felsefenin son değil, ilk işidir. Bilincimiz bir saat zembereği değildir. Tersine, geçmişe doğru işleyip yeni anlam öbekleri bulur, şimdisine getirir, yoğurur, geleceğe sunar. Bilinç kendi yolunu döşer ve o yolda yürür; yürüdükçe daha ilerisini döşer.

*KÜRESELLEŞTİRME STRATEJİLERİ VE DÜNYA DEMOKRASİSİ**

Kadim dostum Baykan Sezer -o bana 'kadim dost' derdi- ben fikirler tepesine tırmanmaya çalışırken çoktan zirveye çıkmıştı. Türklerin tarihini kendi ömründe yaşadı. Su boylarıyla yola çıkıp Anadolu'ya geldi, devletoluşların içinden geçti. Osmanlı tarihini, toplumunu derinden kavradı. Tarihimizle böbürlenmedi, gurur duydu. Başarıların ve başarısızlıkların en hassas kantarcısı odur. Onunla tanışmamış olanlar kişiliğini eserlerinden anlarlar.

I. Küreselleşme/Küreselleştirme Olgusuna İlişkin Öndeyişler

Küreselleşme bir özet terimdir ve kendi başına alındığında, bağıntıların ve nitelemelerin neler olabileceği bütünlükten yoksun çağrışımlardan öteye geçmez. Daha yakın bir belirleme için kapitalistçe küreselleşme, kapitalist üretimin de ikincil kalmış özellik olması nedeniyle finans kapitalin küreselleşmesi, anlamı belirgin kılmak için kullanılır. Bu adlandırmalar 'küreselleşme nasıl işliyor?' sorusuna elbette cevap değildir. Küreselleşmenin ivme kazanmasının, ulusal ekonomileri sarıp içine almasının, yoğurmasının ve ye-

* *Baykan Sezer'e Armağan : Baykan Sezer Ve Türk Sosyolojisi*, İ.Ü. Sosyoloji Araştırma Merkezi-Kemal Tahir Vakfı Çalışması, İstanbul 2004

niden şekillendirmesinin nasıl olduğu ve nasıl sürdüğü, birkaç terimle ifade edilemeyecek karmaşıklıktadır. Bütün büyük yatırımları elinde tutan, para değerlerini ve dolanımlarını yönlendiren, ulusal ekonomileri ağır enflasyonlara sürükleyebilen, bunlardan çıkış yollarını da gösterebilen, hatta çözüm için yardıma hazır bekleyen bu esnek elin işleyişi, olgulara artık denk düşmeyen kavramlarla açıklanamamaktadır. Kapitalist üretim tarzı ve artı-değer, kapitalizmin üst aşaması olarak emperyalizm ve emperyalist paylaşım savaşları, emperyalizmin üst aşaması olarak küresel sömürü gibi kavramlaştırmalar, sürecin tarihsel art yapılarını tasvir için kullanılabilirler ama küresel sermayeler egemenliğinin niteliklerini ve işleyişini açıklamak için yeterli değildirler. Böyle olması günümüzdeki durumun geçmişle karşılaştırılamayacak özellikler göstermesinden ötürüdür.

Küreselleştirme merkezlerinin birbirlerine oranla küçük, orta ve büyük ölçeklerde ve düzlemlerde işleyişinin ve bunların doğurduğu ilişki biçimlerinin gösterilmesi, kapsamlı bir politik ekonomi kavrayışına ihtiyaç duyuruyor. Küresel sermaye merkezleri/odakları hem işbirliği hem rekabet halindedirler. Bu diyalektik işleyiş pazarlarda söz sahibi para birimlerinin dolanımında canlılığı ve akışı sağlayan, üretim girişimlerini cesaretlendiren, tüketimi çeşitlendiren 'serbest' zeminler üzerinde olmaktadır. Pazar elde etme ve pazarı elinde tutma her büyük merkez için ne denli önemliyse, bir merkezin tek başına kalmaması, kendisine rakip bulması, rakibini kendisine katma mücadelesine girişmesi o denli önemlidir. Bu nokta gözden kaçırılırsa, küresel sermayelerin nasıl daha da küreselleştiklerini anlamak olanaksızlaşır ve küreselleşme bir kez kurulmuş ve döndürülmüş bir çarkın biteviye hareketi sanılır. Bu yanılgı, iç içe geçmeyen, hep sürtüşen bloklar anlayışına yol açar ve orada tıkanır, çünkü bloklar kuvvet politikasıyla denge politikası arasında gidip gelen, yerleri ve sınırları belli yapılardır. Son on yıla kadar bir bloklar ilişkisinden ve stratejilerinden söz edebiliyordu ve dünyanın politik görünümü buna göre çizilebili-

yordu. Bu görünümün tamamen ortadan kalktığı söylenemese de (çünkü ulus-devletler varlıklarını şöyle böyle sürdürüyor), bloklar stratejisinin süreçleri belirleme ve yönlendirme gücünün kalmadığı aşikardır. ABD, Avrupa Birliği, Avrasya Devletler Topluluğu, Japonya ve Çin birer ekonomik blok veya ekonomik kıta olarak nitelendirilseler bile, bunların arasında eski usul ittifakların ve çatışmaların olamayacağı bellidir. Dünyada ele geçirilerek boş yer kalmamıştır. Yapılan, küçük pazarları büyüklere çekme, ucuz emek satın alma, gıda ve enerji kaynaklarını denetleme gibi ulus-devletlerin sınırlarını aşan çaprazlama bir yarıştır. Bu çok yönlü mücadele, tek bir küreselleşmeden değil (ABD'de oluşan sermaye baskın olsa da) küreselleştirilmelerden söz etmeyi gerektiriyor. Etkenlerin kaygan zemini üzerinde hareket eden bu yeni çoğulculuğun genel özelliği, uluslar ve kültürler çoğulluğunu kendi 'çoğulda birlik' bünyesinde yeniden şekillendirmektir. Bu oluşum kendiliğindenliği ve bilinçli güdümlemeyi, tek-tipleştirmeyi ve çeşitlendirmeyi, yerelleştirmeyi ve evrenselleştirmeyi bir arada tutmakta, hatta, işlevini daha iyi gördüğü ortamlarda bu karşıtlıkları etkileşime sokabilmektedir. Bunları, farklı ülkelerde üretim/teknoloji düzeyini kültürel düzeyle dengeli olabilecek bir şekilde yapmaya çalışmaktadır; birincisini daha kolay ve üstten aktarabilmekte ama kültür dokularına nüfuz etmede bocalamakta, çoğu kez de bu dokuları bozmaktadır. Teknoloji üretimini kendi tarihleriyle birlikte geliştirememiş toplumlar, tarihlerini turistikleştirme, anadillerine özen göstermeme gibi çıkmaz yollara sapmaktadırlar. Bunlar, küreselleşmenin çapraşık yönlerinden birkaçıdır.

Küreselleştirici merkezlerin eşitsiz kuvvette olmaları, mevcut ilişkilerinde henüz temel bir çelişki oluşturmamasına rağmen, tali çelişkilerin daima sınırlı kalacağı da söylenemez. Bu merkezlerin, bağıntılarını çözerek karşıt konumlara gelmeleri olanaksız görünüyor, ama ekonomik manevra ve kıskaç, yıpratma, kemirme bu ilan edilmemiş savaşta zorunlu tutum alışlardır da. Aralarında bir kuvvet hiye-

rarşisi olduğu bellidir, ama gerek kendiliğinden oluşan gerek bilinçli oluşturulan gerginlikler, rakiplerin birbirlerini imha etme noktasına gelemez. Bir tarafın karşıtını sıfıra indirmesinin sonucunda karşılaşacağı boşluk kendisini de içeri çeker; taraflar bunun farkında. Yepyeni bir şirketin hepsini tehdit eden bir güce ulaşması da beklenmediğinden (örn. General Motors'a karşı bir Rus veya Çin şirketi veya Rus-Çin ortaklığı) Batı yarıküresinin çok-uluslu şirketlerinin en azından 20-30 yıl ayakları çukura kaymayacaktır. Güç merkezlerinin arasındaki bu ilişki 'kollayarak biat ettirme' diye tasvir edilebilir. Bu ilişki türüne tarihte çeşitli şekillere bürünmüş olarak rastlanabilir; Avrupa'da, her zaman göz önünde tutulmuş olmasa bile son dört yüz yıldır devletlerarası savaş-barış ilişkilerinde egemenlik koşulu olarak dikkate alınmıştır. *Realpolitik*'in temel öğelerinden birisidir. Modernizm öncesi en başarılı/uzun ömürlü uygulanımı Osmanlı tarihinde görülür. İmha savaşı ve mutlak egemenlik kurmak, Osmanlı'nın imparatorluk öncesi ve sonrası iç ve dış ilişkilerinde benimsemediği tutumlardır. Oysa 20. yüzyılın ilk yarısı 'gerçekçi politika'nın hiç de gerçekçi olmadığı, bu yüzden imha savaşlarının birbirini izlediği sahnelerle doludur. Günümüzde üstün silah gücüne sahip devletler, ulusal ekonomilerinin sınırlarını aşan amaçlar gütme zorunda olduklarından (büyüme ekonomisinin oyunu) ve aralarındaki silahlı çatışma hepsinin amacını söndüreceğinden, kendi etki alanlarındaki 'sömürü istikrarı'nı, küreselleşmelerinin bir yan görünümü olarak, sınırlı askeri girişimlerle (ve içte sınırlı polisiye girişimlerle) korumaktadırlar. Rusya'nın önceleri Afganistan'a, şimdi de Çeçenistan'a uyguladığı kısmi işgaller ile ABD ve İngiltere'nin İkinci Mezopotamya Savaşı, kendi ölçeklerinde küreselleştirme çabalarının (ABD'nin 'yeni dünya düzeni' anımsana) farklı görünümleridirler.

II. Süpergüç Olma Girişimlerinde Dolaylı ve Dolaysız Yaklaşım Stratejileri

Günümüzdeki dünya politikalarını değerlendirmelerde genel bir kanı, Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra ABD'nin tek süpergüç olarak küresel bir hegemonya politikası uyguladığıdır. Bu doğrudur ama sadece bir ilk savdır, bir başlıktır. Süpergüç olmanın nitelikleri çok yönlü ve zaman zaman da oldukça asimetriktir. Gerek kendi içinde gerek dışa yayılmasında çelişkiler de göstermektedir, insan haklarının baş savunuculuğunu yapmak, kendi devlet terörünü meşru saymak gibi.

Süpergüç hegemonyasının nasıl bir manzara olduğunu anlamak için, bu konuyla şimdiye kadar ilintilendirilmemiş ama pek önemli bulduğum stratejik bir ayrımı uygulamaya çalışacağım. Öncelikle savaşları ve savaşlar içindeki kara muharebelerini, denizden çıkartmaları, havadan indirmeleri uygulamada kullanılan 'dolaysız yaklaşım' ve 'dolaylı yaklaşım' terimleri, yalnız askeri stratejileri değil, yüksek (grand)-politik stratejileri başarılı veya başarısız olarak değerlendirmede önemli teorik bir ayrım, genel bir ölçüttür. Esasları 6. yüzyılın başlarında Çinli stratej Sun-Tzu tarafından kaleme alınan (elbette farklı terimlerle) bu iki yaklaşım, geçen yüzyılda Clausewitz tarafından pek de hakkı verilmeden ele alınmış, çağımızda İngiliz stratej B.H.Liddell-Hart, Birinci Dünya Savaşı sonrasında ayrıntılı formülasyonuna başlamıştı. Gerçi Liddell-Hart'ın harp tarihini değerlendiren *Strategy of Indirect Approach*, ayrıntılı çözümlemeleri olan *The First World War*, *The Second World War* kitapları 50'li ve 60'lı yıllarda geniş okur kitlesine sunuldu, ama teorisinin dokusu 1940 öncesi hazırdı. Makaleleri ve küçük ama ilkesel *Mechanized Warfare* kitabı, savaşta kapışanlarca biliniyordu; hatta Hitler ve Stalin'in başucu kitapları arasında bulunduğu belirtilmiştir. Bu yazı kapsamında bizi ilgilendiren, teorinin askeri operasyonlara uygulanışından çok dünya politikasının şekillenmesinde rol oynayan

güçlere uygulanması ve sonuçların neler olabileceğinin anlaşılmasıdır. Gene de, bu ayrımla ne kastedildiğine birkaç askeri örnekle değinmek, politik sonuçları daha belirgince anlaşılır kılar.

Liddell Hart'ın incelediği savaşlar arasında en çarpıcı bulduğum, Kartaca'lı Hannibal'in, İspanya'dan dolanarak geçit vermez sanılan Alplerden İtalya'ya inişidir. Dolaylı yaklaşım stratejisinin *par excellence* örneği sayılması yerindedir. Romalı komutan Scipio Africanus'un Hannibal ile doğrudan savaşmayıp Kartaca'ya çıkması, onu peşinden gelme zorunda bırakması ve bu avantajını Zama muharebesinde (M.Ö. 202) galibiyete çevirmesi aynı önemdedir. Almanların 1940'da Avrupa'yı işgali, yıldırım muharebeleriyle birleştirilen dolaylı yaklaşım stratejisinin sonucuydu. Bunlarda üstün silah gücü rol oynar ama üstün silah gücü dolaysız yaklaşımla kullanılsaydı (kaybettikçe bunu yapmak zorunda kaldılar) savaşın çehresi çok erken değişirdi. Birinci Dünya Savaşı muharebeleri ise dolaysız yaklaşımın, olumsuz anlamda en iyi örnekleridir; bunlar karşılıklı itlaf idi.

Dolaylı yaklaşımın dolaysız yaklaşıma üstünlüğü, sayıca ve ateş gücü bakımından düşmanından çok daha küçük olan tarafın kesin galibiyet alabilmesidir. Doğrudan çatışmada bu olanaksızdır. Sayıca ve silahça üstün tarafın dolaylı yaklaşım stratejisini daha rahat ve sürpriz öğeleriyle uygulamasında, beklentinin gerçekleşmesi bakımından olağanüstü bir şey yoktur. Zayıf olan tarafın galibiyeti ise yeni politik ve kültürel oluşumlar başlatır. Tarihe damga basan bu tür başarılarda, dolaylı yaklaşım stratejisinin askeri uygulanışının yüksek stratejiyle yükseltilişi görülür. Tarihimizdeki pek açık örneği (Liddell-Hart daha çok Avrupa'daki savaşları örnekler), Türk boylarının bin yıl önce Anadolu'ya 'adım adım' girmeleri, yerleşmeleri, devlet kurmalarıdır. Tarihsel dönüm noktasını işaretleyen Malazgirt meydan muharebesi, sonraki gelişmeleri, özellikle Selçuklu ve Osmanlı devletlerinin kuruluş olanağının gerçekliğe dönüşümünü başlatmıştır. Dolaylı yaklaşım stratejisinin ivmesi yüksek, sabırla uygula-

nan, kesin sonuç alan ve bir kültürler sentezini olgunlaştıran en üstün örneğidir.

Oysa dünyayı istekleri doğrultusunda değiştirdiklerini sanan küreselleştirmeciler ne demokrasi ve siyasal özgürlüklerin serpilmesinde ne de kültürel etkileşim yönünde işleve sahip olabilirler. Başı çeken Anglo-Amerikalının tarihsel geçmişi iz bırakmayan işgaller dizisi ve stratejik dolaysızlığın en kötü numuneleriyle dolu olduğundan, olumlu bir şeyler beklemek hayalcilik olur. Benzeri, Moğolların sekiz yüzyıl önce Bağdat'ı yakması ve yağmalamasıdır. Ancak, Moğollar petrolü bilmediklerinden yerüstü yağmasından sonra çekilmişlerdi.

ABD, doğrudan askeri hamlelerinin siyasal manevra kabiliyetini daralttığının farkındadır. Demokrasi havariliğini sürdüremeyeceğini de anlamıştır. Latin Amerika deneyiminden bazı dersler çıkarmış olmalı. Bu ülkelerde -özellikle Şili, Arjantin, Honduras, Guatemala- bir zamanlar uyguladığı yoğun baskıyı kaldırmış, dolaylı ekonomik sarmalama yoluna girmiştir. Afrika'daki hammaddelere bağımlı olduğundan, bunları kaybetmemek için ulusal ekonomileri ürkütmekten çekinmektedir, ama karışıklık çıkartarak uzaktan denetlemeyi elden bırakmamaktadır. Bunlar, bölgelere göre farklı tutumlar aldığını, ama koşullara göre tutumları da değiştirdiğini gösteriyor. ABD'nin ilkesiz politikalara başvurması, olsa olsa küreselleştirme merkezlerini eşitsizleştirme ilkesi olarak adlandırılabilir. Bundan en fazla zararı görecek olan, şimdiki en yakın müttefiki İngiltere'dir. Ama şaşırtmacalar, belirsizleştirmeler sürekli olamaz. Bunu da bilmekte ve sürtüşmeleri, sert bir dil kullanmasına rağmen, kopma noktasına getirmemektedir. Aksi halde küresel sermaye birlikleri küçülmeye başlar.

Yeniden Mezopotamya'ya gelelim. Perspektifi genişletecek soru şu: ABD'nin pervasızca doğrudan saldırısının ardında, uzun vadede dolaylı yaklaşacağı hedefler var mı, bunlar çok daha büyük olabilir mi ve doğrudan çatışmaya gir-

meden. şimdiki şiddet uygulamasına tepkileri silecek yumuşaklığa dönüşebilir mi? Bu büyük bir soru ve cevabı zor, ama olayların mantığı Irak'ın zaten on yıldır çantada keklik olmasının ne diplomatik ne de askeri incelik gerektirdiği, saldırının çabuk sonuç almak için dolaysız yapıldığı, ama ardında daha büyük ve dolaylı yaklaşılacak hedeflerin bulunduğu çıkarımını getiriyor: İran'ı sıkıştırmak, Hazar bölgesine nüfuz etmek; Pakistan'ı tamamen kucağa oturtmak; Afganistan'ı Rusların yeniden sızamayacağı, adeta bir *terra incognita* durumuna getirmek (sanki 'bilinmeyen bir ülke', verimsiz, donuk bir tampon durumu; Afganistan yüzyıllardır aktif bir tampon bölgeydi ve büyük devletlerin çekişme alanıydı); Moğolistan'ı "en mamur Asya ülkesi" yapma planıyla büyük yatırımlara girişmek ve nihayet Çin seddinin karşısına dikilmek. Bu düşünce akışı spekülatif görünebilir ama küresel stratejiler açısından bakıldığında olasıdır.

III. Karşıt Küreselleşme ve Dünya Demokrasisi

Küreselleşmenin edilgin bir süreç olmadığı; kendiliğindenliğin, süreç bir kez başladıktan sonra önemli bir etken olarak sürebileceği, ama buna gene de edilgin denemeyeceği göz önünde tutulmalıdır. Bu nedenle küreselleştirme terimi yer yer daha uygun düşüyor ('globalization'ı böyle çevirmek doğru); küreselleşmenin ardındaki küreselleştirici güçlerin daha somut düşünülmesini gerektiriyor. Yazımın bu son bölümünde karşıt küreselleşme olarak adlandırılan, çerçevesi belirgin ilkelerle henüz çizilmemiş 'anti'nin özsel yönlerine bakmaya çalışacağım. Bu bakışın 'medeniyetler çatışması' olarak öne sürülen, olguları bulanıklaştıran, dolayımları donuklaştıran ve mutlak karşıtlarmış gibi ortaya koyan kavramlaştırmadan ve bu gibi yan/alt kavram ve terimlerden uzak durması gerekir. 'Medeniyetler çatışması' teorisi dünya demokrasisi amacıyla taban tabana zıttır ve insanlığın geleceği için olumlu hiçbir şey ifade etmez.

Küreselleştirme 150, hatta 250 yıl öncesinden başlatı-

labilir ve kapitalizmin yükselişiyle bir tutulabilir. Ancak, başta söylemek istediğim gibi, bu tarihsel geriye bakışın bir noktadan zamanımıza getirilmesinde determinist bir çizgiye takılma ve yüzeysel kalma tehlikesi vardır. Bu nedenle somut bağıntılardan ve bağıntı bütünlüklerinden hareket etmek, anlaşılabilirlik için en iyi yöntemsel seçenek oluyor.

Engels'in "tarihte zor kullanımının rolü" üzerinde durması, nedensellikleri anlamanın darlaştığı yerlerde akıldışı (irrasyonel) bir etkene veya etkenler karmaşımına tutunmak değildir. Nedensel bağları ardı ardına dizmekle anlaşılamayacak tarihsel oluşumlar vardır. Örneği, bir İskenderiye kültürü (ilk Batı-Doğu sentezi) ne İskender'in askeri zaferlerinin ne de şehri kurmasının doğrudan sonucudur. Eğer o yörelerdeki halkların birlikte yaşamalarını ve birlikte üretimlerini sağlayan, dillerini ve inançlarını kaynaştıran, daha derin köklerden gelen etkenler işbaşında olmasaydı -buna, o zamandan iki, şimdiden dört bin yıl geriye giden 'Mezopotamya kültür potası' diyorum- İskenderiye kültürü doğmazdı. Osmanlı'nın İstanbul'u fethiyle gerek Bizans'ın gerek Anadolu Beyliklerinin kültür yapılarını kendi bünyesinde kaynaştırarak -etnik geçmiş ve inanç farklılıklarının hakkını vererek- yükselmesi, bir başka büyük sentez örneğidir. Bu yapılar, Roma İmparatorluğu'nun sırf askeri zor(balık)la ve idari mekanizmalarla bir arada tuttuğu dışsal örüntülerden nitelikçe farklı bütünlüklerdir. Tarihte zorun rolü, 'barbar etkisi'nin olumluluğa dönüştüğü örneklemelerden ibaret değildir. Bu anlamda 'barbar', tazeleyici yalın güç ise, başka bir kelime bulmalı, çünkü bir kavram hem olumlu hem olumsuz anlamı içerikleriyle kullanılamaz; kullanılırsa çelişik olur. Gerçi Engels ve bizde Hikmet Kıvılcımlı 'zor' kavramını belli bir anlamda kullandılar, ama gene de 'zor', 'barbar etkisi'ne bağlanırsa ve kurucu-geliştirici anlamına getirilirse, Hunlara, Moğollara ve Haçlılara gereksiz iltifat edilmiş olur. Kavramı 'fetih' (1453) bağlamında kullanan Kıvılcımlı'nın çalışması geliştirilirse, tarihimize bakışa felsefi bir boyut daha katılmış olur.

Şu günlerde 'Amerikan İmparatorluğu'ndan epeyi söz ediliyor. Bu bir benzetmeden öteye geçmez. Gerçi 30 yıl önce de 'American Empire' başlıklı bir kitap yayımlanmıştı ve İkinci Dünya Savaşı sonrası global demokrasi mesihliği yapan ABD'nin zorbalıklara başvurmasının yarattığı hayal kırıklığı başka yazılarla da dile getirilmişti; ama bu demokrasi umudunun erkenden McCarthyizm'e kurban gideceği belliydi, çünkü özünde militarist bir yapı olan ABD 'vahşi Batı-'lar yaratma geleneğini sürdürmelidir. Dengeli ilişkiler, yayılmacılığını ve sanayi çarkını kısıtlıyorsa, bu dengeyi lehine olacak şekilde her an bozmaya hazır bir dünya politikası güder. Böyle olunca, küreselleştirme anlayışının politik stratejilere yansıması, Avrupa Birliği'nin temkinli tutumlarıyla koşutluk göstermez. Çok uluslu şirketler ağında bu çelişki büyüyebilir ve Pentagonizme karşı açık tavırlar görülebilir. Olgu şudur: militarist küreselleştirme dünya ölçeğinde olduğundan, ABD hiçbir ilkesel ittifak yapmamak zorundadır. En önemli amacı, Mezopotamya savaşından 400 milyar dolar kar beklentisi olan silah sanayiine hizmet etmektir. Silah sanayiinin bu durumunun Vietnam savaşındakinden önemli farkı, parazitlerinin olması (destek veren birkaç Avrupa ülkesi vs.) ve onları doyurma gereğidir.

'Askeri-sanayi karmaşım', Amerikan siyaset bilimcilerinin 35 yıl kadar önce kullanmaya başladıkları bir terimdir. O zamanlar, yukarıda değindiğim gibi, ulusal ekonomileri askerileştirmekle hız kazandı ve kıskaca alınacak ülkelerde cunta rejimleri kuruldu ('askeri-sanayi karmaşım' doğrultusunda örn. Şili, Arjantin, Yunanistan, Türkiye). Fakat, cuntalar kendilerini ölümsüz sanırlarken onların ömrü Pentagonca biçilmişti bile. Soğuk savaşın erimeye başlamasıyla bu cuntalar ya devrildiler ya da 'işten uzaklaştırıldılar'. Serbest pazarların küreye yayılması askeri rejimlerle bağdaşmaz duruma gelmişti.

Şu artık iyice bellidir: iç içe geçmiş büyük sermayeler ulusal sınırları erozyona uğratmaktadır. Ulus-devlet yapılarının bu süreci kendi başlarına durdurma olanağı pek zayıf-

tır; çünkü hangi ülkenin ne oranda silah gücüne sahip olacağı, dev sanayilerin karar vereceği bir husustur.

Ama bu durum tarihin sonu değildir. Küreselleştirmeye karşı iki seçenek vardır: Birincisi, dünyanın farklı bölgelerinde -günümüzde en önemli bölge Ortadoğu'dur- tarihsel-kültürel bağları olan ülkelerin güçlerini birleştirerek dirençler oluşturmalarıdır. Bu seçeneği gerçekleştirmek iki bakımdan zordur. Birincisi, demokratik dayanışma bilincinin tüm kurumların demokratikleşmesini gerektirmesidir. Küresel sermayeler çağında bunun, parti hükümetleri tarafından (koalisyon hükümeti olsa da fark etmez) yapılması olanaksızdır, çünkü 'parti iktidarı' hiçbir zaman bağımsız davranamaz. İkincisi, böyle bir girişimin 'hep geç' kalacağıdır, çünkü savaşı göze alabilecek kadar ağır sanayi ve yüksek teknolojiye ulaşılamayacaktır. Bunlar küresel denetim altındadır.

Diğer seçenek, 'dünya demokrasi cephesi'nin kurulmasıdır. Dünya halklarının dayanışmasının küreselleşmesi, bilinç düzeyinde, temel insan haklarının eşitliği ilkesi dayanağında; maddi üretim düzeyinde ise tüm kaynaklardan eşit yararlanma ilkesi dayanağında olur. Bu iki ilkenin altına yerleştirilecek diğer ilkeler, dünya halklarının 'olmaz' yahut 'olur' konsensusu ile belirlenir. Örneği, 'devletler arasında gizli anlaşmalar olur mu?', 'bir devlet, milli menfaat diye halktan bilgi saklayabilir mi?', 'kitle imha silahları toptan imha edilebilir mi?', 'adaletin ihlal edildiği yerlerde müdahale edebilecek tek bir dünya ordusu kurulabilir mi?' sorularına halklar cevap vermelidir. Ekolojik sorunların çözümü de bu sorunların çözümüne bağlıdır.

Kısa süre önce, savaş ağalarına karşı milyonlarca insan gösteride bulundu. Büyük halk hareketleri gelip geçici olmadığı gibi, saldırganlığa karşı sadece yüksek sesli barış istekleri olarak da kalmayacaktır. Nicel birikimlerin nitel dönüşümlere neden olabilmesi, ne bir doğa yasası ne de bir toplum yasası gereğidir. Bu dönüşüm geleceğe açık bir olanaktır. Gerçi gerçek anlamında Dünya Demokrasisi yalnız-

ca bir olanaktır ama 'olanaklar varlığı' olarak tanımını açık bıraktığımız insanın gerçekleştirebileceği -kendisi ve kendisini gerçekleştirebileceği-, tarihini yeniden kurabileceği en büyük olanaktır.

YENİ YÜZYILIN SİYASAL ÇEHRESİNİN İLK ÇİZGİLERİ : KAYGAN DİPLOMASİ, KAYPAK İTTİFAK, ÇAPRAZ SAVAŞ

I. Birkaç Teorik Bakış

Yeni yüzyılın siyasal çehresinde beliren çizgileri bir çerçeve içine almak için vakit pek erken. Bu belki onbeş/yirmi yıl sonra yapılabilir ve ondan sonraki her çeyrek yüzyıl için. Ama şu belli ki çağlar, onlara atfedilen ve takvime göre sayılan yıllara/yüzyıllara göre değil, geçmişten gelen etken ve eğilimlerin gücüne göre belirlenim kazanır. Bu etken ve eğilimlerin bazıları güçlerini yitirir, hatta kaybolur; bazıları daha güçlenerek öne çıkar; bazıları da 'yeni' denebilecek biçimler alır. Tarihsel evrilme, öne çıkan, ağır basan etken ve eğilimlerin birer belirlenim olarak kendilerini göstermeleriyle açıklık kazanır. Bu aynı zamanda, yapı öğelerinin, belli bir zaman kesitinde ve sınırları çizilebilir bir mekanda oluşmalarıdır. Çözümlemede birincil iş yapı öğelerinin saptanması, aralarındaki bağıntıların bulunması ve böylece yapı bütünlüğünün anlaşılmasıdır. Belirlenim/kategori bundan sonra olgulara (genellik gösteren olaylara) uygulanabilir.

Doğal belirlenim biçimleri -örn. anorganik doğal oluşumlarda etki-tepki mekanizmaları; organik oluşumlarda ge-

* *felsefelogos*, sayı 22, 2004/1

ri-beslenme (feedback) sistemleri- görelikle uzun zaman aldıklarından ve iradi süreçler olmadıklarından, sonradan bilinirler. Oysa tarihsel belirlenim biçimleri, oluştukları zaman içinde kısmen farkedilebilirler. Bir tarihsel sürecin ana çizgilerinin farkında olmak, onun yönünü iradi değiştirmeye yol açabilir, - örn., toplum için bir tehlikenin yaklaştığını farkederek önlem almak.Filozofların eskilerden beri üzerinde durduğu gibi, doğada ağır basan determinizm tarihte kesintiye uğrar/uğratılır ve başka, hatta bambaşka nedensellikler ortaya çıkabilir. Tarihsel etkenlerin oluşturduğu, oluşturacağı bireşim olasılıklarının, yapıdan yapıya, sistemden sisteme geçişlerde ortaya çıkan bireşim tiplerinin temelinde bilinçli eylem ve iradi yönlendirme yatar.

Bu bakış Hegel'in *Geist* teorisine sınırlama getirir. Hegel'e göre tarihsel kişilikler (kahramanlar), "aklın hilesi" gereği iradelerinin kendilerine ait olduğunu sanırlar; oysa onlar tarihe yön veren tinsel üst-etkenin belirlenimi altında eylerler. Bu Hegelci, bireysel iradelerin tarihsel süreçleri değiştiremeyeceği savı, fenomenal olmakla birlikte ölçüsüz-sınırsız genelliğe sahip değildir. Tarihte, atılan bir taşın gediğine şaşmazcasına oturacağı hiçbir zaman söylenemez. Ama böyle olması, tarih bilgisinde *apriori* deyişleri ortadan kaldırmaz; sadece aza, kavrayışa öndayanakları sağlayacak kadar aza indirir. Örneği, despotik bir yönetim altında kalmış bir halkın mutlaka başkaldıracağı önceden söylenemeyeceği gibi, başkaldırmayacağı da söylenemez. Başka deyişle, etkiye tepkinin doğal biçimi tarihe taşınamaz. Ama böyle bir durumdaki bir halkın hayatını sürdürmesi için bir değişmenin zorunlu olduğu *apriori* söylenebilir. Değişmeye gelişme ve ilerleme kavramları eklenemez, çünkü o halk bir despotizmin kucağından başka bir despotizmin kucağına düşebilir. Tarihe, Fransız Aydınlanmacılarının ve Hegel'in baktığı gibi *esprit*'nin ilerlemesi, *Geist*'ın özgürleşmesi olarak bakmak olanaksız. Tarihte, yeni biçimlerde yükselişler, yeni biçimlerde çökü şler vardır. Birinin diğeri üzerinden ilerlemesi sözkonusu değildir; böyle bir temel belirlenim yoktur. Etkenlerin ve eğilimlerin *böyle* sonuçlanmasından (sonuç da bir süreçtir), böyle sonuçlanması *gerektiği* çıkmaz.

Tarihsel olaylar dizisinde matematiksel yapılar kesiktir; yalnızca nedensel beklentiler vardır. Hume'un nedensel zorunlu bağ üzerine söyledikleri doğa için ne kadar yanlışsa, tarih için o kadar doğrudur.

Tarihsel etkenlerin oluşumu, bu etkenlerden soyutlanamayacak bireysel bilinçlerin de oluşumudur. Eğer Hegel gibi, bilinç ancak olay kapandıktan sonra oluşur ve felsefe sonradan konuşur dersek, yukarıdan aşağıya belirleyici bir üstiradeyi peşinen kabul etmiş oluruz. Bu kabul, tarihi yönlendiremeyen bireyi karşımıza çıkarır. Yönlendiren bireylere rastlayınca da, onları *karismatik*, inayetle (tanrısal kayırmayla) aramıza gelmiş sayarak anlayışımızı donuklaştırırız.

Hegel'den yetmiş yıl sonra onu ters yönden karşılayan Plehanov, Hegel'in "at sırtında *Geist* " dediği Napoleon hakkında, eğer o ortaya çıkmasaydı başka bir Napoleon'un çıkacağını savladı. Kastettiği, özelde Fransa'nın, genelde Avrupa'nın içinde bulunduğu üretim ilişkileri koşullarının ürünü olan insanın, kendi deyişiyle "sosyal insan"ın, ortaya çıkardığı bir tipi, Napoleon tipini zorunlu kıldığıydı. Bu alttan determinizm esasta Hegel'inkinden farksızdı; sadece karşıt uçtan ve ters yönden dolanarak onunla buluşmuştu.

Tarihsel olay içindeki her bireysel bilinç ve irade -olaylara duyarlılık ve olayları kavrayış dereceleri ne kadar farklı olursa olsun- olaylardan ayrı bir yerde değildir. Bu nedenle, kısmen de olsa, güçsüz de kalsa her bireysel bilincin bir etken olduğu gözardı edilmemelidir. Her bireysel bilinç tarihsel oluşumda bir etken olmasaydı, halk kavramı içeriksiz ve anlamsız kalırdı.

Etkenlerin belirlenimlere dönüşümü, tarihsel varlığın (objektif gerçekliğin) kendisinde birincildir; çünkü olayın öyle olması ve başka türlü olmaması bu dönüşümle olanaklıdır. Fakat belirlenimin bilinmesi -bizim için bilgi olması (Aristoteles'in *proteron pros hemas* dediği)- çözümlemenin başında apaçık olamayacağından, belirlenimi oluşturan etkenlerin ve yapı öğelerinin anlaşılması (sübjektif yönelim) çözümlemede öncelik kazanır, birincil olur. Her tarihsel dönemde ya da çağda yeniden oluşan tarihsel varlığın *kendi* oluşumu ile onun üzerine kurulan bilgi düzeni hiçbir

zaman tam örtüşmez. Tarih felsefi özdeşlik teorilerini umursamaz. Tarih bilgisi daima kısmidir; ama bundan kalkarak tarihte *determination tipleri* bulunamayacağı söylenemez. Tarihsel varlık ile tarihsel bilincin kısmi örtüşmeleri, belirlenimleri ortaya çıkarır ve bu dayanakta kesin saptamalar yapılır. *Aprioriliğin* dar bir alanında geniş bağıntılı *aposteriorilik* işlenebilir. Tarihsel varlığa nüfuz ederek yeni bir çağın oluşumuna, çağın çehresinin çizgilerine işaret etmek böylece olanak kazanır.

II. 'Zamanımız', Bilinç Oluşumundaki Zamanımızdır

İçinde yaşanılan zaman için 'günümüz', 'çağımız', 'zamanımız' demek henüz hiçbir somutluğa işaret etmese de, anlatıma başlamak için ayak basılabilecek bir 'yer' dir. Daha zor olan, 'günümüz zamanında' hangi mekan veya mekanların tarihsel evrilmede öne çıkarılacağıdır. Özellikle günümüzde böyledir, çünkü tüm dünyada doğal coğrafyalar kültürel coğrafyalarla birlikte ve ayrılmazcasına *mekan* olmuştur. Bu yeni olguda yapı öğelerinin bütünlüğünün kavranması, bütünlük kategorisi, başattır. Yirminci yüzyılın ikinci yarısının başlangıcında bile siyasal coğrafyalar belirgince çizilebiliyor ve buna göre sınıflandırmalar yapılabiliyordu. Farklı mekanlardaki yapı öğeleri daha belirgindi, çünkü geniş bir ayrı-cinstenlik (heterojenlik) göstermiyorlardı. Dünya bir yandan Doğu-Batı, Kuzey-Güney diye iç kürelere bölünüyor ve her birine yapısal özellikler atfediliyor, diğer yandan da siyasal-iktisadi sistemler olarak iki karşıt kampa, bloka (kapitalizm-sosyalizm) gönderimde bulunuluyordu. Ama bu ayrımlar temel eğilimin hepsinde 'büyüme ekonomisi' olduğunu göstermiyordu. Keskin sanılan karşıtlıklarda alttan alta gelişen ve gittikçe homojenleşen belirlenim, sonraları 'küreselleşme' adı takılan dünya iktisadi sistemiydi. 'Sosyalist sistem' adındaki yapının çöküşü, aslında bir çöküş değil, büyüme-kar-pazar ekonomisine katılımdı. Bunun ceremesini, devletlerin kapitalist ya da sosyalist olmaları farketmeksizin, bütün halkların çekeceği önceden görülebilirdi. Fakat 'zamanımız' hakkında bilinç, olayların akışını ön-

ceden kestirebilse de onları yönlendirebilecek güce başlangıçta sahip olamaz; dolayımların kendilerini bilince yerleştirecek ve bilinçte dirençler oluşturacak olgunluğa ulaşması gerekir. O noktada eylem başlar. Dünya ölçeğinde büyük kitlelerce açıkça yapılmaya başlayan ve son amacının dünya demokrasisi olduğunu şimdiden söyleyebileceğimiz eylemler dizisi, çağın temel çelişkisini ortaya koymaktadır.

Sanayi ve teknoloji üretimi üstün olan devletlerin dünyayı paylaşma savaşlarının iki tane ve ikisinin de 20. yüzyılın ilk yarısında olup bittiği sanılır. Bu sanı, savaşın sanki sadece silahla yapıldığı dar anlayıştan gelir. Daha uzun, daha dolaylı ve daha yokedici savaş silahsız yapılır. Sıcak savaş, hangi taraf(lar) galip gelirse gelsin, daima gelip geçici sonuçlar verir ve zamanımızda bu durum önceki zamanlara göre çok daha belirgindir. Kazançlı çıkmak için 'belirsizlik durumu yaratma stratejisi' çok daha belirgindir. Afganistan ve Iraktaki durum, son tipik örneklerdir. Filistin sorununda en azından son otuz yıldır 'belirsizlikte tutmak-aşındırmak stratejisi' hüküm sürmektedir. Bu, bilinçli çözümsüzlük ile eşanlamlıdır.

Küresel mali sermaye günümüzde çok güçlü görünüyor, çünkü kurduğu hiyerarşide hangi devletin hangi basamakta duracağını tayin etmiştir. Bu 'konuşlandırma' mutlak olmamakla beraber sağlam görünüyor. Bu düzende üst basamaktakilerin alttakilere uyguladığı denetim ve yönlendirme kaygan diplomasiler, kaypak ittifaklar ve çapraz savaşlarla yapılmaktadır. Alt basamaklardaki devletler, üzerinde bulundukları basamağın yukarıya olan mesafesine göre, uzaklaştıkça azalan veya yakınlaştıkça artan derecede manevra kabiliyetine sahip olurlar; hatta kayganlık, kaypaklık ve çaprazlığa sınırlı ölçülerde girişebilirler. İkinci Mezopotamya Savaşında Avrupa Birliğinin başını çeken Fransız-Almanın Anglo-Amerikalıya tavrı Rusunkinden daha bağımsız, dolayısıyla daha esnekti.

Devletlerarası ilişkilerin niteliği son yirmi yılda çok değişmiştir. Teknolojik üretim-mali sermaye merdiveninin üst basamaklarındaki devletler gerek kendi aralarında, ama daha çok daha alttakilerin üstünde kaygan diplomasi, kaypak itti-

fak. çapraz savaş oyunları oynuyorlar. Sonuncusu 'olgunlaşmış gerçeklik' tir. Örnekse, ABD-Avrupa Birliği arasındaki çapraz savaşın alanı öncelikle Ortadoğu, sonralıkla Orta Asya'dır. ABD-Rusya arasındaki çapraz savaşın alanı öncelikle Kafkaslardır (Gürcistan güncelliği; Hazar petrolü). Rusya-Avrupa Birliği arasındaki çapraz savaşın alanı öncelikle Balkanlardır, sonralıkla Orta Avrupa'dır, daha sonralıkla Azerbaycan vbg. devletlerdir.

Küresel hegemonyacılığın genel görünümü böyle. Hegemonyayı sürdürmenin başlıca aracı teknolojik tehdittir ve bu, gerektiği yerde, terör boyutuna ulaştırılır. Fakat aynı hiyerarşik basamaklandırma ve hegemonyacılık sürecinde başka bir çehre de görünüşe çıkmaktadır.

Devletlerarası siyasal ilişkilerin halklar/uluslar arası siyasal eğilimleri yansıttığından şimdiye kadar kuşku duyulmuyordu; çünkü halkları devletlerin, devletleri hükümetlerin temsil ettiği, kendiliğinden bir şeymiş gibi kabul ediliyordu. Üstelik, temsili demokrasinin siyasal paradigma olduğu günümüzde bu durum pek mantıklı ve apaçık bir olgu gibi görünür. Böyle bir özdeşleştirmeler dizisinin artık geçersizleştiği, kitlelerin bilincinin buna karşıt geliştiği çağın belirginleşen çizgisidir. Ancak ve ancak halkların birbirlerine bakışlarıyla kurulan özdeşlikler, halis bir fenomen olarak karşımızdadır. Temsili demokrasi gittikçe işlevsiz kalacak, yerini doğrudan demokrasiye bırakacaktır. Doğrudan demokrasiyi, her önemli konuda anında halkoylamasını gerçekleştirmek, elektronik iletişim teknolojisi sayesinde olanaklıdır. Bir tuşa parmak basıp halkların üzerine bomba yağdıran bu teknolojiyle başka bir tuşa basıp 'savaşa hayır' oyu almak çok kolaydır.

III. Halkların Birbirine Bakışında Çehre Çizgileri Çağın Temel Belirlenimidir

Siyasal oluşumları adım adım izleyerek sorunlara çözüm önermek felsefenin işi değildir; ama siyasal oluşumların bağıntılı bütünlüğünü anlamadan felsefi bilinç oluşamaz

da. Önceki dönemlerde felsefi bilinç, tarihsel oluşumu belirgin çerçeveler içinde hareket ediyordu (Avrupa'nın felsefi düşünce gelenekleri anımsana) ve bu nedenle terminolojisinde savurgan değildi. Günümüzde ise etkileşimler çarpanının ağı içinde kıvranmakta, içinden çıkmak için neredeyse her gün terminolojik icatlara girişmektedir. Bu dağınıklık siyasal kavrayışın durulamayışından ileri geliyor. Toparlanmak ve yeniden harekete geçmek için bir 'Archimedes değneği' gerekiyor. Bu değneğin manivela işlevi göreceği yer, dünya kültürleri sentezini yapan bilinçtedir. Hareket noktası, halkların birbirine bakışıdır. İnsanlık kavramı bu bakışlardaki dostluk ve barış talepleriyle yeniden içerik kazanır.

Buradaki açılım 'popülizm' olarak nitelenemez,- terimin hep küçümseyici anlamda kullanılmasından değil, kapsamının darlığından ötürü. Dilimizdeki karşılığı olan halkçılık küçümsenmez ama tanımı açık da değildir. Popülizm hakkındaki önyargı, halk hareketlerinin 'kendiliğinden', dolayısıyla hedef bilincinden, iktidar talebinden yoksun olduğu etrafında döner. Bu tür önyargılar halk asalaklarından başka birşey olmayan teoricilere aittir. Mücadeleyi ancak sınıf bilinci aşılayacak bir partinin yönlendireceği savı bu önyargıya eşlik eder. Siyasal literatürde popülizm terimi, 'halk kuyrukçuluğu' betimiyle pekiştirilir. İktidar gaspçısı bu tutumun çabucak bürokrasiye dönüştüğü anlaşılamadı ve önyargı apaçık bir hakikatmiş gibi dayatıldı. Oysa apaçık hakikat, her partinin, sağdan olsun soldan olsun, kuruluşundan itibaren çürümeye başladığıdır. Günümüzde kapsamı küresel boyutlara ulaşan halk hareketleri kendilerine uygun örgütlenme biçimlerini ergeç bulacaklardır. Bir dünya meclisi olduğunda, üyeleri 'temsilci' değil, ancak 'sözcü' olabilirler.[1]

---

1 XXI. Dünya Felsefe Kongresinde okuduğum, henüz yayımlanmamış olan "Demokrasinin Geleceği Var Mı?" başlıklı bildirimin başlıca savı buydu. Bu sava bir öndeyiş olarak " Demokrasi Metaforunun İçeriksizleşmesi" makaleme bakılabilir: *felsefelogos* , sayı 11, 2000/3.

Bu doğrultuda yayılan ışığın son elli yıldaki halis örnekleri aranacaksa, Zapatista hareketi, Papua'lıların mücadelesi, Kongo'da Lumumba hareketi öncelikle incelenmeli.

Yeni kölecilerin emek sömürüsünü küreselleştirdiklerini düşündükleri 'günümüzde', dünya demokrasisi yönünde bireşim gücü artmaktadır. Tüm kültürlerin dünya ve insan görüşlerindeki en olumlu öğelerinin bireşimini sağladığı bu küresel siyasal bilinç karşısında hiçbir silah, ne kadar kan dökse de, duramaz. Yön görülebiliyor. Afrika halkları bağımsızlıklarını ele geçirmişlerdir ve onları birbirine kırdırma olanağı artık yoktur. Kafkasya halkları bocalama dönemini atlatmak üzereler. Orta Asya halkları arasında çelişkiler çözülebilir duruma geldi. Filipinler, Endonezya, Kore halkları yapay, kışkırtılmış düşmanlıkları geride bırakıyor. En eski kültür derisi taşıyan Orta Doğu halkları kurtuluşu kendi kültür bireşimleri içinde, kendi bilgelikleriyle bulacaklarını gösteriyorlar. Ve nihayet, Anadolu-Türk insanının gönül zenginliğini, barışçıllığını Kıta Avrupası insanı anlamaya başladı. Anglo-Amerikalı da günün birinde onun dizinin dibine oturup bilgeliğini dinleyecek.[2]

Bu çehre belirginleştikçe, dünyada kol gezen devletlerarası kaygan diplomasiler, kaypak ittifaklar, çapraz savaşlar tarihin defterinden silinmeye başlar. Dünyanın tüm kaynaklarının hak-niyetli paylaşımı için ortam doğar, olanak gerçekleşir.

---

2 Anglo-Amerikalının II. Mezopotamya İşgali başladığında, "Yeni Adana" gazetesinde yayımlanan bir dizi kısa yazıyla, yapılan tahribatın, Ortadoğu halklarının kültür dokusunu parçalayamayacağını merkezi sav olarak öne sürmüştüm. Bu yazılar: "Irak Sorununun Çözüm İlkesi: Yurtta Sulh, Cihanda Sulh", 24 Şubat 2003; "Gerçekçi Politika Gerçekten Gerçekçi midir?", 7 Mart 2003; "Irak'ın Ötesi Neresi?", 26 Mart 2003; "Alaeddin'in Lambası ve Ortadoğu Birliği", 2 Nisan 2003; "Bir Komşunun Başına Gelenler", 30 Nisan 2003. Ve Türkiye'nin yalpalayan politikasına bir hatırlatma olarak: "Milli Gurur Üzerine", 13 Mayıs 2003.