felsefelogos



hak ve hukuk / evrim düşüncesi

Feysel Taşçıer • Hukukun "yok yeri": giorgio agamben ve istisna hali üzerine

Stefan Helmreich • Artificial life inc.: silikon vadisinden santa fe'ye darwin ve meta fetişizmi

Dorothy Nelkin • Milenyumda yaratılış evrime karşı

Erol Kuyurtar • Ötanazinin ahlâksallığı

Yavuz Adugit • Platon: kişinin kendi yapısını belirleme olanağı olarak özgürlük

Peter Thomas • Gramsci ve entelektüeller: modern prens karşısında pasif devrim

32

2007/1

FelsefeLogos Yayınları

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 10 • Sayı 32 • Şubat 2007
Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Safa Sokak 8
Kadıköy/İstanbul
Tel: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
Faks: 0216 330 30 59
E-mail: felsefelogos@felsefelogos.com
bulutyayinlari@bulutyayin.com
www.felsefelogos.com & www.bulutyayin.com

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek
E-Mail: sinanozbek@felsefelogos.com&ss.ozbek@ttnet.net.tr
Yayın Kurulu: Alex Demirovic, Frigga Haug, Wolfgang Fritz Haug, Uluğ Nutku, Sinan Özbek, Afşar Timuçin

Danışma Kurulu
(alfabetik sırayla)
Porf. Dr. Saffet Babür (Yeditepe Üniversitesi)
Doç Dr. Samet Bağçe (ODTÜ)
Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Alex Demirovic (Bassel Universität)
Prof. Dr. Frigga Haug (Hamburg-Hochschule für Wirtschaft und Politik)
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug (Berlin Freien Universität)
Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Uluğ Nutku (Emekli)
Prof. Dr. Sinan Özbek (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Afşar Timuçin (Emekli)

Editoryal Sekreter: Fehmi Ünsalan
felsefelogos@felsefelogos.com
Kapak Resmi: Wadim Meller
Baskı: Mart Matbaacılık
Mart Plaza Merkez Mah. Ceylan Sok. No: 24 Nurtepe-Kağıthane/İstanbul
Tel: 0212 321 23 00

***felsefelogos* hakemli yayındır.**
***The Philosopher's Index* tarafmfan listelenmektedir.**
felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı hakemlerin kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.
felsefelogos'a gönderilen yazılar disket ve bir nüsha çıkış halinde olmalıdır.

İçindekiler

sunu
Feysel Taşçıer • Hukukun "yok yeri": giorgio agamben ve istisna hali üzerine 07
Güven Özdoyran • Hukukun zemini olarak ahlak: kant'ın *rechtslehre-tugendlehre* ayrımı üzerine 27
Müslüm Turan • Modern düşüncede insan doğası kavrayışı 45
Ata Devrim • Meta-felsefe üzerine ontolojik düşünceler 63
Stefan Helmreich • Artificial life inc.: silikon vadisinden santa fe'ye darwin ve meta fetişizmi 75
Dorothy Nelkin • Milenyumda yaratılış evrime karşı 91
Robert M. Young • Darwinciliğin anlamı: öncesi ve sonrası 97
Erol Kuyurtar • Ötanazinin ahlâksallığı 115
Nazım Gökel • Kant'ın saf ahlak sisteminde bir sarsıntı: kant-herbert mektuplaşmasının yakın analizi 135
Yavuz Adugit • Platon: kişinin kendi yapısını belirleme olanağı olarak özgürlük 147
Peter Thomas • Gramsci ve entelektüeller: modern prens karşısında pasif devrim 161
Tartışmalar 185
Kitap/eleştiri *195*

Sunu

Gecikmiş bir düzeltmeyle başlamam gerekiyor: Künye sayfamızda ***felsefelogos***'un sekiz yıldır yayım faaliyetini sürdürdüğü yazıyor. Bu sekiz yıl ***felsefelogos***'un Bulut Yayınları'ndan çıktığı süre. Oysa dergimiz 1997 yılında Etki Yayınları bünyesinde yayım hayatına başladı. Şimdiyse kendi ismiyle ve yine Bulut Yayınları bünyesinde kurulan bir yayınevinden çıkmaya devam ediyor. Sözü şuraya getirmek istiyorum: ***felsefelogos*** sekiz yaşında değil, on yaşını doldurdu. Özellikle ülkemizde bir derginin hayatında on yıl hiç de küçümsenecek bir zaman dilimi değildir ama dergimizin örnekleri ve hedefleri açısından bakıldığında çok uzun bir zaman da değildir. ***felsefelogos*** 1997'de yayıma başlarken, yönetimi kuşaktan kuşağa geçen dergi olma ütopyasını taşıyordu, bu ütopya devam ediyor ve biz bu ütopyayı giderek gerçek kılmak için yol almaya devam ediyoruz. Dergiyi çıkarmada en ufak bir yorgunluk belirtisi bile taşımıyoruz. Belki beylik bir laf gibi gelecek ama inan olsun, her yeni sayıda ilk sayımızın heyecanını duyuyoruz. Aramıza kendini ***felsefelogos*** yazarı diye tanımlayarak katılan her yeni felsefeci bize güç ve sevinç veriyor. Bu geçen on yıl için en öz haliyle söylenebilecek şey şudur: ***felsefelogos*** ancak başarmak istediklerini başarabileceği duruma geldi. On yıl sonra başlama noktasındayız...

***

29'cu sayımızın sunusunda sadece felsefe ve sosyal bilim alanında yazılmış nitelikli kitapları FelsefeLogos Yayınları'ndan yayımlayacağımızı duyurmuştum. Bu programının ilk kitabı da dergimizin bu sayısıyla hemen hemen eş zamanlı olarak piyasaya çıkmış olacak. FelsefeLogos'un ilk kitabı yine dergimizin yayın kurulu üyesi olan ve Eleştirel Teorinin önemli ismi Alex Demirovic'in Toplum ve Eleştiri başlıklı eseri. Alex Demirovic'in bu kitabını ***felsefelogos*** okurlarının ilgiyle karşılayacağını umuyorum.

S.Ö

Hukukun "yok yeri": giorgio agamben ve istisna hali üzerine

Feysel Taşçıer

Zorunluluğun yasası yoktur.[1]

Demokrasimiz için hiçbir fedakarlık çok büyük değildir, hele demokrasinin kendisinin geçici olarak feda edilmesi hiç değildir.[2]

I

İstisna hali terimi, nedeni ne türden olursa olsun siyasal belirsizlik/kriz dönemlerinde, yasanın askıya alınmasının kaçınılmaz olduğu zorunlu durumlarda, düzenin tekrar sağlanması adına hukukun yürütme erki tarafından askıya alınması süreci olarak ifade edilir. Burada belirsiz olan nokta; istisna hali sürecine geçilirken; egemenin hukuku askıya almasının meşru -hukuki- temelini nereden aldığıdır. Çünkü, yasama erki istisna halinde yürütme erki tarafından hukukun askıya alınmasıyla karar alma sürecinin dışına itilir.

Anayasaya dayalı modern demokrasilerde -modern- istisna hali, hukuk içinde kalarak hukukun askıya alınmasını ya da hukuk dışı olanı "hukuk içinde kalan" egemenin karar verdiği belirsiz bir ara bölgeyi ifade eder. Başka deyişle, istisna hali hukukla hukuk dışı olanın arasındaki eşik noktasını temsil eder. Bu eşik noktasına nasıl geçildiği, buraya geçişe karar veren egemen kararın yaslandığı siyasi-hukuki meşruiyetin nereye dayandığı, en önemlisi burada olup biten fiillerin yasal yargıya değil bütünüyle siyasi yargıya konu olmasının yaratacağı göreli taraflılığın

1. Giorgio Agamben, *İstisna Hali*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 9.
2. Rossiter'den aktaran Agamben, A.g.e., 18.

gelecekteki siyasi-hukuki tasarımları ne şekilde biçimlendireceği vb. soru-n-ların açıklığa kavuşması beklenmektedir. Aksi durumda, istisna halinde olup bitenleri açıklayabilecek bir zeminin yokluğu kaotik ve meşru olmayan süreçlerin yayılmasına örnek teşkil edebilir.

Egemenin istisna haline geçişe karar verme anının açıklığa kavuşması birbiriyle bağlantılı hatta iç içe geçen birtakım soruların yanıtlarının verilmesiyle ancak olanaklı olacaktır. Buna göre, yanıtlanması beklenen sorular şunlardır: İstisna hali bütünsel ya da kısmi olarak hukuksal düzenin askıya alınmasını ifade ediyorsa -ki öyledir- bu durum yasal düzen içinde nasıl gerçekleşir? Hukuki düzen, kendi içinde çelişkisini nasıl barındırabiliyor, başka deyişle yasasızlık hali yasanın hükmünü neye dayanarak ve hangi hükümle devre dışı bırakabiliyor? Yasama kurumlarının işlerliğinin *süreli adli tatile girmesi* olarak da ifade edilecek olan istisna hali süreci belirli bir yasal boşluğu ifade ediyorsa; bu süreç gerçekten de hukuksal bir boşluğa mı yoksa siyasal bir boşluğa mı gönderme yapmaktadır? Hukuk içinden bakıldığında istisna halinin yerleşeceği herhangi bir hukuksal bağlam mevcut değildir. Soruna salt siyasal açıdan bakıldığında da belirsizlik devam etmektedir. Yapılması gerekenin daha çok ne hukuk içinde ne de hukuk dışında kalarak ama ikisinin eşik noktasında yer alan bu durumu kendine ait özgüllüğü içinde kalarak açıklamaya çalışmak olmalıdır.

İstisna hali Agamben'in deyişiyle; iç ile dışın birbirini dışlamadığı, tersine birbirini belirlediği bir eşik ya da bir ne o, ne bu bölgesi ile ilgilidir. Normun askıya alınması, ortadan kaldırılması anlamına gelmez ve askıya almanın kurduğu yasasızlık bölgesi, hukuk düzeniyle bağlantısız değildir -en azından öyle olmadığı iddiasındadır-. İstisna'nın niteliği konusunda Giorgio Agamben şunları belirler:

İstisna [exception] bir tür dışlamadır [exclusion]. Genel kuraldan dışlanan şey, münferit/tekil bir durumdur. Fakat istisnanın en kendine - has niteliği şudur: İstisna olarak dışlanan şey, dışlandığından dolayı kuralla hiçbir ilişkisi kalmayan bir şey değildir. Tam tersine, istisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini, kuralın askıya alınması biçiminde devam ettiriyor. *Kuralın istisna üzerindeki geçerliliği, artık onun üzerinde uygulanmama ve ondan çekilme suretiyle devam ediyor.* Dolayısıyla, istisnai durum, düzenin öncülü olan kaos değil, düzenin askıya alınmasından doğan bir durumdur. Bu anlamda istisna, gerçekten de, etimolojik kökeninin de gösterdiği gibi, tamamen dışarıya terk edilen bir şey değil, dışarıda tutulan (ex-capere) bir şeydir.[3]

Her durumda burada söz konusu edilen konu istisna halinin hukuksal düzen ile olan ilişkisi veya ilişkisizliği üzerinedir. Dolayısıyla sorunun mihenk noktası da burada belirginlik kazanmaktadır: İstisna hali, hukuki düzenin sınırının hangi tarafında durmaktadır. Genellikle, hukuksal-siyasal düzenin yapısının, dışarıya itilen şeylerin aynı zamanda içeride tutulduğu bir yapı olduğu fikri ağır basmaktadır. Egemenliğin yapısını tanımlayan istisna hali/ilişkisi karmaşık bir şeydir. Burada, dışarıda kalan şeyler, yasaklanma ya da kapatılma veya hapis yoluyla değil; hukuk düzeninin geçerliliğinin alınması suretiyle –yani, hukuk düzeninin istisnadan çekilmesine ve bundan vazgeçmesine imkan verilmesi suretiyle– içeriye alınıyor. Böylelikle, istisna kendisini kuraldan dışarı çıkarmıyor; bunun yerine, kural, kendi

3. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan -Egemen İktidar Ve Çıplak Hayat-*, trans. İsmail Türkmen (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 28, 29.

kendisini askıya alarak, istisnaya yol açıyor ve kendisini istisna olarak sürdürmek suretiyle de, öncelikle kendisini kural olarak tesis ediyor. Hukukun kendine özel "güç"ü, kendisini dışsallıkla ilişkisi içinde sürdürebilme kapasitesine dayanıyor. Dolayısıyla Agamben bu türden meydana gelen bir şeyin sadece dışlanma yoluyla içlendiği ilişkiye *istisna ilişkisi* demektedir.[4] O halde istisna hali/ilişkisi egemen kararın dışsal ile içsel olanın, kural ile kural olmayanın, hukuk içinde kalınarak! hukuki olan ile olmayanın bir tesisi oyununda anlamını bulur. Yine de istisna halinin yerleştirildiği yeri -ya da yersizliği- doğru olarak belirlemek gerekmektedir.[5] Denilebilir ki bu yerin -ya da yersizliğin- belirlenmesi bütün sorunun özü konumundadır.

Agamben bu sorunu istisna ilişkisini hukuksal düzenleme edimi içinde tartışır. Buna göre, istisna ilişkisi, hukuksal ilişkinin başlangıçtaki formel yapısını ifade ediyor. Dolayısıyla egemen kişinin istisna konusundaki hükmü, hukuksal-siyasal yapının başlangıcındaki bu yapıda anlamını bulur. Böylelikle Agamben için istisnai durum, bu ilk haliyle, bütün hukuksal yerleştirmelerin izlediği ilke haline gelmiş olmaktadır. Çünkü, belli bir hukuk düzeninin ve belli bir mekan diliminin belirlenmesinin mümkün olduğu alanı yaratan tek şey, istisnai durumdur. Her ne kadar istisna durumu zaman zaman belirli sınırlamalar içine çekilebilse de Agamben için özde yerleştirilemeyen [yeri belirlenemeyen] bir şeydir. Siyasetin temel olarak bir yerleştirme, düzenleme nomosu faaliyetinde bulunduğu düşünüldüğünde; istisna durumu, siyasetin sorgulanması gereken kırılgan bir anını temsil eder. Çünkü bu düzenleme ve yerleştirme faaliyetinin altında yerleştirilemeyen bir belirsizlik, muğlaklık ya da istisna mıntıkası vardır. Bu muğlaklık ve ve bu mıntıka, son tahlilde, kendi yerinin sonsuza dek belirlenememesi ilkesi olarak daima kendi aleyhine işleyen bir şeydir.[6] Bu noktada Agamben kendi tezinin merkezi noktasını oluşturacak biçimde içinde yaşadığımız çağın istisna durumu açısından temel siyasal yapı haline geldiğini ve kural olmaya başladığını öne sürer. Öyle ki, çağımızda yürütülen, yerleştirilemeyenlerin daimi ve göz önünde bir yere yerleştirilmeleri çabasının sonucu olarak toplama kampları ortaya çıktı. Agamben'e göre, nomos'un bu orijinal yapısına tekabül eden mekan -cezaevleri değil- kamplardır. Bunun göstergesi, başka şeylerle birlikte, şu gerçektir: Cezaevleri yasaları sadece ceza hukukunun belli bir bölümünü oluştururken ve normal düzenin dışında bir şey değilken, kampları yöneten yasalar sıkıyönetim yasaları ve kuşatma altındaki bir toprağın yasalarıdır. Bu anlamda kamplar, mutlak istisna mekanları olarak, olağan bir kapatılma mekanından topolojik anlamda farklıdır. İşte "yeryüzünün" eski "nomos'unun"[7] krizini

4. A.g.e., 29.
5. Agamben, *İstisna Hali*, 34.
6. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, 30, 31.
7. Aykut Çelebi, Schmitt'in egemenlik teorisi bağlamında formüle etmiş olduğu *Nomos* (yasa) ve *Gesetz* (yasa) arasındaki ayrıma dikkat çekerek şunları blirtir: "Nomos Schmitt'e göre, belirli bir toprak parçası üzerinde, şeylerin oluşu ve düzeni hakkındaki gelenekler, meşruluğunu bu geleneklerden alan somut bir hayat tarzı ve bu hayat tarzının içerdiği kurallardır. *Gesetz* ise, pozitif hukuktaki anlamıyla, yasanın karşılığıdır. *Nomos'a* dayanmayan herhangi bir *Gesetz* içi boş bir kurallar yığınından başka bir şey değildir. Eğer *nomos* şeylerin oluşu, doğası ve süreci hakkında meşruluğunu geleneklerden alan bir oydaşma ise, her *nomos* bir iradenin ve bu iradeyi oluşturan türdeş bir halkın varlığına işaret eder. Bu haliyle egemenlik, hem düzenin kurallarına (*Gesetz*) hem de bu kurallara dayanak oluşturan iradenin türdeşliğine ve gelenekselliğine (*Nomos*) atıfta bulunur". Bu ayrım önemini 3. bölümde tartışılan Schmitt'in egemenlik ve istisna ilişkisi bağlamında tartıştığı şu sorudan almaktadır: Egemen, kural içinde kalarak, aciliyet karşısında istisnai duruma karar

belirleyen şey de, yerleştirme ile düzenleme arasındaki bağın tamamen koptuğu bu istisna mekânıdır.[8]

İstisna hali sürecinin nasıl meydana geldiğini ve hangi dayanaklara gönderme yaparak kendine yer açtığına ilişkin savlar incelendiğinde; bütün tartışmaların odak noktasının yukarıda değinilen sorunlar çerçevesinde toplandığı görülmektedir. İstisna halinin irdelenmesi, özellikle günümüzde küresel şemsiyesinin yeni gölge alanlarına yayılması için öne sürülen birtakım siyasi-hukuki argümanları anlamamıza ışık tutabilir. Küresel şemsiyenin gölge alanları genişledikçe, egemen erk istisna halini ilan etme gerekçelerini de konjoktürel ve stratejik ortaklıkların hedefleriyle açıklamaktadır.[9] Günümüzde istisna hali sadece iç hukukta karşılaşılabilecek bir sorun değildir. Küreselleşme beraberinde getirdiği emperyal politikalarla artık uluslar arası hukukun bir sorunu haline gelmiştir. Bu da beraberinde hem iç hukukta hem de uluslararası hukukta olağan halin son bulmasıyla geçici olarak yürürlüğe giren istisna halinin günümüzde artık tamamen yeni bir yönetim paradigması haline dönüşmesini sağlamıştır. Hukuksal düzenin bu duruma içkin olarak yer verip vermediği tartışması süredursun; siyasal erkin bu sürece karar verme yetkisini hukukla çelişmeksizin! hukukun ol-a-madığı bu yok yeri nasıl ve nereden devşirdiği açıklanması gereken en büyük belirsizliği oluşturur.

Hukukun askıya alınması sürecinde başka deyişle istisna halinde, siyasal toplumsal ilişkiler tek yanlı olarak kesintiye uğrar. Siyasal-hukuksal ve toplumsal zeminde yaşanan kesintiler dönem dönem darbeler, devrimler, ayaklanmalar, işgal veya tehdit edici iç/dış "düşmanın" belirmesiyle ivme kazanır. Hukukun askıya alınmasıyla ortaya çıkan bu türden yasal boşluk dönemlerine -olağanüstü hal- siyasal tarihte sık rastlanmıştır. Genel bir yasasızlığın hüküm sürdüğü bu durumlarda her türlü siyasal güvence, hak ve adalet talebi tek yanlı olarak askıya alınmıştır. İstisna hali durumu genellikle bu tür süreçlerin zorunlu sonucu olarak ortaya çıkar.

İstisna hali üzerine incelemeler yapan siyaset felsefecileri ve hukukçular terimin hukuk ile siyaset arasında kalan sınırda olduğu konusunda birleşiyorlar.[10] Terimin hukuk ile siyaset arasında kalan ancak hangisine daha çok yakın olduğu konusundaki belirsizlik, terimin tanımlanmasına giden süreci bulanık kılmaktadır. Bunun yanında, yürütme erkinin istisna hali sürecine nasıl karar verdiğine bakıldığında; sürecin belirli bir siyasal duruma ilişkin analizin sonucundan hareketle ortaya çıktığı görülür. İstisna hali sürecine belirli bir siyasal olgunun-durumun veya zorunlu bir halin kendini dayattığı; olağan hukuk uygulamalarıyla "başa çıkmanın mümkün olmadığı"nın anlaşılmasıyla ulaşılır. Dolayısıyla sorunu oluşturan hareket noktalarından biri burada belirmektedir: Sorun siyasal bir sorun olmakla beraber bir o kadar hukuksaldır da. İlk önce yürütme erki, belirli bir siyasal ortamı veya sorunu yorumlarken kendi yorumunu hukukun üstünde-ötesinde ve kaçınılmaz

---

(7 DEVAM:) veren kişi olarak yukarıdaki ayrımın hangi tarafında ve nasıl durmaktadır? Kuşkusuz Schimitt'e göre, egemen *nomos*'un bir parçasıdır. Ve Aykut Çelebinin de yorumladığı gibi o, parçası olduğu düzenin hem koruyucusu hem de kollayıcısıdır ve egemenin egemen olmasını sağlayan, siyasi otoritenin işlemlerini düzenleyen yasalardır (*Gesetz*). Bir başka söyleyişle, "*Nomos*'un egemenliği olanaklı hale getirdiğini söyleyebiliriz" Aykut Çelebi, "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt Ve Walter Benjamin," *Defter Dergisi*, no. 42 (2001): 124, 26.

8. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, 31.

9. Küresel savaş hali, global olağanüstü hal vb. gerekçelerin arkasında istisna haline geçişin yetki talepleri saklıdır.

10. Agamben, *İstisna Hali*, 9.

nihai *karar* olarak görür. İkinci sorun birincisiyle ilişkilidir. Siyasal erk hukuk içinde kalmadan ama hukuka da hiçbir zaman konu ol-a-mayacak belirli boş-ara bölgeyi hukuka aykırı düşmeden nasıl yerleştirmektedir? Bunun yanında istisna halinde hukukun suskun bırakıldığı veya "tatil edildiği" adli tatil zamanında yaşananlar asla hukuka konu olamayacak şekilde orada bırakılırlar. Hukukun kendisiyle siyasal erkin ise hem kendisiyle hem de hukukla çelişkiye düştüğü bu paradoksal süreç birçok siyasal hukuksal soruna gebe. Yasal olmayan ama yasadışı da sayıl-a-mayan bu süreç bir kez daha kurucu hukukun gerçek sahibinin yürütme olduğu inancını/düşüncesini akla getirir. Oysa anayasaya dayalı modern demokrasilerin bu sorunu ne yazık ki halen hukuksuz uygulamalar için bir "fırsat" olarak algıladıkları gerçeği ile karşı karşıyayız. Demokrasinin en temel ilkesi olan güçler ayrılığı ilkesi en önce doğum yerinde ayaklar altına alınmıştır. Hukukun siyasallaşmasını doğuran bu ihlal süreci hukuk önünde değil, hukuk içinde kalınarak da değil bizzat hukuk askıya alınarak gerçekleşir.

İstisna hali karşısında hukukun konuşabilmesini elinden alan erk bu durumu herhangi bir yasaya dayandırmaya henüz muktedir değil. Ancak bu konuda hukuk da henüz konuşmaya muktedir değil. İstisna hali ile birlikte yürütme erki bir gerçeği daha hepimize kanıtlamak ister gibidir: hukuku kuran erk onu askıya alma hakkını yasal olarak değil ama siyasal "karar" ile alabilir. Doğa haline son veren "Leviathan" olağan hale de geçici olarak pekala ara verebilir![11]

Giorgio Agamben, siyasal düzlemden hareketle ortaya çıkan istisna halini hukuk düzleminde anlaşılamayan hukuki önlemler gibi paradoksal bir durumda konumlandığını ileri sürerek, yasal biçimi ol-a-mayan şeyin yasal biçimi halini aldığını belirtmektedir.[12] Başka deyişle, yasa içinde yasasızlık bölgesi yasal olmaya doğru kaymaktadır. Dolayısıyla istisna hali, hukukun onun vasıtasıyla kendini askıya aldığı; süreksiz bir yasasızlığa gönderme yapan "siyasal olan" ile "hukuksal olan" arasındaki bir tür ara/belirsiz bölgeyi temsil eder. Bu bölge aydınlatılmadığı sürece, siyasal olan ile hukuksal olan arasındaki belirsizlikte ne/nelerin olup bittiğini anlamak ve tanımlamak olanaklı olmayacaktır.

II

Siyasal literatüre bakıldığında, istisna hali sürecinin denk düştüğü belirsiz ara bölgenin yürütme erkinin yasamadan ayrı olarak karar alma gücünü yansıttığı görülür. Öyle ki bu süreç, yürütme erkinin "normal dışı" olarak ilan ettiği olağan hukuk uygulamalarının askıya alınması gerektiği yönündeki kanaatini ifade eder. Ne var ki, bu süreç yürütmenin kanaatinin de ötesinde anlamlar taşır. Örneğin kimi durumlarda istisna hali, kalıcı ve acil durum halini öne sürerek hukuka dahil olamayacak eylemlerin meşru imkanını yaratmaya çalışır. Özellikle günümüzde pek çok

---

11. Walter Benjamin, yasa koyan ve yasa koruyan şiddeti karşılaştırırken bu soruna dikkat çeker. Benjamin şiddeti doğal bir olgu sayan doğal hukuk tezi ile şiddeti tarihin bir ürünü olarak gören pozitif hukuk tezini karşılaştırarak amaçların ve araçların ölçütünün hangi temel noktada birleştirilebileceğini analiz ederek egemen kararın yasaya karşı veya yasa yapmadaki konumunun temelini göstermeye çalışır. Walter Benjamin, "Crituque of Violence," *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* içinde, der. Peter Demetz (New York: Schocken Books, 1986), 278, 80.
12. Agamben, *İstisna Hali*, 10.

devlet politikalarında istisna halinin yaratmış olduğu bu belirsiz eşiğin hukuk içinde "hukuka rağmen" varlığını sürdürerek neredeyse hukukileştirdiği görülür. Nitekim Agamben de, istisna halinin "küresel iç savaş" olarak tanımlanan durumunun ilerleyişinin çağdaş siyasette egemen yönetim paradigmasına dönüşme eğiliminin her geçen gün arttığına işaret eder. Ona göre, "geçici ve istisnai bir önlemin böyle zemin değiştirerek bir yönetim tekniğine dönüşmesi, anayasa biçimleri arasındaki geleneksel ayrımın yapısını ve anlamını kökten değiştirecek gibi görünmektedir. Bu bakış açısıyla bakıldığında, istisna hali demokrasi ile mutlakiyet arasında bir belirsizlik eşiğine dönüşmektedir".[13] Bu anlamda egemen istisna, kendisini içeri ile dışarıyı ayırmakla sınırlandırmayan, bunun yerine, bu ikisi arasındaki eşiği (istisna durumunu) belirleyen temel yerleştirmedir. İçeri ile dışarı ve normal durum ile kaos, bu eşik temelinde, hukuksal düzenin geçerliliğini mümkün kılan karmaşık topolojik ilişkilere girer.[14] Böylelikle, egemen istisna, iki hukuksal talep arasındaki bir zıtlığı ortadan kaldırarak, bunun yerine hukukun içi ile dışı arasında var olan bir sınır ilişkisini yerleştiriyordu.[15] Dışsallığı Hobbes'çu anlamda doğal durum ile de karşılamak mümkün. Ancak devletin ortaya çıkmasından itibaren, bu dışsallık hukuk kategorisi içinde istisna hali olarak varlığını sürdürmektedir. Bu durumda, istisna hali süreci egemen nomos aracılığıyla hukuk içinde varlığını sürdürerek siyasal sistemin merkezinde konumlanır. Böylelikle, doğa haline son vererek düzenleme ve yerleştirme nomosu olarak ortaya çıkan devlet, kendi öncesine uzanan süreçte ne kural olan ama ne de istisna olan eşiği egemen kararla birlikte nomos'un bir parçası haline getirir. Bu durumda nomos egemenliğini sürdürdüğü sürece hem doğal durum hem de istisna hali ile bağlantılı olacaktır. Böylelikle, nomos içinde istisna hali doğa durumuna dönüşecek potansiyel bir kopuşa işaret ederek kural ile diyalektik bir bağ içindedir. Bu da, egemenin territoryal olarak nomos'un belirlediği sınırların topolojisini göstermektedir. İstisna hali doğa hali olarak bu topolojinin iki farklı yüzü ya da eşiği olarak görünmektedir. Bu eşiği Agamben şu şekilde tanımlamaktadır:

İstisnai durum, tam olarak, sadece istisna ile kuralın değil; aynı zamanda da doğal durum ile hukukun, dışarı ile içerinin birbirine geçtiği karmaşık bir topolojik vaziyet olarak zaman-uzamsal bir askıda olma hali değildir. Bu durum, tam da, adaletin gözüne görünmemek için hep saklanmak zorunda olan ve dolayısıyla bizim de hep gözümüzün önünde tutmamız gereken söz konusu topolojik belirsizlik mıntıkasıdır. (...) Bu süreç, gizli bir biçimde egemen istisna temeli üzerinde yükselen bir süreçtir. Birinci Dünya Savaşı'ndan bu yana ve de hâlâ gözlerimizin önünde cereyan eden şey şudur: İstisnai durumun "hukuksal olarak boş" alanı, kendi zamansal-mekansal sınırlarının dışına çıkıyor ve bugün, bu sınır ihlalinin büyük boyutlara varmasının sonucu olarak, normal düzen ile çakışmaya, yani yeniden her şeyin mümkün olduğu bir durum yaratmaya başlıyor.[16]

Belirsizlik eşiği, egemen otoritenin başka deyişle yürütme erki olarak kendisinin yönetiminde yönetilmesi gereken sınır durumunu ifade eder. Burada bariz bir biçimde karşımıza çıkan belirsizlik, dışarı ile içeri, hayat ile hukuk arasındaki belirsizliktir. Ve bu belirsizlik, egemenin istisna hakkındaki kararına işaret ediyor. Hu-

13. A.g.e., 11.
14. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan*, 30.
15. A.g.e., 36.
16. A.g.e., 55.

kukun "egemen" yapısı ve kendine has, orijinal "güç"ü, gerçek [hayat] ile hukukun birbirinden ayırt edilemediği (fakat ayırt edilmesinin gerektiği) bir istisna hali olarak karşımıza çıkıyor. Bu şekilde bir konuma zorlanan hayatın hukuk alanına girmesinin tek yolu, içleyici bir dışlamanın öngörülmesidir; yani hayat hukuk alanına yalnızca bir *exceptio* bağlamında girebilir. Hayatın sınırsal bir durumu/yapısı, bir eşik hali vardır. Bu eşikte hayat, hukukun hem içinde hem de dışındadır. Agamben'e göre, bu eşik noktası egemenliğin mekanını oluşturmaktadır. Bu biçimde bakıldığında "kurallar sadece istisnalarla vardır" önermesi doğru olarak kabul edilmelidir. Çünkü hukuku yaratan tek şey, sadece *exeptio* 'nun içleyici dışlaması aracılığıyla içine alabildiği şeylerdir. Öyle ki, hukuk bütünüyle istisnalardan beslenir; aksi durumda hukuk işe yaramaz öylece orada duran bir şey haline gelir. Bu anlamda hukuk aslında "tek başına var olmayan, insanların hayatı ile birlikte var olan" bir şeydir. Egemenin kararı, dışarı ile içeri, dışlama ile içleme, *nomos* ile *pyhsis* arasındaki bu belirsizlik eşiğini belirliyor ve bu eşiği zaman zaman yeniliyor. Hayat bu eşikte, ta en başından beri hukukun istisnası olan bir şeydir. Buna göre, egemenin kararı, kararlaştırılamayanın konumlandırılmasıdır.[17]

Böylelikle, istisna halinin mutlak bir eşik olarak tanımlanan sınır durumu; hukuk ile hukuk dışı arasındaki ara bölgede bütün anlamını bulur. İstisna hali, egemene yaşamı hukuk dahilinde ol-a-mayacak bir biçimde yönetmesi ayrıcalığını verir. Bütün bir yaşamın egemen tarafından istisna hali stratejisi çerçevesinde yeniden ve benzeri görülmemiş bir biçimde yönetmeyi olanaklı kılması; iktidarın biyo-politik yönüne işaret eder. Buna göre bütün bir hayat, yaşam ve ölüm üzerinde yegane erke sahip egemenin iktidar oyununa terkedilmiş olmaktadır. Bunun tarihsel örneklerini Nazi iktidarı dönemindeki uygulamalarda ve totaliter rejimlerin hüküm sürdüğü askeri siyasi iktidarların mutlak hakimi oldukları yakın tarihli yönetimlerde göstermek mümkün. Aynı zamanda bunun en güncel örneğini 11 Eylül'den sonraki Bush yönetiminin takındığı askeri-siyasi tutumda da göstermek mümkün. Bush'un 13 Kasım 2001 tarihli "askeri buyruk"unda terörist eylemlere karıştığından şüphe duyulan ABD vatandaşı olmayan kişilerin süresiz alıkonulmasını ve askeri komisyonlarca yargılanmasına yetki tanırken; bütün bir hayatın iktidarın şüphesi ile yeniden kontrol altına alınıp düzenlenmesi ayrıcalığını verir. Bu yetkinin yeniliğini Agamben şu şekilde ifade eder:

Hukuk içinde kalınarak bir bireyin bütün hukuki statüsünü radikal olarak ortadan kaldırması, böylece hukuki açıdan adlandırılması ve sınıflandırılması olanaksız bir varlığı ortaya çıkarmıştır. Afganistan'da yakalanan Talibanlar, Cenevre Konvansiyonu uyarınca savaş tutuklusu statüsünden yararlanmakla kalmazlar, Amerikan yasalarına göre herhangi bir suçtan sanık kişinin statüsünden bile yararlanamazlar. Ne mahkum, ne sanık olan, yalnızca tutuklu olan bu kişiler, katışıksız bir fiili egemenliğin, yalnızca zamansal anlamda değil, doğası itibariyle de belirsiz - bütünüyle yasanın ve yargı denetiminin dışına çıkarıldığı için- bir alıkoymanın nesnesidirler. Olası tek karşılaştırma, Nazi kamplarındaki Yahudilerin hukuki durumuyla yapılabilir; bu Yahudiler, yurttaşlıkla birlikte, her türlü hukuki kimliklerini de yitirmişlerdi, ama hiç olmazsa Yahudilik kimliğini koruyorlardı. (...) Guantanamo'daki *tutuklu* da çıplak yaşam en üst belirsizlik noktasına ulaşır.[18]

---

17. A.g.e., 41.
18. Agamben, *İstisna Hali*, 12.

Hem Guantanamo örneğinde hem de genel istisna hali çerçevesinde görülüyor ki; hukuk, güvenlik adına hem ulusal hem de uluslar arası düzeyde fiilen askıya alınıyor. Judith Butler'a göre, "hukukun askıya alınması beraberinde devlet egemenliğinin yeni bir icrasını getiriyor. Hukukun dışında, inceden inceye işlenmiş bir idari bürokrasi üzerinden icra edilen bir egemenlik bu. Artık resmi yetkililer kimin davasının görülüp kimin alıkonacağına karar verdikleri gibi, bir insanın süresiz olarak alıkonup alıkonmayacağı konusunda da son sözü söylüyorlar".[19] Bu, egemenin son sözü kendi takdir yetkisinde tutarak; hukuk içinde hukuku askıya alabileceğini ya da işine geldiği gibi davranma iradesinde bulunabileceğini göstermektedir. Böylelikle egemen, hukuka dahil edilmesi olanaksız olan *kararı*, hukuku askıya alma gerekçesini istisna haline atıfta bulunarak ama aynı zamanda hukuk içinde kalarak! Hukuku askıya alan yeni bir yönetim biçimini başlatmış oluyor. Butler'in deyimiyle "askıya alma ediminde icra edilen egemenlik, kendi kendine yasal ayrıcalık tanımada da icra ediliyor. Bu yasaüstü bir iktidarın işleyişine işaret ediyor".[20] Neticede istisna hali, egemene güç sahasının denetimi ve gözetimi sürecinde hukukun dışına çıkması için bir araç haline geliyor. Belirli ve zorunlu durumlarda taktik olarak hukukun askıya alınması egemen erkin ya da yürütme erkinin yasamanın yerine geçebileceğinin göstergesidir. Bu durum, egemenin *hukukun üstünlüğü* ilkesini geçici de olsa üstün bir konum olmaktan alıkoyabilme kapasitesine işaret eder. Yalnızca egemene tahsis edilmiş olan bu üstün konum; istisna hali olarak anayasal demokrasilerin karar verilemez paradoksunu kendi bünyesinde taşırken yeni bir yönetim paradigmasını oluşturur. Bu paradigma istisna halini *acil durum, kuşatma hali, zorunluluk hali, olağanüstü hal, küresel iç savaş* vb. durumlar gösterilerek yürürlüğe girer. Bu türden durumlar istisna haline geçişte hukukun askıya alınmasının gerekçelerini oluşturur. Böylelikle hukukun askıya alınmasının mantıksal kurgusu hazırlanmış olur. Bu haliyle istisna halinin mantıksal kurgusu paradoksal bir işleyişe sahiptir. Norm/Yasa, egemen "karar"ı bu durumlar karşısında kendine uymaya zorunlu kılmaktan muaf tutar. Bu çerçevede istisna hali *karar*ın norma olan üstünlüğü ile hukukun eşiğini/sınırını kendisi belirlemiş olur.

Her durumda istisna hali sürecini Agamben'in de işaret etmiş olduğu gibi "mutlakıyetçi geleneğin değil, demokratik-devrimci geleneğin bir ürünü olduğunu unutmamak gerekir".[21] Kavramın gelişim tarihi konusunda Agamben "İstisna Hali" eserinde ilgi çekici analizlerde bulunur.[22] İstisna halinin ilgi çekici yönü şurada yatmaktadır: Nasıl olur da yasama erki belirli durumlarda kendi görevini hukukla "çelişkiye düşmeden" kendisini askıya alabilecek bir organa -yürütme erkine- devreder. Bush yönetiminin "küresel iç savaş" veya "acil durum hali" olarak betimlediği süreç, hukuka aykırı ama istisna halinin ilanı yetkisi tanınması durumunda "hukuka aykırılığı kaldırılmış" olan bu mistik an rejimin açık şiddet tehdidine istediği zaman başvurabilme potansiyeline işaret eder. Bunun örneklerini yalnızca Guantanamo'da değil tarihsel olarak geriye doğru gittiğimizde Nazi Almanya'sı ve sonrasında "acil durum yetkilerinin" yürütme erkine tanındığını; keza Fransa da

19. Judith Butler, *Kırılgan Hayat -Yasın ve Şiddetin Gücü*, çev. Başak Ertür (İstanbul: Metis Yayınları, 2004), 64, 65.
20. A.g.e., 68.
21. Agamben, *İstisna Hali*, 13.
22. Kavramın kısa tarihi için bkz. A.g.e., 13, 14 ve 20, 24.

III Napoléon zamanında benzer yetkilerin verildiğini görmek mümkün. Bunun gibi "kuşatma hali" çerçevesinde İsviçre, Belçika, İngiltere, İtalya ve Avusturya'da farklı tarihlerde anayasal düzenlemelerinde yürütmeye "tam yetki" kapsamında istisna halini yürürlüğe koyma yetkisi tanınmıştır. Bunun sonucunda yürütme erkinin istisna halini ilan etme yetkisine sahip olması yasamanın gücünü ve saygınlığını"erozyona" uğratırken hukukun ötesinde/üstünde tayin edici bir gücün yerleşmesine olanak sağlamıştır.

İstisna hali mekanizması, iki dünya savaşı arasında ve sonrasında adeta bir yönetim paradigması halini almıştır. Bunu Agamben "istisna halinin temel niteliklerinden biri, -yasama, yürütme ve yargı gücü arasındaki ayrımın geçici olarak kaldırılması- burada kalıcı yönetim uygulamasına dönüşme eğilimini göstermektedir" diyerek açıklar.[23] Böylelikle, istisna hali kural haline geldiği için, her geçen gün istisnai bir önlem olarak değil, bir yönetim tekniği olarak kendini göstermekle kalmayıp, hukuk düzeninin oluşturucu paradigması şeklindeki doğasını da apaçık belli etmektedir.[24] İstisna halinin bir yönetim tekniğine dönüşmesi anayasaya dayalı demokrasiler açısından açık tehlikeler taşımaktadır. Agamben'e göre burada önemli olan şudur:

Bütün istisnaların kural olması sonucunu veren süreçle birlikte çıplak hayat alanı (ki bu aslında siyasal düzenin marjinlerinde konumlanmış olan bir alandı) gün geçtikçe siyasal alanla örtüşmeye başlıyor ve [dolayısıyla da] dışlama ile içleme, dışarı ile içeri, *bios* ile *zoç* ve hak ile olgu indirgenemez bir belirsizlik mıntıkasına giriyor. İşte aslında bütün siyasal sistemin dayandığı gizli temeli tesis eden şey, çıplak hayatı, aynı anda hem siyasal düzenden dışlayan hem de bu düzenin içine hapseden söz konusu istisna durumudur (state of exception). Siyasal düzenin sınırları bulanıklaşmaya başlayınca, bu düzende ikamet eden çıplak hayat kendisini bütün kente özgürce salıveriyor ve siyasal düzendeki çatışmaların hem öznesi hem de nesnesi haline, hem devlet iktidarının örgütlendiği hem de bu iktidardan özgürleşmenin gerçekleştiği mekan haline geliyor. Her şey sanki, Devlet iktidarının, canlı bir varlık olarak insanı kendi özgül nesnesi yaptığı disiplin süreciyle birlikte, büyük ölçüde modern demokrasinin doğuşuna tekabül eden bir başka süreç de başlatılmış gibi gelişiyor; bu ikinci süreçte, canlı bir varlık olarak insan kendisini artık siyasal iktidarın bir nesnesi olarak değil; bu iktidarın bir öznesi olarak sunuyor. Pek çok açıdan birbirinin karşıtı olan ve (en azından görünüşte) birbiriyle acımazsızca çatışan bu iki süreç, vatandaşın çıplak hayatı bağlamında, insanlığın yeni biyosiyasal bedeni bağlamında birleşiyor.[25]

Görülüyor ki istisna hali sürecinde yalnızca yasamanın erozyonu değil, haklı gösterilmeye çalışılan olağanüstü durumlardaki önlemlerle demokratik anayasanın -haklar temelinde- yok oluşuna da zemin hazırlamaktadır. Bunun yanında, istisna hali sürecinde her türlü demokratik kurum acil yetkiler çerçevesinde devre dışı bırakıldığı için, acil durum yetkilerinin etkili bir şekilde kullanımını güvenceye almayı olanaklı kılan hiçbir kurumsal yapı -devre dışı bırakıldığı için- yoktur. Öyle ki İstisna haline geçiş için başvurulan *olağanüstü hal, acil durum, kuşatma hali* vb. nedenler; temsili demokrasilerde yetkilerin tek elde toplanması, zamanla bu türden rejimlerin kendi ruhuna aykırı hareket etmesini sağlayabilecek bir potansiyele işa-

23. A.g.e., 16.
24. A.g.e., 15.
25. Giorgio Agamben, *Kutsal İnsan,* 18,19.

ret eder. Bu potansiyelin uygulamaları anayasaya dayalı demokrasilerin oligarşik veya totaliter rejimlere dönüşmesi riskini taşıması gibi anayasal diktatörlüğe de dönüşmesi tehlikesine işaret eder.

III

Egemenin hukukun askıya alınmasına yol açan istisna hali sürecine neden gereksinim duyduğu hususunu şu şekilde izah etmek mümkün: Demokratik rejimler hukuk normlarını olağan durumlara göre tasarlamışlardır. Buna göre, toplumsal-siyasal yaşamın düzenini korumak adına devlet kamu düzenini deklare etmiş olduğu koşullar/yasalar çerçevesinde sevk ve idare eder. Olağanüstü kriz dönemleri olağan durumların normlarıyla çözülmesinin olanaklı olmadığı kanısının ortaya çıkmasıyla istisna haline göndermede bulunulacak imalar gündeme alınır. Yürütme erki, kamu düzeninin yönetilmesi için mevcut yasal normların kriz dönemi tehlikesini bertaraf edemeyeceği kanısını kanun hükmünde kararnameler, tam yetki veya kriz yönetimiyle başa çıkmak için istisna hali ilan/yönetme yetkisi edinmenin gerekliliğine atıfta bulunur. Atıfların odak noktasında istisna haline geçişi zorunlu kılan durumun kaçınılmazlığı vurgulanırken sürecin başlaması durumunda bunun geçici bir yönetim olgusu olduğunun altı da çizilir. Walter Benjamin *Tarih Kavramı Üzerine*'nin sekizinci fragmanında bu durumu şu şekilde ifade eder:

Ezilenlerin geleneği gösteriyor ki, içinde yaşadığımız "olağanüstü hal" istisna değil kuraldır. Buna denk düşen bir tarih anlayışına ulaşmak zorundayız. O zaman açıkça göreceğiz ki, gerçek olağanüstü hali yaratmak bize düşen bir görevdir. Böylece, faşizme karşı mücadelede daha iyi bir konuma ulaşacağız. Faşizm, talihini biraz da, hasımlarının ilerleme adına onu tarihsel bir norm gibi görmelerine borçludur. Yirminci yüzyılda bu yaşadıklarımızın "hâlâ" nasıl mümkün olduğuna şaşmak, felsefi bir bakış *değildir*. Bu şaşkınlık bizi, herhangi bir bilgiye de götürmez, tek bir bilgi hariç tabii: Kaynağındaki tarih anlayışının iler tutar tarafı olmadığı.[26]

Buna göre istisna halini betimleyen iki temel özellik göze çarpar: "zorunluluk", "olağanüstülük" ve "geçicilik". Bu özellikler, istisna halinin kuralın yerini almasını kolaylaştıran bir yapısı vardır. Oysa, yürütme erki tarafından kriz sürecinin aşılması için göze alınmasını istediği bedel açıkça şu şekilde anlam kazanıyordu: "Yönetimin daha fazla gücü, yurttaşların ise daha az hakları olacaktır" "ancak bu zorunlu ve geçici bir dönem için söz konusudur.[27] Bunun için her şey egemen söylemin dediği gibi algılanmalıdır: "demokrasinin gücü ve geleceğini sağlamlaştırmak" ve "anayasal rejimi her türlü tehlikeden *korumak*tan daha önemli ve üstün hiçbir şey görülmemelidir. Neden olmasın! Bu biçimiyle anayasal *acil durum* çağrısının altında yürütme diktatörlüğünün sesi yükselirken, *gerektiğinde* yasama yetkilerinin her an bir salınımda durur gibi yürütmenin elinde gidip gelmesi kurucu hukukun doğa durumuna ait içkin halini akla getirir. Doğa durumunda egemen otorite hukuku kurucu gücün hizmetinde sunarken *düzeni* ve *güvenliği* gerekçe gösteriyordu. Modern çağda egemen otorite ya da yürütme erki kendi temelini

26. Walter Benjamin, in *Son Bakışta Aşk*, ed. Tarih Kavramı Üzerine (İstanbul: Metis Yayınları, 2006), 43.
27. Agamben, *İstisna Hali*, 17.

unutmadığını kanıtlarcasına *güvenlik* ve *asayişin tehlikede oluşunu* gerekçe göstererek verdiğini geri almak istiyor. Elbette hukuku koruyan güç onu alıkoyabilirdi ama bunun adını *anayasaya dayalı-temsili demokrasi* koymadığımız sürece. Açıkçası anayasaya dayalı rejimler istisna halini hukukun içinde kalarak bir *yok yer* ürettikleri sürece bu böyle görülecektir. Ne var ki, barış hali zamanlarını geri getirmek için savaş hali zamanlarının kapıya dayandığını gerekçe göstererek istisna hali yetkisini talep etmek, yürütme erki için bir kural haline gelmiştir.

Özellikle, çağımızda demokratik rejimlere dayalı anayasal sistemlerde istisna hali ilan etmenin yerini, benzersiz bir biçimde yeni güvenlik paradigmasının genelleşmesi almıştır. Bu türden bir güvenlik paradigması, istisna halinin kalıcı bir politik strateji ile bütünleşmesi olasılığını güçlendirmektedir. Güvenlik gerekçesi gösterilerek istisna halinin daimi bir kriz durumuyla ortaya çıktığını varsaydığımızda; çağımızın yeni yönetim tekniğinin *global olağanüstü hali* içinde evrensel bir hukuk sorununa dönüştüğünü/dönüşebileceğini de kabul etmiş oluruz. Her durumda, yerel olsun evrensel olsun; hukuk içinde belirsiz bir alanı imlemesi bakımından, istisna hali sürecinin anayasal temsili demokrasilerdeki yerinin tanımsızlığı temel sorunu oluşturan nokta olarak durmaktadır.

İstisna hali sürecinde temel olarak çözülmesi gereken veya analizinin yapılması gereken sorun şudur: Anayasal düzlemde kalınarak tanımı gereği norma sokulamayacak olan bir şeyin yasa yoluyla düzenlemesinin yapılıp yapılamayacağıdır. Başka deyişle, bu doğası gereği pozitif hukukun dışında olan bir şeyin hukuki olarak düzenlenmesinin mümkün olup olmayacağı üzerine olan bir sorundur. Carl Schmitt bunun mümkün olabileceğini düşünen yaklaşımı şiddetle eleştirenlerin başında gelmektedir. Kuramsal olarak bunun nasıl olacağı üzerine yapılan tartışmalar süredursun; pratik olarak birçok devletin anayasal sistemlerinin buna izin veren düzenlemelere başvurduklarına yukarıda işaret edilmişti.

Buna göre, istisna halinin hukuku çiğnemeden ya da yasaya karşı gelmeden bir *yok yer* olarak kendine bir zemin oluşturmasının yaratmış olduğu açmaz, iki karşıt tez çerçevesinde tartışılmıştır. Bu tezlerin odak noktasında, istisna halinde söz konusu olan, kendi içinde hukuk dışı olan bir eylem alanının hukuki anlamının ne olduğunda yatar. Hukukla normun örtüşmesi gerektiğini belirten tez ile hukuk alanının normu aştığını savunan tez. Son tahlilde iki tez de bütünüyle hukuk dışı bir eylem alanının varlığını dışlama noktasında birleşirler.[28] Tartışmanın üzerinde döndüğü sorun bu olsa da siyaset felsefecileri ve hukukçular açısından anlaşılmakta güçlük çekilen bir başka nokta, anayasal demokrasilerdeki güçler ayrılığı ilkesinin zorunlu, olağanüstü/kriz zamanlar-ın-da yürütme erkinin yasama erkinin görevini üstlenmesini neredeyse bir kural haline dönüştürmesi oluşturmaktadır. Kriz durumlarında yasama erkinin bir yana bırakılmaksızın yürütmenin güçler ayrılığı ilkesine saygıyı ayakta tutmaya çalışması halkın demokrasiye olan inancını pekiştirebilirdi. Ne var ki batılı demokrasilerin istisna hali sürecinde geçirmekte oldukları bu dönüşüm, demokrasi kültürüne ve kurumlarına duyulan güvenin ve saygının sarsılmasına zemin hazırlamıştır. Gerçek anlamda demokrasinin yerleşmesinin sarsılmaz koşullarından biri egemen erkin durum ne olursa olsun kurumların ve hukukun üstünde, onları askıya alabilecek -istisna hali durumunda bile- özerk bir konumda olmaması ile bu ancak yerine getirilebilirdi.

---

28. A.g.e., 20.

Ne var ki yürütme erki, istisna hali durumunun olağanüstü-zorunlu yönlerine atıfta bulunarak olağan hukuk düzenlemeleriyle bu sürecin idare edilmesinin sakıncalarını dile getiriyordu. Bu *sakıncalı* durumla mücadele etmek için, kimi ülkelerde (örneğin İtalya, Almanya, İngiltere, Fransa vb.) iki dünya savaşı döneminde ve sonrasında -hükümetler- *acil durum* kararnameleri, *yasa hükmünde kararnameler* veya *garantiye alınmış acil durumun güçlendirdiği yasa taslakları* biçiminde tanımlanabilecek kadar olağan bir yasama biçimini oluşturmuşlardı. Bu uygulamalar genel anlamda bir istisna hali ilanı gibi görülmese de demokrasinin güçler ayrılığı ilkesinin delindiğini göstermektedir. Bunun anlamı tam olarak şudur: Yürütme erki yasama erkini kendi içine taşımıştır. Deyim yerindeyse istisna hali süreci bir tür *tahliye* sürecine dönüşmüştür. *Anayasal kurumların tahliyesi*... Bunun sevk ve idaresi yürütmenin takdiri ve yetkisine bırakılmıştır. Bütün sorun; bu *kararın* nasıl alınabildiğidir? Başka bir ifadeyle paradoksu oluşturan şey, yürütme erkinin hukuka karşı gelmeden! Onu askıya alabilme yetkisini nasıl ve nereden alabildiğidir?

Terim hukuksal süreç karşısında hukuk içinde mi yoksa hukuk dışında mı nereye denk düşer? Giorgio Agamben'e göre, istisna halini hukuk düzeni bağlamına dahil etmeye çalışanlar ile bu hali hukuk düzeni dışında, yani temel olarak siyasal ya da her durumda hukuk dışı bir olgu olarak değerlendirenler arasında iki ayrı görüş vardır. Agamben birinci grupta Santi Romano, Hauriou, Mortati'yi sayar. Birinci grupta yer alan bu araştırmacılar, istisna halini oluşturan zorunluluk, özerk bir hukuk kaynağı işlevi gördüğü için, istisna halini pozitif hukukun bütünleyici bir parçası olarak algılarlar. Bazıları da sözgelimi Hoerni, Ranelletti, Rossiter ise istisna halini, devletin kendini korumasına yönelik öznel -doğal ya da anayasal- bir hak olarak anlarlar. Aralarında Biscarnetti, Balladore-Pallieri, Carré de Malberg'in yer aldığı ikinci gruptakiler ise, istisna hali ile onun temelini oluşturan zorunluluğu -bunlar olasılıkla hukuk alanında çeşitli sonuçlara yol açabilseler de- temel olarak hukuk dışı, fiili öğeler olarak görürler. Julius Hatschek, farklı yaklaşımları *nesnel istisna hali* kuramı ile *öznel istisna hali* kuramı karşıtlığı içinde özetlemiştir: Nesnel istisna hali kuramına göre, zorunluluk halinde yasanın dışında ya da yasayla çelişecek şekilde gerçekleştirilmiş her eylem hukuka aykırıdır ve bu niteliğiyle hukuken sorumlu tutulabilir; öznel istisna hali kuramına göre ise, olağanüstü güç, devletin "anayasal ya da anayasa öncesi -doğal- hakkına dayanır.[29]

Egemene istisna hali sürecine geçilirken atfedilen zorunluluk hali bir ölçüde bu halin meşrulaştırılmasına göndermede bulunur. Zorunluluk hali veya acil durum zamanlarının olağan hallerden olan farkı herhangi bir yasanın yürürlükte olamayacağı fikrine yaslanır. Her durumda istisna hali terimi zorunlu durumların yönetimi için yasanın geçersiz bırakılabileceği yasasızlık hali olarak kendine yer bulur. Bu durumda hukukun zorunluluk veya acil durumlardaki konumunun çözümlenmesi gerekmektedir. Çünkü, hukuk henüz olağan zamanların yasal örgütlenmesi olmaktan öte olağanüstü durumları da kendi içine alan bir düzenlemeden veya yetkinlikten uzak görünmektedir. İşte, istisna hali bu yasal boşluk halini ifade eden bir yönetim paradigması olarak öne çıkar. Yapılması gereken bu zorunlu halin veya hukuksuz kalan bu durumu belirli bir hukukla karşılamaktır. İstisna hali bu hukuksuz ara bölgeyi idare eden bir örgütlenme biçimi olarak kendine yasal ol-a-

29. A.g.e., 32, 33.

mayan bir yasalılık yaratır. *Zorunluluğun yasası yoktur* ifadesi bu bakımdan istisna halinin herhangi bir hukuka dahil edilemeyecek türden eylemlere sahne olduğuna işaret eder.

O halde, zorunluluk halinde egemenin her türlü eylemi herhangi bir yasaya tabi değildir. Zorunluluk ve aciliyet bildiren vb. durumlar egemene tek yanlı olarak yasal olmayanı uygulama hakkı tanıyor. Bu durumu Agamben Gratianus'un Decretum"unda dile getirdiği "zorunluluk ya da başka herhangi bir neden yüzünden, yasaya aykırı birçok şey yapılır" diyerek daha açıklayıcı ifadesini aktararak şunları daha net bir biçimde ifade eder: "Bir şey zorunluluktan ötürü yapılıyorsa, yasal olarak yapılıyor demektir, çünkü hukukta zorunluluk yasal olmayanı yasal hale getirir. Keza zorunluluğun yasası yoktur".[30] Burada zorunlulukla açık olarak istisna haline geçişin olanağı kastedilmişir. Ancak, Agamben zorunluluk halini yasanın uygulanma olanağının olanaksızlığına işaret etmesi bakımından ele alarak istisnaya dolaylı bir kapı açtığını şu şekilde ifade etmektedir:

Buradan zorunluluk kuramı, bir istisna (*dispensatio*) kuramından başka bir şey değildir; söz konusu istisnaya bağlı olarak, tekil bir örnek yasaya uyma zorunluluğu dışında bırakılmaktadır. Zorunluluk yasanın kaynağı değildir, yasayı askıya da almaz; zorunluluk, tekil bir vakayı normun lafzına göre uygulanmasının dışında bırakmakla sınırlıdır: Zorunluluk halinde yasanın metni dışında davranan kişi, yasa hakkında değil, yasanın lafzına uyulmaması gerektiğini gördüğü tekil vaka hakkında hüküm vermiş olur. Burada istisnanın nihai temeli zorunluluk değil, şunu öngören ilkedir: Her yasa, insanların ortak esenliği için düzenlenmiştir ve ancak bu yüzden yasa gücüne ve gerekçesine sahiptir; bunu yerine getirmiyorsa, zorlayıcı etkisi yoktur. Zorunluluk halinde, yasanın vis obligandi'si (zorlayıcı gücü) ortadan kalkar, çünkü salus hominum (insanların esenliği) amacı, söz konusu durumda yoktur. Burada bir status'un, hukuk düzenine ilişkin bir durumun (istisna ya da zorunluluk halinin) değil; her defasında, yasanın vis (güç) ve ratio'sunun (gerekçe) uygulanma olanağının bulunmadığı tekil bir vakanın söz konusu olduğu bellidir.[31]

Ne var ki modern çağla birlikte zorunluluk hali hukuksal düzeni askıya almak için değil; hukuka dahil edilerek ele alınmıştır. Öyle ki, yasa hükmündeki kararnameler, olağanüstü hal durumlarının tanındığı geçici alanların ilan edilmesi, ulusal güvenliğe ve çıkarlara aykırı olarak tanımlanabilecek birçok siyasi tutum karşısında hukuka gerektiğinde istisna haline geçişin olanaklarını açacak yok yerler eklemiştir. Başka deyişle zorunluluk halinin belirli bir hukuka entegre edilmesiyle, istisna hali yasa kadar meşru ve en azından onun kadar yönetimsel bir paradigmaya dönüşmüştür. Bu duruma zorunluluğun yasa olma ve yasa yapma hakkı olarak da bakılabilir. Bunu Santi Romano "Zorunluluğun yasaya üstün gelebilmesi, kendi doğasından ve başlangıçtaki niteliğinden kaynaklanır, gerek mantık ve gerek tarih açısından bu böyledir"[32] diyerek izah eder.

Burada ilginç olan nokta hukukun çıkış kaynağının unutulmuş olması oluşturur. Hukuk zorunluluktan doğmuştu ancak şimdi zorunluluk hali gerekçe gösterilerek askıya alınıyor. Bunun en tipik örneğini henüz kendi hukukunu düzenle-yememiş devrim anlarının pratiklerine bakarak anlayabiliriz. Henüz herhangi bir hu-

30. A.g.e., 34.
31. A.g.e., 35, 36.
32. A.g.e., 38.

kuksal norma dahil edilmemiş hukuk öncesi bu pratikler *hukuk dışı* şiddet iken, belirli bir hukuka dahil olunca *hukuki olarak düzenlenmiş şiddet olarak* nitelenir. Elbette devrim haklı bile olsa yıkmaya çalıştığı devletin pozitif hukukuna karşı geldiğinden ötürü "hukuk dışı" şiddet olarak tanımlanır. Ama paradigmatik açıdan bakıldığında kendisi de başka bir devrimsel güçle yıkılmaya çalışıldığında o da benzer edimi paylaşır. Burada söz konusu edilen hukuk ile fiil arasındaki etkileşimde hangisinin önce geldiği veya asgari düzeyde fiil ile hukukun zorunluluk hali ile birleşiminde ortaya çıkan yeni hukukun nasıl oluştuğudur.[33] Bu süreç -zorunluluk hali-, hem istisna hali biçiminde, hem devrim biçiminde, kendi içlerinde hukuk dışı ya da hukuk karşıtı fiili işleyişlerin hukuka geçtiği, hukuk normlarının ise salt fiil ile birbirine karıştığı belirsiz ve kesinlikten uzak bir bölge şeklinde kendini gösterir. Başka bir deyişle, fiil ile hukukun ayırt edilemez hale geldiği bir eşik şeklinde. Her ne kadar istisna halinde, fiilin hukuka dönüştüğü söylenmişse de -acil durum fiili bir durumdur, ama burada o ihtilaflı hukuk deyişi tam yerine getirmektedir - "hukuk fiilden doğar"- bunun tersi de doğrudur, yani istisna halinde, fiilde, hukukun askıya alındığı ve unutulduğu tersine bir hareket de kendini gösterir. Buna göre her durumda, temel nokta, *factum* (fiil) ile *ius*'un (hukuk) birbirine karıştığı bir belirsizlik eşiğinin oluşturulmasıdır.

Agamben'e göre, zorunluluğu tanımlamaya yönelik her girişimin başarısız olmasına yol açan açmazların kaynağı burada yatmaktadır. Zira zorunluluk önlemi, yalın bir olgu değil de zaten hukuk normu ise, niçin bir yasa aracılığıyla onaylanması ve meclisten geçirilmesi zorunludur? Zaten hukuk ise, yasama organlarınca onaylanmazsa niçin geçersiz hale gelmektedir? Buna karşılık, eğer öyle değil de yalın bir olgu idiyse, nasıl olur da onaylamanın hukuki etkileri yasaya dönüştürme anından itibaren değil de, *ex tunc* (o zamandan) başlar? Agamben'in ifadesiyle Léon Duguit haklı olarak bu geriye dönüklüğün bir kurmaca olduğunu ve onaylamanın ancak gerçekleştiği andan başlayarak etkilerini gösterebileceğini belirtir.[34]

Burada tartışılan temel sorun; zorunluluk halinin nesnel mi yoksa öznel mi olduğu yönündeki tartışmanın doğasında yatmaktadır. Siyaset ve hukuk kuramcılarının konu hakkındaki tartışmalarının bölündüğü noktalardan biri de burada düğümlenmektedir. Zorunluluğun nesnel bir veri olarak kendini açık kıldığını savunanlara karşılık bunun aslında öznel bir yargıyı ima ettiğini öne sürenler karşı koymaktadır. Her iki duruma da zaman zaman karşı koyan hukukçu argümanların itirazlarına rastlamak mümkündür. Giorgio Balladore-Pallieri'nin konu hakkındaki görüşlerini aktaran Agamben, zorunluluk halini şu şekilde açıklar:

Zorunluluk kavramı, ulaşılmak istenen amaçla bağlantılı, bütünüyle öznel bir kavramdır. Zorunluluğun belirli bir normun çıkarılmasını gerekli kıldığı,çünkü aksi takdirde mevcut hukuk düzeninin yok olma tehdidiyle karşı karşıya bulunduğu söylenebilir; ama mevcut düzenin korunması gerektiği noktası üzerinde görüş birliği içinde olmak gerekir. Bir devrim hareketi, yeni gereksinmelere aykırı olan yürürlükteki kurumları ortadan kaldıran yeni bir normun zorunlu olduğunu ilan edebilir; ama yeni gereksinmelere bağlı olarak mevcut düzenin alaşağı edilmesi gerektiği varsayımında görüş birliği içinde olmak gerekir. Her iki durumda da ... zorunluluğa başvurma ahlaki ya da siyasal (ya da, her durumda, hukuk dışı) bir değer-

33. Bu konuyla ilgili olarak Walter Benjamin'in yasa koyan ve yasa koruyan şiddet bkz. Benjamin, "Crituque of Violence," 278, 80.
34. Agamben, *İstisna Hali*, 39.

lendirmeyi ima eder; hukuk düzeni bu değerlendirmeye göre yargılanır ve olası bir ihlali pahasına da olsa korunmaya ya da güçlendirilmeye değer bulunur. Bu yüzden, zorunluluk ilkesi, her zaman, her durumda, devrimci bir ilkedir.[35]

Schmitt'e göre ise, "ne acil bir durumun ne zaman söz konusu olduğu kesin olarak belirlenebilir, ne de böyle bir durumda nelerin meydana gelebileceği içeriksel olarak tek tek sayılabilir, hele gerçekten son derece acil bir durum ve bunun bertaraf edilmesi söz konusu olursa ...".[36] Buraya kadar ısrarla açıklanmaya çalışılan şey, açıkça zorunluluk hali kavramının izini sürerek istisna hali kavramının kendisine nesnel bir *karar*la ulaşıp ulaşılamayacağıydı. Görülen o ki, zorunluluk hali sürecine geçiş de en az istisna halinin kendisi kadar belirsiz ve öznel öğelerle doludur. Egemen kararın zorunluluk sürecine geçilirken karar verdiği şeyin hem fiili hem de hukuki anlamda belirsizlikler içermesi bulunulan konumun bu özelliğinden ileri gelmektedir.

IV

İstisna hali üzerine en dikkate değer çalışmalardan birini Carl Schmitt yapmıştır. Schmitt, kuramını temel olarak "Diktatörlük" kitabında (1921) ve Siyasi İlahiyat'ta (Politische Theologie 1922) geliştirmiştir. Diktatörlük kitabında Schmitt, diktatörlüğü ikiye ayırır. *Temsili* ve *Egemen* diktatörlük olarak. *Temsili diktatörlük* yürürlükteki anayasayı korumak ya da düzeltmek amacını güderken, *egemen diktatörlüğü* diktatörlüğün istisna figürü olarak, deyim yerindeyse, kritik kütlesine ya da ergime noktasına ulaştığı iki farklı durum olarak ifade edilir. Başka deyişle temsili diktatörlük, yasanın uygulanmadığı, ama yürürlükte kaldığı bir yasa halini temsil eder. Eski anayasanın artık var olmadığı ve yenisinin kurucu erkin "asgari" biçiminde mevcut olduğu; egemen diktatörlükte ise yasanın uygulandığı, ama biçimsel olarak yürürlükte olmadığı yasa halini temsil eder.[37] Schmitt'e göre, kuşatma halini içinde barındıran diktatörlük, temel olarak *istisna hali*dir. Bu ayırımın yapılması ile birlikte, Schmitt yeni bir yönetim biçimine: egemenliğin/egemenin yapısına dikkati çeker. Bu durumda kuşatma hali, olağanüstü hal, diktatörlük vb. kavramların yerine istisna hali geçer.

Her iki kitabında da Schmitt'in amacı istisna halinin hukuki bir bağlama yerleştirilmesi oluşturur. Schmitt için her ne kadar istisna hali hukuki düzeni askıya alıp onun yokluğunu imleyen bir anlama gelse de, o anarşi ve kaostan farklı bir anlama gelir. Deyim yerindeyse istisna halinde hukuki anlamda bir düzen olmasa da, yine de bir düzen mevcuttur. Söz konusu düzen istisna haline geçişe karar veren egemenin varlığıyla açıklanabilir. Normun hükmü yürürlükte değilse de; normu askıya alabilme hakkını yasal olarak elinde tutan -siyasi- *karar* yürürlükteydi. Dolayısıyla burada kaotik ve anarşik bir durumdan tümüyle farklı bir durumun olduğu açıkça kendini gösterir.

İstisna halini norm ve karara indirgemeye çalışan Schmitt "kararı norma olan üstünlüğü" bakımından analiz ederek açıklamaya çalışır. Bu durumu Schmitt siyasi ilahiyat kitabında "her düzen bir karara dayanır ve üzerinde kafa yormadan

35. A.g.e., 40.
36. Carl Schmitt, *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, çev. Emre Zeybekoğlu (Ankara: Dost Kitabevl Yayınları, 2002), 14.
37. Agamben, *İstisna Hali*, 47.

çok açık bir kavrammış gibi kullanılan hukuki düzen kavramı da hukukun bağımsız iki unsurunu barındırır. Diğer tüm düzenler gibi hukuki düzen de bir norma değil bir karara dayanır" diyerek açıklar.[38] Yine de Schmitt için kararın öyle veya böyle hukuk düzeniyle belirli bir ilişkisinin sağlanması gerekmektedir. Agamben Schmitt'in bu düşüncesinin izi'nin *egemen* ve *temsili* diktatörlük kavramlarına bakarak çıkarılabileceğini söyler. Ona göre, her iki diktatörlük kavramında da belirli bir hukuka gönderme isteği görülür. Bu istemi Schmitt'in istisna hali kuramının hukuk ile olan eklemlenmesini kendine ait özgünlüğünden de çıkarmak mümkün. Ne var ki bu Agamben için paradoksal bir eklemlenmedir. Çünkü hukukun bünyesine katılması gereken şey, temel olarak onun dışında bir şeydir, hatta söz konusu olan, hukuk düzeninin kendisinin askıya alınmasıdır.[39] Karar ne içeride ne de dışarıda olan bir uzamın içeri sokulmasını temsil ettiği için, egemen normal olarak geçerli hukuk düzeninin dışında kalır, ama yine de bu düzene aittir. Çünkü anayasanın bütünüyle askıya alınıp alınamayacağı kararından sorumludur. Olağanüstü halde norm yok edilebilir. Buna rağmen olağanüstü hal, hukuki bilincin erişim alanında kalır; her iki unsur -norm gibi karar da- hukuk çerçevesinde varlığını sürdürür.[40] İstisna halinin bu yapısını Agamben şu şekilde ifade eder: "*Dışarıda olmak, gene de ait olmak:* İstisna halinin topolojik yapısı budur ve istisna hakkında karar veren egemen de, aslında, mantıksal olarak varlığı bu istisna tarafından belirlendiği için (sırf bu yüzden), *dışarıda olma-ait olma* gibi birbirine zıt iki ifadeyle tanımlanabilir".[41]

Kararın Schmitt'in istisna hali doktrinindeki merkezi önemi; egemenlik ile istisna halini birleştirici yapısından ileri gelmektedir. Egemen gücün *karar* mekanizmasıyla tam bir dışlamayı veya -yasasızlık bölgesi anlamında- boşluğu imleyen istisna halini hukuka dahil eden bu ayrıcalıklı otoritesini Jacques Derrida "Force of Law: Mystical Foundation of Authority adlı makalesinde Pascal ve Montaigne"dan esinlenerek *mistik* bir durum olarak ele alarak inceler. Burada Derrida hukuk (yasa), adalet, otorite ve şiddeti birbirlerini belirlemeleri ölçüsünde kendi aralarındaki diyalektik döngüyü tahlil ederek bu mistik temelin dinamiklerini ortaya koymaya çalışır.[42] Schmitt'in istisna haline geçiş tanıyan egemen *karar*a yasa/norm karşısında atfettiği bu üstün konum Walter Benjamin'in "Critique of Violence" adlı makalesinin temel sorununu oluşturan *hukuk kuran şiddet* ile *hukuku koruyan şiddet* arasındaki ayrıma tekabül eder. Burada Benjamin, hukukun kendini şiddet ile kurma ve şiddet sayesinde korumasının üzerinde durarak yasal şiddet ile yasal olmayan şiddet arasındaki döngünün temelindeki etkenleri göstermeye çalışır.[43] Benjamin yasa koruyan şiddeti egemen kararın yasanın gücü tarafında yasa yapma hakkına, yasa koyan şiddeti ise zorunluluk hali durumunda henüz yasa olamayanın yasa olma talebine denk düşer. Bu çatışmada egemen erk ile egemen olmaya çalışan erkin arasındaki bölünmenin kendisi söz konusudur. Sch-

38. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 17.
39. Agamben, *İstisna Hali*, 44.
40. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 19, 20.
41. Agamben, *İstisna Hali*, 46.
42. Jacques Derrida, "Deconstruction and the Possibility of Justice," *Force of Law: Mystical Foundation of Authority* içinde, der. Michel Rosenfeld Drucilla Cornell, David Gray Carlson (United States of America: Routledge, Chapman and Hall Inc., 1992), 10, 12.
43. Benjamin, "Crituque of Violence," 299, 300. Yasa koruyucu şiddet ile yasa koyucu şiddet arasındaki salınım hakkında geniş bir bilgi için bkz. 285, 90.

mitt, egemenlik kuramını, *kurucu erk* ile *kurulu erk* arasındaki diyalektiği analiz ederken; zorunluluk hali karşısında egemen kararın tam olarak bu sınır durum karşısındaki konumunun açık bir biçimde belirlenemezliğine işaret ederek açıklar. Ancak tam da bu noktada Schmitt, egemen kararın olanaksız olan ile yüzleşmesini bu zorunluluk halinin stratejik temelli tersine çevirmesi sayesinde aşar.[44] İstisna haline geçiş sürecinde egemenin hukuki açıdan ontolojik açıdan yerini görebileceğimiz egemen kararın norma karşı olan üstünlüğünü Schmitt şu şekilde belirler:

Olağanüstü hal sınıflandırılamayandır; genel kodifikasyondan uzak durur ama aynı zamanda spesifik hukuki form unsurunu -mutlak saflığıyla kararı- açığa vurur. Olağanüstü halin mutlak biçimiyle ortaya çıkabilmesi için kanun hükümlerinin yürürlük kazanabilecekleri bir durumun yaratılması zorunludur. Her genel norm, üzerinde uygulama alanı bulabileceği ve normatif düzenlemesine tabi olacağı hayat şartlarının geliştirilmesini talep eder. Norm homojen bir ortama ihtiyaç duyar. Bu fiili normal durum, yalnızca hukukçunun göz ardı edebileceği "yüzeysel bir varsayım" değildir, daha çok kendi içkin geçerliliği ile ilgilidir. Hiçbir norm yoktur ki bir kaos durumunda uygulanabilsin. Hukuki düzenin anlamlı olabilmesi için bir düzenin oluşturulmuş olması zorunludur. Normal bir durum yaratılmalıdır ve egemen, bu durumun gerçekten hüküm sürüp sürmediğine kesin bir biçimde karar verendir. Her kanun "somut olaya uygulanan kanundur". Egemen, durumu kendi bütünselliği içinde yaratır ve garanti altına alır. Bu son karar onun tekelindedir. Devlet egemenliğinin özü burada yatar ve hukuken zorlama veya hükmetme tekeli olarak değil, olması gerektiği gibi karar verme tekeli olarak tanımlanır; burada geçen karar kelimesi, geliştirilebilecek olan genel anlamıyla kullanılır. Olağanüstü hal, devlet otoritesinin özünü en net şekliyle ortaya koyar. Burada karar, hukuki normdan ayrılır ve (paradoksal olarak formüle etmek gerekirse) otorite, hukuk üretmek için haklı olmak gerekmediğini kanıtlar.[45]

Egemen *kararın* olağanüstü hale geçiş için normu askıya alma-alabilme "hakkına" sahip olması, hukuku sözde hukuka indirger. Hukun sözde hukuka indirgenmesi egemenin hukuk karşısındaki konumu ile ilgilidir. Burada açık bir biçimde Agamben'in de işaret ettiği gibi bir paradoks söz konusudur. Egemen, hukukun geçerliliğini askıya alma konusunda yasal yetkiye sahip olmakla, kendisini yasal olarak hukukun dışında tutuyor. Paradoksu şu şekilde ifade etmek mümkün: "Hukuk kendisinin dışındadır" ya da "hukukun dışındaki egemen olarak ben, hiçbir şeyin hukukun dışında olmadığını ilan ediyorum".[46] Hukuk düzeninin sınırlarını (hem hedef hem de ilke anlamında) ne dereceye kadar egemenliğin belirlediği sorusunun yanıtı bu paradoksun yapısının anlaşılmasında yatıyor. Schmitt bu yapıyı istisna yapısı olarak sunuyor.[47] Bu durumda istisna hali sürecine geçiş nedeni olarak öne sürülen zorunlu hal herhangi bir ölçüye gelemeyecek bir şeydir. Buna karşın, acil halin olağan hukuk uygulaması ile karşılanamayacağı düşüncesinden ötürü; olağanüstü durumun aşılana kadar idarenin geçerli hukuk uygulamasından başka bir şeye istisna hali hukukuna ihtiyaç vardır. Ancak burada temel sorun yine değişmemektedir. Nasıl ve hangi gerekçeyle hukuk kendini belirli koşullarda askı-

---

44. Agamben, Schmitt ile Benjamin'in istisna hali hakkındaki düşüncelerini karşılaştırır. Agamben, *İstisna Hali*, 65, 78.
45. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 20.
46. Agamben, *Kutsal İnsan*, 25,26.
47. A.g.e., 26.

ya alabilme hakkını içinde barındırır? Veya bu belirli koşulları öngörerek, olağan hukuku askıya alıp olağanüstü hali yönetme hakkını elinde tutan egemen kararın norma müdahalesi onu normun üstünde tutarak hukuk üstü bir konuma yerleştirmiyor mu? Bu sorunu Schmitt şu şekilde açıklar: Sistematik birliğin ve düzenin somut bir durumda kendisini nasıl askıya alabileceği anlaşılması güç bir şeydir ve hukuki kaostan, anarşinin herhangi bir çeşidinden ayırt edilebildiği sürece olağanüstü hal yine de hukuki bir sorundur. Anayasal düzenin, mümkün olduğunca ayrıntılı bir şekilde düzenleme eğilimi, aslında sadece hukukun kendisini askıya alacağı durumu tanımlama girişimi olarak anlaşılmalıdır. Hukuk bu gücü nereden alır ve bir normun, kusursuz bir biçimde gerçeğe uygun olarak tanımlayamadığı somut bir durum haricinde geçerli olması mantıken nasıl mümkün olabilir?.[48] Agamben'e göre, Schmitt'in istisna hali kavrayışını norm ile normun gerçekleştirilmesi arasındaki karşıtlığın azami yoğunluğa ulaştığı karşıtlığın yeri olarak tanımlanabilir. İstisna hali, asgari bir biçimsel yürürlükteliğin azami bir gerçek uygulamayla örtüştüğü -ve tersi- bir hukuki gerilimler alanıdır. Ama bu uç noktadaki bölgede de, hatta özellikle bu bölge sayesinde, hukukun iki öğesi, aralarındaki sıkı bağı sergilerler.[49]

İstisna halinin ilan edildiği olağanüstü durum ile olağan (norm-karar) durum tam da hem Walter Benjamin'de hem de Jacques Derrida da *yasanın gücü* ve *yasanın etkisi* olarak adlandırdıkları sorunla aynı yere göndermede bulunur. *Yasanın etkisi*, geçerli bir hukuki etkiye sahip olup yürürlükteki her yasama kararını doğrudan ilgilendirirken; buna karşılık *yasanın gücü* göreli bir kavram olup hukuksal düzenin yasanın ötesinde (üstünde veya altında) çıkarılan kararnameler ve yönetmeliklerle donatılmış yasaya eşdeğer kabul edilen kararları dile getirir. Ancak yine de biçimsel olarak yasa olmayan kararnameler ve hükümler *yasanın gücü*"nü meydana getirirler; en azından egemen *karar* bunu böyle arzuladığı için yasa hükmüne sahiptir. Burada egemen *karar*ın yasa karşısında üstünlüğü ve yasanın gücü gibi kabul görmesi Agamben'in de ifadesiyle *yasanın gücünün yasadan soyutlanması* olarak anlaşılır. Nitekim istisna hali tam da bu noktada normun yürürlükte olup uygulanmadığı (gücünün olmadığı), öte yandan yasa değeri olmayan kararların yasanın gücünü edindikleri bir *yasa hali* olarak ortaya çıkar. Başka bir deyişle *yasanın gücü* hem (temsili diktatörlük gibi davranan) devlet otoritesinin, hem (egemen diktatörlüğü gibi davranan) devrimci bir örgütün talep edebileceği belirsiz bir öğe gibi bir o yana bir bu yana sürüklenip durur. İstisna hali, yasasız bir yasa gücünün söz konusu olduğu (bu yüzden de yasa-nın[50] gücünün üstü çizilerek yazılması gereken) bir yasasızlık uzamıdır.[51] Böylelikle İstisna hali süreci, hukukun kendi bünyesinde taşıdığı bir *fictio* veya egemen *karar* ile ortaya çıkıp, olağanüstü güvenlik şartlarının gerektirdiği zorunlu halin geçerli hukuki buyruklarla yönetilemeyeceğine dair hükümle yürürlüğe girer.

Agamben'in de belirttiği üzere zorunluluk hali, bir hukuk hali değildir. Henüz bir doğa hali de olmayan bu boşluk hali kendini hukukun askıya alınmasından kaynaklanan hukuksuz bir uzam olarak sunar. Bu hukuki boşluk alanı, birtakım

---

48. Schmitt, *Siyasi İlahiyat*, 21.
49. Agamben, *İstisna Hali*, 47.
50. Agamben 'yasa' sözcüğünün üstünü çizerek yazar. Bir anlamda yasanın gücünün istisna hali karşısında sözde yasa olduğunu durumuna indirgendiğine işaret eder. A.g.e., 50.
51. A.g.e., 49, 50.

nedenlerden ötürü, hukuk düzeni açısından temel bir önemdedir. Hukuk düzeni şu ya da bu yolla onunla bir ilişki kurmaya çalışmak zorundadır -sanki yasasızlıkla zorunlu olarak ilişki içinde olması gerekiyormuş gibi-. Bir yandan, istisna halinde söz konusu olan hukuki boşluk, hukuk açısından kesinlikle düşünülemez gibi görünmekte; ama öte yandan, bu düşünülemez olan öğe, hukuk düzeni için, ne pahasına olursa olsun elinden kaçırmaması gereken belirleyici bir stratejik önem taşımaktadır.

Agamben'e göre hukukun askıya alınmasıyla bağlantılı olarak ortaya çıkan çok önemli sorun, istisna hali sürecinde meydana gelen eylemlerle ilgilidir. Ona göre bu sorunun doğası, her tür hukuki tanımın dışında kalıyor gibi görünmektedir. Ne yasa ihlaline, ne yürütmeye, ne yasamaya ilişkin oldukları için, bu eylemler, hukuk açısından, mutlak bir yok-yerde konumlanıyorlar gibidirler.[52] Yasanın egemen *karar*la sözde yasaya indirgenmesi bu yok-yere denk düşüyor gibi görünmektedir. Egemen kararla yasanın sözde yasaya indirgenerek gerçek gücünden yoksun bırakılması; istisna halinin hukuk içinde konumlanan yasanın "sıfır noktasını" göstermektedir adeta. Böylelikle hukuk, kendi içinde barındırdığı bu kurmaca sözde yasa ile -yasa olamayan güçle- kendi yokluğunu bünyesine katmakla sanki istisna halinin meşru konumunu güvenceye alarak onunla bir tür ilişkisiz olan bir ilişki kurmaya çalışır. İstisna halinin denk düştüğü bu uzam yasasızlığın yasa içine yerleştirilmesinden başka bir anlama gelmemektedir. Buna göre, istisna hali ile ortaya çıkabilecek olan her tür yasadan bağışık eylem kendi yasa üstü konumunu en baştan hukuk içine tesis etmiş olur.

Kaynaklar

Agamben, Giorgio. *İstisna Hali*. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.
———. *Kutsal İnsan -Egemen İktidar Ve Çıplak Hayat-*. Çeviren İsmail Türkmen. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.
Benjamin, Walter. "Crituque of Violence." *Reflections: Essays, Aphorisms, Autobiographical Writings* içinde, Derleyen Peter Demetz. New York: Schocken Books, 1986.
———. "Tarih Kavramı Üzerine". *Son Bakışta Aşk* içinde. İstanbul: Metis Yayınları, 2006.
Butler, Judith. *Kırılgan Hayat -Yasın ve Şiddetin Gücü*. Çeviren Başak Ertür. İstanbul: Metis Yayınları, 2004.
Çelebi, Aykut. "Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek: Carl Schmitt ve Walter Benjamin." *Defter Dergisi*, no. 42 (2001).
Derrida, Jacques. "Deconstruction and the Possibility of Justice." *Force of Law: Mystical Foundation of Authority* içinde, Derleyen Michel Rosenfeld Drucilla Cornell, David Gray Carlson. United States of America: Routledge, Chapman and Hall Inc., 1992.
Schmitt, Carl. *Siyasi İlahiyat: Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*. Çeviren Emre Zeybekoğlu. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları, 2002.

52. A.g.e., 63, 64.

Alex Demirović

Toplum ve Eleştiri

FelsefeLogos Yayınevi



TOPLUM VE ELEŞTİRİ

ALEX DEMİROVIC

Çeviri: Muharrem Açıkgöz

1952 yılında Almanya'nın Darmstad kentinde doğan Alex Demirovic "Marxist Estetiğin Ötesi" başlıklı doktora tezini 1979 yılında verdi. Uzun yıllar boyunca Frankfurt'ta Sosyal Araştırma Enstitüsü'nde çalıştı. Bu yıllarda Goethe Üniversitesi'nde siyaset ve siyaset sosyolojisi dersleri verdi. Değişik üniversitelerde misafir profesör olarak görev yaptı. Eleştirel toplum kuramıyla ilişkili çok sayıda kitabı bulunmakta.

Buradaki yazıların çoğunun konusu olan Eleştirel Kuramın Marx'la bağlantı kurmuş olması ve hâlâ da kurması, Marx'ın metinlerinin kutsal inanç gibi yorumlanması anlamına gelmez. Bu metinler kuramsal kavramlar geliştirir ve genel olarak kapitalist üretim tarzının mantığını anlaşılır kılarlar. Ölçütleri ve istemleri ortaya koyarlar. Toplumsal bütün sürecine dair, yani değişik özerk alanların pekâlâ müphem ilişkisine dair eleştirel bir kavram oluşturma iddiası burada belirleyici bir öneme sahiptir.

SAYFA SAYISI (CİLTLİ, ŞÖMİZ KAPLI)	: 182
FİYATI	: 15.00 YTL
EBADI	: 13,5*19,5
ISBN NO	: 978-975-286-232-6
BARKOD NO	: 9789752862326

Hukukun zemini olarak ahlak: kant'ın *rechtslehre-tugendlehre* ayrımı üzerine

Güven Özdoyran

Gayriahlâkî bir ilişki türü olarak hukuk-siyaset ilişkisi dışında, hukuk ile kurabileceğimiz bir başka ilişki türü daha vardır: hukuk-ahlak ilişkisi. Hukuk sistemi ile ahlak sistemi arasındaki ilişki bize son derece bereketli bir alan olarak görünse de, içerisindeki çetrefil sorunları da beraberinde getirir. Çünkü, bu yazının temel sorunu olan Kant örneğinde görüleceği gibi, tartışma hukuk açısından bir "zemin" tartışmasına doğru evrilmekte ve bir önkabul olarak "iman ettiğimiz" hukuki yasaların ve onu uygulamakla mükellef bir baskı aygıtı olarak otoritenin meşruiyetine dair tartışmaları da gündeme getirmektedir. Özellikle, Kant örneğinde genel kabul gören "Hukuk teorisinin ahlak sisteminden türetildiği" görüşü, biraz daha dikkatle incelenecek olursa içerisinde birçok sorunlu noktayı barındırdığı görülebilir. Sorun, tanımlı tikel durumlar için gerekli ödevlerin, formel kategorik buyruklardan, yani ahlak yasasından, meşru bir biçimde nasıl türetilebilir olduğu sorunudur. Başka bir ifadeyle, bu türetimin zemini sorunudur. Kant, *Ahlak Metafiziği*'nde iki ayrı bölüm olarak hak doktrinini (*Rechtslehre*) ve değer doktrinini (*Tugendlehre*) ele alır. Ve tartışmaların odağında, bu "arkitektonik" bölünme arasındaki ilişki yer alır. Aslında, buradaki zorluk tümüyle Kant'ın pratik felsefesinin doğasından kaynaklanır. Kabaca özetlersek, bildiğimiz gibi, Kantçı ahlak sisteminde, istenç "özgür" olduğu sürece ahlaki olarak iyi olabilir, ve istenç, başka hiçbir şey tarafından değil (ilk Kritik'te üçüncü antinominin çözümündeki tartışmaları hatırlayalım) ama yalnızca saf akıl tarafından belirlendiğinde özgür olabilir. Eğer istenç, empirik (dışsal) olarak belirlenirse, o artık ahlaki açıdan iyi sayılamaz. İstencin özgürlüğünün ahlak için zorunlu bir önkoşul olarak kabul edildiği böyle bir sistemde, ahlak yasası (kategorik imperatif) bize yalnızca "form" verebilir, içerik değil. Yasa, ödevin içeriğine dair buyruk verirse orada artık istencin özgürlüğünden bahsedilemez. Ancak diğer yandan ahlak teorisi ile tamamen zıt olarak hukuk (hak) teorisi doğası gereği zorunlu olarak sadece formel değil "içerikli" yasalar ya da ödevler talep eder. Ve dahası bu tür yasalar tanımlı durumlara uygulanabilir olmalıdır. Toparlayacak olursak; hukuki ödevlerin ahlaki ödevlerden türetilmesi, başka bir şekilde ifade edersek hukuken meşru olanın ahlaki iyiden türetilme çabası, bu aşılmaz

görülen gerilim buradaki sorunumuzun merkezindedir.

Bu sorunu tartışırken, farklı eğilimleri temsil eden yorumcuların fikirlerini tartışmaya dahil ederek çözüm veya çıkmazları netleştirmeye çalıştım. Bu bağlamda, öncelikle Robert B. Pippin'in sonra Allan Wood ve Paul Guyer'in konuya yönelik tartışmalarını serimlemeye çalıştım. Bu sınıflandırmamdaki temel kriter Pippin'den farklı olarak Wood ve Guyer'in hukuki ödevlerin tamamen ahlaki ödevlerden türetildiği önkabulüne şüpheyle yaklaşmalarıdır.

I

Şimdi, genel olarak Kant'ın ahlak sisteminin kendi içine kapalı bir sistem olduğu ve bu kapalı sistemden tikel durumlar için ödevler türetmenin mümkün olmadığı iddiasını savunmak eğilimi yaygındır.[1] Ancak, en azından Kant açısından, ödev kavramının en "saf"(!) anlamında dahi, "pratik" olarak işler durumda olması zorunludur; ve buna karşı öne sürülecek her karşı argüman, Kant tarafından, "felsefi bir skandal" olarak nitelendirilir.[2] İncelememize, ilk olarak, Kant'ın geç dönem çalışmalarını göz önünde bulundurarak başlarsak, onun bu yapıtlarında *Ahlak Metafiziği*'ndeki temel ayrıma sadık kaldığını farkederiz. Örneğin, "On the Proverb: That May be True in Theory, But Is of No Practical Use" adlı makalesinde, toplumsal sözleşmeci geleneğin en belirgin figürlerinden Hobbes'la hesaplaşırken, "hak" kavramıyla ilgili olarak ve hatta "hak" tanımının kendisi[3], bütün gücünü ve geçerliliğini tümüyle *Ahlak Metafiziği*'nde kurulan sistemden alır. Yine benzer şekilde, "Sürdürülebilir Barış" adlı makalesinde, Kant'ın argümanlarının nüvelerini *Ahlak Metafiziği*'nin ilk bölümü olan "Hak Doktrini"nde (*Rechtslehre*) kurulan yapıda buluruz. Adı geçen makalede, örneğin, Kant, barış durumunun doğal bir durum olmadığını söyler; böyle bir barış durumu daha çok "kurulan" bir yapıdır. Bu "kurulan" durum, Kant'a göre, "orijinal bir sözleşme" fikrinden ortaya çıkan "devlet" olmalıdır. Daha da önemlisi, Kant açısından, bu "kurulmuş" yapı kendi kökenlerini "saf" bir durumda bulur ve bu "saflık" (purity) tümüyle "saf hak kavramı"ndan doğar.[4] *Ahlak Metafiziği*'nden de bildiğimiz gibi, "hak", "özgürlük yasalarının (altında) yer alan saf pratik rasyonel seçme kavramından" başka bir şey değildir.[5] Bu açıklamalar ışığında, Kant'ın, yukarıda adları zikredilen makaleleri göz önünde bulundurulursa, politik teorisini ("Sürdürülebilir Barış" söz konusu olduğunda politik derken kastedilen "toplumsal hak" kavramıdır, "Hak Doktrini"nde ise hem yurttaş olarak "bireysel hak" hem de "toplumsal hak" söz konusudur) *Ahlak Metafiziği*'ndeki temel yapıya dayanarak kurmaya çalıştığı söylenmelidir. Buna ek olarak, bütün bu ilişkiler düşünüldüğünde (ve Pippin'in Kant'ın hukuk teorisi ile ilgili düştüğü notu da eklersek: "bir topluluğa girmek ve topluluktan ayrılmamak konusunda bir ödeve sahibim"), sadece hak kavramının değil ama

1. Bu kanı kendi döneminde de o kadar yaygındı ki, Kant Prof. Garve'in iddialarına karşı "Teoride doğru olabilir ancak pratikte geçerli değil deyişi üzerine" adlı makalesini kaleme alır.
2. Immanuel Kant, "On the Proverb: That May Be True in Theory, but Is of No Practical Use," *Perpetual Peace and Other Essays* içinde (Indianapolis: Hackett Pub., 1983), 62.
3. Immanuel Kant, *Metaphysics of Morals*, çev. Mary Gregor (New York: Cambridge University Press, 1991), 56, Kant, "On the Proverb," 72.
4. Immanuel Kant, "To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch," *Perpetual Peace and Other Essays* içinde (Indianapolis: Hackett Pub., 1983), 111, 13.
5. Kant, *Metaphysics of Morals*, 71.

ahlak teorisinin de kurulmuş bir sivil yapı içinde anlamlı olduğunu düşünmek için yeterli nedene sahibiz gibi görünüyor. Bu Rousseau'nun Kant'ın hukuk görüşü üzerindeki etkisi olarak da okunabilir. O halde, Kant'ın son dönem politik metinlerindeki tartışmalarla göbek bağı olan ve bizim de bu yazıda Kant'ın "hukuk sistemi" ve "ahlak sistemi" arasındaki ilişkiyi incelerken temel referans noktamız olacak olan *Ahlak Metafiziği*'ndeki temel ayrımın sebeplerine bakalım.

1. Hak Doktrini (*Rechtslehre*) 2. Değer Doktrini (*Tugendlehre*)

Pippin, özetle, bu "arkitektonik" ayrımın "bizim diğerlerine karşı yükümlü olduğumuz belirli meşru ödevlerimiz" ile "bizim hem kendimize hem de diğerlerine karşı yükümlü olduğumuz farklı ahlaki ödevler" arasındaki bölünme olduğunu söylüyor.[6] Ona göre, Kantçı ahlak yasasına tabi olmanın uygulamalarının bütün anlamı bu gerçek ile başlamaktadır. Başka bir ifadeyle, Kantçı ahlak yasasının uygulama alanı, meşru bir otorite olarak devletin örgütlediği kamusal alandır, yalnızca bu oyun alanında belirli durumlara uygulanarak ahlak yasası ete kemiğe bürünür.

Kant ise, bu bölünmeyi bir "dualizm"e dayandırır. "Özgürlük" her iki doktrinde de temel öğe, yani ortak payda, olduğu için bu durum sözü edilen dualizmi yaratır:[7]

a) Dışsal özgürlük ödevleri b) İçsel özgürlük ödevleri

Bu noktayı biraz daha açalım. *Ahlak Metafiziği*'ndeki bu temel ayrımda, "saf pratik bir kavram" olarak özgürlüğün doğası ile bu temel ayrım arasında içsel bir ilişki söz konusudur. Özgürlük, ahlak bağlamında, ahlak yasasının "ratio essendi"sidir[8]; ve aynı özgürlük, evrensel yasayla uygun olarak diğer bireylerin özgürlükleri ile "eşzamanlı" olarak varolabildiği, yani başkalarının özgürlüğü ile çatışmadığı sürece her bireye akıllı bir varlık olarak ait olan tek özgün "hak"tır.[9] Bütün bunlara ek olarak, Kant "On the Proverb"de açıkça "dışsal hak kavramı"nın bütünüyle özgürlük kavramından türetildiğini belirtir.[10] Bu noktada, açıklanması son derece önemli olan (önemli, çünkü Allan W. Wood, metinlerinde de bu hataya düşüyor) ve bütün karışıklığın sebebi olarak gösterilebilecek bir noktaya geliyoruz. Sorumuz şu: Neden ahlak teorisi ve hukuk (hak) teorisi aynı başlık altında, *Ahlak Metafiziği*, toplanmış ve ele alınmıştır?

Bu sorunun yanıtını yukarıda kısmen vermiştik: Çünkü her iki sistemde de "sınırlama" nosyonu merkezidir. Ve "sınırlama" aslında, "özgürlüğün sınırlanması"nın bir ifadesidir. Şimdi, ahlak teorisi söz konusu olduğunda, bu nosyon "kendini sınırlama" biçiminde formüle edilmelidir ve dolayısıyla burada belirlenim "içsel"dir. Hukuk (hak) teorisi söz konusu olduğunda ise tümüyle dışsal yasalar tarafından belirlenme, kısıtlanma söz konusudur. Başka bir ifadeyle, adalet teorisi yal-

6. Robert B. Pippin, "On the Moral Foundations of Kant's Rechtslehre," *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* içinde (New York: Cambridge University Press, 1997), 57.
7. Kant, *Metaphysics of Morals*, 207.
8. Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. Ülker Gökberk, İonna Kuçuradi, Füsun Akatlı (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999), 4.
9. Kant, *Metaphysics of Morals*, 63.
10. Immanuel Kant, "On The Proverb", 72

nızca dışsal özgürlük ile ilgili iken, etik içsel özgürlük ile çalışır. Böyle bir durumda, *Ahlak Metafiziği*'ndeki ana ayrım, bu bölünmeye işaret eder.[11] "Ödev" kavramının bu bölünmedeki durumuna bakalım. Kant bu kavramı da benzer şekilde formüle eder; "Bütün ödevler, ya dışsal bir yasa koyucunun mümkün olduğu 'hak ödevleri'dir (officia juris) ya da böyle bir dışsal otoritenin mümkün olmadığı 'değer ödevleri'dir (officia virtuis s. Ethica).[12] Bir devletteki hak ödevleri, o halde, bir bireyi yasalara uymaya zorlama fikrini de içerir.

Başka bir ifadeyle, bu tür bir ödev, zor kullanan bir otoriteyi de meşru kılar. Böyle bir durumda, her ne kadar dışarıdan bir güç kullanımı mümkün olsa da, buradaki sorunlu iddia bir baskı aracı olarak devlet nosyonunu da beraberinde getiren böyle bir ödevin hâlâ "ahlaki açıdan iyi" olduğu iddiasıdır. Yani, mevcut olduğu iddia edilen ilişkinin içeriği sorularak Pandora'nın kutusu açılmış, ortaya saçılan bütün bu ikililikler, çatışan, birbirini dışlayan kavramsallaştırmaların sonunda bu iki sistemin hâlâ birbiriyle göbekten bağlı olduğunu umut etmemize yol açan son sözcük de Kant'ın ağzından dökülmüştür: Dışarıdan otorite söz konusudur ama hâlâ "ahlaken iyi"dir. Hukuk teorisi ile ahlak teorisi arasındaki ilişkiyi sorunlu hale getiren de içeriği itibariyle hem *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde hem de *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde formüle edilen ahlak yasasıyla uyuşmayan böyle bir ödev kavramıdır. O halde, eğer bu iki sistem arasında bir organik bağ olduğu iddiasında isek, öncelikle bu hak ilkesinin ahlak yasası ile olan "meşru" bağını da göstermek zorundayız. Pippin'in ifadesiyle yanıtlamamız gereken soru şudur: "Bir otorite olarak yurttaşlarını hukuki ödevlerine uymaları konusunda zorlayıcı böyle bir devletin ahlaki temeli nedir?".

Burada, araştırmamıza yardımcı olacak bir başka farklılığa, dolayısıyla zorluğa, bakmamız gerekiyor. "Yasa" nosyonunun kavranmasındaki farklılık. Kant, dışsal belirlenimin söz konusu olduğu durumlarda mevcut yasaları "hukuki yasalar", aklın nedenselliği de denilen "özgürlük yasalarının" denk düştüğü yasaları ise "ahlaki yasalar" olarak sınıflandırıyor.[13] Şimdi, "yasa" kavramı ve "yasa koyucu" arasındaki bu farklılıklar, bizi başka bir noktaya taşıyor. Buna göre, iki öğeden bahsedebiliriz. Bunlardan bir tanesi, "nesnelliği de barındıran bir zorunluluk olarak yapılan bir eylemi temsil eden" yasa, yani "eylemi ödev kılan yasa"dır; diğeri ise, "bu eylemi seçmeyi öznel olarak belirleyen zemin ile yasanın temsilini birbirine bağlayan" güdü, motivtir.[14] Kant'a göre, "yasa koyucu" kavramı da bu motiv nosyonu bağlamında ayrılır: bir yanda, "ahlaki yasa koyucu" "eylemi ödevin kendisi yapar ve ayrıca bu ödevi motiv" olarak görürken, diğer yandan, "hukuki yasa koyucu" "yasada böyle bir ödevin motivini" barındırmaz. Bu yüzden de o, ödev idesinin kendisini değil ama motivi kabul eder.[15] Bu ikincisiyle, motiv, deneyimde kendi zeminine sahip olmalıdır ve böyle bir durumda "hak yasasının kendisi" eylem için bir motiv olarak kabul edilmemelidir.[16] Hâlbuki koşulsuz buyruk tamamıyla böyle bir yetiye (yani, bir eylem için bizatihi kendisinin motiv olma kapasitesine) sahiptir. Ahlaki yasa koyucu, o halde, kesinlikle dışsal olamaz. Bir eylem, ödev idesine tabi olduğu sürece adil ve "hak"lıdır; ama diğer yandan, bir eylemin

11. Kant, *Metaphysics of Morals*, 185.
12. A.g.e., 64, 46.
13. A.g.e., 42.
14. A.g.e., 46.
15. A.g.e.
16. A.g.e., 57.

ahlaki olarak iyi kabul edilebilmesi için, sadece ödev idesine tabi olması yeterli değildir, aynı zamanda yalnızca ödev uğruna yapılması gerekir.[17] Yani, "hak" kavramı söz konusu olduğunda, motiv göz önünde bulundurulmaz; motivin ödevin kendisi olup olmadığına bakılmaz. Böylelikle, "motiv" bağlamındaki bu farklılık bize bir eylemin "yasal" veya "ahlaki" olup olmadığını söyler.[18]

Bir başka önemli nokta da, *Ahlak Metafiziği*'ni göz önünde bulundurursak, şudur: her ne kadar özgürlük kavramı her iki doktrinde ortak olmasa da, bu iki doktrin tarafından ortak olarak barındırılmayan bir diğer farklılık "yükümlülük" kavramının içeriğidir.[19] Hak teorisi, bir topluluk ya da devlette yaşamanın sonucu olarak, "dışsal yükümlülük" nosyonuna odaklanırken, ahlak teorisi "içsel yükümlülük"e odaklanır. Bizim bu incelememizin merkezinde, bu tür bir dışsal yükümlülüğün bir çeşit ahlaki zorunluluk içerip içermediği sorunu yer alır. Bütün bu yorumlar ışığında, Kant'ın görüşlerini şu şekilde yorumlayabiliriz: Farklılıklarına rağmen (yasa koyucu, yasa, yükümlülük, motiv nosyonlarının kavranmasındaki farklılık), hukuk sistemi ile ahlak sistemi arasında hâlâ bir içsel bağ söz konusudur, eğer hak ilkesi bir şekilde ahlak ilkesinden türetilebilir ise, bu durumda, bu iki doktrini birbirine bağlayan bir şey kalmalı. Böyle bir durumda ise, her iki doktrin tarafından içerilmesi nedeniyle "özgürlük" kavramına yönelebiliriz; ancak bu son derece talihsiz bir hamle de olabilir. Çünkü, özgürlük onları birbirine bağlayan bir çatı olmasının yanında, onların "özgürlüğün dışsal sınırlanması" ve "özgürlüğün kendi kendine sınırlanması" olarak en temelde ayrışmalarının da sebebidir. En önemlisi, *Ahlak Metafiziği*'ne odaklanırken şu noktayı her zaman akılda tutmalıyız: Kant bu metinde nerede "özgürlük"ten sözetse, kastedilen "seçme özgürlüğü"dür. Kant'a göre, "seçim", yalnızca saf akıl tarafından belirlendiğinde "özgür seçim" olabilir. O halde, hukuki yasalar söz konusu olduğunda, bu seçimin kullanılması dışsal iken, ahlaki yasalarda içsel kullanımı söz konusudur. Burada okuyucuyu zorlayan fikir, her iki durumda da özgürlüğün yalnızca saf akıl tarafından belirlenmesi noktasıdır.[20]

Benim açımdan Pippin'in vurguladığı en önemli iddia, Kant'ın bu iki sistem için uygun gördüğü yapıdır: "hukuki ödevler ahlaki ödevlerin alt kümesidir." Pippin'in bu iddiasının anlamı, onun kendi sözleriyle, şudur: "Bir toplumda bizi diğerlerine bağlayan (ve böylelikle bir otoriteyi de meşru kılan) bağlar açıkça ahlaki bağlardır ve bizim diğerlerine karşı olan genel ahlaki yükümlülüklerimizden rasyonel olarak türetilebilirler."[21] Pippin bu yorumuyla beraber *Ahlak Metafiziği*'ndeki temel ayrımı sorun eder. Ona göre "Rechtslehre" ve "Tugendlehre" arasındaki ayrım bütünüyle Kant'm "bir devlet tarafından meşru olarak uygulanan baskının sınırları kesinlikle tanımlanabilirdir" iddiasına dayanır. Böylece bu hukuki ödevler

---

11. Kant, *Metaphysics of Morals*, 185.
12. A.g.e., 64, 46.
13. A.g.e., 42.
14. A.g.e., 46.
15. A.g.e.
16. A.g.e., 57.
17. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 89, 90.
18. Kant, *Metaphysics of Morals*, 46.
19. A.g.e., 47.
20. A.g.e., 42.
21. Pippin, "Kant's Rechtslehre," 58.

diğer bireylere karşı olan tüm ahlaki ödevleri bağlamaz (çünkü sınırları belirlenebilir). Bu durum Pippin tarafından farklı bir biçimde formüle edilir: "Bizim diğer bireyleri yerine getirmeleri hususunda zorlayabileceğimiz ve hatta zorlamamız gereken belirli ödevlerimiz vardır." Pippin'e göre bazı durumlar için Kant aslında şunu ileri sürmektedir: Eğer ben bir başkasına belirli bir biçimde davranma konusunda bir sorumluluğa sahip isem, o halde o birey yalnızca bunu talep etme "hak"kına sahip değildir, ama aynı zamanda bu "hak" devlet tarafından "yasa" ile garanti altına alınmalıdır da. Böyle bir zorunluluğun nedeni de, Pippin'e göre, "bir toplulukta her bir bireyin diğerine karşı ahlaki ödeve sahip olmasıdır". Bu ifadede açık olarak ahlaki ödevler hukuki ödevlerin temeline yerleştiriliyor. Yani ahlak yasası hukuki yasalara zemin sağlıyor. Ancak burada açık olmayan nokta yasa yoluyla garanti altında alınan "durum"un içeriğidir. Başka bir ifadeyle, hangi ödevlerin yasalar tarafından korunması gerektiği ve/veya baskı yoluyla uygulandığı halde hâlâ hukuken meşru olarak nitelendirilen ödevleri, dışarıdan zorlayıcı bir unsur tarafından yönlendirildiğinde artık ahlaken iyi olmayan ödevlerden ayırmak için kullanacağımız kriterin ne olduğu açık değildir. (Bu kriter sorunu doğru bir biçimde akıllara Türkiye'deki türban ve kamusal alan tartışmalarını getirebilir. Bu çakışmayı biraz açmak gerekirse, "türban"ın dışsal yükümlülük ile mi yoksa içsel yükümlülük ile mi ilgili olduğu sorusu söz konusu sorunu belirleyen temel parametredir. Bu nedenle, denilebilir ki türban sorununu "kamusal alan"a taşımakla türban "durumu"nun içeriği belirlenmiş oluyor, başka bir ifadeyle "hukuki"leştirmiş oluyoruz. Öte yandan, yukarıda da değindiğim gibi, bir baskı aygıtı olarak devlet'in müdahale alanının tanımlanabilir olduğu varsayımına dayanarak, söz konusu problemin bu sınırlar içinde olup olmadığını belirlemek için, öncelikle türban sorununun dışsal özgürlüğün mü yoksa içsel özgürlüğün mü alanına girdiğinin tanımlanması gerekiyor. Ancak böyle bir ilk adım ile türban sorunun hukuki ya da ahlaki bir sorun olup olmadığı, en azından buradaki tartışma açısından, biraz da olsa netleşebilir. İkinci olarak da, eğer bu ilk adımdaki kararımız konunun "dışsal özgürlük" sınırları içerisinde ele alınması yönünde ise, daha doğru bir ifade ile "özgür seçimin dışsal kullanımı" yönünde ise, çalıştırılması gereken ikinci mekanizma, bu sorunun tüm yönleriyle, siyasi yönü de dahil olmak üzere, değerlendirilip hak kavramının evrensel ilkesi ile mesafesinin ne olduğuna bakılmalıdır. Görülüyor ki, bütün bu anlatılanlar, ve metin boyunca tartışacağımız bu "kriter" sorunu, pratik olarak karşı karşıya kaldığımız ve çözüm üretirken zorlandığımız durumları da kapsıyor.)

II

Şimdi Pippin'e göre "Rechtslehre"de bu sorunun cevaplarını bulmak güçtür. Kant burada bu ayrımı açık kılabilmek için bize yalnızca sınırlı ve bulanık bir çerçeve sunar: Hukuki ödevler diğer bireyler dışsal olarak etkilendiğinde söz konusudur. Bu bizi zorunlu olarak Kant'ın hak ilkesine götürür. "Bir eylem, kendisi ya da maksimi, birinin istencinin özgürlüğü bir diğeriyle evresel bir yasa doğrultusunda eşzamanlı olarak var olabildiği sürece adildir."[22] Hak kavramının bu evrensel ilkesi

22. Kant, *Metaphysics of Morals*, 56.

ile yukarıda tartıştığım noktaları birlikte düşünecek olursak fark ederiz ki aslında bu ilke "içsel özgürlük" konusunda bize hiçbir şey söylemez; daha çok "özgür seçimin dışsal kullanımı" söz konusu olduğu durumlar için bize bir anahtar verir. O halde bu ilke bize ahlaki ilkenin sunamadığı bir olanak sağlar: bir eylemin haklı veya adil olup olmadığına karar vermek. Kant burada hak kavramı ile ilgili olarak baskı kurma konusunda bize bir ipucu veriyormuş gibi görünüyor: Eğer bireyin eylemi bir diğerinin seçme özgürlüğünü engellemeye başlıyorsa baskı kullanmak meşrudur.[23] Böyle bir durumda "hak yasası" özgürlüğün engellenmesini engellemek için bu "baskı"yı meşrulaştırır.[24] Böylece "özgürlüğün engellenmesini engelleme" sadece bu baskıyı kullanmak, yönetmek için bir otoriteyi gerektirmez fakat aynı zamanda devleti bir otorite olarak, "dışsal yasa koyucu" olarak da zorunlu kılar. "On the Proverb"de Kant "sivil bir yapının dayanağı olan insanlar arasındaki özgün sözleşme idesinin" "hak kavramı ile tümüyle uyumlu olduğunu" söylüyor.[25] Hak ilkesi, basitçe, özgürlüğü engelleyen baskıyı engellemek için kullanılan baskıya indirgenir. Kant açısından özgürlüğün engellenmesine karşı bu tip bir baskı kullanımı yalnızca özgürlüğü korumakla kalmaz, aynı zamanda bize "özgürlüğü üretmek"[26] için de olanak sağlar. Ve bu baskı kullanımı evrensel yasa uyarınca özgürlük kavramıyla da bağdaşır durumdadır.

Hak ilkesi gereği, kendi özgürlüğümü bizzat kendimin sınırlaması yine bu ilke uyarınca diğerlerinin de kendilerini sınırlama olanağını yaratır. Bu yasa, böyle bir durumda, bir topluluk içinde yaşayan istisnasız her bireyin uyması gereken bir kural haline gelir. Kant'a göre bu dışsal yükümlülük, hak yasasının daha ileri bir çıkarımını gerekli kılmaz.[27] O halde, kendimin ve "diğer bireylerin özgürlüğünü sınırlandıran devletin iktidarının temeli nedir?" sorusunun yanıtı ironik bir biçimde "özgürlük"ün kendisinin korunması görüşüne dönüşmüş olur. Aslında, Kant için, bütünüyle özgürlük kavramından doğan yalnızca tek bir içsel hak söz konusudur.[28] Dahası, Kantçı hak idesinin kökeni hakkındaki tüm tartışmaların kaynağı, bu hak ilkesinin, yani baskı kullanan bir otoritenin temellendirilmesi, dışında bir gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyulmaması gerçeğinden kaynaklanır. (Bu durumda Kant'ın tutumu yine ironiktir, çünkü o, ilk Kritik'inde "hak" nosyonunu, "Aşkınsal Analitik" bölümünde *quid juris* gerekçelendirme, temellendirme ihtiyacını vurgulamak için kullanır.) Bütün bu açıklamalardan sonra, meşru bir biçimde şunu iddia edebiliriz ki; Kant'ın "hak ilkesi" için bir temellendirmeye girişmemesinin temel sebebi yine kendisinin en yüksek hak ilkesinin "analitik" olduğu iddiasıdır.[29] Her ne kadar Pippin, Kant'ın hak ilkesinin analitik olduğu iddiasını dikkate almasa da (ve hatta bundan hiç bahsetmese de), bu iddianın Kant'ın hukuk sisteminde hayati bir rol oynadığını gerektirecek yeterli nedenimiz vardır. Örneğin Paul Guyer, Kant'ın bu görüşünü hak ilkesinin analitik olmasının "hak ve baskı kullanma için yetkinin bir ve aynı anlama geldiği" fikrine gönderme olduğu şeklinde yorumlar.[30] Başka bir ifadeyle, eğer Kant'ın analitik önermelere karşı ilk Kritik'teki yaklaşımını refe-

23. A.g.e., 57.
24. A.g.e.
25. Immanuel Kant, "On The Proverb", 77
26. Paul Guyer, "Kant's Deductions of the Principles of Right," *Kant's Metaphysics of Morals* içinde (Oxford: Oxford University Press, 2002), 48.
27. Kant, *Metaphysics of Morals*, 57.
28. A.g.e., 63.
29. Kant, *Metaphysics of Morals*, 199.
30. Guyer, "Kant's Deductions," 27.

rans noktası olarak alırsak, bu durumda "hak" kavramı hâlihazırda "baskı uygulama için yetki" nosyonunu da barındırır sonucuna ulaşabiliriz. Diğer yandan Allan Wood'a göre, Kant'ın da *Ahlak Metafiziği*'nde açıkça ifade ettiği gibi, "(hak ilkesi) analitiktir, çünkü dışsal özgürlüğün engellendiği durumları kontrol altına aldığı sürece dışsal kısıtlamanın yasal ve hak olduğu gerçeğini görebilmek için özgürlük kavramının ötesine gitmemize gerek yoktur."[31] Eğer durum bundan ibaretse, baskı uygulayan bir aygıt olarak devletin meşruiyeti sorunu çözülmüş olur. Çünkü bildiğimiz gibi analitik önermeler her zaman zorunlu olarak doğrudurlar. Ancak maalesef buradaki sorunumuz göründüğü kadar kolay çözülmüyor. Bu konudaki tartışmaların çoğunda vurgulandığı gibi, bir eylemde benim özgürlüğümün diğerlerinin özgürlüğü ile eşzamanlı olarak var olabildiğini belirleyecek ya da tersinde soracak olursak hangi durumlarda benim diğerlerinin özgürlüğünü engellediğimi belirleyecek kriterin ne olduğu hâlâ muğlaktır. Bu kriteri verebilmek için ahlak yasası son derece sınırlıdır. Bunun anlamı, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki koşulsuz buyruğun ilk formülasyonu yani "evrenselleştirme testi" hangi durumlarda dışsal baskının meşru olduğunu göstermek için son derece yetersizdir. "özgürlüğü koruma" ifadesinin içeriğinin ne olduğu sorusunun cevabı hâlâ belirsizdir.

Burada Pippin'e göre Rechtslehre ve Tugendlehre bölünmesinin temelini bulmak ve bu durumda edimlerin açık bir yolla, yani "toplumsal baskının ahlaki otoritesine zemin sağlayan ve açıklayan"[32] bir yolla, izin verilemez olup olmadığını belirleyecek kriteri bulmak için *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'ndeki ikinci[33] ve üçüncü formülasyonu[34] kullanmak tek başına yeterli olmayacaktır (Pippin ikinci formülasyonun yetersizliğini O'Neil üzerinden tartışarak, üçüncüsünün yetersizliğini de Murphy üzerinden tartışarak göstermeye çalışır).

Şimdi, kısaca Pippin'in kendi çözümüne göz atalım. Pippin "On the Proverb"e dayanarak ve Kant'ın "ileri ödev" nosyonunu öne sürerek "en yüksek iyi" (*Summum Bonum*) kavramını hukuki ve ahlaki ödevler arasındaki ilişkiyi kurabilmek için bir temel olarak görür.

Buna göre, Pippin iddia eder ki; Kant'ın ileri ödev kavramını öne sürmesinin nedeni şu gerçeği vurgulamaktır: "En yüksek iyinin gözetilmesi tikel ödevlerin (ahlaki ödevlerden) türetiminin bir parçası"dır.[35] O halde, "en yüksek iyi" kavramı sayesinde ahlaki ödevler ve hukuki ödevler arasında zorunlu bir parça-bütün ilişkisi kurulmuş olur. Yine Pippin'e göre bu "*Summum Bonum*"u sürdürmek devletin otoritesini de meşru kılar.[36] Dahası, Pippin iddiasını, *Summum Bonum*'un mutluluğu içerdiği ve ikinci Kritik'in argümanlarına dayanarak, *Summum Bonum*'un

31. Allan Wood, "The Final Form of Kant's Practical Philosophy," *Kant's Metaphysics of Morals* içinde (Oxford: Oxford University Press, 2002), 7.
32. Pippin, "Kant's Rechtslehre," 65.
33. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 38.
34. A.g.e., 51.
35. Pippin, "Kant's Rechtslehre," 78.
36. Ancak "On the Proverb"de, Pippin'in tam da gönderme yaptığı pasajın devamında Kant şunları da söyler: "Yalnızca bir eylemi meşru olmaya zorlama durumunda kişi bütün amaçları soyutlamalı ve sadece (hukuki) "yasa"yı istencin belirlenme zemini olarak kabul etmelidir". bkz. Immanuel Kant, "On the Proverb", 64. Kant'ın bu ifadesi, öyle sanıyorum ki, Pippin'in temel önermesi olan hukuki ödevlerin ahlaki ödevlerin alt kümesi olduğu iddiasının elini zayıflatırken, aynı nedenden dolayı bu iddiayı reddeden tarafın (örneğin Wood'un) iddialarını güçlendirmektedir. Çünkü, bu ifadelerle Kant'ın kastı, yalnızca empirik amaçlar değil ama ayrıca tümüyle saf akıl tarafından empoze edilen temel –ahlaki- amaçlardır da.

mümkün olmamasının ahlak yasasının da mümkün olmaması durumunu ortaya çıkaracağı noktasına kadar götürür. Onun bu pasajlardaki temel iddiası özetle şudur: *Summum Bonum* ile mutluluk arasındaki içsel bağ bize hukuki ödevlerle ahlaki ödevler arasındaki ilişkiyi doğru kurabilmemiz için bir anahtar sunar. Sorunu *Summum Bonum*-mutluluk ile hukuki-ahlaki ödevler arasındaki bu içsel ilişki ile aşmaya çalışır. Çünkü ona göre eğer biz mutluluk ile "değer"in birbiriyle kesiştiğini başarıyla gösterebilirsek, aynı zamanda hukuki ödevlerle ahlaki ödevlerin de kesiştiğini göstermiş oluruz. Şimdi, bu kritik sorunu aşabilmek için, sanıyorum, *Summum Bonum* en iyi seçimlerden bir tanesidir. Çünkü eğer Kant'ın ikinci Kritik'ine daha detaylı bir biçimde odaklanırsak, *Summum Bonum*'un "monolitik" değil, tersine iki ayrı elementten (mutluluk ve değer) bir kavram olarak sunulduğunu fark ederiz. Dahası, Kant için, mutluluk ve değer heterojen kavramlardır; o halde bu ikisinin maksimlerin de birbirleriyle ilişkileri heterojendir.[37] Bu sıra dışı karakteri nedeniyle *Summum Bonum* hem mutluluk nosyonuyla hem de özgürlük otonomisi ile homojen, türdeştir.[38] Böylelikle, mutluluk kavramı değer kavramıyla *Summum Bonum* nosyonunda birbiriyle çelişmeye düşmeksizin çakışıyormuş gibi görünüyor. İlişkiyi bu şekilde kurarsak şunu fark ederiz ki; Pippin'in ihtiyacı olan tek şey yalnızca ahlaki yasalarla hukuki yasaların bir noktada çakışabildiğini göstermektir. Bu da son derece makul görünüyor, çünkü eğer biz böyle bir önkabul ile yola çıkarsak, bu tür bir yasanın ve bu yasanın uygulayıcısı olan otoritenin ahlaki temelini göstermemiz için yapmamız gereken tek şey ahlaki yükümlülüklerimiz ile sözü edilen otoritenin çakıştığını göstermekten ibarettir. Hukuki yasayla ahlaki yasanın birbirleriyle heterojen olma durumunu, yine birbirleriyle türdeş olmayan empirik karakterdeki mutluluk kavramıyla empirik olmayan değer kavramının biraradalığını sağlayarak dengelemeye çalışır Pippin. Bu çakışma durumu, neredeyse Pippin'in argümanlarının bütün ağırlığını taşır. Böylelikle "mutluluğun sürdürülmesi ile yasaya itaatin birbiriyle çakışmasını" temin edecek olan uygun tek aygıt, Pippin'e göre, devlet olabilir. Başka bir ifadeyle, "en yüksek iyi" nosyonu yoluyla, kendimize karşı yükümlülüklerimiz devlete karşı olan yükümlülüklerimizle çakışır. Bütün bu ifadelerde, özellikle bir noktayı vurgulamak gerekiyor: Pippin burada taraflar arasında kabul edilebilir bir çözüme ulaşmak için Kant'ın ilk Kritik'teki "şematizm" metodunu buradaki soruna uyguluyormuş gibi görünüyor. Bu noktayı kısaca açıklamak istiyorum, çünkü böyle bir karşılaştırma Pippin'in çözümünü açıklayıcı niteliktedir. Şimdi, nasıl ki Kant anlama yetisinin kategorileri ve onların nesneleri arasındaki tür uyuşmazlığını, "zaman" kavramını bu ikisi arasında bağlayıcı bir unsur olarak kullanıp çözüyorsa; aynı şekilde Pippin de, öyle düşünüyorum ki, meşru olarak baskı uygulayan devlet otoritesi ve ahlaki yükümlülük arasındaki bağı kurabilmek için "mutluluk" ile "değer"in birbiriyle nasıl çakıştığı sorununu, (çünkü Pippin ikincisini, yani mutluluk ve değerin çakışmasını, ilkine, yani devlet otoritesiyle ahlaki yükümlülüğün çakışmasına, indirgiyor) "en yüksek iyi" kavramını dışsal yükümlülük ile ahlaki yükümlülük arasında yine bir bağlayıcı unsur olarak kullanıp çözmeye çalışıyor. (Daha önce de belirttiğim gibi, "en yüksek iyi" kavramı, tıpkı "zaman" kavramının hem kategoriler hem nesnelerle homojen olması gibi, hem "mutluluk" hem de "değer" kavramı ile türdeştir.) Ancak, her ne

37. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 121, 22.
38. Bu kavramla ilgili doyurucu bir tartışma için bkz. Lokman Çilingir, "Kant'ta Mutluluk-Ahlak İlişkisi," *Felsefelogos*, no. 21 (2003): 119, 38.

kadar ilk bakışta bu tür bir kullanım uygun gibi görünse de, Kant'ın pratik felsefesinin özgün karakterini düşünecek olursak bu iki kullanım arasında ciddi bir farklılık olduğunu söyleyebiliriz. Ve böyle bir durumda da, bizim mevcut sorunumuzu çözüme kavuşturmak için, "en yüksek iyi" pek de uygunmuş gibi görünmüyor.

Şöyle ki, eğer Kant'ın ikinci Kritik'ini daha detaylı incelersek fark ederiz ki, Kant burada her ne kadar pratik anlamda "en yüksek iyi" nosyonunun "mutlak amaç" olarak görülebilse de bu kavramın tek başına saf istencin motivi olarak alınamayacağını vurgular.[39] O halde benim "On the Proverb"den bir önceki yaptığım alıntıdaki sorun (yani yalnızca ve yalnızca (hukuki) yasanın kendisini istencin zemini olarak belirleyici kabul etmesi iddiası) hala Pippin'in çözümü önündeki en önemli engellerden birini oluşturur. İkinci olarak şunu da belirtmek gerekir ki, Kant yine ikinci Kritik'inde "en yüksek iyi"nin hem mutluluğu hem değeri içermesine rağmen bu nosyon her ikisine analitik olarak bağlı olmadığını söyler. Başka bir ifadeyle "en yüksek iyi hem mutluluktan hem değerden oluşmaktadır" önermesi analitik değildir.[40] Böyle bir durumda da bu kavram gerekçelendirilmeye ihtiyaç duyar. Ancak Pippin bu kavramın böyle bir gerekçelendirme ihtiyacı konusunda hiçbir şey söylemez. Son olarak Pippin'i bütün bu argümanlarını tekrar düşündüğümüzde şu gerçeği fark edebiliriz ki Pippin Murphy'nin sözü edilen formülünü bize otoritenin zeminini sağlaması için yetersiz bulur ve böyle bir zemini bulabilmek için de Pippin, Murphy'nin formülüne, yani "otonomi kendinde amaçtır", (böylelikle, otonom, rasyonel bireyler, birbirlerinin özgürlüklerine saygı gösterirler, bu durumda da hak ilkesi, ahlak ilkesi'nden türetilmiş olur, aradaki bağ kurulur) "en yüksek iyi" nosyonunu ekler. Başka bir ifadeyle *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nin ikinci formülasyonuna göre Murphy'nin bu hak ilkesinin yeniden formülasyonu devleti baskı uygulayan bir aygıt olarak meşru kılmaya yeterli değildir. Diğer yandan en yüksek iyi nosyonunu bu argümanlara eklemekle, bir otorite olarak devletin varlığı sadece meşru hale gelmez ama aynı zamanda mutluluğun sürdürülebilirliğini sağlayacak ideal durumu temin edebilmek için zorunlu hale gelir. Bu durumun kaynağı, Pippin'e göre, ahlak yasasına tabi birey olarak özgürlüğün otonomisine sahip bir rasyonel varlık yalnızca kendi amacını (yani mutluluğunu) sürdürmekle değil ama aynı zaman kendi otonomilerine sahip olan diğer rasyonel varlıkların kendi amaçlarını sürdürmelerine de kayıtsız kalmamakla mükelleftir.

III

Pippin böyle bir durumda bile hâlâ zorunlu olarak bir devlete ihtiyaç duyulmadığının farkındadır, başka bir deyişle hâlâ "ahlaki olandan politik olana" geçişi sağlamak için bir şeye ihtiyacımız var. İşte tam bu noktada Pippin'e göre Kant böyle bir durumun yalnızca ahlaki bireyler tarafından bireysel olarak sağlanamayacağını ve kendi amaçlarımızı sürdürebileceğimiz ve diğerlerinin amaçlarına da kayıtsız kalamayacağımız böyle bir koşulu yalnızca bir devletin temin edebileceğini fark eder.[41] (Ancak burada Pippin'in iddiası elbette şu şekilde de yorumlanabilir: O halde ahlak

39. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 119.
40. A.g.e., 123.
41. Pippin, "Kant's Rechtslehre," 82.

yasasının kendisinin yetersizliği söz konusudur. Çünkü, diğerlerinin amaçlarına saygı duymayı sağlamak için ahlaki yasayla beraber zorunlu olarak bir devletin yaptırımına da ihtiyaç vardır. Ancak Pippin yine bu ahlak konusunun yetersizliği konusunda hiçbir şey söylemez.) Şimdi, Pippin'in vurguladığı temel tartışmaları sunduktan sonra mevcut sorunumuzla ilgili olarak Wood'un ve Guyer'in görüşlerini ortaya koymak istiyorum. Öncelikle Wood *Kant* adlı kitabında hem hukuki ödevlerin hem de ahlaki ödevlerin aynı kavramı, "kendini sınırlama", içermesine rağmen, "haklı olarak" ne hak ilkesi ahlaki ilkenin bir alt kümesidir ne de bu ilke (hak ilkesi) ahlaki ilkenin herhangi bir formülasyonundan türetilebilir[42] iddiasını öne sürerek hak ilkesinin tümüyle ahlakın en üst ilkesinden türetildiği ortak görüşünü açıkça reddeder.[43] Yani bu kritik ayrımın temel referans noktası "dışsal sınırlama"yla "kendini sınırlama" arasındaki ayrımdır. O halde "kendini sınırlama" kavramı Wood'un iddia ettiği gibi her iki ödevde de değil sadece ahlaki ödevlerde mevcuttur.

Yine Wood "Kant'm Pratik Felsefesinin Son Şekli" adlı makalesinde Kant'ın hukuk sisteminin ahlak sisteminden türetilmediği şeklindeki istisnai tezinin geçerliliği konusunda ısrar eder. Wood'a göre hak ilkesinin kökeni hakkındaki bütün bu yanlış anlamalar Kant'ın kendisinin *Ahlak Metafiziği*'ndeki açık olmayan ifadelerinden kaynaklanır. Wood'a göre, Kant bu metinde bize yalnızca hak *kavramının* koşulsuz buyrukdan türetilebilmesinin mümkün olduğunu söyler, hak *ilke*sinin tümüyle koşulsuz buyruk ilkesinden türetilebilir olduğunu değil.[44] O halde, Wood genel anlamıyla hak *kavramıyla* hak *ilke*si arasında bir ayrım yapıyormuş gibi görünüyor. Böyle bir durumda da her ne kadar bu iki farklı tip ödev, özgürlüğün yasalarını göz önünde bulundursak, aynı yasaların altında yer alsa da Wood'a göre dışsal yükümlülük, ahlaki ödevleri ya da koşulsuz buyrukun herhangi bir formülünü kullanarak gerekçelendirilemez. Ve en önemlisi de Wood haklı olarak hukuk teorisinin ahlak teorisinden türetilebilir olduğu ortak görüşüne karşı olan tezinin Kant'ın pozisyonuna daha yakın olduğunu iddia eder.[45] Çünkü Kant açık olarak hak ilkesinin ahlak ilkesinden farklı olarak analitik olduğunu bildirir. Wood'a göre hak ilkesinin analitik olması bu ilkeyi herhangi bir ahlaki formülden türetme çabalarını gereksiz kılar.

Nedeni basittir; çünkü analitik bir önermeyi sentetik olandan türetmek uygun değildir.[46] Böylelikle Pippin'in ısrarla hak ilkesinin analitik olmasını görmezden gelmesinin nedeni, bir analitik önermenin kendisinin dışında bir başka kaynağı olmamasıdır. Ve bu argüman bizi zorunlu olarak bir başka sonuca daha götürür: Hak ilkesinin analitik olması nedeniyle, -ki anlamı şudur; baskı uygulama yetkisi hali hazırda bu ilkenin kendisinde içkin durumdadır- özgürlüğü korumak için meşru bir biçimde zor kullanan bir otorite olarak devletin kökeni hiçbir ahlaki alanda bulunamaz ama yalnızca bu ilkenin kendisinde bulunabilir.

Wood'un vurguladığı diğer bir önemli nokta da, ona göre Kant'ın iki inancı-

---

42. Allan Wood, *Kant* (Madlen: Blackwell Publications, 2005), 145.
43. Bu noktada vurgulamak isterim ki Wood kendini sınırlama nosyonunu yanlış bir şekilde kullanıyor gibi gözüküyor. *Ahlak Metafiziği*'nin ilgili pasajlarına bakacak olursak Kant açıkça "dışsal sınırlamaya", yani "kendini sınırlama" olmayan, karşılık gelen hak doktrini "kendini sınırlama"ya karşılı gelen ahlak doktrininden ayırır; ilgili pasaj için bkz. Kant, *Metaphysics of Morals*, 185, 87.
44. Wood, "Kant's Practical Philosophy," 6.
45. A.g.e., 7.
46. A.g.e.

nın birden sorgulanmasına gerek olmadığıdır; bu inançtan ilki hak kavramı diğerlerinin dışsal özgürlüğüne saygı duymak için bir temel sağlar. İkincisi ise "insanlığın saygınlığı bize insanların haklarına saygı göstermemiz için ahlaki bir motiv sağlar".[47] Ancak bu, sözü edilen ahlaki motivin hak ilkesinin kendisinde mevcut olduğu anlamına gelmez. Wood'a göre bu önermelerden böyle bir sonuç çıkarmak ancak Kant'ın hukuki ödevler ve ahlaki ödevler arasındaki ayrımının ve bunlardan oluşan ödev sisteminin yanlış yorumlanmasıyla olur. Şöyle ki; hukuki ödevler söz konusu olduğunda, yukarıda işaret ettiğim gibi, bir eylemin meşru olup olmamasını belirleyen temel koşul o eylemin ödev idesinin kendisinden çıkması değil, yalnızca ödev idesine uygun olmasıdır. Ancak öte yandan etik alanda, bir eylem yalnızca ödeve uygun olarak değil, ödev uğruna yapılmalıdır. Yani, bir eylemin ahlaki olarak iyi olması için motivinin ödevin bizatihi kendisi olması gerekir.

O halde Wood'a göre, hukuki ödevi kendi ilkesinin bir parçası olarak ahlaki motiv içeren bir ödev olarak görmek çelişkiye yol açar. Bütün bunlara ek olarak ahlaki ödevler kendi kavramları ve rasyonel motivleri arasındaki ilişkiye dayanmaları nedeniyle, bu "sentetik ilişki"yi[48] göstermek için bir çıkarıma ihtiyacımız var. Yine Wood için, Kant'ın rasyonel, otonom bir varlık olarak insan olmanın saygınlığı sebebiyle diğer bireylerin dışsal özgürlükleriyle ilgili haklarına saygı duyma konusunda ahlaki bir motive sahip olduğumuzu iddia ediyormuş gibi görünmesinin sebebi hukuki ödevlerin hiçbir ahlaki motiv içermemesinden dolayıdır. Hukuki ödevlerin kendisi ve bu ahlaki motiv arasında zorunlu bir içsel bağ yoktur. "Başka bir ifadeyle hak ilkesine dayalı bir toplum gerçekte birinin diğerinin haklı özgürlüğüne saygı duyması hususunda üyeler arasında *ahlaki* bir taahhüt söz konusu değildir." (Söz konusu olan yalnızca bireyler arasındaki *hukuki* taahhüttür.) Wood *Hak Doktrini*'nin (*Rechtslehre*) ne *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* ile ne de *Pratik Aklın Eleştirisi* ile organik bir bağlantısının olduğunu düşünür. (Bunun nedeni, yukarıda ifade ettiğim gibi, Wood'un Kant'ın sistemini kendi içinde değişen ve gelişen bir sistem olarak görme eğiliminde olmasıdır.) Öyle zannediyorum ki, Wood'un bu ifadelerini şu şekilde de yorumlayabiliriz: Pippin'den farklı olarak Wood hak doktrini'nin Kant'ın ahlak yasasını tikel durumlara uygulama çabasının doğal bir sonucu olarak kabul edilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Bunlara ek olarak, Wood'un dikkat çeken bir başka iddiası da şudur: Ahlaki olandan hukuki ilkeyi türetme çabası, başka bir ifadeyle hukuki ödevlerin ahlaki olanların alt kümesi olduğunu kabul etme eğilimi, zorunlu olarak Kant'ın sistemi içerisinde bir otorite olarak devleti yerleştirebilmemiz için gerekli olan tüm zemini yitirmemize neden olur. Çünkü Wood'a göre, Kant'ın ahlak sistemi hiçbir durumda böyle bir müdahaleyi kabul etmeyecektir.[49] Bu sebeple, Kant'ın sisteminde baskı uygulayan bir aygıt olarak devlete meşru bir biçimde yer verebilmek için, onu ahlak teorisinden tamamen bağımsız olarak, yalnızca hukuk doktrini bağlamında değerlendirmeliyiz. O halde, Kant'ın hukuki ve politik sistemini kavrayabilmemiz için ahlak doktrinini hak doktrininden tümüyle ayırmamız zorunludur. Şimdi, Wood'un görece altını çizdiği iki noktayı vurgulamak istiyorum. Bunlardan birincisi, ahlak teorisi konusunda Kant'ın görüşlerinin değişim geçirdiği vurgusudur. Bu değişim ile beraber, Kant'ın pratik felsefesinde empirik öğelerin rölü de aynı şekilde değiş-

47. A.g.e., 8.
48. A.g.e.
49. A.g.e., 9.

kendir. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'nde, Kant yalnızca ahlak yasasının saf akıl tarafından belirlenen formülasyonunu vermeye çalışır, ikinci Kritik'te ise "ahlak yasasının model"i tarafından sağlanan uygulamayı temellendirmeye çalışır. Ve son olarak *Ahlak Metafiziği*'nde, Kant sistemini empirik olarak belirli tikel durumlara uygulanması esas olan "Hak Doktrini" ve "Değer Doktrini" olarak iki ayrı parçada ele alır. Empirik motifin değişen rolünü göz önünde bulundurursak, Kant'ın pratik felsefesindeki bu "metamorfoz" bizim Hukuk ile Ahlak teorisi arasındaki sorunlu bağı incelerken önümüze çıkan güçlüklerin sebeplerinden bir tanesidir diyebiliriz. İkinci olarak ise, Wood'un açıkça vurguladığı gibi, bu değişime bağlı olarak, onun pratik felsefesindeki bu gelişimi araştırdığımızda, şu gerçeğin farkına varırız: Kant'ın "ahlak yasasının modeli" üzerine görüşlerini tekrar düşünecek olursak ("model" derken burada Kant'ın kastı, Ahlak yasasının "doğa yasası" formu –ama yalnızca form- alabilmesidir[50]), Kant'ın vurgusunun "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi"ndeki koşulsuz buyruğun ikinci formülasyonundan, "istencin formal ilkesi" olarak "ahlak yasasının modeli"ne doğru kaydığını söyleyebiliriz. Ve böylelikle, "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi"deki bu formülasyon Kant'ın pratik felsefesindeki önemini yitirmiştir iddiası ağırlık kazanıyor.[51]

Wood'a göre Kant'ın hak teorisini bu şekilde (yani ahlak öğretisinden tamamen ayrı olarak) düşünmek beraberinde büyük bir avantajı da getirecektir: Eğer biz bunları tümüyle iki ayrı doktrin olarak görürsek bu durumda böyle bir hak teorisini Kantçı ahlaka tabi olmayan bir topluluğa da uygulama olanağını elde ederiz. Çünkü böyle bir perspektifte Kantçı hak teorisinin uygulandığı bu topluluğun üyelerinin aynı zamanda hak ilkesinin bir parçası olarak Kant'ın ahlak teorisini de kabul etme zorunlulukları ortadan kalkar. Yani, bu bireyler Kant'ın ahlak teorisini reddederken, çelişmeye düşmeksizin onun hak teorisini kabul edebilirler.[52] Wood'un makalesiyle ilgili vurgulamak istediğim son bir nokta daha var. Wood'a göre teleolojiyi Kantçı felsefenin bir parçası olarak görmemek son derece kritik bir hata olurdu.[53] Ancak tam bu noktada Wood'un görüşleriyle ilgili olarak bir sorun ortaya çıkar. Çünkü teleolojik bir yaklaşım içeren bir felsefi sistemi bu teleoloji olmadan düşünmek mümkün değildir. Ancak Wood bu teleolojik sistem içerisinde bir otorite olarak devleti ahlaki bağlamından ayrı olarak nereye koyacağımızı söylememektedir. Bu bağlamda Pippin hukuki ödevlerin zeminini ahlaki alana yerleştirerek böyle bir otoritenin Kantçı sistem içerisindeki yerini çok daha başarılı bir biçimde göstermektedir.

IV

Son olarak Paul Guyer'in Wood ve Pippin'in görüşleriyle karşıtlık oluşturan görüşlerini kısaca tartışmak istiyorum. Guyer'e göre her ne kadar ilk bakışta Kant hak ilkesini ahlakın temel *ilkesi*nden türetiyormuş gibi görünse de Kant'ın ilgili argümanlarına daha dikkatli bakarsak bunun kabul edilebilir olmadığını fark ederiz.[54] Çünkü hukuk teorisi, ahlak sisteminden farklı olarak, eylemlerimizin mak-

50. İlgili tartışmalar için bkz. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, 76, 78.
51. Wood, "Kant's Practical Philosophy," 12.
52. A.g.e., 10.
53. A.g.e., 13.
54. Guyer, "Kant's Deductions," 23, 25.

simleriyle değil, yalnızca bu eylemlerin birbirleriyle olan uyumu, bir arada olabilme kabiliyeti ile ilgilenir.[55]

Burada, Guyer hak ilkesinin türetilmesi konusunda koşullu da olsa Wood'un görüşünü paylaşıyormuş gibi görünüyor. Hak ilkesinin, ahlaki bir motivi olan koşulsuz bir ödev olarak değil de toplumun öğelerinin özgür eylemlerini uzlaştırmaya çalışan bir dışsal zorunluluk olarak kabul edilmesi koşuluyla, bu ilkenin ahlakın en üst ilkesinden türetilmediği görüşü doğruluk kazanır.

Guyer bu noktayı ahlakın temel *ilke*sini ahlakın temel *kavramı* olarak gören her görüşün yanlış olmaya mahkûm olduğu iddiasıyla açıklamaya çalışır. O halde şunu söyleyebiliriz ki, nasıl ki Wood ahlak ilkesiyle hak ilkesi arasındaki problematik ilişkiyi açıklamak için hak *kavramı* ve hak *ilkesi* arasında bir ayrım yapıyorsa, aynı şekilde Guyer bu problematik ilişkiyi gösterebilmek için ahlak *kavramını* ahlak *ilke*sinden ayırır.

Dahası, temel hak ilkesi koşulsuz buyrukdan türetilmemesine rağmen, hem hak ilkesi hem koşulsuz buyruk, özgürlük kavramından türetilir. Guyer, ahlakın temel *kavramı*ndan bahsederken aynı zamanda özgürlük kavramından da bahsetmiş olur. "O halde, evrensel hak ilkesi koşulsuz buyrukdan türetilmese bile bu ilke kesinlikle özgürlük kavramından ve onun Kantçı ahlakın temel ilkesi olan değerinden türetilir."[56] Guyer'in bu görüşünü şu şekilde de yorumlayabiliriz: Ahlakın temel kavramı, yani özgürlük kavramı, aynı anda hem kategorik imperatifi hem de hak ilkesini kapsayan bir çatı niteliğindedir. Böyle bir yapı kurarak Guyer bu temel ilke arasındaki ilişkiyi kurmaya çalışır.

Şimdi birbirinden bağımsız bu sorunu elen bu üç yorumcunun görüşleri arasındaki ilişkiyi ele alacak olursak kısaca şu noktanın altını çizebiliriz: Wood ve Pippin'den farklı olarak Guyer üçüncü bir sınıfa dahil edilebilir. Onun görüşlerini yorumlarsak, hukuki ödevlerin ahlaki ödevlerin bir alt kümesi değil, hukuki ödevler ve ahlaki ödevlerin birbirini kesen iki ayrı küme olduğunu söylemeliyiz. Buna ek olarak, bir diğer önemli nokta, Guyer de Wood gibi hak ilkesinin analitik olma niteliğinin altını çizer. Ancak Guyer bu konuyu Wood'dan farklı bir biçimde ele alır. Guyer'e göre her ne kadar Kant *Ahlak Metafiziği*'nde hak ilkesinin analitik olduğunu söylese de, Wood'dan farklı olarak, bu durumda hak ilkesinin gerekçelendirilmeye ihtiyacı olmadığı sonucu çıkarılamaz. Çünkü Guyer'in iddiası odur ki; Kant ilk Kritik'inde ne analitik önermelerin gerekçelendirilmeye ihtiyacı olmadığını ne de bu önermelerin herhangi diğer temel önermelerden türetilemeyeceğini söyler. Kant bu Kritik'te yalnızca bir analitik önermedeki özne ve yüklem ilişkisini gösterir. "Aslında Kant deneyimde dolayımsız olarak temellendirilemeyen her kavramın bir çıkarıma ihtiyacı olduğunu söyler."[57]

SONUÇ

Pippin'in ve Wood'un farklı yaklaşımlarında da görülebileceği üzere, eğer Kant'ın hukuk sistemiyle ahlak sistemi arasındaki bu sorunlu ilişkiyi incelemeye farklı yaklaşımlarla başlayacak olursak, birbirinden tamamen farklı sonuçlara varabili-

55. A.g.e., 25.
56. A.g.e., 26.
57. A.g.e., 29.

riz. Eğer incelememize Pippin'in "hukuki ödevler ahlaki ödevlerin alt kümesidir" önkabulüyle başlayacak olursak, gerçekleştirmek zorunda olduğumuz iki görevle karşı karşıya kalırız: Bir baskı aygıtı olarak devlet kendi temelini ahlaki alanda nasıl bulur ve ayrıca dışsal ve ahlaki yükümlülükler arasında ya da dışsal ve içsel yasakoyucu arasında ya da hak maksimleriyle ahlak maksimleri arasında ya da hukuki ödevler ve ahlaki ödevler arsındaki zorunlu ilişki Kant sistemi içerisinde meşru bir biçimde nasıl kurulur? Diğer yandan Wood'un yolundan gidersek şunu fark ederiz ki böyle bir ilişki kurmak zorunda olmadığımız gibi, bu tür bir otoritenin orijininin yine otoritenin kendisi olduğu sonucuna ulaşırız (çünkü hak ilkesi analitiktir). (Bu noktada Zizek'in ismini anmak yerinde olur; Zizek'e göre bir otoriteye ya da yasaya boyun eğmemizin nedeni onun adil ya da iyi olması ya da bunu hak etmesi değil ama onun yalnızca yasa ya da otorite olmasından dolayıdır. Ve bu görüşünü Pascal'dan yaptığı alıntıyla destekler: Geleneğin adil olmasının nedeni yalnızca onun bu şekilde kabulünden kaynaklanır ve bir otoritenin mistik zemini de yalnızca bundan ibarettir. Eğer biz onun ilk ilkesini bulmaya çalışırsak onu tümüyle kaybederiz."[58] O halde yasanın ekseni hakkındaki hikâye anlatılmadan bırakılmalıdır.) İkinci olarak yine Wood'un, Kant'ın ahlak felsefesinin bir değişim sürecinden geçtiği şeklindeki görüşünün altını tekrar çizmek istiyorum. Bu noktanın, Kant'ın hukuk ve ahlak sistemi arasındaki ilişkiyi sorunlu hale getiren başlıca etkenlerden biri olduğu söylemiştik. Buna ek olarak soruna Wood'un bakış açısıyla yaklaştığımızda bu ilişkinin Pippin, Murphy ve diğer yorumcular tarafından, eğer öyleyse, yanlış anlaşılmasının sebebinin Kant'ın hem hak doktrinini hem de değer doktrinini aynı başlık altında ele alması olduğu görülebilir. Böyle bir durumda da okuyucu genellikle *Ahlak Metafiziği*'nde Kant'ın hukukla ilgili argümanlarını onun ahlak konusundaki daha önceki çalışmalarıyla karşılaştırma eğilimindedir.

Ancak Wood'un da vurguladığı gibi "Kant'ın değişen ahlak teorisi kavramı nedeniyle ve özellikle de empirik olanın ahlak sistemi içerisindeki rolünün değişmesi nedeniyle, Kant'ın *Ahlak Metafiziği* başlığıyla kastettiği her zaman aynı şey değildir." O halde, Wood'un bu görüşüne göre Kant'ın sözü geçen yapıtında hukukla ilgili argümanlarını onun diğer pratik çalışmalarıyla karşılaştırmak yalnızca bir kafa karışıklığına yol açacaktır. Eğer sorunu bu bağlamda değerlendirecek olursak şu yorumu getirebiliriz; Pippin'in hak ilkesinin orijinini sürekli olarak ahlaki alanda arama eğiliminin nedeni ve yine Pippin'in, hem Murphy hem O'neil ve hatta kendisinin hak ilkesi konusunda görüşlerini sürekli Kant'ın diğer ahlak çalışmalarına gönderme yaparak sınamaya çalışmasının nedeni de, ona göre Kant ne zaman ahlak ya da ahlak metafiziği nosyonunu kullansa bunların her zaman aynı anlama geldiği, Kant'ın bu görüşlerinin durağan olduğu ve değiştirilmediği varsayımına dayanır. Şimdi, bütün bu yorumlar ışığında şunu öneriyorum: Kant'ın ahlak sisteminde empirik olanın pozisyonu değiştiği ve hukuki ödevler deneyimde somutlaştığı için *Ahlak Metafiziği*'ni "aşkınsal" bir yapıt olarak değerlendirebiliriz. Kant bu çalışmasında şunları söyler: "... Bununla birlikte, nasıl ki doğa metafiziğinden fiziğe geçiş gerekliyse –kendi özel kuralları olan bir geçiş–, ahlak metafiziğinden de buna benzer bir geçiş olmalıdır: ödevin saf ilkelerini deneyimin durumlarına uygulayan ve bu ilkeleri şematize eden bir geçiş..."[59] Bu pasajdan yola çıkarak iddia edebiliriz ki; Kant artık saf pratik akıl ile deneyim arasındaki mesafe-

57. A.g.e., 29.
58. Slavoj Zizek, *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınevi, 2004),

yi, "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi"deki terminolojiyle konuşacak olursak, ahlak ile pratik antropoloji arasındaki mesafeyi korumak eğiliminde değil gibi görünüyor. Bunun sonucu olarak da bu kitaptaki ve Kant'ın ilk Kritik'indeki sorunlar arasında bir benzerliğin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Nasıl ki Kant ilk Kritik'inde a priori bilgiyi ancak ve ancak deneyime uygulanabilir olduğu sürece "aşkınsal" olarak kabul ediyorsa, aynı şekilde *Ahlak Metafiziği*'nde de hak ilkesiyle yalnızca insan doğasının tikel durumlarına uygulanabilir olduğu sürece ilgilenir.

Bütün bunlara ek olarak (Guyer'in de *Ahlak Metafiziği*'ndeki ahlaki ve teorik öğeler arasındaki bu ilişkiyi vurguladığı gibi)[60] çok şaşırtıcı bir biçimde, Kant ilk Kritik'inden sonra "aşkınsal" terimini, toplumun hukuki hakkının formüla'sını göstermek için son politik makalesi "Sürdürülebilir Barış"ta bir altbaşlık olarak kullanır. Kant'ın bu formüla'yı "aşkınsal" olarak kabul etmesinin nedeni bunun yalnızca hukuki değil, aynı zamanda ahlaki bir formüla olmasıdır (unutmamalıyız ki Kant *Değer Doktrini*'nde *-Tugendlehre-* içsel özgürlük ödevlerinin yalnızca ahlaki ödevler olduğunu not eder). Şimdi, bu *aşkınsal formüla* hem Wood'un görüşüne bir karşı argüman olarak hem de onun geçerliliği için bir kanıt olarak görülebilir. Karşı argüman olarak kabul edilebilir, çünkü Wood, Kant'ın hak ilkesinin ahlaki ödevlerin hukuki olanlardan tümüyle ayrılmadan kavranamayacağını iddia etmişti. Ancak bu formüla'da görüyoruz ki, Kant çok açık bir biçimde onun aynı zamanda hem hukuki hem de ahlaki olduğunu belirtiyor. Diğer yandan da bu formüla Wood'un argümanının geçerliliğini kanıtlar, çünkü bu formüla bu ikili ve sıra dışı karakteri nedeniyle istisnai bir duruma sahiptir (istisnai olduğu için de onun bu ikili karakterinin diğer metinlerdeki hak ilkeleri tarafından paylaşılmadığını düşünmek makuldür) ve bu özel karakterini vurgulamak ve onu diğer politik ve hukuki ödevlerden ayırmak için Kant bu formüla'yı diğerlerinden farklı bir biçimde adlandırır.

60. Guyer, "Kant's Deductions," 63, 64.

Kaynaklar

Çilingir, Lokman. "Kant'ta Mutluluk-Ahlak İlişkisi." *Felsefelogos*, no. 21 (2003).
Guyer, Paul. "Kant's Deductions of the Principles of Right." *Kant's Metaphysics of Morals* içinde. Oxford: Oxford University Press, 2002.
Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
———. *Metaphysics of Morals*. Çeviren Mary Gregor. New York: Cambridge University Press, 1991.
———. "On the Proverb: That May Be True in Theory, but Is of No Practical Use." *Perpetual Peace and Other Essays* içinde. Indianapolis: Hackett Publications, 1983.
———. "To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch." *Perpetual Peace and Other Essays* içinde. Indianapolis: Hackett Publications, 1983.
———. *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çeviren Ülker Gökberk, İonna Kuçuradi, Füsun Akatlı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1999.
Pippin, Robert B. "On the Moral Foundations of Kant's Rechtslehre." *Idealism as Modernism: Hegelian Variations* içinde. New York: Cambridge University Press, 1997.
Wood, Allan. "The Final Form of Kant's Practical Philosophy." *Kant's Metaphysics of Morals* içinde. Oxford: Oxford University Press, 2002.
———. *Kant*. Madlen: Blackwell Publications, 2005.
Zizek, Slavoj. *İdeolojinin Yüce Nesnesi*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınevi, 2004.

Modern düşüncede insan doğası kavrayışı

Müslüm Turan

I

Rönesans ve Reform hareketleriyle başlayan dünyasallaşma sürecinde dünyasal olan, kendinde özerk, içkin bir anlam ve değere sahip olarak ortaya çıkar. Bu hareketlerle birlikte dünya hiç bir eskatolojik beklentiyle avunmaya olanak vermeyen; tümüyle dünyasal terim ve kavramlarda kuşatılabilecek bir gerçeklik olarak kabul edilmiştir. Arendt'ın söylediği gibi, "sekülarizasyon hiç bir suretle dinsel ve aşkın kategorilerin ... içkin olarak yeryüzüne ait gaye ve standartlara dönüşmesi demek değildir ... Burada Tanrının varlığını inkar değil, seküler alanda Tanrının bile değiştiremeyeceği bağımsız, içkin bir anlamın keşfedilmesidir söz konusu olan".[1] Dünyaya karşı yeni ve o güne değin bilinmedik ölçüde bir güvenin doğması, fizik dünyayı benimseyen ve bu dünyada olmaktan sevinç duyan bir insan bilincinin yeşermesi, ortaçağlara özgü -dinsel otoritelerle biçimlendirilmiş- düzenlerin itibarını yitirmesine, Weberci terminolojiyle "dünyanın büyüsünün bozulmasına" yol açacaktır.

Üretim alanında emek üretkenliğinin arttırılmasının ve ekonomik kapasitenin genişletilmesinin "hemen hemen tüm yaşam alanlarında derinlerde yatan yapıların hızlandırılmış ve yönlendirilmiş sosyal dönüşümünü dayatma"sı[2]; yani maddi ve teknik hayatın talep ve zorlamalarını arttırması, dünyasallaşma hareketinin üzerinde yükseldiği zemini oluşturur.[3] Bu zemin, toplumsal durağanlık yerine toplumsal

1. Hannah Arendt, *Geçmişle Gelecek Arasında*, çev. B. Sina Akşin (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 99, 100.
2. Jurgen Habermas, *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998), 549.
3. "XVIII yüzyılda eşi görülmemiş bir ekonomik gelişme dünyanın tümünü yükseltmiş ve Avrupa bu dünyanın emir veren merkezi haline gelmiştir. Maddi ve teknik hayat, talep ve zorlamalarını arttırmaktadır ... endüstrileşme, böylece belirleyici, sürükleyici unsur olacaktır. Bu da, Batı'nın aşikâr bir şekilde kendine özgü bir yanının -bilimin-, gene aşikâr bir şekilde ona özgü bir unsurla -endüstrileşme- açıklama anlamına gelmektedir. Bu iki özgürlük birbirlerine yanki yapacaklar; en azından birbirlerine eşlik edeceklerdir". James O'Connor, *Birikim Bunalımı*, çev. Ali Çakıroğlu (İstanbul: Belge Yayınları, 1995), 24.

değişmenin normal olduğu düşüncesinin yaygın biçimde benimsenilmesinin, toplumsal rollerin çeşitliliğinin ve yaşam biçimi seçmenin öneminin anlaşılmasının -ve dolayısıyla da bireyin gruptan ayrıldığı- maddi, kültürel ve politik koşullarını yaratmıştır.

İnsan, artık kendini olumlar, yani kendi değerinin bilincindedir ve aynı zamanda kendi biricikliğinin, yani bireyselliğinin farkına varır.[4] Toplumun, kültür alanlarının ve bilincinin sekülerleşmesi, modernleşen Batı'nın -dini açıklamaların yardımına başvurmaksızın- dünyayı ve kendi öz-yaşamlarını yorumlayan gittikçe artan sayıda birey ürettiğini göstermektedir. Gerçekten de, Rönesansla birlikte insanın birey olarak toplumdan ayrı, kendinde potansiyel yaratıcı bir güce sahip, kendi yaşamını kendi eylemleriyle gerçekleştirip geliştirme güç ve yetisini taşıyan bir varlık olduğu anlayışının temelleri atılmıştır. Eskiden insan bireyi, kendini önünde hazır bulduğu belli modeller içinde arayıp bu mevcut formlarda ya da arketiplerde yaşantılamaktaydı. Ancak Rönesans'la birlikte, insanın kendisi, değerlerin temeli haline gelir. Çünkü ahlaklılığın ana ilkesi olan özgürlük, kendi kendinin amacı olan bir yaratıcılık anlamına gelmiş ve tüm bağımlılık biçimlerine karşı çıkmıştır.

Feuerbach'ın "itikatin yerini itikatsizlik, İncil'in yerini akıl, din ve kilisenin yerini politika, gökyüzünün (cennetin) yerini yeryüzü (bu dünya), duanın yerini fakruzaruret, İsa'nın yerini insan almıştır.[5] Sözleriyle vurgulanan bu radikal kopuş, gerçek anlatımını, insan etkinliğinin, evrensel olan her şeyin toplanma yeri ve dünyanın nesnel sonsuzluğunu aşma aracı olarak ortaya çıkmasında bulur. Gerçekten de, 18. yüzyılın sonlarına doğru, artık sonluluk düşüncesi asıl sorun haline gelir ve sonluluk sonsuzluk'un bir parçasına dönüşür. Eşdeyişle, sonlu anlık (insan) sonsuz anlık'ın (Tanrı) bir parçası olmaktan çıkmış ve bizatihi sonsuz anlık sonlu anlık'ın terimlerinde bir anlamlılığa kavuşmuştur. Böylelikle, Tanrısal logos'un evrenden dışlanmasıyla, eskiden Tanrı'ya ait olan zamana sahip çıkan, geçmişi yorumlayıp geleceği tasarlayabilen tek ve biricik özne olarak insan, modern dönemler boyunca merkezi tema olarak yerini almış olur.

Benjamin'in sözleriyle, artık yalnızca "insan adlandırıcıdır... Tüm doğa kendisini ilettiği ölçüde, kendisini dilde iletir, yani son tahlilde insan da.[6] Bu kopuş, yani Hıristiyan ontolojisinin antropolojiye, eyleme ve bilgiye koyduğu sınırlamaların reddedilmesi[7] temelinde insanın özgün, manevi, yaratıcı potansiyeline dayanan tümüyle dünyasal bir kültürün olanaklılık kazanması, her şeyden önce mekan ve zaman kategorilerinde yaratılan devrime, bir yeniden düzenlemeye gönderme yapar. Zaman ve mekan kategorileri, Rönesans ile başlayan süreçte bir bilinç ve istenç ile donanmış özgür ve etkin birey anlamında İnsan'ın özgürlüğünü kanıtlamak ve bunu kolaylaştırmak için, bu amaca yönelik olarak tasarlanmıştı. Bundan böyle dünya, nesnellik-ötesi güçlerin araya girmesiyle açıklanabilen ya da aşkın bir odağa gönderme yapılarak anlam kazanan bir şey değildir. Dünya artık, insan tarafından anlaşılabilir, yönlendirilebilir ve dolayısıyla düzenlenebilir bir gerçekliktir. İnsan yaşamının ve insanların birlikteliklerinin biçimlendirilmesi, artık dünyasal

4. Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 381.
5. Ludwig Feuerbach, *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Ara Yayınları, 1991), 156.
6. Walter Benjamin, *Son Bakışta Aşk*, çev. M. Toprak (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966), 172.
7. Ference Feher Agnes Heller, *Postmodern Politik Durum*, çev. O. Akınhay Ş. Argun (Ankara: Öteki Yayınevi, 1993), 64.

kimliğiyle ortaya çıkan insani güçlerin görevi ve sorumluluğudur. Nihayet, insan, kendisi ve başkasıyla tek bir ontolojik zemin üzerinde karşı karşıya gelebilmiştir.

Teolojinin düalist ontolojisini yapısöküme uğratan modernleşme süreci, kişisel ve kolektif alanda tek kurucu ve anlamlandırıcı fail olarak insanı gören bir bilinci ve insani dünyadaki sorunların insani sorunlar ve bu sorunlara getirilen çözümlerin de insani çözümler olduğu biçiminde iki temel açılımı içerir. Yani, modern düşünce -her bireyin etkinliğinin tüm olarak toplum tarafından uzun tarihsel gelişim içinde elde edilen bütün içeriğin yeniden üretilmesinin olanaklılığı temelinde- her insan varlık tekine kendi bireyselliğini tanıma ve toplumsal inisiyatif alarak toplumun gerçek öznesi olma hak ve sorumluluğunu yükler. Zira, toplum, insan eylemliliğinin, anlam kurma ve bu anlama dayalı eylemde bulunma yeteneğinin bir türevi, insan denetiminde bir ilişkidir. Toplum, "mahiyeti insanca kurulmuş anlamın temelleri üzerindeki toplumsal eylem ve etkileşim tarafından oluşturulmasına dayanır". Bu, tam anlamıyla "insanı köstekleyici yaşam koşullarını ortadan kaldırmaya ve insana yaratıcı bir kişilik sağlayarak tarihin asıl konusu olma fırsatı vermeye dayanan tarihsel ödevin tâ kendisidir".[8]

Modern düşünce açısından, dinsel ve dünyasal otoritelerce güvence altına alman hiyerarşik toplum yapılarının yıkılarak, insanın topluluksal (cemaatsel) bağlardan ve grup özdeşleyimlerinden kopması özsel bir önem taşır. Zira, bu gerçekleştiğinde, insanın dünyadaki konumu, emek ve ürünlerinden yararlanma yolunun dışsal bir otorite üzerine değil, ama kendi özgür ve rasyonel etkiliği üzerine bağımlı olduğu anlayışı temellendirilmiş olur.

II

İnsanın kendinden yaratıcı ve toplumsal olarak yaratıcı bir fail olması, yani kendi öz-gelişiminin özerk öznesi olması, her şeyden önce tarihsel-toplumsal alanın sınırsız bir sorgulamaya olanak sağlayacak biçimde kendi kendisini değiştirmiş olmasına bağlıdır. Eşdeyişle, yasa'yla (ya da ilke'yle) uygulama'sı arasındaki ilişkinin her türlü dışsal otoritenin (dışsal geçerlilik ve doğruluk iddialarının) reddedilerek kurulması gerekir. Başka bir anlatımla, bu ilişki, "mevcut kurumların sorgulanması ve topluluk ile düşüncenin açıkça ve düşünsel/yansıtıcı bir biçimde kendi kendilerini kurumlandırabilecek yetenekte olduklarının kabulü" temelinde yapılandırılmalıdır.[9] Modern düşüncenin ve modern insanın doğuşunu koşullayan toplum, özerklikle nitelenen bir toplumdur. Özerklik ise, bilindiği üzere, "sonu olmayan bir hareket dahilinde kendi kendini yaratan, aynı zamanda hem bireysel hem de toplumsal bir aklın düşünsel/yansıtıcı eylem tarzıdır."[10]

Bu özerklik, modernliğin yapısal olarak geleceğe yönelik açık-uçlu bir süreç olması (sonsuz ve son derece açık bir mekan kurmuş olması) gerçeğinde ifadesini bulur. Modernist söylemde yalnızca başlangıç noktası az çok belirlenmiştir; geriye kalanı, -bireysellik deneyimi için merkezi önemde olan- belirsizlikle nitelendiğin-

8. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, der. Robert Nisbet T. Bottomore, çev. Aydın Uğur Mete Tunçay (Ankara: V Yayınları, 1990), 390, 91.
9. Cornelius Costariadis, *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*, çev. Hülya Tufan (İstanbul: İletişim yayınları, 1993), 79.
10. A.g.e., 56.

den ötürü, bir tasarım, eylem ve etkinlik alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Bauman'ın dediği gibi, "özerk bir toplum, kendi kendini kuran toplumdur; özerk bireyler, kendi kendilerini kuran bireylerdir... Kendi kendini kurmaya atılan ilk adımın, onun yeterli olmasa da zorunlu koşulunun, bireye kimliğinin hazır verilmediğini, bu kimliği bireylerin kendilerinin inşa etmesi ve sorumluluğunu üstlenmesi gerektiğini; başka bir deyişle, bireylerin uzun ve zahmetli, hiç bir zaman bitmeyen bir kimliklenme işiyle karşı karşıya bulunduklarını fark etmek olduğunu söyleyebiliriz".[11]

Görüldüğü üzere, modernlik söyleminin imgesel anlamlandırılmasını, bireysel ve kolektif özerklik düşüncesi yerine getirir. Bu anlamlandırmada akıl (ve akılcı denetim), vazgeçilmez tamamlayıcı öğe olarak devreye girer. Eşdeyişle, modernlik, dolaysız anlatımını özerklikte bulur ve bireysel ve kolektif özerklik (ve özgürlük) tasarısının dünyanın doğru bir resmi ya da temsili temelinde gerçekleştirilmesinin olanaklılığı düşüncesinden hareket eder. Tarihsel- toplumsal özerklik (bireysel ve kolektif özerklik) tasarısı, "ancak kurumlandırılmış olarak var olabilen topluluğun, kendi kurumlandırma özelliğini kabul edip, bu özelliğe açıkça sahip çıktığı ve hem kendisini, hem de kendi etkililiklerini sorguladığı anlamına gelir".[12] Doğru temsilin olanaklılığı (düşünce ve eylem sisteminin üzerine bina edilecekleri ve toplumun yeniden yapılandırılabileceği upuygun teorik ve pratik normların ve yordamların saptanması) da, akıl yürütmeye; insanın kendisini kuşatan olguları ve fenomenleri akıl standardı altına alma güç ve yetisine dayanır. Akıl, bu anda, dışsal odaktan ya da aşkın gösterilenden koparılmış toplumsal (ve doğal) dünyanın nasıl bilineceği, yönlendirilip düzenleneceği, yavaşlatabileceği veya başka bir yoldan etkilenebileceği biçimindeki stratejik okumalar olarak yerini alır. Entelektüel okuma ya da entelektüalizmden söz ettiğimiz anda da, akıl ve bilgi arasında "bilgi özgürlüktür" özdeyişinde içerilen nesnel bildirimle özgün eklemlenme gerçekleşecektir. Akılla bireysel ve kolektif edimciliğin bu imleminin birbiriyle buluşmaları ve birbirlerinin içine geçmeleri, modernliğin dinamik tarihini çizen gücü oluşturur.

Toplumsal pratikler, tarihsel olarak, modernliğin uzun serüveni boyunca hep bu imgesel anlamlandırmanın ışığında yorumlanmış ve yeniden yorumlanmıştır. Tarihte geri çevrilemez olana, "yeni"ye duyulan ilgi, modernliğe özsel, merkezi önemde deneyimi oluşturur. Dolayısıyla, modernliğin yapısal olarak geleceğe yönelik açık uçlu bir süreç olduğu göz önüne alındığında, akıl ile (bireysel ve kolektif) özerklik tasarımı arasında kurulan ya da kurulmak istenen etkileşimin sürekli olarak yeniden oluşturulması gereği kendiliğinden ortaya çıkar. Giddens'in belirttiği gibi, "modernliğin dinamizmi zaman ve uzamın ayrılmasından ve toplumsal yaşamın kesin bir zaman dilimlendirmesini sağlayacak biçimlerde yeniden birleşmelerinden, toplumsal sistemlerin yerinden çıkarılmasından ve toplumsal ilişkilerin, bireylerin ve grupların eylemlerini etkileyen bilgi girdilerinin düşünsel olarak düzenleme ve yeniden düzenleme sürecinden kaynaklanmaktadır".[13] Böylece, tarih, insanın doğal ve toplumsal dünyasını oluşturan tüm insani etkinlik türlerinde, üstesinden gelmeye ve aşmaya çabaladığı nesnellik biçimlerinin tarihi haline gelir.

Birçok değişmez sınır çizgisini yıkan, yapısal olarak ihlal edici bir oluşuma karşılık gelen modernlik, "yeni" ve "aşma" kategorilerinde anlatımını bulan bir

---

11. Zygmunt Bauman, *Siyaset Arayışı*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Yayınları, 2000), 146.
12. Costariadis, *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*, 79.
13. Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 159.

tarih anlayışı ve zamanın süreksizliği bilinci temelinde karakterize olur.[14] Lunn'un söylediği gibi, "tarih gelecekte varılacağı bilinen bir hedefe doğru, nesnel olarak garanti edilmiş bir ilerleme değildir. Daha ziyade, toplumsal gerçeklikle dolayımlanan, ancak insanların somut dönüştürme praksislerinden çıkan bir projedir".[15] Modernlikte ne "geçmiş" ve ne de "gelecek", "sürekli şimdiki zaman"dan ayrı, kendi başına varolan bir olgudur. Bu söylemde, geçmiş zaman, şimdiki zaman pratiklerine dahil edilir.[16] Şimdiki anın geçiciliğine duyulan ilgiyle, kesiklilik olarak zaman bilinciyle ve geleneksel zamanın sürekliliğinden kesin bir kopuşuyla nitelenen modernliğin[17] tutumu açışından "şimdinin yüce değeri, onu olduğundan başka türlü tahayyül etme ve onu yok ederek değil; onda olanı kavrayarak dönüştürme isteğinden ayrılamaz."[18] Bu bağlamda modern insan, üslubun sonu ve yeniden doğuşu arasındaki bir geçiş insanı olarak ortaya çıkar; bu da kaçınılmaz vurgulamayı zorunlu kılan devrimci projenin dile getirilmesini olanaklı kılar.

Öyleyse, modernliğe bir ironinin egemen olduğunu söyleyebiliriz. Bu ironi, sürekli değişen, olumsal uğraklardan başka uğraklar tanımayan bir dünyada kendimizi evimizde hissetmek için yapılan bir savaşımda, yüzeysel deneyim akışının temelinde yer alan bir göstergeyi arayıp bulup açığa çıkarma çabasında yatar.[19]

Modern devlet, feodal toplumun yerine yeni bir toplumsal yapılanmanın, kapitalist toplumun inşa edilmesinin önkoşulları olarak mekan ve zamanın rasyonel bir düzenlemeye tabi tutulması gereğine hizmet edecektir. Bu bağlamda, kapitalist birikim arayışına yanıt vermek ve sermaye ihtiyacını karşılamak amacıyla modern devlet, her şeyden önce bir vergi devleti olarak inşa edilecektir. Bu devletin asli işlevi, merkantilist politikalarla -elbette bürokratik yollardan ve/fakat kapitalistçe çalışan özel işletmelerin kurulup geliştirilmesi teşvik edilerek- sermaye birikimini kolaylaştırıcı önlemleri hedeflemek olacaktır.[20] Burjuvazinin doğuşu ve yayılması, üretim ve üretim güçlerinin sonsuz büyümesinin gerçekte insan yaşamının en büyük amacı olduğu düşüncesinin yaygınlaşmasına ve dolayısıyla da iktisadi aklın kazanmasına yol açmaktadır. Öte yandan, bilim adamları ve filozoflar bu doğrultuda bilgiye yeni bir yön vermek suretiyle bilgi- iktidar sendromuna belirlilik kazandıracaklardır.

---

14. Giovanni Vattimo, *Moderliğin Sonu*, çev. Şehabettin Yalçın (İstanbul: İz Yayınları, 1999), 60, 61. Ayrıca: "Modernlik kelimesinden, yeni olanın ve yeniliğin işaretini taşıyan şeyi anlamak gerekir. Parlaktır, paradokstur, teknik ve dünyevilik tarafından damgalanmış olandır. Gözüpektir (öyle görünür), geçicidir, kendini ilan eden ve alkışlatan maceradır".Henri Lefevbre, *Modern Dünyada Gündelik Hayat*, çev. Işın Gürbüz (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 31.
15. Eugane Lunn, *Marksizm ve Modernizm (Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Bir Tarihsel İnceleme)*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Alan Yayınları, 1995), 181. Ayrıca bkz. Annemiek Richters, "Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault," *Theory, Culture and Society* 5, no. 4 (1999): 611, Immanuel Wallerstein, "Culture as the Ideolojical Battleground of the Modern World System," *Theory, Culture and Society* 7, no. 2, 3 (1990): 47.
16. Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, 96.
17. Ann Game, *Toplumsalın Sökümü*, çev. M. Küçük (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 48.
18. Michel Foucault, "Büyük Kapatılma," *Seçme Yazılar 3* içinde (İstanbul: Ayrıntı, 2000), 182.
19. Baudelaire'in gözünde, modern olmak bu sürekli hareketi fark edip kabullenmekle değil; tam tersine, bu harekete karşı, belirli bir tutum benimsemekle olur. Nitekim bu gönüllü, güç tutum, şimdiki anın ötesinde yer alan ya da onun gerisinde değil; onun içinde olan ebedi bir şeyin yeniden kavranmasından ibarettir". David Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, çev. Sungur Savran (İstanbul: Metis Yayınları, 1997), 244.
20. Anthony Giddens, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Paradigma, 2000), 136, Jurgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. M. Sancar T. Bora (İstanbul: İletişim, 1997), 88.

Kısaca, ticaret ve endüstride -iktisadi aklın işleyişi ve kendinden beklenen yararlı sonuçlara yol açması için zorunlu zemini oluşturan- Laissez Faire'ın bilim ve siyasette karşılığı, "aklın yönetimi" dir.[21] Aklın yönetimi ile öndeyileme ve denetimi engelleyen düzensizliğin ortadan kaldırılarak, düzensizin düzenliden ayrılarak düzenin yaratılması amaçlanmaktadır. Bu amacın arkasında, kolayca görüleceği üzere, toplumsal dünyanın rasyonel olarak egemen olunabilecek ve politik karakterde kurucu bir eylem yoluyla tümüyle yeniden şekillendirilebilir bir nesne düzeyinde olduğu postülası vardır. İlginin toplumsal değişimin kavranması ve düzenlenmesi politikasında odaklanması, özellikle Aydınlanma Çağı'nda etkili olmuş ve bu da toplumsal düzenin yeniden üretiminin rasyonel hale getirilmesinde başvurulacak metodoloji sorununu Aydınlanma filozoflarının ana konusu haline getirmiştir. Aydınlanma filozofları, esasen, "toplumu sömürgeleştirecek, yasalar konulacak, seçilmiş bir örüntüde birleştirilecek bir ıssız toprak gibi gören"[22] ve bunu gerçekleştirecek kaynaklara ve iradeye sahip iktidarlara ve "aydınlanmış monarklara" seslenmiştir. Bu filozoflar böylece, hem böyle bir modeli oluşturabilecek, hem de kullanımının gerektirdiği uygulamaları içeren görece özerk, kendi kendine yeten bir söylemin kurulmasına hizmet etmişlerdir. "Aydınlanma birbiriyle yakından ilişkili olmakla birlikte farklı iki alanda gerçekleştirilecek bir uygulamaydı. Bu alanlardan ilkini, devletin gücünü ve iddialarını genişletmek, daha önce Kilisenin yerine getirdiği ... pastoral işlevi devlete aktarmak, devleti toplumsal düzenin yeniden üretimini planlama, tasarlama ve idare etme işlevi çerçevesinde yeniden örgütleme; ikincisi ise öğreten ve idare eden devletin yönetimi altında olanların toplumsal yaşamını düzenlemeyi ve kurallı hale getirmeyi amaçlayan, terbiye edici eylemin bütünüyle yeni ve bilinçli olarak tasarlanmış toplumsal mekanizmasını yaratmak oluşturuyordu".[23]

Onsekizinci yüzyıl, daha iyi bir dünyanın özlemini duyuyordu. Ancak, bunun özlemini duymak ve hayalini kurmakla yetinmiyor, aynı zamanda gerçekleştirmek de istiyordu. Onlar için söz konusu olan, tarihin sonu'nu getirecek doğal ve rasyonel bir toplumsal yapılanmanın tanımını yapmaktı. Kendi perspektifinde, genel olarak modern kültürü -yalnızca Aydınlanma kültürünü değil- "bahçe kültürü"[24] olarak niteleyen Bauman'ın söylediği gibi, gerçekten de bu kültür (bizce Aydınlanmacı kültür), "kendini ideal bir yaşamın tasarımının ve insan ilişkilerinin kusursuz düzeni olarak tanımlar".[25]

---

20. Anthony Giddens, *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: Paradigma, 2000), 136, Jurgen Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, çev. M. Sancar T. Bora (İstanbul: İletişim, 1997), 88.
21. Leo Huberman, *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*, çev. Murat Belge (İstanbul: İletişim, 1991), 169.
22. Zygmunt Bauman, *Yasakoyucular İle Yorumcular*, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 38.
23. A.g.e., 99.
24. "Bahçe kültürü, 'kendini, doğayı ve aralarındaki ayrımı, kendiliğindeliğe duyduğu yaygın güvensizlik ve daha iyi ve dolayısıyla yapay bir düzene duyduğu özlemle tanımlar. Genel plandan ayrı olarak, bahçenin yapay düzeni, bazı araç ve hammaddeler gerektirir. Düzensizliğin amansız tehdidine karşı da savunma gereksinimi vardır. Düzen, her şeyden önce, neyin araç, neyin hammadde, neyin yararsız, neyin ilgisiz, neyin zararlı, neyin yabani ot ya da haşerat olduğunu belirleyen bir tasarım olarak anlaşılır... Bu tasarının bakış açısına göre tüm eylemler amaçsalken nesneleri ya olanaklardır ya da engeller". Zygmunt Bauman, *Modernlik ve Müphemlik*, çev. İ. Türkmen (İstanbul: Ayrıntı, 2003), 126.
25. A.g.e., 125, 26.

Aydınlanmanın tini, genel anlamda akılcı bir karakter taşır; insan bir akıl varlığıdır ve akıl bir yandan insan ve toplumla ilgili sorunları çözmek için uygun ve biricik gücü oluştururken, diğer yandan insanlardan korkuyu kaldırarak, mitleri parçalayacak, kurgusal imgelemleri alaşağı edecek tek araçtır.[26] Aydınlanma felsefesi, Foucault'nun "klasik episteme" olarak adlandırdığı epistemolojiye yaslanır. İnsanın bir "bilinç varlığı"[27] olarak temellendirildiği bu epistemolojik çerçeve, insan öznesinin varlığı sorununun dış dünyanın varlığı sorunundan tutarlı bir biçimde ayrı tutulabileceği (özne-nesne düalizmi) varsayımı üzerinde yükselir ve bir düzen bilgisiyle olan ilişkisinde gerçekliğini bulur.

Aydınlanma epistemolojisi -akılcı ya da deneyci olsun- kesin ve mutlak bilgiyi yani nesnel bilgiyi amaçlayan temeller arayışı ile nitelenir. Bilgide nesnellik sorununun gerek akılcı gerekse deneyci çözümü, Arşimet noktasını bizatihi insan'a (insanın akıl ya da duyumlarına) taşımak suretiyle yerine getirilmiş; insan aklı ya da duyumları bilgi etkinliğini olanaklı kılan kurucu nesnel zemin olarak temellendirilmiştir. İster rasyonalist isterse deneyci temellendirmede olsun, "bilinç"e verilen bu büyük değer, bilgide şey'in ne'liğini başka şey'lerle etkileşiminin kendisinde değil de, bu dolayıma tabi ilişkilerin dışındaki bir noktadan, dışsal bir gözlem perspektifinden görmeye ve kavramaya dayanan tözcü yönelime yol açmıştır. Böylelikle de, gerçekliğin özsel ya da fenomonal boyutlarının diyalektik birliğinin yerine mantık ya da deneyim alanıyla sınırlı ilişkiler geçirilmiştir.[28]

Hem rasyonalist temellendirme (kartezyen akıl) hem de deneycilik son çözümlemede aklın ve duyu organlarımızın yalnızca kendi yaptığı ya da ürettiği şeyi bilebileceği biçiminde formülleştirilebilecek soruşturulmamış bir fiksiyona yaslanır.[29] Belirttiğimiz üzere, Hegelci perspektifte bilinç felsefesi, özne-nesne dualizmi temelinde yapılanır ve bu yapılanmada insan-özne dolayımsız ve soyut bir özdeşlik bilinci olarak ifade edilirken, doğa da (nesne) egemen olunacak, düzenlenecek bir imalat öğesi, şekil verilecek bir hammadde olarak konumlandırılır.[30] Bunun sonucunda duyulur-algılar ve nitelikler dünyasının yerini, niceliğin, şeyleşmiş geometrinin dünyası alır. Foucault'un söylediği gibi, artık amaç basit doğaları düzene

---

26. Frederick Copleston, *Çağdaş Felsefe Descartes*, çev. Aziz Yardımlı, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: İdea Yayınları, 1986), 53. Aydınlanma, "tözsel olan herşeyi kutsallıktan arındırır; yerinden oynatır ve büyüsünü çözer. Hiç bir ayrıcalıklı olay, olgu, birey ya da derlenim tanımaz". Bkz. Ernest Gellner, *Postmodernizm İslam ve Us*, çev. Bülent Peker (Ankara: Ümit Yayınları, 1994), 118.

27. Bilinç kategorisini Hegelci anlamda, anlağın başka anlaklarla ilişkisinden bağımsız olarak, içsel ya da dışsal bir nesne ile ilişkisi içinde düşünülerek temellendirilmesi anlamında kullanıyoruz. Bilinç kategorisi ve bilinç felsefesi için bkz. G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1986), 124.

28. Rudiger Bubner, *Modern Alman Felsefesi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 1993), 201. Akılcı versiyonda "İdealar yalnızca idealar olmakta ve somut, eleştirel içerikleri tümel ya da metafiziksel atmosfere buharlaşmakta"; deneyci versiyonda ise, şeyin dolaysızca verili durumu mutlaklaştırılmakta ve kendisini verilerin kaydedilmesi, sınıflandırılması ve genelleştirilmesi alanına tutsak kılmaktadır. Bkz. Herbert Marcuse, *Tek Boyutlu Toplum*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: İdea Yayınları, 1990), 120.

29. Bkz. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 386. Soruşturulmamış bir fiksiyon diyoruz, çünkü tözcü söylemin insanın yalnızca yaptığı, ürettiği şeyi bilebileceği şeklindeki argümanı, bu yapma ve üretme etkinliğinin ne kadarının gerçekten insana ait olduğu ve her türlü deneyden bağımsız akıl yürütme ile deneyin kendisi arasında ortaya şaşırtıcı uyumu açıklama sorunuyla karşı karşıya kalır. Bu konuda bkz. Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, çev. O. Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1990), 87.

30. Theodor Adorno Max Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği-Felsefi Fragmanlar I*, çev. Oğuz Özügül (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995), 25.

sokmak olduğu için evrensel yöntemi cebir olan "mathesis"e başvurulur.[31] Bu epistemolojik temellendirmenin toplumsal dünyaya taşınması, toplumsal dünyanın ve insanın formalize edilmiş ya da şeyleşmiş bir sorunsalın nesnesi derecesine düşürecektir. Bu bağlamda, doğal dünya açısından bilgi nasıl insanın -belli bir anlamda- içinde barındırdığı ya da kendi yapmış olduğu şeyle ilgili ise, toplumsal ve insani dünya açısından da aynı şekilde bu yapma ve üretme edimi temelinde kavranılacaktır. Verili bu bağlam Aydınlanma düşünürlerini sosyolojik anlam ve içerim taşıyan konu ve sorunları Öklitçi bir toplumsal yöntembilimin olanaklılığı düşüncesi temelinde kuramsallaştırmaya ve çözümlemeye yöneltecektir.

Gerçekten de, dönemin birçok toplum ya da siyaset kuramcısı, insani alanda -tıpkı fizik alanda olduğu gibi- genel geçerli olacak ve diğer tüm toplumsal fenomenlerin ona dayanmak suretiyle anlaşılırlık kazanacağı kendiliğinden açık ve olgusal tanıtlar gerektirmeyen kalıcı ve evrensel belitler arayışına girişeceklerdir. Bu düşünürlerden bir kısmı, söz konusu bu belitleri, akıl tarafından önyargısız ve dolaysız bir biçimde ayrımsanan yalın ilkelerde bulurken, diğer bir kısmı ise bunu deneyden türetecektir. Hepsi için ortak olarak geçerli olan şey bu tür yalın doğaların olanaklılığı düşüncesiydi; bu açıdan rasyonalist, deneyci ya da sentezci olmak çok önemli değildi.[32] Aydınlanmanın özgün düşünürlerine göre, eğer doğru bir şekilde resmeder ve temsil edebilirsek doğal dünya gibi toplumsal dünyayı da denetim altına alabilir, rasyonel bir düzenlemeye tabi tutabilirdik. Dünyanın bu doğru resmini ya da temsilini yani dünyanın olanaklı gösterim tarzını, Aydınlanma filozofları, dönemin klasik bilim görüşünü oluşturan Newtoncu evren modeli ve Descartesçı düalist epistemolojinin düşünceye giydirdiği çerçeve içinde araştırmış ve inşa etmişlerdir.

Bilimin/bilginin açık-seçik, yalın doğaları bulmak suretiyle doğru yolu göstereceğine duyulan bu inanç, teknokratik güvenle birlikte politik bir kutsallık kazanacaktır.[33] Bu bağlamda, siyasi egemenliğin akılcılaştırılması, devletin kararlarını dayandırabileceği kesin bilgi arayışına dönüşecek ve bu gereksinimi karşılayacak bazı bilgi kategorileri ortaya çıkacaktır. Daha önce belirttiğimiz üzere, devletin pastoral iktidarı ya da devletin toplum mühendisliği, amaçlar ve araçlar arasında saf dışsal bir ilişki öngörür. Toplumsal-siyasal amaçları ve bunları gerçekleştirecek araçları belirleyen ve buyuran devlet aklı karşısında bu değişimden yararlanacak olan insanların, bunların oluşturulmasında hiçbir etkinlikleri yoktur. Kendi adına değil, halkının (tebaasının) iyiliği için kullanılan, tek amacı halkının daha iyi bir duruma gelmesini sağlamak olan, kendisini daha üstün bir yaşam biçimini bilen ve bunu uygulayan, yönetimi altında olanları bir yaşam biçiminden bir başkasına döndürmeye kararlı olan pastoral iktidarın hikmet-i hükümetini temellendirme çabası, dönemin pekçok toplum felsefecisini sosyal-fizik düşüncesine yöneltmiştir. Sos-

---

31. Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*, çev. M. Ali Kılıçbay (Ankara: İmge Yayınları, 1998), 111.
32. Sözgelimi, "onsekizinci yüzyıl Fransız felsefesinin büyük bir bölümünde görgücülüğü 'ussallık'tan türetilen öğelerle birleştirme yönünde Locke'un girişimine benzer bir girişimi bulabiliriz... Helvetius'un yazılarında örneğin, en büyük sayının en büyük mutluluğu değer ölçünü olarak Locke'un doğal haklarının yerine geçmektedir... Eğer yararlılık ölçün ise, hakların kendileri ancak yararlılıklarıyla aklanmaktadırlar... Bu durum Hume tarafından görülmüştü. Haklar uylaşım üzerine, deneyimin yararlı olduğunu göstermiş olduğu kurallar üzerine kuruludur, kendiliğinden-açık ilkeler ya da bengi gerçeklilikler üzerine değil". Copleston, *Çağdaş Felsefe Descartes*, 62.
33. Hilary Wainwright, *Yeni Bir Sol Üzerine Tartışmalar (Serbest Piyasacı Sağa Cevaplar)*, çev. Ali Çakıroğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), 120.

yal-fizik düşüncesi ile yasa-bağımlı doğal düzen anlayışı toplumsal yaşama taşınmış ve insan dünyasının -tıpkı doğal dünya gibi- evrensel yasalarla yönetildiği ve evrensel yasalara uyduğu görüşü savunulmuştur. Sosyal-fizik düşüncesi, görüleceği üzere, insani dünyada akılsal bir düzenin var olduğu postülası üzerine yapılanır. Tıpkı fizik dünyada olduğu gibi, insani dünyada da kendiliğinden açık ve güvenilir belli aksiyon ve belitlere sahibizdir. Dolayısıyla siyasetin de bir Öklitci yöntembilimi vardır. Burada her siyasal kuramcıya düşen ilk şey, bu aksiyomları bulmak ve dile getirmek olacaktır.

Sosyal-fizikçiler için aslolan insanın formelleştirilmiş bu doğasıdır; toplum, tümüyle bu doğanın insanı harekete geçiren yasalarına bağımlı ikincil bir gerçeklik düzeyini ifade eder. Durkheim'ın söylediği gibi, "toplum bazı amaçlar uğruna, insanlar tarafından kurulmuş bir araçlar sisteminden başka bir şey değilse, bu amaçlar ancak bireysel olabilirler; çünkü toplumdan önce yalnızca bireyler var olabilirdi ... toplumların oluşumunu belirlemiş düşünce ve gereksinimler bireyden çıkıyor ve her şey bireyden geliyorsa zorunlu olarak her şeyin onunla açıklanması gerekiyor ... Dolayısıyla toplumbilimsel yasalar ruhbiliminin daha genel yasalarının doğal bir sonucundan başka şey olamaz, toplu yaşamın en üstün açıklaması, genel olarak insan doğasından nasıl kaynaklandığını göstermekten ibaret olacaktır".[34] Görüldüğü üzere, bu temellendirmede, toplum tüm fenomenleriyle birlikte araçsal terimlerde ele alınmakta, araçsal varlık düzeyine düşürülmektedir: Toplumsal fenomenlerin hepsi, istisnasız insan doğası fenomenleridir ve toplumsal fenomenleri belirleyen, yönlendiren yasalar, insanın hareket ve tutku yasalarından başka bir şey değildir. Kısaca insan, tözdür; toplum ise, bağıntı.[35] Verili bu bağlamın açıkça göstereceği üzere, Aydınlanma dönemi siyasal felsefesi de bireyi merkeze alan bir yönelim ekseninde yapılanacaktır: Örgütlü toplumun oluşumunun bu tözsel özne-bireylerin ihtiyaç ve istekleri temelinde kurgulanabileceğine inanan bu düşünürler için, siyasal toplum, ister istemez bir irade birliği olarak görülecektir.[36] Bu, esasen bir yanda üstün zorlayıcı iktidar, diğer yanda doğal haklara sahip (irade varlığı) insanlar görmenin kaçınılmaz sonucudur. Farklı bir anlatımla, bu şekilde -zorunluluk /irade varsayımı temelinde- konan sorun, ancak yönetilen bireyleri üstlerinde iktidar uygulanmasına izin veren taraflar olarak gösteren bir yol bulmakla çözülebilir.[37] Bireysel irade-genel irade problemi bu dönemler boyunca "onsekizinci yüzyıl filozoflarında bulunan, devredilmek yoluyla hükümranlığını kuran, kökensel hak olarak iktidar kavramı çevresinde eklemlenen ve siyasi iktidar matrisi sözleşme olan sistem" içinde çözümlenmiştir.[38] Foucault'nun "klasik hukuksal iktidar teorisi" olarak adlandırdığı bu modelde, iktidar, bir mala sahip olur gibi sahip olunabilen, devir ya da sözleşme gibi hukuki bir akit (ya da hukukun kendisini kuran bir akit) yoluyla bütünüyle ya da kısmen başkasına devredilebilecek ya

34. Emile Durkheim, *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*, çev. B. Akal (İstanbul: B.F.S. Yayınları, 1985), 116.
35. Karl Marx, *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*, çev. Seval Nişanyan (İstanbul: Birikim Yayınevi, 1979), 45.
36. G. W. F. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991), 84.
37. Louis Althusser, *Politika ve Tarih*, çev. Ömer Sezgu A. Şenel (Ankara: Varlık Yayınları, 1987), 13.
38. Michel Foucault, *Entelektüelin Siyasal İşlevi*, çev. Ferda Keskin Işık Ergüden, *Seçme Yazılar* (İstanbul: Ayrıntı, 2000), 99.

da vazgeçilebilecek olan bir hak olarak görülür. Siyasi iktidarın kurulması, ortaya çıkışı, bu teorik bütün içinde, sözleşmeye dayalı mübadeleyle aynı türden hukuksal bir muameleyi model alarak oluşur.[39]

Görüldüğü üzere, siyasal iktidar artık Tanrısal iradeye ya da akla değil ama rasyonel "doğal bireyler"in özgür iradeleriyle gerçekleşen ve siyasal bir yapı oluşturmak niyetindeki bireyler-yurttaşlar kitlesinin, yani halkın iradesine dayanacaktır.[40] Bundan böyle her iktidar, her siyaset, bu kurucu ama bu cisimlendirilmesi olanak dışı ilke etrafında yörüngelenecek; meşruiyet, iradesi doğanın ve aklın talepleriyle birleştiği ölçüde halktan ve evrensel aklın anlatımını ifade eden "genel irade" den kaynaklanacaktır.[41]

Aydınlanma yüzyılında, siyasal ilginin, toplumsal değişimin kavranması ve yeniden düzenlenmesi politikasında yoğunlaşması, toplumsal yaşamın zaman boyutunu öne çıkarırken, mekan boyutunu olumsal bir varlık kategorisi haline getirmiştir. Gulbenkian Komisyonu'nun ifade ettiği gibi, "eğer belirleyici ve evrensel olan süreçler idiyse (de) o zaman mekan özgüllüğün sadece bir öğesi olmaktaydı. Mekan olayların meydana geldiği ve süreçlerin işlediği bir platform olmanın ötesine gitmediğinden esas olarak etkisizdi, sadece göz önüne alınması gereken ikincil faktörlerdi".[42] Gerçekten de, Aydınlanmanın tikeli genel altında toplama, deneyimin çok yönlü ve çelişkili doğasının basitleştirilerek bütünsel bir form içine sokma eğilimi, "ilerleme olarak süreç kavramı"nın bu dönemde kilit sözcük olarak ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu, mekanın fethedilmesi, yıkılması ve nihai olarak yok edilmesi gereken bir araçsal varlık durumuna geriletilmesi süreci, ilerlemeyle etkileşen bir siyasal mantığa gönderme yapar.[43]

Aydınlanma düşünürlerinin, Newtoncu homojen ve mutlak zaman ve mekan kategorilerinin düşünce ve eyleme koyduğu sınırlayıcı çerçeve temelinde, insan deneyiminin ve pratiğinin çelişkili boyutlarını hesaba katmadan, toplumsal ilişkilerden yalıtık olarak bir mekan politikası oluşturma isteği, Aydınlanma projesinin safdilliğini ortaya koyar. Böylelikle, modernliğin halk-yurttaş dolayımı temelinde toplumsal ilişkilere gönderme yapan mekan politikasının içerdiği, gerçekliğin tarihsel süreç içinde tarihsel olarak kavranması ödevini teğet geçen Aydınlanma, düşünceyi sabitleştirip aklın, dili (toplumsal ilişkileri) dikkate almaksızın dünyayı kavrayabileceği ve mutlak otantik bir doğruya ulaşabileceği iyimser inancını temellendiriyordu.[44] Oysa, biliyoruz ki, mekansal ve zamansal pratikler toplumsal sorunlar karşısında hiç bir zaman tarafsız değildirler; bunlar her zaman ve her zaman bir toplumsal içeriğin ifadesidirler ve çoğu zaman da yoğun bir toplumsal mücadelenin konusunu oluştururlar. Bu bağlam, Aydınlanma projesinin ve bu projenin sacayaklarını oluşturan doğuştan ya da doğası itibariyle özgür irade sahip

---

39. Michel Foucault, *Özne ve İktidar*, çev. Osman Akınhay Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 96.
40. Nicos Poluntzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, çev. L. F. Topaçoğlu Ş. Süer (İstanbul: Belge Yayınları, 1992), 125.
41. Abel Jeanniere, "Modernite Nedir?," *Modernite Versus Postmodernite* içinde, der. Mehmet Küçük (Ankara: Vadi Yayınları, 1994), 19, 20.
42. *Sosyal Bilimleri Açın*, der. Immanuel Wallerstein Gulbenkian Komisyonu, çev. Şirin Tekeli (İstanbul: Metis Yayınları, 1996), 31, 32.
43. Octavio Paz, "Şiir Ve Modernite," *Modernite Versus Postmodernite* içinde, der. Mehmet Küçük (Ankara: Vadi Yayınları, 1994), 102.
44. Madan Sarup, *Post Yapısalcılık ve Post-Modernizm*, çev. A. Baki Güçlü (İstanbul: Ark Yayınları, 1995), 64.

birey-özne nosyonu, araçsal terimlerde kavranan toplumsallık ve bu ikisi arasında dolayımı sağlayan sosyal sözleşmeci mekan politikası için de geçerlidir. Gerçekten de, dönemin politik ve ekonomik konjonktürünü belirleyen toplumsal ilişkiler, Aydınlanmanın mekan politikasına içerik ve anlam kazandırmışlardır.[45]

Bu çerçeve, Aydınlanma döneminin kendine özgü koşullanmışlığı içinde, iki temel nitelikteki belirleyici faktör tarafından çizilmiştir: Bunlardan birisi kapitalist toplumun nesnel ve ideolojik düzeylerdeki gerekliliklerinin yarattığı basınç, diğeri mutlakiyetçi iktidarın işleyişinin yapısal gerekliliklerdir. Hem mutlakiyetçi iktidar hem de kapitalist toplum biçimi, kendini özgür, homojen ve eylemlerinin sorumlusu olarak temsil eden özerk öznelere ihtiyaç duyar. Mutlakiyetçi iktidar, yapısal olarak bireyselleştirici iktidar tekniklerine dayanan bir iktidar biçimidir. Bu iktidar, bireyleri geçiş yolu olarak kullanan ve inşa ettiği bireysellikler üzerinden işleyen bir iktidardır. Bu açıdan mutlakiyetçi devleti modern bir bireyselleştirme matrisi olarak görebiliriz: Denetim ve bağımlılık yoluyla başkasına, vicdan ya da özbilgi yoluyla kendi kimliğine bağlanmış özneler üreten bir iktidardır bu.[46] Foucault'un söylediği gibi, "bu iktidar biçimi bireyi kategorize ederek, bireyselliğiyle belirleyerek, kimliğine bağlayarak ona hem kendisinin hem de başkalarının onda tanımak zorunda olduğu bir hakikat yasası dayatarak doğumdan gündelik yaşama müdahale eder".[47]

Formel ve evrensel terimlerde tanımlanan ve ifade edilen bu eşit, özgür ve homojen özne-birey kategorisi, -bu nesnel işlevinin yanı sıra- aynı zamanda, ikili bir anlamda ideolojik bir işlev üstlenmiştir. Bu kategori, bir yandan burjuvazinin ekonomik ve siyasi gelişiminin önünde duran her türden güç ya da engele karşı ileri sürebileceği eleştirel silahı oluşturmuş, bir yandan da insanın toplumsal kimliğini karartmak suretiyle toplumun kendi kendisiyle ilişkisi sorununun birey-toplum ilişkisi biçiminde tersine çevrilerek kapitalist toplumsal sistemin gerçek niteliğinin gizlenmesi amacına hizmet etmiştir.[48]

Görüldüğü üzere Aydınlanma düşünürleri, aslında, on sekizinci yüzyıl burjuva bireyinden başka bir şey olmayan bu "ideal" insan adına, feodal topluma, onun kurum ve kurumlandırmalarına saldırmışlar ve yine bu insan modeli üzerinde insanlığa uygun düşen toplumsal düzenin temellerini bulmaya çalışmışlardır. Onlar, gerçekten de, bireyle toplumun birbirine karşı şeyleştirilmesinin, birey-toplum karşıtlığının yine bu şeyleşme veya karşıtlığın terimlerinde çözülebileceğine içtenlikle inanmışlardır. Bir başka anlatımla, özçıkarına güdülenmiş birey kategorisi temelinde (kişisel çıkar ilkesi) toplumun, toplumsal ilişki ve bağlaşmaların açıklanması ve meşru kılınması olanaklıdır. İşte Aydınlanmanın siyasal projesini içeriksiz kılan da

---

45. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 269, 78, 89.
46. Foucault, *Entelektüelin Siyasal İşlevi*, 107.
47. Foucault, *Özne ve İktidar*, 63.
48. Ross Poole, *Ahlak ve Modernlik*, çev. Mehmet Küçük (İstanbul: Alan Yayınları, 1986), 35. "Gerçekte, bir yandan üretim taşıyıcılarının özde, yapının dayanakları olarak değil de, bireyler-özneler olarak kabul edilmeleri sonucunda sosyal sınıfların varlığı olanaksız kılınıyor, öte yandan, Devletin özde, bu ekonomik bireyler-taşıyıcılarla ilişkide olması onun sınıflar, yani sınıf mücadelesiyle ilgilenmesi gibi bir şeyin söz konusu olmamasına da neden oluyor... Kapitalist Devletin yarattığı bir dizi gerçek sorunun, bunları Sivil Toplum ile Devletin ayrılığı ideolojik sorunsalının ardına gizleyerek gözden uzak kalmasına yol açıyor". Bkz. Poluntzas, *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*, 129, Elen Melkins Wood, *Sınıftan Kaçış*, çev. Şükrü Alpagut (İstanbul: Alkış Yayınları, 1992), 79.

budur. Aydınlanma, toplumsal ilişkilerden bağısız olarak bir mekan politikası oluşturmak istemiş ve dolayısıyla da her mekan politikasının anlam ve içeriğini toplumsal ilişkilerden aldığını, mekanın fethinin ancak mekanın üretimi aracılığıyla olanaklı olduğu gerçeğini atlamıştır.[49] Aydınlanmanın dünya tablosunun iyimser görüntüsünü de koşullayan bu düşünsel yönelim, düşünceyi sabitleştirip aklın, dili (toplumsal ilişkileri) dikkate almaksızın dünyayı kavrayabileceği ve otantik bir doğruya ulaşabileceği inancını temellendiriyordu. Böylelikle, Aydınlanma, halk-yurttaş diyalektiği temelinde toplumsal ilişkilere gönderme yapan modernliğin mekan politikasının içerdiği siyasal gerçekliğin tarihsel süreç içinde somut koşullara göreli olarak kavranması ödev ve sorumluluğunu teğet geçecektir. Aydınlanmanın tanrıbilimsel atıf-zeminini yapısöküma uğratarak insanı özgür kılacak yeni bir sosyal yapılanma oluşturma projesinin dayanağını, her türlü yargıya hizmet edebilecek gerçek dünyadan uzak ve tarih-ötesi bu soyutlamaya dönüşen bu birey-özne kategorisinde bulması, aslında onun kapitalist toplumsal sistemin gereklerine doğru esnemesinin hem sonucu hem de nedenini oluşturur.[50] Nitekim, Aydınlanmanın bu soyut ve formel (içeriksiz) evrenselliğini ifade eden tarih ve toplum-ötesi entelektüalist muhakemesi (uslamlaması), dönemlerinin kapitalist toplumsal yapılanmasının ekonomik ve siyasi yargılarına hizmet etmek üzere, liberal ideolojiler tarafından kuramsallaştırılan bir hegemonik eklemlenme süreci içinde ampirik içeriğini kazanacaktır. Böylelikle, halk-yurttaş etkileşimi, yerini "çoban-sürü" metaforunda anlatımını bulan bir siyasi anlayışa bırakacaktır.[51]

Kapitalizm, hem metaların üretildiği ve mübadele edildiği bir üretim örgütlenmesi hem de diğer toplumsal fenomenlerin bu örgütlenme modeliyle yakından ilişki içinde olduğu bir toplum tarzıdır. Bu toplum tarzını ayırdedici kılan nokta, zaman ve mekanın meta üretimi için temel olan toplumsal pratiklerin düzenlenmesi aracılığıyla tanımlanmasıdır.[52] Gerçekten de, bu yapılanma, sınırsız bir meta arzıyla tüm insani problemlerin üstesinden gelinebileceği şeklindeki tümüyle maddeci bir varsayım üzerinde yükselir. Kapitalizm, bu bağlamda, toplumun insani ve doğal özünü (ekonomi-dışı belirlenimleri) gereksizleştirmeyi; insanlarla, maddi ve psikolojik gerçeklikleri arasındaki toplumsal dolayıma tabi ilişkileri meta ilişkilerine indirgemeyi ve böylelikle de ekonomik alanı "araç-amaç" hesabı ile özgür (!) seçime dayanan davranışın rakipsiz egemenliği için özerkleştirmeyi hedefler.[53] Bu, son tahlilde, insanla insan arasında çıplak öz-çıkardan, katı nakit ödemeden başka hiç bir bağ bırakmak istemeyen ve bu haliyle de insan ilişkilerinin eşya ilişkilerine dönüştürülerek ezilmesi ve bireylerin birbirlerinin yerine geçebilecekleri düşüncesi üzerine kurulu bir ütopyadır.[54]

---

49. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 287, 89.
50. Samir Amin, *Avrupa Merkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*, çev. Mehmet Sert (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993), 11.
51. Foucault, *Özne ve İktidar*, 33, 41.
52. Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 269. Ayrıca bkz. Raoul Vanegiem, *Gündelik Hayatta Devrim*, çev. İ. Ergüden A. Çakıroğlu (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 245.
53. Zygmunt Bauman, *Özgürlük*, çev. Vasıf Erenus (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997), 65.
54. Russel Jacoby, *Belleğini Yitiren Toplum*, çev. Hakan Atalay (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996), 142. Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, çev. A. Doğukan O. Koçak (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), 212.

III

Ekonominin toplumun nedeni, yaşamın asli içeriği haline getirilmesi ekonomide içkin mantığı genelleştirecek ve doğal ve toplumsal dünyanın fenomenlerinin ekonomik fenomenler gibi ele alınması doğrultusundaki yönelimi ortaya çıkaracaktır. Kapitalist ekonominin içkin mantığı da, bilindiği üzere, doğal ve toplumsal dünyanın özgün belirlenimlerinden yalıtılarak nicelleştirilebilir olanlar dışında tüm niteliklerden koparılmasını ve doğadaki/toplumdaki unsurların nicelleştirilebilir niteliklerle ilişkilendirilmesini ön gerektirir.[55]

Bir üretim tarzı olarak kapitalizm, metaların hem üretiminin hem de mübadelesinin gerçekleştiği, insanların metanın (ürün ve emek) alıcısı ve satıcısı olarak katıldıkları ve davrandıkları piyasa aracılığıyla işler. Piyasa, esas itibariyle, toplumsal yaşam içinde ekonomik süreçlerin özerk ve nicel öğeler olarak ortaya çıkmasını, bu öğelerin toplumsal'ın taleplerinden bağımsızlaştırılarak toplumsal denetimden uzak tutulmasını ve dolayısıyla da toplumu iktisadi rasyonalitenin hizmetine sunmayı amaçlayan bir mekanizmadır.[56]

Daha önce belirttiğimiz üzere, metaların mübadele değerleri olarak eşdeğerliliği, özneleri eşit ve özgür değerde gören ve bireysel özelliklere karşı kayıtsız kalan bir yönelimi, özü gereği ortaya çıkarır. Marx'ın belirttiği gibi, "mübadele değerleri mübadelesi, aynı zamanda tüm eşitlik ve özgürlüğü üreten gerçek temelin tâ kendisidir; hukuki, siyasi, toplumsal ilişkiler biçiminde gelişimi ise bu temelin bir başka tezahürüdür".[57] Bu bağlamda özgürlük, kapitalist üretim tarzında gerçek bir zorunluluğa dönüşür; çünkü, o olmadan ekonomik etkinlik, amacına ulaşamaz.[58] Doğuştan özçıkarına güdülenmiş bu insanlar arasındaki tek ilişki, her bir insanın diğeriyle olan bağı diğerinin onunla olan toplumsal bağıyla eşdeğerde olan, eşit ve özgür mübadelecilerin ilişkisinden ibarettir. Bu ilişki tarzı, insanların, kaçınılmaz olarak başkalarını tümüyle araçsal bir tarzda ele aldıkları bir noktaya kadar götürmeleri sonucunu doğurur: "Herkes ötekine ancak kendi kendisine hizmet için hizmet eder; herkes karşılıklı olarak ötekini bir araç olarak kullanır. İki bireyin de bilincinde iki husus vardır: 1) Her birinin amacına ancak ötekine bir araç olarak hizmet etmekle varılabileceği; 2) Her birinin ancak kendi amacına hizmet ettiği için (kendisi -için- varlık) öteki için bir araç haline geldiği (başkası -için- varlık) öteki birini, aynı anda hem amaç hem araç olarak ortaya koyduğu için araç haline geldiği; kısaca her birinin araç olarak varolduğu oranda kendi için araç haline getirildiği karşılıklılık -bu karşılıklılık ilişkisinin mübadelenin doğal önkoşulu olarak önvarsayılmış, zorunlu bir gerçek olduğu ama bu haliyle mübadelenin iki öznesini de ilgilendirmediği, bu karşılıklılığı özneyi ancak kendi çıkarına, ötekininkini dışlayan, onunla ilgisi olamayan bir çıkar olarak hizmet ettiği ölçüde", ilgilendirecektir.[59]

---

55. Vanegiem, *Gündelik Hayatta Devrim*, 98.
56. Andre Gorz, "Yeni Gündem," *Çöküşten Sonra Sosyalizmin Geleceği* içinde, der. Robin Blackburn (Ayrıntı Yayınları, 1993), 165, 66.
57. Marx, *Grundrisse*, 271. Ayrıca bkz. Kari Marx, *Kapital*, çev. A. Bilgi, Cilt 1 (İstanbul: Sol Yayınları, 1986), 99, 100.
58. Bauman, *Özgürlük*, 63. "Bu nesnelerin birbirleriyle meta olarak ilişki içine girebilmesi için, koruyucuların, iradeleri bu nesnelere yerleşmiş kimseler olarak birbirleriyle karşı karşıya gelmeleri ve karşılıklı rızaya dayanan bir anlaşma olmaksızın, birisi diğerinin metaına el koymayacak ve kendi isteği ile ondan ayrılacak biçimde hareket etmelidirler". Marx, *Kapital*, 99, 100.
59. Marx, *Grundrisse*, 276, 77. Ayrıca bkz. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 59.

Liberal ideolojik-pratikte bireyler kendi içkin doğalarının evrensel yasası (özçıkar) uyarınca kendi kendilerinin yönlendirdikleri amaçları izlerken, bireysel niyetin mantığına ait olmayan bir dizi başka sonuçlara ulaşılır. Yani, bireyler yalnızca kendi çıkarlarıyla ilgilenirken, yaptığı şeyin sonucu onun ilgilenmediği başkalarının iyiliğine hizmet edecektir. Hatta, bu sonuca başkalarının iyiliğini doğrudan doğruya kendi davranışının amacı olarak almış olması durumunda ulaşabileceğinden çok daha güvenli bir şekilde ulaşacaktır.[60]

Hem üretimi hem de mübadeleyi gerektiren bir sistemi (kapitalist üretim tarzı) yalnızca mübadeleden ibaretmiş gibi yeniden-üreten piyasa, "görünmez eli"yle bir ilişki türünü (toplumsal) başka bir ilişki türü (bireysel) olarak görünmesini sağlayan dışsal ve nesnel bir gerçeklik ve "doğal bir düzen" olarak ortaya çıkar.[61] Gerçekten de, piyasa her bireyin kendi eğilimlerine karşıt davranan alıcılar ve satıcılarla ya da taleplerle karşılaşacak olması anlamında dışsal ve nesnel bir güç gibidir: "Bu güç bireylere, kendilerinin dışında yer alan, nereden geldiklerini bilemedikleri, bu yüzden de artık hükmedemedikleri, tersine, şimdi insanlığın iradesinden bağımsız bir dizi gelişim evresinden geçen, insanlığın bu irade ve gidişini yöneten bir güç gibi görünür".[62] Bu, mübadele ilişkileriyle yapılandırılmış bir dünya kurma projesinin ideolojik anlamlandırma süreçleri yoluyla doğal bir gerçeklik görünümü kazandırılarak meşrulaştırılması amacına hizmet eder. Doğa kategorisi, bu bağlamda, -ikili bir anlamda- piyasanın meşruluk ufku olarak işlev görmek üzere kuramsallaştırılır. İlk anlamda doğa, her tür manipülasyondan uzak, dışsal bir ampirik kendilik ve gerçeklik olarak ifade edilirken; ikinci anlamda bu dışsal kendilik, içkin bir mantık içeren rasyonel bir kategori olarak temellendirilir. Metafizik "görünmez el" kuramında ifadesini bulan bu rasyonellik, "doğanın rastlantısal olmayan mekanik alanı insanlar arasındaki anlaşmazlıktan, hatta onların iradesine karşı uyum yaratma amacı güttüğünü göstermektedir".[63] diyen Kant'ın sözlerinde açıkça ortaya konmuştur. Bu çerçevede, herhangi bir toplumsal bağlama bağımlı olmamakla nitelenen ve ekonomik bir mantık içeren bu doğa-benzeri piyasa, görünmez el ve akıl gücü olarak ortaya çıkar.[64]

Öz çıkara dayalı davranış ile toplam toplumsal iyilik arasındaki -görünmez el fiksiyonu tarafından açıklanan- nedensel bağ, özçıkar ancak özel mülkiyet ve sözleşme tarafından konulan sınırlar içinde işlediği sürece, alıkonulabilir. Zira, bu şekilde tanımlanmış bireyler arasında herhangi bir ortak toplumsal yönelim, kendi öz-mutlulukları dışında başkalarının mutluluklarıyla ilgilenmelerini sağlayacak bir neden bulmanın hiçbir olanağı yoktur.[65] Bu temellendirme açısından, bireysel çaba ve girişim üzerindeki tüm sınırlamaların kaldırılması gerekliliği dolaysız bir sonuç

60. Poole, *Ahlak ve Modernlik*, 22.
61. Stuart Hall, "Kültür, Medya ve 'İdeolojik Etki'," *Medya, İktidar İdeoloji* içinde, der. Mehmet Küçük (Ankara: Ark Yayınları, 1999), 210, Poole, *Ahlak ve Modernlik*, 47. Ayrıca bkz. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, 168.
62. Marx, *Grundrisse*, 276, 77. George Lukacs, *Tarih ve Sınıf Bilinci*, çev. Yılmaz Öner (İstanbul: Belge Yayınları, 1998), 92.
63. İmmanuel Kant, "Sürekli Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme," *Seçilmiş Yazılar* içinde (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984), 243.
64. "Piyasa ideolojisi, bizlere, insanların kendi yargılarını denetim altına alamaya çalıştıklarında her şeyi yüzlerine gözlerine bulaştırdıkları (sosyalizm olanak dışıdır) ve tüm insan kararlarının yerine geçebilecek kişilerarası bir mekanizmaya –piyasaya- sahip olabileceğimizden dolayı şanslı olduğumuzu öne sürer". Bkz. Fredric Jameson, *Postmodernizm ya da Geç Kapitalizmin Mantığı*, çev. Nuri Plümer (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994), 350.
65. Giovanni Sartori, *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, çev. M. Turhan T. Karamustafaoğlu (Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1993), 541.

olarak ortaya çıkar. Hegel'in belirttiği gibi, "bu negatif irade ancak bir şeyleri imha etmekle kendi varlığının duygusuna sahip olur. Bu irade, pozitif bir durumu, mesela evrensel eşitliği ya da evrensel dini hayatı istediğini düşünebilir; ama vakıada bunun pozitif gerçekliğini isteyemez. Çünkü böyle bir gerçekleşme derhal bir çeşit düzen, gerek müesseseler gerek bireyler için spesifik bir determinasyon haline gelir".[66] Ancak buna karşın, bencil amacın piyasa kuramınca betimlenen gerçekleşim süreci içinde başkalarını gözeten değişik bir ilgi ve karşılıklı bağımlılıklar sistemi, amaçlanılmamış sonuçlar arasında kendisini gösterecektir.[67]

Bu amaçlanılmamış sonuçların ideolojik mistifikasyonlarla (görünmez el gibi) açıklanmasının elbette ki toplumsal bir içeriği, nesnel bir göndergesi vardır. Marx'ın söylediği gibi, "kişisel çıkarın kendisi zaten, toplumsal olarak belirlenmiş bir çıkardır; ancak toplumca konulan koşullarda ve toplum tarafından sağlanan araçlarda gerçekleştirilebilir; dolayısıyla bu koşul ve araçların yeniden üretilmesiyle sınırlanmıştır. Çıkar, özel kişilerin çıkarıdır, ama çıkarın içeriği gerçekleşme biçimi ve araçları hepsinden bağımsız toplumsal koşullarda verilidir".[68] Gerçekten de, eğer insanlar burjuva ideolojisinde belirtildiği gibi, tümüyle kendi öznel çıkarlarına güdülenmiş varlıklar olsaydı bu insan-varlıklar arasında bir uzlaşma zemininin olanaklı tek yolu olarak şiddet kalırdı. Bu bağlamda şiddete başvurmadan bireylerin özgür istençleriyle uzlaşma zemini oluşturabilmeleri, özgürce seçilmemiş yükümlülükler temelinde olanaklı olur. Çünkü bunun için, toplumun, önceden bireylere bağımsız karar verme yetkisini tanıyan hukuksal bir yapıya sahip olması gerekir. Kısaca özgürce seçilmiş yükümlülüklerin varlığı, özgürce seçilmemiş yükümlülükler temelinde olanaklıdır.[69]

Piyasa, belirtildiği üzere, belli faaliyetlere ve sorumluluklara bağlanmayan bir birey kimliğini gerektirir. Ve bu kimlik, nihai anlamda "haklar taşıyıcısı" olan bir birey kimliği olarak inşa edilir. Bu haliyle inşa edilen kimlik de, piyasa muamelelerıyle uğraşan herkes açısından biçimsel de olsa temel bir eşitliği tanımlar.[70] Bu biçimsel eşitlik temelinde "özel hukuk sisteminin temel özgürlükleriyle birlikte, şahsın hukuksal konumu için bir güvence oluşturan hak ehliyeti kategorisi şekillenir; hak ehliyeti, artık mevkiye ve doğuma göre tanımlanmaz. "Status libertatis", "status civitatis" ve "status familia", şimdi genel olarak bütün hukuk öznelerine atfedilen tek bir "status naturalis"e boyun eğerler -mal sahiplerinin pazardaki ve tahsillilerin kamudaki ilkesel eşdeğerliliğine tekabül eden bir durumdur bu"[71] Kapitalist toplumda hak kavramının "sahip olma"ya (mülkiyete, satma ve satın almaya, sözleşmeler taraf olma gibi) dair bir kavram olduğu düşünüldüğünde, mülk sahiplerinin ve sözleşme yapıcılarının bu haklarını tanımlayacak, koruyacak ve güvence altına alacak siyasal ve ideolojik pratiklere olan ihtiyaç kendisini gösterir.[72] Gerçekten de kapitalist üretim ve mübadele dünyası bir mülkiyet ve mübadele çerçevesi ve bu çerçeve de yasa yapıcı ve uygulayıcı bir gövdenin, özgül bağlamı içim-

---

66. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 41.
67. A.g.e., 139, 40.
68. Marx, *Grundrisse*, 228.
69. A.g.e., 228, 505.
70. Poole, *Ahlak Ve Modernlik*, 89.
71. Habermas, *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*, 160.
72. Henri Lefebvre, *Marx'ın Sosyolojisi*, çev. Selahattin Hilav (İstanbul: Öncü Yayınları, 1976), 128, 29.

de sınırlama ile örtüşen bir hak alanını, yani devletin varlığını öngerektirir.[73] Serbest pazar yasalarına göre ortaya çıkan mübadele ilişkilerinin önbelirlemesi altında bu hak alanı; devlet ya da açığa çıktığı haliyle "normatif yapı", esas itibariyle, özel mülkiyetten doğan iç ilkeleri tutarlı bir forma yükseltmek yoluyla eylemlerinde biricik itici gücü kişisel çıkarın oluşturduğu monadik bireyler kaosunu aydınlığa kavuşturur.

73. Poole, *Ahlak Ve Modernlik*, 63, 64.

Kaynaklar

Adorno, Theodor W. *Minima Moralia*. Çeviren A. Doğukan O. Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Agnes Heller, Ference Feher. *Postmodern Politik Durum*. Çeviren O. Akınhay Ş. Argun. Ankara: Öteki Yayınevi, 1993.

Althusser, Louis. *Politika ve Tarih*. Çeviren Ömer Sezgu A. Şenel. Ankara: Varlık Yayınları, 1987.

Amin, Samir. *Avrupa Merkezcilik, Bir İdeolojinin Eleştirisi*. Çeviren Mehmet Sert. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993.

Arendt, Hannah. *Geçmişle Gelecek Arasında*. Çeviren B. Sina Akşin. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

———. *İnsanlık Durumu*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Bauman, Zygmunt. *Modernlik ve Müphemlik*. Çeviren İ. Türkmen. İstanbul: Ayrıntı, 2003.

———. *Özgürlük*. Çeviren Vasıf Erenus. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1997.

———. *Siyaset Arayışı*. Çeviren Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Yayınları, 2000.

———. *Yasakoyucular İle Yorumcular*. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.

Benjamin, Walter. *Son Bakışta Aşk*. Çeviren M. Toprak. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1966.

Braudel, Fernand. *Uygarlıkların Grameri*. Çeviren M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

Bubner, Rudiger. *Modern Alman Felsefesi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 1993.

Copleston, Frederick. *Çağdaş Felsefe Descartes*. Çeviren Aziz Yardımlı, *Felsefe Tarihi*. İstanbul: İdea Yayınları, 1986.

Costariadis, Cornelius. *Dünyaya, İnsana ve Tabiata Dair*. Çeviren Hülya Tufan. İstanbul: İletişim yayınları, 1993.

Durkheim, Emile. *Toplumbilimsel Yöntemin Kuralları*. Çeviren B. Akal. İstanbul: B.F.S. Yayınları, 1985.

Feuerbach, Ludwig. *Geleceğin Felsefesinin İlkeleri*. Çeviren Oğuz Özügül. İstanbul: Ara Yayınları, 1991.

Foucault, Michel. "Büyük Kapatılma." *Seçme Yazılar 3* içinde. İstanbul: Ayrıntı, 2000.

———. *Entelektüelin Siyasal İşlevi*. Çeviren Ferda Keskin ,Işık Ergüden, *Seçme Yazılar*. İstanbul: Ayrıntı, 2000.

———. *Kelimeler ve Şeyler*. Çeviren M. Ali Kılıçbay. Ankara: İmge Yayınları, 1998.

———. *Özne ve İktidar*. Çeviren Osman Akınhay, Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.

Game, Ann. *Toplumsalın Sökümü*. Çeviren M. Küçük. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.

Gellner, Ernest. *Postmodernizm İslam ve Us*. Çeviren Bülent Peker. Ankara: Ümit Yayınları, 1994.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

———. *Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi*. Çeviren Ümit Tatlıcan. İstanbul: Paradigma, 2000.

Gorz, Andre. "Yeni Gündem." *Çöküşten Sonra Sosyalizmin Geleceği* içinde, derleyen Robin Blackburn: Ayrıntı Yayınları, 1993.

Habermas, Jurgen. *Kamusallığın Yapısal Dönüşümü*. Çeviren M. Sancar T. Bora. İstanbul: İletişim, 1997.

———. *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*. Çeviren Mustafa Tüzel. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 1998.

Hall, Stuart. "Kültür, Medya ve 'İdeolojik Etki'." *Medya, İktidar İdeoloji* içinde, derleyen Mehmet Küçük. Ankara: Ark Yayınları, 1999.

Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. Çeviren Sungur Savran. İstanbul: Metis Yayınları, 1997.

Hegel, G. W. F. *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*. Çeviren Cenap Karakaya. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.

———. *Tinin Görüngübilimi*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1986.

Horkheimer, Max. *Akıl Tutulması*. Çeviren O. Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 1990.

Huberman, Leo. *Feodal Toplumdan Yirminci Yüzyıla*. Çeviren Murat Belge. İstanbul: İletişim, 1991.

Jacoby, Russel. *Belleğini Yitiren Toplum*. Çeviren Hakan Atalay. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.

Jameson, Fredric. *Postmodernizm Ya Da Geç Kapitalizmin Mantığı*. Çeviren Nuri Plümer. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1994.

Jeanniere, Abel. "Modernite Nedir?" *Modernite Versus Postmodernite* içinde, derleyen Mehmet Küçük. Ankara: Vadi Yayınları, 1994.

Kant, Immanuel. "Sürekli Barış Üzerine Felsefi Bir Deneme." *Seçilmiş Yazılar* içinde, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1984.

Lefebvre, Henri. *Marx'ın Sosyolojisi*. Çeviren Selahattin Hilav. İstanbul: Öncü Yayınları, 1976.

Lefevbre, Henri. *Modern Dünyada Gündelik Hayat*. Çeviren Işın Gürbüz. İstanbul: Metis Yayınları, 1998.

Lukacs, George. *Tarih ve Sınıf Bilinci*. Çeviren Yılmaz Öner. İstanbul: Belge Yayınları, 1998.

Lunn, Eugane. *Marksizm ve Modernizm (Lukacs, Brecht, Benjamin ve Adorno Üzerine Bir Tarihsel İnceleme)*. Çeviren Yavuz Alogan. İstanbul: Alan Yayınları, 1995.

Marcuse, Herbert. *Tek Boyutlu Toplum*. Çeviren Aziz Çalışlar. İstanbul: İdea Yayınları, 1990.

Marx, Karl. *Grundrisse, Ekonomi Politiğin Eleştirisi İçin Ön Çalışma*. Çeviren Seval Nişanyan. İstanbul: Birikim Yayınevi, 1979.
———. *Kapital*. Çeviren A. Bilgi. Cilt 1. İstanbul: Sol Yayınları, 1986.
Max Horkheimer, Theodor Adorno. *Aydınlanmanın Diyalektiği-Felsefi Fragmanlar I*. Çeviren Oğuz Özügül. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1995.
O'Connor, James. *Birikim Bunalımı*. Çeviren Ali Çakıroğlu. İstanbul: Belge Yayınları, 1995.
Paz, Octavio. "Şiir ve Modernite." *Modernite Versus Postmodernite* içinde, derleyen Mehmet Küçük. Ankara: Vadi Yayınları, 1994.
Poluntzas, Nicos. *Siyasal İktidar ve Toplumsal Sınıflar*. Çeviren L. F. Topaçoğlu Ş. Süer. İstanbul: Belge Yayınları, 1992.
Poole, Ross. *Ahlak Ve Modernlik*. Çeviren Mehmet Küçük. İstanbul: Alan Yayınları, 1986.
Richters, Annemiek. "Modernity-Postmodernity Controversies: Habermas and Foucault." *Theory, Culture and Society* 5, no. 4 (1999).
Sartori, Giovanni. *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*. Çeviren M. Turhan T. Karamustafaoğlu. Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1993.
Sarup, Madan. *Post Yapısalcılık ve Post-Modernizm*. Çeviren A. Baki Güçlü. İstanbul: Ark Yayınları, 1995.
Sosyal Bilimleri Açın. Çeviren Şirin Tekeli. Derleyen Immanuel Wallerstein, Gulbenkian Komisyonu. İstanbul: Metis Yayınları, 1996.
Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi. Çeviren Aydın Uğur Mete Tunçay. Derleyen Robert Nisbet T. Bottomore. Ankara: V Yayınları, 1990.
Vanegiem, Raoul. *Gündelik Hayatta Devrim*. Çeviren I. Ergüden A. Çakıroğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1996.
Vattimo, Giovanni. *Moderliğin Sonu*. Çeviren Şehabettin Yalçın. İstanbul: İz Yayınları, 1999.
Wainwright, Hilary. *Yeni Bir Sol Üzerine Tartışmalar (Serbest Piyasacı Sağa Cevaplar)*. Çeviren Ali Çakıroğlu. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995.
Wallerstein, Immanuel. "Culture as the Ideolojical Battleground of the Modern World System." *Theory. Culture and Society* 7, no. 2, 3 (1990).
Wood, Elen Melkins. *Sınıftan Kaçış*. Çeviren Şükrü Alpagut. İstanbul: Alkış Yayınları, 1992.

Meta-felsefe üzerine ontolojik düşünceler

Ata Devrim

META-FELSEFENİN ONTOLOJİK KÖKENLERİ

Kant, dış dünyayla olan bağlantımızın yanılgılara gebe olduğunu göstermişse de,bunun birincil nedeni olarak hem nesnel hem de öznel bağlamda kendi kendimizle olan ilişkimizdeki yanılgılara değinmemiş, Us'un ontolojik kökeni üzerinde durmamıştır. Oysaki her insanın kolayca kapıldığı türsel megalomani[1] kendi kendisiyle kurduğu ilişkide bile yanlışlıklarla dolu bir sürece neden olur. Bunun tersi geçerli olsaydı, bilinçaltı dediğimiz küme oluşmazdı; sonuçta bilinçaltı, basitçe, bireyin ya da türün kendisiyle ilgili kabul edemediği ve her zaman gerçek olmaları gerekmeyen kanılardan oluşur. Megalomani, bastırma eylemine psikotik süreçlerin katılmasının sonucudur. Psikotik bastırma , bir "tersine-çevirme" eylemidir. Diğer bir deyişle, zayıflık hissinin örtülmesi için üstünlük savına başvurulmasıdır.

Felsefe, doğa-tin ayrımı yaparak skolastik düşünceyle birlikte gelen insan varlığının kutsanması geleneğini sürdürmüştür. Belki artık dünya,evrenin merkezinde değildir ya da her şey insan için yaratılmamıştır; ama bu düşüncelere ilişkin duygular halen varlıklarını sürdürmektedirler. Henüz Schiller'in deyimiyle "insanın kendini zekâ olarak kanıtlamak için maddeden kaçmasına gerek kalmadığı"[2]

---

1. "Türsel megalomani" , "türcülük" kavramının insanın yakalandığı anlamsız narsisizmi yeterince yansıttığına inanmadığım için başvurduğum bir kavram olmakla birlikte, bu kavramı oluşturmada bana esin kaynağı olan Russell' ın şu sözleridir: "İnsanoğlunun aynanın karşısına geçip, aynadaki yansıyı, Kozmik Amaç'ın daha başından beri hep ulaşmayı özlemiş olduğu sonuç sanarak böbürlenmesinde biraz saçmalık yok mudur? Hem, insanı yüceltmek niye? Aslanlara kaplanlara ne demeli? Onlar, bizden çok daha az hayvan ve insan öldürüyorlar, üstelik bizden çok daha güzel yaratıklar... Peki ya karıncalar? Karıncaların gerçekleştirdikleri korporatif devlet, değme faşistlerin parmağını ağzında bırakır. Bülbüllerin, tarlakuşlarının ve geyiklerin dünyası, bizim savaşlar, adaletsizlikler ve zorbalıklarla dolu olan dünyamızdan çok daha iyi olmaz mı? Kozmik Amaç'a inananlar, bizdeki sözde zekâyı abartmaktadırlar, ama yazdıkları şeylere bakılırsa bundan kuşkulanmak gerekir. Eğer ben, milyonlarca yılın deneyinden geçmiş bir Kadirimutlak olsaydım İnsan'ın, kendisini benim bütün çabalarımın son kertedeki sonucu sayarak böbürlenmesini, sanırım, hoş karşılamazdım". Bertrand Russell, *Bilim ve Din*, çev. Hilmi Yavuz, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1997), 151.
2. Friedrich Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*, çev. Gürsel Aytaç (Ankara: T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 128.

zamanlar gelmemiştir. Galileo, Giordano Bruno, Tommasso Campanella ve birçokları da gerçekte insanın narsisistik kaynaklarını dinamitleyip sözkonusu duyguları incittikleri için, bu duyguları sömüren engizisyonun karşısına çıkmışlardır. Bu duygulara, felsefe alanında Nietzsche'nin[3] dışında belki de en cüretli karşı çıkış Nicolai Hartmann'dan gelmiştir. Ne var ki, tinselliğin, doğanın bir türevi olduğunu vurgulamak yerine tinsellikle doğa arasındaki farka yeni bir açıklama getirmiştir.[4]

Freud bile bu duyguların öylesine etkisi altındadır ki Jensen'in *Gradiva*'sında psikanalizin meta-ilkeleriyle karşılaşınca afallamış, kıskançlığa kapılmıştır.[5] İşte burada sanatın özgünlüğü kendisini yeniden gösterir. Nietzsche'nin dediği gibi uygarlığın yarattığı, kendi kendine yeterliliklerine inandığı ve kendileri için amacın kendilerinden başka bir şey olmadığı iddia edilen tinsel kategorilere bir karşı çıkıştır sanat. Diğerleri gerçek birer dönüşüm değildir. Her biri içgüdüselin sapkın biçimleridir. Bu bağlamda, Marcuse'nin belirttiği gibi Kant ve Schiller'in sanata uygarlık kurma yetkisini vermeleri boşuna değildir.[6]

Croce sanatın , felsefe olmadığını ileri sürmüştür. Bu sav, Hegelci diyalektiğin ışığında hem doğru hem de yanlıştır; sanat, felsefenin de ötesindedir. Felsefe olmadığı gibi gerçekte, o bir meta-felsefedir. Felsefeyi hem önceller hem de ona can verir. Aristoteles'in Homeros'u ilk filozof olarak görmesi boşuna değildir.[7] Sanat, içgüdülerde başkaldırıyı uyandırarak felsefi araştırma gereksinimini doğurur. Sanatla ilgilenmeyen biri felsefe yapamaz. Sanat, felsefenin döl yatağıdır. Afşar Timuçin'in dediği gibi "bir doğa parçası karşısında, bir insanlık durumu karşısında sürekli sorular sorar sanatçı. Gözlemlediği şeyde bir ögeden öbürüne geçerek zaman zaman sıkıntılı, zaman zaman heyecanlı araştırmalara yönelir".[8] Timuçin'e göre sanatçının amacı kopyalamak değildir. Gerçekten de, o, yapıtına konu olan nesneye bir sorgulama denemesi olarak kendi yorumunu katar. Bu bağlamda,

---

3. Nietzsche'nin de türsel megalomaninin etkisinden kurtulabildiği söylenemez; şöyle diyor: "İnsan hayvanın karşıtı olarak çelişik içgüdülerin ve ilintilerin bir zenginliğine sahiptir ve dürtüleri içinde büyülterek yetiştirmiştir". Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Sedat Umran (İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002), 463. Nietzsche'nin tam da insanla hayvan arasındaki ortaklığı sağlayan bir alanda farklılık görmesi garip olduğu kadar ortaya koyduğu felsefe ile çelişmekte, Nietzsche eleştirdiği "kıyaslama" hatasına düşmektedir. Gerçi "üst-insan" felsefesi tamamen bu çelişkiyi taşır.

4. Bu konu üzerinde daha önce ayrıntılı olarak durdum: Ata Devrim, "Türcülüğün Felsefi ve Psikanalitik Dayanakları Üzerine Bir Deneme", *Felsefelogos*, no. 29 (2006): 167-71.

5. Şöyle diyor Freud: "1893 yılından bu yana bu gibi zihinsel rahatsızlıkların [histeri – A.D.] incelemesine daldığım zaman buluşlarımın doğrulanmasını imgelemsel yazılarda aramak elbette aklıma gelmemişti. Dolayısıyla, 1903'de yayımlanmış olan *Gradiva*'nın yazarının, tıbbi deneyimlerimin kaynaklarından yeni bulduğuma inandığım şeyi yaratısının temeli olarak aldığını gördüğümde yaşadığım duygu şaşkınlıktan fazlaydı. Nasıl olmuştu da bir yazar bir doktorla aynı bilgiye ulaşmış ya da en azından aynı bilgiye sahipmiş gibi davranmıştı?" Sigmund Freud, *Sanat ve Edebiyat*, çev. Emre Kapkın, Ayşe Tekşen Kapkın, (İstanbul: Payel Yayınları, 1999), 73.

6. "... Kant'ın kuramının temelinde, estetik işlev erkin felsefesinin özeksel teması olurken, baskıcı olmayan bir uygarlık ilkesini belgitlemek için kullanılır – bir uygarlık ki orada us duyusal ve duyusallık ussaldır. Schiller'in büyük ölçüde *Yargının Eleştirisi*'nin etkisi altında yazılan *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Mektuplar*'ı (1795) estetik işlevin kurtarıcı gücü yoluyla uygarlığın bir yeniden-kuruluşunu amaçlar: Estetik işlev yeni bir olgusallık ilkesi olanağını kapsıyor olarak tasarlanır". Herbert Marcuse, *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 1998), 134.

7. "Homeros'un ilk filozof olduğunu söyliyen [söyleyen] Aristoteles bu savında haklıdır; çünkü Homeros bir dünya görüşünün habercisi, dünya ve hayatın bir yorumcusudur. Şüphesiz, Homeros'un kullandığı şekil bir şiir şekli, bir bilim-öncesi şeklidir". Walther Kranz, *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*, çev. Suad Y. Baydur, (İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976), 4.

8. Afşar Timuçin, *Estetik* (İstanbul: BDS Yayınları, 1993), 168.

Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*'da edebi eserleri okumanın zaman kaybı olduğunu ileri sürerken felsefeyi iğdiş etme çabası içerisinde olduğunun farkında bile değildir.[9]

Sanatta felsefe içkindir. Sanat kendi kendisi için devinirken bile felsefeye yüklenen misyonları gerçekleştirir. Bunu yaparken kendi sınırlarını aşmamış, kendi sınır çizgilerini keskinleştirmiştir. Bu sınır çizgileri, aynı zamanda evrenin sınır çizgileridir. Demek ki sanat "evreni anlama" edimini de aşarak evrenle özdeşleşmiş, evreni bu özdeşimle tanımlamıştır. Şöyle der Croce: "...gerçek anlamdaki her sanatsal tasarım aynı zamanda hem kendisi hem de evrendir; o bireysel biçimde evren ve evren olarak o bireysel biçimdir".[10] Ayrıca ilk olarak ortaya çıktığında, kendisinde içkin olan estetik ilkesiyle, kendisinden sonra gelecek felsefi öğretilerin kazanacağı sistematiklik ilkesinin kurucusu olur. Bunun da ötesinde, estetik her türlü alanda erdemde içkin olan ilkeliliği kurar ve düzenler.

Sanat, neden meta-felsefedir? Bu soruyu yanıtlamak için hayli uzun bir yol yürüyeceğiz. Varlıklar, tözlerindeki meta-ilkeleri, onları oluşturan atomlara borçlu olduklarından onlar gibi ölümsüz ya da Hellenlerin dediği gibi "Bir" olma çabası içindedirler. Atomdan edinilen bu meta-ilke idealistlerce öylesine abartılmış ve hatta psikolojiye sokulmuştur ki şu varsayımlar öne sürülmüştür: Varlıklar, dünyanın kendilerinin bir uzantısı olduğu düşüncesinden vazgeçemezler. Canlı varlıkların tümü evrimsel yaşamlarına suda yaşayan saydam ve geçirgen tek hücreliler olarak başlarlar. Algılamanın ilkel biçimi olarak duyumlarını kullanır ve doğal olarak imgeler yaratmak yerine kendilerine yaklaşan diğer canlılardan bir miktar enerjiyi içlerine çekerler.[11] Hastalıklar için hazırlanan aşılarda da biz bu yöntemi kullanırız; mikrobun bir kısmını bünyemize alırız. Eğer bu enerji, canlıların *homeostatik*[12] dengelerini bozmazsa, diğer canlıyı tamamen yutarak beslenirler. Alerjik bir durum söz konusu olursa, *homeostatik* dengeyi sağlamak için dışkılama ile üremenin henüz ayrılmadığı bu varlık aşamaları, kendilerini bölüp yabancı enerjiyi bünyelerinden çıkarırlar.[13] Bizim gibi çok hücreli canlılarda da bunların belirtilerini, dudakta çıkan uçuk ya da sivilceler gibi, görmemiz mümkündür. Tek hücreli canlıların tüm bu edimleri bize başka açılardan da yabancı değildir. Varlığın tehdidi içe alarak algılayıp sorgulaması *ilksel felsefe*, buna bölünerek tepki vermesi ise *ilksel sanat*tır. Demek ki bunlar, tinsel kategoriler değil, *in toto* doğal kategorilerdir.

İnsan gibi çok hücreli canlılar da aynı ilkeleri izlemelerine rağmen, yapısal farklılıkları nedeniyle çeşitli güçlükleri göğüslemek zorundadırlar. Bunlarda üreme

---

9. Rene Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, çev. İbrahim Ethem Mesut, (İstanbul: Babil Yayınevi, 2000), 43.

10. Bedrettin Cömert, *Benedetto Croce'nin Estetiğinde İfade Kavramı ve İfadenin İletimi Sorunu* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 51.

11. Burada metapsikolojik bir not düşmek isterim. Fairbairn'e göre oral aşamada bebek, "kötü" nesneyle başa çıkabilmek için onu içselleştirir. *id est* onu ruhsal anlamda kendi bünyesine alır. Fairbairn, tinsel kategorilerle düşünmeseydi, bu davranışın, zararlı olanı yutma şeklindeki ilkel ve içgüdüsel davranışın bir türevi olduğunu görebilirdi.

12. Homeostasis kavramı, Amerikalı psikolog Walter F. Canon tarafından 1942'de *The Wisdom of the Body* isimli kitabında ortaya atılmıştır. Basitçe, homeoastis kuramı varlığın terleme, dışkılama vb. düzenleyici eylemlerle kendi iç dengesini korumaya çalıştığını savlar.

13. "Tek hücreli canlı, farklı ve aynı olanı anlamak için çevresinde gezinen herşeyi algılamak zorundadır. Bunu da, onlardan yayılan enerjiyi bünyesine alarak gerçekleştirir. Eğer bu enerji, kendi enerjisinden farklı ise bünyesinde dengesizlik meydana gelir. *Homeostasis*'i sağlamak için sodyum pompalaması gibi iyon akımı edimlerine başvurur. Enerjiler arasındaki büyük farklılık hücre içindeki atom reaksiyonlarının şiddetlenmesine sebep olur ve bölünme gerçekleşir". Ata Devrim, "Meta-Felsefe," *Abece*, no. 220 (2004): 18, 19.

edimi, uzun bir süreci gerektirdiğinden, bir tehdidin yarattığı korku, ilk başta otomatik olarak dışkılama edimine yol açar. Peki bu edim yerine, daha estetik bir edim ne zaman tercih edilmiştir? Freud'a göre insanoğlu, dik durabildiği, yani burnu bedeninin anal kısımlarından uzaklaştığı oranda dışkıdan tiksinir olmuştur. Böyle spekülatif bir açıklama yerine, Lacancı evrimin[14] *homeostatik* dengeyi koruma kaygısı nedeniyle gerçekleştiğini ileri sürebiliriz; varlık kesintisiz olarak dışkılar ya da ürerse ölecektir. Bu noktada organizma, o "devrimci çığlığı" çağırır,*vis-à-vis* anksiyete. Bu olguya, aşırı libido tüketiminden sonra ortaya çıkan *vertigo*[15], klinik bir örnek olarak verilebilir. İşte sanattaki "sınır" kavramının ya da "sınırlılığın" ontolojik kökeni budur. Bu köken, insanın kendi bedeninin yaratıcılık için sunduğu sınırlı olanaklar, evrim ve üreme gibi ağır işlemler yerine, en az dışkılama kadar hızlı bir işlemin gereksinimini doğurmuştur. Zaten kaygı, onu daha da kırılgan bir hale sokar; anksiyöz bir tepki olarak beliren kıl dökülmeleri sonucunda çıplak kalır. Kendisine giysiler yaratmak zorundadır. Bedensel evrimi, yoğun anksiyete nedeniyle gerilediğinden, evrimi artık kendi bedenindeki dönüşümlerle sürdüremediğinden yaratıcılığı, başka bir biçimde gerçekleştirmek zorundadır. Bunu da yine yutma ediminin yeni bir türevi olan diğer nesneleri bedenine yapıştırma, sürtme, sıkıştırma, saplama vb. şeklindeki içe sokmanın eksik biçimleri ile pratiğe döker. Amerikan yerlilerinin savaş zamanı yüzlerine boya sürmesinin ontolojik kökeni bunda aranabilir. Önce korunma amacıyla başvurulan yaratıcılık, daha sonra silah yapımı gibi saldırgan amaçlara hizmet eder. İçe kapanıklık aşılmıştır, insan artık savaştadır. Savaş ise diğer yırtıcılarla ilişki halinde bulunmaktır. Bu da insanın yaşamına daha çok kaygıyı davet eder. Kaygı arttıkça,bedenin anksiyöz alerjilerle kendisini tüketip ölüme yol açmaması için libidonun başka biçimlerde tüketilmesi gerekir. Tek hücreli canlı, bölünme ona ölüm getirmesin diye bölünme edimine ket vurmak istediğinde, bölünme yarım kalmış ve kendisine bir kuyruk yapmıştır. Kuyruğun, bölünmenin tamamlanması için direnç göstermesi ve kıpırdayıp durması libidonun, bölünmeye gerek kalmadan, başka bir biçimde tüketilmesine yol açmıştır. İnsan da aynı çareye başvuracaktır.

İlksel felsefenin doğurduğu animist inanç, ilkel insanın, düşmanı olan yırtıcının ruhunun -- gerçekte enerjisinin – bedenine girdiği düşüncesine can verir. Gerçekte,düşmanını bedenine kendisi sokmuştur. Anksiyete, ondaki özdeşim ilkesini – tıp dilinde ayna nöronlarını – harekete geçirerek bilincinde düşmanının canlı bir imgesini yaratmıştır.[16] İmgenin, rastlantısal edimlerle yokedilemediği anlaşıldığında, edimin düzenlenmesi gerekmiştir. Basitçe, imgeyi dışarı çıkarmak için onun bilinçte olduğu gibi yansıtılması gereklidir. Bu çözüm de yine ontolojik bir kökene dayanır: Gün boyunca biriken uyarımları boşaltmak amacıyla onları bilince yansıtan düşler. Böylece sanat,doğmuş olur.

İlkel insan imgenin uyandırdığı anksiyeteyi düşmanın ruhunun içinde uyanışının bir belirtisi olarak yorumlar. Kendisinin içerisinde gittikçe büyüyen bir canlı-

14. Lacan, dışkıdan tiksinme davranışını bir evrim belirtisi olarak görür.
15. Anksiyetenin eşlik ettiği başdönmesi.
16. Jung, düşmanının ismini anımsarsa onunla karşılaşacağı kaygısıyla düşmanının ismini anımsamamak için ilkelin gösterdiği çabayı anlayamaz. Carl Gustav Jung, *Anılar, Düşler, Düşünceler*, çev. İris Kantemir, (İstanbul: Can Yayınları, 2001), 237. Sorun, Jung'un sandığı gibi hiç de basit değildir; ilkelin, düşmanının ismini bilince çıkarması *sponte sua* düşmanın kaygı verici imgesini uyandırıp anksiyeteye neden olacaktır. Freud'un belirttiği gibi başa çıkılamayan nevrotik anksiyetenin ortaya çıkmaması için nevrotik, kompülsiyonlarla – tıpkı tek hücreli canlının kuyrukla yaptığı gibi – libidoyu değişik bir biçimde tüketmeye çabalar.

nın olduğunu düşünür. Gerçekte anksiyete, otomatik olarak üreme düzeneklerini harekete geçirmiştir. İlkelin bedeninde büyümekte olan kendisinden başkası değildir. Şöyle der Nietzsche: "Kudretin duygusu,eğer o bir insanı birdenbire ve ona tahakküm ederek kaplarsa, bu bütün büyük şiddetli heyecanlarda karşılaşılan bir haldir onda kendi şahsından kuşku etmeğe yol açar: O bu şaşırtıcı duygunun sebebi olarak kendini düşünmeğe cesaret edemez. Böylece bu hal için daha güçlü bir şahsı,bir uluhiyeti ikame eder".[17] Henüz kendi varlığı içinde özdeşinin yeniden-üretimi tamamlanmadığından, diğer bir deyişle, varlığı içerisinde uyarımların birikimiyle serpilen kopyası henüz kendisiyle tamamen özdeş değildir. Özdeş olabilmesi için biraz daha uyarım birikimi gereklidir. Bu da gerçekleşene dek, varlık, içindeki kopyasını bir yabancı gibi algılar. Bu eksik uyarım durumunun olumlu yönü ise varlığın yeniden başlama olanağını elde etmesidir. Kendisini yeniden-üretirken gelişim ilkesini izleyerek başka ve daha üstün bir töz yaratabilir. Bu noktada "biçim" önem kazanır. Rilke'nin yeniden baştan başlamayı en büyük mutluluk olarak görmesi boşuna değildir.[18] Sanatçı, bununla da kalmaz: teşhirci güdülerle, eksik uyarımdan tam uyarıma dek süren yeniden-üretim sürecini içsellikten kurtarır. Her aşamayı sergiler. Nietzsche bu olguyu şöyle betimler: "Dionysos'a özgü kımıldatıcı güç, bütün bir topluluğa bu yaratıcı yetiyi bildirecek, böyle bir tinsel varlık topluluğunca kuşatıldığını görecek, bununla içsel Bir'i kavrayacak durumdadır. Tragedya korosunun bu süreci dramın temel olayıdır: Kendi kendinin değiştiğini görmek ve ona göre davranmak için başka bir gövdeye, başka bir kişiliğe geçmiş gibi görünmek, kendini öyle sanmak. Bu olay drama özgü gelişmenin başlangıcında vardır. Burada yöre yöre dolaşıp şiir okuyan ozandan ayrı bir durum bulunur, çünkü ozan kendi görüntüleriyle karışmamıştır, o inceleyici gözle kendine dıştan bakan bir ressama benzer. Burada bireyin yabancı bir varlığa geçişle kendinden ayrılışı söz konusudur".[19]

Ürkütücü imgenin sanat yoluyla dışa yansıtılması da, kaçınılmaz olarak, bölünme ediminin bir türevidir. Rollo May de şöyle der: "Cinsel birleşme, iki varlığın iç içeliğinin, olanaklı en dolu ve zengin karşılaşma içindeki son noktasıdır. Bu deneyimin yeni bir varlığı üretmesi açısından da yaratıcılığın en yüksek biçimi olması çok anlamlıdır".[20] Sanat yapıtı da üreme ile aynı işlevi görerek kaygıyı azaltmıştır. Bunun da ötesinde kendi imgesini, tıpkı yırtıcı hayvanın imgesi gibi, başkalarının zihinlerine taşıyarak yaratıcısına ölümsüzlüğün kapılarını açmıştır. Üreme ediminin sanatla yeni bir içerik kazanması, üreme edimindeki toplumsal yönün de yeni bir içeriğe kavuşmasını sağlamıştır.[21] Toplumsal-biyolojik bir fenomen olarak üremeden türemiş sanat da zorunlu olarak toplumsaldır.[22] Ve sanat yapıtı da üreme-

---

17. Nietzsche, *Güç İstenci*, 88.
18. "İnsanı mutlu kılabilecek tek bir şey düşünebiliyorum: Yeni başlayan biri olmak." Rainer Maria Rilke, *Sanat Üstüne*, çev. Kamuran Şipal, (İstanbul:Cem Yayınevi, 2000), 19.
19. Friedrich Nietzsche, *Tragedyanın Doğuşu*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yayınları, 1997), 49.
20. Rollo May, *Yaratma Cesareti*, çev. Alper Oysal (İstanbul: Metis Yayınları, 2001), 99.
21. Kapitalizm, tek hücreli canlının tek başına üreme etkinliğinden türeyerek insan yaşamında bir ekonomik sistem olarak varolmuş ve varolmaktadır. Sosyalizm ise, söz konusu etkinliğinin evrim geçirmiş biçimi olan çok hücreli canlının ortaklaşa gerçekleştirdiği üreme etkinliğinden türeyen bir ekonomik sistemdir. Doğanın kapitalizmi şart koştuğu ve aşılamayacağı, bu bağlamda, doğru bir önerme değildir.
22. "...çok sayıda etnografik bilgilerin de gösterdiği gibi, en eski ezgilerin, toplu ezgiler oluşu, rastlantı değildir; çünkü, bu ezgilerde bilincinde olunan ve ifade edilen şey, tek kişinin rastlantısal ve salt bireysel olan yaşantısı değil, toplumsal bakımdan değer taşıyan ve gerekli olan duygular ile

nin bir ürünü olduğu için bireyin uzantısı, özdeşi ve çocuğudur. Sanatçının aradığı şey gerçekte kendisidir. Kendisinin nesne olduğu yeniden-üretim sürecinin her aşamasına estetik dokunuşlarıyla müdahale ederek kendisini gelişmiş, serpilmiş ve güçlenmiş olarak yeniden-üretmek ister. Başvurdukları ise çoğunlukla anksiyete ve perhizdir. Dostoyevski, rahat batınca kumar oynayıp borçlanır. [23] Kendisine zor koşullar hazırlayan bir başka isim, Salvador Dali, ağzının kenarında oluşan kabukla günlerce uğraşır, onu korumaya çalışır.[24] Baudelaire, cinsel perhize giderek[25] yeniden-üretim sürecinin, hiçbir fizyolojik boşalım olmadan, birkaç kez tamamlanmasını sağlar ve ilhamının gücünü bundan alır. Fizyolojik boşalımın yerini sanatsal boşalım almıştır. Ne var ki, fizyolojik boşalım olmadığı için gerginlik azaltılsa bile *in toto* ortadan kalkmaz. Şöyle bir örnek veriyor Schiller: "Silahlar bile artık sırf dehşet nesneleri olamazdı, aynı zamanda zevk nesneleriydi ve işlemeli silahlık, kılıcın öldürücü keskinliğinden daha az dikkat çekmemeliydi. Estetik bir fazlalığı gerekli olana eklemekle yetinmeyip özgür oyun dürtüsü nihayet ihtiyaç zincirlerinden tamamiyle kurtulur ve güzel, başlı başına çabasının nesnesi olur. Özgür heves onun ihtiyaçları listesine girer ve gereksiz olan, çok geçmeden onun zevklerinin en iyi parçası olur".[26] Ontolojik olarak "özgür heves" hiçbir zaman mutlak biçimde mümkün değildir. Tutku, amaçtan uzakmış gibi görünse de, halen, üstelik de saplantılı biçimde, amaçla ilgilenmektedir.Gerginliğin başka biçimlerde giderildiği durumlar dışında cinsel boşalım sonrası, henüz yeniden-üretim sürecinin tamamlanacak niteliğe kavuşmadığı eksik uyarım durumlarında başka biçimde de olsa tutku,varlığı nesnesiyle ilgilenmeye yöneltir. Kılıç, kullanılmasa bile, bireyin libidosu, Fairbairn'in belirttiği gibi nesne arayışı içinde olduğu için, nesnesi olmadan yapamaz. Üstelik oyun da amaçsız bir etkinlik değildir. Freud'un belirttiği gibi; fantezi, oyun ve düş, bireyin iktidara ilişkin herşeyini yitirdiği travmatik bir olayın yeniden kurgulayarak yitirdiği iktidarı elde etmesine hizmet eder. Örneğin hastanenin ürkütücü ortamıyla ilk kez karşılaşan çocuk, eve döndüğünde oyuncaklarıyla bir hastane kurar. İktidarın yeniden kazanılması da anksiyetenin giderilmesiyle sağlanır. Winnicott'a göre de oyunun amaçlarından biri anksiyetenin giderilmesidir.[27] Goethe' nin dediği gibi "yalnızca içten birbirine bağlı bir ciddiyet ve oyundan, hakiki sanat çıkabilir."[28]

Bu bağlamda, sanatçının çocuksu olduğu köksüz bir benzetme değildir; o, Schiller'in oyun dürtüsünün at koşturduğu eksik uyarım durumunda, Freud'un deyimiyle boşalımın olmadığı *ilk-hazzı* yaşar. Gerginliğin bedeninde devinmesine

---

(22 DEVAM:)ruhsal durumlardı. Ancak toplumsal kollektive bağlı herkesin doğayla ortaklaşa savaşını ortaya koyan çoşkusal tepkiler, genelgeçer ve zorunlu bir karakter taşıyabilirdi. Doğa güçleri karşısında duyulan korku, hayvanın yenilgiye uğratılmasından duyulan sevinç, ölülere duyulan saygı, işte bütün bunlar, bu duyguları uyandıran nesnelere sıkı sıkıya, nesnel bir şekilde bağlıydı". Moissej Kagan, *Güzellik Bilimi Olarak Estetik ve Sanat*, çev. Aziz Çalışlar (İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1982), 231, 32. Sanat, Croce'nin sandığı gibi öznel değildir. Hatta bireysel bir kategori olarak sunulmak istenen ahlâk bile öznel değildir. "İyilik" ve "kötülük" kategorileri de toplumsaldır. Tevrat'ta Yehova, İsrailoğulları'na Asurluları, işgal ettikleri yerleri yakıp yıktıkları için "kötü" bir örnek olarak gösterdikten sonra onlar gibi olmamalarını öğütler.

23. Henri Troyat, *Dostoyevski* , çev. Leyla Gürsel, (İstanbul: Cem Yayınevi, 1973), 306 vd.

24. Dali 7 sayfa boyunca bu kabukla olan serüvenini anlatır. Salvador Dali, *Bir Dahinin Güncesi*, çev. Semih Aközlü, (Ankara: Büyülüdağ Yayıncılık, 1989), 28-34.

25. Alberto Moravia, *Evlilik Aşkı*, çev. Engin Sunar, (İstanbul: Siren Yayınları, 1991), 29.

26. Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 143.

27. D. W. Winnicott, *The Child ,the Family and the Outside World* (United States of America: Perseus Publishing, 1987), 144.

28. *Goethe Der Ki*, der. Gürsel Aytaç (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986), 472.

izin verir. Reich'a göre varlık, gerginliğe boşalım gerçekleşeceği için katlanır. Daha ontolojik düzeyde, denebilir ki, varlıkların gerginliği korumaları yeni bir organın yaratılarak tözün biçimini daha faydalı kılmak içindir. Güzelin, rasyonel güçlerden çıkıp gelmesi eksik uyarım ya da oyun güdüsü ile ilişkilidir. "Biz", der Schiller, "ölümlü insanı ya bir gerilim durumunda ya da bir gevşeme durumunda görebiliriz (...) bu her iki karşıt sınır, güzellik sayesinde kalkar...".[29] Eksik uyarım, gerginlik ve gevşemenin bir sentezidir. Salt gevşeme, yaratıcılığı sağlamaz. Eksik uyarım olmadan yaratım olmaz. Tutkuların sakinleşmesi gerekir. Nietzsche şöyle der: "Sanatçılar bize kendilerini öyle göstermek istedikleri gibi büyük tutkunun insanları değildirler".[30]

Cinsellikle sanat arasındaki bir diğer önemli ortaklık, her ikisinin de ketlenmeyi ortadan kaldırmasıdır. Fizyolojik olan, doğal olarak psikolojik *katharsis*'i de sağlar.[31] Rorschach[32] ve T.A.T[33] gibi testler insanlara sanat yaptırırlar. Freud ve Jung'un "serbest çağrışım" yöntemleri ise hastaya şiir yazdırmaktan başka bir şey değildir. Zıt kutuplarda yer alan filozofların ortak yargısı sanatın bir başkaldırı olmasıdır. Bunun nedeni sanatın, varlıkların içgüdüsel ortaklığını seslendirmesidir. Tarih herşeyi değiştirir ama içgüdüler sabitliklerini korurlar. Wittgenstein'ın dediği gibi hayranlık her çağda aynıdır. Başkaldırısı için sanatçı, eksik uyarım durumunun iki yönünü de kullanır. Bu durumda yeniden-üretim sürecinin özde-düzenleme ya da öz-biçimleme kaygı ve istemleri, varlık dış dünyadan bağımsız olmadığı için, olgusallık ilkesine daha çok yaklaşır. Tam uyarım durumunda haz ilkesi tamamen hükmederken, eksik uyarımdan, uyarım birikimiyle tam uyarıma ulaşabilmek için olgusallığın duyumlarına sunacağı uyarımlara gereksinimi olduğu için olgusallık ilkesini kabul etmek zorunda kalır. Bir bakıma, haz ilkesi, olgusallık ilkesinin yardımıyla kurulur ve diyalektiksel olarak olgusallık ilkesi, Marcuse'nin belirttiği gibi, kendisiyle oluşturulan haz ilkesince tarihsel olarak biçimlendirilir. Sanat eseri, olgusallığın dünyasına haz ilkesini taşır. Öyle ki yalnızca yaratıcısını değil izleyicilerini de özgür kılar.[34] Sanat eseri,diğer bütün eserlerden daha fazla kamuya aittir; o meta-felsefe olarak insanların ortak paydası olan bir alanda etkinlik gösterir: Duygular. "Varoluş insan sanatının en kırılgan malzemesidir,ama aynı zamanda en

---

29. Schiller, *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine*, 82.
30. Nietzsche, *Güç İstenci*, 401.
31. "Sanat belki de baskılanmışın en görülebilir 'geri-dönüşü'dür, yalnızca bireysel değil ama ayrıca sosyal-tarihsel düzlemde de". Marcuse, *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*, 12. "Bastırma etkinliğinde kaygı veren olgular, bilinçaltına gömülürken; sanat aracılığıyla felsefi bir etkinlik gerçekleştirilir. Yani bu etkinlikte, kaygı veren olgu bilinçte tutulur ve sanat aracılığıyla onun ne olduğu araştırılır". Ata Devrim, "Katartik Bir Yöntem:Sanat," *Akköy* 14 (2002): 23.
32. Rorschach Kişilik Testi, son derece popüler olan mürekkep testinin ismidir. Eğer denek mürekkep lekesinin tümünü algılıyorsa Jaensch'in I-tipi kategorisine, lekedeki detayları algılıyorsa S-tipi kategorisine girer. Kartlar üzerine "D" (detay) ve "G" (global yanıt) işaretleri konur. Bunun yanı sıra deneğin şekil, renk, gölgeleme ve hareket üzerinde durmasına göre, yanıtlarının içeriğine göre puan verilir. Bir de Szondi testleri denilen ilginç bir test türü vardır. Deneğe şizofren, paranoyak, sadist, fetişist vb. insanların resimleri gösterilerek, hangisine veya hangilerine karşı olumlu duygular beslediği sorularak deneğin eğilimi saptanır.
33. T.A.T. (Tematik Algı Testi)nde denekten verilen resme göre bir hikaye uydurması istenir. Bu kişilik testinin istenilenleri vermesi için şu üç noktanın denek tarafından belirtilmesi şarttır: 1-Resimde görülen durumun sebebi, 2-Resimdeki kişinin nasıl bir ruh hali içerisinde olduğu, 3-Resimdeki durumdan sonra ne olacağı. Bazı TAT'larda denekten resim yapması ve temayı ifade etmesi istenir.
34. "...yapıt olmuş bitmiş bir şey olmakla birlikte, hatta çerçevelendirilmiş ya da sınırlandırılmış bir şey olmakla birlikte kapatılmış bir şey değildir. Buna göre yaratıcı açısından belirleyici olan özgür-

doğrudan verisidir de" derken Foucault haklıdır.[35] Varoluşun en kırılgan temalarını kendisine nesne edinir ve nesneleriyle dolayımsız olarak ilgilenir. Saltık olanı sergiler ve paylaşır.

Sanatın katartik etkisinin ontolojik nedeni, bireyin sanat aracılığıyla tek hücreli canlı gibi bölünerek üremeye ilerlemeli bir dönüş yapmasıdır; kendisi dışındaki nesneleri, estetik yoluyla, kendisiyle özdeşleşmeye yöneltmesi, bölünme *de facto* gerçekleşmemiş olsa bile, elde ettiği sonuç açısından, bölünmenin olduğu varsayılabilir. Kadının doğum yaparak tek hücreli canlının bölünme edimini tamı tamına gerçekleştirmesi gibi hem kadın hem de erkek sanatın sayesinde tek hücrelinin esnekliğiyle bu edimi gerçekleştirebilirler. Nietzsche'nin dediği gibi "cinsel hislerinin belirli bir aşırı tahriki olmaksızın bir Raffael düşünülemez. Müzik yapmak demek bir tür çocuk yapmak demektir ... Her halükarda doğurganlık bir sanatçıda doğum yapma gücüyle sona erer".[36] Picasso için de yaratmakla doğurmak özdeştir.[37]

II.META-FELSEFENİN EPİSTEMELOJİSİ

Croce'ye göre bilgiyi edinmenin biricik kaynağı sezgidir. Mantığı da öncelleyen sezgi, yine Croce'ye göre, ifade ile özdeştir. Sanat, bir doğal kategori olan sezginin ifadesidir. Sezgi ise her zaman içsel bir olaydır.[38] Öyleyse, insanın sezdiği kendi duygularıdır, *ipso facto* sanat, duyguların ifade edilişidir. Bu ifade ediş, sanatın katartik özünü oluşturur. Timuçin'in dediği gibi "sanatçının dili ... özel bir dildir, mantığı özel bir mantıktır; az söyleyen çok anlatan bir dildir".[39] Anksiyetenin sezilmesi, onun kurduğu imgelemlere ulaşmak demektir. Burada imgenin bastırılması yoktur, imge sanatsal ifade ile serbest bırakılmıştır. Biz tinsel dünyaya ait sözcükleri kullandığımızda bile düşüncelerimizi netleştirmek yerine daha çok boğarız. Sözcükler, duygularımızı zorla içine sığdırmaya çalıştığımız birer zindandır. Bu bağlamda, psikoterapide konuşmanın, tinsel anlamda dile dökmenin katartik bir niteliği olduğu bir yanılgıdır. Lacan, bunu farkederek merkeze terapi sürecinden sonra kazanılan "anlam"ı koymuştur. Ne var ki, bu Lacancı "anlam"ın da, sanki *ars est eclare artem*[40] ilkesi izleniyormuş gibi nasıl ortaya çıkabildiği açıklanmış değildir. Sanatçı tinsel dünyanın baskılarını aşmak için tinsel dilin yerine içgüdüsel dili kullanır. Analitik ortamda ortaya çıkması istenen sözcükler değil,duygu-

---

I(34 DEVAM:) ük izleyici açısından da belirleyici olur: yaratma deneyi gibi izleme deneyi de bir özgürlük deneyidir". Timuçin, *Estetik*, 47. "Resme temasımızla içimizde yeni bir görünüm zembereği boşanır; içimizde eşsiz bir şey doğar. Bu da, yaratıcı kişinin resmini, müziğini ya da diğer yapıtlarını değerlendirmenin bizim açımızdan da yaratıcı bir edim olmasının nedenidir". May, *Yaratma Cesareti*, 49. "Sanat [eseri], Kant'ın kendinde şey'i (*dig an sich*) dir ... Yaratıcısının ellerinden kurtulup başkalarının huzuruna çıktığı an, artık yaratıcısının kaygılarını da taşımaz. Özellikle evrensel bir eser ise herkes tarafından farklı algılanır. Bu çeşitlilik ve yorum özgürlüğü onu da özgür kılar. Sonsuz sayıda form içine sokulsa da,kesin bir yargı ile belirlenemeyeceği için yalnızca kendisi olabilir". Devrim, "Meta-Felsefe," 19.

35. Michel Foucault, *Özne Ve İktidar*, çev. Osman Akınhay, Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000), 218.

36. Nietzsche, *Güç İstenci*, 391.

37. "Yaratmak doğurmaktır. Dünyaya herhangi bir şey getiren, bir insan, bir yapı ya da daha başka bir şey getiren herkes gibi ben de doğuruyorum". Aktaran: Timuçin, *Estetik*, 154.

38. "Sezginin gerçekliği dıştan değil içten kavradığını söyleyebiliriz". A.g.e., 96.

39. A.g.e., 47.

40. Gerçek sanat, sanatı gizlemektir.

lardır. Bir şeyin "anlam" kazanması, bu şeyle ilgili duyguların uyanmasıdır. Depresif, yaşama yönelik hiçbir duygusal yatırımı kalmadığı ya da olmadığı için yaşamı anlamsız bulur. Duygu, başlı başına bir hazdır. Duyguların ölümü, insanın ölümü demektir. Sezginin işini kolaylaştıran da duygulardır. Duygular, sezginin başvurduğu içsel-duyumlardır. Duygular, varlığın kendi kendisini hissetmesini sağlarlar.

Sanat, sezginin içeriğini de verir: İnsanın varoluşsal kırılganlığı. İnsan, faydalıya yönelip zararlıdan kaçar ya da önünde sonunda zarar görecekse Rawls'un deyimiyle "maksimin" yaparak zararı azaltmaya çalışır,*id est* insan, fayda-zarar ilkesine göre hareket eder. Sezgi, bu ilkenin özbilinççe ortaya çıkarılmasıdır. Sanatçı, hem kendisinin hem de toplumun özbilinci olma misyonunu yüklenmiştir. Korkularımızdan kaçıyorsak onlarla bizi yüzleştirir ya da onları dile getirmemizi sağlar. Bizi tinsel dünyanın araçlarından kurtarır. Onun duyarlılığı bilinçle özbilincin arasındaki yapay ayrımı ortadan kaldırır. Demek ki, mantığı öncelleyen sezgide de bir mantık içkindir.

Peki sanat, Kant'ın saptadığı epistemelojik yanılgıyı aşmamıza yardımcı olabilir mi? Timuçin, "bilginin temelinde de güzelin temelinde de duyum vardır, ancak duyum bilginin de güzelin de kendisi değildir" diyor.[41] Gerçekten de nesne,önce algı süzgecinden geçerek "kendiliği"ni yitirir. Sonra da estetik süzgecinden geçerek, iki kez biçim değiştirmiş olur. Eğer bu ikinci biçim, nesneyi "kendiliği"ne döndürüyor olsaydı, Platon haklı olurdu. O zaman biz, estetik süzgecimizle bozulmuş imgeleri, bizde hazır bulunan ide'lere dönüştürüyor olurduk. Nietzsche bu konuda şu yorumu yapar: "Bir sanatçı realiteye katlanamaz, o gözünü ondan başka yana geriye çev[i]rir ... Platon görünüşü esasında artist olduğundan, varlık'a tercih etmiştir. Yani yalanı ve gerçeğin uydurulmasını. Reel olmayanı mevcut olana yeğlemiştir".[42] Hangi döneme ait olursa olsun sanat her zaman gerçeğe karşı bir başkaldırı olmuştur. Örneğin gotik mimarlığın nesneleri yerçekimine meydan okurlar. Yine de, burada ilginç olan nokta, sanatın realiteden değil; gerçekte anlağın yanılgıyla kurduğu kötü bir realite kopyasından kaçış olduğudur. Sanki sanatçının başkaldırdığı şey, kendi anlağının yanılgıya düşüşüdür. Sanatçı, estetik güdülerle anlağın etkinliğini düzenlemek, kendisini yanılgılardan kurtarmak ister. Joyce'un *Ulysses*'te gündelik yaşamı birbirinden farklı birkaç paradigmanın süzgecinden geçirmesindeki amaç da belki budur. *Ad interium*, anlak yanılmasaydı sanat edimi de felsefe de olmayacaktı.

Bu bağlamda, nesnelerin içerisine kendimizi sokma tutumu olarak *einfühlung* köksüz bir tutum değildir. Doğa, insanlara mikrokozmosla makrokozmosun özdeş olduğunu sezdirir. Biz, her ne kadar, anlağımızın yanılgılarıyla kurduğumuz tinsel dünya ile bu özdeşliği yadsıma konforu içerisinde yaşıyor olsak da, içgüdüler, bize gerçeğin bu olmadığı konusunda baskı yaparlar. İsmi bilinmeyen bir İonyalı filozofun içgüdülerini dinleyerek kozmolojisinde makrokozmosla mikrokozmos arasındaki benzerlikleri sergilemesi açısından değerli bir yapıttır. Arendt bu konuda şöyle diyor: "...her yerde hem makrokosmosa hem de mikrokosmosa aynı kalıpların hakim olduğunu görüyor, aynı araçsal okumada bulunuyoruz. Yine burada da evrenin birliğinin yeniden bulgulanmasıyla bir an için başımız göğe erebilir, oysa çok geçmeden bulduğumuz şeyin ne makrokosmosla ne de mikrokosmosla hiçbir alâkası bulunmadığı, sadece kendi zihnimizin, araçları tasarlayan ve

41. Timuçin, *Estetik*, 109.
42. Nietzsche, *Güç İstenci*, 288.

doğayı deneyin koşullarına sokan – Kant'ın ifadesiyle doğaya yasalarını buyuran – zihnin kalıplarıyla eğleşmekte olduğumuz kuşkusuna yakalanıveririz...".[43] Gerçekte, anlağın buyurucu güçleri, insanla evren arasına bir tinsel uçurum koyar ve özdeşliğin ruhunu bulanık sulara daldırır. Sorun mikrokozmosla makrokozmos arasında bir özdeşlik olup olmadığı değil, bu özdeşliğin anlağın buyurgan yasalarınca, özdeşliği savunma çabasında bile, yanlış yorumlanması, dolayısıyla tahrip edilmesidir.

Bergson da aynı paralelde ilerleyerek makrokozmosla mikrokozmos arasında ontolojik-epistemelojik bir kopukluk savlar; ona göre realite bölünmemiştir, onu bölüp bir araya getiren insan bilincidir. Süre kavramıyla sınırlanan insan varlığı ile sonsuz biçimde devinen evren arasında bir fark olduğunu öne sürer Bergson. Ne var ki, bilincin birleştirici ve ayırıcı özellikleri, Lucretius'un belirttiği gibi atomların evreni sürekli biraraya gelip birbirlerinden ayrılarak kurup bozmalarına dayanır. Oysaki Bergson, "insan zekâsınca açıkça tasarlanan mekân realitesi bizi kesin ayrılıklar yapmaya, saymaya, soyutlamaya ve belki de konuşmaya götürüyor"[44] diyerek önemli bir noktaya ulaşmıştır. Kendi bedenimizle dış dünya arasında çizdiğimiz sınır, içgüdüler için aşılması gereken bir engeldir. Adem, kendi kaburgasından Havva'yı yaratırken, gerçekte, kendisinin bir kopyasını dış dünyaya fırlatır. Bedeninin hapishanesinden kaçmanın tek yolu budur. Böylece öznellik, nesnelliği doğurur, Ortega Y Gasset'nin dediği gibi paylaşılan iki kişilik yalnızlıkta.

III. ESTETİK UNSURLARI ONTOLOJİK ANLAMLARI

Kant'tan etkilenen Schiller ve, Wittgenstein estetik için salt duyumları değil us'u da şart koşarlar. Duyum, bir bakıma edilgenliktir; usun işe karışmasıyla biçimlendirme, yani etkinlik başlar. Ama us'ta içkin olan nedir? Nicolai Hartmann ve Schiller, düşüncenin bedene olan gereksinimini kavramışlar ama bu kavrayışın sonuçlarına ulaşamamış ya da tinsellik adına bu sonuçları baltalamışlardır. Biçimlendirme güdüsü olarak estetiğin anlamı fayda-zarar ilkesine göre ayıklamaktır. *Ut supra* bu edim, tek hücrelinin zararlı olanı bünyesinden çıkarmak için başvurduğu bölünme ediminin türevidir. Sanat etkinliği, genel olarak, bölünme ediminin bir türevi olduğuna göre, özün korunması ya da yeniden-üretilmesi için sanatçının uzantısı olan yapıtın sürekli biçimlendirilmesi gerekir. Sanatçı, ayıklar; sanat etkinliğinin iki sonucu vardır: Yontularak oluşan mermerden heykel ve ondan çıkan mermer tozları; odundan heykel ve talaş birikintisi. Elindeki malzemeyi de bölünmeye zorlar. Demek ki, yalnızca organik bölünme edimini etkinliği için yeniden-üretmekle kalmaz, nesnesine de yansıtır; nesnesini böylece kendi organik doğasıyla özdeşleştirmeyi başarır.

Rollo May, "faydalı olma, güzel olmanın özniteliğinde içkindir" derken haklıdır.[45] Güzel olan yaratıcısı için eklektik etkinliği sonucunda,zararlıdan arındırılmış olan faydalı nesnedir. İzleyicisi için ise farklı bir bağlamda faydalıdır: Haz uyandırır. Örneğin Proust'ta sanatın haz uyandırabilmesi geçmişin "gizli cennetleri"ne

43. Hannah Arendt, *İnsanlık Durumu*, çev. Bahadır Sina Şener (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 390.
44. Henri Bergson, *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*, çev. M. Şekip Tunç (İstanbul: MEB Yayınları, 1997), 92.
45. May, *Yaratma Cesareti*, 85.

uzanan nörolojik köprüleri kurmasına bağlıdır. Yine Wittgenstein'ın belirttiği gibi, bir melodi, hazzı uyandırma işlevine sahiptir.[46] Nietzsche için *l'art pour l'art* ilkesi, sakınılması gereken bir ilkedir; sanat, yaşamı uyandırmak için başvurulan bir araçtır. Kendi kendisinin amacı olan atom, kendisi üzerinde devinir. Kendisi üzerinde ısrar ederek, kendisini yinelemek, yeniden ve yeniden kendisine dönmek için kendisi üzerinde titreşir. Sanat, varlıklara işte bu titreşimi yaşatır. Platon, *Ion* diyaloğunda sanatçının içinden tanrısal bir sesin bizimle konuştuğunu söylerken haklıdır. Şair de uyaklar kurarken belirli bir "a" sesinin kendisi üzerinde titreşerek kendisini yinelemesini amaçlar. Müzisyen, örneğin Wagner, kendisini yineleyip duran bir melodiyle haşır neşir olur.[47]

Bu bağlamda, estetik ölçü, bir yapıtın yarattığı titreşim oranıyla ilişkilidir. Duygusal yaşamın gizlerini herkesten daha derin yaşayan sanatçı, yetkinliğinin sağladığı duyarlılık sayesinde sıradan hazdan üstün olan estetik hazzı tadar. Titreşimin en açık biçimde sergilendiği estetik unsur,ritimdir. "Ritm simgenin yatağıdır,simgenin oluşumuna olanak verir (...) ritmin kendi başına anlamı dışlaştırmada belli bir gücü,belli bir yatkınlığı vardır".[48] Ritim, atomların evreni kurmaları gibi imgeleri kurar. Ritim, bir temayı yineleyerek, bu temayı yeniden ve yeniden-üretir. İmgelerin kurulumu, sinirsel birikimin bir sonucudur. Sinirsel birikim, varlığın özünü yeniden-üretmesine yardımcı olur. "Wagner", der Nietzsche, "o içtutumları pekiştirir, o şairdir".[49] Bu bağlamda, ritmin inanılmaz bir hıza ulaştığı techno müzik tüketim toplumunda içkin olan otomasyonun sanata yansıyışı olarak görülebilir. Bu tür müzikte, varlığın yeniden-üretimi, bir an önce amaç haline gelmiş tüketim için, hızlandırılır. Oysaki sanat yapıtının özelliği Arendt'in belirttiği gibi tüketilemezliğidir: "...onları tahrip edebilecek kullanım biçimlerine tâbi olmadıklarından ötürü, süreselliklerı doğal süreçlerin aşındırıcı etkilerine de hemen hiç maruz kalmaz. Dolayısıyla süreselliklerı, bütün şeylerin varolmak için gereksindiklerinden daha yüksek bir derecededir; kalımlılıklarını çağlar boyunca sürdürebilirler".[50]

---

46. Ludwig Wittgenstein, *Estetik, Betimleme, Din ve Freud Hakkında Dersler*, çev. Zeki Algün (İzmir: İlya Yayınevi, 2001), 74.
47. "... Richard Wagner hareketin başka bir biçimini arzuluyordu-. O zamana kadarki müziğin fizyolojik koşullarını değiştirmişti. Artık yürümek, dansetmek yoktu – yüksek, havada öylece asılı kalmaktı yeğlenen... Belki de böylelikle en önemli olanı söyledi? 'Sonsuz melodi' tüm zaman, güç ve biçim uygunluğunu bozmak istiyor, bunlarla için için alay ediyor.- Sonsuz melodi, eski kulaklara ritmik bir karşıtlık ve can sıkıcı unsurlar olarak gelen bir buluş zenginliğe sahip." Friedrich Nietzsche, *Nietzsche Wagner'e Karşı/ Wagner Olayı* , çev. M.Osman Toklu, (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994), 20.
48. Timuçin, *Estetik*, 220.
49. Nietzsche, *Güç İstenci*, 410.
50. Arendt, *İnsanlık Durumu*, 229.

Kaynaklar

Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. Çeviren Bahadır Sina Şener. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
Bergson, Henri. *Şuurun Doğrudan Doğruya Verileri*. Çeviren M. Şekip Tunç. İstanbul: MEB Yayınları, 1997.
Cömert, Bedrettin. *Benedetto Croce'nin Estetiğinde İfade Kavramı ve İfadenin İletimi Sorunu*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
Dali,Salvador. *Bir Dahinin Güncesi*. Çeviren Semih Aközlü. Ankara: Büyülüdağ Yayıncılık, 1989.
Descartes,Rene. *Metot Üzerine Konuşma*. Çeviren İbrahim Ethem Mesut. İstanbul: Babil Yayınevi, 2000.
Devrim, Ata. "Katartik Bir Yöntem:Sanat." *Akköy* 14 (2002).
———. "Meta-Felsefe." *Abece*, 220 (2004).
———. "Türcülüğün Felsefi ve Psikanalitik Dayanakları Üzerine Bir Deneme." *Felsefelogos*, 29 (2006).
Foucault, Michel. *Özne ve İktidar*. Çeviren Osman Akınhay Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
Freud,Sigmund. *Sanat ve Edebiyat* . Çeviren Emre Kapkın, Ayşe Tekşen Kapkın. İstanbul: Payel Yayınları, 1999.
Goethe Der Ki. Derleyen Gürsel Aytaç. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1986.
Jung, Carl Gustav. *Anılar, Düşler, Düşünceler*. Çeviren İris Kantemir. İstanbul: Can Yayınları, 2001,
Kagan, Moissej. *Güzellik Bilimi Olarak Estetik ve Sanat*. Çeviren Aziz Çalışlar. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1982.
Kranz,Walther. *Antik Felsefe: Metinler ve Açıklamalar*. Çeviren Suad Y. Baydur. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
Marcuse, Herbert. *Eros ve Uygarlık: Freud Üzerine Felsefi Bir İnceleme*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea Yayınevi, 1998.
May, Rollo. *Yaratma Cesareti*. Çeviren Alper Oysal. İstanbul: Metis Yayınları, 2001.
Moravia,Alberto. *Evlilik Aşkı*. Çeviren Engin Sunar. İstanbul: Siren Yayınları, 1991.
Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*. Çeviren Sedat Umran. İstanbul: Birey Yayıncılık, 2002.
———. *Nietzsche Wagner'e Karşı/ Wagner Olayı*. Çeviren M.Osman Toklu. Ankara: Gündoğan Yayınları, 1994.
———. *Tragedyanın Doğuşu*. Çeviren İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 1997.
Rilke, Rainer Maria. *Sanat Üstüne*. Çeviren Kamuran Şipal. İstanbul: Cem Yayınevi, 2000.
Russell, Bertrand. *Bilim ve Din*. Çeviren Hilmi Yavuz. İstanbul: Cem Yayınevi, 1997.
Schiller, Friedrich. *İnsanın Estetik Eğitimi Üzerine Bir Dizi Mektup*. Çeviren Gürsel Aytaç. Ankara: T.C.Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
Timuçin, Afşar. *Estetik*. İstanbul: BDS Yayınları, 1993.
Troyat,Henri. *Dostoyevski*. Çeviren Leyla Gürsel. İstanbul: Cem Yayınevi, 1973.
Winnicott, D. W. *The Child,the Family and the Outside World*. United States of America: Perseus Publishing, 1987.
Wittgenstein, Ludwig. *Estetik, Betimleme, Din ve Freud Hakkında Dersler*. Çeviren Zeki Algün. İzmir: İlya Yayınevi, 2001.

Artificial life inc.: silikon vadisinden santa fe'ye darwin ve meta fetişizmi

Stefan Helmreich

"E-ticaret için akıllı makineler yaratıyoruz": Bu ifade "akıllı" yazılım robotları yapan Artificial Life (Yapay Hayat)[1] firmasının internet sitesinin anasayfasındadır. Artificial Life, Inc. elektronik finansal servis işlerini çevrimiçi müşteri profili ve internet tabanlı belge yönetimi biçiminde uygulayan bir sanal temsilcilik firmasıdır. Firma kendi ismini "Yapay Hayat" alanından alır. Kuramsal biyolojinin, evrimci dinamikleri bilgisayar üzerinde biçimlendirmeye adandığı 1980'lerin sonundaki "Bilgi Çağı" gibi, "Yapay Hayat" da "Yapay Zeka" gibi benzer bir fikrin peşinden gider. Yapay Hayat, bilim dalları arası bir yoğunlukla biyolojinin ve bilgisayar biliminin kesişme noktasında yer alır ve hayatın mantığının *in silico*[2] (sanal) bir biçimde kuşatılıp kuşatılamayacağı sorusunu sorar. Peki ama bu görkemli akademik araştırma e-ticaret dünyasına ve dünya firmalarına nasıl katılacaktır? Ayrıca biyolojiden esinlenen ve finans aktivitelerinin otomasyon tekniğini model alan bu programı kabul etmek ne gibi toplumsal ve pratik sonuçlara yol açacaktır? Marilyn Strathern'in mutlu ifadesinde belirttiği gibi, nokta-edu'nun dünyasından nokta-com dünyasına seyahat eden "Yapay Hayat" uygulamaya konduğunda ne olacaktır?[3]

Yapay Hayat tekniklerinin akademiden şirketlerin dünyasına göçünü, Yapay Hayat bilimcilerinin kendi alanlarındaki zenginleşme ile birlikte sırayla geleneksel konumlarındaki değişim takip etti. 1990'ların sonlarına kadar Yapay Hayat'ın ilk umutları biyoloji ve bilgisayar bilimini kökten yenilemek arzusu taşıyordu. Kuramsal düzeyde, Yapay Hayat evrimsel biyolojideki sağlam inançlara karşı mücadelesinde başarısız oldu. Çok az biyolog dijital organizmaları gerçek dünya varlıklarının modelleri olarak kabul etti, birçok yaşam bilimci (life scientist) bilgisayar kodları biçimde yazılan genetik kodların görünümü olarak ortaya çıkan sanal varlık

1. www.artificial-life.com
2. C. G. Langton, *Artificial Life*, ed. C. G. Langton (Redwood City: Addison-Wesley, 1989).
3. M. Strathern, *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies* (New York: Routledge, 1992).

davranışlarını sorguladı ve karbon-tabanlı varlıkların kodlanmış deyimlerinin doğruluğu konusunda ikna olmayı sürdürseler de harekete geçmediler. Deneysel düzeyde, Yapay Hayat araştırmacıları deneysel ve kuramsal bilimi sanal dünyada yarar amaçlı yapan birtakım ana akıma dahil biyologlar tarafından ikna edildiler – benim başka yerde "ikincil silikon doğa" diye adlandırdığım topografya'nın içinde,[4] kompleks bilimler için Santa Fe Enstitüsü'nün kurulmasının ardından on yıl geçtikten sonra, New Mexico'da simülasyon tabanlı bilimler için bilim dalları arası bir merkez kuruldu. Yapay Hayat da selefi Yapay Zeka gibi özel programlarla, kürsülerle ya da büyük üniversitelere verdiği diploma denkliğiyle tanınan ve gelişen bir disiplin olmayı başaramadı. Bu alan etkileşimin ve birlikteliliğin nasıl yönetildiği sorusuna, devamlı olarak kuramsal sorulardan hareketle pratik ilgiler edinen bilgisayar biliminin gölgesinde kaldı. Santa Fe Enstitüsü'nde (SFI) Yapay Hayat'ın konumu, oradaki parayı kullanmak ve ayrıca disiplinle ilgili takviyelere karşı çalışmak oldu.

Yapay Hayat üzerine en son bilgi sonunda onun gerçekte hayat ya da bilgisayarcılık için yeni bir kuram ortaya koymadığı, sadece genetik algoritmalar gibi yeni programlama tekniklerini toparladığı –örneğin kompleks problemlere en uygun çözümleri geliştiren Darwinci dinamiklerin soyutlamasını kullanan hesaplamaya dayalı işleyiş. Genetik algoritmalar Yapay Hayat'ı canlandıran biyolojinin enformatik görüşüne örnek oluşturur; bu yöntemde araştırmacılar, optimizasyon problemleri ve bunların çözümlerini belli koşullarda kodlayan olanaklı matematiksel çarelerin "popülasyonlarını" üretirler. Metaforlarla sunulan bu şartlar değişmek, rekabet etmek ve eşlemek üzerine düzenlenen ve sonunda monte edilen çarelerin popülasyonunu üreten bireylerin "genomları" olarak adlandırılır.[5]

Yapay Hayat bir güvenilirlik krizine girdi, bunu takip eden süreçte de yatırım kaynaklarından bir kısıntıya gidildi. Birçok Yapay Hayat araştırmacısının bu duruma tepkisi ise akademiden özel şirketlere geçmek şeklinde oldu. Bu sürpriz bir değişim sayılmadı tam aksine biyoteknoloji dünyasının normları zaten buydu.[6] SFI'dan çok az insan kendilerini sağlam bir destekten yoksun buldu, finansal danışmanlık firmalarında işe başlamak için ayrıldılar, simülasyon kabiliyetlerini e-ticaret dünyasını çeşitlendirmek adına Yapay Hayat işine adadılar. Genetik algoritmalar ticari stratejilerin ve elektronik yatırımların optimize edilmesinin yöntemlerine yardımcı olmada en önemli araç olarak ticarete sunuldular. Şimdi Artificial Life, Inc. gibi varlıkların kökenlerini anlamaya başlıyoruz.

Bu kısa denemede, Yapay Hayat'ın -animasyon dünyasının e-ticaret'i incelendiğinde bunun bizi meta fetişizminin yeni bir tarzının sınırları içine çekebileceğini ayrıca hem ekonominin hem de değişken- hesaplamalı biyolojinin alanında yeni bir dil yarattığını öne süreceğim. Karl Marx, *Kapital*'de meta fetişizmini piyasanın ve metaların tamamı ile hayatın içine girmesi mantığıyla adlandırıyordu. Marx "Meta Fetişizminin Gizemi"nde kapitalist değişim ilişkileri üzerine şunları yazar:

---

4. S. Helmreich, *Silicon Second Nature: Culturing Artificial Life in a Digital World* (Berkeley: University of California Press, 2000).
5. Popüler bir yorum için bkz. J. Holland, "Genetic Algorithms," *Scientific American*, no. 267 (1992): 66, 72. Ya da kültürel bir inceleme için bkz. S. Helmreich, "Recombination, Rationality, Reductionism, and Romantic Reactions: Culture, Computers, and the Genetic Algorithm," *Social Studies of Science*, no. 28 (1998): 39, 71.
6. Bkz. P. Rabinow, *French DNA: Trouble in Purgatory* (Chicago: University of Chicago Press, 1999), P. Rabinow, *Making Pcr: A Story of Biotechnonology* (Chicago: University of Chicago Press, 1996).

"Bu âlemde, insan beyninin ürünleri bağımsız canlı varlıklar gibi görünür ve hem birbirleriyle hem de insanoğluyla ilişki içine girerler. İşte metalar âleminde de insan elinin yarattığı ürünler için durum aynıdır. Emek ürünlerine, meta olarak üretildikleri anda yapışıveren ve bu nedenle meta üretiminden ayrılması olanaksız olan şeye ben fetişizm diyorum"[7]

Marx'a göre metalardaki "hayat" kapitalist ilişkiler altında insan emeğinin sosyal ve organik hayatından türer. Emeğe meta gibi muamele yapıldığında, bu durum emeği kimin aldığı ve kimin sattığı arasındaki temel ayrımı görünmez kılar. İşgücünü bir ücret karşılığı satan işçiler işgüçlerini kiralayan ile asimetrik bir ilişki içine girerler; kapitalist işverenler uygun gördüklerinde mülkiyet ya da kâr elde etmek için işçilerin emek gücünü büyütebilirler oysa yalnızca kendi emeğine sahip olan olan işçiler için böyle bir durum sözkonusu değildir.

Marx'a göre, sonunda emeğe diğer metalarla eşit değer verildiğinde, hayatın zorunluluğunun metalar üzerinde canlanması silinir ve cansız şeyler kendi değerlerinin yanısıra kendilerini de yaratıyormuş izlenimini bizde uyandırır. Marx, betimlediği piyasa ve metaların canlandırılmasında kullanılan fetiş metaforunu, ironik bir göz kırpma ile "dinin puslu alanından" çekip alır.[8] Tartıştığımız şey şimdi gerçekleşmektedir, Yapay Hayat'ın finans yönetimi için onaylanan teknikleriyle, bilimin akıl edilen alanı bazı kapitalistler ve onların savunucuları tarafından "hayat"a, insan aklının ürünlerinin bahşedilmiş olduğu neo-Darwinci ve biyolojik bir biçim veriyorlar –açıkça ironi yapmaksızın ve kesinlikle eleştirel bir tonda olmadan–. Öte yandan meta fetişizmi sadece son biyolojik metaforların etkisiyle artarak teorize olmadı aynı zamanda piyasalar gibi yeni bir dönüşüme de uğradı. Ama bu metaforların kendisi çevrimiçi ticaret ve yatırım uygulamalarının bilgisayardolayımlı organizasyonunun yapısını oluşturdular. Bu yeni sistem "insan aklının ürünlerinin kendi hayatlarının bağışladığı birer otonom figürler" olarak göründüğü yeni bir durum yarattı, bu durum sadece finans ve üretim olgularından sonra ortaya çıkmadı aynı zamanda onları önceledi. Burada Marx için fetiş'i üreten "hayat" önceden belirlenmişti.

Güney Amerika'da İblis ve Meta Fetişizmi adlı eserinde Michael Taussig, Bolivya ve Kolombiya köylülerinin yakın zamanda kapitalizme eklemlenmelerini, sermaye birikiminin kendilerine yabancı olan çıkarıma dayalı mantığını, –para gibi- inorganik ve cansız şeylerin hayata ait üretici özelliklerin yerini alabiliyor olmasını iblis işi olarak adlandırdıklarını belirtir. Taussig'in çalıştığı kimi köylülere göre paradan daha çok para elde etme kabiliyetleriyle kapitalistler, en iyi iblis figürü sayesinde anlaşılan, doğaya aykırı bir projenin ortağı gibi gözükürler; bu ticaret insanları şeytanla yaptıkları sözleşme sayesinde parayı üretken hale getirmeyi kavrarlar. Artificial Life, Inc. gibi firmalar için, Taussig'in köylüleriyle karşıtlık içinde, sermaye birikimi şeylerin temel doğa yasalarının refleksiyonuymuş gibi anlaşılır – yani doğanın dünyevi (seküler) pratisyenlerine göre, kapitalizm aslında Darwinci evrim figüründen gelen üretim fikridir. Taussig'in işçileri antropolojik refleksiyonun yabancı bir yakınlık arayan bir biçimine bağlanmışsa (ve Marx'tan çok da uzak olmayan analizler sunarak), Yapay Hayat ticaret insanlarına kendi ortak de-

7. Karl Marx, *Kapital*, 83.
8. Karl Marx, *Kapital*, 82.

ğer sistemlerini doğallaştırmak için yakın bir yakınlık kurmak konusunda ilham vermiştir –karşıt antropolojik klişeyi kendi üzerine döndürmek-. Elbette evrim içinde kâr-yapma düşüncesinin katlanarak artması şaşırtıcı değildir, ekonomik ve biyolojik metaforların varlığından, en azından Malthus'tan beri, birinin ötekini desteklemesine alışkın olunmuştu, fakat burada en azından bir yeni iş dinamiği vardır. Önceden biyolojik metaforlar toplumsal eşitsizlik ve kapitalist ilişkiler gerekçe gösterilerek *post hoc* biçimde sağlanırdı. Bugün aslında böylesi metaforik aparatlar ekonomik ve finansal geleceği öngören ve organize eden yeni enformatik altyapı programlarına alışkın hale gelmişlerdir.

Benim bu metindeki stratejim ticari müşterilere Yapay Hayat retoriğini ve araçlarını sunan bazı seçkin firmaların internet sitelerine göz atmak ve bu retoriklerin, araçların gerçekten ticaret deneyimini yeniden düzenleyip düzenleyemeyeceğini yorumlamak olacaktır. İncelemem boyunca, bu retoriklerin tarihini vermeye ve 1990'ların ortasında benim başında olduğum (Burada yazdığım gibi birçok bilim adamı enstitüyü terk etmeden önce) Santa Fe entstitüsünün çalışma alanlarının resmini göstermeye çalışacağım. Ben bu metaforlarda söylenen ve kapitalist üretim ilişkileri hakkında varsayılanların nitelik bakımından ekonomideki eski biyolojik metaforlardan farklı olduğunu düşünüyorum; şimdiki ekonomi esnek ve post-Fordist, olanaklarını da artan bir biçimde otomatikleşen, şebekeleşen, küreselleşen ve karar-üreten insanın önüne geçen hıza sahip bilgisayarlı teknolojik altyapıdan alıyor. İkinci olarak, yazımın kısa bölümünde, ticaret dünyasını yarı-lider modeller yaratma konusunda esinleyen ve çağdaş bilgisayarların çok önemli elementi olan, Yapay Hayat'ta çoğunlukla bulunan transandantalist retoriği tersine çevirmeye çalışıyorum. Sibermekansal piyasa hayatı oyunlarının hastalık ve ölüm senaryoları ardında insanlar gereçlerini bir araya getirirler buna sözde yeni ekonomik bağımlılık denir. Sonunda daha iyi bir klasik Marx okumasına üretim ve tüketim arasındaki genelde gözlerden kaçan sömürücü ilişkiye yaklaşabilmek adına geri dönmüş olsam da, Marx'ın meta fetişizmi argümanını sibernetik kapitalizmin çağdaş formlarına yaydım, bunlar özellikle çevremizde bilgisayar diye adlandırdığımız şeylerde düzenleniyor.

YAPAY HAYAT'IN EKONOMİSİ: GİRİŞİMCİ ARTIŞ

Yapay Hayat'a 1987'de ismini veren Chris Langton 1997'de iş ve hükümet çevrelerine danışmanlık ve modelleme uzmanlığı sağlayan, bu iki alandaki fiziksel tesis ya da kaynak tabanlı çeşitli kompleks yapılara karşı "Swarm Corporation"ı (Sürü Şirketi) kurdu. Swarm, en büyük aracı ve üretimi popülasyonlardaki tekilliklerin kesişen dinamik komplekslerini modellemek olan bir bilgisayarlı simülasyon platformudur. Swarm şirketinin internet sitesine göre, Swarm; "Zor problemlere yönelen evrimsel hesaplama gücünü oluşturan ürünlerin toplamının" bir parçasıdır. ... Biz etkileşimli ve gelişimci faktörlerin yayılan ekolojilerinin tanımladığı alanları hedefledik, ki bunlar, tüketici davranışlarını, doğal kaynak yönetimini, İnternet-yetki teknolojilerini ve sanal çevreleri içerirler.[9] Swarm *Business Week* gibi dergi-

9. www.swarm.com Site şu an www.swarm.org adresine taşınmıştır. (Ç.N.)

lerden övgüler alır, yukarıdaki alıntı Haziran 1997 sayısındaki Bilgi Teknolojileri'nde Swarm teknolojisinin "Santa Fe Enstitüsü'nden beri ortaya çıkan en iyi şey" olarak adlandırıldığı yazıdandır.[10]

Kendini yöneten sistemler ve SFI'daki önemli rolüyle bilinen teorik biyolojist Stuart Kauffman [son olarak kompleks yapılar üzerine çeşitli bilim kitaplarının da yazarıdır].[11] Yakın zamanda kurulmuş ve şirketlere sürekli değişen piyasa koşullarına adapte olabilme" konusunda evrimsel şekilde biçimlendirilmiş hesaplama araçları sunan BiosGroup'ta yer almıştır.[12] BiosGroup'un sunduğu ürün çeşitlerinden biri "MarketProwess" (PiyasaCesaret) adında bir yazılım paketidir, ürünün internet sayfasında:

Dizayn edilen yeni nesil araçlar son kullanıcının alışveriş merkezlerinden aldıklarının değerini dramatik bir biçimde artırır. MarketProwess alışveriş merkezleri sayesinde ve alıcı ile satıcıya en yüksek değerde ticari başarı sağlayan birçok kompleks işlemi sunar. MarketProwess bugün piyasada varolanlardan daha sağlam rekabet avantajına sahiptir. Bu çok-boyutlu eşlemeyi, esnekliği ve ileri algoritmik temelli ticaret ötesi analizleri barındırır.[13]

"İleri Algoritmalar" MarketProwess™ tarafından "birçok güçlü kompleks yapıyı, temsili biçimlendirme, gelişimci öğrenim, nesnel optimizasyon, bilgi madenciliği, genetik algoritmalar içeren bilim-temelli tekniklerle bir araya getiren esnek yazılım çözümleri ve karar yardımı araçları" üretmede kullanılır. BiosGroup'un sayfasında grup genetik algoritma tanımlarında evrimciliğin faydacı yorumunu kabul eder.

Doğada, sürekli değişen çevreye uygun yararlı uyumlulukların araştırılması ata'ların sahip olduğu herhangi bir türün toplama evrimsel bilgisi tarafından beslenir. Genetik algoritmalar belli başlı doğal evrimlerde ki optimal çareleri ve genel birleşimsel optimizasyon problemlerini bulmaya çalışırlar ve bu yolla genetik dinamikleri taklit edip onlardan yararlanırlar. Genetik algoritmalar, gezici satış elemanı problemine, VLSI çember düzenlerine, gaz boru hattı kontrolüne, uçakların parametrik dizaynına, sinirsel (nöral) ağ mimarisine, evrensel güvenlik modelleri ve strateji formülleştirmelerine uygulanabilirler.[14]

Kauffman'ın firması ekonomiler ve ekolojiler arasında açık bir paralellik çizer, şirketleri rekabetçi birer kompleks organizmalar haline getiririr, Darwinci dünya organizasyonu ve korporasyon üzerindeki sözcük oyunlarıyla sürecin rehberi olarak görülür. MarketProwess™ "e-ticaretin ardındaki zeka ve kas gücü" olarak pazarlanır, bu slogan açıkça metaforik olarak anlaşılır, fakat BiosGruop'un genetik algoritma hakkındaki bilimsel üslubuyla aynı tezgahtan çıkmadır. Her iki örnekte de, bilgisayar programları organik bir dille tanımlanır ve şeyleri kendi kendilerine yapar görünürler. Bu sadece bilgisayarların maddi yapılarını ve onları yapan emeği gizlemekle kalmaz, aynı zamanda biyolojik analojileri sosyal bilimlerdeki uzmanlık ve ticaret bütünlüğünde kabul edilir ve güvenilir kılma servisiyle geliştiren profesyonel bir iştir.

---

10. www.swarm.org
11. Bkz. S. Kauffman, *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity* (New York: Oxford University Press, 1995).
12. www.biosgroup.com
13. www.prowesssoftware.com/home.htm
14. www.biosgroup.com

SFI'ye bağlı yeni nesil profesyonel insanlar şimdilerde ekonomi ve biyoloji arasındaki metaforların alışverişiyle meşguldürler. 1988'de Yapay Hayat araştırmacısı ve genetik algoritma yaratısı John Holland SFI'ın ekonomi atölyeleri üzerine açıklayıcı bir makale yazdı, "ekonomilerde faydanın oynadığı rol evrimci genetikte fiziğin oynadığı role bir hayli benzer".[15] Ayrıca ekolojinin ve ekonominin dillerini serbestçe birleştirir, "Bu alan özel uyarlamalarla kullanılabilen birçok mevkinin simgelediği ekonomi yönetimleridir... Mevkiler devamlı yeni teknolojiler tarafından yaratılır ve bir mevkiyi doldurma eylemi yeni mevkiler ortaya çıkmasını sağlar".[16] Birkaç yıl önce, Holland ve diğerleri piyasa ekonomisinin bilgisayar uygulaması olan "Yapay Ekonomik Hayat" adlı ekonomik bakışı kullanacaklarını duyurdular. Bu sistemde, uzman program fiyatı, kâr oranını ve faizi belirler. Tüccarlar düzenli bit dizilerinin şifrelediği stratejilerle temsil edilir. Genetik algoritmaları kullanmak, tüccarlarda yeni nitelikler gelişmesine ve giderek yeni tüccarlar inşa edilmesine neden olur. Yapay Hayat için ayrılan sermayenin azaltılmasının ardından, Holland'ınki gibi modeller, tüccarlar ve para yöneticileri gibilere hitap eden ve şimdilerde *online* ticaretçiler için de kullanışlı olan *Future* dergisinde çıkan bir makalede olumlu bir eleştiri aldı. Gazeteci Gibbon Burke'nin *Future*'daki makalesinde belirttiği kadarıyla: "Araştırmacılar yaşayan organizmaları çevreye adapte edebilmenin doğal yolunu buldular –evrim- zor soruların cevabı olabilir. Uygulamalı finans dünyası, bu sayede şaşırtıcı piyasa kavrayışları kazanır".[17]

Yakın zamanda NeuroDimension, Inc TradingSolutions (Ticari Çözümler) adı verilen, "Yapay ekonomik hayat" benzeri, kişisel bilgisayardan e-ticaretin yürütüldüğü yeni çeşit bir kapitalist pazarlama programı üzerinde durmaktadır. NeuroDimension internet sitesinde "Bu değişken piyasada para kaybediyor muydunuz?" diye soruyor. "TradingSolutions"ın vaadine göre, "Finansal göstergelerin tüm kombinasyonlarını, ileri nöral ağlar ve genetik algoritmaları birleştirerek kullanabilir ve bu yolla değişkenliği kendi lehinize çevirip yararınıza göre dönüştürebilirsiniz". Burada ürünü borsa üzerinde nasıl kullanacağınız tarif edilmektedir:

Tahvil seçme süreci, geniş bir tahvil grubu için bilgilerin yüklenmesiyle başlar, örneğin TradingSolutions portföyünün içine S&P 500 ya da NASDAQ 100'ün alınması. Nöral ağ tahminleri tüm gruplar için kabul edilen faaliyet zemininde tanımlanır. Bu işlemden birkaç saat sonra... TradingSolutions tahvilleri belli başlı modellerin kâr oranına göre portföy içinde sınıflar... Gruptaki en uygun modeller ilk girdilerin farklı kombinasyonlarıyla birçok kez yeniden analizlerin. Genetik Algoritma, çapraz onaylama testlerinde asgari hata ortaya koyan kombinasyonları bulmak için girdi permütasyonlarını seçmede kullanılır.[18]

Bu süreç finansal piyasanın ürettiği kararları sıkı kontrol altına alır ve evrim sonrası biçimlenen otomatize yöntemlerin içine yerleştirir.

Buradaki biyolojik yöntem hakkında kullanılan herhangi bir şey yeni midir ve piyasa süreçlerinin sosyobiyolojik ya da daha önceki Darwinist akılcılaştırmadaki temel fark nedir? Evet. Yeniden söylenirse: burada, Darwinci tanımlar sadece ol-

15. J. Holland, "The Global Economy as an Adaptive Process," in *The Economy as an Evolving Complex System*, ed. K. Arrow P. Anderson, D. Pines (Redwood City: Addison-Wesley, 1988), 120.
16. A.g.e., 118.
17. G. Burke, "Good Trading a Matter of Breeding?," *Futures* 5, no. 12 (1993), 26, 29.
18. www.tradingsolutions.net/products

gudan sonraki tanımlar değildir, ama meta değişim süreçlerinde kendi kendilerine hazırlanırlar. Bu sadece bir tersine çevrilişi gösteriyor oluşundan değil, çünkü yeninin zorunluluğu olarak, esnek, yüksek iletişimli ve bilgisayarlaşmış ekonomi'den bahseder, bunun yanında yeni bir düşünce ve eylem biçiminin bu sistem altında kurulduğunu gösterdiğinden ilginçtir. Biz bunu nasıl anlayabileceğiz? Bu modellerin nasıl hayat bulduğunu öğrenmek biraz daha zordur, Yapay Hayat bilim adamlarının tarihine ve onların SFI'da ekonomistlerle kurdukları yakınlığa doğru uzanmak, bize genişleyen ekonomi ve toplumsal değişimlerle birlikte bu ilişkileri bir yere oturtabilme olanağı verir.

YAPAY HAYAT VE EKONOMİ BİLİMİ ARASINDAKİ DEĞİŞİM ÇEMBERİ

Santa Fe Enstitüsü'nün bilim adamlarına özel kazançlar getiren en eski araştırması ticari işlemler ve kredi kartları ile bilinen Citibank/ Citicorp şirketi ile ilgiliydi. Citicorp CEO'su John Reed'in önerisine göre Enstitü "Bir Kompleks Sistem Olarak Evrensel Finans" üzerine yaptığı atölye çalışmalarında ve sonra bir diğer çalışma olan "Global Ekonominin Evrimsel Yolları" çalışmalarında desteklendi. Her iki çalışmanın da yöntemsel sonuçları *Gelişen bir Kompleks Sistem olarak Global Ekonomi* kitabında[19] yayınlandı. Citibank/ Citicorp Enstitü'ye büyük finansal yardımını sürdürdü ve birçok başka bilgi ve servis endüstrisi temelli firma da finansal yönetim konusuyla sponsor olarak ilgilendiler. Hepsi ciddi biçimde kompleks bilimlerle ilgilenir oldular, çünkü standart neoklasik ekonomilerden memnun değillerdi, standart ekonomileri aktüel ekonomideki açıklanamaz yanları açıklayabilme konusunda yetersiz buluyorlardı.

Neoklasik ekonomistlerin ekonomik etkenlerin kusursuz rasyonelliğini vurguladığı ve ekonomilerin kendilerini düzenlediği varsayımı yerine Santa Fe ekonomistleri ekonomik etkilerin hep kusurlu bilgilerle edimleştiğini bu edimlerin de ekonomik sonuçları etkilediğini, bunun sonucunda da ekonomilerin çok nadir dengede olabildiklerini ileri sürüyorlar. Santa Fe ekonomistleri olasılıkla dünya ölçeğinde nasıl etmenlerin "uyumluluk" gösterdiğine yoğunlaşıyorlar. Yerleşik program direktörü Blake LeBaron'un "SFI yaklaşımının" özetinde belirttiğine göre:

Düzenliliğe ulaşmak yerine bu ekonomi evrimin ve adaptasyonun sürekli dinamik mücadelesi olarak görünür. Yaratılan yeni metalar varolan üretim süreçleri için ekonomik manzarayı değiştirir. Finansal piyasaların fiyat örnekleri gibi verimlilik mücadelesi ayarlama stratejileri ile elimine edilir ve yeni örneklerle yeniden konumlandırılır.[20]

Şüphesiz "finansal piyasalar" gibi cansız varlıklar arasında "mücadele" dili LeBaron'un yazdığı tek post-neoklasik ekonomi kaydı değildir. Ama bahsedilen mücadele altındaki mantığın farkı maksimizasyon ya da kusursuz bilgi ile ilgili değil, öngörülemezlik ve dengesizlik ile ilgilidir.

---

19. P. Anderson, *The Economy as an Evolving Complex System*, ed. K. Arrow D. Pines (Redwood City: Addison-Wesley, 1988).
20. B. LeBaron, "The Sfi Approach," in *Emergent Structures: A Newsletter of the Economics Research Program at the Santa Fe Institute* (Santa Fe: Santa Fe Institute, 1993), 1.

SFI'da çalışan Stanford temelli ekonomist Biran Arthur, neoklasik ve kompleks ekonomiler arasındaki farkları 1993'deki bir röportajda bana anlattı, bir bakıma farkı tanımladığını düşünüyorum:

Standart bakışa göre ekonomi devasa bir makinedir. Biz kontrol panelinin önünde otururuz ve büyük bir elektrik güç santrali gibi birçok kadran ve ibre bize bir şeyler gösterir. Tek bilinen, kimsenin neyin ne ile ilişkide olduğu konusunda çok bir şey bilmediğidir ve eğer sadece bu ilişkilerin nerede çözülebileceğini gösterebilirsen her şey görünürde iyi olabilir. Şimdi ben bunun tamamen kullanılabilir olduğunu –her dünya algısı için doğru olduğunu- düşünmüyorum. Ekonomi bunun gibi bir şey değil. Ekonomi ekolojiye benzer, ekoloji ile kendini daha çok bir orman korucusu, bir bahçıvan, bir manzara mimarı gibi düşünürsün. Bu organik bir biçimde gelişir ve sen onun bazı gelişim aşamalarını etkileyebilirsin –burada su olabilirsin ya da oradaki ot, tüm engelleri ortadan kaldırabilirsin... Ama sonuçta bu devasa bir ekolojidir ve kişi buradaki sabit örnekler toplamından biridir.

Arthur tarafından gönderme yapılan "sabit örnekler bütünü" burada kusursuz rasyonellik ile ilgilenmediğimizi aksine maksadımızın daha esnek ve uyarlanabilir dinamik ekonomiler olduğunu belirtir.

POST-NEOKLASİK EKONOMİLER, POST-FORDİZM VE POST-İNSAN

Uyarlı modellerin ardındaki neoklasik paradigmanın sorgulanması son on yılda ekonomik gerçekliğin değiştiği düşüncesinden doğar. Sosyal tarihin bakış açısından[21] gerçekten de imalat ve üretimin fordist ilkelerden post-Fordist ilkelere dönüşmesi ile global ekonominin düzenlenme biçiminde kökten bir değişim meydana gelmiştir. Fordizmde üretim kitle pazarları için geniş ölçekli endüstriyel üretim etrafında toplanmıştı. Yerel işçiler bir aile maaşı ile destekleniyordu ve ürettikleri ekonomiye tüketiciler olarak katılmaya teşvik ediliyorlardı. Fordist üretimin esnetilemez yanlarına karşılık (güçlü işçi sendikaları, sınırlı üretim hatlarına dair pahalı taahhütler); post-Fordist üretim uluslararası iş yasalarında, emek pazarlarında, döviz kurunda ve tüketim modellerinde meydana gelen değişimlere sermayenin verdiği esnek taahhütler ile nitelenebilir: "Esnek özelleşme" veya "esnek birikim" yasaları altında üretim hızlıca, küçük partiler halinde, her an kovulabilecek veya kiralanabilecek işçiler tarafından gerçekleştirilebilir. Şirketler standart bir kâr akışını devam ettirebilmek için niteliklerini hızlıca değiştirmek zorundadır. Üreticiler tarafından kullanılan emek gücü gittikçe artarak küreselleşir, çok uluslu şirketler emek fiyatlarındaki, yasalardaki ve nüfus isatatistiklerindeki uluslararası değişim avantajlarından yararlanmak için dünyayı turlarlar. İşçiler ile tüketiciler artık aynı kişiler değildir; belki de binlerce mil, birçok sosyal tabaka uzaktadırlar.

Bu dönüşümler paranın finansal pazarlardaki manipülatif değişimleri tarafından da desteklenir. Post-Fordizm, üretimi/ tasarımı uygulayan teknolojilere ve ay-

21. Bkz. M. Aglietta, *A Theory of Capitalist Regulation: The U.S. Experience*, trans. D. Fernbach (London: NLB, 1979), D. Harvey, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Cambridge: Blackwell, 1989), F. Jameson, *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1991), E. Mandel, *Late Capitalism*, trans. Joris De Bres (London: NLB, 1975).

nı zamanda ulusötesi bankacılığı, yatırımı ve ticareti destekleyen hızlı bilgi transferi ve iletişim teknolojilerine dayanır. Gelecek, seçenekler ve para piyasalarının değerlendirilmesine dayanan yeni ekonomik sularda hızla yol almak ve *offshore* finansal merkezlere yatırım yapmak gittikçe artan bir hızla uluslararası şebekelenmiş bilgisayarlar tarafından kolaylaştırılmaktadır. Artık işadamları ne zaman neyi almaları veya satmaları gerektiğine hızlıca karar verebilmektedirler -hatta TradingSolutions™ örneğinde olduğu gibi bilgisayarlar onlar adına karar vermeye programlanabilir hale gelmiştir. David Harvey'e göre "bilgisayarlaşma ve elektronik iletişim, içpiyasaya uluslararası finansal akışların koordinasyonunun önemini göstermiştir".[22] Bunlar, benim açımdan, ticaret insanlarının sibernetik devşirmenin yeni dillerini oluşturduğu savı etrafındaki değişimlerdir. Emily Martin'in dile getirdiği gibi "bu değişmiş çevreden kurtulmak için, çeşitli insan kaynakları yöneticileri, danışmanlar ve yazarlar, Amerikan şirketlerinin doğada başarılı bir şekilde hayatta kalan biyolojik sistemler gibi olması gerektiğini savunmaktadırlar.[23]

Burada tartıştığım gibi, şirketler sadece bir bilgisayar çağı biyolojik dili olmanın ötesinde bir bildirimle yol alıyorlar; onların evrimsel sürecin metaforlarını finansın altyapısına çevirmelerine olanak tanıyan yeni araçlar (programlar) meydana getiriliyor. Aynı zamanda şirketler imalat sürecinde de verimi arttırmak adına fabrika akışının ve personel programının post-Fordist üretim sistemlerini düzenleyen genetik algoritmalar kullanıyorlar.[24] Bir diğer taraftan da Artificial Life, Inc. Orta sınıf bireysel tüketicinin finansal ihtiyaçlarına hitap eden genetik algoritmalar pazarlıyor. Sunulan bu ürünler "herkesi" evrilmiş çözümlerin yapay dünyasına yatırım yapabilecek potansiyel bir tüccar kılarak, ekonomik maliyetleri düzeltme ve demokratikleştirme iddiası taşıyor. Sözleşmede işi yapan "karar vermeyi gerçekleştirme" noktasında yazılım ve sayıları görünürde emeksiz bir şekilde çözümleme notasında "bilgisayar" olarak gösteriliyor.

Karmaşık Özneler: Offshore Finans, Karmaşıklık Teorisi ve Modern Olanın Dağılması adlı çalışmasında Bill Maurer, biyolojiden esinlenmiş ekonomik karmaşıklık teorisinin neoklasik ekonominin öznesinden temel olarak farklı bir özneyi olumladığını iddia eder: "Ekonomilerin, bağışıklık sistemlerinin, ekolojilerin ve diğerlerinin ontolojik kimliğini aydınlatmada karmaşıklık teorisi önze ve nesne arasındaki modernist ayrımı kullanılmaz kılar: İnsan öznesi, tıpkı ekoloji ve ekonomi gibi, bir karmaşık uyarlanabilir sistem haline gelir".[25] Bu yeni ekonomik teori "neoklasik ekonominin merkez bileşeni olan öznenin konumunu boşaltır". Sonuç; "öznenin merkezi noktası olmayan yeni güç ağlarına, sonsuz geribildirimlerin sibernetik yapılarına ve merkezsiz açılımlara yayılmasıdır. Karmaşıklık teorisinin 'öznesi' ... post-insandır".[26] Mauer aşağıdaki pasajda, başkanın "Santa Fe Enstitüsü Bülteni"ndeki mesajında, bu durumu örneklenmiş olarak görür:

---

22. Harvey, *The Condition of Postmodernity*, 161.
23. E. Martin, *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of Aids* (Boston: Beacon, 1994), 208.
24. N. Mansour F. F. Easton, "A Distributed Genetic Algorithm for Employee Staf. Ng and Scheduling Problems," in *Proceedings of the Fifth International Conference on Genetic Algorithms*, ed. S. Forrest (San Mateo: Morgan Kaufmann Publishers, 1993), S. F. Smith G. A. Cleveland, "Using Genetic Algorithms to Schedule Shop Flow Releases," in *Proceedings of the Third International Conference on Genetic Algorithms*, ed. J. D. Schaffer (San Mateo: Morgan Kaufmann Publishers, 1989).
25. B. Maurer, "Complex Subjects: Offshore Finance, Complexity Theory, and the Dispersion of the Modern," *Socialist Review*, no. 25 (1995), 116.
26. A.g.e.: 125.

SFI çevresinde düşüncemizi ve söylediğimiz şeyleri yeniden şekillendiren bir şey var. Geçenlerde Citicorp'un CEO'su ve SFI ekonomik programının sponsoru olan John Reed'in kendisini bir karmaşık uyumlu sistem olarak tanımladığı "Manhattan Inc." dergisinde yayınlanmış bir röportajı okurken "SFI etkisi"ni hatırladım.[27]

Mauer'e göre buradaki adaptasyon istem ile ilgili değildir. "doğal olarak gelen"i gerçekleştirmek ile ilgilidir. Yeni ekonominin "öznesi" maliyetleri ve çıkarları dikkatlice ölçen Robinson Crusoe değildir; bir içgüdü yaratığıdır.

Anlatıları Simule Etme adlı çalışmasında N. Katherine Hayles, Mark Foster'ı takip ederek "dijital özne" adını verdiği aynı öznenin "küresel kapitalizmle birlik halindeki dijital teknolojilerin rahatsız edici karmaşık uyumlu sistemlerinde" maddileştiğini öne sürer.[28] Hayles yapay hayat ve karmaşık organizma modellerinin yerleşik kurum üzerine ve onun içine oturan yeni bir düşünce formunun semptomları olduğunu iddia eder. Dijital özne, doğasını karmaşık uyumlu sistem olarak kavrayan halihazırda kurulmuş süreçleri örneklemek ve gerçekleştirmek adına seçimler yapmaz.

Böylece yeni biyo-saçmalık kodlamanın hesaplanabilir metaforlarının bu tip bir biyoloji hakkında etkili bilgi vermeye başlamasıyla beklenen bir şekilde dijital hesaplamanın güçlü yeni uygulamalarının ve epistemolojilerinin dili ile konuşmaktadır.[29] Bu retorik aynı zamanda finans sektöründe bilgisayarların doğanın hatta çevresel dilin retoriği ile kullanımını, insanların eylemlerinin sorumluluğundan evrimin yapmak zorunda oldukları seçimi belirlemesinden dolayı değil de; seçimin tamamıyla dışlanmasından dolayı muaf tutulması gerektiğini kapsar. Mauer'in karmaşık ekonomilerin formülasyonları ile sürekli değişen *offshore* finans ağları arasındaki karmaşıklığın anatomisinde gösterdiği gibi bilgisayarlar bu sıralama için anahtar metafor ve materyaldir. Mauer ayrıca Citibank/ Citicorp'un SFI ekonomileri için ana ilham kaynağı olmanın yanısıra *offshore* bankacılık için araç üreten en büyük üreticilerden biri haline geldiğine dikkat çeker.

Swarm Corporation, Bios Group ve Artificial Life, Inc gibi şirketler maddi ve manevi anlamda yapay hayatı çağdaş ticaret uygulamalarına doğa bilimini ve bilgisayar bilimi teknolojisini enjekte etmek, eşgüdümlü olarak bu uygulamaları "doğal" şeyler olarak meşrulaştırmak ve pazarın bilgi yapısına yerleştirmek için çalışmak konusunda ortaklaşmaktadır. Yapay Hayat dilinin ve teknolojisinin bu şekilde kullanımı post-Fordist dönemde ticaret pratiğini doyurup yönlendiren "uyarlanabilirliği" - "ensekliği" katılaştırır ve maddileştirir. "Artificial Life, Inc." biyolojik dilin pazarı organize eden yazılıma doğru yavaş yavaş ilerlemesinin özdeşidir. Bilgisayar ve ticaret ağları Yapay Hayat'ın programlama protokollerine beraberce katılırlar; bilgisayarlar ve pazar tuhaf bir şekilde "canlanırlar".

---

27. G. Cowan, "President's Message: The Bulletin of the Santa Fe Institute," (1990).
28. N. K. Hayles, "Simulating Narratives: What Virtual Creatures Can Teach Us," *Critical Inquiry*, no. 26 (1999), 16.
29. H. Blume, "Cyberbole," *The American Prospect* 12, no. 5 (2001), P. Borsook, *Cyberselfish: A Critical Romp through the Terribly Libertarian Culture of High Tech* (New York: Public Affairs, 2000), Helmreich, *Silicon Second Nature: Culturing Artificial Life in a Digital World*.

SİLİKON VADİSİ'NDE BİLGİSAYAR ÜRETİMİNİN ZEHİRLEME DERECESİ

Yapay Hayat bilgisayarların hayatın mantığını somutlaştırdığı iddiası ile, sanal olanı kaynaştıran ve çoğaltan dijital organizmaların sadece sembolik olarak programcılarından bağımsız bir hayat gücü taşıdıklarını öne sürdüğü için değil; açıkça o sebeple kurgulandıklarından dolayı meta fetişizminin en yüce amacı olarak görülebilir. Yapay Hayat'ın ekonomisinin "ham maddeleri" olan bilgisayarların ekonomisine daha yakından bakabilmek için bir dereceye kadar aslına uygun olarak Marx'ın argümanlarını kullanmak istiyorum. Amacım, Yapay Hayat'm dengesiz güç belirlemesinin Kaliforniya'nın Silikon Vadisi'ndeki endüstriyel bilgisayar üretiminde görülen hastalık ve ölüm öyküleri aracılığıyla desteklenen bir pazar olduğunu göstermek.

Ben bu tartışma ile bilgisayarların ve pazarın "hayatı"nın nihai bir şekilde egemen güç tarafından, emeği meşru olmayan bir şekilde sömürü, ücret bağıntıları vs. aracılığıyla emilen insanlar üzerinden verildiğini göstemek yerine; içinde yaşadığımız simülasyon ve *siborglar* dünyasının en özsel şekilde (tıpkı "pro-life" retoriğindeki gibi) gerçek "hayat" kategorisinin epistemolojik ve ahlaki zeminini nasıl dağıttığını göstermek istiyorum. Söylemek istediğim şey Yapay Hayat'ın "silikon ikincil doğalar"ı adını verdiğim şeyin Donna Harraway'in otoritenin bilgileri dediği şeye bağlı olduğu. Pazarın hareketi işçilerin hareketiyle ilişkilidir. Yani "hayat" denen sihirli özün transferi ile değil; ileri teknoloji ürünü post-Fordist çağı karakterize eden üretim ilişkileri ile ilişkilidir. Hayatımın pazara aktarılmasını araştırırken, onu gerçek organik sahiplerine geri vermeye çalışmadım; daha ziyade bu ilginç fetişin neyi gizlediğini ve neye olanak verdiğini araştırmaya çalıştım. Santa Fe'den Silikon Vadisi'ne uzanan yolları izlemek mecazi ve maddi olanları, söz konusu olan hangisi olursa olsun, beraber ele almayı gerekitirir.

Silikon Vadisi'ndeki altına hücum ile ilgili olarak duyduğumuz öykülerin en popüler olanları *hackerlık* geçmişlerinden faydalanarak girişimsel başarılar kazanan çalışkan hayalperestler hakkında olanlarıdır. Ama bunlar piramidin en tepesindekilerdir. Ayrıca bilgisayar dediğimiz şeylerin yapımında rol alan girişimcilerden tutun da programcılara kadar bilgisayarların bizi başka bir dünyaya götürmesini sağlayan birçok insan vardır. Bu dünya ulusal ve uluslarası emek piyasasındaki, güvenlik yasalarındaki, coğrafi koşullardaki eşitsizliklerin üretim maliyetlerini düşürmek için çok uluslu şirketler tarafından sömürüldüğü ve güçlendirildiği küresel montaj hattının dünyasıdır.[30]

Birçok elektronik aletin montajı, örnek olarak elektronik bileşenlerin hazırlanmış anakartların üzerine yerleştirilmesi, *offshore* üretim alanlarında, Silikon Vadisi gibi şirketlerin elektronik işçilerinin sendikalaşmasının önünde katı engeller koyabildiği yerlerde, gerçekleştirilir. Chuck Carlson'un *Keskin Bıçak ile Kana Susamak: Silikon Vadisinde Emeğin Kısa Tarihi* adlı çalışmasında dile getirdiği gibi: "Elektronik meta pazarının bugünün kararlı rekabet atmosferinde kadın ve yasal/ yasadışı göçmen işçilerin sömürülmesi ayakta kalabilmenin anahtarı haline gelmiştir".[31] Bu sömürü sadece ekonomik değil; ayrıca fizikseldir. Carlson 1980'lerle birlikte işçi tazminatı istatistiklerinin işçilerin hastalıklarının yarısının zehirli kimya-

30. Harvey, *The Condition of Postmodernity*.

sallarla maruz kalman "sistematik zehirlenmeden" kaynaklandığına dikkati çeker.[32] *Silicon Perdesinin Arkasında* adlı çalışmasında Dennis Hayes tavşan kostümlü işçilerin -insanları değil çipleri mikroparçacıklardan korumak için giyilen astronotvari kıyafetler (son yıllarda Intel reklamlarında mutlu işçiler tarafından giyilmiş fantezi disko kıyafetleri olarak gösteriliyorlar)- çip, disk yüzeyi, disk sürücü kafaları yaptıkları ve phosphine ve klorinin mikroçiplere elektrikli parçalar uygularken kimyasal yaralanmalara yol açan sözde "temiz oda"ların durumunu anlatır. Üretim genellikle elektronik parçaların çocuk düşürmede kullanılan etilen glikol gibi maddelerle temizlenmesini gerektirir.[33] Glikol eterlerin geri dönülmez etkilerinin bu tehlikeli koşulları altında çalışan kadınlar Donna Haraway tarafından yaşayan *siborglar* olarak adlandırılan türde kadınlardır.[34] Böylece işçilerin bu post-Fordist esnek emeği, basitçe bilgisayar uygulamalarını olanaklı kılan zemin olmanın yanısıra; Santa Fe tarzı evrimsel ekonomi teorileri ile bütünleşmiş; fakat görünmez olan yüksek teknolojik hayat biçimi olarak varolur.

Kamunun gözünden montaj işçilerinden bile daha uzakta olan bir grup işçi vardır ki bunlar bilgisayar montajı sırasında üretilen zehirli atıkları ortadan kaldırmak ile görevli olanlardır. Silikon Vadisi'nde Latin ve Asya kökenli göçmenler National Semiconductor ve Hewlett-Packard gibi firmalarla çalışan atık yoketme firmalarında sendikasız şartlarda sözleşmeli olarak çalışıyorlar. Doksanların ortasında atıkların ortadan kaldırıldığı alanlar birçok kazaya sahne oldular. 1995'de Silikon Vadisi'ndeki büyük firmaların çöplerini yoketmekten sorumlu Romic Environmental Technologies'in çalışanlarından biri olan Rodrigo Cruz, içi bilgisayar üretiminde kullanılan çözücülerle dolu bir tren vagonunda kendinden geçmiş halde bulundu. Bir süre sonra "geç kalınmış post-hypoxic encephalopathy" yani düşük seviyede beyin tahribatı tehşisi koyuldu. Bu durum Sağlık Bakanlığı ve Kaliforniya İş Güvenliği Kurumu'nu harekete geçirdi ve Cruz'un iş yerindeki koşulların güvenli olmadığı tespit edildi. Bu durum ayrıca Silikon Vadisi'ndeki çevresel kıyıma dikkat çekmek için doktorları, avukatları ve Toxic Avengers Tiyatro Grubu gibi toplulukları içeren bir aktivist tepkinin doğmasına da neden oldu. Santa Clara İşçi Güvenliği ve Sağlığı Merkezi'nin Romic'e uyguladığı yasal yaptırımlar sonucu, Cruz adına bir çözüm yaratılsa da; yaşanan benzer bir çok durum için bir çözüm bulunamadı. Cruz'un davasınında da çalışan Filipinli Elektronik işçiler ağı Health-WATCH (Toksik Kimyasal Tehlike Karşıtı İşçiler), çalışma alanındaki tehlikelere dikkat çekecek yasal ve ekonomik programlar oluşturmayı Silikon Vadisi'ndeki sendikalaşma başarısızlıklarının uzun tarihi yüzünden çok zor buldular.[35]

Sendikalaşmaya direnmek ekonomik olarak dokunulmazlığa sahip sektörün yatırımcılarının belli bir stratejisi haline geldi. Intel'in kurucu ortaklarından biri olan Robert Noyce "Silicon Valley Fever" adlı çalışmasında bu konuya değinir: "birçok şirket için sendikasızlık temel bir kurtarıcıdır. İşletmeciliğin bir önceliği-

---

31. C. Carlson, "Bled Dry by the Cutting Edge: A Short History of Labor in the Silicon Valley," *Arcade* 2, no. 2 (1997), 16, 20.
32. A.g.e., 20.
33. D. Bacon, "Silicon Sludge: Immigrant Workers Fight Toxic Working Conditions in Anti-Union Silicon Valley," *San Francisco Bay Guardian* 24 December 1997.
34. Kelly Fernandez, *For We Are Sold, I and My People: Women and Industry in Mexico's Frontier* (Albany: State University of New York Press, 1983), D. Haraway, "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century," in *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature* (New York: Routledge, 1991).
35. Bacon, "Silicon Sludge."

dir".[36] Girişimci yapay hayat tarafından kutsanan esneklik yani adaptasyon yeteneği olgusunu tekrar ele alırken unutmamalıyız ki esneklik ve adaptasyon herkes için aynı anlama gelmez. Bir CEO için adaptasyon genetik bir algoritmayı portföyundaki sermayeyi yeniden düzenlemek için kullanmak anlamına gelirken; bir işçi için azaltılmış ve bertaraf edilmiş çıkarlar ve kötü çalışma koşulları veya başka bir ülkeye yerleşmeyi düşünme anlamına gelebilir. Her koşulda bu iki esneklik durumu açıkça birbirine bağlıdır ve ikinicisi birincisini olanaklı kılar. Gayarti Spivak bu konu üzerine önemli bir örnekte şunu belirtir:

> ...Lehman Kardeşler bilgisayarlar yardımıyla 15 dakika çalışarak 2 milyon Amerikan Doları kazandılar. Oysa ki bu ekonomik hikaye kendini Sri Lanka'da bir kadının t-shirt alabilmek için 2287 dakika çalışmak zorunda olduğunu anlatan hikayenin üzerine yazmamış olsaydı şimdi olduğu şey olamazdı.[37]

Bu gibi dinamiklerde ödenmemiş emeğe ait bir çeşit hayat enerjisi yönetici emeğine ve artan bir şekilde yönetim amacıyla kullanılan Artifical Life, Inc. gibi oluşumlar aracılığıyla "doğal" dinamikleri canlandıran bilgisayarlara aktarılır.

Şimdi Artifical Life, Inc. gibi şirketlerin desteklemeyi umdukları finansal pazarlar ve sermaye yatırımları doğal olmanın çok uzağındadır; süreklilikleri, yasallıkları ve güvenlikleri özel mülkiyet tanımını değişmez, mutlak kabul eden ve bu düşünceyi yasalar ve askeri güç ile destekleyen devlet aygıtı tarafından sağlanır. Bu düzende yönetimsel esneklik artan kârı olanaklı kılan dehşet iş koşullarını unutabilme anlamına gelir. Artifical Life, Inc.'ın fetişleştirilmesi onun hayat ve ölüm biçimlerini doğallaştırdığı, bilgisayarları, şirketleri ve pazarları canlandırdığı kadar belirsizleştirir. Bilgisayarların kendinde şeyler olmadığını insanlar arasındaki ilişkilerin önemli nodları olduğunu unutturur. "evrilen web-tarama ajanları" gibi Artificial Life, Inc. ile üretilmiş türde programlar, arkalarında birçok insan görünmez kılındığı zaman "hayata gelirler". Silikon ikincil hayat tetrakloridin gizlenmiş insan zehirliliğini içerir.

SİLİKONUN ÖTESİNDE

Benim bu analizde silikon üzerine yaptığım mecazi ve maddi vurgular belki de yol gösterici olduğu kadar yanıltıcıdır da. Burada söz konusu olan sadece silikon değildir; genel olarak bilgisayar kullamını ve pazarı ile ilgilidir.

2000 yılında bu büyük ölçekli mantığın önemli sinyalleri popüler bilgisayar dergilerinde ortaya çıkmaya başladı. WIRED dergisi yüksek profilli bir makalesinde mevcut mikroelektronik teknolojisinin gelişiminin 20 yıl içinde duvara toslayacağını duyurdu.[38] Öyle ki silikon tabanlı çipler silikon maddesinin fiziksel limitleri dahilinde ufaltılabiliyor. Makalenin aktardığına göre Intel'in kurucularından Gordon Moore'a olanaklı en küçük çiplerin kısa zaman sonra kendilerinden beklenen

---

36. Bacon tarafından alıntılanmıştır: A.g.e., 17.
37. G. C. Spivak, "Scattered Speculations on the Question of Value," in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (London: Routledge, 1985), 171.
38. R. Overton, "Molectronics Will Change Everything," *WIRED* 8, no. 7 (2000): 240, 51.

işlemleri gerçekleştiremeyeceğini savunuyor. "Moore'un yasası" bunun 2017'de meydana geleceğini öngörmekte. Makalenin devamında bilgisayar teknolojisinin sadece başka bir medyaya taşınarak hayatını sürdürebileceği dile getirilmekte. WIRED makalesi "silikonun yaklaşan sonunu", bilgisayar biliminin ve kimyanın kesişiminde doğan bir araştırma alanı olan "moleküler elektroniğin" ya da kısa adıyla "molectronics"in yükselişini ilan etti. "Scientific American"da yayınlanan bir dizi *molectronics* yandaşının tanımlamalarına göre "bugünün mikrodevrelerindeki kondüktor, diyod, transistör ve benzerlerinin işleveleriyle özdeş işlevleri olan" bir grup bireysel molekülü birleştirmek mümkün.[39]

Yeni eczacılığın çalışmalarında kullandığı kimyasal mühendislik tekniklerine benzer teknikler kullanarak moletronics araştırmacıları dönüştürücü gibi davranacak veya bellek cihazları gibi hizmet verecek (elektronları depolama yöntemiyle ya da kuantum mekaniğinin çakıştırma fenomeni aracığıyla) moleküller inşa etmeyi umuyorlar. Onlara göre bu gibi teknikler zorunlu olacak; çünkü (silikon) transistör yoğunluğundaki katlanan artış ve bütünleşmiş devrelerdeki işlem oranı ancak bu çipleri üretecek tesisleri kurmak için zorunlu olan aynı ölçüde katlanan finansal harcamalarla mümkün.[40] Bu açıdan bilgisayar teknolojisinin kimyası ve kapitalist üretimin ekonomisi karşılıklı güçlendirici bir eğriyi paylaşmakta.

Bilgisayar teknolojisinin bir kimyasal temelden başkasına hareketine katlanan artış yasasının ve pazar ihtiyaçlarının yol açtığını düşünmek, açıkça süreç gerçekleşirken altında yatan politik ve ekonomik kararları siler. Pazarın anladığı şekliyle neoliberal biyolojik dil ardından değer sistemlerini ve gelişmiş kapitalizmin kurumlarını doğallaştırma, onların insan yazarlarını kendi kontrolleri dışındaki süreçlerin saf enstrumanları olarak gösterme hizmetleri verirler. Sonuçta bilgisayar teknolojisi Marx'ın kelimeleriyle bir süreç ve bir endüstri olarak "kendi hayatını" kazanmıştır. WIRED'ın "silikon un sonu" duyurusu çağdaş bilgisayar teknolojisinin sembolünün üstüne biyografinin mantığını yerleştirir. Dahası, makale yeni kimyasal bileşikleri pazara ve üretime sunmak için gerekecek üretken süreçleri açıkça kendi akıllılığından memnun bir halde "Thiophene Ethynylene Vadisi diyebilir misiniz?" sorusunu sorarak silmeye devam eder.

Bir öğreti olarak sanal hayat kendi çıkar yolunda olsa dahi, şu açıktır ki doğallaştırmak ve çalıştırmak için kullanılan meta fetişizmi işlevsiz olmanın çok ötesindedir. Ve yapay hayat, bilgisayar teknolojisinin ve bilgisayar pazarlarının geleceğini tahmin etmek için çalıştırılan biyolojik metaforlarda yaşar. Yirmibirinci yüzyılın başındaki meta fetişizminin mantığını anlamak artık pazarın hakkında konuştuğu ve eylediği info-evrimsel dili çözmeyi gerektirir. Şeytan dijital Darwinci detaylardadır.

Çeviren: Fehmi Ünsalan, Aras Ergüneş

---

39. J. Tour M. Reed, "Computing with Molecules," *Scientific American* 6, no. 282 (2000): 69.
40. A.g.e., 70.

Kaynaklar

Aglietta, M. *A Theory of Capitalist Regulation: The U.S. Experience*. Translated by D. Fernbach. London: NLB, 1979.
Anderson, P. *The Economy as an Evolving Complex System*. Edited by K. Arrow D. Pines. Redwood City: Addison-Wesley, 1988.
Bacon, D. "Silicon Sludge: Immigrant Workers Fight Toxic Working Conditions in Anti-Union Silicon Valley." *San Francisco Bay Guardian* 24 December 1997.
Blume, H. "Cyberbole." *The American Prospect* 12, no. 5 (2001).
Borsook, P. *Cyberselfish: A Critical Romp through the Terribly Libertarian Culture of High Tech*. New York: Public Affairs, 2000.
Burke, G. "Good Trading a Matter of Breeding?" *Futures* 5, no. 12 (1993).
Carlson, C. "Bled Dry by the Cutting Edge: A Short History of Labor in the Silicon Valley." *Arcade* 2, no. 2 (1997).
Cowan, G. "President's Message: The Bulletin of the Santa Fe Institute." 1990.
F. F. Easton, N. Mansour. "A Distributed Genetic Algorithm for Employee Staf. Ng and Scheduling Problems." In *Proceedings of the Fifth International Conference on Genetic Algorithms*, edited by S. Forrest. San Mateo: Morgan Kaufmann Publishers, 1993.
Fernandez, Kelly. *For We Are Sold, I and My People: Women and Industry in Mexico's Frontier*. Albany: State University of New York Press, 1983.
G. A. Cleveland, S. F. Smith. "Using Genetic Algorithms to Schedule Shop Flow Releases." In *Proceedings of the Third International Conference on Genetic Algorithms*, edited by J. D. Schaffer. San Mateo: Morgan Kaufmann Publishers, 1989.
Haraway, D. "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century." In *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*. New York: Routledge, 1991.
Harvey, D. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Cambridge: Blackwell, 1989.
Hayles, N. K. "Simulating Narratives: What Virtual Creatures Can Teach Us." *Critical Inquiry*, no. 26 (1999).
Helmreich, S. "Recombination, Rationality, Reductionism, and Romantic Reactions: Culture, Computers, and the Genetic Algorithm." *Social Studies of Science*, no. 28 (1998).
———. *Silicon Second Nature: Culturing Artificial Life in a Digital World*. Berkeley: University of California Press, 2000.
Holland, J. "Genetic Algorithms." *Scientific American*, no. 267 (1992).
———. "The Global Economy as an Adaptive Process." In *The Economy as an Evolving Complex System*, edited by K. Arrow P. Anderson, D. Pines. Redwood City: Addison-Wesley, 1988.
Jameson, F. *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham: Duke University Press, 1991.
Kauffman, S. *At Home in the Universe: The Search for the Laws of Self-Organization and Complexity*. New York: Oxford University Press, 1995.
Langton, C. G. *Artificial Life*. Edited by C. G. Langton. Redwood City: Addison-Wesley, 1989.
LeBaron, B. "The Sfi Approach." In *Emergent Structures: A Newsletter of the Economics Research Program at the Santa Fe Institute*. Santa Fe: Santa Fe Institute, 1993.
M. Reed, J. Tour. "Computing with Molecules." *Scientific American* 6, no. 282 (2000).
Mandel, E. *Late Capitalism*. Translated by Joris De Bres. London: NLB, 1975.
Martin, E. *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture from the Days of Polio to the Age of Aids*. Boston: Beacon, 1994.
Maurer, B. "Complex Subjects: Offshore Finance, Complexity Theory, and the Dispersion of the Modern." *Socialist Review*, no. 25 (1995).
Overton, R. "Molectronics Will Change Everything." *WIRED* 8, no. 7 (2000).
Rabinow, P. *French DNA: Trouble in Purgatory*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
———. *Making Pcr: A Story of Biotechnonology*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
Spivak, G. C. "Scattered Speculations on the Question of Value." In *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. London: Routledge, 1985.
Strathern, M. *Reproducing the Future: Anthropology, Kinship, and the New Reproductive Technologies*. New York: Routledge, 1992.

Milenyumda yaratılış evrime karşı

Dorothy Nelkin

1999 Ağustos'unda Kansas Eğitim Kurulu bilim müfredatından ve tüm değerlendirme testlerinden evrim kuramı başlığının çıkarılmasını oyladı. Kurul ayrıca "Big Bang" teorisinin de müfredattan çıkarılmasını oyladı. Nasıl ki evrim teorisi biyolojik bilimlerin altında yatan temel ilke ise; "Big Bang" teorisi de kozmolojinin birleştirici elementidir. Yaratılışçılar bu iki teorinin de kanıtlanamaz spekülasyonlardan öte şeyler olmadıklarını; çünkü doğrudan gözlemlenemediklerini iddia ederler. Ayrıca iki teorinin de dinsel inanışlarıyla çeliştiğine inanırlar.

Bilim adamları ve fen öğretmenleri bu duruma korku ile karşı çıkmaya çalıştılar: "Sadece bir teori olduğu için evrimi dışlarsak; bilim öğretemeyiz" diyor bir fen öğretmeni. Bir başkası ise şöyle diyor: "evrimi dahil etmeden evrim teorisini öğretmek imkansızdır". Yaratılışçılar biyoloji müfredatında yaratılış teorisinin de eşit yer kaplaması isteklerinde direttiler.

1982'de yayımlanan "Yaratılış Tartışması: Okullarda Bilim ya da Din Dersi" adlı kitabımda incelediğim bu talepler 1970 ve 1980'de yasal düzlemde, okul kurulları ve devlet ders kitabı komitesinde tartışılmıştır. Mahkemelerde süregiden mücadelelerin ardından, sorun kamuoyunun gözünden düştü. Ancak bugünlerde yaratılışçılar Amerikan'ın her yerinde gittikçe artan bir şekilde kendilerini hissettirmekte ve okul kurullarında, müfredat komitelerinde nüfus kazanıyorlar. Bu çalışma yaratılışçıların son 15 yıldaki stratejilerini ve argümanlarını ve yeni milenyumda yaratılışçılığın anlamını ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1970 ve erken 1980'deki bilimsel yaradılışçıların argümanlarını ve stratejilerini incelerken bir çok ironiyle karşılaşmıştım. Kendilerini bilimadamı olarak adlandıran bir grup kökten dinci ile karşı karşıyaydım; çağdaş biyolojinin en temel varsayımlarına karşı çıkmakta diretiyorlardı. Dinsel inançları uyarınca hareket ediyorlardı ama dini kavramları kullanmaktan –Tanrının adının geçmesinden bile- sakınıyorlardı. Adeta birinci anayasa tadilatının ilk cümlesinde yer alan kilise ile devletin ayrılması gerekliliğinin etrafından dolaşmaya çalışıyorlardı. Bir çok 'bilimsel yaratılışçı' ile röportaj yaparak onların nereden çıktıklarını, düşüncelerini ve devlet okullarının bilim müfredatında yaratılış kuramına "eşit zaman" ayrılmasını isteme nedenlerini anlamaya çalışıyordum. Nasıl olup da ülke çapında bu kadar takipçi

topladıklarını; Amerika çapında devlet yasama meclislerini ve okul kurullarını nasıl bu kadar etkilediklerini hayretle izliyordum.

Ayrıca bilim adamlarının saldırıya nasıl cevap verdiklerini de araştırdım. Yaratılışçıların ve evrimcilerin bilimsel metodlarını ve bu metodların ahlaki, politik ve yasal dolayımlarını karşılaştırırken yaratılışçıların temel kaygısının evrimin öğretilmesinin yol açtığını varsaydıkları sosyal ve dinsel çöküş olduğu sonucuna vardım. Gerçekten de yaratılışçılar bir çok okulda yönetimi ve öğretmenleri etkilemeye devam etti. Dirençliliklerini arttırmak ve yasal sorunlardan kurtulmak için stratejik olarak esnek kaldılar.

1999 yılında Kansas kararları devlet okullarında yaratılış düşüncesinin öğretilmesi karşısındaki yasal engelleri ortadan kaldırdı. Bazı güney eyaletlerinde evrim karşıtı yasalar, yargıtayın, eyaletlerin devlet okullarında evrimin yasaklanamayacağı kararını verdiği 1968'e kadar, mevcuttu. Ardından 1980'lerin başında yargıtay Arkansas ve Louisiana'da kamuoyuna da çokça yansıyan yasal bir tartışmayı yaratılışçıların aleyhinde bir sonuca bağladı: Yargıtay yaratılış kuramının öğretimine eşit zaman ayrılmasına Birinci Anayasa Düzenlemesinin gerekliliklerinden biri olan kilise ve devletin birbirinden ayrılması gerekliliği ilkesine zarar vereceği düşüncesiyle karşı çıktı.

1987'de yargıtay Louisiana yasama meclisine eyalet içerisinde yaratılış bilimi ve evrim bilimine "eşit uygulama" yapılması gerektiği şeklinde bir istemle başvuruda bulunuldu. Mahkeme Louisiana'daki girişiminin, iddia edildiği gibi, akademik özgürlüğün korunması amacıyla değil dini uygulamaları meşru kılmak amacında olduğuna karar verdi. Böylece mahkeme eyaletlerdeki devlet okullarında yaratılış biliminin evrim bilimi ile birlikte öğretilmesinin gerekmediğine karar vermiş oldu. Bu karar kısa bir süre için yasal mücadelelere ara verilmesini sağladı.

Yaratılışçılar 1987 kararından bu yana sessizliklerini koruyorlar. Karardan önce yalnızca yasal alanda değil; yerel okul kurullarında ve tek tek sınıflarda da büyük başarılar gösterdiler. 1990'ların sonunda tekrar bu alana yöneldiler ve önemli bir başarı yakaladılar. Kurumsal mücadelelerden kaçınmak için daha sofistike stratejiler arayışına giriştiler. Bazı durumlarda eşit zaman isteklerini konuşma özgürlüğü çerçevesine oturttular. Kilise ve devletin zorunlu ayrılığı duvarına tekrar çarpmamak için argümanlarını yeniden formüle ettiler. Ayrıca evrim kuramının bilimsel olmadığı yalnızca inançlardan oluştuğu argümanını da bir kenara bıraktılar.

STRATEJİK DEĞİŞİKLİKLER

1987'de Illinois'te bir ortaokulda sosyal bilimler öğretmeni olan Ray Webster, yaratılışçılığı öğrencilerine öğretmekte ısrar etti ve bir öğrencinin şikayeti üzerine okul yöneticisinden kınama aldı. Bunun üzerine federal bölge mahkemesinde konuşma özgürlüğünün ihlal edildiğine dair şikayette bulunarak dava açtı. Yine 1991'de Kaliforniya'daki bir lisede biyoloji öğretmeni olan John Peloza kendi sınıfında evrim öğretimini askıya alarak yaratılışı öğretmeye başladı. Kınama aldığında o da sınıfında ne isterse öğretebileceğini ve konuşma özgürlüğünün ihlal edildiğini söyleyerek davacı oldu. Her iki davada, yerel mahkeme davaları düşürdü ve üst mahkemelerde bu kararı onadı.

Yaratılış kuramının yeniden formüle edilmesinde popüler alanda takipçilerini

arttırmak ve kurumsal çekişmeler içerisine girmemek etki oldu. İki yeni argüman geliştirdiler: ilki "Akıllı Tasarı Kuramı"ydı. İtibarlı bir kitap olan *Pandalar ve İnsanlar: Biyolojik Köken Sorunu* (1989)'nda Dean Keynon yaratılışçılığın bir din olmadığını; çünkü kuramın, ne genç bir dünyadan ne de kadir-i mutlak bir tanrıdan bahsettiğini söyler. Bunun yerine, yetkin bir aklın evrim sürecini tetiklediğini öne sürer. Kitabı bir çok devlet okulunda ders kitabı olarak kullanıldı. Benzer bir şekilde, kimyager yazar Michael Behe'nin "*Darwin'in Arka Kutusu: Evrimle Biokimyasal Çatışma*" adlı kitabı moleküler düzeneğin tasarımın yaratılıştaki rolünün kanıtı olduğunu tartışıyordu.

Yaratılışçılar ayrıca yapısal tartışmalardan kurtulmak için "ani beliriş teorisi"adı altında bir teori geliştirdiler. Bu teorinin ana savunucusu 1981'de Arkansas-'da birinci anayasal düzenlemeye zarar vermeyecek şekilde yürülükteki yasaları düzenlemeye çalışan; ama başarısız olan anayasa yargıcı Wendell Bird'dür. Bird'ün teorisini sunduğu "Yeniden Türlerin Kökeni" adlı çalışması fosil kayıtlarındaki bir dizi boşluğa dayanır. Buna göre hayvanlar ve bitkiler aniden ve birbirinden bağımsız olarak mevcut formlarında ortaya çıkmışlardır. Bird, türleri temel bir atadan evrilmiş şeyler olarak ele almak yerine bir anda ortaya çıkmış yaşam biçimleri olarak görür.

Akıllı tasarımın bu teori ve argümanları yukarıda belirtilen yapısal baskılardan kurtulmak amacıyla tasarlanmıştır. Ayrıca William F. Buck'ın "Ateş Hattı" isimli programı gibi canlı yayınlar aracılığı ile hatırı sayılır bir kamusal görünürlük kazanma şansları da oldu. bazı öğretmenler akıllı tasarımın evrim düşüncesine rakip olduğunu düşünmeye başladılar. Louisville, Kentucky'de bir okul müdürü evrim teorisinin çöktüğünü ve öğretmenlerin artık onu öğretmemesi gerektiğini duyurdu. Lousiana'da 387 biyoloji öğretmeni arasında yapılan bir araştırma %24'ünün yaratılış teorisine inandığını %29'unun ise okullarda öğretilmesinin uygun olduğunu düşündüğünü ortaya koydu.

Yaratılışcılar bugün evrim teorisinin bilime dayalı bir din olduğunu iddia ediyorlar. Bu argüman, bilim öğretiminde "açıklık" kavramını desteklemeye hizmet eder. Yaratılışçılar bilimi doğrudan gözlemlenebilir olgular üzerinden tanımlarlar. Onlara göre yaşam ilk ortaya çıktığında hiç kimse bulunmadığından, evrim teorisi dinden öte bir şey değildir.

Aslında genel kabül görmüş bilimsel teoriler zorunlu olarak gözlemlenebilir olgulara dayanmazlar; aksine genellikle sistematik, kalıcı ve kullanışlı açıklamalar sağlayan veri yığınları ve hipotezlerden türerler. Yaratılışçılar 1970'lerde yaptıkları gibi birçok okul kurulunu ders kitaplarına uyarı yazıları koyulmasını istemeye ikna ettiler. Örneğin 1998 yılında Alabama Eğitim Kurulu biyoloji kitaplarının "evrim bazı bilim adamlarının canlıların kökeninin açıklamak adına sunduğu tartışmalı bir teoridir" uyarısı ile basılması kararını verdi. Şubat 2000'de Rochester NewYork-'da kamu fonu destekli bir okulun yaratılışçılığı alternatif ve eşit geçerli bir bilimsel teori olarak okutacağı duyuruldu.

California Üniversitesi'nde bir hukuk profesörü olan Philip Johnson, yaratılışçılığın en önemli isimlerinden biridir. 37 yaşında Evangelist olan Johnson, üniversitelerdeki sekülerlik ve çağdaş kültür ile mücadelesi kayda değerdir. "Dengeli akıl" adlı çalışmasında bilimsel seçkinlerin modern rahiplerimiz; evrimin ise yaratılış mitimiz olduğunu iddia eder. Johnson göre evrim teorisi bilimsel bir teori değil; materyalist bir felsefe olduğunu ve bilim adamlarının görüşlerini ve inançlarını korumak için tüm güçlerini kullandıklarını iddia eder.

Johnson'ın argümanları, bilimdeki elitizm ve dogmatizmin ve ayrıca insanı bir hayvan olarak tanımlamanın toplumsal etkileri üzerine kuruludur. Medya, yaratılışçılığı destekleyen mektuplarla doludur. Bazı yazarlar, tıpkı 1970'lerdeki gibi, biyologların ailevi otoriteyi sarstığına ve evrim teorisinin yaşamı değersizleştiren ve ahlaki olarak çökmüş bir teori olduğuna inanmaktadır. "Eğer sadece hayvansak" diyor New York Times'dan bir yazar "o zaman hayatın anlamı sorusunu sormanın anlamı yoktur". Greenboro North Carolina News'te yayınlanan mektubunda bir biyoloji öğretmeni şöyle diyor: "Evrim sadece yeniden üretim, mücadele, ölüm ve bozulma anlamına gelir. Bize gölün köpüklerinden gelip toprağa gideceğimizi söyler; bu hayatın hiçbir anlamı yoktur". Bazı mektuplar Columbine Lisesi'nde meydana gelen cinayetler gibi şiddet olaylarının okullarda öğretilen evrim teorisinden kaynaklandığını iddia ediyorlar.

Kansas Eğitim Kurulu üyeleri evrim teorisinin yaratılış teorisinden daha bilimsel olmadığına ikna oldular. Bazı bilimadamları nihai birleştirici prensipleri bulma çabalarında istemeyerek bilimin bu karakterizasyonunda rol oynadılar. Örnek olarak sosyobiyologlar ve evrimsel psikologlar onların evreni ve insanın önemini açıklamaya çalıştıklarını iddia ederler. E. O. Wilson "Consilience: Bilginin Bütünlüğü (1998)" adlı çalışmasında şöyle der: "Bilim dinden özgürleştirilmiş ve yaygınlaştırılmıştır". O ve diğer bilim adamları hayatın anlamı ve doğanın mutlak zemini hakkında kozmik sorular sorarlar.

"Tanrı Sözü", "Yaşam Ağı, Doğanın Kutsal Derinlikleri, Ölümsüzlüğün Fiziği" gibi kozmik başlıkları olan popüler bilim kitaplarında yaygınca bulunur. genetikçiler genom, incil, insanın kitabı, kutsal kase gibi dinsel metaforları işlerini tanımlamak için kullanırlar. Ölümsüzlüğün kavramları ve zorunluluk popüler yazılarını yaygınlaştırır. "John Templeton Foundation Center for Theology and the Natural Sciences" gibi kurumlar ve "American Association for the Advancement of Science" isimli yeni bir program, bilim ve din arasındaki farkların ortadan kaldırılması için kurgulanmışlardır. Bilime ahlaki davranış için bir rehber olarak bakarak, iki alan arasındaki sınırları bulanıklaştırmaya çalışırlar. Ama böylece yaratılışçıların biyoloji müfredatında eşit zamanlı olarak yaratılış teorisinin öğretilmesi isteklerine yardımcı olurlar.

YENİ YASALLAŞTIRMA ÇABALARI

Okul kurullarında kazandıkları etkiden cesaret alarak, yaratılışçılar 90'ların ortalarında eyalet yasama meclisini tekrar etkilemeye çalıştılar. Teksas, Ohoi, Washington DC ve New Hampshire yasama meclislerine eşzamanlı dilekçe başvuruları yaptılar. 1996'da, Tennessee ve Georgia'daki okullarda yaratılışçılığın öğretimi uygun bulundu ve eyalet yasama meclisi okul kurullarına evrimi öğreten öğretmenleri kovma yetkisi verilmiş oldu. Dilekçeler kabul edilmese de, olayı görmezden gelen öğretmenlerin gözlerini korkuttu.

Teksas, 1980'lerde olduğu gibi, yaratılışçıların isteklerine ılımlı bakışını korudu. 1999'da Teksas'ın cumhuriyetçi kongre üyesi Tom Delay, evrim-karşıtı yorumlarını 16 Haziran 1999'da *Kongre Kayıtlarına* okudu. Yorumlar okullardaki şiddet olayları için evrimci eğitimi suçluyan bir mektubu içeriyordu. Delay aynı zamanda okullardaki silahlı şiddetle ilgili bir basın bildirisinde de: "Bu olayların

yaşanmasının nedeni okullardaki eğitim sisteminde çocuklara yoğunlaşmış ilkel ve çamurdan evrilmiş maymunlar olduğumuzun öğretilmesi yüzündendir" yorumunu yaptı.

1999'da Teksas Eğitim Kurulu Mel Gabler'ın ders kitaplarının gözden geçirilmesi ve benimsenmesi konusundaki başarılarından dolayı onurlandırılması kararını aldı. Evrim eğitiminin uzun süreli düşmanları 1980'lerdeki ders kitabı tartışmalarında yaratılışçı eylemlerin başını çekiyorlardı. 1999'un Kasım ayında Teksas valisi olan George W. Bush yaratılışın incildeki versiyonunun bilimsel evrim kuramıyla birlikte öğretilmesinden yana olduğunu belirtiyordu.

Amerika Birleşik Devletleri'ndeki tutucu politika anlayışının hükümet ile dinci eylemciler arasındaki etkileşimi tolare etmesi, yaratılış tartışmasını politik bir olay haline getirdi. Bazı bilim adamları yaratılışçılarla mücadelenin halktan olan öğretmenler, ebeveynler, ve dini liderler aracılığıyla mümkün olduğunun, yaratılışçılığı okul kurullarından ve ders kitabı komisyonlarından onların çıkartabileceklerinin farkına vardı. Fakat hâlâ bilim adamlarının çoğu iyi bir eğitim ve bilimin kamu tarafından anlaşılmasıyla sorunun çözüleceğini düşünüyor.

Yaratılışçıların bu ısrarlı tutumları ve bir çok yandaş bulma yetenekleri konunun bilim eğitimindeki yetersizlikten daha derin nedenleri barındırdığını gösteriyor. 1980'lerin başlarından itibaren evrimci düşünceler bir çok bilimsel alanda öneminin git gide artmasına rağmen kamuoyunun fikri neredeyse hiç değişmemiştir. NBC'nin 1981'de yaptığı bir kamuoyu araştırması Amerikan halkının %76'sının bilimsel evrim kuramının ve incildeki evrim anlatımının birlikte öğretilmesi gerektiğini düşünüyordu. 1999'da CNN'nin bir çalışma grubu çok küçük değişiklikler kaydediyordu: Halkın %68'i devlet okullarında evrim ile birlikte yaratılışında öğretilmesinden yanaydı. Bu tartışmanın tutucu bir toplumda dinin anlamı sorusuyla bağıntılı olduğu açıktır; fakat bilime olan güven ve bilimin sosyal ve etik içerikleri sorunu olduğu da unutulmamalıdır.

Yaratılışçılar her zaman için tanrıya olan inaçlarına meydan okuyan bilimsel teorilerin ahlaki dolayımlarımdan kaygı duyarlar. Son günlerde genetikteki "tanrının istemini karıştıran" bazı pratiklerle ve "tanrıyı oynayan" bilimadamlarıyla sorun yaşıyorlar. Endişeleri çağdaş bilim adamlarının ilgilerini hayatın kökeni, sağlığın ve davranışın belirleyici faktörleri, insanoğlunun özsel karakteri ve yaşamın bütünleştirici ilkeleri gibi tüm kozmik sorunlar üzerine kozmolojik ve özsel sorulara yönelmesiyle artıyor.

Çeviren: Merve Selamet

Kaynaklar

Behe, M. *Darwin' s Back Box: The Biochemical Challenge to Evolution*. New York: The Free Press, 1996.
Bird, W. *The Origin of Species Revisited*. New York: Philosophical Library, 1989.
Johnson, P. *Reason in the Balance*. Downes Grove: Intervarsity Press, 1996.
Kenyon, D. *Of Pandas and People: The Central Question of Biological Origin*. Dallas: Haughton Publishing Company, 1989.
Wilson, E. O. *Consilience: The Unity of Knowledge*. New York: Knopf, 1998.

Darwinciliğin anlamı: öncesi ve sonrası

Robert M. Young

"Darwincilik ve Gelecek Binyılda Etik" konulu bu konferansta yer almak üzere beni davet ettiğiniz için sizlere minnettarım ve bu girişimi Darwin'in eski okulunda gerçekleştirme fikrini ortaya atan bilim uzmanınız Robin Case'e tebriklerimi sunuyorum. Bunu belirtmemin tek nedeni Shrewsbury Okulu'nun Darwin'i anmak için uygun bir yer olması değildir; aynı zamanda üzerinde düşünmek ve tartışmak üzere bir araya geldiğimiz konuların genç insanlar ve onların öğretmenlerinin de üzerinde kafa yormaları gereken son derece önemli konular olmalarındandır. Kültürümüzün niteliği ve belki de varlığı, Darwincilik ve -geniş bir ifadeyle- etik ilişkisi karşısında aldığımız tutuma bağlıdır.

Daha önce bir devlet okulunda hiç bulunmadım. Darwin burayı sevmişe benziyor –en azından sosyal anlamda. Kendi hakkında ve akademik anlamda okula ilişkin söyledikleri aranızdan vasat bir öğrenci olduğunu düşünenleri veya okula eleştirel yaklaşanları iyi hissettirebilir. Hepinizin bildiğinden eminim, Darwin Shrewsbury'de doğmuştu ve annesi öldüğünde sekiz yaşındaydı. 1818 ve 1825 yılları arasında, yani yedi yıl boyunca burada öğrenci olarak bulundu ve 16 yaşında okuldan ayrıldı; bu şekilde ifade etmek zorunda kaldığım için beni bağışlayın fakat yazdığı otobiyografide "okulda başarılı değildim" diyordu. Kendisine "Gas" [ing. Gaz] takma adı verilmişti; aklınıza gelebilecek neden yüzünden değil, okul müdürünün faydasız bir konu olduğunu düşündüğü kimyaya olan ilgisi üzerine bu ismi almıştı. Darwin burada geçirdiği zamanı, eğitim açısından bir "boşluk" olarak tanımlamıştı.[1] Tüm bunları, Darwin'i veya okulu kötülemek için söylemiyorum, aksine ilgisiz bir öğrenci gibi görünen –tıpkı Darwin'in Shrewsbury, Edingburgh ve Cambridge'de çizdiği tablo gibi- birinin hayal gücünü ilgi çekici ve zorlayıcı bir konuyla ateşlediğinizde neye dönüşeceğini asla bilemeyeceğinizi vurgulamak istedim. Görünüşte aylak bu genç adam, insan biyolojisi de dâhil olmak üzere biyoloji çalışmalarının şimdiye kadar rastladığı en derin düşünür oldu. Bu olasılık veya

1. Charles Darwin, *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882 with Original Omissions Restored*, der. Nora Barlow (London: Collins, 1958), 25, 27, 28, 46.
2. Robert M. Young, "Darwin, Marx, Freud and the Foundations of the Human Sciences," *Cheiron Newsletter* 7, no. 12 (1988).

Darwin'in kendini başka her hangi bir şekilde gösterebileceği ne babasının ne de öğretmenlerinin aklının ucundan geçmemişti.

Ben, Teksas'ta, eski haline göre ilerleme gösteren bir devlet okuluna gittim ve Amerika'nın en iyi üniversitesi Yale'e burs kazanmadan önce, iyi bir okulda okuduğumun farkında değildim. Yüzme dalındaki başarımın bana bu şansı sağladığını sanmıştım fakat aynı zamanda zeki olduğumu düşündüklerini öğrendiğimde çok şaşırmıştım. Kendimi Darwin'le karşılaştırmaya çalışmıyorum fakat Darwin hakkında, Darwinciliğin dünü ve bugünü hakkında bir şeyler söylemek, sizin yaşınızdayken haklarında çok az şey bildiğim bir uğraşa yani uzman olmaya dair konuşmayı da gerektiriyor. Uzman olmanın ne anlama geldiğini keşfettiğimdeki sevincim ve hissettiğim ilk coşkunun asla sönmemesi bu bilmezliği zamanla bir kabule dönüştürdü ve belki aranızdan bazıları öğrenmeye adanmış bir hayatı ilgi çekici bulur umuduyla bunu sizle paylaşmaktan memnunum. Şimdilerde revaçta olmasa da bu saygın bir hayattır, hepinize tavsiye ederim.

DARWİN'İN VE KURAMININ İFADE ETTİKLERİ

Üniversiteye başlamadan önce, uzmanlık kariyerimin büyük bölümünü çalışmalarını incelemeye ayırdığım isimler hakkında bir araya getirebileceğim iki cümlem yoktu: Darwin, Marx ve Freud'dan söz ediyorum. Bu adamlar on dokuzuncu yüzyılın bizlere miras bıraktığı anlatılardan doğan, merkezde yer alan isimler.[2] Son yıllarda her biri, sürekli alevlenen ve oldukça etkili saldırılara maruz kaldılar. En şiddetli darbeler Marx'a yöneldi, Freud biraz daha iyi durumda (ama çok iyi değil), Darwin ise birkaç Amerikan eyaletinde yürürlüğe sokulan düşmanca kanunların hedefi olmaya devam etse de yılmaz savunuculara sahip. Darwin'e, Marx'a ve Freud'e saldırmak moda fakat bu tutum haksız olduklarını kanıtlamaya çalışmak veya çağdaş akımlara uymadıklarını ortaya koymaya uğraşmakla aynı şey değil. Örneğin psikoanaliz bazı çevrelerde gelişmekte olan bir alan. Son yıllarda Psikoanaliz Çalışmaları'nda yüksek lisans derecesi veren bir düzineden fazla bölüm açıldı ve bu ülkede söz konusu alanla bağlantılı ikinin üzerinde puan-profesörlüğü mevcut. Bunlardan Psikoanalitik Çalışmalar olarak tanımlanan tek dereceye sahip olan benim.[3] Aynı durum eski Sovyet Blok'u ülkelerinde maruz kaldığı kaba çarpıtmalara karşın Marksizm'in güncel konumu için de geçerlidir.

Belirttiğim gibi Darwin'in doğal seçilim yoluyla evrim kuramının öğretilmesinin yasaklanması birçok Amerikan eyaletinde büyümekte olan bir hareket ve Kansas'ta resmi eğitim politikası haline getirildi. Üzücü olmakla beraber büyük ölçüde deneyimsiz kökten dinciler arasında yaygınlaşan, kesinlikle oyalayıcı nitelikte bir eylem. Yaygın kültür ise canlılığı, insan doğasını ve insan ilişkilerini ele alan bilimin en ücra köşelerinde Darwinci bakış açısını alkışlayan ve geliştiren araştırmalar, yazılar ve televizyon programları açısından büyük bir yeşermeye tanıklık ediyor. Bazı çevrelerde Darwincilik evrensel bir açıklama gibi sunuluyor.

---

2. Robert M. Young, "Darwin, Marx, Freud and the Foundations of the Human Sciences," *Cheiron Newsletter* 7, no. 12 (1988).
3. Robert M. Young, "The Curious Place of Psychoanalysis in the Academy" (makale Programmein Psychoanalysis and the Humanities'de sunuldu, University of Toronto, 9 January 1999), Robert M. Young, "What Is Psychoanalytic Studies," *Psychoanalytic Studies*, no. 1 (1999): 221, 36.

Zihinsel hastalıkların tedavisi tarihinden buna benzer bir örnek aklıma geldi. On dokuzuncu yüzyılda büyük zihinsel tedavi merkezlerinin kırsal bölgelere taşınmasıyla birlikte bu gibi sayfiye kuruluşlarında bulunmanın bile iyileştirici olduğu iddiaları büyüdükçe büyümüş, en sonunda hastanesindeki tüm hastaların tedavi olduğunu ileri süren biri ortaya çıkıvermişti. Bu kişinin ismi Dr Awl'dı, ya da takma ismiyle Dr Tümünü-tedavi eder [ing. Cure-All]. Benzer şekilde Daniel Dennett'in *Darwin'in Tehlikeli Düşüncesi* [Darwin's Dangerous Idea] (1995) kitabında ileri sürdüğü gibi Darwincilik o kadar güçlü bir açıklayıcı kuramdır ki adeta evrensel bir çözücüdür. Aranızda kimyacılar varsa bilirler, evrensel çözücüler özel bir sorunu da beraberinde getirirler; her şeyi çözdüklerinden geride kendilerinin depolanabileceği bir kap bırakmazlar. Endişem, tartışmasız temel öneme sahip bir fikir olarak Darwinciliğin denetimsiz/ kapsız şekilde sunulmasıdır.

Darwin ve Darwincilik etrafında patlayan alkış tufanı karşısında kesinlikle kararsızım. Katıksız bir zevk aldığımı düşünmüş olabilirsiniz. Bazı çevrelerde ve bazı zamanlarda dünyanın en önemli Darwin uzmanı olarak anıldım, bazen de en tartışmalı fakat en etkilisi. Darwin devrimi konusunda herkesten daha derin düşünmüş olduğum bile söylendi. Öyleyse neden Darwincilik sancağı taşıyan ve gittikçe genişleyen bu akademik partinin ön saflarında yürümüyorum? Çünkü beni korkutuyor ve en ateşli taraftarlar, ileri sürdüğüm türde ikazlar için çok az alan ayırıyorlar. Günümüzde revaçta olan Darwinci düşüncelerin kimi daha çok bağnazlık esintisi taşıyor. Müritler aşırı iddialarda bulunuyor ve şüphe taşıyan ya da onama göstermeyenlere fütursuzca saldırıyorlar. Aslında Darwin düşüncesinin önemi ve peşi sıra gelen gelişmeler beni çok heyecanlandırıyor, nedenini birazdan söyleyeceğim. Diğer yandan bazı Darwincilik taraftarlarının düşüncelerini savunmakta gösterdikleri tutku ve küstahlık beni gerçekten korkutuyor. Özellikle Richard Dawkins'in sergilediği tahammülsüzlük ve Darwin@LSE'nin satışında yer alan grubun ısrarcı tutumu beni düşündürüyor. Bu insanlardan bazılarının yaklaşımında ve sınır tanımaz iddialarında göz ardı edilemeyecek bir ayarsızlık kol geziyor.

Bu konuya tekrar döneceğim. Şimdilik rotayı başka bir yöne çevirmek ve Darwin'in "dünü" yani on dokuzuncu yüzyıl hakkında birkaç şey söylemek istiyorum. Biyoloji tarihi, felsefe ve Viktorya döneminde din konuları üzerinde uzun süre çalıştım.[4] İlgimin kaynağında yatan insan doğasını anlama kaygısı, Marx ve Freud'ün fikirlerini kavramaya adanmış onlarca yılımı açıklıyor.[5] Bir adım geriye çekilelim ve Darwin'i düşünce tarihinin devasa şeması içine oturtmaya çalışalım. İnsanın kibrine sayısız darbe indiğini görebilirsiniz. Güneş sistemi kavramı Dünya'yı evrenin merkezindeki yerinden etti. Darwincilik, insanlığın tüm canlılığın doruk noktası olmak üzere özel olarak yaratılmadığını gösterdi. Marksizm, insan eylemlerinin ekonomik ve ideolojik güçler tarafından şartlandığını ortaya koydu.

---

4. Robert M. Young, *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture* (London: Cambridge University Press, 1985).
5. Robert M. Young, "Charles Darwin: Man and Metaphor," *Science as Culture*, no. 5 (1989): 71, 86, Robert M. Young, "Darwin's Metaphor and the Philosophy of Science," *Science as Culture* 3 (1993): 375, 403, Robert M. Young, "Darwinism Is Social," *The Darwinian Heritage* içinde, der. D. Kohn (Princeton: Princeton University Press, 1985), 609, 38, Robert M. Young, "Desmond and Moore's Darwin: A Critique," *Science as Culture* 4 (1994): 393, 424. Robert M. Young, "Evolution, Biology and Psychology from a Marxist Point of View," *Psychology and Society* içinde: *Radical Theory and Practice*, der. Russell Spears, Ian Parker (London: Pluto Press, 1996), Robert M. Young, "Freud: Scientist and/or Humanist," *Free Associations*, no. 6 (1986): 7, 35, Robert M.

Freud, bilinç dışı güdülerimizin büyük bölümüne ulaşmamızın dahi mümkün olmadığını söyledi. Bu açıklamalar insan türü, gezegenimizin gök kubbe altındaki merkezi konumu ve mantıksal amaçlılık ile eylemleri üzerinde bilinçli kontrol sahibi insan kavrayışımızı yumuşatıyor.

Darwin kuramını bilim tarihinin en önemli düşüncelerinden biri olarak kabul edersek iki yoldan niteleme yapmamız mümkün olur. Evrim, fiziğin merkezinde yer alan yer çekimi yasasıyla ve kimyanın ana fikri olan kimyasal türler arasındaki çekim gücüyle eş düzeyde olup doğa bilimlerinin en temel kavramlarından biridir. Diğer yandan bunun ötesinde doğal seçilimle evrim, iki anlamda geniş uygulama alanı bulur. Tüm yaşamı birbirine bağlayan ve fiziksel çevre ile bağlarını belirleyen –yaşayan doğanın tarihiyle doğa tarihinin nasıl ilişki kurduğu- yasadır. Ve elbette insan olmayı, nedensel bağlar aracılığıyla yaşamın kalan kısmına ve doğaya bağlar. Doğal seçilimle evrim, insan doğası da dâhil olmak üzere canlı doğanın tarihine kaynak veren süreçtir. Muhtemelen, doğa ve insan bilimleri tarihindeki en önemli fikirdir. Doğru şekilde yorumlandığında sanırım öyle.

EVRİM DÜŞÜNCESİYLE ORTAYA ÇIKAN BAZI SORUNLAR

Her ne kadar Darwinci düşüncenin genişliği ve derinliği nadiren doğru yansıtılıyor olsa da yukarıda bahsedilenlerin tümü herkesçe biliniyor. Bununla beraber çözümsüz bırakılmış -veya belki de bazı ellerde fazla kolayca çözülmüş- dev bir sorun var. Eğer evrimi, insan türüne ve tüm canlılığa dair her şeyi -kapsayan bir açıklama olarak kabul edersek bilimsel yasaların belirleyici nedensel bağı içine insan psikolojisi, toplum ve kültür de girecektir. Eğer durum buysa ahlakın temeli nedir? Diğer bir ifadeyle, insan doğasında değerlerin ve ahlakın oynadığı rolü nasıl düşünmeliyiz? En yalın haliyle doğal seçilimle evrim, sağ kalımı yüksek üreyebilecek yavrular sağlayacak eşler ve/ veya kaynaklar için rekabet sürecidir. Canlılar arasındaki bu karşılıklı ilişki kavrayışının rekabeti aşarak özgecilik, yardımseverlik, cömertlik, özeleştiri gibi süreçleri yani Darwin'in en büyük ilham kaynağı T.R. Malthus'un ifadesiyle "ahlaki kısıtlamaları" içerecek kadar incelikli olması nasıl mümkündür?[6] Değişik kültürlerdeki gelenek farklılıkları ve daha fazlasını nasıl açıklayabilir? Bu gibi açıklamaları yeni Darwinci bilim projelerinin, özellikle de Darwinci Psikolojinin (evrimsel olarak da adlandırılabilir) bir parçası olarak kabul ediyorum. Vermeye eğilimli oldukları yanıtları, bilinçle kavranan ve/ veya bilinç dâhilinde olmayan güdüler aracılığıyla ayırt edilen, bencil genlere ve kaynak ve/ veya eş rekabetine bağlı olmayan beşeri amaçları kullanarak verilen, daha geleneksel yanıtlardan daha az yararlı buluyorum.

(5 DEVAM:) Young, "The Historiographic and Ideological Contexts of the Nineteenth-Century Debate on Man's Place in Nature," *Changing Perspectives in the History of Science* içinde, der. R. M. Young, M. Teich (London: Heinemann Educational Books, 1973), Robert M. Young, "Marxism and the History of Science," *Companion to the History of Modern Science* içinde, der. R. C. Olby (London: Routledge, 1990), 77, 86, Robert M. Young, *Mental Space* (London: Process Press, 1994), Robert M. Young, "Science Is Social Relations," *Radical Science Journal* 5 (1977): 65, 129.

6. Robert M. Young, "Malthus on Man-in Animals No Moral Restraint," *Science as Culture* 8 (1999): 189, 208.

Edebiyat, felsefe, teoloji, analitik psikoloji ve diğer kültürel yaklaşımlar insan ilişkilerindeki inceliklerin ve karmaşıklığın temel nedenlerini harekete geçirme ve keşfetme konusunda bu kadar başarılıyken Darwinci açıklamaların bunu sağlayabileceğini söylemenin, olguları yanlış yollara sürüklemek olduğunu düşünüyorum. Belki de şöyle söylemeliydim; Darwinci açıklamaların, kaynağını sanattan alan geleneksel yanıtlara göre *üstün olduğunu* veya bu açıklamalara *ikame edebileceğini* söylemenin dik kafalılık olduğunu zannediyorum. Evrim elbette insanlığı ve tüm eylemlerini açıklıyor olabilir, fakat insan doğası üzerine yapılanmış düşünme biçimlerine borçlu olduğumuz saygıyı gösterebileceğimiz başka bir yol bulmalı ve tek bir açıklayıcı paradigmaya –üstelik indirgemeci olanına- apar topar dalmamalıyız. Evrimci açıklamanın genel uygulanabilirliği, diğer açıklamaların yerini almasını sağlamak veya bunu diğerlerinden daha uygun ya da temel kabul etmek ile aynı şey değildir.

Bilimin genetik süreçleri değiştirmek üzere mekanizmalara müdahale edebildiği, diğer türlerin veya kendi türümüzün genomlarını yeniden oluşturmayı, değiştirmeyi ve klonlamayı başardığı günümüz koşullarında bu nokta aciliyet kazanmıştır. Konuya müdahil başlıkları yıkmak ve bilimcilere bu tartışmalarda çok fazla otorite vermek zor değil. Ayrıca kaçınılması gereken yaygın bir ihmal var. Temelde evrimin insana dair her şeyi açıklayabildiği düşünüldüğünden veya ima edildiğinden evrim*cilerin* –yani biyolojik bilimlerle uğraşan ve onların fikirlerini yaygınlaştırmaya çalışanların- her tür bilgi karşısında özel bir görü ve otoriteye sahip olduklarına inanılır. Bunun örneğini halka karşı bilimin sözcülüğünü yapan bazı (hepsi değil) isimlerin takındıkları kavgacı tavırda görüyorum. Aklıma ilk gelenler yukarıda da sözünü ettiğim Richard Dawkins (1976) ve Louis Wolpert (1993); her ikisinin de önemsiz ve hatta zaman kaybı olduğunda ısrar ettikleri felsefe, tarih, bilim tarihi ve kültürel çalışmalar gibi uzmanlık dallarıyla uğraşan insanları yermekten aldıkları zevk beni sarsıyor.

FELSEFE VE BİLİM KÜLTÜRÜNDE SORUNLAR

Yıllar önce, felsefedeki pozitivizm kavramı ve bilimi içeren benzer bir küstahlık söz konusuydu. Bir yanda bilimin, diğer yanda düzensizliğin var olduğu söyleniyordu; test edilebilir varsayımlar karmaşıklık, mantık ve şiirselliğin aleyhinde ve karşısında kuruluyordu. Bir yanda bilimsel ve güvenilir diğer yanda çok daha az bilimsel ve güvenilir şeklinde nitelendirilen bir dizi çatallaşma mevcuttu:

olgu-değer
bilim-ideoloji
doğa-kültür
bilim-sanat
birincil nitelikler-ikincil nitelikler
mekanizma-amaç
dışsal-içsel
mantıksal-duygusal

Medyada sıklıkla karşımıza çıkan ve saldırgan konuşmalar yapan bazı biyolog, moleküler biyolog ve bilim insanlarının bilime tuttukları alkışı geriye kalan tüm bilgileri hiçe sayma pahasına yapıyor olduklarını görüyorum. Ben, bütünleyici

ve barışçıl bir birlikteliği savunuyor, bu gibi konularda kibir, bölünme ve rekabeti esefle karşılıyorum. Aklıma iki örnek geliyor. Önde gelen moleküler biyologlardan Sydney (daha sonra Sir unvanını aldı) Brenner (genetik alfabenin çözücülerinden) benimle aynı dönemde Cambridge King College üyesiydi. Üniversitenin düzenlediği yemeğe saygın bir bilim felsefecisi olan Mary Hesse'i (daha sonra İngiltere Akademisi üyesi oldu) davet etmiştim. Oturma düzenini belirleyen kişi, bu iki ismi yan yana getirmenin ilginç olacağını düşünmüş. Tanıştırılmalarının ardından Brenner'in Hesse'e çalıştığı alanı sorup yanıtı (belirgin Güney Afrika aksam ile verilmiş olan) duyması üzerine verdiği ilk tepki "bu bölümler henüz kapatılmadı mı?" sorusu olmuştu. Bu hikâyeyi bir televizyon tartışmasında bilim uzmanı Louis Wolpert'e, uzmanlıkları bilim üzerine düşünmek olan araştırmacıları yerdiği bir anda anlattım. Yorumu (yine Güney Afrika aksanı ile verilen bir yanıttı) "oldukça haklı!.." oldu. Bir üniversite konuğuna kabalık yapmış olması bir yana Brenner'in küstahlığının tipik olduğunu düşünüyorum. Dini inancı virüse benzeten ve bir makalesinde kültürü de aynı biçimde gördüğünü açıklayan Richard Dawkins'in bazı spekülasyonları da bende aynı izlenimi bırakıyor.[7] İma edilen alt metin, bilimcilerin bu gibi iltihapların kökünü kazımaya yardımcı olmaları ve bizi katıksız bilimsel akılcılaştırmaya bulamaları gerektiğini söylüyor. Dawkins'in açıklama yapmaya çağrıldığında bu göndermeyi reddettiğini eklemeliyim. Bu insanlar indirgemecilik ithamına karşı kendilerini savunmakta haklı olabilirler, diğer yandan aralarından bazıları bunu bile yapmak istemiyor (Örneğin bu konuşmayı yaptığımı konferansta Matt Ridley indirgemeci olmaktan gurur duyduğunu fakat "açgözlü indirgemecilik" olarak adlandırdığı şeyden kaçındığını söyledi). Bu insanların cahil olmadıkları konusunda şüpheliyim.[8]

Sorgulanması gereken bir diğer konu da söz konusu genel tartışmalarla Darwin araştırmacılığının gelişimi arasındaki ilişkidir. Bizleri 1863 yılına ve izleyen yirmi yıla götüren Darwin'in toplu mektuplarının 11 cilt halinde Cambridge University Press[9] tarafından yayınlanması, akademik araştırmalar konusunda atılan en son adımlardan. Darwinciliği evrensel bir tanımlama şeklinde pazarlama girişimleriyle profesyonel Darwin araştırmacıları arasında ne kadar az temas olduğunu görmek beni sarsıyor. Darwin'in düşüncelerinin gücünü, gerçekte dile getirdiği, savunduğu ve yer aldığı fikirler çerçevesine gönderme yapan sahih bir temel üzerine dayandırmak gerektiği düşünüldüğünde ortaya çıkan bu tablo, en hafif ifadeyle tuhaftır.

DARWİNCİ PSİKOLOJİNİN SORUNLARI

Darwinci bilimin en fazla yeşerdiği alan sosyo-biyoloji olarak güncellik kazanmış, incelikli ve gelecek vaat eden biçimi, insan davranışlarını açıklamak için evrimsel değişkenleri kullanan Darwinci psikolojidir. Darwinci Psikoloji'ye ilişkin açıklamalar içgüdü teorisi üzerine kurulu olup hayatta kalma ve eş yarışında belli tepki

---

7. Richard Dawkins, "Viruses of the Mind," *Dennett and His Critics* içinde, der. Bo Dahlbom (1993), 13, 27.
8. Robert M. Young, "What Scientists Have to Learn," *Science as Culture* 5 (1995): 167, 80.
9. Young, "Darwinism Is Social," 99.

verme yollarının katkısı üzerinden ifade edilir. Açıklamalar genellikle akıllıcadır fakat fikrimce oldukça da zorlamadır. Diğer bir ifadeyle birincil açıklamalar arandığında, yerlerine sunulan arkadan gelenlerdir. Beni yanlış anlamayın. Sadece, iç dünyamız için daha uygun modeller bulmalıyız ve bu anlamda, nasıl evrilmiş olduğumuz insan doğasının anlaşılmasına muhakkak kökten katkılar sunacaktır. Hayatımın önemli bir kısmını beyin işlevi teorileri,[10] evrim kuramı ve psikolojiye dair evrimsel görüşler üzerinde çalışarak geçirdim.[11]

Bu yaklaşımların karşısında değilim sadece tıpkı fizik, kimya ve biyoloji gibi davranış ve motivasyonun da çok katmanlı olduğunu hatırlatmak istiyorum. Masa ve sandalyeye ilişkin nesnel deneyimlerimizin özelliklerini temel parçacıkların özelliklerinden çıkarsayamayacağımız veya yemeklerin tatlarındaki incelikleri biyokimyanın konusu olan moleküler etkileşimleri kaynak göstererek açıklayamayacağımız aşikârdır. Benzer şekilde evrimin tarihsel katmanları ve davranışın nedensel aşamaları tümüyle var olma savaşma indirgenemez. Kendi etkin açıklamalarını sunan ve merakımızı yeterince tatmin edecek yetkinlikte nedenler öneren başka katmanlar -başka açıklama düzeyleri- de mevcuttur.[12] Birine bir şeyi neden yaptığını sorduğumda duymak istediğim şey serotonin düzeyi değildir. Bazı durumlarda beyin hasarı veya ilaca verilen tepkiyle bağlantılı açıklamalar bulabilirim fakat çoğu durumda beni güdüleri konusunda bilgilendiren ve meselenin ahlaki boyutunu içeren bir yanıt duymak isterim. Aksi takdirde ciddiye alınmadığımı hissederim. Aynı şekilde bir eczacıya gidip baş ağrısı için yardım istediğimde parçacık fiziği hakkında bir cevap almak istemem. Uygun açıklama düzeyindeki bir yanıtı tercih ederim, bu örnekte baş ağrım için bir hap ve ne sıklıkta almam gerektiğine dair talimatlar.

İnsan doğasını aydınlatan ve yansıtan edebiyata, tiyatroya, müziğe ve öykü anlatımına geri dönelim. Shakespeare, Dostoyevsky, Kafka ve diğerleri bize ışık tutarak bireylerin davranışlarının nedenlerini, eğilim ve güdülenmelerinin incelikleri temelinde açıklarlar. Kazanılmış deneyimlerle birlikte çınlayan bir psikoloji tınısına ve tedavi yaklaşımlarına ihtiyacımız var; Darwinci Psikoloji ise bunu sağlamaktan çok uzak. Dümeni istediğim yöne çevirmeye çalışıyorum, aynı zamanda tüm diğerlerinden daha temel olduğu veya onların yerini alması gerektiği iddiaları yerine, Darwinci Psikolojinin insan doğasına uygun ve uyumlu yaklaşımlar ailesinin bir parçası olarak gelişimini görmek istiyorum. Özellikle psikoanalizin (buna bağlı tüm kuramlarla birlikte), bilinç düzeyinin altındaki iç dünyamızın –yani öznel dünyamızın- en ilkel boyutlarını aydınlatan, uygulamaya dökülmüş tek kuram olduğunu vurgulamak isterim. Sadece bir Darwin araştırmacısı olarak değil aynı zamanda bir psikoanalitik psikoterapi uygulayıcısı olarak konuştuğumu sanırım belirtmeliyim.

Evrimin her derde deva olduğu düşüncesine karşı ihtiyatlı davranmamız gerektiği inancımı destekleyecek bazı tarihsel örnekler vermek istiyorum. Diğer düşünme biçimleri gibi bilim de şeyleri doğru kavrama garantisi vermez. Aslında Darwin de kuramının psikolojideki uygulamaları konusunda oldukça alçak gönül-

---

10. Young, "Marxism and the History of Science.", Robert M. Young, *Mind, Brain and Adaptation on the Nineteenth Century: Cerebral Localization and Its Biological Context from Gall to Ferrier* (Oxford: Clarendon Press, 1970).
11. Young, *Darwin's Metaphor*, özellikle bölüm 3, Young, *Mind, Brain and Adaptation on the Nineteenth Century*, özellikle bölüm 5.
12. Robert M. Young, "Reductionism and Overdetermination in the Explanation of Human Nature" (makale Centre for Psychotherapeutic Studies'de sunuldu, University of Shefileld, 1995).

lüydü. Konu üzerine yazıları genellikle türetilmiş ve deneme niteliğindeydi. Elbette aşması gereken çok daha temel bir engel, *homo sapiens* ve diğer türler arasındaki kesintisizlik ilkesi sorunu yaşamına yayılmıştı. Zooloji yüksek primatlarla olan yakın ilişkimizi ortaya koyarken Darwin'in en dikkatli dostlarından bazıları sonuç çıkarma konusunda oldukça gönülsüzdü. Büyük jeolog Sir Charles Lyell, *Jeolojinin İlkeleri* [Principles of Geology] (1830-33) adlı eserinde sadece mevcut nedenlerin, mevcut yoğunlukları içinde yeryüzünün geçirdiği değişimler tarihini açıklayabileceğini ileri süren tam benzerlilik ilkesini ortaya koymuştu. Bu, gezegenimizin uğradığı değişimler tarihinin nedenlerini ortaya koymanın büyük zaman dilimleri gerektirdiği anlamına geliyordu. Darwin söz konusu zaman ölçeği boyunca ilerleyen küçük değişimlerin, yeni türlerin evrimi ile sonuçlanabileceğini görmüştü ve buna bizim türümüz de dâhildi. Lyell ise bu çıkarım karşısında son derece çekingendi ve *İnsanın Türeyişi*'ndeki [The Descent of Man] (1871) açıklamalarını onaylama konusunda Lyell'in gösterdiği temkinlilik karşısında Darwin yıllarca acı çekmişti. Lyell *İnsanın İlkçağı*'nda [The Antiquity of Man] (1863) Darwinciliğin insanlığa uygulanmasına göstereceği onayı askıya almış ve ancak yıllar sonra görüşleri ortaklaşmıştı.

Doğal seçilim yoluyla evrim kuramının yardımcı yazarının, Darwin'in konu hakkındaki görüşlerine gönülden bir yandaşlık göstermiyor olması aynı derecede yaralayıcı, hayal kırıklığına yol açan bir diğer durumdu. Hatırlayacaksınız Alfred Russel Wallace kuramın özünü aniden kavradığında Malay Archipelago'da görevli bir doğa bilimciydi. İlk önce kuramın üzerinden şöyle bir geçmiş, ardından öylesine yaklaşmıştı ki Lyell Darwin'i acele etmesi ve Wallace daha erken davranıp kendine engel olmadan düşüncelerini yayınlaması konusunda uyarmıştı. Darwin masasının başına oturdu ve hayatı boyunca yayınlanamayacak olan *Doğal Seçilim* [Natural Selection] adlı eserini yazmaya başladı.[13] Wallace gönderdiği mektupta, yakalandığı sıtma nöbeti yüzünden hamağında yatarken her şeyi bir anda kavradığını söylediğinde Darwin eseri üzerinde çalışıyordu. Darwin yıkılmıştı. Wallace'a cümlelerinin kendi kitabının bölüm başlıklarıyla aynı olduğunu söyledi. Sonuçta, taraflardan birine zafer sağlayabilecek bu durum, son derece uygar bir yolla halledildi; ortak bir eser yayınlandı.[14] Wallace kuramdan daima 'Darwincilik' diyerek bahsetti ve hatta aynı başlıklı bir kitap yayınladı.[15] Fakat söz konusu insan beyni olduğunda doğal seçilim fikrini bir kenara bırakarak başka bazı özelliklere ilişkin açıklamaların gerekli olduğunu ileri sürdü.[16] Darwin ağır bir hayal kırıklığına uğramıştı.

Beyin anatomistlerinin ve nörofizyologların bu sorunu çözebileceklerini ve Darwin'i haklı çıkarabileceklerini söyleyebilirsiniz fakat bilim insanları genellikle kuramsal önyargılarının görmelerini sağladığı şeyi görürler. Dönemin ünlü anatomist ve paleontologlarından Richard Owen *hippokampus minor* olarak bilinen beyin yapısının sadece insanlarda bulunduğunu, diğer türlerde yer almadığını ilan

13. R. C. Stauffer, *Charles Darwin's Natural Selection, Being the Second Part of His Big Species Book Written from 1856 to 1858* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
14. A. R. Wallace Charles Darwin, *Evolution by Natural Selection* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).
15. Alfred R. Wallace, *Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection with Some of Its Applications* (London: Macmillan, 1889).
16. Alfred R. Wallace, "The Limits of Natural Selection as Applied to Man," *Natural Selection and Tropical Nature: Essays on Descriptive and Theoretical Biology* içinde (London: Macmillan, 1891).

etmişti. Bu iddia bütünüyle yanlış da olsa, Darwin'i popüler hale getiren en önemli isimlerden T.H. Huxley ve diğer birçok ismin gerçeği aydınlatmak uğruna kaplar dolusu mürekkep harcamaları gerekti. Princeton'da görevli, tanınmış beyin fizyologu, dostum ve meslektaşım Charles Gross, "Nöroanatominin Sosyal Yapılanması" başlıklı heyecan verici denemesinde bu hikâyeyi anlatıyor.[17]

Muhtemelen dönemin en saygıdeğer beyin bilimcisi William Carpenter, serebral korteksi [beyin ön lobu] aşağı sinir merkezlerinden ve sinir yollarından ayıran fiziksel bir boşluk bulunduğunu –beynin düşünme ve isteme merkezlerini aşağıdaki hayvansal bölgelerden ayıran gerçek bir boşluk- söylemişti. Günümüzde eğitimine devam eden her tıp fakültesi birinci sınıf öğrencisi, rahatlıkla böyle bir boşluğun bulunmadığını gösterebilir. Bunlar insan ve hayvan arasındaki evrimsel devamlılığı örtbas etmek üzere Darwin'in çağdaşlarının başvurduğu çarelerdi.[18]

Psikoloji ve beyin bilimleri tarihinde yer alan bu ilginç hikâyeleri, genel bir noktayı açıklığa kavuşturmak amacıyla anlatıyorum. Bilimin içinde yer alan gelenekler ve fikirler, büyük düşünürlerin ve araştırmacıların zihninde bile önyargılardan muaf değildir. Burada gözlerinin gördüğünü peşin verilmiş hükümlerin belirlediği isimler, alanlarında öncülük eden kimseler. Darwin'in yaşadığı dönemde, psikoloji tarihinde yer alan ve beyin ve psikoloji konusunda kendisinden daha fazla söyleyecek sözü olduğunu düşündüğü kimseler vardı. Örneğin öğrencisi Huxley'e *İnsanın Türeyişi* [The Descent of Man] adlı eserinin beyinle ilgili kısmını devretmişti.

Aslında *Türlerin Kökeni*'nin [On the Origin of Species] en kışkırtıcı bölümü bu noktayı aydınlatıyordu. 1859'da yayımlanan ilk baskıda Darwin "uzak gelecekte çok daha önemli araştırma sahalarının açılacağını düşünüyorum. Psikoloji yeni bir zemine, zihinsel gücün ve kapasitenin aşamalı kazanımının gerekliliği üzerine oturacak" diyordu.[19] Ardından, kitabı, insanlığın doğadaki yerine ilişkin yerleşik düşüncenin karşısında dev bir tehdit haline getiren cümle geliyordu. Darwin bu kısa ve kışkırtıcı paragrafı şöyle sonuçlandırıyordu: "İnsanın kökeni ve tarihi ışığa bürünecek".[20] 1870'li yılların sonuna kadar yaptığı düzeltmelerin ardından yayınlanan son basımda, kendini psikolojinin yeni zeminini hazırlayan kişi olarak görmediğini açıkça belirtiyordu. Psikoloji ile ilgili cümleyi yeniden yazarak "psikoloji, Bay Herbert Spencer'ın ustalıkla kurduğu yeni zemin üzerinde yükselecek...". Spencer zihnin gelişimi ve öğrenme için evrimsel bir temel önermişti;[21] bu yaklaşım ilk olarak büyük İngiliz nörolog John Hughlings Jackson (1931) tarafından ele alınmış ardından Freud bunları psikoanalitik yaklaşım içinde beynin ve zihnin yapısı ve işlevine dair varsayımlar olarak benimsemiş ve kullanmıştı.[22]

---

17. Kütüphaneniz için bende bir kopyası var; Charles G. Gross, "The Hippocampus Minor and Man's Piace in Nature: A Case Study in the Social Construction of Neuroanatomy," *Brain, Vision, Memory: Tales in the History of Neuroscience* içinde (Cambridge: MIT, 1998), 137, 80.
18. Young, *Mind, Brain and Adaptation on the Nineteenth Century*, 210, 20.
19. Charles Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life* (London: Murray, 1859), 488.
20. A.g.e.
21. Herbert Spencer, *Principles of Psychology*, 2. baskı (London: Williams & Norgate, 1870-2), Herbert Spencer, *Principles of Psychology* (London: Longmans, 1855).
22. Sigmund Freud, *On Aphasia: A Critical Study*, trans. E. Stengel (New York: International Universities Press, 1891).

Önyargılar hakkındaki noktayı ansiklopedilerin tarihi içinden bir hikâye anlatarak değişik biçimde ele alacağım. Kişisel deneyimime dayanarak söylüyorum çok geniş bir evde yaşamıyorsanız eşiniz veya arkadaşınızla birlikte ansiklopedi koleksiyonculuğu yapmak size popülerlik sağlamayacaktır. Elimde *Britannica Ansiklopedisi*'nin [The Encyclopaedia Britannica] birçok ardışık baskısı var.[23] Baskıların geçirdiği değişim beni şaşırtıyor –evrilmiş olduklarını söylemeniz bile mümkün. Ansiklopedi hareketinin Fransa'daki kurucuları bunları birikmiş bilgi kapları olarak görüyorlardı fakat bilginin doğrusal biçimde biriktiğini düşünmekte hata etmişlerdi. Söz konusu olan tek birikim, sıradan bilim veya araştırmalar sonucunda ulaşılan yeni keşifler değildir. Bundan daha önemlisi, Darwin'in de çarpıcı biçimde gösterdiği gibi, düşünme şekilleri de değişir. Kategoriler, varsayımlar, kuramlar, tüm yaklaşımlar değişir. Thomas Kuhn (1962) bu değişim düzeyini "paradigma kayması" olarak isimlendirmişti.

Bu bağlamda, eğer düşünce tarihinde bir paradigma kaymasından söz edilecekse, bunu Darwin yapmıştır diyebiliriz. Elbette daha önce de belirttiğim gibi, başka önemli değişimler de var. Yeryüzü merkezli gezegenler kuramından güneş-merkezli –tüm gezegenlerin Dünya etrafında döndüğü inancından Dünya dâhil tüm gezegenlerin elips şeklindeki yörüngeleri boyunca Güneş etrafında döndükleri inancına- kurama geçildi. Bir diğer değişim, kimyadaki atom kuramı. *Britannica*'nın sekizinci baskısını dikkatlice okursanız, evrim hakkındaki kuramlara rağmen doğrudan herhangi bir ifadeye rastlayamadığınızı görürsünüz. Diğer yandan son derece uzun bir tanım içeren "Tufan" başlıklı maddede jeoloji tarihi (sekizinci basımda bu madde ayrı olarak yer almaz) Kutsal Kitap'taki Tufan üzerinden anlatılmıştır. Kısacık "Evrim" maddesinde ise kelime bildiğimiz anlamıyla veya 'Gelişme' bağlamında tanımlanmaz. "Tür" maddesinde sadece "bkz MANTIK" yazılıdır. *Britannica*'nın bu cildi 1854 tarihlidir, Darwin'in kitabını yayınladığı 1859 yılından beş yıl önce. Şimdi de dokuzuncu basıma bir göz atalım. Tufan maddesindeki uzun makale ortadan kaybolmuş ve "Biyolojide Evrim"[24] ve "Felsefede Evrim"[25] maddeleri belirmiş. Dünya ve yaşamın tarihi üzerine düşünmeyi konu edinen tüm entelektüel çerçeve 1850'ler ile 1870'ler arasında, yani bir sonraki basıma kadar yön değiştirmiş.

DARWİN ÖNCESİ DÜŞÜNCELER

Darwin kuramı, antik çağdan beri hüküm süren bir çerçevenin yerini aldı ve ben bu kuramı tarif eden kitabı okumanızı şiddetle tavsiye ediyorum. Yunanlılar'dan Darwin'e kadar tüm düşünsel ve dini yaşama hükmeden *her şeyin* kuramına "Büyük Varlık Zinciri" deniyordu ve Arthur O. Lovejoy[26] bu konu üzerine "*Bir Düşüncenin Tarihi Üzerine Deneme*" [An Essay in the History of an Idea] başlıklı bir

23. En son baskısına internette ücretsiz olarak ulaşılabilir
24. T. H. Huxley, "Evolution in Biology," *Encyclopaedia Britannica* içinde (Edinburgh: Adam and Charles Black, 1879).
25. James Sully, "Evolution in Philosophy," in *Encyclopaedia Britannica* içinde(Edinburgh: Adam and Charles Black, 1879), 751, 73.
26. Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea* (New York: Harper Torchbooks, 1960).

kitap yazarak "Düşünce Tarihi" olarak bilinen akademik disiplini kurdu. Bu kurama –kozmolojiye- göre, var olması mümkün olan her şey var olmuştur; yokluktan meleklere ve Tanrı'ya uzanan tek bir zincir vardır; her bağlantı bu zincir üzerindedir. İktidar ilkeleri bütünlük, çizgisel değişim ve yeterli uslamlamadır (her şey belli bir amaç için vardır). İnsanoğlu bu zincirin tam ortasındadır. Alexander Pope bu dünya görüşünü, on sekizinci yüzyılda yani Aydınlanma Çağı'nda yazdığı, benimse okul çağımda ne mutludur ki ezberlemem gerekmiş olan ve şimdi söyleyeceğim şu metinde ölümsüzleştirmiştir. Dizeler 1733'te yayınlanan "*İnsan Üzerine Bir Deneme*" [An Essay on Man] adlı şiirinden alıntıdır. Pope şöyle yazmıştı;

> Öyleyse kendini bil, aradığın tanrı değil;
> İnsandır insanlığa en has uğraşı.
> Karaların ortasında bir boğazda yerleşik,
> Bilgeliği esrarlı ve mükemmelliği küstah bir varlık:
> Şüpheci olmak için fazla bilgili,
> Stoacı gururu için fazla zayıf,
> Eylese mi dursa mı, sallantıda, yazık;
> Tanrı mı Hayvan mı bilemez kendini;
> Aklı mı tercih etmeli bedeni mi;
> Doğar fakat ölmek için, düşünür fakat yanılmak için;
> Bilmezlikte gibidir böyleyken zihin,
> İster çok az ister çok fazla düşünürken:
> Düşüncenin ve Tutkunun Kaosu birbirine karışmış;
> İstismar etmiş kendini ya da kurtarmış;
> Hem düşmek hem yükselmek üzere yaratılmış;
> Herşeyin efendisiyken de herşeye av;
> Sonsuz Hatalarda savrulur, Gerçeğin biricik yargıcı;
> Zafer, alay ve yeryüzünün muammasi![27]

Şiirde bahsi geçen geçmiş kavramının, ifade ettiğimiz görüşe temel oluşturmuyor olmasına rağmen hoş bir vizyona sahip olduğunu düşünüyorum, çünkü açıklamalarını Darwinci Psikoloji'den alırken onu olumlamamaya niyetli bir olgunluk içeriyor. Altı bin yıllık insanlık tarihini içeren bir zaman dilimine, örneğin dünyanın MÖ 4004 yılında yaratılmış olduğu düşüncesine göre yazılmış. Söylemeye gerek yok, kuram anlamında evrimin önü baştan kesilmiştir. Varlık zincirindeki halkalar ayrıktır, birbirlerinin içinde kaybolmaz ve zamanla değişmezler. İronik olan, bunun Lyell'in tam benzerlilik jeoloji kuramı ve Darwin'in kuramının temelinde yatan tam benzerlik ilkesi ile bağlantılı olmasıdır. Darwin 1831 ve 1836 yılları arasında çıktığı ve kendi birleştirici kuramını tasarlamak üzere uzamda ve jeolojik zamanda hareket ettiği Beagle deniz yolculuğuna, Lyell'in *Jeolojinin İlkeleri*'nin [Principles of Geology] ilk cildini de götürmüştü.

Darwin'in, evrimi bütünüyle kendi başına düşünmüş olmadığını vurgulamak önemli. Lyell'in *İlkeleri*'nin ikinci cildi Darwin'e Montevideo'da ulaştı. Lyell evrim düşüncesinin aksi yönünde yazıyordu fakat ikinci cilt o sırada mevcut olan

---

27. Alexander Pope. „An Essay on Man," *Poems of Alexander Pope* içinde (London: Nelson, 1733), Epistle II; 125, 26.

evrim kuramlarının titizlikle hazırlanmış özetlerini içermekteydi. Örneğin Darwin'in büyük babası Erasmus Darwin'in, Charles'dan onlarca yıl önce geliştirdiği bir evrim kuramı mevcuttu.[28] Kendi kendini yetiştiren Robert Chambers'ın 1844'de yayınladığı evrim kuramı büyük yankı uyandırmış ve kendi kuramını 1838'de tamamlayarak 1842'de kaleme döken Darwin'in, nükseden olumsuz sağlık durumunun fikirlerini yayınlama fırsatı vermeyeceği endişesiyle 1844'de düşüncelerini kapsamlı biçimde yazıya dökmesini sağlamıştı.[29] Son olarak az önce evrimsel psikoloji konusuyla bağlantılı olarak bahsettiğim Herbert Spencer da 1852'de, "Gelişim Savı" [The Development Hypothesis] başlıklı bir evrim kuramı yayınlamıştı.

DARWİN SONRASI DÜŞÜNCELER

Darwin'in sağladığı, bilimsel açıdan doyurucu çok sayıda veri ve evrim mekanizmasına ilişkin güvenilir bir kuram olmuştur. Bu pek doğru değil; Darwin gerçekte bir *mekanizma* sunmamıştı. Mekanizma ölümünden bir süre sonra geldi, 1930'lara kadar açık biçimde formüle edilemedi ve asıl kimyasal temeli 1953'te Watson-Crick modelinin ortaya koyduğu yapıda açıklamasını buldu. Darwin'in ifadeleri, evrimin doğal seçilimle meydana geldiğine ikna edecek kadar makuldu. Aslında saf inançtan doğal seçilime ya da (Spencer'in deyimiyle) iyi olanın sağ kalımına geçmiş ve diğer etkenleri öyle bir noktaya getirmişti ki altıncı basımdan itibaren kitap tam bir karmaşaya dönüşmüştü. Darwin kitabını büyük bir titizlikle defalarca gözden geçirmiş, yeni veriler eklemiş, eleştiriler karşısındaki savları için yeni dayanaklar geliştirmişti.

İlk basımdaki 3878 cümlenin neredeyse 3000'i yani %75'i bir ile beş defa arasında yeniden yazılmıştır. Bin beş yüzün üzerinde cümle eklenmiş, özgün cümlelerden yaklaşık 325'i çıkarılmıştır. Özgün ve eklenen cümlelerde yapılan değişimlerin sayısı yaklaşık 7500'dür. Eklenen cümlelerin net sayısı anlamında altıncı basım, ilk basımın yaklaşık üç katı uzunluktadır. İlkinden itibaren altıncısına kadar her basım giderek artan sayıda düzeltme içerir. Bunların %7'si ikinci basımda (1859), %14'ü üçüncü basımda (1861), %21'i dördüncü basımda (1866), %29'u beşinci basımda (1869) yer almakta olup altıncı basım (1872) –özellikle can sıkıcı bir eleştirmene, St George Jackson Mivart'a verilen kapsamlı yanıtların yanı sıra– çok daha fazlasını içermekteydi.[30] Darwin'in düzeltmeleri hakkındaki bu ayrıntıları, Morse Peckham'ın titiz araştırmalarına borçluyuz. Altıncı basımdan itibaren kitabın başlığının eksik kaldığını ve *Doğal Seçilim Yoluyla Evrim, Türlerin Kökeni ve Tüm Diğer Şeyler* [On the Origin of Species by Means of Natural Selection and All Sorts of Other Things] olması gerektiğini söylemek faydasız bir abartı olmayacaktır.

---

28. Erasmus Darwin, *Zoonomia: Or, the Laws of Organic Life* (Dublin: Byrne & Jones, 1794), Maureen McNeil, *Under the Banner of Science: Erasmus Darwin and His Age* (Manchester: University of Manchester Press, 1987).
29. Charles Darwin, „Charles Darwin's Essay of 1844," *Evolution by Natural Selection* içinde, der. A. R. Wallace Charles Darwin (Cambridge: Cambridge University Press, 1844), Charles Darwin, „Sketch of 1842," *Evolution by Natural Selection* içinde, der. A. R. Wallace Charles Darwin (Cambridge: Cambridge University Press, 1842).
30. Morse Peckham, *The Origin of Species by Charles Darwin: A Variorum Text* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1959), 9.

Fakat Darwin'in savı galip gelmiş, doğal seçilim ise o günün koşullarında dışlanmış olmakla beraber benim zamanımda tekrar itibar kazanmıştır. Eski bir öğrencim, Profesör Peter Bowler, Darwin sonrası, modern genetik ve moleküler biyoloji öncesi dönemde Darwincilik hakkında bir dizi titiz çalışma yayınladı.[31] Genel kuram geniş bir onay kitlesiyle karşılanmış fakat gelişigüzel varyasyon, kaynak ve/ veya eş rekabeti, küçük artılara sahip olanların sağ kalımı ve bu gibi değişimlerin yavaş birikimi gibi özel noktalar Darwin'in 1882'deki ölümünden onlarca yıl sonrasına kadar oturacak sağlam bir zemin bulamamıştı.

Yaygın kültürde evrim kuramı biyolojik anlamda şaşmaz bir evrimsel değişim mekanizmasına dayalı değildiyse de, bir düşünsel çerçeve olarak evrimsel terimler ve benzetmeler her alanı kaplamıştı. Darwin'den onlarca yıl sonra insan doğasına evrimsel bir yaklaşım getirerek psikolojiyi, antropolojiyi, sosyolojiyi, hatta ekonomi ve mimariyi etkileyen sayısız yazılı ürün ortaya çıkarıldı. Alanlarının en sevilen ve etkili düşünürleri kuramlarına evrimsel terimleri eklemlediler. Toplumlara organizma muamelesi yaparak dikkatleri biyolojik ve fizyolojik kavramlara, özellikle yapı, işlev, gelişim ve uyum sağlamaya çektiler. Tümü, işlevsel hareket olarak adlandırıldı. 1860 yılında yazdığı "Sosyal Organizma" [The Social Organism] başlıklı önemli denemesi ile bu yaklaşıma öncülük eden Herbert Spencer şöyle diyordu,

Toplumlar kütlece yavaş büyüme gösterirler; yapısal karmaşıklıkları ilerledikçe bileşenleri arasındaki karşılıklı bağımlılık artar, yaşamsal birimlerinin çıkarılıp eklenmesi bütünlüğü bozmadan gerçekleşebilir hale gelir; bu özelliklerinin boyutu ile yaşamsal eylemleri orantılıdır.

Bunlar toplumların organik yapılar ile gösterdikleri ortak özelliklerdir. Ve organik yapılarla uyum gösterip tüm diğer şeylerden ayrılan bu nitelikler, ikincil ayrımları bütünüyle kendilerine tabi kılar: Bu ayrımların öneminin, organik krallığın bir yarısını diğerinden ayıranlardan daha büyük olması nadirdir. Organizasyonun *ilkeleri* aynıdır ve ayrıldığı noktalar basit uygulama farklarıdır.[32]

Spencer belli bir süre düşüncelerini bu terimler üzerinden geliştirdi. Yaklaşık on yıl önce şöyle yazmıştı,

Şimdiye kadar devleti organizmaya yeter derecede benzettik. "Politik organdan", birçok parçasının işlevinden, büyümesinden, hastalıklarından, bir yaratıktan bahseder gibi bahsettik. Fakat bu ifadeleri genellikle metafor olarak kullanır, analojiye ne kadar yakın oldukları ve ne kadar süre daha bu benzetmeyi karşılayacakları konusunda şüphe duymayız. Diğer yandan toplumsal düzenlenişin bireyin ki gibi bir sistem üzerinden gerçekleştiğini söylesek de, bu ikisinin arasında analojiyi aşan bir şey vardır.[33]

---

31. Peter J. Bowler, *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1983), Peter J. Bowler, *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting an Historical Myth* (Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1988), Peter J. Bowler, *Theories of Human Evolution: A Century of Debate, 1844-1944* (Oxford: Blackwell, 1986).

32. Herbert Spencer, „The Social Organism," *Essays: Scientific, Political and Speculative* içinde (London: Williams & Norgate, 1860), 206.

33. Herbert Spencer, *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified and the First of Them Developed* (London: John Chapman, 1851), 448.

Spencer'ın düşünürken ve fikirlerini ifade ederken izlediği yoldan, sosyal ve politik inançlarımızı organik, gelişimsel ve fizyolojik retoriği kullanarak sergilemenin ve sonuç olarak bunların biyolojinin zeminine sımsıkı ve derinden kök salmış olduklarını ileri sürmenin ne denli güven verici ve rahatlatıcı olduğunu fark edebiliriz. Yine de bu söylenenleri doğru yapmaz.

Bu düşünce şekli modern psikolojinin ve sosyal bilimlerin öncüleri tarafından benimsendi; Fransa'dan Émile Durkheim, İngiltere'den A.R. Radcliffe-Brown ve Bronislaw Malinowski ve ABD'den William James, John Dewey ve Talcott Parsons. Yüzyılımızın ilk yarısı boyunca insan bilimlerinde bu fikirler hüküm sürdü, yani ortodoksluk. İşlevselciliğin, atıfta bulunduğu kaynağın niteliğine bağlı olarak, kökten ve devrimci sosyal kuramların önünü kesme gibi ilginç bir özelliği vardır. Eğer topluma bir organizma gibi yaklaşılır, biyolojik ve evrimsel terimler ifadelerimizi doldurursa, kısa bir süre içinde kökten (devrimci) bir değişimin yaşanması, işlevselci çerçeve sınırları içinde tahayyülü olanaksız bir durum halini alır.[34] Radikal kuramlardaki yükselişin, 1960 ve 1970'li yıllarda yaşanan öğrenci eylemliliği sırasında, Vietnam Savaşı'na karşı yapılan kökten protestoların üniversitelerde revaçta olan ve *status quo* kusurlarını örten sosyal ve politik kuramların eleştirilmesini sağladığı dönemde meydana geldiğini hatırlatmakta yarar var.[35]

1970'lerde ortaya çıkan sosyo-biyoloji, sol kesimlerin keskin eleştirileriyle karşılaştı. Arılar konusunda uzman, Harvard'lı bir profesör olan E.O. Wilson, eleştirilere karşı kaçak oynamayı tercih ediyordu, örneğin etik meselesinin bir süreliğine biyologların ellerine devredilmesi gerektiğini söylüyordu[36] Eskiden beri birçok kimse tarafından indirgemeci bulunan açıklamalarına karşın Wilson, etkili bir isim olarak akıllarda kaldı. Birkaç gün önce Boston'daki Amerikan Psikoloji Birliği'nde yaptığı bir konuşmada biyoloji gibi yaşam bilimlerinin insanlık ve sosyal bilimler ile bağlantısının kalıtsal olduğunu, "sınırda yer alan bilişsel psikoloji, genetik ve evrimsel psikoloji disiplinlerinin insan doğasına ilişkin bilgimizi birleştirebileceğini" söyledi. Sözlerini, "karmaşık sosyal ve kültürel yapıların biyolojik temelleri kavramıyla birçok araştırmacının barışık olmadığının farkındayım fakat uzun vadede, ya bilginin temelindeki birlik gerçeğine ulaşmamızı sağlayacak araçlara sahip olacağız ya da bu düşünceyi toptan terk edeceğiz. Sanırım ulaşmayı başaracağız" diyerek sonuçlandırdı. Disiplinler-arası düşünme biçiminden yana olmama rağmen bu sözleri üzücü buluyorum.

Sonuca yaklaşıyorum. Sizi baş başa bırakmak istediğim düşünce bir kez daha ikilik barındırıyor. Bir yanda Darwin'in doğal seçilimle evrim kuramı, tarihin en önemli düşüncelerinden biridir ve belki de insan doğasını anlamak açısından en dikkat çekici olanıdır. Ayrıca evrimsel mekanizmaların psikolojik ve sosyal kurama dair çıkarımları ilkesel olarak ilgiyle karşılanmaktadır. Diğer yandan edebiyat, din, felsefe ve çağlar boyu bu konuları zihinlerinde tartan zeki, derin düşünürlerin

---

34. Richard Peterson N. J. Demerath, *System, Change, and Conflict: A Reader on Contemporary Sociological Theory and the Debate over Functionalism* (London: Collier-Macmillan, 1967). Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis in Western Sociology* (London: Heinemann Educational Books, 1971), Robert M. Young, „The Naturalization of Value Systems in the Human Sciences," *Problems in the Biological Sciences* içinde, der. M. Bartholomew (Milton Keynes: Open University Press, 1981).

35. Robert M. Young, „Volutionary Biology and Ideology: Then and Now," *The Biological Revolution* içinde, der. W. Fuller (London: Garden City, 1971).

36. Edward O. Wilson, *Human Nature* (Cambridge, MA: Harvard University, 1978), Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975).

sağladığı diğer tüm fikir meyveleri bizlere insan doğası hakkında çok şey öğretmiştir. Platon'un *Diyaloglar*'ından, Aristoteles'in *corpus*'una, Yunan tragedyalarından, Hindistan, Çin, Japonya, İslam ülkeleri ve Hıristiyan ülkeleri'nden çıkan teolojik metinlere, Rönesans düşüncesine, Shakespeare'e ve oradan Marx, Kierkegaard, Freud ve tarihteki yeri henüz aydınlanmamış zamanımızın diğer tüm derin görü sahibi düşünürüne kadar sayısız isim sayabiliriz. Bunu söyleyerek kendi yetiştiğim kültür ve tercihlerime olumlu önyargı göstermiş olacağımı biliyorum fakat benim bu alandaki iki adayım romancı Joseph Heler[37] ve Larry McMurty'dir.[38]

SONUÇ: DARWİNCİ KAVRAYIŞ

Darwinci kavrayışı, yaygın kültürün insan doğası bilgisine ve bilimine taşımamız gerekiyor. Yapmamamız gerekense, önünde Darwinci sıfatı taşıyan her düşünceyi kayırıp, bu etiketin doğruluğun veya derinliğin bir garantisi olduğunu düşünmek ve eksikliğinin, başka fikirleri savunan kişileri hataya batıracağı ve/veya akıldışıcılıkla dolduracağını zannetmektir. Artık insan doğasına ilişkin çok derin görüşlere sahibiz ve bunun için teşekkür ederiz. Daha fazlasına sahip olmak da hoş olacaktır –eğer elimizdeki iyi açıklamaları bir kenara atmamızı gerektirmeyeceklerse. Darwinci oldukları için bilimsel akılcılaşmayı temsil edebilecek biricik kesimin kendileri olduğunu ve bu akılcılık biçiminin üste çıkarak diğerlerini ikame edebileceğini söyleme utanmazlığında ve saldırganlığında bulunan bağnazları ve düşünce pazarlamacılarını duyana kadar geçerli yaklaşımın zaten böyle olduğunu düşünmüş olabilirsiniz.

Şükür ki Darwin'in bu tür karanlık görülerle uğraşması hiç gerekmedi. Burada, Shrewsbury Okulu'nda öğrendiklerinin onun dar görüşlü olmamasına yardımcı olduğunu düşünmek istiyorum. Okul müdürü Dr Thomas Butler, Darwin'i sadece önemsiz ayrıntılarla uğraşmakla suçlamıştı.[39] Genç adamsa müdürünün yargısını nefis bir haylazlıkla tersine çevirmeyi başardı. "Bir düzine kadar çocuğun gece yarısı Doktor'un odasına girerek koğuş borusu çalıp, hızla yataklarına geri döndükleri ve uyuyor taklidi yaptıkları" "Doktor'u uyandırmak" oyununun bu coşkulu üyesi[40] bir kez daha görünüşte hevessiz ve haylaz bir öğrencinin dönüşebileceğini kanıtladı.

Çeviren: Nıvart Taşçı

37. Joseph Heller, *Catch-22* (London: Cape, 1962).
38. Larry McMurtry, *Lonesome Dove* (New York: Simon and Schuster, 1985), Larry McMurtry, *Walter Benjamin at the Dairy Queen: Reflections at Sixty and Beyond* (New York: Simon and Schuster, 1999).
39. Janet Browne, *Charles Darwin: Voyaging* (London: Cape, 1995), 33.
40. A.g.e., 25.

Kaynaklar

NOT: 1. 16 Ekim 1999'da, Shrewsbury Okulu Binyıl Konferansı'nda gerçekleştirilen "Gelecek Binyılda Darwincilik ve Etik" başlıklı konuşmanın gözden geçirilmiş metnidir.
Yazılarımın büyük çoğunluğuna "http://www.human-nature.net" internet adresinden ulaşmak mümkündür. Sitede ayrıca, konuşmada bahsi geçen konulara ilişkin çok sayıda belge bulunmakta ve ilgili diğer kaynaklara ve tartışma forumlarına doğrudan bağlantı verilmektedir.

Bowler, Peter J. *The Eclipse of Darwinism: Anti-Darwinian Evolution Theories in the Decades around 1900*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1983.
———. *The Non-Darwinian Revolution: Reinterpreting an Historical Myth*. Baltimore MD: Johns Hopkins University Press, 1988.
———. *Theories of Human Evolution: A Century of Debate, 1844-1944*. Oxford: Blackwell, 1986.
Browne, Janet. *Charles Darwin: Voyaging*. London: Cape, 1995.
Charles Darwin, A. R. Wallace. *Evolution by Natural Selection*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.
Darwin, Charles. *The Autobiography of Charles Darwin 1809-1882 with Original Omissions Restored*. Derleyen Nora Barlow. London: Collins, 1958.
———. „Charles Darwin's Essay of 1844." *Evolution by Natural Selection* içinde. Derleyen A. R. Wallace Charles Darwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1844.
———. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. London: Murray, 1859.
———. „Sketch of 1842." *Evolution by Natural Selection* içinde, Derleyen A. R. Wallace Charles Darwin. Cambridge: Cambridge University Press, 1842.
Darwin, Erasmus. *Zoonomia: Or, the Laws of Organic Life*. Dublin: Byrne & Jones, 1794.
Dawkins, Richard. „Viruses of the Mind." *Dennett and His Critics* içinde, Derleyen Bo Dahlbom, 1993.
Freud, Sigmund. *On Aphasia: A Critical Study*. Çeviren E. Stengel. New York: International Universities Press, 1891.
Gouldner, Alvin W. *The Coming Crisis in Western Sociology*. London: Heinemann Educational Books, 1971.
Gross, Charles G. „The Hippocampus Minor and Man's Place in Nature: A Case Study in the Social Construction of Neuroanatomy." *Brain, Vision, Memory: Tales in the History of Neuroscience* içinde. Cambridge: MIT, 1998.
Heller, Joseph. *Catch-22*. London: Cape, 1962.
Huxley, T. H. „Evolution in Biology." *Encyclopaedia Britannica* içinde. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1879.
Lovejoy, Arthur O. *The Great Chain of Being: A Study of the History of an Idea*. New York: Harper Torchbooks, 1960.
McMurtry, Larry. *Lonesome Dove*. New York: Simon and Schuster, 1985.
———. *Walter Benjamin at the Dairy Queen: Reflections at Sixty and Beyond*. New York: Simon and Schuster, 1999.
McNeil, Maureen. *Under the Banner of Science: Erasmus Darwin and His Age*. Manchester: University of Manchester Press, 1987.
N. J. Demerath, Richard Peterson. *System, Change, and Conflict: A Reader on Contemporary Sociological Theory and the Debate over Functionalism*. London: Collier-Macmillan, 1967.
Peckham, Morse. *The Origin of Species by Charles Darwin: A Variorum Text*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1959.
Pope, Alexander. „An Essay on Man." *Poems of Alexander Pope* içinde. London: Nelson, 1733.
Spencer, Herbert. *Principles of Psychology*. 2. Baskı. London: Williams & Norgate, 1870-2.
———. *Principles of Psychology*. London: Longmans, 1855.
———. „The Social Organism." *Essays: Scientific, Political and Speculative* içinde. London: Williams & Norgate, 1860.
———. *Social Statics: Or, the Conditions Essential to Human Happiness Specified and the First of Them Developed*. London: John Chapman, 1851.
Stauffer, R. C. *Charles Darwin's Natural Selection, Being the Second Part of His Big Species Book Written from 1856 to 1858*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.
Sully, James. „Evolution in Philosophy." *Encyclopaedia Britannica* içinde. Edinburgh: Adam and Charles Black, 1879.
Wallace, Alfred R. *Darwinism: An Exposition of the Theory of Natural Selection with Some of Its Applications*. London: Macmillan, 1889.
———. „The Limits of Natural Selection as Applied to Man." *Natural Selection and Tropical Nature: Essays on Descriptive and Theoretical Biology* içinde. London: Macmillan, 1891.
Wilson, Edward O. *Human Nature*. Cambridge, MA: Harvard University, 1978.
———. *Sociobiology: The New Synthesis*. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1975.

Young, Robert M. „Charles Darwin: Man and Metaphor." *Science as Culture*, no. 5 (1989).
———. „The Curious Place of Psychoanalysis in the Academy." Makale Programme in Psychoanalysis and the Humanities'de sunuldu, University of Toronto, 9 January 1999.
———. „Darwin, Marx, Freud and the Foundations of the Human Sciences." *Cheiron Newsletter* 7, no. 12 (1988).
———. „Darwin's Metaphor and the Philosophy of Science." *Science as Culture* 3 (1993).
———. *Darwin's Metaphor: Nature's Place in Victorian Culture*. London: Cambridge University Press, 1985.
———. „Darwinism Is Social." *The Darwinian Heritage* içinde, Derleyen D. Kohn. Princeton: Princeton University Press, 1985.
———. „Desmond and Moore's Darwin: A Critique." *Science as Culture* 4 (1994).
———. „Evolution, Biology and Psychology from a Marxist Point of View." *Psychology and Society: Radical Theory and Practice* içinde, Derleyen Russell Spears, Ian Parker. London: Pluto Press, 1996.
———. „Freud: Scientist and/or Humanist." *Free Associations*, no. 6 (1986).
———. „The Historiographic and Ideological Contexts of the Nineteenth-Century Debate on Man's Place in Nature." *Changing Perspectives in the History of Science* içinde, Derleyen R. M. Young M. Teich. London: Heinemann Educational Books, 1973.
———. „Malthus on Man-in Animals No Moral Restraint." *Science as Culture* 8 (1999).
———. „Marxism and the History of Science." *Companion to the History of Modern Science* içinde. Derleyen R. C. Olby. London: Routledge, 1990.
———. *Mental Space*. London: Process Press, 1994.
———. *Mind, Brain and Adaptation on the Nineteenth Century: Cerebral Localization and Its Biological Context from Gall to Ferrier*. Oxford: Clarendon Press, 1970.
———. „The Naturalization of Value Systems in the Human Sciences." *Problems in the Biological Sciences* içinde, Derleyen M. Bartholomew. Milton Keynes: Open University Press, 1981.
———. „Reductionism and Overdetermination in the Explanation of Human Nature." Makale Centre for Psychotherapeutic Studies'de sunuldu, University of Shefileld 1995.
———. „Science Is Social Relations." *Radical Science Journal* 5 (1977).
———. „Volutionary Biology and Ideology: Then and Now."*The Biological Revolution* içinde, Derleyen W. Fuller. London: Garden City, 1971.
———. „What Is Psychoanalytic Studies." *Psychoanalytic Studies*, no. 1 (1999).
———. „What Scientists Have to Learn." *Science as Culture* 5 (1995).

Ötanazinin ahlâksallığı

Erol Kuyurtar

İnsanlar ölüme ve ölme biçimlerine ilişkin birbirinden bir hayli farklı görüş ve tutum sergilerler. Son derece genel bir ayrımla belirtecek olursak, bazıları çok korkunç acılara, veya son derece insani olmayan durumlara rağmen, yaşama sıkı sıkıya sarılırken; bazıları da, diğerlerince pek de önemli görülmeyebilecek nedenlerinden dolayı yaşamı terk etmek isterler. Öte yandan, ölüme ve ölme biçimlerine ilişkin sahip olduğumuz farklı görüşlere rağmen, herhangi bir nitelendirmeden bağımsız olarak ölümün istenilir olmadığına ilişkin genel bir kabule de sahibiz. İyi ve kötüyü sadece duyumlarımıza indirgeyen Epikuros'un temsil ettiği Hedonist anlayışın, duyumsanamaz bir durum olmasından dolayı ölümün ne iyi ne de kötü bir şey –aslında hiçbir şey- olduğuna ilişkin iddiasını kabul etsek bile, yaşamın iyilerini artık duyumsayamamamız bakımından ölümün istenilir olmadığı kabulü, geçerliliğinden bir şey kaybetmez. Bu bakımdan ölüm, dinsel olmayan bir perspektiften bakıldığında, her şeyin bittiği bir an olmasının yanı sıra, hiçliğin de bir başlangıcıdır. Öte dünya anlayışına dayalı dinsel bir perspektiften bakıldığında ise ölüm, bu dünyadaki her şeyin bittiği bir andır sadece. Fakat ölüm, bu perspektiften bakıldığında da istenilir değildir. Zira ölümden sonra bir yaşamın olduğuna, ölen kimsenin de bu yaşamda iyi bir durumda olacağına inanılsa bile, bu dünyadaki her şeyi bitirmesi, yani ölen kimsenin bu dünyadaki yaşamın iyilerini gerçekleştirme şansını ortadan kaldırması bakımından ölüm, yine de istenilir değildir.[1] O halde ölüm, her şeyden önce ölen kimse için kötüdür, çünkü "bu kimseyi yaşamın bütün olanaklarından yoksun kılar; kapasite ve yeteneklerini geliştirme şansını ortadan kaldırır; isteklerini, arzularını, planlarını boşa çıkarır; ileriki yaşamında bulunabileceği çeşitli aşamaları anlamsızlaştırır; ve bu bakımdan bütün yaşamı tamamlanmamış kılar".[2]

---

1. Burada ölümün neden istenilir olmadığını *öncelikle* ölen kimsenin perspektifinden belirtmeye çalışıyoruz. Bununla birlikte ölüm, ölen kimsenin yakınları, tanıdıkları, ve diğer bazı insanlar üzerinde olumsuz etkiler yaratması bakımından da istenilir değildir.
2. James Rachels, *The End of Life: Euthanasia and Morality* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 59.

Ölümün insan yaşamında kendisine maruz kalman en kötü durum olduğu kabulünü tersten okuduğumuzda ise, insana özgü bir yaşamın, kendisi bakımından bir değer olması anlamında, en yüksek değer olduğunu da kabul etmiş oluruz. Bu kabul üzerine düşünme kaçınılmazdır, zira ölüm üzerine herhangi bir düşünme veya tartışma, yaşam üzerine düşünmeyi veya tartışmayı kaçınılmaz kılar. Ölümün anlamı, veya ölüme yüklenilen anlam(lar) üzerine düşünürken, aslında bu düşünme nasıl bir yaşamın değerli olduğu, ve bu yaşamın neden değerli olduğu soruları üzerine odaklanmak zorundadır. Nitekim ölümün, dinsel ve dinsel olmayan zeminlerde neden istenilir olmadığı, yukarıda belirttiğimiz gibi, bu dünyadaki yaşamla doğrudan ilintilidir. Her iki zeminde de biz bu ilintiyi, ölümün yaşamın iyilerini bitirmesi anlamında istenilir olmadığı kabulü üzerine kurduk. Öte yandan Thomas Nagel, yaşamın değerini, sadece yaşamın iyilerini deneyimlemeye indirgemez. Ona göre, "algı, arzu, eyleme, ve düşünce" gibi "insan yaşamının genel kurucu öğeleri ... hem mutluluğun hem de mutsuzluğun koşullarıdırlar. (...) Bazı tecrübeler birinin yaşamına eklendiğinde, bu yaşamı daha iyi kılarken; bazı tecrübeler eklendiğinde ise bu yaşamı daha kötü kılar. Fakat bu olumlu ve olumsuz tecrübelerin tümünü bir tarafa koyduğumuzda, arta kalan salt nötr bir şey değil; tersine, arta kalan [yaşamanın lehine olması anlamında] pozitif bir şeydir".[3]

Ama öte yandan, insan yaşamının en yüksek değer olduğuna, dolayısıyla ölümden daha kötü bir kader olamayacağına ilişkin bir düşünüşe sahip olsak bile, bu düşünüşün yanı sıra gelen başka bir düşünüşe de sahibiz. Katlanılması hemen hemen mümkün olmayan bazı acıların ve sıkıntıların olduğu, bu sıkıntıların sonunda ölümün kaçınılmaz olduğu durumlarda, ilgili kimsenin bir an önce ölmesinin, yaşamasındansa *kendisi için* daha iyi olacağına ilişkin bir düşünüşe de sahibiz. Nitekim fiziksel ve(ya) psikolojik nitelikli dayanılmaz acılar yaşayan ve tedavisi mümkün olmayan hastalığa yakalanan insanlara gelebilecek ölümün, yaşamaktansa *öncelikle* kendileri için daha iyi olduğunu, bu insanlar kadar biz de düşünürüz. Fakat bu durumlardaki ölümün istenilirliği bile, söz konusu ölümün ancak kendi doğal akışıyla gelmesi gerektiğine ilişkin bir düşünüşü, kesinlikle dışarıda bırakmaz. Böylesi bir düşünüşü yönlendiren temel kabul, bir insanı öldürmenin yanlışlığına dayanır.

Ahlâksal, dinsel, hukuksal, veya siyasal, hangi zeminde olursa olsun, genel bir kural olarak insanların, öldürme eylemiyle kendileri arasına çok ciddi mesafeler koyması, öldürmenin kurbana yapılabilecek en büyük *kötülük* olmasıyla açıklanır. Kurbanın hayatına son vermekle ona yapılabilecek en büyük kötülük yapılmıştır, çünkü bu kimse öldürülmekle, yapmaktan zevk aldığı şeyleri yapabilmekten, gerçekleştirmek istediği şeyleri gerçekleştirebilmekten, diğerleriyle ilişkisinde sahip olduğu beklentilerinden, kısacası en genel anlamda insana özgü bir yaşamı yaşantılayabilme olanağından yoksun bırakılmıştır artık.[4]

Öte yandan, 'öldürmek neden yanlıştır?' sorusunun kendisi, öldürmenin bazı durumlarda geçerli olabileceğine ilişkin bir içeriğe de sahiptir. Eğer böylesi bir içeriğe sahip olmasaydı, bu soruyu sormaya gerek duymazdık bile. 'Öldürmek

3. Thomas Nagel, "Death," *Applied Ethics* içinde, der. Peter Singer (Oxford: Oxford University Press, 1986), 9, 10.

4. Bir yaşamı yaşantılayabilme kapasitesine sahip olmanın, bu kapasiteye sahip olan bir insanın neden öldürülmemesi gerektiğine ilişkin geçerli bir ahlâksal zemini bize nasıl sağladığını birazdan göstermeye çalışacağız. Ancak bazı hayvanlarda da bir yaşamı yaşantılayabilme kapasitesinin olduğunu burada belirtmeliyiz. Dolayısıyla ahlâksal düşünüşün ve ahlâksal olmanın

neden yanlıştır?' sorusunu sormakla, öldürmenin neden yanlış olduğuna ilişkin ileri sürülebilecek gerekçelerin ve durumların dışında kalan *bazı* durumlarda, öldürmenin kabul edilebilir olduğunu örtük olarak kabul etmiş oluruz. Böylesi bir kabul makuldür, zira bir insanı öldürmeyi ahlâksal bakımdan yanlış kılan bir kural, herhangi bir ahlâk kuralı gibi istisnası olan bir kuraldır. Bu, söz konusu kuralın zayıf veya önemsiz olduğu anlamına gelmez. Tersine bu, tam da herhangi bir ahlâk kuralının doğasında olan bir şeydir. Her bir ahlâk kuralı bazı istisnaları kabul etmek durumundadır. Aksi durumda ahlâksallık, söz konusu kuralın sadece kural olması bakımından kendisine uyulma etkinliğinden başka bir şey olmaz.

O halde, öldürme yasağının her öldürmeyi kınamak için olmadığını, fakat *bazı* öldürmeleri kınamamızı sağlayan çok önemli bir yasak olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim meşru müdafaa ve savaş hali durumlarında öldürmeye izin veren genel bir ahlâk anlayışına sahibiz. Meşru müdafaa durumunda saldırgan, diğer(ler)inin yaşamını tehdit etmekle yaşama hakkını kaybetmiş olur. Savaş hali durumunda ise, savaşta öldürülen kimsenin yanlış bir dava için bir diğerini tehdit ettiğine ilişkin bir akıl yürütme üzerinden, yine bu kimsenin yaşama hakkını kaybetmiş olduğuna hükmedilir. Ancak bu öldürmelerin mantığı şöyle kurulur: Burada öldüren kimse saldırıyı bertaraf etme amacındadır, kişiyi öldürme ise saldırıyı bertaraf etmenin yan etkisidir.[5]

Öldürme yasağının bazı öldürmeleri kınamamızı sağlayan yönü ise, öldürmenin öldürülen kimseye "zarar" vermesine dayanır. Richard Brandt'ın belirttiği gibi, öldürmenin yanlışlığı daha öncelikli bir ahlâksal yükümlülüğün çiğnenmesinde yatar. Bu ahlâksal yükümlülük, diğer(ler)ine "zarar vermeme" veya "zarara neden olmama" yükümlülüğüdür.[6] O halde bir kimsenin öldürülmesinden hem öldürülen hem de diğer ilgili kimseler zarar görmüyorsa; tersine, söz konusu öldürme eyleminden *başta ve özellikle* öldürülen kimse olmak üzere diğerlerine bir iyilik yapıldığı düşünülüyorsa, kısacası öldürülen kişi *kurban değilse*, bu öldürmenin ahlâken yanlış olmaması gerekir.

Ötanazi de bir öldürme biçimidir. Etimolojik kökeni Yunanca "eu" iyi, ve "thanatos" ölüm olan ötanazi, iyi veya rahat bir ölüm anlamına gelmektedir. Kavram, tartıştığımız bağlamda ise, iyileşemez ve durumunu daha da kötüleştiren hastalığından dolayı ilgili kimsenin, kendi iyiliği veya kendisinin çıkarına olduğu için, sevecen veya merhamete (acımaya) dayalı bir duyguyla, daha fazla acı çekmemesi adına bu kimseyi nazikçe öldürme anlamını içerir. Anlaşılabileceği gibi, ötanazi pratiğinin kendisine dayandığı temel düşünce, ölümün ölecek insan için bir kazanım, veya onun esenliğini sağlayan bir durum olarak algılanmasıdır. Kuşkusuz burada maddi bir kazanımından doğan, veya başka bazı kazanım durumlarının

---

(4 DEVAM:)önemli koşullarından biri olan *tarafsızlık* ilkesi gereği, bu kapasiteye sahip olan bazı hayvanların da öldürülmesinin ahlâken yanlış olduğunu kabul etmeliyiz.

5. Bu mantık, birazdan tanımlayacağımız aktif ve pasif ötanazi arasındaki ayrımın ahlâksal bakımdan önemli bir ayrım olup olmadığına ilişkin tartışmalarda merkezi önemdedir. Çifte etki doktrini (doctrine of double effects) olarak adlandırılan bu mantığa göre, kasden birini öldürmek ile bir amacı gerçekleştirirken bu amacın yan etkisi olarak bir kimsenin *öngörülebilir* ölümüne neden olmak arasında ahlâksal bakımdan bir fark vardır. Buna göre birinci durumdaki öldürmeden sorumluyuz; diğerinde ise sorumlu değiliz. Bu görüşün bir eleştirisi için bkz. John Haris, *Hayatın Değeri: Tıp Etiğine Giriş* (İstanbul: Ayrıntı, 1998), 73, 79.

6. Richard Brandt, "A Moral Principle about Killing," *Applying Ethics* içinde, der. Jeffrey Olen, Vincent Barry (Belmont: Wadsworth, 2002), 257.

neden olduğu bir esenlik söz konusu değildir. Buradaki kazanım veya esenlikten anlaşılması gereken şey, "bazı insanlar için, hayatı belli koşullar altında sürdürmenin hemen ölmekten daha kötü bir olasılık olduğudur sadece."[7] O halde ötanaziyi cinayet, katliam, idam etme gibi diğer öldürme eylemlerinden ayıran temel yan, ötanazi durumunda meseleye, *ölen kimsenin perspektifinden bakılmasıdır*.[8] Ötanaziyi uygulayan kimsenin bu durumdan herhangi türden başka bir beklentisi yoktur. Dolayısıyla bu kimse, ötanazinin ilgili kimse için en iyi seçenek olduğuna ilişkin bir *düşünceye* sahiptir.

İlgili kimsenin yaşamasındansa *bir an önce* ölmesinin kendisi için daha iyi olduğu, veya bu kimsenin ölümünün yaşamasından daha kötü olmadığı düşüncesine kaynaklık eden en önemli gelişmelerden biri, tıp teknolojisinin özellikle geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren çok hızlı gelişmesi, böylece bu teknoloji aracılığıyla insanların hastanelerde aylarca, hatta bazen de yıllarca canlı tutulabilmesidir. Bu canlı tutulma durumunda hastanın vücut fonksiyonlarının bir bölümü işlevini görmez; işlevini gören organlar ise bu kimsenin hastane ortamından bağımsız bir yaşama sahip olması için yeterli değildir. Bu durumda hastanın canlı olup olmaması tıp biliminin teknik terimleri tarafından belirlenir hale gelmiştir. Kuşkusuz birçok durumda bu teknoloji insanların yaşamlarına yeniden dönmelerini sağlıyor. Ama başka bazı durumlarda ise, ilgili kimselerin sadece ya ölme süreçlerini uzatıyor, ya da bu kimseleri süresiz bitkisel hayatta veya koma gibi durumlarda tutmaya yarıyor. Bu durumda ölümün veya ölme durumunun tam olarak hangi aşamada gerçekleştiği de belirsizleşebilmektedir.

Böylesi bir sürece maruz kalmış bir hastaya yönelik doğru tıp pratiği ne olmalıdır sorusu, aynı zamanda, bu teknolojiyi her ne pahasına olursa olsun ölümü geciktirmek adına istisnasız kullanmayı, ahlâksal bakımdan meşru kılıp kılmayacağına ilişkin bir soruyu da içerir. Bazıları hastalığın niteliği ve tedaviye rağmen muhtemel sonuç ne olursa olsun, hekimin *bakım görevinin* hastaya tedavi uygulamak olduğunu, dolayısıyla ölümüne neden olabilecek herhangi bir davranıştan sakınması gerektiğini ileri sürerler. Bu yaklaşımı benimseyenler, ötanazi pratiğinin tıp etiğine aykırı olduğuna vurgu yaparlar. Zira bu etik, 2500 yıldan beri Hipokrat yemini olarak hekimlerden, 'istendiğinde bile hiç kimseye ne öldürücü ilaç vermelerini, ne de böyle bir düşünceyi önermelerini' talep etmektedir. Fakat bu yemin, ötanazinin sadece günümüzün bir pratiği olduğuna, dolayısıyla günümüzde insan yaşamına gereken değerin artık verilmediğine ilişkin yanlış bir yargıya bizi sürüklememelidir. Böyle bir yargıya sürüklememelidir, çünkü hem batı hem de doğu geleneklerinde tarihsel olarak ötanazi sadece entelektüel düzeyde değil, aynı zamanda pratik düzeyde de kabul görmüştür.[9]

Hekimin bakım görevlerinin merkezinde yer alan *tedavi etme* görevini yerine getirmesi çabasında, bu çaba en azından iki amaçtan birine hizmet ettiği ölçüde gerçekten tedavi etme olur: Hastanın fiziksel ve(ya) psikolojik acılarını dindirmek

---

7. John Harris, *Hayatın Değeri*, 119.
8. Anlaşılabileceği gibi, ölümüm ölen kimse için en iyi seçenek olduğu kabulü, bu perspektifin temel içeriğini oluşturur.
9. Budizm, Konfüçyüsçülük gibi Doğu dinlerinin ümitsiz bir hastanın ölümünü onaylayan bir yaklaşımı içerdiğine ilişkin bir bilgi için bkz. Carl B. Becker, "Buddhist Views of Suicide and Euthanasia," *Applied Ethics: A Multicultural Approach* içinde, der. L. May, S. Collins-Chobanian, K. Wong (New Jersey: Prentice Hall, 1998), 615, 26.; Rachels, *The End of Life*, 17, 18. Antikçağ'da *belli koşullarda* ötanazi ve intiharı onaylayan filozoflara, ve farklı geleneklere ilişkin bir bilgi için bkz. Sibel İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötanazi* (İstanbul: Ayrıntı, 1999), 17, 31.; Rachels, *The End of Life*,

veya mevcut durumunda bir iyileşmeyi sağlamak. Tedavinin amacının hastanın acılarını dindirmek veya mevcut durumunda bir iyileşmeyi sağlamak olduğunu kabul ettiğimizde, hastanın durumunda herhangi bir iyileşmeyi sağlayamayan, aksine durumunu daha da kötüleştiren, dolayısıyla çekilen acıların önüne geçemeyen bir tedavinin kelimenin gerçek anlamıyla tedavi olamayacağını da kabul etmeliyiz.[10] Sadece hastanın ölme sürecini uzatması anlamında hiçbir işe yaramayacak saldırgan tedavi yöntemlerine başvurup, hastaya dayanılmaz acılar çektiren bir yaklaşımı benimsemektense, bu kimsenin huzur içinde ölmesini sağlamak, acıyı bitirmesi anlamında hekimin bakım görevini yerine getirmesinin, *belki de* en iyi yoludur. Dolayısıyla hastalığın niteliği ve tedaviye rağmen muhtemel sonuç ne olursa olsun, hekimin bakım görevinin hastaya tedavi uygulamak olduğu görüşünü dışarıda bırakacağız.

TEMEL KAVRAMLAR VE AYRIMLAR

İki önemli ayrım ötanazi tartışmalarının yönünü belirler. Bu ayrımlardan ilki söz konusu ötanazinin istemli olup olmamasına dayanan ayrımdır. Buna göre üç ötanazi durumundan söz edilir: hastanın talebi üzerine yapılan ötanazi (*istemli ötanazi*); söz konusu kimsenin herhangi bir görüşü belirtebilecek kapasiteye sahip olmaması veya bu kapasiteyi kaybetmiş olması durumunda yapılan ötanazi (*istemdışı ötanazi*); ve üçüncü olarak, ilgili kimsenin durumuna ilişkin görüş bildirebilecek bir kapasiteye sahip olmasına rağmen, ötanazi edilmesi yönünde herhangi bir talepte bulunmamasına karşın yapılan ötanazi (*istemsiz ötanazi*). İkinci ayrım ise, ilgili kimsenin ölme sürecine müdahalede bulunmama ve bulunmaya dayalı yapılan ayrımdır. Daha açık bir ifadeyle, ötanaziye konu olan kimsenin ölme sürecinde bir şeyler *yapmama* ve *yapmaya* dayalı olarak *pasif* ve *aktif* ötanazi ayrımı yapılır. Bu ayrıma göre, hasta kesinlikle iyileştirilemez bir durumdaysa, hastalık artan bir biçimde kötüleşiyorsa, bundan dolayı hasta sürekli ve dayanılmaz acılar içindeyse, bu durumu uzatan tedavinin kesilmesi durumu pasif ötanazi; bu durumda olan bir hastanın ölümünün belli bir müdahaleyle, örneğin öldürücü bir iğneyle, erkene alınması durumu ise aktif ötanazi olarak adlandırılır. Bu ayrımlara dayanarak altı

(9 DEVAM:) 8, 9. Yine Batı geleneğinde Platon'dan Mill'e ötanaziyi onaylayan filozoflara ilişkin kısa bir bilgi için bkz. James Rachels, "Euthanasia," *Matters of Life and Death* içinde, der. Tom Regan (New York: McGraw-Hill, 1993) 34, 38. Öte yandan, Batı ve kısmen Doğu geleneğini oluşturan Hıristiyan, Musevi, ve İslam dinlerinde intiharın kesin olarak yasaklanması, ve bu dinlerin ilgili toplumlarda ötanazi pratiklerine de karşı olabilen çok güçlü bir geleneği oluşturduğuna ilişkin bir bilgi için bkz İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötanazi*, 36, 56.

10. Hastalığın iyileşmesinin mümkün olmadığı durumlarda hastanın çektiği acıları hafifletmek ve onu kendi ölümüne hazırlamak amacıyla "hafifletici veya dindirici bakım" (palliative care) olarak adlandırılan önemli ve ayrı bir çalışma alanının tıp çalışmalarında geçen yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıktığını görüyoruz. Bu çalışma alanının kendisine dayandığı anlayış, "ne ölümü hızlandırmayı ne de geciktirmeyi" hedefler. Bkz. Robert Twycross, "Palliative Care," *Encyclopedia of Applied Ethics* içinde, der. Ruth Chadwick (Academic Press, 1998, Vol. 3), 420. Anlaşılabileceği gibi bu anlayış, ötanaziye karşıdır. Fakat bu, istisnası olabilen bir karşı olma olduğunda makul olabilir. Nitekim "palliative" kavramının etimolojik kökeninin Latincede "pallium", yani "örtmek" anlamına geldiğini gördüğümüzde, tedavinin herhangi bir iyileşmeyi sağlamadığı durumda, hiç olmazsa hastalığı *örtüp*, hastanın daha fazla acı çekmemesini sağlaması gerektiğini de görmüş oluruz. İşte bunu da başaramadığında, söz konusu tedavinin artık tedavi olarak adlandırılamayacağını da kabul etmeliyiz.

ötanazi durumundan söz edilebilir: İstemli aktif ve pasif; istem-dışı aktif ve pasif; istemsiz aktif ve pasif ötanazi.

İstemsiz ötanazinin her iki biçimini de tartışmamızın dışında tutuyoruz. Yukarıda belirttiğimiz gibi, istemsiz ötanazide kişi durumuna ilişkin karar verme yeteneğine sahip olduğu halde, ya kendisine sorulmadığından dolayı yaşamayı isteyip istemediği bilinmemekte, ya da sorulmasına rağmen yaşamaya devam etmeyi ölmeye tercih ettiğini belirtmektedir. Böylesi bir tercihte bulunan bir kimseyi öldürmek cinayetle *benzerlikler* taşır. Ölmek ile yaşamak arasındaki bir tercih kuşkusuz insanın yaşamında yapabileceği en temel tercihtir. Bu temel tercihte yaşamayı seçen bir kişiyi öldürme, bu kişinin otonomisini ihlal etmenin en şiddetli biçimidir. Dolayısıyla böylesi bir durumda öldürme, şiddetli ahlâksal kınamanın konusu olmalıdır. Bu durumun ötanazi olarak adlandırılmasının nedeni, öldürme eyleminin, öldürülen kişinin iyiliği için gerçekleştirildiğinin, veya bu kimse için en iyi durumun ölme durumu olduğunun düşünülmesidir. Fakat Peter Singer'ın belirttiği gibi, burada öldürülen kişinin iyiliği temel kaygıysa, bu kişinin ölmeyi istememe iradesi neden ihlal edilsin ki?[11] O halde birazdan tartışacağımız ötanazi, hastanın durumuna ilişkin *rıza* gösterebilme kapasitesine sahip olup olmamasına bağlı olarak *istemli* ve *istem dışı* ötanazi biçimleridir.[12] Birbirinden oldukça farklı ve kendilerine özgü ahlâksal problemleri içlerinde barındıran bu iki ötanazi biçimini ele alırken, meselenin hukuki boyutunu konumuzun dışında tutacağız.[13] Aktif ile pasif ötanazi arasındaki ayrımın ahlâksal bakımdan ilgili bir ayrım olup olmadığını da burada tartışmayacağız, zira bu ayrımın ahlâksal bakımdan geçerli bir ayrım olup olmadığına ilişkin bir tartışma, bu yazının sınırlarını aşar. Yine, sağlıklı bir kimsenin kendi yaşamına son vermesi olan intihar da buradaki tartışmamızın dışındadır. Bir kimsenin intihar kararı ahlâksal bakımdan yanlış olmasa bile, bu karar hatalı olabilir. Nitekim intihar etmek isteyen biri, kendisine yeterince süre tanırsa, bu isteğinden belki vazgeçebilir. Oysa ötanaziye konu olması gereken kimsenin durumunun zamanla daha da kötüye gitmesinin kaçınılmaz olduğu kabulü vardır.

Ötanaziye ilişkin tartışmalar "ölme hakkı", "onurlu ölüm", "bireysel otonomi", "bireysel esenlik", "insan yaşamının değeri" gibi kavramlar etrafında döner. Bazı platformlarda bu kavramlar sloganlara dönüşür, ve her slogan gibi işaret ettiği konuyu belirsizleştirir. Dolayısıyla bu kavramlardan bazılarına birazdan istemli ve istem-dışı ötanaziyi tartışırken değinmeye çalışacağız.[14] Şimdilik sadece "onurlu ölüm" kavramına değinecek olursak, kavram sıklıkla hastanın *gereksiz yere* teknolojik araçlara maruz kalmadan, vücut fonksiyonlarının sayılar ve figürlere indirgenmeden, dolayısıyla vücuduna ve kendisine yabancılaşmış bir varlık durumuna düşürülmeden ölümüne işaret etmek için kullanılır. Bu, bazı durumlar

---

11. Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), 179.
12. Bir kimse hastalığının ileri aşamasında herhangi bir talepte bulunamama durumunda ötanazi edilmesini bildirebilir. Bu durumdaki ötanazi de istemli ötanazi uygulamasıdır. Bir de hekim tarafından yardım edilen ölme biçimi vardır. Bu ölme biçimi ötanazi olarak adlandırılmaktan ziyade, intihara yardım (assisted suicide) olarak adlandırılır. Daha açık bir ifadeyle, hastanın kendisini öldürmesini sağlayan gerekli araçları hekimin veya başka bir kimsenin sağlamasından dolayı bu ölme biçimi intihara yardım olarak adlandırılır.
13. Bu konuda Türkiye ve bazı Batı ülkelerindeki hukuki perspektifler için bkz. İnceoğlu, *Ölme Hakkı: Ötanazi*, 74, 82.
14. Bu kavramlardan ölme hakkı kavramına değinmeyeceğiz burada, zira ötanaziyi haklar bağlamında tartışmak, hakların doğasının ne olduğunu, ötanazinin nasıl ve ne türden bir hakkın konusu olabileceğini belirten ayrı bir tartışmayı gerektirir.

için gayet yerinde bir kullanımdır. Ama bazı durumlarda makinesiz ölümün kendisi, yani herhangi bir tıbbi müdahalenin yokluğu, hastanın kendisine yabancılaşmasına neden olabilir.

Makineli veya makinesiz ölüm olup olmamasından bağımsız olarak, ilgili kimsenin kendisine yabancılaşmaması gerektiği iddiasına işaret eden onurlu ölüm düşüncesi, aslında ilgili kimsenin yaşamıyla "bütünlüklü" veya tutarlı olabilecek bir ölme biçimini yaşaması gerektiğine vurgu yapar. Ronald Dworkin'in belirttiği gibi, "bütünlüklü bir yaşamın kendisi, belli bir yaşam tarzını tanımlamaz."[15] Farklı insanların sahip oldukları farklı yaşam biçimlerine bir zemin oluşturan tutarlı yaşam düşüncesi, aynı zamanda her bir insanın sahip olduğu yaşamının, deyim yerindeyse, farklı kompartımanları arasında bir bağ kurar. İşte insan yaşamının son kompartımanı olan ölüm ile diğer kompartımanlar arasında bir kopmanın olmaması anlamında, onurlu ölüm kavramının asıl anlamını bulduğunu söyleyebiliriz. Kuşkusuz bunun bir kopukluk olup olmadığı ilgili kimsenin yaşamını nasıl algıladığına bağlıdır. Dolayısıyla herkes için geçerli olabilecek onurlu bir ölme biçimi ileri sürülemez. Ama yine de bazı istisnaları dışarıda bırakacağını kabul ederek, onurlu ölüm düşüncesine kaynaklık eden önemli insanlık durumlarından birisinin, ilgili kimselerin birilerine *tamamıyla* bağımlı, acılar içinde kıvranan insanlar olarak yaşamak istememeleri olduğunu söyleyebiliriz.[16] Zira birilerine tamamıyla bağımlı olma, ilgili kimsenin kendine olan saygısını, yani öz-saygısını yitirmesinin önemli nedenlerinden olabilir. Bu anlamda onur, ilgili kimsenin *bir yönüyle* belli bir bilinçlilik durumu içinde olmasını gerektiren öz-saygısını koruyan bir değerdir. Söz konusu öz-saygının referansı veya kendisine dayandığı zemin bütün toplumlar için aynı değildir. Her toplum veya kültürün insan onuru anlayışlarının birbirinden farklı olmasının yanı sıra, bu anlayışlar zamanla da değişebilir. İnsan onuru kavramının kültür bağımlı olması, bazı kültürlerin veya bazı insanların bu değere sahip olmadıkları anlamına da gelmez. Aksine bütün insanlarda ve kültürlerde olması bakımından onur kavramının evrensel bir yönü de vardır. Bütün toplumların şu veya bu türden belli bir insan onuru anlayışına sahip olduğunu kabul ettiğimizde, ilgili kimsenin onurlu bir durumda olup olmaması ile belli bir bilinçlilik durumunun olması gerektiği arasında sıkı bir ilişkinin olması da, en azından bazı durumlarda gerekmeyebilir. Nitekim zeka engelli veya bitkisel hayata girmiş birinin insan onuru kavramına ilişkin hiçbir bilinçlilik durumu olmamasına rağmen, biz yine de bu kimselere insan onuru anlayışımıza uygun gelen bir tarzda davranırız.

---

15. Ronald Dworkin, *Life's Dominion*, (London: HarperCollins*Publishers*, 1993), 205.
16. Birilerine *tamamıyla bağımlı olmak kendisi bakımından* kötüdür. Nitekim ölme sürecine girmemiş, ama geçirdiği bir trafik kazasından dolayı diğerlerine tamamıyla bağımlı olmuş bir kimse, yakınlarının kendisine son derece ihtimamla bakmasına rağmen, intihar gerekçesini "diğerlerine tamamıyla bağımlı olmak" olarak gösterir: Chris Hill, "The Note," *Bioethics: An Anthology* içinde, der. Helga Kuhse, Peter Singer (Oxford: Blackwell, 1999), 323, 26. Öte yandan söz konusu bağımlılık durumunda bile bazı insanlar için onurlu ölüm düşüncesi haklı olarak oluşmayabilir. Ünlü fizikçi Stephen Hawking'in diğerlerine bağımlılığı hem kendisinin perspektifinden hem de diğerlerinin perspektifinden bu yaşamın yaşanmaya değmez olduğunu göstermez. Zira birilerine tamamıyla bağımlı olma *bu durumda da* kendisi bakımından kötü olmasına rağmen, Hawking'in diğerlerine bağımlı olma durumunu telafi edebilecek bir şeyler vardır yaşamında. Bu, birazdan ileri süreceğimiz gibi, *salt* biyolojik insan yaşamının neden ölme ile yaşama arasında bir seçim yapma zemini olamayacağını gösterir.

Şimdi yapmamız gereken, dayanılmaz ve dindirilemez acı dolu bir ölme sürecine maruz kalmış, bu sürecin sonunda ölümün kendisi için kaçınılmaz olduğunu, veya mevcut durumunda herhangi bir iyileşmenin mümkün olamayacağını hâlihazırdaki tıbbi veriler aracılığıyla bilen bir kimsenin, işe yaramayacak tedavi sürecini kabul etmeyip, *belli bir bilinçlilik durumu içinde* bir an önce ölmeyi istemesinin, ve bu istemesinin bir gereği olarak kendisine ötanazi yapılması gerektiğine ilişkin alacağı bir kararın ahlâksal bakımdan meşru temellerinin neler olabileceğini tartışmaktır.

Ölü olma durumunun duyumsanamaması bakımından nötr bir durum olduğuna ilişkin bir kabul, ölme sürecinin nasıl olması gerektiğine ilişkin bir yargımızın olamayacağı anlamına gelmez. Nitekim nasıl ve ne zaman ölmemiz gerektiğine ilişkin bir düşünceye farklı derece ve yoğunluklarda sahibiz. Ölme sürecine girmiş bir kimse için ise, nasıl ve ne zaman ölmesi gerektiğine ilişkin bir düşünce son derece belirgindir. Ölme süreci derken, bir kimsenin artık normal yaşamına dönemeyeceğini, veya hastalığında herhangi bir iyileşmenin söz konusu olamayacağı, dolayısıyla mevcut durumunun onu bir şekilde ölme durumuna götürdüğünü anlıyoruz. İşte böylesi bir sürece girmiş bir kimsenin, bu süreci nasıl yaşaması -veya nasıl ölmesi- gerektiğine ilişkin bir inisiyatifinin olması gerekir.

Ölme sürecine girmiş bir kimsenin nasıl ölmesi gerektiğine ilişkin bir inisiyatif, birbiriyle ilişkili olabilecek iki gerekçeye dayandırılarak meşru kılınabilir. Birinci olarak, *acının* acı çeken varlık açısından istenilir bir şey olmadığı, dolayısıyla bu varlığın çektiği acıdan kurtulma isteğinin, ve bu isteği yerine getirme çabasında ilgili kimselerin söz konusu acıyı elimine etmeye yönelik davranışlarının ahlâksal olduğu söylenebilir.[17] İkinci olarak, acıyı çeken varlık insan olduğunda, bir kimsenin acıdan kurtulma talebinde bulunması, bu kimsenin yaşamının nasıl olması gerektiğine ilişkin bir anlayışa sahip olmasının, ve bu anlayış doğrultusunda kendisinin nasıl bir durumda olmasını belirleyen bireysel otonomisinin bir gereği olduğu

17. Örneğin ötanaziyi haklar bağlamında temellendiren Michael Tooley, bir kimsenin acısını dindirme yükümlülüğünü hak kavramıyla şöyle ilişkilendirir: "İnsanlar büyük acılar çekmeme hakkına sahiptir. Bir kimsenin bir şeye hakkı varsa, diğerleri bu kimsenin bu şeye hakkının gerçekleşmesi için bir yükümlülüğe sahiptir. Bazı durumlarda büyük acılardan kurtulmanın tek yolu (istemli) aktif ötanazidir. O halde, bu durumda olan insanların ölmelerini sağlamamak ahlâksal bakımdan yanlıştır." Michael Tooley, "Euthanasia and Assisted Suicide," *A Companiaon to Applied Ethics* içinde, der. R. G. Frey, C. H. Wellman (Oxford: Blackwell, 2003), 330. Bu argüman teorik olarak makul görünmekle birlikte, ötanazi söz konusu olduğunda ancak *bir yönüyle* kabul edilebilir. Hak tartışmalarında ikinci kuşak veya pozitif haklar olarak bilinen hakların mantığına dayanan buradaki hak, diğerlerinden yardım alma hakkını içermesi bakımından temel bir problemi içinde barındırır. Zira bu hakka karşılık gelen yükümlülük her hekimin evrensel olarak ötanazi etme yükümlülüğünün olduğunu, aksi halde ahlâksal olamayacaklarını varsayması bakımından problemlidir. Bir kimsenin yaşama hakkı gereği olarak bu kimsenin yaşamını kurtarmak pozitif hakları, yani söz konusu hakkı korumak için bir şeyler yapma yükümlülüğünü gerektirir. Böylesi bir yükümlülük evrensel olarak temellendirilebilir. Fakat birilerinin yaşamına son verme yükümlülüğü ise, evrensel olarak temellendirilemez. Nitekim ana metnimizde belirteceğimiz gibi, ilgili kimsenin bir an önce ölmesinin kendisi için iyi olduğunu düşünseler de, bazı hekimler sadece ötanazi pratiği içinde yer almak istemeyebilirler, ve bu isteklerine saygı duyulmalıdır. Dolayısıyla ötanazi pratiği, karşı tarafın nasıl bir yükümlülük içinde olması bakımından *daha çok* negatif haklara karşılık gelen yükümlülüklerle, yani müdahale edilmeme hakkına karşılık gelen müdahale etmeme yükümlülüğüyle temellendirilebilir. Tabi negatif hak temelli bir yükümlülük de yetersizdir, zira burada acıyı dindirme yükümlülüğü bir şeyler yapma anlamında pozitif bir yükümlülüktür.

söylenebilir. Dolayısıyla öngörülebilir bir gelecekte ölümün kendisi için kaçınılmaz olduğunu bilen bir kimsenin, ölümünün nasıl gerçekleşmesi gerektiğine ilişkin bir inisiyatif geliştirmesi, kendisini ölüme götüren süreçte durumunu daha da kötüleştiren ileriki aşamaları yaşamak istememesi bakımından, son derece ahlâksaldır. Bu istek sadece daha fazla acı çekmeme isteğine dayanmayabilir. Daha temelde bu istek, söz konusu kimsenin *nasıl* ölmesi gerektiğine ilişkin bir düşünceyle doğrudan ilintilidir. Zira bu kimsenin, genel olarak insan yaşamının nasıl yaşanması gerektiğine ilişkin oluşturduğu anlayışı, aynı zamanda bu anlayışla tutarlı olmasının bir gereği olarak, söz konusu yaşamın nasıl sona ermesi gerektiğine ilişkin bir düşünüşü de içerir.

Şimdi bu iki gerekçeyi hastanın ve diğerlerinin perspektifinden sırasıyla ele alalım. Herhangi bir nitelendirmeden bağımsız olarak acı, salt acı olması bakımından kötüdür. Dolayısıyla dayanılmaz acılar içinde olan bir kimsenin bu acıları önemsememesi gerektiğini ileri sürmek saçmadır kuşkusuz. Acıya tahammül etme, bu acı istenilir bir durumu elde etmenin bir aracı olduğunda, yani bu acı iyileşme sürecinin bir aşaması, veya ahlâksal bakımdan acıya daha baskın gelebilecek gerekçeler olduğunda kabul edilebilir ancak. Oysa öngörülebilir bir ölme sürecinde, *dindirilemez* ve artan bir biçimde şiddetini gösteren acıyı çekmeme isteği makuldür. Bu, acının fiziksel yönüdür. Bunun gibi, bir kimsenin ölme süreci içinde yaşadığı fiziksel acıların yanında, ölme sürecine girmeyen ama hastalığından dolayı ilgili kimsenin normal yaşamında gerçekleştirmiş olduğu aktivitelerinin *hiçbirini* yapamama durumuna göstermiş olduğu düşünsel tepki, bu kimseyi fiziksel olmayan ama en az fiziksel acılar kadar şiddetli olabilen acılar çekmesine neden olabilir. Bütün vücudu felç olmuş birinin ölümü öngörülmeyebileceği gibi, bu kimse fiziksel acı da duymayabilir. Ama normal yaşamında gerçekleştirdiği aktivitelerin hiçbirini gerçekleştirememe durumuna gösterdiği düşünsel tepkisi, fiziksel olmayan ama son derece şiddetli duygusal veya psikolojik acıları içerebilir.

Herhangi türden bir acının ilgili varlık açısından kötü olduğunu kabul ettiğimizde, yine herhangi bir nitelendirmeden bağımsız olarak söz konusu acıyı azaltmaya veya ortadan kaldırmaya yönelik bir davranışın, ahlâksal bir gereklilik olduğunu da kabul etmeliyiz.[18] Acının elimine edilmesine yönelik bir davranışın bir kötülüğü öngörmesi veya bir kötülüğü gerçekleştirmesi söz konusu olduğunda ahlâksal olmadığını söyleyebiliriz ancak. O halde, ahlâksal ilkeler oluşturabilme ve bu ilkeler doğrultusunda yaşayabilme kapasitesine sahip olan insanlar, acı çeken varlığa ilişkin davranışlarını belirlerken, ahlâksal bir yükümlülük olarak bu varlığın acısını hesaba katmalıdırlar. Acıya neden olmamaya veya var olan acıyı hafifletmeye ya da ortadan kaldırmaya yönelik davranışlarla yerine getirilebilen bu yükümlülüğün, başka bazı yükümlülüklerden ayırt edici önemli bir yanı, insanın sahip olduğu acıma veya merhamet duygusuyla yakından ilintili olmasıdır.[19]

---

18. Klasik faydacılar olarak bilinen Jeremy Bentham ve John Stuart Mill acının biricik kötü olduğunu, dolayısıyla acının, acı çekme kapasitesine sahip tüm varlıklara yönelik davranışlarımızın ahlâksal bakımdan kabul edilip edilmemesini belirleyen önemli bir faktör olduğunu ileri sürerler. Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (New York: Hafner, 1948), 311. John Stuart Mill, *Faydacılık*, çev. Nazmi Coşkunlar (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986), 19, 20.

19. Acıma veya merhamet duygusunun insan doğasında var olup olmadığına ilişkin bir soruya doyurucu bir yanıt verme, bu yazının sınırlarını aşar. Jean-Jacques Rousseau bu duygunun sadece insan doğasında değil, aynı zamanda bazı hayvanların bile, hemcinslerine karşı gerçekleştirdikleri davranışlarında kendisini gösterdiğini ileri sürer. Jean-Jacques Rousseau, *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, çev. R. Nuri İleri (İstanbul: Say, 2002), 110, 14. David Hume ise,

O halde ilgili varlığın acısını azaltma veya ortadan kaldırma ahlâksal bir davranışı yönlendirmesi gereken tek faktör olmasa da, önemsenmesi gereken önemli faktörlerden biridir. Acı, ötanazi için de tek belirleyici faktör değildir; ama önemsenmesi gereken önemli faktörlerden biridir. Nitekim ilgili kimse, acı dolu bir süreci yaşamayı, ölmeye tercih edebilir, ve bu tercihine saygı duyulmalıdır. Dolayısıyla hiç kimse bu kimsenin acı çekmemesi gerektiği üzerinden, onun ölmesi gerektiğine ilişkin bir iddiayı ileri süremez.

Öte yandan, acıyı çekmenin ahlâksal bakımdan daha baskın gelebilecek gerekçeler olduğunda anlamlı olabileceğine ilişkin bir düşünüş de, oldukça makuldür. Bu gerekçeler en genel anlamda ilgili kimsenin yaşamına ilişkin sahip olduğu proje ve beklentileridir. Yaşamının tek gündemi olan, ve hep tek gündem olarak kalacak bir hastalığa yakalanan ilgili kimse için bu hastalık, sahip olduğu veya öngördüğü proje ve beklentilerine bir *saldırıdır*. Burada sözünü ettiğimiz proje ve beklentiler fizikçi, romancı ya da filozof gibi belli bir insan grubunun temsil ettiği yüksek dereceden proje ve beklentiler değildir sadece. Bunların yanı sıra, *herhangi bir* insan yaşamını karakterize edebilecek herhangi tür ve dereceden proje ve beklentilerden söz ediyoruz. Çocuk yetiştirme gibi bir projeden çocuğunun diploma törenini görme beklentisine; sportif bir yarışmaya katılma projesinden bu yarışmada iyi bir derece alma beklentisine; yeni yerler görme projesinden bu yerlerde bulunma beklentisine; bir tarlayı ekip biçme projesinden bu projeyi gerçekleştirme beklentisine kadar insanlar yaşamlarında bir şeyleri *yapmaya*, ve bu yapmaya çalıştıkları şeyleri, gereği gibi yapmaya *yönelirler*.[20] Bu yönelimler yaşamın anlarıyla ilgili değildir, zira televizyon seyretme gibi yaşamın ansal etkinlikleri herhangi bir insan yaşamının anlam içeriğini oluşturmazlar. Bu gibi etkinliklerin insan yaşamına hiçbir katkısının olmadığını ileri sürmüyoruz burada. Belirtmek istediğimiz, bu gibi etkinliklerin, yaşama ilişkin insanların sahip oldukları farklı düşünce ve kanaatlerin objesi olan yönelimlerin temelinde yatan etkinlikler olmadıklarıdır.[21]

İşte bir kimsenin yaşamına ilişkin oluşturduğu proje ve beklentileri *anlamsızlaştıran* bir hastalık karşısında, şiddetli ve dindirilemez acıları çekmeme adına, işe yaramayacak tedavi sürecini kabul etmeyip bir an önce ölmeyi istemesi, bu kimsenin bireysel otonomisinin (özerkliğinin) kullanımının bir gereği olup olmadığına

---

(19 DEVAM:) insan doğasında var olmasından ziyade, insan yaşamının "durum ve zorunluluklarından doğan" genel bir yeti olarak "duygudaşlığı" ahlâk teorisinin merkezine yerleştirir. David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea, 1997), III. Kitap, I. Bölüm Anlaşılabileceği gibi, her iki yaklaşımda da acıma duygusu, acıyan varlığın acı çeken varlıkla farklı derecelerden bir çeşit empati kurması durumunda ortaya çıkar. Öte yandan böylesi bir empatiyi R. M. Hare, Immanuel Kant'ın *akıldan* çıkarsadığı "Koşulsuz Buyruk"la (Kategorik İmperatif) doğrudan ilişkilendirir. Gerçekte olmuş bir trafik kazasında alev alan kamyonda sıkışan şoförün, yoldan geçenlere acı çekerek yanmaktansa kendisini bir an önce öldürmelerini talep ettiğini aktaran Hare, bu durumda yoldan geçenlerin izlemesi gereken kuralın, Kategorik Imperatif gereği şoförü öldürmek olduğunu ileri sürer. Zira hiç kimse *bu durumda* acı çekerek ölmeyi istemez. R. M. Hare, "Euthanasia: A Christian View," *Philosophic Exchange*, vol. 2, no. 2 (1975): 43, 52.

20. Bilinebileceği gibi Aristoteles, insanın iyisini (eudaimonia) gerçekleştirmesinin zorunlu koşullarından birinin, onun etkinlikte bulunması olduğunu haklı olarak ileri sürer. Aristoteles, *Nikhomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç, 1998), I. Kitap.

21. Nitekim birçok kimse, ölme anlarında yaşamlarının bir muhasebesini yapma şansına sahip olduklarında, gerçekleştirmiş oldukları ansal etkinliklere göndermede bulunmazlar. Ansal etkinliklere göndermede bulunulsa bile, böylesi bir gönderme genellikle pişmanlıkla ilişkilidir. Dolayısıyla, bazen son derece haz veren ansal etkinliklerin bizzat kendileri, ölme anında ilgili kimsenin çok büyük acılar çekmesinin nedenlerinden olabilir. Böyle bir acı duymakla ilgili kimse, yaşamının ansal olmayan proje ve beklentileri gerektiği kadar içermemesi bakımından ıskalanmış bir yaşam olduğunu, muhtemelen kabul etmiştir artık.

ilişkin çok önemli bir tartışmaya kaynaklık etmektedir. Burada bireysel otonominin kullanımı derken, ilgili kimsenin karşı karşıya bulunduğu *seçeneklerden* haberdar olmasını, bu seçenekler arasında bir tercihte bulunmasını, ve bu tercihin ne anlama geldiğini bilmesini sağlayan belli bir bilinçlilik durumuna işaret ediyoruz. Dolayısıyla bireysel otonomiden, "bir kimsenin kendi kararlarını oluşturması, bu kararlar doğrultusunda seçmesi ve eylemesi" anlaşılır.[22] Bu bakımdan "bireysel otonomi idealinin ardındaki temel düşünce, bireylerin kendi yaşamlarının bizzat kendileri tarafından oluşturulmasıdır. Otonomisi olan birey, bazı derecelerden kendi kaderini belirlemesi bakımından, kendi yaşamının yazarıdır bir bakıma."[23] Bu anlayışa göre bireysel otonomi, "iyi yaşamın temel harcıdır ve bu nedenledir ki, bir kimsenin bireysel otonomisi tam olmadığında onun bireysel esenliği de zarar görür."[24] Görülebileceği gibi, burada bireysel otonomi ile bireysel seçim, ve dolayısıyla bireysel esenlik arasında doğrudan bir ilişki kurulur. Bireyin iyi yaşama ilişkin *kendi* iyi anlayışını oluşturmasının, bu anlayışa göre yaşama biçimini belirlemesinin, ve bu belirlenime uygun bir yaşamı sürdürmesinin, bu bireyin esenliğinin temel koşulları olarak görülür.

Öte yandan, ilgili kimsenin tam bir bilinçlilik durumunda bile otonomisine dayanarak alacağı karar, bu kimseyi daha iyi kılmayabilir. Böylesi bir durumda bile, bireysel otonomi değerinden hiçbir şey kaybetmez. Nitekim "otonominin genel değeriyle, otonominin belli bir durumda belli bir kimse üzerindeki etkileri" arasında bir ayrımı ileri süren Dworkin, bireysel otonominin değerini, bireysel esenliği sağlayıp sağlamamasına dayandırmaz. Ona göre otonominin değeri, ilgili bireyin "kendi karakterini ifade eden bir kapasitenin" kullanımında, ve bu kapasitenin "korunmasında" yatar.[25] Dolayısıyla otonomi, ilgili bireylerin kendileri için önemli gördükleri, "kendi karakterlerinin ayırt edici özelliklerine uygun bir yaşamı sürdürmelerini sağlayan ve koruyan genel bir kapasitedir."[26] Bireysel otonominin değeriyle bireysel esenlik arasında bir ilişki kurmakla, aslında ilgili bireyin otonomisine önem vermediğimizi ileri süren Jon Nuttal, Dworkin'in bu görüşünü paylaşır. Ona göre de, "yalnızca iyi sonuç veriyorsa bir kişinin özerkliğine saygı görüşünü benimsersek eğer, aslında o kişinin özerkliğine, o kişiye istediğini yapmasında yardımcı olduğumuz durumlarda bile, saygı göstermiş olmayız."[27]

Araçsal veya kendinde bir değer olarak bireysel otonomiden, bireyin iyi yaşama ilişkin kendi anlayışını oluşturmasını, bu anlayışa uygun olarak yaşamına ilişkin kararlar vermesini, bu kararlar doğrultusunda eylemesini, ve bu eylemelerden sorumlu olmasını anladığımızda, söz konusu bireyi ahlâk varlığı kılan temel koşulun, bu bireyin bireysel otonomisine dayanan veya bireysel otonomisinden çıkan eylemleri olduğunu da kabul etmiş oluruz. Otonominin kullanımının bireyi ahlaksal bir varlık kıldığını kabul ettiğimizde, ilgili bireyin -ötanazi bağlamında- kendi bireysel otonomisine dayanarak ölme biçimine karar vermesi, bu karara uygun bir davranış biçimini izlemesi, onun ahlâksal bir varlık olmasının gereğidir.

---

22. Singer, *Practical Ethics*, 99.
23. Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, (Oxford: Clarendon Press, 1986), 369.
24. A. g. e., 390.
25. Dworkin, *Life's Dominion*, 224.
26. A. g. e.
27. Jon Nuttal, *Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*, çev. Abdullah Yılmaz (İstanbul: Ayrıntı, 1997), 176. Bireysel esenliği sağlamanın *aracı* olarak görülen otonomi anlayışına karşı Dworkin ve Nuttal'ın ileri sürdüğü bu otonomi anlayışı, kişinin kendisini oluşturması anlamında otonominin *kendisi bakımından* ahlaksal bir değer olduğunu söyleyen Kant'ın görüşüne dayanır.

Daha açık bir ifadeyle belirtecek olursak, bundan sonraki yaşamının kendisi için hiçbir bakımdan anlamlı olamayacağını gören ilgili bireyin bireysel otonomisine dayanarak ötanazi talebinde bulunması, bu kimsenin ahlâksal bir varlık olmasının gereğidir.[28]

Immanuel Kant'ın, bir kimsenin yaşamına son verme kararının, bireysel otonominin bir ifadesi olamayacağına ilişkin iddiasını tartışmadan önce, önemli gördüğümüz bir noktaya daha değinmek istiyoruz. Bireysel otonomi kavramının *daha çok* liberal düşünceyle ilişkili olduğu, bu düşüncenin de belli bir kültürel bağlamının olduğu, bu haliyle ötanazi tartışmalarının liberal kaynaklı etik tartışmalar olduğu, dolayısıyla bu tartışmaların diğer kültürlere ilgisiz olduğu yönünde bir itiraz *kısmen* doğrudur.[29] Gerçekten de bazı toplumlarda bir kimsenin ölme sürecinde kendisinin ve etrafındaki kimselerin nasıl davranması gerektiğini belirleyen, kültürel veya dinsel kaynaklı bazı ritüeller vardır. Bu ritüellerde hastanın ölme süreci hem kendisi hem de diğerleri tarafından bir toplumsal olay olarak görülerek, bu süreç kendi doğal akışı içinde gerçekleşir. Diğerleri de süreçteki belirlenmiş toplumsal rollerini yerine getirerek, bir çeşit toplumsal duyarlılığı yine bir çeşit toplumsal onay aracılığıyla gösterirler. Hastanın ölme sürecine ilişkin bu türden kültürel ve dinsel kaynaklı ritüeller, hasta için ötanaziyi kesinlikle öngörmez. Buna saygı duyulmalıdır. Başka bir ifadeyle, ölümün hem ölmek üzere olan kimse açısından hem de diğerleri tarafından bir toplumsal olay olarak görülmesi, bu olayın aktörlerinin söz konusu süreçte belirlenmiş bazı toplumsal rolleri gerçekleştirme yükümlülüklerinin olması, ölmek üzere olan hastanın ölme sürecine müdahale etme şansının olmaması veya toplumsal rolü gereği böyle bir seçeneği bile hiç düşünmemesi durumunda, hiç kimse söz konusu ölümü erkene alma hakkına sahip değildir.

Ama öte yandan, günümüzde diğer birçok teknoloji gibi tıp teknolojisi de sadece belli bir kültürün kullandığı teknoloji değildir. Bu teknoloji son derece hızlı gelişmekte ve birbirinden oldukça farklı kültürler tarafından, farklı derecelerden de olsa kabul edilmektedir.[30] Bu olgu ötanazi tartışmalarını belirleyen temel faktörün kuramsal olmadığını, tartışmanın taraflarından bazılarının kelimenin tam anlamıyla liberal argümanları kullanmalarına rağmen, problemin kaynağı ve özü itibarıyla bizatihi pratik hayatın kendisi olduğunu gösterir. Yani burada bir hastane, bu hastanenin içinde son derece karmaşık tedavi araçlarına maruz kalmış veya bu araçlardan bir medet uman, kültürel veya dinsel ritüellerin oldukça zayıfladığı – belki de son derece soğuk- bir ortam vardır. Böylesi bir durumda hekimler, hastanın ait olduğu dinin veya kültürün saygısızca ve onursuzca gördüğü bakım hizmetlerinden ve tıbbi pratiklerden mümkün olduğunca kaçınmalıdırlar. Dolayısıyla, hekimlerin hastaya yaklaşımında ilgili kültürel ve dinsel pratiklere duyarlı olmalarına, bu pratiklere uygun olabilecek bir tedavi biçimini mümkün olduğu kadar be-

28 Fakat bu, birazdan belirteceğimiz gibi, böylesi bir talebin olduğu her durumda, ilgili kimsenin ötanazi edilmesi gerektiği anlamına gelmez.

29. Bu itiraz için, örneğin bkz. Alain *Badiou, Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*, (İstanbul: Metis, 2004), 45, 49.

30. Örneğin Segun Gbadegesin, "en geleneksel kültürlerin bile sağlık hizmetlerine ilişkin geliştirilen yeni teknolojilere bir karşılık vermesi" gerektiğine vurgu yapar. Bu teknolojinin bazı yönleriyle reddini veya kabulünü içeren böylesi bir karşılıkta, farklı kültür ve dinlerin farklı tutumlarının olması son derece makuldür. Dolayısıyla bu teknolojiye karşı geliştirilen farklı yaklaşımların kültür bağımlı bir zemini olabilmekle beraber, bu teknolojiyle yüzleşmenin ise evrensel bir yönü vardır. Segun Gbadegesin, "Bioethics and Cultural Diversity," *A Companion to Bioethics* içinde, der. Helga Kuhse, Peter Singer (Oxford: Blackwell, 2001), 25, 26.

nimseyip sürdürmeleri gerektiğine ilişkin bir talep, kuşkusuz makul bir taleptir. Öte yandan, burada tartıştığımız kişinin ölme sürecini, dolayısıyla acı çekme sürecini uzatan tedavi araçlarını reddetmesi durumunda, artık bu kimsenin kültürel veya dinsel referansları üzerinden tedavinin devam etmesi gerektiğini ileri sürmek, *bu bireyin de* bireysel otonomisinin ihlali anlamına gelir. Daha açık bir ifadeyle, bu birey ölme sürecini kısaltmayı, kültürel veya dinsel gerekliliklerin kendisinden talep ettiği bir durum içinde olmaya tercih edebilir. İşte bu tercihin kendisi de, söz konusu bireyin otonomisinin bir ifadesidir, dolayısıyla *buna da* saygı duyulmalıdır.

Öte yandan, bireysel otonominin en büyük savunucusu olan Kant, bir kimsenin kendi yaşamına son verme isteğine, ve bu isteğe uygun olabilecek bir davranışa karşı çıkar. Ona göre bir kimsenin, yaşamının sona ermesi gerektiğine ilişkin isteği *kendi içinde* çok ciddi bir çelişkiyi barındırır. Kant'ın düşüncesinde çelişki irrasyonel olduğuna göre, bir kimsenin kendi yaşamının sona ermesi gerektiğine ilişkin bir isteğe sahip olması da irrasyoneldir. Böylesi bir isteğe sahip olmakla bu kimse, yaşamı üzerinde kendi kontrolünü kaybetmeden bireysel otonomisini koruduğunu düşünür. Oysa bu istek, onu ahlâksal bir varlık kılan otonomisini ve gelecekteki tüm potansiyel çıkarlarını ortadan kaldırmayı içeren bir istektir. İşte bireysel otonomisi adına bizatihi bu otonominin kendisini ve gelecekteki potansiyel çıkarlarını ortadan kaldırmanın çelişkisi tam da buradadır.[31] O halde bireysel otonomi gerekçesi, ötanaziye hiçbir zaman meşru bir zemini oluşturamaz, çünkü ölümle birlikte otonomiye dayalı eylemlerin gerçekleşme olasılığı da ortadan kalkmış olur. Buna göre ötanaziyi bireysel otonominin bir gereği olarak algılamak ve onaylamak, bizi otonomi için otonominin ortadan kaldırılması gibi saçma bir sonuca götürür.

Kant'ın ahlâk sisteminde ötanaziye karşı bir diğer argüman da şudur: Söz konusu kimse acıdan kurtulma adına ölmeyi istemekle, kendisini *amaç* olarak görmemeye, dolayısıyla acıdan kurtulmanın bir *aracı* olarak görmeye başlar. Oysa bu, onun kendisini ahlâksal bir varlık kılan rasyonel ve dolayısıyla otonom doğasının kendisinden talep ettiği, kendisi bakımından bir amaç olduğu kabulüyle çelişir. Acıdan kurtulma isteği *amaç* olarak görüldüğünde, ilgili kimse kendi yaşamına son verme kararıyla kendisini artık bu amacın gerçekleştirilmesinin bir *aracı* olarak, yani kendisini artık bir *şey* olarak görmektedir.[32] Bir kimsenin kendisini bir amacın aracı olarak görmesi, bu kimsenin özsaygıdan yoksun olması demektir. Bir kimsenin özsaygıdan yoksun olması demek ise, rasyonel otonom doğasının kendisinden talep ettiğiyle, yani kendisinin gözünde ve insanlığın gözünde her zaman kendisi bakımından bir amaç olduğu kabulüyle çelişir. O halde, kendi şahsında bütün insanlığa zarar vermeyi içermesi bakımından da insanın "kendi yaşamını yok etme yetkisine asla sahip olamayacağını" ileri süren Kant'a göre, bir kimsenin herhangi bir koşulda yaşamına son verme isteği de ahlâksal olmayacaktır.[33] Herhangi bir koşulda yaşama son verme kararının ahlâksal olmadığını tersten okuduğumuzda, yaşamını korumada ve sürdürmede insanın mutlak bir ahlâksal yükümlülüğe sahip olduğunu da Kant'ın ahlâk sisteminde görmüş oluruz.

31. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İoanna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 1995), 13, 39.; Immanuel Kant, "Suicide," *Lectures on Ethics*, trans Louis Infield, (London: Methuen, 1930), 149.
32. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 46, 47.
33. Immanuel Kant, "Duties Towards the Body in regard to Life," *Lectures on Ethics*, çev. Louis Infield, (London: Methuen, 1930), 148.

Gerçekten de Kant'ın ileri sürdüğü bu argümanlar, insan yaşamına mutlak anlamda değer vermesi bakımından oldukça önemlidir. Fakat iyileşmesi mümkün olmayan ve sürekli kötüleşen hastalığından dolayı bir kimsenin ölme isteği tutarsız değildir. Bir kimsenin kendi yaşamına son verme veya verilmesi gerektiğine ilişkin bir isteğe sahip olması iki nedene dayanabilir: Bu, ilgili kimsenin özsaygısını kaybetmesinden dolayı olabileceği gibi; böylesi bir karar, bu kimsenin tam da özsaygısını korumaya yönelik bir kaygıdan dolayı da olabilir. Kant birinci nedeni kabul eder. Özsaygısını kaybetmiş birinin kelimenin gerçek anlamıyla rasyonel doğasına uygun olarak eyleyemeyeceğini, dolayısıyla bu kimsenin kendi yaşamına son verme isteğinin Kant'ın belirttiği gibi gerçek anlamda bireysel otonominin kullanımına dayanamayacağını, dolayısıyla bu isteğin ahlâksal bir temelinin olamayacağını söyleyebiliriz. Bu kararın ahlaksal temelinin olamayacağını söylerken nötr bir zemindeyiz. Yani bir kimsenin ölme kararı hatalı veya kabul edilemez gerekçelere dayanabilir; ama bu ahlâksal bakımdan kınanacak bir şey değildir. Öte yandan ikinci neden, yani birinin özsaygısını kaybetme kaygısından dolayı kendi yaşamına son verme isteğine sahip olması, gerçek anlamda bireysel otonominin kullanımına dayanması bakımından ahlâksaldır.

O halde, ötanaziye konu olabilecek durumda olan ilgili kimsenin yaşamına son verme isteği, özsaygısını kaybetmesinden dolayı değil de, iki nedenden dolayı tam da özsaygısına dayandırılabilir. Birincisi, bu kimsenin çok büyük acılar içinde kıvranması, yaşamı üzerinde kontrolü kaybetmesine, dolayısıyla onu hiç istemediği davranışlara ve durumlara sürükleyebilir. İkincisi, bu kimsenin hastalığının ileri bir aşamasında otonomisini kaybetmesi ve diğer insanların kendisi adına karar vermesi, Kant'ın kendisinin de kabul etmeyeceği bir durum olur. Zira bu kimsenin, hastalığının ileri bir aşamasında onu ahlâksal bir varlık kılan rasyonel otonom doğasına dayanarak eylemesi mümkün olmayacaktır. Otonomisini kaybeden bu kimse, diğerlerinin kendisi adına karar vermelerinin, ve bu karar doğrultusunda kendisini belli bir duruma maruz bırakmalarının önüne geçemeyecektir. İşte bu kimse, tam da bu durumda şeyleşecektir. Yine bu kimsenin kendi şahsında bütün insanlığın şeyleşmesini, Kant da kabul etmeyecektir. O halde Kant'ın formüle ettiği otonominin zarar görmemesi adına ölme isteğine sahip olan bir kimsenin bu talebi, Kant'ın bizatihi otonomi kavramına dayandırılarak meşrulaştırılabilir.

Öte yandan bireysel otonomi, bireyin nasıl bir yaşama sahip olması gerektiğine ilişkin kendi iyi anlayışını oluşturması ve bu iyi anlayışına uygun bir yaşamı sürdürmesi bakımından son derece istenilir bir değer olmasına rağmen, *bu otonomi mutlak bir değer değildir*. Söz konusu yaşamın nasıl yaşanması gerektiğini belirleme, diğerlerine zarar vermediği sürece, *tamamıyla* ilgili bireyin tasarrufundadır. Fakat ölüm ile yaşam arasında yapılacak bir seçim kesinlikle ilgili kimsenin öznel veya sadece bir tarafın tutumuna bırakılmamalıdır. İstemli ötanazide hastanın iradesi büyük ölçüde belirleyici olsa da, *birden fazla* hekimin hastanın bu talebini haklı bulacağı tıbbi verilerin olması, yani hastanın söz konusu talebini hekimlerin kabul etmesi, bu kabulün de hastanın iyileşemeyeceğini kesinlikle gösteren tıbbi verilere dayanması gerekir. Dolayısıyla, ötanaziyi gerçekleştirecek hekim(ler)in söz konusu yaşamın gerçekten yaşanmaya değer olmadığı görüşünü hastayla paylaşması gerekir. Aksi halde, hastanın otonomisine dayanarak ileri sürdüğü ölme talebi, bu talebi *herhangi bir nedenden dolayı* doğru bulmayan hekimlere yaptırılamaz.

İSTEM-DIŞI ÖTANAZİ

Bir kimsenin daha önce belirttiğimiz durumda olduğu, yani bu kimsenin hâlihazırdaki biyolojik yaşam kalitesinin *insani yaşamının* devamı için yetersiz olduğu, bu yetersizliğin iyileştirilemez bir sürece girdiği, bu sürecin sonunda ölümün kaçınılmaz olduğu, ama karar verme kapasitesine hiç sahip olmamış veya bu kapasiteyi kaybetmiş olan kimselere, ötanazi pratiğinin ahlâken kabul edilebilir olup olmadığını tartışmaya çalışalım. Bitkisel hayata girenler ve koma durumunda olanlar; beyinleri ciddi bir biçimde hasar görmüş, ayakları ve kolları felç olmuş, kör, sağır ve tüm bu gibi nedenlerden dolayı çevresindeki uyarıcılara *kesinlikle* tepki veremeyen bebekler istem-dışı ötanazinin üzerinde tartışıldığı en belirgin vakalardır. Anlaşılabileceği gibi ötanazi pratiğinin en problematik yanı, hastanın herhangi bir bilinç durumundan yoksun olduğu, dolayısıyla durumuna ilişkin herhangi bir karar alma şansının olmadığı istem-dışı ötanazi durumdur.[34] Buradaki mesele, ilgili kimsenin kendi yaşamı üzerinde bir tasarrufta bulunmasının ahlâksallığı üzerinden tartışılamaz artık. Söz konusu kimse için en iyi seçenek nedir sorusu daha belirleyicidir. Dolayısıyla burada *öncelikle ve sadece* hastanın perspektifinden meseleye yaklaşmanın, ahlâksal bakımdan geçerli olabilen tek zemin olduğunu kabul etmeliyiz. Bu kabulün yönlendirdiği kararın, söz konusu kimsenin ötanazi edilmesi yönünde olması durumunda ise, bu kararı destekleyebilecek diğer bazı faktörlerin de hesaba katılması, *bazen* anlamlı olabilir.

Söz konusu kimse için en iyi seçenek nedir sorusuna doğru bir yaklaşım, *belki de* Kant'ın Kategorik Imperatif'inin mantığını kullanmayı gerektirir. Yani bu durumdaki kimsenin, karar verme kapasitesine sahip olsaydı nasıl bir karar alacağı sorusunu dikkate almamızın yanı sıra; biz bu durumda olsaydık, sadece biyolojik varlığımızın devam etmesini ister miydik sorusunu da dikkate almalıyız. Aslında bu soruları sormakla istem-dışı ötanaziyi onaylamaya yaklaşırız, zira bu soruların sorulmasını yönlendiren temel düşüncede, hastanın durumunun son derece kötü olduğu, böylesi bir durumda ise hiç kimsenin yaşamayı istemeyeceği kabulü vardır. Ama öte yandan, böylesi bir yaklaşıma dayanarak oluşturulan bilginin istem-dışı ötanaziyi onaylama veya reddetme anlamında kanıtlanamayacağı da açıktır. Nitekim bazı kimseler hem hasta için hem de kendileri için söz konusu durumda her ne pahasına olursa olsun, biyolojik yaşamı uzatmanın gerekliliğine vurgu yaparlar. Ama yine de, istem-dışı ötanaziyi meşrulaştırma çabasında söz konusu kimsenin ve bizim *muhtemelen* alacağımız bir kararı yönlendiren gerekçelerin, ve bu gerekçeleri ahlâksal bakımdan geçerli kılabilecek argümanların neler olabileceğini belirtmemiz, bu ötanazi durumunda yönümüzü belirlememiz açısından oldukça makul bir stratejidir.

O halde bu stratejinin bir gereği olarak insan yaşamını değerli kılan şeyin ne olduğu, yani insan yaşamının herhangi bir nitelendirmeyle mi, yoksa salt biyolojik

34. İstem-dışı ötanazinin, istemli ötanaziden daha az problemli olduğu durumlar da vardır. Bunlar genellikle hastanın beyin ölümünün gerçekleştiği durumlardır. İstemli aktif ötanazinin ve ölümcül hastalık dışında da bazı durumlar için ötanaziyi savunan Tooley, beyin ölümünün ötanaziyi meşru kılan iyi bir ölçüt olamayacağını, zira pratikte olmasa bile prensip olarak beyin naklinin mümkün olduğunu, ama buna rağmen beyin naklini yine de istemediğimizi, çünkü bunun gerçekleşmesi halinde ilgili kimsenin artık kendisi olamayacağını, sadece bir başkası olacağını haklı olarak ileri sürer. Tooley, "Euthanasia and Assisted Suicide," 327.

bir yaşam olması bakımından mı bir değerinin olduğu sorusu üzerine yoğunlaşmak, iyi bir hareket noktasıdır. Herhangi bir nitelendirmeden bağımsız olarak insan yaşamının *kutsal* olduğuna ilişkin genel bir kabul vardır. Kutsal kavramı daha çok dinsel bir referansı çağrıştırsa da, insan yaşamının *dokunulmazlığı* anlamında bu yaşamın kutsal olduğu görüşü, seküler ahlâk anlayışlarında da karşılığım bulur. Bu anlayışlarda, biyolojik kalitesinden bağımsız olarak insan yaşamının sadece ve sadece insan yaşamı olması bakımından biricik bir değere sahip olduğu, dolayısıyla bu yaşamı sona erdiren herhangi bir davranışın ahlâksal olmadığı kabulü vardır.[35]

İnsan yaşamının kutsal olduğuna ilişkin bir kabul, aynı zamanda ahlâksal bir kuralı oluşturur. Bu kuralın, herhangi bir ahlâk kuramının insan yaşamları karşısında keyfi olmasını engellemesi bakımından, ahlâksallığın doğasının ne olduğunu veya ne olması gerektiğini belirlerken, oldukça gerekli ve bir o kadar da geçerli bir zemin üzerinde durmamızı sağlayan bir yönü vardır. Fakat buradaki temel problem, bir ahlâk kuralının veya ilkesinin, bu kuralın işaret ettiği davranışlardan veya durumlardan bağımsız bir öneme sahip olup olmadığıdır. Pratiğe ilişkin oluşturulan diğer herhangi bir ilke gibi, insan yaşamının kutsal olduğuna ilişkin bir ilke de, işaret ettiği pratik alanda gerçekleşen kendine özgü biricik her bir olayın doğurduğu özel koşulları, deyim yerindeyse, hakkını vererek açıklayamaz. Bu, ötanazi sorununa eğilirken bir ilkeye dayandırılabilen herhangi bir perspektife sahip olamayacağımız anlamına gelmez. Tersine bu, herhangi bir ötanazi vakasına eğilirken, hiçbir şekilde kendisinden vazgeçemeyeceğimiz gibi görünen ilkelere eleştirel bir tutum takınmamızı, eğer ilkenin orijinal halini kabul edeceksek de, böylesi bir kabulün ilgili tarafları ikna edebilecek eleştirel bir tutumun sonucunda oluşturulması gerektiği anlamına gelir.

Yukarıda belirttiğimiz gibi, insan yaşamının dokunulmaz veya kutsal olduğuna ilişkin bir ilkenin kabulü, insan yaşamını nasıl algılamamız gerektiğine ilişkin, kendisinden hareket edebileceğimiz çok önemli ahlâksal bir zemini bize sağlar. Fakat ahlâk kurallarının veya ilkelerinin eylemeyi yönlendiren ilkeler olduğunu kabul ettiğimizde, bu ilke *bazı* yaşam durumlarında insan düşüncesinin gereği gibi

---

35 .Bu kabulün temellendirilmesinde, söz konusu anlayışların ileri sürdükleri gerekçeler birbirleriyle bazı yönlerden örtüşür. Örneğin dinsel zeminde ileri sürülen argümanlardan biri, Tanrı'nın insan yaşamı üzerindeki iradesini yok sayması bakımından ötanazinin kabul edilemez olduğunu iddia eder. Joseph V. Sullivan, "The Immorality of Euthanasia," *Beneficent Euthanasia* içinde, der. Marvin Kohl (Buffalo, NY: Prometheus Books, 1975), 14, 16. Buna göre yaşam, Tanrı tarafından yaratıldı ve ancak O, bu yaşamın ne zaman sona ermesi gerektiğine karar verir. Nitekim hoşgörü temelli liberal yaklaşımın kurucusu John Locke'un insanın yaşama hakkını dinsel bir zeminde temellendirmesi de dikkate değerdir. Ona göre insan yaşamı bu yaşamı taşıyan kişiye ait değildir. Bu yaşamın tek sahibi Tanrı'dır. Dolayısıyla Tanrı'dan başka hiç kimse bu yaşamı sona erdirme hakkına sahip değildir. John Locke, *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*, çev. Fahri Bakırcı, (Ankara: Babil Yayıncılık, 2004), 7. Öte yandan, bu görüşün içerdiği temel güçlük ilk kez David Hume tarafından dile getirildi. Hume'a göre bir insan yaşamına son vermenin Tanrı'nın iradesiyle oynamak anlamına geldiği iddiasının kabulü, bu yaşamı uzatma çabalarının da bu iradeyle çeliştiğini kabul etmemizi gerektirir. David Hume, "Of Suicide," *Applied Ethics* içinde, der. Peter Singer, (Oxford: Oxford University Press, 1986), 20, 22. Bu akıl yürütmenin kabulü ise tıptan, hekimlikten, yani genel olarak tüm sağlık hizmetlerinden vazgeçmemizi gerektirecektir. İnsan yaşamının kutsal olduğu iddiası üzerinde hem dinsel hem de seküler yaklaşımların uzlaştığı bir zemin ise, insanın *doğası gereği* rasyonel bir varlık olduğu, dolayısıyla insan yaşamının kozmik düzende içsel bir değerinin olduğu kabulüne dayanır. İnsanın doğası gereği rasyonel bir varlık olduğu iddiası, somut olarak bazı insanların rasyonel kapasiteye sahip olmamalarına rağmen, neden onların da öldürülmemesinin önemli gerekçesini oluşturur. Öte yandan, rasyonel bir doğaya sahip olmanın, ilgili varlığa yönelik davranışlarımızı yönlendirmesi gereken *tek faktör* olmadığına ilişkin bir iddia için bkz. Tom Regan, "Hayvan Hakları Mücadelesi," *Cogito*, sayı 32, yaz (2002).

işlemesinin önünde ciddi bir engel de olabilir. Nitekim insan yaşamı dokunulmazdır ilkesine uygun bir yaşamı *birçoğumuz* hiç zorlanmadan tutarlı bir biçimde sürdürebilir. Ama başka bazı insanların içinde bulundukları özel veya istisnai durumlar, bu insanlardan söz konusu ilkeyi salt ilke olmasından dolayı *sürdürmemelerini*, ahlâksal bakımdan meşru olabilecek gerekçelerle talep edebilir. Birçoğumuz bir kimsenin biyolojik yaşamını gereksiz yere sürdürme ile bu kimseyi öldürme veya ölüme terk etme arasında bir *seçim* yapma durumuyla karşılaşmaz. Dolayısıyla birçoğumuz için yaşamın dokunulmazlığına ilişkin bir ahlâk kuralını işletip işletmeyeceğimize ilişkin yaşam durumlarının varlığı söz konusu değildir. Konumuzun muhatabı olan hastalar ve hekimlerin kendisine maruz kaldıkları bazı yaşam durumları ise, kendilerinden böylesi bir seçimde bulunmayı, dolayısıyla söz konusu ilkenin yeniden gözden geçirilmesini *dayatıyor*. Dolayısıyla bu kimselerden farkımız, yaşam koşulları bazı hastalara ve hekimlere böyle bir seçimde bulunmayı dayatırken, bizim böyle bir seçimde bulunmamıza neden olabilecek ilgili yaşam durumunun veya faktörünün yokluğudur. O halde böylesi bir duruma maruz kalmayan insanların, diğer insanlardan yaşamın dokunulmazlığı ilkesine uygun bir davranışta bulunmaları gerektiğini ileri sürmeleri keyfi olur.

Buradaki istisnai yaşam durumuna maruz kalan insanlar *da*, eylemlerini yönlendiren ilkeyi ahlâksal bakımdan gerekçelendirmek zorundadırlar kuşkusuz. Böylesi bir gerekçelendirme çabası da, insan yaşamına ilişkin belli bir anlayışa dayanmak zorundadır. Dolayısıyla insan yaşamının neden değerli olduğu sorusu, buradaki istisnai yaşam durumuna maruz kalan insanların da kendisiyle yüzleşmek zorunda oldukları bir sorudur. David Hume, bir insan yaşamının evren için bir böceğin yaşamından daha büyük bir önemde olmadığını ileri sürer.[36] Hume'un bu görüşünde doğru olabilen bir yan vardır. Gerçekten de evren için bir yaşamın önemi yoktur. Dolayısıyla evren bu yaşama gerçekten de kayıtsızdır. Fakat yine de Hume'un belirttiği gibi, insan yaşamı evrenin perspektifinden değil, bizzat bu yaşama sahip olan ve bu yaşamdan etkilenen diğer varlıklar açısından değerlidir.[37] O halde şimdi ele almamız gereken soru şudur: İnsan yaşamı hangi bakım(lar)dan değerli görülebilir?

İnsan yaşamı hangi bakımlardan değerli görülebilir sorusu, belli bir tehlikeyi içinde barındırıyor kuşkusuz. Zira bu soru üzerine yoğunlaşmak, insan yaşamı dediğimiz yaşamın konusu olan insanların sürdürdükleri yaşamların çok çeşitli ve bir o kadar da farklı olduğunu, bu olgunun bizzat kendisinin bir değer olduğunu; dolayısıyla farklı yaşamların değerlerinin bir karşılaştırmasını yapmanın, bizi belli bir yaşam biçimini diğer yaşam biçimleri karşısında *keyfi* ve *haksız* yere övmemize, böylece kendileri bakımından değerli olabilecek bazı yaşam biçimlerine karşı totaliter bir tutum takınmak gibi kabul edilemez bir perspektife bizi sürükleyebilir. Bazı yaşam biçimlerini ve durumlarını başka bazı yaşam biçimlerine ve durumlarına tercih etmemize, bu tercihimizin de ahlâksal bakımdan son derece kabul edilebilir gerekçelerinin olmasına rağmen; burada belirttiğimiz olası perspektife sürüklenmeme adına, farklı insan yaşamlarının eşit değerde olup olmadığını açık bir soru olarak bırakıp, *her bir insan yaşamının eşit değerde olduğunu* ileri sürelim. Her bir insan yaşamının eşit değerde olduğu iddiasına gerekçe olarak, belli bir

36. Hume, "Of Suicide," 25.
37. A.g.e.

türün üyesi olması bakımından insanın değerli bir varlık olduğu, belki ileri sürülebilir. İnsan ile insan olmayan varlıklar arasında bir ayrıma vurgu yapması, bu gerekçenin temel içeriğini oluşturur. İlgili varlıkların ait oldukları türlerinin, bu varlıkların değerini belirlediğine ilişkin bir kabul ise, bu ayrımı yönlendiren temel faktördür. Ancak bu ayrım ve onu yönlendiren bu gerekçe, ahlâksal bakımdan ilgisizdir. İlgili türün üyelerine *sadece* söz konusu türe ait olmalarından dolayı farklı davranmak, ahlâksal bakımdan son derece gevşek bir zemindedir. Zira ahlâksallık ancak *ilgili farklılıklara* dayanarak farklı davranmaları meşru kılabilir.[38]

İnsanı diğer varlıklardan ahlâksal bakımdan *daha* değerli kılabilecek gerekçeler, insanın canlı olma özelliğine de dayandırılamaz, zira canlı olma özelliği sadece insana özgü bir özellik değildir.[39] James Rachels canlı olma ile bir yaşama sahip olma arasında derin bir ayrımın olduğunu ileri sürer. Canlı olma yaşamın biyolojik; bir yaşama sahip olma ise, yaşamın biyografik yönüyle ilgilidir. Biyolojik yaşamla biyografik yaşam arasındaki fark, "*canlı olmayla bir yaşama sahip olma*" arasındaki farktır. Buna göre Rachels, biyografik yaşamın "bireyin tarihine ve karakterine ilişkin bir öykü" olduğunu ileri sürer. Bu öyküde, bireyin "bireysel ilişkileri, aktiviteleri ve projeleri, özlemleri ve hayal kırıklıkları" vardır.[40]

Bu ayrım insan yaşamının değerinin nerede yattığına ilişkin çok önemli bir zemini bize sağlar. Fakat insan yaşamının değerini belirlemede biyografik yaşama vurgu yapma bazı problemleri içinde barındırıyor. Zira sadece biyografik yaşam vurgusu, yaşamlarının değerini belirlemede ahlâksal bakımdan önemsenmesi gereken varlıklardan yüksek bir standarda sahip olmalarını talep eder. Dolayısıyla biz burada bir yaşamın değerini, bu yaşamın yaşantılanabilirliğine dayandıracağız. Bir yaşamın değerini bu yaşamın yaşantılanabilirliğine dayandırmak, ilgili varlıktan daha az karmaşık özellikleri de içine alan bir kapasiteyi talep etmesi bakımından biyografisi olan bir yaşamı talep etmekten daha fazla kabul edilebilirdir. Zira bir yaşamın değerini onun yaşantılanabilirliğine dayandırmak, geçmiş ve gelecek tasarımı; bir bilinç yaşamı veya öz-bilinç; isteme kapasitesi; amaçlar oluşturma ve bunların peşinden koşma kapasitesi gibi özellikleri içermesinin yanı sıra; gerek fiili gerekse de potansiyel olarak yaşamın en alt düzeyden aktivitelerini gerçekleştirebilmekten duyulan *acıyı ve hazzı* deneyimleme kapasitesine sahip olmayı da içerir.

---

38. Bir varlığın değerini belirlemede, bu varlığın ait olduğu türüne işaret etmenin ahlâksal bakımdan kabul edilebilir bir gerekçe olamayacağına ilişkin bir iddia için bkz. Hugh Lafolette, Niall Shanks, "Türcülüğün Kökeni,", *Cogito*, sayı 32, yaz (2002): 110, 23.

39. Sadece insana özgü özellikler üzerinden diğer bazı varlıkların herhangi bir dereceden ahlâksal bir statüye sahip olamayacağı gibi bir sonucu elde etmeye çalışmıyoruz burada. Yapmaya çalıştığımız, insan yaşamı dediğimiz yaşamı değerli kılabilen, diğer bazı varlıkların da çeşitli ve farklı derecelerden sahip oldukları, ve bu varlıkların söz konusu özelliklere sahip oldukları ölçüde ahlâksal değerlendirmenin konusu olmalarını sağlayan özelliklerin neler olduklarını belirtmektir. Gerçi böylesi bir zemin oluşturmanın kendisi de belli bir kültürel ve tarihsel bağlama dayanır. Nitekim Budizm gibi bazı Doğu dinlerinin mensupları, yaşamın değerini canlı olmaya dayandırarak, insan yaşamıyla birlikte, bitkiler ve son derece basit yapılı böcekler gibi bütün varlıkların yaşamlarını eşit değerde görürler. Fakat bu anlayış bazı bakımlardan, insan olmayan bazı varlıklara nasıl yaklaşmamız gerektiğine ilişkin ahlâksal bakımdan kabul edilebilir gerekçeler oluşturmamızı sağlarken, gerek insan yaşamına, gerekse de insan olmayan karmaşık yapılı bazı varlıklara gereken değeri vermemesi bakımından problemlidir. Problemlidir, çünkü insan yaşamının bir böceğin yaşamından daha değerli olduğunu ileri sürdüğümüzde, bu iddiamız keyfi değildir. Tersine, bu iddiayı yönlendiren gerekçeler ahlâksal dayanakları son derece güçlü olan gerekçelerdir.

40. Rachels, *The End of Life*, 24, 27.; James Rachels, *Can Ethics Provide Answers?* (London: Rowman & Littlefield Publishers, 1997), 72, 75.

O halde insan yaşamı değerlidir dediğimizde, bu değeri ne ait olduğu türüne ne de biyolojik özelliklerine referansta bulunarak belirliyoruz. Kuşkusuz sahip olunan biyolojik özellikler ile bir yaşamı yaşantılayabilme arasında bazı örtüşmeler olmakla birlikte, bu örtüşme tam değildir. Bu örtüşmenin farklı derecelerden olması da, bir yaşamın diğerinden daha değerli olduğunu göstermez. Zira engelli birinin yaşamı, engelli olmayan birinin yaşamından daha değersiz değildir. Her bir insan, *bir yaşamı* yaşantılayabilme kapasitesine *şu veya bu dereceden* sahip olduğu sürece, yaşamlar eşit değerdedir. Dolayısıyla bir yaşamı yaşantılayabilme derecesi üzerinden bu yaşama ilişkin bir yargıda bulunulması hiç kimsenin tasarrufunda değildir. Bu yaşamın değeri sadece ve sadece bu yaşamı yaşantılayan kimse tarafından belirlenir. Bir kimse, ne türden bir kişiliğe, ne türden bir statüye, veya genel olarak ne türden bir yaşam durumuna sahip olursa olsun, bir yaşamı yaşantılayabilmesi bakımından bu kimsenin yaşamı, k*endisi için* bir değere sahiptir.

O halde, insan yaşamının kutsallığı veya dokunulmazlığına ilişkin bir ahlâk kuralı, *insana özgü bir yaşamı mümkün kılan* özelliklere dayanmak durumundadır. Herhangi bir türden ve dereceden bir yaşamı yaşantılayabilme kapasitesine hiç sahip olmayan, veya bu kapasiteyi kaybetmiş olanların *artık* bir yaşamın özneleri olmadığını ileri sürmek yanlış değildir. Zira canlı olma tek faktör olarak insanın bir yaşamı yaşantılayabilmesi için yeterli değildir. Nitekim bitkisel hayata girmiş biri biyolojik olarak canlıdır. Fakat biz bu hayata değer vermeyiz; değer verdiğimiz, farklı tür ve derecelerde cereyan eden bir yaşamın yaşantılanabilirliğidir. Dolayısıyla, istem-dışı ötanaziyi meşru kılan olgu, ötanazi edilen kimsenin bir yaşamı yaşantılayabilme kapasitesine ya hiç sahip olmamış, ya da bu kapasiteyi kaybetmiş olmasıdır. Bu kimse biyolojik anlamda canlı olsa bile, yaşamını değerli kılan yaşamı son bulmuştur artık. Bu durumda ötanaziyi uygulayan hekim, bu kimsenin yaşamına son vermiyor. Son verilmemesi gereken yaşamı, yani ahlâksal değerlendirmenin konusu olan, dolayısıyla ahlâksal bakımdan önemsenmesi gereken yaşamı, hastalığın kendisi tarafından yok edilmiştir artık. Nitekim bitkisel hayat veya koma durumundaki bir kimsenin aylarca, bazen de yıllarca bu durumun sonucunda öldüğünde, bu kimsenin söz konusu duruma girer girmez aslında öldüğünü söyleme eğilimindeyiz.

O halde, mutlak ahlâk kurallarının var olup olmadığına ilişkin bir tartışmaya girmeden, Kant'ın formüle ettiği "Kategorik Imperatif"e de olabildiğince yaklaşarak şunu söyleyebiliriz: Çok iyi tanımlanmış bazı durumlardaki istisnaları genel geçer *olabilen* bir ahlâk kuralı olarak kabul edebiliriz. Örneğin 'her ne zaman bir insanın hayatını kurtarma ile yalan söyleme arasında tercihte bulunma zorunluluğu doğarsa, yalan söyleme kabul edilebilirdir' gibi bir kuralı –sıkıntılı da olsa- kabul edebileceğimiz gibi; yukarıda belirttiğimiz ötanazi koşullarının oluşması durumunda, 'tedavisi mümkün olmayan ve bir yaşamı yaşantılayabilme kapasitesine sahip olmayan veya bu kapasiteyi kaybetmiş bir kimsenin, biyolojik yaşamı gereksiz yere *uzatılmayabilir*' gibi bir kuralı da kabul edebiliriz. Böylesi bir kuralın kabulü, bir yaşamı yaşantılayabilme kapasitesini kaybetmiş kimseler için ötanazinin, *en azından bazı durumlarda*, ahlâksal bakımdan kabul edilebilir olduğunu gösterir.[41]

---

41. İlgili kimsenin yakınlarının, bu kimsenin biyolojik yaşamının sürdürülmesi gerektiğini talep etmeleri durumunda ise, bu kural işletilmeyebilir.

Kaynaklar

Aristoteles. *Nikhomakhos'a Etik*. Çeviren Saffet Babür. Ankara: Ayraç, 1998.
Badiou, Alain. *Etik: Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme*. İstanbul: Metis, 2004.
Becker, Carl B. "Buddhist Views of Suicide and Euthanasia." *Applied Ethics: A Multicultural Approach* içinde. Derleyen L. May, S. Collins-Chobanian, K. Wong. New Jersey: Prentice Hall, 1998.
Bentham, Jeremy. *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. New York: Hafner, 1948.
Brandt, Richard. "A Moral Principle about Killing." *Applying Ethics* içinde. Derleyen Jeffrey Olen & Vincent Barry. Belmont: Wadsworth, 2002.
Dworkin, Ronald. *Life's Dominion*. London: Harper Collins *Publishers*, 1993.
Gbadegesin, Segun. "Bioethics and Cultural Diversity." *A Companion to Bioethics* içinde. Derleyen Helga Kuhse & Peter Singer. Oxford: Blackwell, 2001.
Hare, R. M. "Euthanasia: A Christian View." *Philosophic Exchange* 2, no. 2 (1975).
Haris, John. *Hayatın Değeri: Tıp Etiğine Giriş*. İstanbul: Ayrıntı, 1998.
Hill, Chris. "The Note." *Bioethics: An Anthology* içinde. Derleyen Helga Kuhse & Peter Singer. Oxford: Blackwell, 1999.
Hume, David. "Of Suicide." *Applied Ethics* içinde. Derleyen Peter Singer. Oxford: Oxford University Press, 1986.
——. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çeviren Aziz Yardımlı. İstanbul: İdea, 1997.
İnceoğlu, Sibel. *Ölme Hakkı: Ötanazi*. İstanbul: Ayrıntı, 1999.
Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu. 1995.
——. "Duties Towards the Body in regard to Life." *Lectures on Ethics*. Çeviren Louis Infield. London: Methuen, 1930.
——. "Suicide." *Lectures on Ethics*. Çeviren Louis Infield. London: Methuen, 1930.
Lafolette, Hugh, Shanks, Niall. "Türcülüğün Kökeni." *Cogito* 32, yaz (2002).
Locke, John. *Hükümet Üzerine İkinci İnceleme*. Çeviren Fahri Bakırcı. Ankara: Babil Yayıncılık, 2004.
Mill, John Stuart. *Faydacılık*. Çeviren Nazmi Coşkunlar. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1986.
Nagel, Thomas. "Death." *Applied Ethics* içinde. Derleyen Peter Singer. Oxford: Oxford University Press, 1986.
Nuttal, Jon. *Ahlâk Üzerine Tartışmalar: Etiğe Giriş*. Çeviren Abdullah Yılmaz. İstanbul: Ayrıntı, 1997.
Rachels, James. *The End of Life: Euthanasia and Morality*. Oxford: Oxford University Press, 1986.
——. "Euthanasia." *Matters of Life and Death* içinde. Derleyen Tom Regan. New York: McGraw-Hill, 1993.
——. *Can Ethics Provide Answers?*. London: Rowman & Littlefield Publishers, 1997.
Raz, Joseph. *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
Regan, Tom. "Hayvan Hakları Mücadelesi." *Cogito* 32, yaz (2002).
Rousseau, Jean-Jacques. *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*. Çeviren R. Nuri İleri. İstanbul: Say, 2002.
Singer, Peter. *Practical Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
Sullivan, Joseph V. "The Immorality of Euthanasia." *Beneficent Euthanasia* içinde. Derleyen Marvin Kohl. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1975.
Tooley, Michael. "Euthanasia and Assisted Suicide." *A Companiaon to Applied Ethics* içinde. Derleyen R. G. Frey, C. H. Wellman. Oxford: Blackwell, 2003.
Twycross, Robert. "Palliative Care." *Encyclopedia of Applied Ethics* içinde. Derleyen Ruth Chadwick. Academic Press, 1998.

Kant'ın saf ahlak sisteminde bir sarsıntı: kant-herbert mektuplaşmasının yakın analizi

Nazım Gökel

Bu makalenin öncelikli hedefi, Kant'ın arkitektonik saf ahlak sisteminin temel zeminini oluşturan *ödev kavramının* ahlaki eylemleri belirlemedeki etkisi üzerine odaklı bir analizini yapmak olacak. Bu analizde özellikle üzerinde durmak istediğim konu ise bu özel kavramın ahlaki ve gayri-ahlaki eylemler arasındaki keskin ayrımın ortaya çıkmasında nasıl bir rol oynadığı olacak. Her ne kadar Kant kurduğu saf ahlak sisteminin problemsiz bir zemine sahip olduğunu iddia etse de ben bu makalede aksini savunmaya çalışacağım. Bahsedeceğim bu soruna tarihte en yakın söylemi dile getiren Maria von Herbert olmuştur, ve bu makalenin oluşumunda da dolaysız bir katkısı vardır. Yakın zamanda ise Kant ve Herbert arasındaki mektuplaşmanın felsefi önemine dikkat çeken ve bu mektuplaşmadan çıkarılabilecek eleştirel yorumu bir yazısında ayrıntılarıyla dile getiren kişi Rae Langton olmuştur. Benim bu makaledeki yapmak istediğim şey ise hem Herbert'ten hem de Langton'dan edindiğim etki ile problemi yeniden, eleştirel bir biçimde ele alıp daha ayrıntılı bir çözümlemeye gitmektir. Langton'un yazısı maalesef sorunun sadece bir yönüne ışık tuttuğu için sorunun önemini ve açılımını tam olarak ortaya koyduğunu düşünmüyorum.[1] İşte bu maksatla, bu makalede sorunu olabilecek en açık ve en analitik yorumuyla birlikte ortaya koyup sizinle birlikte bu sorunun Kant ahlaki için ciddi bir sorun olup olmadığını düşünmek istiyorum.

---

1. Rae Langton, *Maria Von Herbert's Challenge to Kant': Ethics*, der. Peter Singer (Oxford: Oxford University Press, 1994), 281, 94. Langton'un bu yazısındaki esas gayreti öncelikle okuyucuya Herbert ve Kant arasındaki mektuplaşmayı tanıtmaktır. Bu bakımdan yazının büyük bir bölümünü zaten mektuplar oluşturuyor. Eleştirel yorum her ne kadar ufuk açıcı olsa da alıntıların arkasında kalmıştır. Benim bu makalede Langton'dan farklı olarak yapmayı düşündüğüm şeyi ise şu şekilde özetleyebilirim: (i) Mektupların tamamını alıntılayıp alıntıların ardına yorum yapmaktansa daha az alıntı yaparak mektupların işaret ettiği akıl yürütmeleri ortaya koymaya çalışacağım, (ii) Langton'un yorumunda Herbert sadece Kant ahlakı için bir meydan okuyucu konumundayken, ben bundan daha öteye giderek Herbert'in eleştirisinin geliştirildiği takdirde Kant ahlak sistemi içerisinde ikinci tür bir ödeve uygunluk kavramının oluşmasına yol açarak bir anomaliye işaret ettiğini kanıtlamaya çalışacağım, ve (iii) Langton'un odak noktası duygusuzluk halinde ahlaki kayıtsızlığa olan yükteyken, benim bu makalede yapmayı planladığım şey iki önemli koşul olan bağımsızlık ve çatışma koşullarının kendi aralarındaki ilişkiye odaklanarak bu yolla bir eleştirel tutum sergilemeye çalışmak olacak.

ÖDEVLİLİK HALİ

Kant'ın saf ahlaki sisteminin karakteristik özelliği Kant'ın kendi ifadesiyle *saf olmayan, karışmamış* ahlak doktrinlerinden farkında yatar. Diğer bir deyişle, öteki ahlak sistemlerinde ahlakın anahtarı olan saf iyilik ideası, birtakım ampirik duygular ve eğilimler ile hep beraber düşünülmüş ve böylece ahlak saf olduğu haliyle hiç anlaşılmamıştır. Ahlakın eğer saf olduğu haliyle korunması gerekiyorsa ve *gerçek ahlaki değer* ancak bu ahlakın saf olduğu halini içinde barındıran eylemlerde saklıysa, o zaman ahlak kesinkes ampirik temellerden ayrıştırılmak zorundadır.[2] Kant'a göre de böylesi bir saf ahlak hiç bir empirik öğe ile katışmamış maksimler ve ilkeler vasıtasıyla kurulabilir. Diğer bir deyişle, saf ahlak sistemi ideal ilkeler ve kavramlar üzerine inşa edilmelidir. Kant, iki temel eseri *Ahlak Metafiziği'nin Temellendirilmesi*'nde[3] ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde[4] bizlere bu saf ahlakın olanaklılık koşullarını az önce söylediğimiz temel düşünceden hareketle göstermeye çalışır. Fikrimce Kant'ın *Ahlak Metafiziği'nin Temellendirmesi*'nden *Ahlak Metafiziği*'ne[5] kadar bütün ahlak yazılarında hiç değişmeyen ve belki de Kant'ın ahlak felsefesi deyince ilk akla gelen kavram 'ödev' kavramıdır. Peki nedir ödev? Nasıl bir haldir bu ahlaki ödev bilinci hali?

Ödev, 'yasaya saygıdan dolayı yapılan eylemin zorunluluğu'[6] olarak tanımlanıyor. Peki Kant bu sonuca nasıl ulaşmıştır? Şimdi gelin Kant'ın bu sonuca nasıl ulaştığını ödev kavramının kısa bir analizini ele alarak görmeye çalışalım. Kant, ödev kavramı üzerine düşünürken üç farklı eyleme ve bu eylemlere eşlik eden üç farklı kavrama bakmamız gerektiğini söyler. Bu üç farklı eylemin analizi bize aynı zamanda Kant'ın saf ahlak sisteminin ahlaki ve gayri-ahlaki eylemleri belirlemedeki katiliğini de gösterecektir:

1. Ödeve aykırı olarak yapılmış eylemler. [Bu tür eylemlerde, eylemin ahlaksızlığı zaten ödev ile olan dolaysız zıtlığı nedeniyle apaçık ortadadır. Sözgelişi, gerçek ahlak ödevi 'asla ve asla yalan söylenmemesi' ilkesine bağımlı ise bütün yalan söyleme eylemleri ödeve aykırı yapılmış eylem kategorisinin altına düşer]

2. Ödeve uygun olarak yapılmış eylemler. [Bu tür eylemlerde ise, eylem her ne kadar görünüşte ahlaki gibi gözükse de gerçekte hiç bir ahlaki değeri yoktur, yani aslında bir ahlaki eylem değildir. Kant'ın zaten bu kategoriyi sistemine ekle-

---

2. Immanuel Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, çev. İonna Kuçuradi (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002), 26, 27, Immanuel Kant, "Critique of Practical Reason, Book One: The Analytic of Pure Practical Reason," *Practical Philosophy* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), Immanuel Kant, "Groundwork of the Metaphysics of Morals," *Practical Philosophy* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 64, 65.
3. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Kant, "Groundwork of the Metaphysics of Morals"
4. Immanuel Kant, "Critique of Practical Reason," *Practical Philosophy* içinde (Cambridge University Press, 1996).
5. Kant, "Groundwork of the Metaphysics of Morals." Bu makalede sunacağım eleştiri Kant'ın özellikle Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi ve Pratik Aklın Eleştirisi'ndeki kurduğu ahlak sistemine yönelik olacaktır. Bu yüzden Kant'ın son dönem eseri olan Ahlak Metafiziği kitabının bu eleştiriden belki de uzak tutulması gerekiyor; çünkü Kant'ın bu son dönem eserinde eğilimler ve duygulara yönelik tavrında önemli bir manevra olduğunu düşünüyorum.
6. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 15, Kant, "Groundwork of the Metaphysics of Morals" 55.

mesi ahlaki gibi görünen fakat aslında ampirik eğilimler ve duygularla katışık olarak yapılmış eylemleri belirlemek içindir. Bu açıdan, görünüşte bütün ahlaki eylemlerin özelliklerine sahip olup içsel maksiminin ahlaki olmadığı eylemler bu kategorinin altına düşer. Diğer bir ifadeyle, bu tür eylemler görünüşte/sözde ahlaki eylemleri temsil eder.]

3. Ödev gereği yapılmış eylemler. [Bu tür eylemlerde ise, eylemin amacı herhangi bir dışsal nedene dayanmaz ve herhangi ampirik kökenli bir duygu veyahut eğilim yoktur zemininde. Diğer bir ifadeyle, bu tür eylemler gerçek ahlaki eylemleri temsil eder. Objektif olarak ahlak yasasına bağlı olan ödev kavramı vasıtasıyla, öznel olarak ise saygı duygusu vasıtasıyla belirlenmiş olan bütün eylemler ahlaki eylemlerdir ve bu kategori altında toplanır][7]

Peki bu yukarıdaki kavramsal şemanın bize gösterdiği şekliyle saf ahlak sistemi bütün sorunları gerçekten bertaraf edecek kadar güçlü müdür? Yukarıdaki kavramsal şemanın bize söyledikleri aslında birkaç cümlede kolaylıkla dile getirilebilir:

(a) *Kant'ın saf ahlak sisteminde bir eylemin ahlaksal değeri asla ve asla ampirik temelli eğilimlere veyahut duygulara uygun olarak düzenlenmiş maksimlere dayanamaz.* [Negatif koşul]

(b) *Kant'ın saf ahlak sisteminde bir eylemin ahlaksal değeri o eylemin sevgi, insanseverlik, sempati, vs. gibi ampirik temelli duygulardan ve eğilimlerden kesinkes bağımsız olan ahlak yasasına saygıdan dolayı yapılmış eylemler ölçüsüne göre belirlenir.* [Pozitif koşul]

(c) *Kant'ın saf ahlak sisteminde bir eylemin ahlaksal değeri eğilimlere veyahut ampirik temelli duygulardan kategorik olarak farklı olan [rasyonel olduğu için] ahlak yasasına saygıdan dolayı yapılan ve temelinde ampirik öğelerden bağımsız olan eylemlerde bulunur.* [Yeterli Koşul]

Sanırım aşağıdaki alıntıya, belki de Kant'ın saf ahlak sisteminin en soğukkanlı paragrafına bakıldığında, yukarıda maddeler halinde sıralamaya çalıştığım ahlaki değer ekseni etrafında giden tartışma aşağıda verilen örnekle daha da iyi anlaşılabilir:

"Buna karşılık, yaşamını sürdürmek ödevdir, ayrıca da herkesin buna doğrudan doğruya bir eğilimi vardır. Ama bunun için de, insanların çoğunun yaşamlarına gösterdikleri çok kez endişe dolu dikkatin, yine de hiçbir iç değeri, maksimlerinin de hiçbir *ahlaksal içeriği* yoktur. Yaşamlarını *ödeve uygun* olarak koruyorlar, kuşkusuz, ama *ödevden dolayı* değil. Buna karşılık, eğer talihin kötü cilveleri ve umutsuz acı, yaşamdan tat almayı büsbütün yok ettiyse; eğer ruhu güçlü olan mutsuz kişi, cesareti kırılmış ya da yıkılmış olmaktan çok alınyazısına küserek ölmeyi dilerse, ama yaşamını, onu sevmeden, eğilimden ya da korkudan dolayı değil, ödevden dolayı yine de sürdürüyorsa, işte o zaman maksiminin *ahlaksal içeriği* vardır."[8]

---

7. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, Kant, "Groundwork of the Metaphysics of Morals" 52, 56. Ödeve uygunluk ve ödev gereği kavramlarının takibinde bazen bunların yerine aynı sırayla 'sözde/görünüşte ödev' ve 'gerçek ahlaki ödev' kavramlarını da kullanacağım.
8. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 13, Kant, "Groundwork of the Metaphysics of Morals," 53.

Bu alıntıdan çıkarılabilecek, en azından benim görebildiğim kadarıyla, iki önemli yargı vardır, ve bu iki yargının doğruluğunu makalenin ilerleyen bölümlerinde sorgulamaya çalışacağız. Bu iki önemli yargıyı şu şekilde ifade edebiliriz: (i) dolaylı veyahut dolaysız olsun, zemininde eğilimlerin ve duyguların katışık olduğu eylemler herhangi bir ahlaki değer taşımaz; ve (ii) bir eylemin ahlaki değer taşıması ancak ve ancak o eylemin bahsi geçen ampirik temelli duygulardan ve eğilimlerden bağımsız, ve onlarla çatışma hali içinde olması ölçüsünde gerçekleşir.[9] Aşağıda, buraya kadar özellikle üzerinde durduğumuz ve Kant'ın ahlak yazılarında önemli bir yere sahip olan, ahlaki eylemlerin belirlenmesinde bir anahtar noktayı temsil eden, *ödeve uygun olarak yapılmış eylemler* ve *ödev gereği yapılmış eylemler* arasındaki farkı gözettiği argümanı yeniden kurmaya çalışacağım. Bu yeniden kurulan argümanda ödeve aykırı yapılmış eylemlerin analizini ihmal ediyorum; zira bu tartışmada bir yere sahip değil.

1. Ödev kavramının kendisine eşlik eden eylemlerle analizi ikiye ayrılır.

2. (i) *Ödeve uygun olarak yapılmış eylemler* ve (ii) *Ödev gereği yapılmış eylemler*

3. (i) *Ödeve uygun olarak yapılmış eylemler* maksimlerinin zemininde ampirik temelli eğilimleri ve duyguları bulundurur.

4. (ii) *Ödev gereği yapılmış eylemler* maksimlerinin zemininde objektif olarak ahlak yasası ideasına bağlı olan ödev kavramı vasıtasıyla ve öznel olarak da ahlak yasasına saygı duygusu vasıtasıyla belirlenmiş olan eylemlerdir.[10] Bir başka deyişle, bu tür eylemler duyusal öğelerden ve dürtülerden bağımsız olarak yapılan, ve bizatihi saygı duygusu vasıtasıyla duyusal alandaki öğelerle çatışma hali[11] içerisindeyken yapılan eylemlerdir.

5. (i)'deki eylem türünde gayri-ahlaki motifler vardır.

6. (ii)'deki eylem türünde, eylemde bulunmamıza neden olan ahlaki bir motif[saygı duygusu] vardır.

7. Eğer herhangi bir eylem içerisinde [Kant'ın tek olarak kabul ettiği] ahlaki bir motif olan saygı duygusu varsa o eylem ahlaki değer taşır.

8. Ödev gereği yapılan eylemler ahlak yasasına saygıdan dolayı yapılmış olan eylemleri temsil eder.

O halde, *ödev gereği yapılan eylemler* ahlaki bir değer taşır.

Bu akıl yürütme sonucunda zihnimizde oluşan şemada, Kant'ın ahlak sisteminin kati surette ahlaki eylemleri belirlemede oldukça rasyonel bir yol izlediğini görebiliriz. Bu şemada ahlaki eylemde bulunacak bireyin öznel karakteri, duyguları ve eğilimlerinden eser yoktur. Yinelemek gerekirse, eylemde bulunacak kişinin temel ampirik dürtülerinden bağımsızca ve hatta onlarla çatışarak eylemesi koşulu vardır. Fakat, yukarıda 'soğukkanlı' diye nitelediğim alıntıya dikkatle bakarsak,

---

9. Bu, Kant ahlakı çalışmalarım sonucu vardığım kendi yorumumdur; ve yorumuma kanıt teşkil edebileceğini düşündüğüm yerler için özellikle şu bölümlere bakılabilir: Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 12, 16, 20, 21, Kant, "Critique of Practical Reason," 198, 201.

10. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 16, Kant, "Groundwork of the Metaphysics of Morals," 55, 56.

11. Kant, "Critique of Practical Reason," 198, 99.

zihinlerimizde önemli bir sorunun şekillendiğini hissedebiliriz: Acaba Kant'ın bizim tasavvur etmemizi istediği örnekteki birey, yani yaşamak için gerekli olan birtakım özsel eğilimlerini, duygularını kaybettiği halde iken, yaşamayı hiç sevmezken hâlâ yaşamayı sürdüren birey gerçekten de *ödev gereği* bir eylemde mi bulunmuş oluyor? Öznel duygularımızın ve eğilimlerimizin gücünü yok saymak, saf ahlak anlayışı çerçevesinden tamamıyla dışlamak acaba ahlakın temel öğelerinden birisini de ihmal etmek olamaz mı? Sözü daha fazla uzatmadan şimdi size aklımdaki soruyu biraz daha açık bir şekilde dile getirmeye çalışayım. İki ayrı durum düşünün: (1) Birinci durumda temel duygularını ve eğilimlerini henüz kaybetmemiş, bu duygu ve eğilimlerindeki bazı ahlaksız yönlerle mücadele edip yaşamını sürdüren bir insanın, bir ahlak bireyinin aklındaki arkitektonik yapıyı, yani zihnindeki *ödev gereği kavramının* onun için ne ifade ettiğini tahayyül etmeye çalışın; (2) ikinci durumda ise bütün temel duygularını ve eğilimlerini kaybetmiş olduğu halde bile hâlâ yaşamını sürdüren [ancak çatışacak hiçbir duygusu kalmamış] bir insanın, bir ahlak bireyinin aklındaki arkitektonik yapıda form kazanmış/veyahut o formu yitirmiş olan *ödev gereği kavramını* tahayyül ettiğinizde, acaba birinci ve ikinci durumdaki kavramlar gerçekten de sabit ve aynı mıdır? Bunlardan belki de ilkinin gerçekten ödev, ikincisinin ise sözde ödev olma olasılığını hiç düşündük mü? Bu makalede bu iki kavramın farklı olduğunu, hatta bu farklılığın Kant'ın ahlak sistemi içerisinde tehdit edici bir anomaliye yol açacağını göstermeye çalışacağım. Bu farkı ilk defa tarihte dile getiren Maria von Herbert'in Kant'a göndermiş olduğu mektupları burada incelemek faydalı olacaktır.

HERBERT-KANT MEKTUPLAŞMASI

Bu bölümde Kant ve Herbert arasında vuku bulan tartışmanın felsefi boyutuna geçmeden önce sanırım ikili arasındaki mektupların içeriğini bazı alıntılar yaparak da özetlemek gerekecek. Daha sonra da özellikle Herbert'in mektuplarının analitik yorumundan çıkabilecek anomaliye bir göz atacağız. Ama herhalde bütün bunlardan önce Herbert'in sorununu kısaca tanıtmamız gerekecek.

Maria von Herbert, Kant'ın ahlak sisteminin gerçek bir takipçisiydi. Herbert yaşamında karşılaştığı ve kendini çıkmaza götüren bir sorun hakkında Kant'ın yardımına başvurur. Kısaca değinilirse sorun şudur: Herbert yaşamının anlamı olarak gördüğü bir insanı incitir. Sevdiği insandan bir gerçeği saklar ve bu sırrı gizli tutmak adına yalan söyler, fakat daha sonra söylediği yalan onu rahatsız ettiğinde sevdiği adamın da bu sırrı bilmesi gerektiğini düşünerek sırrını açıklar. Fakat bu açıklamayla birlikte adamın Herbert'e olan sevgisi de yok olur. Herbert bu yüzden tarifsiz acılar çeker, yüreği bin bir parçaya bölünür ve kendi ifadesiyle şunu söyler Kant'a:

"Eğer sizin eserinizi bu kadar çok okumamış olsaydım, şu ana kadar yaşamıma çoktan kastetmiş olurdum. Fakat sizin kuramınızdan zorunlu olarak çıkardığım sonuç beni bundan alıkoyuyor?yaşamım mahvoldu diye ölmek benim için yanlıştır, ve bunun aksine tam da varlığım nedeniyle yaşamam gerekiyor. Şimdi kendinizi benim yerime koyun, ya beni lanetleyin ya da bana bir teselli verin.

Ahlak Metafiziğini,[12] kategorik buyruğu okudum ve hiçbir yardımı olmuyor. Aklım tam da en fazla ona ihtiyaç duyduğum yerde beni terketti. Size yalvarıyorum, cevap verin bana ya da siz kendiniz kendi buyruğunuza göre hareket etmiyor olacaksınız."[13]

Sadece bir zamanlar Kant'a yazılmış olan bir mektup olmasının ötesinde Herbert'in mektubu çok önemli bir felsefi sorunsala işaret etmesiyle dikkate şayandır. Herbert'in yukarıdaki alıntıda özellikle Kant'ın eserinde gönderme yaptığı yer ile benim bu makalenin daha ilk başında alıntı yaptığım paragrafın aynı olduğu düşüncesindeyim. Herbert'in aklında bulundurduğu ve belki de Kant'ın düşüncesinden pek de emin olamadığı yerdir bu bölüm; yani *ödev gereği* kavramı ve *ahlaki değer* arasındaki analitik ilişki.[14] Aşağıda Herbert'in bu mektubunda aslında temel olarak üzerinde durduğu argümanı tekrardan inşa etmeye çalışacağım, bunun bize muhtemel faydası ise Herbert'in Kant'ın ahlak sistemini oldukça iyi kavradığını görmemiz olacak:

1. (i) *Ödev gereği kavramı aracılığıyla yapılan eylemler* [Gerçek ahlaki ödev] sevgi, sempati, bencillik, vs. türünden duygular ve eğilimlerden bağımsız olarak yapılan eylemleri temsil eder.[Bağımsızlık koşulu] (ii) *Ödev gereği kavramı aracılığıyla yapılan eylemler* sevgi, sempati, bencillik, vb. türden duygular ve eğilimlerle çatışma halinde gerçekleşen eylemleri temsil eder.[Çatışma koşulu]

2. *Ödeve uygunluk kavramı aracılığıyla yapılan eylemler* [Sözde ödev] temelinde sevgi, sempati, bencillik, vb. türden duygular ve eğilimlerin içine katıştığı (i) bunlardan bağımsız olmayan ve (ii) bunlarla uyum içerisinde olan eylemleri temsil eder.

3. O halde, (1) ve (2) arasında keskin bir fark olduğu açıktır: (1)'deki türden eylemlerde pratik aklın rasyonel kavramı olan *ödev gereği kavramı* temel duygular ve eğilimlerden bağımsız ve onlarla bir çatışma halindeyken; (2)'deki türden eylemlerde *ödeve uygunluk kavramı* ile temel eğilimler ve duygular arasında bir uyum söz konusudur. Diğer bir ifadeyle, gerçek ahlaki ödev, eğilimler ve duygularla bir çatışma olduğu zaman ve onlardan bağımsız olduğu zaman ortaya çıkar.

4. Eğer Herbert'in yaşamını sürdürme tercihinin temelinde birtakım eğilimler, duygular, vs. olsaydı, o zaman o eylem zaten *ödeve uygun olarak yapılmış eylem* kategorisi altına düşerdi, ve böylesi bir eylemin zaten ahlaki hiçbir değeri olmazdı.

5. Herbert'in yaşamını sürdürme tercihi temelinde birtakım eğilimler, duygulardan bağımsızca yapılmış [Kant'ın kategorik buyruğuna uyulması itibariyla] bir eylemdir. Diğer bir deyişle, eyleminin zemininde dolaysız eğilimler veyahut duygular gerçekten de bulunmuyor.

6. O halde, Herbert'in yaşamını sürdürme tercihi *ödev gereği yapılmış eylemler* kategorisi altına düşer.

---

12. Herbert'in mektubu 1791 Ağustos tarihlidir, dolayısıyla Herbert ahlakın metafiziği derken kastettiği 1797'de basılmış olan *Ahlak Metafiziği* olamaz, fakat kastettiği kitap *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*'dir.

13. Immanuel Kant, *Philosophical Correspondence (1759-1799)*, çev. Arnulf Zweig (Chicago: University of Chicago Press, 1967), 175. Bu makalede Herbert'in ve Kant'ın mektuplarından yapılan alıntıların türkçe çevirisi bana aittir.

14. Analitik ilişkiden kasıt burada şu şekilde dilegetirilebilir: A, B'yi ihtiva eder, içerir. Bu durumda ödev gereği eylem zaten ahlaki değeri de ihtiva eder, ona işaret eder.

Sanırım yukarıdaki rekonstrüksiyonda da açıkça göstermeye çalıştığım üzere Herbert'in Kant'ın saf ahlak sistemine ne kadar vakıf olduğu görülmüştür. Şimdi de Kant'ın 1792 sonbaharında yazdığı cevap mektubuna,[15] yani Kant'ın daha çok yalan söylemek ve sır tutmak arasındaki farka odaklanarak Herbert'e yazdığı cevap mektubuna bir bakalım. Bu noktada, bütün mektubun yer yer çevirisini ve dağınık argümanları okuyucuya vermek yerine, mektubun ana argümanını çıkarıp bulmak herhalde ekonomik olarak faydalı olacaktır. Aşağıda, Kant'ın bu mektubundaki temel argümanını göstermeye çalışacağım:

1. [Kant'a göre] sevginin nedeninin veyahut kaynağının araştırılması sonucunda iki ayrı çeşit sevgi anlayışının olduğu anlaşılır.

2. (i) Duyusal olan sevgi ve (ii) ideal olan sevgi.

3. (i) Duyusal olan sevgi kaynağını kör bir eğilimden alır, ve asıl itibarıyla kolayca yok olabilen duyusal bir yanılgıdan öteye gidemez.

4. (ii) İdeal olan sevgi kaynağını erdemden alır; bütün yanlarıyla açıklanma arzusunu da beraberinde getirir. Diğer bir ifadeyle, iki kişi arasında herhangi bir ağız sıkılığı ile perdelenmiş sırlara mahal tanımayan bir gönül paylaşımını temsil eder.

5. (a) Her ne kadar ideal olan bu olsa da, insan doğasında böylesi mükemmel bir ideale ulaşmayı sekteye uğratan bir öğe vardır. Bu öğe insanın bazı düşüncelerini ve duygularını kendine saklama eğiliminin ta kendisidir.

6. (b) Her ne kadar ideal olan bu olsa da, insan doğasında kesinlikle yalan yanlış olduğunu bildiğimiz şeyleri karşı tarafa söylemek gibi bir eğilim vardır.

7. Bahsi geçen iki eğilim [a & b] aynı eğilim değildir. Çünkü ilkinde doğrunun sadece bir kısmını söyleyip tamamını söylememek söz konusu iken diğerinde tamamıyla bir yalan uydurup karşıdakine söylemek söz konusudur.

8. Bahsi geçen iki çeşit eylemden ilki doğrunun sadece bir kısmının söylenip tamamının söylenmemesi dolayısıyla ahlaki olarak hoş görülebilirken, diğerindeki eylem ödeve aykırı bir eylem olduğu için ahlaki olarak yasaktır.

9. Herbert'in eyleminin kaynağı (a)'da söylendiği gibi bir eğilime dayanır.

10. O halde, Herbert'in eylemi ahlaki olarak hoş görülebilir.[16]

Kant, mektubunun geri kalan kısmında Herbert'in pişmanlığı ve üzüntüsü hakkında ona iki soru yöneltir: Eğer Herbert sevdiği adama yalan söylediyse, kendini ayıplamasının altındaki neden nedir? Acaba bu neden (a) yaptığı şeyin akılsızlığı mıdır, yoksa (b) yalana ilişkin bir ahlaksızlık mıdır? Eğer yalanı itiraf etmemiş olsaydı, ilişki büyük olasılıkla devam edecekti (bu yüzden de bu yalanı itiraf etme eylemi akılsızca yapılmış, pragmatik olmayan bir eylem olacaktı). Eğer ödevini yerine getirdiyse ve yalanını itiraf ettiyse, o zaman kendini ödevini yerine getirdiğinden dolayı ayıplamaması gerekiyor. Dolayısıyla eğer kendini pragmatik olmayan maksiminden dolayı ayıplıyor, suçluyorsa, bu kendini ödevini yerine getirdiğinden dolayı suçlamak ile aynı şeydir. Sonuç olarak, Kant'ın Herbert'e açıklamak istediği şey ahlaksal maksimler ve pragmatik maksimler arasında olan farktır. Pragmatik maksimler arzu edilen nesneden bir haz almak amacıyla belirlenen maksim-

15. Kant, *Philosophical Correspondence*, 188.

16. Burada iki noktayı açıklığa kavuşturmamız gerekiyor: (1) Bu akıl yürütmede bir soru açıkta kalır: eğer bu sır başkası için de ölüm-kalım niteliğinde ise, yani bu sır bu başka kişi tarafından da kendisine bilgi verilmesi gerekiyor, açıklanması gerekiyorsa, o zaman yine bu sırrı tutmak hoş

lerdir. Başka bir ifadeyle, yararcı maksimler isteklerimiz doğrultusunda faydalı sonuçlar elde etmek için düzenlenmiş maksimlerdir. Buna karşın ahlaksal maksimler eylemlerimizin sonuçlarına bakmadan herhangi bir haz alma, fayda sağlama kriteri ile belirlenmezler.

SİSTEM ANOMALİSİ

Kant'ın Herbert'e cevabını kısaca özetledikten sonra şimdi Herbert'in Kant'ın bu mektubuna nasıl cevap verdiğini görmek oldukça faydalı olacaktır. Herbert'in bu cevap niteliği taşıyan mektubunun detaylarında, eğer iyi bir analize tabi tutulursa, felsefi olarak çok önemli bir sorunun nüvelerini bulmak mümkün. Zira mektubun iyi bir analizi karşımızdaki insanın yapıp ettikleri, düşünüp ettikleri konusunda oldukça bilinçli bir kadın olduğunu gösterecektir.

"Hakkında sizin yardımınıza başvurduğum bu yalan bir kötülüğü saklamak için söylenmiş değildi, fakat o zamanlar [hala sevgi tarafından gizlenmiş] arkadaşlık için yapılması gereken bir şeyden uzak durma günahıydı sadece. Son derece acı verici sonuçları önceden görmek ve bir kişinin arkadaşına borçlu olduğu dürüstlüğü bilmek arasında hissetmiş olduğum çatışma, beni en sonunda arkadaşıma bu yalanı açıklamaya itti, fakat bunu çok geç yapmıştım."[17]

Herbert kendi ikileminin bilincindedir: (a) Kötü bir sonuçtan kaçınmak için bir yalanı açıklamamak (akılcı, yararcı maksim) ya da (b) bir kişinin arkadaşına bir borcu olan dürüstlük ödevini yerine getirmek için bu yalanı açıklamak (kategorik, ahlaksal buyruk). Fakat bu makaleyi yazmama neden olan şey Herbert'in asıl sonra söylediklerıdir; çünkü konu sır saklamak, yalan söylemek veya ödevini yerine getirmek gibi birtakım tikel tartışmaların ötesinde başka bir yere varıyor. İşte tam da bu noktada, Herbert'i rahatsız eden şeyin aslında ödev kavramının hangi özel durumlarda uygulanabileceği, hangi eylem tarzlarının *ödev gereği* yapılmış eylemler kategorisi altına düşeceği sorusu olmadığını görüyoruz. Sorun bunun çok daha ötesinde, çok köklü bir soru. Herbert ödev kavramının kendisini sorgulamaya başlıyor; ahlaksal buyruk, ödev kavramı, onun duygular ve eğilimler ile olan ilişkisini sorguluyor:

"Benim görüşüm açıktır, sürekli kendimi kınıyorum ve kendi içimde bütün etrafımda genişleyen boş bir duyguya varıyorum, böylelikle de kendime bile neredeyse faydam yok. Hiçbir şey beni cezbetmiyor. Elde edebileceğim bütün olası isteklerime kavuşmak bile bana hiçbir haz vermezdi. Ortalıkta yapma zahmetine değer görünen tek bir şey de yok. Bu yönde hissetmemin nedeni memnuniyetsizlikten dolayı değil, bütün iyi şeylere eşlik eden alçaklığın miktarının ağırlığından dolayıdır."[18]

(16 DEVAM:) görülebilinir mi? Bu sorudan kaçınmak için Kant'ın saptamasını herhalde biraz daha belirli kılmak gerekiyor. Aynı tartışma için bkz. Immanuel Kant, "On a Supposed Right to Lie from Philanthropy," *Practical Philosophy* içinde (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 605, 15. Dikkat edilirse, bu akıl yürütmede Kant'ın bazı eğilimlere tavrı daha önceki tavrından oldukça farklıdır, burada Kant hiç değilse bazı eğilimlere ahlak sistemi içerisinde bir esneklik tanır. Tabi bu tür bir tavrın daha çok Ahlak Metafiziği'ndeki tavırla örtüştüğünü söylemek mümkün, daha önceki yazılarında ise böyle bir tavırdan eser yoktur. İşte daha önce 6.dipnotta sözünü ettiğim manevrayla da bunu demek istemiştim.

17. Kant, *Philosophical Correspondence*, 200, 01.

18. A.g.e., 201.

Herbert'in burada söyledikleri herhangi bir varoluşçunun umutsuzluk ile çevrili penceresinden dünyaya ve varoluşun anlam/-sız/-lık/-ı/na attığı bir bakış değildir, Kant'ın ahlak sistemine yöneltilmiş tehdit edici ve bilinçli bir sorudur. Eğer insan yaşam arzusunu yitirirse ve ne olursa olsun yaptığı şeylere kayıtsız bir hale gelirse, Kant'ın ahlak sistemi o insana yardım edebilir mi? Herbert belli ki Kant'a bu soruyu yöneltiyor:

"Herhangi bir dış koşul tarafından hayal kırıklığına uğramamış olduğum zaman ve bütün gün boyunca yapacak hiçbir şeyim olmadığı halde, yaşamımı çekilmez hale getiren bir can sıkıntısı ile azap çekiyorum. Yine de tanrının benim böylesi faydasız varoluşumdan memnun kalacağına inanmış olabilseydim, bin yıl yaşamak istemem gerekirdi. Bunu söylemekten dolayı küstahlık ettiğimi düşünmeyin, fakat ahlakın buyrukları benim için oldukça önemsizdir; zira ahlakın buyrukları iktidarını sadece günaha olan bir eğilimden alıyorken ve bu iktidara karşı gelme gücüm hiç yokken, ahlak buyruklarının bana emrettiği şeyleri memnuniyetle iki kez yapmam gerekir. İşte beni düşündüren de budur, eğer bir kimse ödevin buyruklarını gerçekten açık bir şekilde görüyorsa onları çiğnemek için artık hiç de özgür değildir. Çünkü eğer ödev karşıtı bir eylemde bulunmam gerekseydi günahkâr duyguma başvurmam gerekirdi. Benim ahlaklı olmamın hiçbir şekilde en ufak bir değere sahip olamaması bana oldukça açık görünüyor."[19]

Herbert'in mektubunun aslında en önemli yanı "zira ahlakın buyrukları iktidarını sadece günaha olan bir eğilimden alıyorken ve bu iktidara karşı gelme gücüm hiç yokken, ahlak buyruklarının bana emrettiği şeyleri memnuniyetle iki kez yapmam gerekir" cümlesidir; çünkü dikkatli bakıldığında ve iyi bir analize tabi tutulduğunda söylenilen şeyin hiç yabana atılır bir tarafı olmadığını, bilakis Kant'ın ahlak sistemi üzerinde zihinlerini yormuş insanların belki de hep sezinleyip ifade edemedikleri zayıf bir noktaya işaret etmesiyle sistem içerisinde hasıl olan bir anomaliyi keşfetmemize neden olabilecek hassasiyettedir. Bu bahsi geçen cümle ile alıntının son cümlesi "Benim ahlaklı olmamın hiçbir şekilde en ufak bir değere sahip olamaması bana oldukça açık görünüyor" bir arada düşünüldüğünde Kant ahlak sisteminde tehdit edici bir anomalinin nasıl vuku bulduğunu aşağıda Herbert'in sorunsalını *ödev gereği* ve *ödeve uygun* olma kavramlarını da işin içine katarak bir argüman inşa etmeye çalışacağım:

1. Ödev gereği yapılan eylemlerin ortaya çıkması ancak içerisinde ahlaki tek motif olan saygı duygusunu bulundurmasına bağlıdır.

2. Ahlaki tek motif olan saygı duygusu [Kant'ın *Temellendirme*'de ve *Pratik Aklın Eleştirisi*'nde bize söylediği kadarıyla] ancak ampirik temelli duygularımız ve eğilimlerimizle bir çatışma vuku bulunca tezahür ediyor. Diğer bir deyişle, ahlaki bir motif olan saygı duygusunun sistem içerisinde tezahürünün nedeni kendisiyle doğal olarak bir çatışma içine gireceği gayri-ahlaki motiflerin varlığına bağlıdır.

3. O halde, ödev gereği yapılan eylemlerin [gerçek ahlaki ödevlerin] de olanağı ancak kendisiyle çatışacağı gayri-ahlaki motiflerin; yani ampirik temelli eğilimlerin ve duyguların varlığına bağlıdır.

4. Eğer bir insan gayri-ahlaki olan motiflerini; yani ampirik temelli sevgi, sempati, bencillik, nefret, vb. eğilim ve duygularını kaybetmişse, o insan zaten

---

19. A.g.e.

gerçek ahlaki ödeve de kayıtsız bir hale gelmiş demektir. [Önceki yargıdan varılan genel kural]

5. Herbert, gayri-ahlaki olan motiflerini; yani ampirik temelli sevgi, sempati, bencillik, nefret, v.b. eğilim ve duygularını kaybetmiş bir insandır.

6. O halde, Herbert gerçek ahlaki ödeve kayıtsız bir hale gelmiştir.

7. [Kant'ın verdiği tanım doğrultusundaki iddiası] Ödev gereği yapılan eylem, ampirik temelli duygulardan ve eğilimlerden (i) bağımsız olduğu ve (ii) onlarla ancak bir çatışma halinde ortaya çıkabildiği için (olasılığı bu iki koşula bağlıdır), yaşamını sevmediği halde yaşama devam etme eylemi [Kant'ın saf ahlak sisteminde] kurala misal teşkil eden, yani böylesi kategori altında düşmesi gereken bir eylem olarak gösteriliyor.

8. [Kant'ın iddiasının aksine] Kant'ın *ödev gereği yapılan eylem* olarak adlandırdığı bu eylem gerçekten *ödev gereği yapılan* bir eylem olamaz; çünkü ödev gereği yapılan bir eylemin olanağı kendisiyle/kendileriyle çatışabileceği ampirik temelli eğilimler ve duygulara; yani gayri-ahlaki motiflerin varlığına bağlıdır. Bahsi geçen durumda Herbert bu tür duyguların zaten artık hiçbir engel teşkil etmediğini söylerken, bu duyguların, eğilimlerin varlığı söz konusu olmadığı için Herbert'in eylemine ödev gereği yapılan bir eylem diyemeyiz; fakat olsa olsa bu tür eyleme ek anlamda bir tür *ödeve uygun olarak yapılmış eylem* diyebiliriz. [Açıklama: Kant'ın saf ahlak sisteminde bu durumdaki eylemi her ne kadar o ödev gereği yapılan eylem kategorisi altında görse de, asıl itibarıyla bu eylem ödev gereği değil; ancak bir yan anlamda veyahut ek anlamda ödeve uygun olarak yapılmış bir eylem olabilir]

9. O halde, Kant'ın *ödeve uygun olarak yapılan eylem* kategorisine başka bir tür *ödeve uygunluk kavramı* eklememiz gerekiyor, ancak bunu yaptığımızda bahsi geçen eylemin gerçek doğasını kavrayabiliriz. Dolayısıyla, aslında iki tür *ödeve uygun olarak yapılmış eylem* olmalıdır:

(a) Dışarıdan bakıldığında ahlaki olarak doğru göründüğü halde esasına bakıldığı zaman aslında ampirik temelli eğilimler, duygularla katışık olup (i) bu duygu ve eğilimlerden bağımsız olmayan ve (ii) onlarla uyum içerisinde olan eylemler birinci türden *ödeve uygun olarak yapılmış eylemler*dir. Yani, temelinde dolaylı veyahut dolaysız gayri-ahlaki motifler taşıyan eylemlerdir.

(b) Dışarıdan bakıldığında ahlaki olarak doğru göründüğü halde esasına bakıldığı zaman aslında ampirik temelli eğilimler, duyguların eseri olmadığı (i) bu duygu ve eğilimlerden bağımsız olan ve (ii) onlarla ne uyum ne de çatışma içerisinde olan eylemler ikinci türden *ödeve uygun olarak yapılmış eylemler*dir. Başka bir deyişle, bu tür eylemler temelinde ne ahlaki ne de gayri-ahlaki hiçbir motifin olmadığı eylemlerdir.

10. Eğer bir sistem tanım gereği tam ise, o zaman o sistemde kendilerine farklı roller verilmiş olan sistemi oluşturan parçaların sistemin bütünlüğünü korumaları gerekir. Eğer bir sistem içerisinde o sistemin bütünlüğünü, işleyişini tehdit edecek bir olay, beklenmedik bir yan etki vaki olursa, buna o sistemin anomalisi denir.

11.Kant'ın saf ahlak sisteminde yaşamayı sevmediği halde hala yaşamaya devam eden bireyin eylemi sistem içerisinde *ödev gereği yapılan eylemi* temsil etse de, yakın bir analiz neticesinde aslında bu bireyin eyleminin ikinci türde *ödeve uygun olarak yapılan eylem* olduğu görülür. Sistemi oluşturan parçalardan en önemli öğe olan *ödev gereği* kavramının kendisi sorunludur. [Çünkü insanın duy-

gulara ve eğilimlere ahlaki eylemlerde bulunmak için (bağımsızlık koşulunun aksine) muhtaç olduğu ortaya çıkıyor. Halbuki Kant ödev gereği kavramını açıklarken kendi sistemi için bu duyguların olmadığı durumda ödev gereği eylemlerin olabildiğinden bahsetmiştir. Bu bakımdan, bu duygulara ve eğilimlere muhtaç olduğumuz ortaya çıktığında ödev gereği kavramının da başının derde girdiğini görüyoruz] Sistem içerisinde tehdit edici bir unsur ortaya çıkıyor, yani ikinci türden ödeve uygunluk kavramı, ve bu kavram ödev gereği kavramının rolünde ve tanımında bir işlevsizliğe yol açıyor.

12. O halde, Kant'ın saf ahlak sisteminde bir sistem anomalisi vardır.

Görebildiğim kadarıyla Kant ahlak sisteminin zorunlu olarak karşı karşıya geldiği bir ikilem vardır, ve işte bu ikileminin kıskacında yakalanması bu sistem anomalisine yol açıyor. Bu ikilemi şu şekilde dile getirebiliriz: (i) Eğer sadece çatışma koşulu varsa, o zaman duyguların ve eğilimlerin zorunlu olarak gerekli olduğunu, onlar olmadan ahlaki eylemlerde bulunamayacağımızı kabul etmemiz gerekir, fakat bu aynı zamanda bağımsızlık koşulunun ihlalini de beraberinde getirir; ya da (ii) Eğer sadece bağımsızlık koşulu varsa, o zaman da çatışma olmadan ödev gereği kavramı aracılığıyla yapılan eylemlerin olası olup olmadığını araştırmamız gerekir, bu da çatışma koşulunun ihlalini gerektirir; fakat bu seçenek bizi böyle eylemlerin bu şartlar altında [yukarıda açıklamaya çalıştığım üzere] olanaklı olmadığı sonucuna götürür. Yukarıda Kant ahlak sistemi içerisinde sistem anomalisinin nasıl ortaya çıktığını göstermeye çalıştık. Kant'ın ahlak sistemini ödev kavramı ekseninde analiz ettiğimiz zaman ve Kant'ın ahlak sisteminin takipçisi ve eleştiricisi Herbert'in durumunu da göz önüne aldığımızda, aynı örnek konusunda Herbert'in vardığı sonuçla Kant'ın vardığı sonucun aynı olmadığını görürüz. Herbert kendi eyleminin herhangi bir ahlaksal değer taşımadığını ve ödev gereği bir eylem olmadığını söylerken, Kant bu eylemin, yani yaşamayı sevmeden, bütün her şeyini kaybetmiş bir insanın hâlâ yaşamayı sürdürmesinin ödev gereği bir eylem olduğunu ve ahlaksal değer taşıdığını iddia ediyor. Kant'ın ahlak sisteminde, önceden görülemeyen ve sistem içerisinde kalarak çözülmesi oldukça kuşkulu bir sorun tezahür ediyor, beklenmeyen bir sonuç: Duygular ve eğilimler olmadan yapılan eylemler ahlaksal değer taşımazlar, çünkü bu tür eylemler Kant'ın sandığının aksine ödev gereği eylemler kategorisi altında değil, ancak bizim anlattığımız ikinci türde ödeve uygun eylemler kategorisi altında toplanabilir. Ahlak sisteminde ödev gereği olarak düşünülmüş bir eylemin gerçekte ödeve uygun bir eylem olması da şu anlama gelir: Kant'ın ahlak sisteminde öngörülmeyen bir sarsıntı.[20]

20. Bana olan yardım ve destekleri için Dr.Barry Stocker ve Zeynep Davran'a teşekkür ederim. Özellikle makalenin oluşumunda teşvikleri ve eleştirileri ile beni destekleyen ve önümü görmemi sağlayan Prof.Dr.Stephen Voss'a, henüz ortada yazılı hiçbir şey yokken kapısını çaldığım ve uzun bir tartışmadan sonra beni bu konuda ilk defa yazmaya teşvik eden Dr.Sun Demirli'ye, makalenin son hali üzerindeki yorumları için ayrıca Dr. İlhan İnan'a teşekkürü bir borç bilirim.

Kaynaklar

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çeviren İonna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2002.
———. "Critique of Practical Reason." *Practical Philosophy* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
———. "Critique of Practical Reason, Book One: The Analytic of Pure Practical Reason." *Practical Philosophy* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
———. "Groundwork of the Metaphysics of Morals." *Practical Philosophy* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
———. "On a Supposed Right to Lie from Philanthropy." *Practical Philosophy* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
———. *Philosophical Correspondence (1759-1799)*. Çeviren Arnulf Zweig. Chicago: University of Chicago Press, 1967.
Langton, Rae. *Maria Von Herbert's Challenge to Kant': Ethics*. Derleyen Peter Singer. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Platon: kişinin kendi yapısını belirleme olanağı olarak özgürlük

Yavuz Adugit

Özgürlük, insanlıkla başlayan bir mesele; Platon'dan bu yana filozofların dilinden düşmeyen bir kavramdır. Özü itibariyle pratik bir mesele olduğundan, yalnızca teorik tartışmalara konu olmakla kalmamış, aynı zamanda bir "hak" olduğu iddia edilerek elde edilmeye çalışılmıştır. Bu nedenle, gerek bireyler gerek toplumlar "özgürlüklerinin kısıtlanmış olduğuna", "özgürlüklerinin ellerinden alınmış olduğuna" ya da "baskı altında tutulduğuna" inandıkları zaman ölecek, öldürecek denli radikal tavır ve eylemler sergilemişlerdir. Dolayısıyla adeta insanı kendine ilişkin sorunların içine çeken özgürlüğün neliğine ve sınırlarına ilişkin tartışmaların tarihi neredeyse insanlık tarihiyle yaşıttır. Öyle ki, *ilk insan*la birlikte mitsel/dinsel bir bağlamda başlayan bir sorun ve bu sorunla birlikte yapılan bir tartışma olarak karşımıza çıkar.

Mevlana, Tanrı'nın, Adem ve İblis ile yaptığı diyalogu özgürlüğe ilişkin ilk tartışma olarak okur. Tanrı'nın her birinden bir isteği vardır; İblis'e Adem'e hürmet etmesini; Adem'e ise, cennetteki meyvelerden birini yememesini buyurur. Ancak her ikisi de buyruğu yerine getirmez. Böylece ilk günahı iki kutsal varlık işler. Ancak bu dinsel öğeyi bir tarafa bırakırsak, bu ihlal sonucu Tanrı'nın, Adem ve İblis'le girdiği diyalog, özgürlükle ilgili oldukça önemli imlemler içeriyor. Tanrı'nın, buyruğu ihlal etme gerekçelerine ilişkin sorusuna verdikleri cevabı Mevlana *Mesnevi*'de şu şekilde aktarır: "Şeytan, Cenab-ı Hakk'a; 'Beni sen azdırdın' dedi... Hz. Adem ise; 'Biz nefsimize zulmettik' dedi."[1] Mevlana, Şeytan'ın cevabını suçu Tanrı'ya yüklemek, Adem'in cevabını ise suçu üstlenmek şeklinde yorumlar ve Adem'in cevabını "bir yapma gücü" olarak özgürlüğün varlığının kanıtı olduğunu düşünür.

Ama asıl önemli nokta, özgürlükten yana ve ona karşı olarak bu cevapların taşıdıkları anlamdadır. Şeytan, verdiği cevapla, ister ironik bir biçimde Tanrı'nın

1. Mevlana, *Mesnevi*, çev. Şefik Can, (İstanbul, Ötüken Neşriyat A.Ş, 2003),108.

gücünün sınırlarına göndermede bulunarak *şeytanlık* yapmış olsun, isterse gerçekten Tanrı'nın bu işte bir parmağı olduğunu anlatmak istesin, kendini değerden düşürmüştür; çünkü örtük bir biçimde, hiçbir gücünün olmadığını, tamamen *bağımlı* ya da *belirlenmiş* olduğunu belirtmiştir. Karar veren, buna uygun etkinlikler gerçekleştiren bir varlık olmadığını, aksine aldığı her kararla, gerçekleştirdiği her eylemle, takındığı her tavırla dış bir gücün etkisi altında olduğunun ifadesidir Şeytan'ın cevabı. Oysa Adem cevabıyla, yalnızca bir nesne olmadığını, bir şeyleri yapma gücünde olduğunu, bir şeylere yön verebilme kapasitesi taşıdığını göstererek kendine değer yükler. Şeytan kendini *şey*leştirirken, Adem kendini *kişi* haline getirir. Adem'in cevabı yalnızca insana bir değer yüklemez, aynı zamanda özgürlüğün de bir değer olduğunu gösterir. Böylece Adem, gerçekleştirdiği eylem ile kendisi arasında kurduğu ilgiyle, özgürlüğün insana değer katan bir değer olduğunu gösterir.

Bu dinsel diyalog aracılığıyla karşımıza çıkan özgürlüğe ilişkin ilk tartışma, onun insanın varoluşunun bir koşulu olduğunu bildirir. İnsan henüz toplumsallaşmak için yeterli sayıda[2] olmadığı bir ortamda ve dolayısıyla hemcinsinden ziyade kendi cinsinden olmayan -söz konusu diyalogda kutsal- varlıklarla yaşadığı ilişkilerde dahi, özgürlüğün varlığını yaşamında şu ya da bu şekilde hisseder. İnsan, ne türden varlıklarla ne türden ilişkiler yaşarsa yaşasın, özgürlüğün onun yapıp-etmelerinin koşulu olduğunu bildirir bu metafor. Daha ilk kararıyla, ilk hareketi ve ilk eylemiyle özgürlükle yüz yüze gelir insan. Öyleyse bu metafor özgürlüğün tüm olumsal koşullardan bağımsız bir şekilde insanın yapısının bir özelliği olduğunu, onun her türden ilişki tarzından ve her türden toplumsal yapıdan önce geldiğini bildirir.

Bu nedenle felsefe, insanı nesne edindiğinde, daha attığı ilk adımda özgürlük sorunuyla boğuşmak zorunda kalır. Bunun en açık göstergesi, insanın yapısına, ilişkilerine, yaşam tarzlarına, birlikteliklerine, bu birlikteliklerin kuruluşuna yönelik ilk detaylı ve sistematik çabanın ürünü olan Platon'un *Devlet*inin özgürlük sorununu açık bir biçimde işleyen ilk felsefi eser olarak karşımıza çıkmasıdır. Öyleyse, felsefe tarihinin bu önemli filozofu, devlet ve toplum felsefesinin bu ilk büyük kuramcısı özgürlük konusunda neler söyler? Doğrudan "özgürlük sorunu" adı altında tartışmamakla birlikte, Platon bir mit aracılığıyla özgürlük konusunda oldukça önemli belirlemeler yapmaktadır. Devlet'in onuncu kitabında Er miti aracılığıyla işlenen özgürlük sorunu, Platon felsefesinde oldukça önemli, ama gerektiği ölçüde tartışılmamış bir noktadır. Kısaca miti özetleyelim.

Bir asker olan Er, savaşta ölür. Ancak diğer ölülerle aynı akıbeti paylaşmaz. Cesedi savaş meydanında on gün beklemiş olmakla birlikte, diğer cesetlerin aksine, çürümemiş olarak bulunur ve gömülmek üzere evine götürülür. On ikinci gün yakılmak için odunların üstüne yatırılırken yeniden hayata döner; çünkü öte dünyada olup bitenleri insanlara aktarmakla görevlendirilmiştir. Kendine gelince, öte dünyada gördüklerini bir biri insanlara aktarır. Mit bu noktada, oldukça detaylı bir şekilde aktarılıyor Platon tarafından. Er'in öte dünyada götürüldüğü yerler, karşılaştığı insanlar, o insanların çektiği azaplar veya aldığı ödüller taşıdıkları anlamlarla birlikte bir bir anlatılır. Ancak çalışmanın amaçları bakımından gerekli olmayan bu

2. Toplum, sosyolojik çalışmalarda sık sık dile getirilmiş olduğu gibi, dar anlamda üç kişi ile başlar. Oysa, Adem'in bu eylemi gerçekleştiğinde ve Tanrı ile diyalog kurduğunda hemcinsi olarak yalnızca Havva kendisine eşlik etmektedir.

detayları bir yana bırakılıp, Er'in karşılaştığı kritik olaylardan hareket edilirse, özgürlükle ilgili kayda değer öğe ve argümanlarla karşılaşılır.

Er'in anlattığına göre, ruhlar öte dünyada gerekli yerlere vardıktan ve gerekli işlemlere tabi tutulduktan sonra, zorunluluğun kızları olan kader tanrıçaları denilen Moira'lardan Lakhesis, Klotho ve Atropos'un karşısına çıkartılıyorlarmış. Bu esnada, tanrı sözcülerinden biri ruhları sıraya diziyor ve Lakhesis'in dizleri üzerinde bulunan kura numaralarını ve hayat örneklerini alıp ruhlara yeniden ölümlü bir döneme gireceklerini bildirip şunları söylüyormuş: "Zorunluluğun kızı bakire Lakhesis'in bildirisi şudur, dinleyin: Bir günlük ömrü olan ruhlar, yeniden ölümlü bir döneme girecek, yeniden doğumundan ölüm saklayan bir hayata döneceksiniz. Hayat periniz [*daimon*] sizi seçmeyecek, siz hayat perinizi seçeceksiniz. Sıra ilk kime çıkmışsa, seçmeye o başlayacak ve seçtiği hayat zorunlulukla ona bağlanacaktır. Erdemin bir efendisi yoktur: Hanginiz onu yüceltir ya da küçümserse, ona göre erdem sahibi olur ya da olmazsınız. Herkes seçtiğinden kendisi sorumludur. Tanrı sorumlu tutulamaz."[3]

Bundan sonra sıra numaraları ruhların arasında gelişigüzel yere dağıtılıyormuş ve her ruh önüne düşen numaralardan kendisinin kaçıncı sırada seçimde bulunacağını gösteren numarayı alıyormuş. Ama seçilmiş biri olarak bir süreçten geçmemesi gerektiğine karar verilen Er'in bu numaralardan almasına izin verilmemiş. Sıra numaralarından sonra sözcü, hayat örneklerini sermiş ruhların önüne. Böylece her ruh elindeki sıra numarasına göre istediği hayatı seçiyormuş. Sıra numaralarının önceliği ya da sonralığı herhangi bir soruna neden olmuyor, çünkü hayat örnekleri sıra numaralarından oldukça fazlaymış. Bu hayatlar, dünyada ne kadar insan, ne kadar hayvan örneği varsa, hepsini kapsıyormuş. Erdem, erdemsizlik, zenginlik, yoksulluk, tiranlık, kölelik, güzellik, çirkinlik, güçlülük, zayıflık,....gibi insan yapısının her örneği ile tüm hayvanlardan örnekler... Her ruh sırası gelince yeniden döneceği ölümlü dünyada yaşamak zorunda kalacağı bu hayat örneklerinden birini seçiyormuş. Bütün ruhlar kendi sıralarına göre hayatlarını seçtikten sonra, Lakhesis'in önüne varıyorlarmış. Lakhesis onlara perilerini veriyormuş. Her birinin kendi seçtiği bu peri, hayatı boyunca ona koruyuculuk etmek ve kaderinin gereklerini yerine getirmekle görevliymiş.

Her ruhu, perisi, ilkin Klotho'ya götürüyor, onun elinin ve dönen bir kirmeninin altından geçiriyormuş ve böylece seçilen kader onaylanıp kesinlik kazanıyormuş. Peri, kirmene dokunduktan sonra, ruhu, Atropos'un argacından geçiriyor, böylece Klotho'nun dokuduğu kaderi bozulmaz hale getiriyormuş. Bundan sonra ruh, Zorunluluğun tahtı altından geçiyormuş. Her biri tek tek bu tahtın altından geçtikten sonra, yeniden yola koyulup Unutma Ovası Lethe'ye varıyorlarmış. Akşam olunca Unutkanlık ırmağı Ameles'ın kıyısında konaklayarak, içmek zorunda oldukları bu ırmağın suyundan içiyorlarmış. Gece yarısı olunca, gök gürültüsü, yer sarsıntısıyla ruhlar yukarı fırlayarak doğacakları yere doğru saçılıyorlarmış.

Er'in dilinde bu kadarını anlatıyor Platon. Şimdi bu mitte anlatılanlar aracılığıyla şu sorunun cevabını arayalım. Platon için özgürlük nedir? Özgürlük mit aracılığıyla anlatıldığına göre, bu sorunun cevabı, ancak mitin çözümlenmesiyle verilebilir. O halde, mit bize özgürlüğün neliği konusunda ne söyler? Felsefe aracılığıyla özgürlük hakkında konuşurken, ilk cevaplandırılması gereken sorudur bu.

---

3. Platon, *Devlet*, çev. Hüseyin Demirhan, (İstanbul, Sosyal Yayınları, 2002), 617e.

Ancak bu temel ve can alıcı soruya uygun bir cevap vermenin yolunun açılması için başka bir soruya cevap verilmesi gerekir: acaba Platon neden özgürlüğü bir mit[4] aracılığıyla anlatıyor?

Kuşkusuz bu soruya, benimsenen felsefi tutuma göre farklı cevaplar verilebilir. Örneğin, Platon'un mitlerin etkisinde kalan bir filozof olduğunu ve bu nedenle mitik öğelerin ve düşlemsel motiflerin ağır bastığı bir düşün dünyasını ön plana çıkarttığını ve bunlardan seçtiği örneklere sıkça başvurduğunu söyleyecek olanlar çıkacağı gibi, onun bir filozoftan çok dinsel öğelerle örülü edebi bir üslup kullanan bir edebiyatçı olduğunu söyleyenler de çıkabilir. Bunun en açık örneği olan Hans Reichenbach'ın *Diyaloglar* için söylediklerine kulak verelim: "Platon'un yarattığı şiirdir; diyaloglar dünya edebiyatının baş tacı yapıtları sayılsa yeridir."[5] Ancak bu önemli filozof için bu tür değerlendirmeler oldukça temelsiz ve basit görülmektedir. Felsefe tarihinin ilk büyük filozofunu, bu psikolojik argümanlarla değerlendirmek, ondan öğrenebileceklerimizin önüne set çekmekten başka bir işe yaramayacak gibi görünüyor. Whitehead'in, "bütün Batı felsefe tarihi Platon'a düşmüş bir dipnottur" şeklindeki ünlü sözü, ya da Emerson'un "Platon felsefedir, felsefe Platon'dur" şeklindeki sözü temelsiz ve nedensiz dile getirilmiş sözler değildir. Platon'un diyalogları, gerek işlediği sorunlar, gerek bu sorunların işleyiş biçimi, gerekse de onları işleme metodu açısından felsefe tarihinin en önemli ve öğretici eserleridir. Denmek istenen, Reichenbach'ın söylediği gibi, ne Platon bir şairdir ve diyaloglar edebi eserlerdir[6], ne de materyalistlerin söylediği gibi dünyaya sırt çevirmiş dış ya da maddi dünyanın varlığını reddetmiş mitik ve mistik bir filozoftur. Öyleyse, insani sorunları felsefenin temel sorunları haline getirmiş, onları felsefi bakış ve felsefi araştırma teknikleriyle ele almış, bu konuda detaylı ilk sistematik çalışmaları vermiş olmakla kalmayan, ama aynı zamanda bu sorunları detaylı nelik araştırmaları, incelikli kavramsal ayırımlar ve sağlam temellerle işleyen *Diyaloglar*ın büyük yazarının özgürlük sorununu mit aracılığıyla açıklama gereği duymasının başka bir nedeni olmalı.

Mitlerin Platon felsefesi içindeki yeri ve işlevinden söz edildiğinde, genel olarak üç noktaya vurgu yapılabilir: a) Platon felsefesinde mitler, dünyaya yaklaşım tarzını gösteren bir kültür öğesi olarak görülüyor ve bu nedenle tamamen

---

4. Platon yalnızca özgürlük konusunda değil, diyaloglarda da görüldüğü gibi, tartıştığı konu ne olursa olsun, sık sık araya girerek mitlere başvurur; konuyu aydınlatmak için onlardan yararlanır.
5. Reichenbach, Hans, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*. çev. Cemal Yıldırım, (Ankara, Bilgi Yayınevi, 2000), 28.
6. Kimi filozoflar –özellikle pozitivist ve pragmatist filozoflar- tarafından bir kusur olarak görülen edebiyatçılığın neden Platon'un değerini düşürdüğü pek anlaşılır gibi değildir. Edebiyatın ya da genel de sanatın -kuşkusuz Platon'un onlara ilişkin değerlendirmelerinden bağımsız düşünüldüğünde- felsefeden daha az değerli olduğu görüşünü ileri sürenlerin, onun da insanı, dünyayı ve evreni anlamaya çalıştığını, bunlara dair insana bir bilinç kazandırdığını, yeni yaşam olanakları tanıttığını ve bunları, sahip olduğu betimleyici ve dilsel güç nedeniyle, felsefeden çoğunlukla daha etkili bir biçimde gösterdiğini gözden kaçırmaktadırlar. Ayrıca Platon'un, felsefeye göre gerçeklikten bir derece daha uzaklaşmış olduğunu düşündüğü sanata takılıp kaldığını düşünmek de pek mantıklı görünmüyor. Sanatı felsefeden daha az değerli bir şey olarak gördüğü halde Platon bilincinde olmadan felsefi olmaktan çok edebi nitelik taşıyan eserler yazan biri olduğu iddia edilecekse, bu durumda diyaloglarda görülen detaylı *nelik* araştırmaları, incelikli kavramsal ayırımlar ve değeri bin yıllardır düşmeyen sokratik tartışma metodu gibi öğelerin sanattan ziyade, felsefede bulunduğunun hatırlanması, bu yorumun yanlışlığı için yeterli olacaktır. Bir yandan Platon'u bir edebiyatçı olarak gören yaklaşım doğru olsa dahi, bunun, onun felsefesinin değerini düşürmediğinin söylenmesi, diğer yandan Platon'u sanatı felsefeden daha aşağı bir düzeye yerleştirdiğinin ifade edilmiş olması bir çelişki olarak görülmemelidir; çünkü ilk nokta Platon'un felsefesi dışında sanata ilişkin dile getirilen bir iddia, ikinci nokta onun felsefesine ilişkin bir tespittir.

uydurulmuş şeyler değil, gerçeklik taşıyan kurgular olarak ele alınıyor, b) mitler, metafor ve alegori olarak kullanılıyor, c) mitler aracılığıyla belirli bir konuda bilgi ortaya koymanın olanaklı olduğu düşünülüyor.

Platon'un *Diyaloglar*ına toplu olarak bakıldığında, birçok noktada mitlerin yardıma çağırıldığı ve genel olarak karşısında benzer sıkıntıların yaşandığı meseleler konusunda kullanıldığı görülmektedir. Ruhun ölümsüzlüğüne ya da ruh göçüne ilişkin mitte, özgürlüğe ilişkin mitte, Zeus'un insanı ikiye bölündüğünü bildiren aşka ilişkin mitte görülebileceği gibi, mitlere başvurulduğunda, hakkında konuşulan meselenin oldukça geniş ve spekülatif argümanlara elverişli nitelikte olduğu görülüyor. Bilginin olanağı, anımsama kuramı, özgürlüğün neliği ve sınırları, aşkın diyalektik karakteri gibi meseleler, hakkında her türden sözün söylendiği, oldukça kaygan zemine sahip meselelerdir. Kuşkusuz bununla, Platon'un içinde çıkamadığı sorunlar karşısında mitleri yardıma çağırarak sıyrıldığı söylenmek istenmiyor, yalnızca mitleri benzer nitelikler taşıyan konularda kullanmış olduğuna dair dile getirilen gerekçelerin haklı gerekçeler olduğu anlatılmak isteniyor.

Önemli meseleler konusunda mitler kullanılmışsa, bu mitlerin belirli bir düzeyde ciddiye alındığını gösteriyordur. Eğer anımsama kuramının Platon felsefesinin oldukça önemli bir parçası olduğu düşünülürse, ama aynı zamanda kuramın rasyonel olarak temellendirilmiş bilgi ve olgusal argümanlarla desteklemenin oldukça zor, hatta olanaksız olduğu kabul edilirse, Platon'un mitleri *yalnızca* bir alegori olarak kullandığını söylemek oldukça güç görünüyor. Üstelik Er mitinin sonunda, dinleyiciye mite inanmalarını telkin ettiği düşünülürse, bu türden bir yorum makul görünüyor.

Paul Veyne, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?* adlı eserinde, Yunanlıların mitleri kullanma gerekçelerine ilişkin yukarıda dile getirilen üç maddenin ilk ikisini destekleyen önemli veriler sunuyor ve bu arada özellikle Platon ile Aristoteles'in mitlere karşı tutumundan hareketle, Yunan felsefesinin mitlere yaklaşımını detaylı bir şekilde ele alıyor. Veyne, genel olarak Yunanlıların mitlere karşı tutumunun ikircikli olduğunu ifade etmekle birlikte, onların aslında mitlerine inandıklarını söylemeye yatkın görünüyor. Sık sık Yunan filozoflarının, felsefe karşısında mitleri uydurulmuş ve gerçek dışı olay ve olguları içeren hayali öğeler olarak gördüklerini aktarıyor, ama aynı zamanda onların sık sık, özellikle olayları açıklamada zorluklarla karşılaştıklarında, mitlere inanma eğiliminde olduklarını söylüyor. Bu nedenle Veyne "o halde, bir mitin tamamen mitik olması olanaksızdır. Yunanlılar mitlerinin ayrıntılarını eleştirebildiler, ancak onların tamamını görmezden gelemediler. Tek tartışma konusu, mitolojinin yalnızca kısmen mı yoksa tamamen mı gerçek olduğuydu"[7] şeklinde oldukça önemli ve öğretici bir yorumda bulunuyor.

Elbette Veyne'ın dile getirdiği şey, mitlerde anlatılan olayların gerçekten olup-bitmesinden ziyade, onların aktardıklarının doğruluğuna ilişkindir. Mitin taşıdığı olgular değil, mitin o olgular aracılığıyla bildirdikleri önemlidir. Örneğin Troya savaşını, kızgın tanrılar mı başlattı? Apollon, Akhalar'a kızıp onların üstüne ok yağmurları mı yağdırdı? Yurdundan uzak kalan Odysseus için Athena ile Poseidaon amansız bir mücadeleye mi giriştiler? Sisyphos gerçekten kayayı sürekli dağın tepesine yuvarlayarak çıkartı mı?... Bütün bu ve buna benzer soruların yalnızca bizim için değil, Yunanlılar için de cevapsız kalmış sorular olduğunu söylemek,

7. Veyne, Paul, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?*, çev. Mehmet Alkan, (Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003), 84.

derin araştırmalar yapmayı gerekli kılmaz. Ancak mit her zaman bir içerik taşıdı ve bu içerikle daima bir şey anlatılmak istendi. İşte önemli olan budur. Bu nedenle Veyne, "mit hakikati söyler, fakat mecazi anlamda hakikati; yoksa, içine yalanların karıştırıldığı tarihsel hakikat değildir mit: mit tamamen hakiki bir yüksek felsefi öğrenimdir, yeter ki onu dar anlamıyla kabul etmek yerine, bir alegori olarak görelim"[8] (Veyne 2003: 85) diyerek mite karşı geleneksel küçümseyici tutumu terk ederek onlardan yararlanmaya davet eder bizi.

Öyleyse Yunanlıların, mitlerin hiçbir zaman tamamen bir tür eğlence ya da yalnızca bir tür haz verici sanatsal etkinlik olduğuna inanmadıkları söylenebilir; çünkü Yunan toplumu bütün bir dönem mitler aracılığıyla yaşamlarını düzenlemişlerdir. Bu nedenle Yunanlılar mitlerin, dünyaya bir bakış yolu, dünyayla bir tür ilişki kurma tarzı, onu anlamanın ve yorumlamanın bir tür yolu, yaşamının düzenleyici bir öğesi olarak kültürün bir parçası olduğunu düşünüyorlardı. Ve hiçbir kültür ya da kültür öğesi tamamen yanlış ya da saçma olarak ilan edilip bir köşeye atılamaz. Elbette, "mitoloji kurgudur, ama tarihsel gerçeklikle doyurulmuştur; düşünsel keyfiliktir ama tarihsel keyfiliğin yeniden görünmesidir de..."[9] O halde, yaşamın her alanına kök salmış olan mitlerin, Yunanlıların yaşamının düzenleyici bir öğesi ve dolayısıyla yaşama ilişkin görüşlerinin temel belirleyicisi olması doğal karşılanabilir. Buna göre mit, olgusal olarak gerçek olayları bildirmez, daha çok doğru bilgi taşır. "Gerçekle ilişkisi olup olmadığına gelince, myhtos'un gerçeğini sözün dışında aramak boşunadır. Asıl gerçek insanın sözünün içinde, özünde, şiirindedir."[10] Elbette Yunan filozofunun bu konudaki inancı, Yunan halkının inancından daha zayıf olmuş olabilir, ama genel tutum budur. Sisyphos'un gerçekten bir kayayı sürekli dağın tepesine yuvarlayarak çıkarması, kayanın tam tepeye çıkacakken gerisin geri aşağı yuvarlanmış olması aslında hiç önemli değildir. Ancak bundan oldukça verimli sonuçların çıkartılmış olması önemlidir. Örneğin önemli olan, Camus'un bu mitten insanın bir kayadan daha sert ve güçlü olma potansiyeli taşıdığını öğrenmiş olması ve bunu insanlara göstermiş, yaşamın anlamına ilişkin bu mitten öğrenebileceğimiz çok şeyin olduğunu çıkarmış olmasıdır. Bu nedenle mitler, yalnızca hayali şeyleri dile getirmez, insana, yaşama, dünyaya ilişkin bir şeyleri alegorik bir biçimde anlatırlar.

Bunun yanı sıra, -ikinci olarak- Yunanlılar miti, tıpkı şiir gibi bir alegori olarak etkili bir anlatım yolu olarak alıyorlar. Şiir ile mitin söz dağarcığı, sözleri kullanma tarzı aynıdır. Şiir ile mit birbirine benzer ve Yunanlılara, mitlerin de şiir gibi bir şeyleri açıkladığını düşünmelerini sağlayan neden, şiirdeki mitolojik göndermelerin sıklığından çok, "...mit ve şiirin kendi güçlerini kendilerinden almaları olgusuna bağlıdır; çünkü hakikat, çocukların ağzından çıktığı kadar doğal bir biçimde çıkıyordu şairlerin ağzından: Onların yaptığı tek şey, olayları olduğu gibi yansıtmaktı. Şairler hakikati derelerin akması kadar doğal biçimde dile getiriyorlardı, o yüzden var olmayan şeyleri yansıtamazlardı..."[11] Öyleyse Yunanlılar şiir gibi mitin de hakikati oldukça yalın bir biçimde dile getirdiğine inanmaktadırlar. Bu nedenle Yunan filozofları ve tarihçileri mitin yanı sıra sık sık şiire de başvurmaktadırlar.

---

8. A.g.e., 85.
9. Türcke, Christoph, *Cinsiyet ve Akıl: Cinsiyetlerarası Savaşımda Akıl*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı,1997), 64.
10. Erhat, Azra, *Mitoloj Sözlüğü*, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000), 6.
11. Veyne, Paul, *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?*, 88.

"Yani, filozof için mit, felsefi hakikatlerin bir alegorisi, tarihçiler için ise tarihsel hakikatlerin hafif bir deformasyonudur. Sırası gelmişken söyleyelim, her iki yorum da Platon'da bulunmaktadır..."[12] diyen Veyne, bu yarı hakiki yarı felsefi alegorinin Platon'da hem duygusallığın düşüncelerin gerçeğine katkısına hem de bununla birlikte duygusallığın kesin bir bilim olmasının olanaksızlığına uygun düştüğünü düşünmektedir.

Veyne'in anlattıkları Yunanlıların -genel olarak Yunanlıların- mitlere karşı tutumunun, bizim bugün onlara karşı tutumumuzdan oldukça farklı, hatta tamamen aksi yönde olduğunu gösterir. Bugün bizim için mit bir kurgu bile değildir, yalnızca bir hayal, bir uydurmadır, ama Yunanlılar tarafından "ister alegori olsun ister biraz değiştirilmiş efsane, mitler genellikle kabul görüyordu..."[13]

Platon'un mitlere başvurmasının üçüncü nedeni ise, onun bilginin olanağına olan güçlü inancını göstermektedir. Platon'un mitleri kullanma gerekçesi olarak daha çok üçüncü maddenin geçerliliğinden yana tavır takınan Kuçuradi, onun mitleri, tartışma konularını teşkil eden meselelere ilişkin bilgi ortaya koymanın, o konuda araştırma yapmanın olanaklı olduğunu göstermek için kullandığını ifade eder[14]. Bu, en açık biçimde *Menon* diyalogunda görülür. Sokrates, Menon'dan erdemin tanımı yapmasını ister. Ancak Menon erdem hakkında hiçbir şey bilmediğini aktarınca, Sokrates kendisinin de aynı durumda olduğunu ve konuyu birlikte araştırmalarını önerir. Ne var ki Menon'a göre, içinde bulundukları durum tam da bir paradokstur; çünkü ne olduğu konusunda hiçbir bilgilerinin olmadığı bir şeyi araştırmaya kalkışma gibi olanaksız bir işe girişmektedirler. Bunun nedeni oldukça açıktır; araştırmalarının sonucunda aradıkları şeyi bulsalar da, aradıkları şey olduğunu anlayamayacaklardır. Buna karşılık Sokrates bu düşüncenin, araştırma yapmayı ve öğrenmeyi olanaksız kıldığını düşünür; çünkü insan bildiği bir şey için araştırma gereksinimi duymaz, hakkında hiçbir bilgisi olmadığı bir şeyi de araştırmaz. Ama hem bilgiye ulaşmayı hem de öğrenmeyi olanaksız kılan bu iddiayı Sokrates'in kolay kolay kabul etmeyeceği açıktır. Sorundan kurtulmak için ünlü ruhun ölümsüzlüğü mitine başvurarak, bilmenin anımsama olduğunu iddia eder ve erdemin neliği konusunda bir bilgiye ulaşmanın olanaklı olduğunu anlatır.

Mitlerin işlevlerine ilişkin dile getirilen her üç maddenin de birer gerekçe olarak kullanıldığına ilişkin önemli veriler Platon'un eserlerinde rahatlıkla bulunabilir. Bu nedenle bu gerekçelerden bazılarından yana tavır takınmaktan ziyade, her üç gerekçeden hareketle meseleye bakmak Platon'u anlama konusunda daha verimli sonuçlar sağlayacaktır.

Er mitini kısaca özetledikten ve Platon'un mitlerden yararlanmasının olası nedenlerini tartıştıktan sonra şu soruyu soralım: mit bize özgürlük konusunda neler söyler? Mitten hareket ederek, "özgürlük nedir" sorusunu nasıl cevaplandırabiliriz? Bu sorunun cevabı için mitte geçen kimi ifadeler üzerinde yoğunlaşmak gerekmektedir. Mitte, "hayat periniz sizi seçmeyecek, siz hayat perinizi seçeceksiniz." "Herkes seçtiğinden kendisi sorumludur." "Tanrı sorumlu tutulamaz" gibi oldukça önemli ifadeler beyan edilmektedir. Bu ifadelerde belirleyici ya da kritik

---

12. A.g.e., 89.
13. A.g.e.
14. Ioanna, Kuçuradi, "Prologue", *The Concept of Knowlodge*, der. Ioanna Kuçuradi, Robert S. Cohen, (Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1995), xxxi.

sözcükler "hayat", "seçim" ve "sorumluluk" sözcükleridir. Her şeyden önce, insanın karşı karşıya kaldığı şey hayattır. İnsan hayatın içindedir, hayatla birliktedir, hayatla içli-dışlıdır, hayatla meşguldür veya hayat onu meşgul eder. Hayat içinde karar verir, hayat içinde edim ve eylemler gerçekleştirir. Bu nedenle bir bütün olarak hayatını seçecektir. Bu seçim kişinin, dünyanın nasıl olmasını gerektiğine ilişkin genel görüşlerini, yaşama dair beklentilerini gösterir; çünkü dünyayı, yaşama ilişkin genel beklentileri çerçevesinde görmek istemektedir. Örneğin erdemin hakim olduğu bir dünya ve yaşam isteyen biri, bu dünyanın ve yaşamın gerçekleşmesi için gerekli eylem ve edimleri gerçekleştirmek isteyecek ve buna uygun bir insan olma çabası içinde olacaktır. Seçim, seçeneklerin varlığına göndermede bulunduğunda, her seçim en az iki seçenek varsaymaktadır. Öyleyse birden çok olanaklı yaşam tarzı vardır ve insan bunlar arasında seçim yapacaktır. Ancak nasıl bir hayat yaşayacağımız, nasıl bir yaşam ve dünya istediğimiz, nasıl bir kişi olduğumuza bağlıdır. Bu nedenle insanın seçtiği şey, aslında kişiliği, yapısı yahut karakteridir. Mitteki ifadeyle, kişinin hayat perisi[*daimon*] , kişinin kendi yapısıdır; çünkü yaşama yön veren bu yapıdır. Başka bir deyişle, kişinin dünyasını ve yaşamını, onun yapısı şekillendirir. Bu anlamda Platon'a göre özgürlük, insanın kendi yapısını seçmesi; nasıl bir insan olacağına kendisinin karar vermesi olarak tanımlanabilir. O halde nasıl bir insan olacağı kişinin kendi elindedir, kendi olanakları dahilindedir. Her kişi kendi kişiliğinin yaratıcısı, kendi yaşamının efendisidir.

Böylece, *sorumluluk* kişilerle birlikte yaşamın içine taşınır. Kişi attığı her adımda bu yükün ağırlığını sırtında hissedecektir. Öyle ki, sorumluluk taşımak ile kişi olmak arasında birebir bir örtüşme, ayrılmaz bir birliktelik vardır; *kişi olmak sorumlu olmaktır*. Başka bir şekilde ifade edilirse, sorumlu olmakla kişi olunur. Bu nedenle her insanın yaşadığı her yaşantı, karşılaştığı her olay ve durum tam anlamıyla hak edilmiştir; çünkü her şey kişilerin sorumluluğu dahilindedir. Kişinin belirli bir şeyi yapma gücü varsa, sorumludur; sorumluysa maruz kaldığı her şeyi hak etmiştir. Böylece kişi her adımında kendine hesap vermek zorundadır. Başka bir kişiyi, koşulları, kaderi ya da yazgıyı, mistik bir varlığı ya da tanrıyı suçlamakla, insan ne yaptığı yanlıştan kurtulur ne de yapabileceği olası yanlışlıklardan kendini korur. Suçluyu dışardan aramak, suçu dış nedenlere yükleme arayışı, hem kişinin kendini aldatması anlamına gelir hem de daima yanlış yapma eğilimi taşıdığını imler.

Ama bu sorumluluk, yazgının belirlenmiş olduğunu gösterir; çünkü kişi seçtiği yapıyla birlikte yaşayacağı olası yaşantıların da sınırlarını çizer. Her kişinin yapısı, onun olası yaşantılarını içerir. Artık o seçtiği yapı çerçevesinde, seçtiğin hayatın sınırları içinde edim ve etkinlikler gerçekleştirecektir. Sartre'ın diliyle ifade edilirse, kişi *bağlanır*. Herhangi bir yapıyı, dolayısıyla yaşam tarzını seçen biri, hemen arkasından yaptığı seçimin kötü olduğundan yakınıp suçu tanrıya ya da bir başka güce yüklemesini tamamen haksız bulur Platon. Bu kişi, seçiminin sonucunda başına gelenden dolayı kadere, tanrılara, başka kişilere, dış koşullara, sistemlere, ortama çatma hakkına sahip değildir. Bir suçlu aranacaksa, dış bir güç ve dış koşullar değil, kişinin kendisidir. Özgürlük önemli bir kişi özelliğiyse, doğru kullanıldığında kişiye önem kazandırır, değer yükler. Özgürlük ve ondan doğan sorumluluk, kişinin her türden koşula, her türden dış etmene rağmen, "...e bilme" kapasitesinde olduğunu gösterir. Ama ne özgürlük ne de sorumluluk gerekli her uygun ortamın hazırlanmış olmasını varsayar. Özgür olmak için, kişilerin her türden tehlike ve tehdit ortamından uzak olmaları gerekmez. Elbette insanın kendi

potansiyellerini kullanmasının önündeki engellerin kalkmış olması ya da asgari düzeye indirgenmiş olması istendik bir durum ve gerekli bir koşuldur, ancak her türden uygun ortamın hazırlanmış olmasını özgürlüğün zorunlu koşulu olarak görmek doğru değildir. Sorumluluk yaratan özgürlük, kişinin gerektiğinde bedel ödemek zorunda olduğunu imler. Kişi, "...e bilme" kapasitesindeyse, hiçbir dış belirleyici, onu, yapmayı arzuladığı şeyleri tamamen yapmaktan alıkoyamaz. Yeter ki, hesap vermeyi göze almış olsun. Özgürlüğüm muhatabı kişinin kendisidir. Özgürlük başkasından talep edilen bir olgu değil, insanın doğasından kök salan bir potansiyeldir; başkasının sunduğu bir armağan değil, kişinin gerçekleştirdiği bir imkandır. Öyleyse kişiler kendi yapı ya da karakterlerini, kendi yaşam tarzlarını seçerken, aynı zamanda ona bağlanmayı seçmiş ve böylece bu yapı ve yaşamın sınırları içinde hareket edeceğini belirlemiş olurlar. Bu bağlanmışlık oldukça önemli imlemler içerir. Kişi yapısını seçmekle, karşılaşacağı olası durumları, gerçekleştireceği olası eylemleri ya da takınacağı olası tavırları da seçer. Bu, yapının kendine özgü tüm olası eylem ve tutumları kapsadığını ilişkin bir bildirimdir. O halde her bir yapı ya da karakter, belirli eylem olanakları ve tutumlardan kuruludur. Bu nedenle, örneğin Sartre ile karşılaştırıldığında, kişinin yapısı -yani öz- şekillenen, olmaktan olan, olma halinde olan, olma yönelimi içinde olan bir şey değildir; tam aksine *olan*, donuk, sabit ve tamamlanmış bir şeydir. Yapı, eylem, edim, tutum ve tavırlar tarafından şekillenmez, aksine onları şekillendirir. Bu yüzden Platon, mit aracılığıyla bize açık bir biçimde erdemli eylemlerde bulunmayı istiyorsak, akıllıca davranarak kendi yapımızı erdeme uygun bir yapı haline getirmemiz gerektiği düşüncesini telkin eder.

Bu belirlemeler, özgürlük ile zorunluluğun bir arada olduğunu, birlikte yürüdüğünü gösterir. Kişi seçtiği yapının gerektirdiği eylemleri gerçekleştirmekten kaçınma veya o yapıya uymayan başka eylemler gerçekleştirme gücünde değildir. Her yapı kendine özgü olası eylemleri ve tavırları kapsıyorsa, her kişi zorunlu olarak yapısının gerektirdiği eylemleri yapacaktır. Platon'un kullandığı örnek ilginç, ama aynı zamanda açıklayıcıdır. Düşünmeksizin ilk etapta seçimini tiranlıktan yana kullanan biri, onun gerektirdiği her türden tüyler ürpertici eylemi, örneğin çocuklarını yok etme gibi istenmedik bir çok eylemi de gerçekleştirecektir; çünkü tiranlığı seçmekle, onun gerektirdiği her türden kötülüğü de yazgısı haline getiriyor. Artık o kişi bu kötülüklerden *istese dahi* kaçınamaz. Aynı şekilde erdem yaşamını, erdemli olmayı seçen biri, bunun bütün gereklerini yapmak zorunda kalır. O, erdem yaşamının benimseyemeyeceği hiçbir eylem ya da edimi gerçekleştirmez. Kişi, erdem yaşamını seçmekle erdemli olmayı, erdemli olmayı seçmekle de her türden kötü eylemden uzak kalmayı seçmiştir.

Özgürlüğe ilişkin bu yaklaşım, onu toplumsal düzlemin dışına taşır. Bu anlamda özgürlük, toplumun ve politikanın bir özelliği olmadığı gibi, toplumsal ya da siyasal bir ortamın olanaklı kıldığı bir yapı da değildir. Özgürlük insan denilen varlığın, tür olarak insanın bir yapı özelliğidir. Bu nedenle özgürlük, toplum perspektifinde değil, kişi perspektifinden tanımlanır. "Kişi, içinde yaşadığı toplum özgür olmadıkça, özgür değildir" şeklindeki bir fikre karşı çıkacaktır Platon. İnsan ne toplumsal bir varlık olduğu için özgürdür ne de toplum içinde yaşadığı için özgürlük gibi bir meseleyle yüz yüze gelir. Levinas ve Bauman'nın kullandığı ifadelerle, özgürlük toplumdan öncedir.

Tamamen kişilerin denetiminde olduğundan, özgürlük eşitlik üzerinde kuruludur; yani kişiler, yaşam tarzlarına ve yapılarına ilişkin seçenekler karşısında aynı konumdadırlar. Herkes aynı olası yaşam tarzları ve kişisel yapılar arasında seçimde bulunmaktadır. Başka bir deyişle, kişiler seçenekler bakımından tamamen eşittirler. Ancak eşitlik üzerinde kurulu olması, özgürlüğün kişileri eşit kıldığını kesinlikle imlemez. Tam aksine özgürlük eşitliği olanaksız kılar; çünkü sayısız seçenek arasında herkes farklı bir yapı seçmektedir ve farklı yapılara sahip kişiler arasında eşitlikten söz edilemez. Her kişi, kişisel özelliklerin niteliği bakımından diğerlerinden farklıdır. Platon'un eşitliğe yüklediği anlamlar, insanlar arasında kurulabilecek bu türden bir ilişkiyi olanaklı kılmamaktadır. "Nitekim, iki tür eşitlik vardır: bunlar eşadlıdır, ama aslında pek çok açıdan neredeyse birbirinin karşıtıdır. Birini her devlet ve yasa koyucu görev dağıtımında uygulayabilir: Ölçü, ağırlık ve sayıca eşitliktir bu, kurayla gerçekleştirilen dağıtımlarda yeterlidir.... [diğer eşitlik türü] büyüğe daha büyük, küçüğe daha küçük payı verir, her birinin doğal yapısına uygun ölçüyü kullanır, özellikle erdem bakımından büyük olanlara her zaman daha büyük onurlar kazandırır, erdem ve eğitim açısından tersi durumda olanların her ikisine de uygun olanı doğru bir oranla verir."[15] (Platon 1998: 757b-c).

Eşitliğin iki anlamı da, kişilerin niteliklerinin ve potansiyellerinin aynı olduğu anlayışını reddeder. İlk anlam, kişiler arasında mutlak bir eşitliği değil, daha çok aynı nitelikteki işleri ve aynı ölçüde mal ve hizmeti hak etmiş insanlar arasında bir tür eşitlik anlamına geliyorsa da, aslında insanlar arasındaki nitelik farklarını hesaba katmayan ya da bastıran bir imlem taşır. Kişilerin nitelik yada potansiyellerini değil, kişilerin sayısı, ölçüsü ile mal ve hizmetlerin sayı ve ölçüsü arasındaki oranı hesaba katar bu eşitlik. Mal ve hizmetler, kişisel nitelikler göz önünde bulundurularak dağıtılmaz, aksine malın miktarı ya da ölçüsü ile insanların sayısı arasında bir orandan hareketle ya da bu oran temelinde belirlenmiş bir kura sistemiyle dağıtılır. Bir kamu kuruluşunun ihtiyaç duyduğu elemanların, söz konusu iş için başvuran tüm insanlar arasından bir kura ile seçilmesi buna örnek verilebilir.

Buna karşılık eşitliğin ikinci anlamı oldukça önemli detayları ön plana çıkarır. Bu anlamda eşitlik, her türden yapısal farkları hesaba katar ve mutlak anlamda bir eşitliği dışlar. "İnsanlar eşittir" gibi bir anlam değil, yalnızca "eşit olanlar eşittir" gibi bir anlam taşır. Buna göre, her bir kişi diğer kişilerle eşit değildir. Eşitlik yalnızca aynı nitelikleri aynı ölçüde taşıyan kişiler arasında söz konusu olabilir. Bunun belirlemenin elbette bir ölçüsü yoktur, ama sözcüklerle ifade edilirse şunlar söylenebilir: aynı ölçüde erdemli iki insan eşittir. Aynı ölçüde güçlü olan iki güreşçi eşittir. Aynı değerde eserler yaratan iki heykeltıraş eşittir. Buna karşılık, erdem bakımından üstün bir kişi ile erdemli olmayan biri ya da erdem bakımından daha üstün biri ile ortalama biri eşit değildir. Daha değerli eserler yapan bir ressam ile ortalama bir ressam eşit değildir. Bir saatte yaptıkları işler arasında büyük farklar olan iki işçi eşit değildir. Başka bir ifadeyle, kişiler eşit değildir, eşit olanlar eşittir. Bu iki ifade arasında önemli ölçüde fark vardır. "Kişiler eşittir" ifadesi, her insan arasındaki bir eşitlik bildiriminde bulunurken, "eşit olanlar eşittir" ifadesi yalnızca aynı nitelik ya da potansiyeli eşit ölçüde taşıyan kişilerin eşitliğini bildirir. İlk ifade eşitliği mutlaklaştırır. Buna karşın ikinci ifade, her türden mutlak eşitlik iddiasını

---

15. Platon, *Yasalar*, Cilt I, çev. Candan Şentuna, Saffet Babür, (İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998), 757b-c.

reddeder ve onu yalnızca belirli kişiler arasında varolan bir ilişki olarak görür. Bu nedenle bu eşitlik, mal ve hizmetlerin eşit bir oranda değil, hak edilmiş olma temelinde dağıtmayı talep eder ve herkesin aynı muameleye tabi tutulmasını değil, herkesin sahip olduğu nitelik ve potansiyeller çerçevesinde muameleye tabi tutulmasını varsayar. Bu nedenle bu eşitliğin bu anlamına göre, aynı nitelik ve potansiyellere sahip kişiler aynı muameleyi görecekler. Eşitliğin bu anlamı, Platon'un siyasal adalet dediği adalete göndermede bulunur. Siyasal adalet ise, yalnızca eşitler arasında bir eşitlik olduğunu kabul eder. Siyasal adalet, nitelikler bakımından eşit özellikler taşıyan insanlar arasındaki benzerlik veya ayırımı hesaba katan bir adalettir. Örneğin kamusal bir işte görev alabilecek kişiler, sahip oldukları nitelikler çerçevesinde ait oldukları sınıfın yapacağı görevlerden birine talip ve sahip olabilir. Siyasal bir kurum olarak devlet bu adaleti sağlamakla yükümlüdür; yani adil bir toplumsal düzenin yaratılmasıyla. Bu düzen ise, herkesin hak ettiğini aldığı bir düzendir.

Öyleyse bu adalet, her türden mutlak eşitlik görüşünü dışlar. Bu nedenle Platon'a göre, "adalet, herkesin kendi işini yapması[dır]"[16] Bu tanım farklı nitelikteki kişilerin yapacakları işleri birbirinden keskin sınırlarla ayırarak, onların birbirinin işine karışmasını önlemeye yarar. Bu keskin sınırlar Platon'un herkesin aynı işi yapabilecek güçte olmadığına ilişkin katı inancından kaynaklanır. Bu sınırları dışlayan her görüş yahut tutum adalete aykırıdır; *çünkü kişiler arasında olgusal olarak varolmayan bir eşitlik varsayar*. Bu nedenle Platon, "...eşitlik ve hoşgörü, doğru adalete aykırı olarak ortaya çıktığı zaman tam ve mükemmel olanı bozan şeylerdir..."[17] der. Platon eşitliği kesin bir biçimde adaletsizlik olarak görür; çünkü eşitliğin, kişiler arasındaki nitelik farkını gözden kaçırır ve onların nitelik bakımından birbirinden farklı olduğu açık olgusunu reddeder. Adalet, kişilere hak ettikleri muameleyi göstermektir, herkese aynı muameleyi değil. Öyleyse adil bir devlet, her sınıfın kendi işini yapmasıyla olanaklı olur. Bu devlet, kişilerin kendi güçleriyle seçtikleri yapıya uygun bir toplumsal konum edinmelerini, uygun bir rol üstlenmelerini sağlar; bu yapıya uygun bir yaşama kavuşmaları ve uygun eylemleri gerçekleştirmeleri için nesnel bir ortam sağlar.

Platon'un devletinin sınıf temelli bir devlet olduğu ve adaleti eşitlik olarak görmediği, hatta eşitliği adaletsizlik olarak gördüğü gayet açıktır. Bu nedenle Platon "ya eşitlikçi teoriyi önemsememiştir, ya da bile bile atlamıştır"[18] diyen, ama sonunda ikinci seçenekten yana tavır alan Popper'ın aksine, ilk seçenek Platon'un konumuna daha yakın durmaktadır. Platon eşitliğe kesinlikle inanmıyor ve bunu da açık bir biçimde dile getirmekte hiçbir sakınca görmüyor. Bu nedenle eşitlikçi teoriyi görmezlikten gelmiyor, yalnızca üzerinde uzun uzadıya durulması gereken bir mesele olduğunu düşünmüyor; çünkü kişilerin eşit olmadığına ilişkin argümanların, aynı zamanda eşitlikçi yaklaşımın yanlış olduğuna ilişkin argümanlar olduğunu biliyor. *Devlet* bu konuda yeterli argümanları zaten içermektedir. Popper'in, Platon'un eşitlikçi teoriyi bile bile atlamış olduğuna ilişkin görüşlerinin temelinde nesnel argümanlar değil, ideolojik bir inanç yatmaktadır. Popper, daha baştan eşitlikçi yaklaşıma bir değer yükleyerek Platon'u eleştirir. Ona göre liberal eşitlikçi

---

16. Platon, *Devlet*, 433b.
17. Platon, *Yasalar*, 757d.
18. Popper, Karl, *Açık Toplum ve Düşmanları, cilt I*, çev. Mete Tunçay, (İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000), 98.

anlayış, olabilecek en adil ve ahlaki anlayış olduğundan, eşitlik açık bir biçimde reddedilemez, ancak ideolojik oyunlarla yok sayılabilir. Bu nedenle Popper, totaliter olarak adlandırdığı bir devlet anlayışını benimsediğini düşündüğü Platon'un, ancak eşitliği bilinçli bir şekilde görmezlikten gelerek bazı zorluklara düşmekten sakınabileceğini düşünüyor. Başka gerekçelerle eşitlikçi teorinin reddedilebileceğini düşünemiyor ya da bu gerekçeleri anlamakta zorluk çekiyor. Bu nedenle Popper, Platon'u psikolojik verilerle eleştiriyor. Bir anlamda, ona göre, Platon ikiyüzlüdür; kendi anlayışını kabul ettirmek uğruna gerçeği görmezlikten geliyor. Oysa eşitliği açık bir biçimde reddediyor olması, Platon'un bu konuda ideolojik bir oyuna başvurmayacağının kesin bir kanıtıdır.

Platon, kişilerin ne yetenek ne de erdem bakımından kesinlikle aynı eğilim ve kapasiteleri taşımadıklarını ve bu nedenle aynı muameleyi hak etmediklerini düşünüyor. Ancak bu, Popper'in iddia ettiği gibi, yasaların adil bir biçimde uygulanmamasını ima etmez. Platon'un görüşlerinin yasaların adil bir biçimde uygulanmasına olanak verip vermediği sorunu, her şeyden önce Platon'un adalet görüşüyle ilgili bir sorundur, bizim bugünkü liberal adalet görüşüyle değil. Platon'un adalet tanımı ise, yasaların adil bir biçimde uygulanması önünde bir engel değildir; çünkü yasaların, herkesin ya da her sınıfın kendi işini yapması konusunda uygun bir biçimde uygulanabileceği ve bu konuda kişileri denetleyebileceği oldukça açıktır. Ancak adaletin bu şekilde tanımlanmış olması, adaletsizlik olarak görülüyorsa, bu tamamen farklı bir sorundur ve farklı bir tartışmayı, örneğin adaletin neliği üzerinde yeniden durmayı ve detaylı bir tartışmayı gerektirir. Ancak buna rağmen, Platon'un yaklaşımı, yasaların aynı durumlarda aynı şekilde uygulanacağı olgusunu ne reddeden ne de yanlışlayan bir yaklaşımdır. Her bir sınıfın görev ve yetkileri farklı olduğundan, her sınıf zorunlu olarak farklı yasalara, ama her sınıfın her elemanı aynı yasalara aynı ölçüde tabi tutulacaktır. Ancak her iki durumda da, Platon kişileri eşit görmez; çünkü yasalar önünde eşit olmak, bütünüyle eşit güç ve kapasitelere sahip olmak demek değildir. Kişilerin yasalar önünde eşit olmaları, onların haklarının ait oldukları sınıfsal konum ölçüsünde belirlenmesi için eşit standartlarla değerlendirilmeleri ya da yargılanmaları anlamına gelir. Ama hak edilen şeyler farklı olacaktır. Hak edilenlerin farklılığı, eşit olmamanın sonucudur. Bir hak eşitliği olsa da, ancak eşitler arasında olacaktır, herkes arasında değil. Bu nedenle yasaların adil bir biçimde uygulanması, kişilerin hak ettiklerine sahip olmalarını ve kimsenin bir başkasına ait olanı almasını ve birinin kendisine ait olandan yoksun kalmasını önlemeyi teminat altına alır.

Platon, devletin adil ve güçlü olması konusunda eğitime verdiği kayıtsız şartsız önemi kimse yadsıyamaz. Bu anlamda eğitim, adaletin gerçeklik kazanmasının koşuludur. Peki ama, insan eylemlerini ve etkinliklerini bu denli sıkı bir biçimde *yapı*ya ya da karaktere bağlayan Platon'un, aynı zamanda eğitime çok önem vermesi nasıl olanaklı olabilmektedir? Hem eylemler alanında katı bir zorunluluğun varsayılması hem de eğitime aşırı önem verilmesi bir paradoks ya da çelişki değil midir? Çağımız ile Platon'un çağı arasındaki mesafe eritilerek bakılırsa, elbette bu oldukça ilginç görünebilir. Ancak Platon, kendi özgürlük görüşünün seyri ve vardığı sonuç ile eğitim görüşleri arasındaki ilişkinin farkındadır ve gözden kaçırdığı herhangi bir nokta söz konusu değildir. O, yalnızca eğitime, bu gün bizim kavramakta zaman zaman sıkıntıya düşeceğimiz bir anlam yükler. Platon için eğitim, insana yeni davranışlar ya da *istendik davranışlar* kazandırma süreci değildir;

kişinin yapısını ya da karakterini tespit ederek, devlette alabileceği olası rolünü yüklenmesine yardım etmek ve böylece kendisine uygun toplumsal sınıfın içinde yer almasını sağlamaktır. Dolayısıyla Platon'da eğitim, kişi açısından bakıldığında, her bir kişinin kendi yapısının bilincine varmasını, kendini tanımasını sağlama; toplum açısından bakıldığında ise, ayıklama işlevini yerine getirir. Bu nedenle Platon'un özgürlük görüşü ile eğitim görüşü arasında bir kopukluk ya da çelişkinin olduğu kolay kolay söylenemez.

Kaynaklar

Agizza, Rosa. *Antik Yunan'da Mitoloji: Masallar ve Söylenceler*, Çeviren Z. Zühre İlkgelen, İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 2001.
Erhat, Azra. *Mitoloj Sözlüğü*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000.
Homeros. *Odysseia*, Çeviren Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2004.
———. *İlyada*, Çeviren Azra Erhat, A. Kadir, İstanbul, Can Yayınları, 2004.
Kuçuradi, Ioanna "Prologue", *The Concept of Knowlodge*, ed. Ioanna Kuçuradi, Robert S. Cohen, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1995.
Mevlana. *Mesnevi*, Çeviren Şefik Can, İstanbul, Ötüken Neşriyat A.Ş., 2003.
Platon. *Yasalar*, Cilt I, Çeviren Candan Şentuna, Saffet Babür, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1998.
———. *Menon*, Çeviren Ahmet Cevizci, Ankara, Gündoğan yaynları, 1989.
———. *Symposion (Şölen)*, Çeviren Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000
———. *Sofist*, Çeviren Cenap Karakaya, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2000
———. *Timaios*, Çeviren Erol Güney ve Lütfi Ay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
———. *Protagoras*, Çeviren Nurettin Şazi Kösemihal, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
———. *Phaidon*, Çeviren Hamdi Ragıp Atademir ve Kemal Yetkin, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.
———. *Devlet*, Çeviren Hüseyin Demirhan, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2002.
Popper, Karl. *Açık Toplum ve Düşmanları*, Çeviren Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2000.
Reichenbach, Hans. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çeviren Cemal Yıldırım, Ankara, Bilgi Yayınevi, 2000.
Türcke, Christoph. *Cinsiyet ve Akıl: Cinsiyetlerarası Savaşımda Akıl*, Çeviren Mustafa Tüzel, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1997.
Veyne, Paul. *Yunanlılar Mitlerine İnanmışlar mıydı?*, Çeviren Mehmet Alkan, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2003.

Gramsci ve entelektüeller: modern prens karşısında pasif devrim

Peter Thomas

Marksist bir kuramcı olan Gramsci entelektüeller sorununun en yetkin araştırmacılarından biridir. Marx ve Engels, iş bölümünün tarihsel olarak ortaya çıkışı üzerine çözümlemeleri ve statükonun (en etkin anlatımını *Alman İdeolojisi*'nde bulduğumuz üzere) savunucusu olarak "ideologlar"ın (bilinçli ya da bilinçsiz) zararlı rollerine getirdikleri eleştirileriyle, entelektüellerin sosyal konumu ve etkilerine dair bir teorinin perspektifini çizdiler. *Komünist Manifesto* belirli tipten entelektüellerin devrim kargaşası dönemlerindeki sınıfsal kaymaları konusuna işaret etmeyi sürdürdü. Ancak, "entelektüel" teriminin modern politik söylevde ilk kez anahtar bir sözcük olarak kullanıldığı Dreyfus olayından önce, Marx ve Engels entelektüellerin modern devletteki yapısal rollerine dair geniş çaplı bir kuram sunmamıştı. Diğer Marksistler entelektüeller sorununun özgül yanlarıyla ilgili temalar geliştirmişlerdi. Örneğin, Brecht'in tüm entelektüel pratiği, diyalektik pedagoji pratiğiyle meşgul yeni bir tip entelektüel aracılığıyla *eingreifendes Denken* ["aracı düşünce"] olanaklar üzerine çok yönlü estetik–felsefi bir meditasyon geliştirme olarak adlandırılabilir. Sartre, farklı bir bakış açısıyla, belirli bir tipten entelektüelin sınıfsal kökenleri ve bu kökenlerin politik bağlılık ve dayanışma pratiklerinde çözülen, gerçekliğe görünüşte bağlılığı arasında bir çelişki gördü. Adorno'dan Horkheimer'e Marcuse'dan Habermas'a değin eleştirel kuram değişik biçimlerde, devrimci projenin yenilgiye uğraması ve gittikçe daha totaliter ve baskıcı hale gelen savaş sonrası toplumun ortaya çıkmasıyla hakim olan bir dönemde, entelektüelleri eleştirinin ve Marksist geleneğin en iyi unsurlarının haznesinde ayrıcalıklı bir konuma yerleştirdi. Yine de, bilinçli olarak Marksist kurama bağlı olsun ya da olmasın diğer hiçbir kuramcı, entelektüeller sorununda Gramsci kadar kapsamlı kuramlar öne sürememiştir? entelektüellerin modern toplumlarda ortaya çıkışının ve işlevlerinin ayrıntılı bir tarihsel analizinden, onların ekonomik ve politik belirlenimleri ve diğer sosyal pratikler ve kategorilerle ilişkilerine; yalnızca Marksist kuram ve politikanın gelecekteki gelişimine dair bir öneride bulunmakla kalmayıp tüm felsefi ve ente-

lektüel pratiğin tarihsel belirliliğinin ve politik etkisinin de yeni bir tanımına varıncaya dek. Bu açıdan bakıldığında bu makalenin ilk kabulünün ötesine geçerek Gramsci'nin *tout court* entelektüellerin başat kuramcısı olduğunu söyleyebiliriz.

İngilizce konuşan ["Anglophone"] dünyada, Gramsci'nin entelektüellere ilişkin formülasyonlarının en açık olanı kuşkusuz geleneksel ve organik entelektüeller kategorileridir. (Gramsci'nin hapishanedeki araştırmalarının büyük bölümünün tematik olarak İngilizce'ye çevrilme çalışmalarının ilk adımı olan ve entelektüeller sorununa bir bölümün ayrıldığı) *Hapishane Defterleri'nden Seçkiler*'in 1971'de yayımlanmasının ardından bu kategoriler İngilizce konuşan Marxizme ve daha geniş ölçüde, İngilizce konuşan entelektüel kültürüne, Chantel Mouffe'nin 1979'da "Gramsci'cilik'in"[1] devri olarak tanımladığı, temel bir öge olarak baştan sona yayıldı. İngilizce'nin konuşulduğu insan bilimleri ve sosyal bilimlerinin kesişim noktasında yatan Kültür Çalışmaları o, birleştirici ve kurumsal bir gelişme evresine girdiği anda, Gramsci'nin girmesinde yarar elde etmiştir. Stuart Hall'un her fırsatta kaydettiği gibi, Gramsci'nin organik entelektüel kategorisi ve onun kişisel örneği, politik yükümlülüklerin ciddi bir entelektüel araştırma projesiyle bütünleşmesi için acemice bir öğreti modeli öneriyor gibi göründü.[2]

Daha yakın zamanlarda, Gramsci'nin entelektüeller üzerine kuramlarına Marksist gelenekle daha teğetsel ilişkilere sahip alternatif yaklaşımlar meydan okumuştu. Örneğin, Deleuze ve Foucault'yla ilişkilendirilen "spesifik entelektüeller" kavramı, yaygın bir biçimde, neo-liberal yeni dünya düzeninin disiplin ve denetim yöntemlerinin kavranmasında daha kullanışlı olarak algılanmıştır.[3] Özellikle kültürel çalışmalar alanında etkili eleştirmenlerinden biri, 'Foucault'nun günümüz bağlamında Gramsci'den çok daha fazla "kullanışlılık" taşıdığını iddia edecek kadar ileri gitmiştir.[4] Ne var ki, Marksist olan her şeyle birlikte Gramsci'yi de "köhne" diye aceleyle reddetme bilgeliğinin yavaş yavaş eleştirilmeye başlandığı bir dönemde, onun çağdaş politik ve sosyal kuram araştırmasının süre giden önemini belirlemek amacıyla Gramsci'nin metinlerinde yazılanlara dönmek zamanında ve yerinde olabilir. Böyle bir dönüş zorunlu olarak, Gramsci'nin entelektüeller sorununa yaklaşımını, entelektüellerin bütünsel anlamının görünür hale geldiği ufuk olarak, *Hapishane Defterleri*'nin kuramsal laboratuarının kuşatıcı yapısı dahilinde tanımayı gerektirir.[5] Çünkü 'entelektüeller' sadece diğerlerinin yanı sıra alelade düzenlenmiş, önemli bir kavramsal kayıp olmadan onların bağlamından zamanı gelmeden sökülebilecek bir tema teşkil etmez. Tersine, Gramsci'nin modern toplumlarda entelektüelin rolünü kuramsallaştırması ilk dönem tarihsel araştırmalarından ayrılma noktasını oluşturur ve daha sonraki felsefenin Marksist *Weltansc-*

---

1. C. Mouffe, *Gramsci and Marxist Theory* (London: Routledge, 1979), 1.
2. Stuart Hall, "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies," in *Cultural Studies*, ed. C. Nelson L. Grossberg, P. Treichler (New York: Routledge, 1992), 281.
3. Michel Foucault, *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972 - 1977*, ed. Colin Gordon (New York: Pantheon, 1980).
4. T. Bennett, *Culture: A Reformer's Science* (London: Sage, 1998).
5. Valentino Gerratana tarafından 1992'de yapılan eleştirel yekpare basımın, Joseph Buttigieg tarafından İngilizce çevrilmeye başlanması İngilizce konuşan Gramsci'ci bilimde bir dönüm noktası teşkil etti. Girişilen bu büyük çok ciltli çalışmanın tamamlanması, kuşkusuz İngilizce konuşan Marksizm'de *Hapishane Defterleri*'ndeki, kafi derecede karşılaşılabilecek, farklı edebi ve kavramsal meydan okumaları nedeniyle Gramsci'ci bilimde ilkinden daha zengin ve incelikli yeni bir sayfa açacaktı. Mevcut çalışma için gerekli olan bir çok pasaj İngilizce'deki eleştirel basımda henüz çevrilmemiştir. Tüm alıntılar Valentino Gerratana'nın İtalyanca basımından, *Quaderni del carcere* alınmıştır.

hauung'u [ç.n."dünya görüşü"] içerisindeki temelde politik konumunu yeniden formüle etme konusundaki çalışmalarında merkezi bir kuramsal yere sahiptir. Geleneksel ve organik entelektüel gibi kategorilerin asıl önemi, bu nedenle, yalnızca ortaya çıktıkları ve somut politik yanıtlar olarak tasarlandıkları tarihsel konjonktürde ve kuramsal bir sorun bağlamında ele alındıklarında anlamlı olurlar.

Gramsci'nin *hapishane* çalışmalarını örgütleyen kılavuz ilke, kısaca, *burjuvanın 'yekpare devlet'indeki 'organik kriz', ya da 'pasif devrim' çağında proletarya egemenliği sağlamaya uygun bir kuram arayışı* olarak nitelendirilebilir. Gramsci 'pasif devrim' kavramını Vincenzo Cuoco'dan uyarlamıştır. Kavramı, ilk olarak, İtalyan Risorgimento'nun* kendine özgü özelliklerinin analizini yapabilmek amacıyla dönüştürmüştür.[6] Ne var ki, Gramsci için kavramın daha genel bir anlama sahip olduğu ve onun, Fransız Devrimi deneyimini farklı kılan, dahası, emperyalizm çağında burjuva hegemonyasınca pasifleştirici ve birleştirici niteliği olduğu varsayılan radikal-popüler 'Jacoben hareketin' eksik olduğu, ulus devletlerin moderniteye giden yoluna işaret etmek amacıyla kullanılabileceği hemen açık hale gelir. Domenico Losurdo'nun da iddia etmiş olduğu gibi 'Emekçilerin ve popüler sınıfların 1848 Haziranında ve daha sonra 1871'de yenilmeleri ile başlayan pasif devrim dönemi ne karşıdevrimle ne de egemen sınıfın politik ve ideolojik yenilgisiyle tanımlanabilir. Pasif devrim kategorisi *Hapishane Defterleri*'nde tam anlamıyla devrimci bir sınıf olmaya son vermiş olduğu tarihsel bir evrede bile soysa-politik dönüşümler üretmekte başarılı olan, güvenli bir biçimde gücü, inisiyatifi ve hegemonyayı elinde muhafaza eden ve işçi sınıfını madunluk koşullarına terk eden burjuva inisiyatifinin daimi kapasitesini belirtmek için kullanılır.[7] 'İki dünya arasında asılı kalmışlardır, biri ölüdür diğerinin ise doğacak gücü yoktur.'[8] Gramsci'nin dönemindeki burjuva pasif devrimi hâlâ tarihsel ilerlemenin sınırlı formlarını üretebilmeye muktedir olsaydı, onun dağılma, moleküler dönüşüm, yutulma ve birleştirme mantığı yine de bir amaca adanmış kalırdı: Salt 'ekonomik birlik' evresini tam anlamıyla 'hegemonyacı' evreden, başka bir deyişle madun sosyal sınıfın tarihte gerçek bir sınıf, fail ve aktör olduğu evreden[9] ayırarak, madun sınıfın geri dönüşü olmayan bir yola girdiği katarsise yol açan anı engellemek.[10]

---

*ç. n. *Italyan birliği:*1750'li yıllarda başlayan ve 1780'de Roma'nın İtalyan birlikleri tarafından işgaliyle sonuçlanan politik birlik dönemi ve hareketi.

6. Antonio Gramsci, *Quaderni Del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, vol. 1 (Torino: Einaudi, 1975), 44.

7. D. Losurdo, *Antonio Gramsci Dal Liberalismo Al 'Comunismo Critico'* (Roma: Gamberetti, 1997). Bu metnin yanı sıra Pasquale Voza'nın şu argümanına bkz.: 'Pasif devrim kavramı, Cuoco'nun ifadesinin radikal bir şekilde yeniden işlenmesiyle doğar. Bu ifade 19.y.y. kıta Avrupa'sındaki modern devletlerin biçimlenme tarzını yorumlamak ve ifade etmek için geçerli bir kavram olarak, *Risorgimento*'dan bahsedildiğinde bile kullanılır.

8. Matthew Arnold, *Stanzas from the Grande Chartreuse*.

9.Lenin'in konumu tam olarak buydu ve Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde yaptığı önemli referans noktalarından biriydi: 'Marksizm açısından sınıf, hegemonya fikrinden vazgeçtiği ya da onu elde etmeyi başaramadığı sürece, bir sınıf değildir ya da henüz bir sınıf olamamıştır, bir lonca ya da farklı loncaların toplamıdır...Loncaları bir bütün olarak sınıfa dönüştüren hegemonya fikri bilinci ve kendi etkinlikleriyle hegemonyanın uygulanmasıdır.'. V. I. Lenin, *Collected Works*, vol. 17 (Moscow: Progress, 1963), 231, 32.

10. Gramsci'nin 'katharsis' kavramı üzerine ilk tartışması Croce'nin estetiğinin bir eleştirisi olarak yer alır, özellikle Dante'nin *Cehennem*'inin onuncu kantosunu okurken Croce'nin onu konumlandırdığı gibi. Antonio Gramsci, *Quaderni Del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, vol. 4 (Torino: Einaudi, 1975), 77, 88. Ancak o daha sonraları Gramsci'nin politik dilinde, bir sınıfın madun edilgenlikten

Bu, *avant la lettre* ["koşullar oluşmadan"] 'kalıcı yapısal ayarlamalar' politikası 1917 Rus Devrimi'nde krize uğradı. Çok geçmeden genç Gramsci onun önemini kavrayarak *'"Sermaye"ye karşı Devrim'* diye onu selamlayacaktı. Bu ana kadar Sovyetler yozlaşmış burjuvazinin sürekli pasif devrimine karşı alternatif bir modernitenin güçlü olasılığının dönüşünü simgeliyordu, o zorunlu olarak mevcut rejimlerde bir güven krizi yarattı ve uluslararası ölçekte madun hareketlere bir ivme kazandırdı. Pasif devrimin sosyal dönüşüm ve modernleşme için istisnai bir durumdan çok bir yasa haline geldiği 19.y.y.'ın ikinci yarısında iki Batı Avrupa ülkesinde, İtalya ve Almanya'da, durum buydu; her ikisi de kısa süreli büyük sosyal ve politik çalkantılarla enkaz haline geldiler. Ardından yaşanan İtalya'da Faşizmin yükselişi ve Weimar Cumhuriyeti'nde (sonunda ulusal sosyalizmin oluşumunun yolunu açacak olan) devrimci işçi hareketinin bastırılması krizi, kriz öncesindeki statükonun (yukarıdan devrimin hızlandırılması, politik toplumun ve devletin daha sıkı bütünleşmesi, önceki bağımsız politik ifadelerin ve madun grupların örgütlenmelerinin sınırlı formlarının ortadan kaldırılması) mantığının abartılarak ve şiddetlendirilerek kontrol altına alma çabasıydı. Bu tepkisel hareketler mücadeleci işçilerin hareketini geri püskürtmede başarılı olsa da, onun temel ön varsayımlarını sarsan pasif devrimci tasarının içine risk, bölünme ve açık çatışma unsurlarını soktu. Doğrusu, Faşist tepkinin 'başarı'sının kendisi çeşitli ulusal burjuvaların kendi işçi sınıflarını kan nehirlerinde yürütmüş olduğu zamana, WWII'den sonrasına kadar, (görece) istikrarlı parlamentonun ve kurumsal birliğinin sıkıcı baskısına bir dönüşle çözülemeyecek olan bir *Ausnahmezustand* ["istisna hali"] üreterek, burjuva hegemonyasının yapısal krizinin şiddetlendirdi. Gramsci'nin bu krize cevabının, Turin işçi hareketindeki *Ordine nuovo* yıllarından başlayıp, Bordiga ile şiddetli tartışmalara girdiği PCI'ın (İtalyan Komünist Partisi) kurulduğu ve Enternasyonal çalışmasına doğrudan katıldığı yıllara, ve oradan da çok kırılgan Faşist rejimin ilk yıllarına kadar, tekil ve tutarlı bir niteliği vardır: Rus devrimi deneyiminin merkezi terimlerini, Lenin'in politik kuramı ve özellikle pratiğini – yani gegemonya (hegemonya)– Batı'nın öznel koşullarını çevreleyebilecek ve hepsinin ötesinde proletarya egemenliğinin formlarını inşa edebilecek bir kurama dönüştürme girişimi. Bu bakış, onun (yalnızca görünüşteki) parçalı niteliğine rağmen ya da bu nedenle, bütün *Hapishane Defterleri* projesinin *leit-motif*'i ["ana motif"] oldu. Fakat Gramsci'nin ilk tutuklanmasından iki sene sonra, 1929'da ilk defterini yazmaya başladığı zaman o entelektüellerin politik işlevlerini ve proletarya hegemonyasının ayıt edici doğasını kavramada kati bir anlama sahip olmuş olan yeni bir kuramsal sorunsal dahilinde gelişmişti.

'İtalyan entelektüeller grubunun oluşumu; gelişim ve tutumlar (*atteggiamenti*)' Gramsci'nin (8 şubat 1929'da) ilk hapishane defterinde yazdığı üçüncü temaydı. (Ardından 'İtalyan burjuvalarının 1870'e kadar ki gelişimi' temasının gelmiş ol-

---

(10. DEVAM) çıkmasına ve kendi somut politik inisiyatiflerini kullanma kapasitesini belirleyen yapısal koşullarına işaret etmek için kullanılan vazgeçilmez bir terim haline geldi. '"Katharsis" terimi safi ekonomik (ya da egoist-tutkulu) momentten etik-politik momente geçişi işaret etmek için kullanılabilir...yapı, insanları ezen, asimile eden ve pasifleştiren dışsal bir güçten, bir özgürlük aracına, yeni bir etik-politik formun yaratımının aracına, yeni inisiyatiflerin kaynağına dönüşmüştür. Bana kalırsa "katartik" anları kararlaştırmak, bu nedenle, bütün praxis felsefesi için kalkış nokasıdır. Antonio Gramsci, *Quaderni Del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, vol. 10 (Torino: Einaudi, 1975), 6.

ması kayda değerdir).[11] Araştırmasının ilk aşamalarında Gramsci, daha önce yaptığı Marksist gelenek ve işbölümünün genel sonuçları ve 'ideologların' yıkıcı yönü konularını da kapsayan çalışmalarından çıkardığı perspektiften entelektüeller bölümüne bir çok kez geri dönmüştür.[12] Diğer taraftan, ilk defterlerindeki temel soru olan '*Güney Sorunu*' yerini korumuştur: İtalyan ulus devletinin tarihi ve yapısal belirliliğinin saptanması ve onunla birlikte düşünülmesi gereken İtalyan kapitalizminin düzensiz gelişiminin (özellikle sanayileşmiş Kuzey ve hâlâ ağırlıklı olarak tarımın hakim olduğu Güney) sonucu olan İtalyan sosyal oluşumundaki[13] farklı entelektüel tipleri ve radikal-popüler 'jakoben gücün' yetersizliğinin insanlar ve entelektüeller (genellikle Rönesans'tan[14] bu yana düşüş gösteren kozmopolit rol içinde yer alan) arasında yaratığı 'organik kaynaşma'. Başlangıçtan itibaren Gramsci entelektüeller sorunuyla ilgili tüm düşüncesini şekillendiren bakış açısını şöyle duyurdu: "Entelektüel terimi geleneksel olarak entelektüeller olarak adlandırılan sosyal tabaka anlamında değil geniş anlamda ?ister üretim, kültür alanında ister kamu idaresi alanında? örgütleme işlevlerini icra eden genel olarak tüm sosyal kitle anlamında ele alınmalıdır: Onlar yetkisi olmayan memurlara ya da ordudaki ast-rütbelilere karşılık gelir.[15] Ardından şu merkezi formulasyonu eklemiştir: "Entelektüeller bir grubun sosyal hegemonyasını ve onun devlet düzeyinde baskısını düzenleme işlevine sahiptir. Yani, ne edilgen ne de etkin bir biçimde "razı" olan bu gruplar üzerinde ya da kendiliğinden rızanın bir krize girdiği emir ya da liderlik krizi anlarında, üretici dünyada ve baskı aygıtlarındaki onların işlevlerinin prestijiyle rıza sağlanır. Bu analiz entelektüeller kavramını çok fazla ölçüde genişletse de gerçekliğe ilişkin somut bir tahmine ulaşmak ancak bu yolla olanaklı görünür.".[16]

Entelektüeller kavramının bu genişletilmiş hali yeni bir kuramsal sorunun semptomudur ve yalnızca onunla, yani: *Hapishane Defterleri*'nde ilerledikçe açıklığa kavuşan ama başlangıcında da bahsedilen "yekpare devlet"le[17] anlaşılabilir. Devletin bu 'genişletilmiş' tanımının ilk uyarıcı unsuru Gramsci'nin Rusya'da ve Batı Avrupadaki (burjuva) devlet teşkilinin farklılık gösteren zamanlarına dair bilindik nitelendirmesiydi: 'Doğu'da, devlet herşeydi, sivil toplum ilkel ve peltemsiydi; Batıda ise devlet ve sivil toplum arasında yalnızca bir ilişki vardı ve devletteki bir ürperti sivil toplumun sıhhatli yapısınca hemen fark ediliyordu.'[18] Gramsci kısa zamanda bu 'tek ilişkinin' yeterli bir kavrayışının sağlanması için o şekildeki devlet kavramının daha genişletilmiş bir kavramına, daha aşağı olanın gizli anatomisini görünür kılacak daha üstün ve gelişmiş bir forma gerek duydu. Devlet kavramının bu genişletilmiş hali pasif devrimin kendine özgü mantığının yapısının kavranılması açısından vazgeçilmezdi ve madun enerjilerin birleştirilmesinin di-

---

11. Gramsci Tatiana Sucht'a yazdığı 19 Mart 1927 tarihli bir mektubunda, ileriki çalışmaları için dört temanın listesini verir; onun ilk işi özellikle İtalyan entelektüellerinin formasyonu ve gelişimiyle ilgili olarak on dokuzuncu yüzyıl İtalyan tarihini araştırmaktır.
12. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 1*, 31, 63.
13. Antonio Gramsci, *Quaderni Del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, vol. 3 (Torino: Einaudi, 1975), 39.
14. Gramsci, *Quaderni Del Carcere*, *3*, 63.
15. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 1*, 43.
16. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 4*, 49.
17. 'Yekpare devlet' kavramı ve entelektüellerin bu devletteki merkezi rolü üzerine yapılmış en kapsamlı tartışmayı görmek için bkz.; Buci-Glucksmann. Ayrıca krş. Rottger.
18. Antonio Gramsci, *Quaderni Del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, vol. 7 (Torino: Einaudi, 1975), 16.

rençli, yapısal kapasitesi onları sadece "ekonomik kooperatifler" şeklinde sınırlıyor ve kendi (potansiyel olarak hegemonik olan) politik biçimlerini almalarını engelliyordu. Bu kavrama göre, devlet (yekpare formu bakımından) hükümet mekanizması ya da yasal kurumlarla sınırlandırılmamalıydı (devlet kati ya da sınırlı anlamıyla 'sivil toplum' ile karşıtlığında 'politik toplum' olarak anlaşılır). Yekpare devlet, daha ziyade, sivil toplum ve politik toplum momentlerinin diyalektik birliği; alt ve üstyapıların[19] 'tarihsel blok'u, sosyal sınıfların diğer sosyal sınıflar üzerinde sosyal ve politik liderlik ya da hegemonya kurmak için rekabet ettikleri bir alan olarak tasarlanmıştır. Bir hegemonya 'en nihayetinde', politik toplum kurumlarında cisimleşen yasal şiddet tekelinin ele geçirilmesi aracılığıyla garanti altına alınır.[20] 'Devlet egemen sınıfın onunla yalnızca egemenliğini meşrulaştırmak ve sürdürmekle kalmayıp yönettikleri kişilerin etkin onayını elde etmek için de kullandığı pratik ve teorik etkinlikler karmaşasıdır.'[21]. Hegemonyanın pekiştirildiği ve garanti altına alındığı siyasi toplumda olduğu kadar, sivil toplum kurumlarında da hegemonya için yarışılan böyle bir yekpare devlette muhalif sosyal sınıfların entelektüelleri, mevcut üretim biçiminden doğan ve "insanların [sınıflar arasındaki] bu çatışmanın onda bilincine vardıkları ve çözmek için savaştıkları" formlar olan ideolojilerin inisiyatiflerinin koordinasyonunda (bu sınıfın hegemonyasının belirli doğasına göre farklılaşan) önemli bir liderlik rolüne sahiptir.[22] Gramsci "Entelektüellerin olmadığı bir örgütlenmenin olamayacağını' ilan ederek, örtük bir biçimde, belirli örgüt tiplerine karşılık gelen belirli entelektüel tipleri sorununu ortaya koyar.[23]

Genişletilmiş bir devlet kavramı dahilinde, genişletilmiş entelektüel kavramının iki önemli sonucu vardır. Birincisi, entelektüellerin sınıfsal arka planlarına (Marksist geleneğin özellikle Stalinist ve Maoist kanadında eksik olmamış bir eğilim olarak) dayanarak yapılacak olan entelektüel sorununa dair indirgemeci ekonomik çözümlemelere Gramsci'nin karşı çıkmasına imkan tanır. O daha çok entelektüelleri hakim üretim ilişkileri ve onların politik bağlılaşımlarındaki edimsel işlevleri temelinde kavradı. 'Gramsci entelektüelleri öncelikle, profesyonel bir grup olarak sermaye akışından ya da büyük entelektüel kahramanlar olarak onların öz-imgeleri

---

19. Gramsci (çoğul olarak) 'üstyapılar'ı indirgemeci ya da *epifenomenel* olmayan bir anlamda kavradı–yani, üstyapıları kökensel bir 'temel'den mekanik olarak çıkarsanabilir olarak değil, hakim üretim ilişkileriyle diyalektik bir birlik ya da 'tarihsel blok" oluşturan, onların örgütlendiği, güvence altına alındığı ve sürekli kılındığı araç olarak kavradı. Bu Gramsci'nin Croce'nin, ekonominin bir tip *demiurgos* olduğu neo-Platon'culuktan ayırt edilemeyen, Marksizm eleştirisini reddetmesindeki temel unsurdu. Gramsci'nin Croce ile olan eleştirel ilişkisi için bkz. F. Frosini, *Gramsci E La Filosofia* (Roma: Carocci, 2003), 54, 56, 123, 34.

20. Bir 'tarihsel uzlaşma' fikrinin İtalyan yandaşlarından Avrupalı Komünistlere ve bulanık bir biçimde yeniden tanımlanan radikal demokrasinin çağdaş destekçilerine kadar, Gramsci'nin hegemonya kuramını sivil toplum siperlerindeki bir savaş konumuyla sınırlamaya çalışmış olan, tüm yorumcu geleneklere karşı bu unsura vurgu yapmak zorunludur. Gramsci'nin işçi hegemonyası teorisi hem sivil toplumun hem de (sınırlı bir anlamda anlaşılan) devletin diyalektik bir birliği olarak yekpare devlet sorunsalı dahilinde ancak anlaşılabilir hale gelir: Toplum ve onun ?burjuvazinin (uzlaşımsal) hegemonyasının nihai (zorlayıcı) güvencesini sağlayan devlet mekanizmasını parçalamaya zorunlu olarak giden? sınıf muhalifi üzerinde liderlik yapabilecek madun sınıfların bir ittifakının politik teşkilinin bir teorisi olarak.

21. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 15*, 10

22. Friedrich Engels Karl Marx, vol. 29, *Marx-Engels Collected Works* (London: Lawrence and Wishart, 1975), 262. Gramsci, mahpusluğunun ilk döneminde, Marx'ın *Feuerbach Üzerine Tezler*'iyle birlikte *Politik Ekonominin Eleştirisine Katkı*'ya 1859 yılında yazdığı *Giriş*'i çevirdi. O, *Hapishane Defterleri*'nin oluşumunda bir kilometre taşı teşkil eden ve yeni kuramsal anlayış elde etmek için sürekli ona döndüğü bir metin oldu.

23. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 11*, 12.

ölçütünden değil, daha ziyade, sosyal ilişkiler bütününde ve emek bölümündeki örgütleyici işlevleri yönünden kavradı.'[24] Gramsci'nin entelektüellere dair sınıf çözümlemesi bu yüzden temelde politik bir niteliğe sahipti: Entelektüeller, ilk bakışta, üretim ilişkileri içerisinde durdukları yer itibariyle belirlenmiş olabilir (büyük ölçüde dolayımlı bir biçimde olsa da),[25] fakat entelektüel olarak sosyal işlevleri bakımından sınıfsal konumları, onların sınıfsal kökeninden yola çıkılarak değil, yalnızca bir sınıfın politik amaçlarıyla 'organik olarak' kaynaştıkları ölçüde anlaşılabilir.

İkinci olarak, spesifik entelektüel etkinlikten çok sosyal ve politik örgütlenmeler üzerinde yaptığı vurgularla Gramsci entelektüellerin sosyal sınıflardan tamamen ayrı homojen, hatta bağımsız bir sınıf teşkil ettiği biçimindeki bir teoriyi açıkça reddetmiştir. 'Entelektüeller bağımsız bir sınıf oluşturmazlar, fakat her sınıf kendi entelektüeline sahiptir'.[26] Gramsci entelektüel sınıflar arasısında, boydan boya yatay bir ilişkiden ziyade, daha önce alıntı yapılan subay rütbeleri metaforu uyarınca sınıflar içindeki farklı yetenek ve etkerliğe göre (ve rollerinin politik bilincinde olmaları derecesine göre) değişen, dikey bir entelektüeller örgütlenmesinin varolduğunu ileri sürdü. Bu dikey ilişki politik toplum ile sivil toplum arasındaki (yapay) ayrım boyunca uzanır, öyle ki görünüşte farklı işlevler gören aynı sınıfın entelektüelleri arasında benzer etkinliklerle meşgul farklı sınıfın entelektüelleri arasında varolan ilişkiden daha yakın bir ilişki vardır.[27] Eğer yatay bir ilişki pasif bir devrim anlayışında baskınsa, ki bu 'tüm entelektüellerin dayanışma içinde olduğu bir atmosfer'dir,[28] bu durum bir sınıfın tüm diğer madun sosyal katmanları ve onların entelektüelleri üzerinde etkili olan ve onları egemenliği altına alan hegemonik konumun bir işleviyle açıklanabilir.

Geleneksel ve organik entelektüel kategorileri, yapılan bu çok yönlü çözümleme bağlamında anlam kazanır. Gramsci her iki örnekte de bu figürler arasındaki içsel ilişkinin ve üretim biçimindeki dönüşümün altını çizer, ama aynı ölçüde, onların kati *politik* arabuluculuğun öznesi olduğunu vurgular. Böylece, 'Her sosyal grubun, ekonomik üretim dünyasındaki özsel bir işlevin kökensel zemininde doğması, aynı zamanda organik olarak bir ya da daha çok derecede entelektüeller yaratması' yine de, sınıf *olarak* yeni sınıfın bu organik entelektüellerinin 'homojenliğini ve kendi işlevlerinin bilincini' 'sadece ekonomik alanda' kazandığı anlamı-

---

24. P. Jehle A. Demirovic, "Intellektuelle," in *Das Historisch-Kritische Wörterbuch Des* Marxismus *6*, ed. W. F. Haug (Hamburg: Argument, 2004).

25. 'Entelektüeller ve üretim dünyası arasında, temel sosyal gruplarda olduğu gibi, doğrudan ilişki yoktur. Ama o
entelektüellerin tamamen "işlevciler" olduğu tüm sosyal yapı ve üstyapılar kompleksi tarafından farklı derecelerde "dolayımlanmış"tır. Antonio Gramsci, *Quaderni Del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, vol. 12 (Torino: Einaudi, 1975), 1.

26. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 1*, 44.

27. 'Yöntemsel açıdan en yaygın hata bu temel karakteristiği genel sosyal ilişkiler bütününde bulunan (ya da onu şekillendiren grubun) ilişkiler sisteminde aramak yerine entelektüel etkinliğin kendine özgü özelliklerinde aramaktır. Gerçekte: 1) işçi özgül bir biçimde el emeğiyle ya da araçsal emekle değil...belirli koşullarda ve belirleyici sosyal ilişkiler içindeki bu emekle karakterize edilmiştir)' (Gramsci, *Quaderni Del Carcere 4*, 49). Benzer şekilde, Gramsci örtük bir biçimde, entelektüelin özgül bir biçimde entelektüel emekle değil belirleyici sosyal ilişkiler içinde bu entelektüel emeğin konumuyla karakterize edilmesi gerektiğini ileri sürer.

28. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 1*, 44; Ayrıca şu pasajla karşılaştırınız: 'Entelektüellerin sosyal işlevlerini çözümlemek için onların [entelektüeller] farklı alanlarda temasa geçtikleri büyük sınıflara karşı psikolojik (*atteggiamento*) tutumlarını araştırmak ve incelemek zorunludur." Gramsci, *Quaderni Del Carcere 1*, 43.

na gelmez. Bunlar aynı zamanda 'sosyal ve politik alanda' kazanılır.[29] Ne var ki, Gramsci'ye göre bu organik entelektüellerin etkinliğinin, entelektüeller *olarak* ve sınıflarının örgütleyicileri *olarak*, kurucu bir biçimde entelektüel ve politik doğası, daha önce varolan bir entelektüel düzen tarafından anlaşılmaz kılınmıştır. 'Fakat, önceki ekonomik yapıdan, onun (bu yapının) ifadesi olarak beliren her "temel" sosyal grup, en azından şimdiye değin, sosyal ve politik formların en karmaşık ve radikal dönüşümleri tarafından bile kesintiye uğratılamamış olan tarihsel sürekliliğin temsilcileri olarak görünen önceden varolan sosyal kategorileri içinde taşımıştır.'[30] Bu geleneksel entelektüeller aslında önceden doğmuştu ve şimdinin birleşik ve egemen sosyal sınıfının ?kurucu politik işlevlerini tanımakta en iyi adıyla isteksiz, en kötü adıyla yeteneksiz olan? organik entelektüelleriydi. (Gramsci'nin doğrudan yaptığı gönderme görünüşte sosyal sınıflardan bağımsız ama gerçekte 'aristokrasinin büyük toprak sahibi kısmına organik olarak bağlı olan', İtalya'daki Katolik Kilisesi'nin entelektüellerinin durumuna ilişkindir. 'Geleneksel entelektüellerin bu farklı kategorileri, kesintiye uğramamış tarihsel sürekliliklerini ve "niteliklerini" "*esprit de corp*" ["birlik ruhu"] olarak hissettikleri için, kendilerini egemen sosyal gruptan bağımsız ve özerk olarak konumlandırır'.[31] Dolayısıyla, ortaya çıkan bir sosyal grubun organik entelektüellerinin öncelikli politik ödevi, geleneksel entelektüellerce kullanılan prestijle, sosyal ilişkiler içinde entelektüel etkinliğin asıl doğasını ve yerini tanımlayan kendi özgül etkinliklerini ve önceliklerini onunla ortaya koydukları kendi imgelerini *tout court* entelektüellerin imgeleri gibi göstermeleriyle savaşmak olmalıdır. (Gramsci bu nedenle entelektüelleri tanımlarken entelektüel etkinliğin doğasından çok örgütleme ve sosyal işlev ölçütüne vurgu yapar).

Gramsci'nin yaşadığı İtalya'da, geleneksel entelektüel Benedetto Croce'nin egemen olduğu bir kültürde, işçi hareketinin yeni organik entelektüellerinin karşı karşıya geldiği koşullar böyleydi. Croce'nin 'özgürlük felsefesi', kendisini sabırla ve amansızca açımladığı, doğrudan politika arbedesinin üstündeki bir Tanrısal yere yükselmiş görünür-faşist gericilik ve gerilemeye dair kanıtların tümüyle çok sınırlı olmasına karşın. Croce ve benzeri figürler 'entelektüellik' alanında o denli hakimdi ki doğan ama hala madun olan bir sosyal sınıfın organik entelektüellerini 'entelektüel' olarak tanımak bile çok zor hale gelmişti. Gramsci, Croce'nin bu görünüşte 'salt' entelektüel pratiğindeki bu unsuru *politik olarak* kavradı. Oldukça arabulucu bir biçimde de olsa, Croce'nin doğrudan politikadan özerk olduğunu iddia eden bir entelektüel düzen örgütü gerçekte çağdaş burjuva hegemonyasının sürekliliğini garanti altına almada önemli bir rol oynadı. Croce'nin öğretileri, kurduğu prestij ve çekiciliğinin yeni girişimler üzerinde nihai gücü aracılığıyla, en fazla miktarda "mide asidi" üreterek sindirim sürecine yardım etmiştir. Tarihsel bağlamı içinde –İtalya tarihi bağlamında alındığında, Croce'nin çalışmasının egemen sınıfın hayati çıkarları için yeni güçler "uydurma" bakımından en güçlü mekanizma olduğu görünür. Sanırım sonrakiler, yüzeysel görünmelerine karşın, onun faydasını yeterince takdir etmiştir.[32] Croce salt 'diğerlerini yönetmek için bir ideolojiler kurucusu' değildi;[33] diğerlerinin kendilerini yönetecek ideolojiler kurmala-

29. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 4*, 49; Gramsci, *Quaderni Del Carcere 12*, 1-A metni
30. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 12*, 1.
31. A.g.e.
32. C. Buci-Glucksmann, *Gramsci and the State*, çev.: D. Fernbach (London: Lawrence and Wishart, 1980), 21.
33. A.g.e.

rını etkin bir biçimde engelleyerek, entelektüel pratiğinin tanımları üzerindeki egemenliğiyle, 'pasif devrimin gerçekleştiricisi' olmuştu.[34]

Muhalif sınıfların politik ve sosyal hegemonya için mücadele ettikleri bir alan olarak onun yekpare devlet kavramıyla silahlanılabilir. Bununla birlikte, bir zamanların organik entelektüellerinin geleneksel entelektüellere dönüşmelerini ve onların entelektüel etkinlik ?kendileri çıkarlarına hizmet ettikleri ve (bilinçli ya da bilinçsiz) örgütledikleri sınıf hegemonyasının ürünleri ve semptomları olarak? tanımlarındaki sonraki egemenliğini anlamak için de Gramsci'ye yer verilebilir. Onlar, sosyal failler düzeyinde, bir sosyal sınıfın kazanılmış hegemonyasına eşlik eden düşüncenin 'kurgul' evresinin, bir sınıfın 'ideoloji'sine (sınıfın mevcut sınıf çıkarlarına çok yakındam bağlı bir biçimde) rötuş yaptığı ve onu (sınıfsal sınırların bir tarafından öbür tarafına, genellikle geçerli, ve gelecekte bir alıcısı olan) 'felsefe' diye sunduğu biçimin zorunlu bileşenleridir. 'Hapishane Defterleri'nin sonuca götüren bir anında, ('pratik felsefesi' hakkındaki en ayrıntılı önerisini sunduğu onbirinci defterde), Gramsci bir sınıfın *Weltanschauung*'u olarak felsefenin doğasını ve aynı zamanda ödevi çeşitli üstyapıların somut biçimlerindeki böyle bir *Weltanschauung*'un örgütlemek ve dağıtmak olanların statüsünü yeniden tanımlayan iki soru sorar:

1.'Kurgul' öğe her felsefe için özsel midir, o her kuramsal yapının o şekilde varsaymak zorunda olduğu formun kendisi midir, diğer bir deyişle, 'kurgu'yla felsefe ve kuram eş anlamlı mıdır?

2. Yoksa sorun 'tarihsel olarak' mı ele alınmalıdır? Bu bakış açısına göre belirli bir tarihsel evrede, her dünya görüşünün, onun doruk noktasını, başlangıcını ve çözülmesini temsil eden 'kurgul' bir form varsayması anlamında sorun kuramsal değil tarihsel midir? 'Ekonomik-birlik' evresinden (etkin onayın) 'hegemonya' evresine geçen devletin gelişimiyle bir bağlantı ya da benzeşim var mıdır? Her kültürün, ifade ettiği sosyal grubun tam egemenlik dönemiyle, ve belki de, tam da gerçek hegemonyanın en altta, moleküler olarak, çözüldüğü ama düşünce dizgesinin, tam da bu nedenle (dağılmaya tepki ile) dogmatik olarak yetkinleştiği momentle çakışan kendi kurgul ve dini momentlerine sahip olduğu söylenebilir...Bu yüzden eleştiri kurguyu pratik eylemin bir aracının, politik ideolojinin gerçek terimleriyle çözmelidir.[35]

Burjuvaların pasif devrim mantığına karşı koymak için işçi hareketinin, üstyapıda olduğu kadar üretim ilişkilerinde de, kendi hegemonik aygıtlarını ?burjuvazininkilere yalnızca sözde karşıt değil, gerçek bir çelişki ilişkisi içinde gerçekten de farklı hegemonik aygıtlarını? geliştirmesi gerekirdi. Felsefe düzeyinde bu, tüm madun tabakalar arasında geniş bir yayılım gösterebilecek 'gerçekçi' ve 'somut tarihsel' terimlerle yerleşmiş yeni bir felsefe anlayışıyla yönetici sınıfın sınırlı, kurgul 'Minerva'nın baykuşu'na karşı koymayı içerir. Böylesi yeni popüler bir *Weltanschauung*'un eklemlenmesi ve örgütlenmesi rolündeki entelektüeller düzeyinde o, hem yeni doğan sınıfın özgül ödevleri için yeterli hem de zaten teşkil edilmiş olan egemen sınıfın geleneksel entelektüelleri üzerinde ve onlara karşı 'entelektüellik' alanı üstünde hegemonya kurabilecek, niteliksel olarak yeni bir tipte entelek-

34. Frosini, *Gramsci E La Filosofia*, 56.
35. Antonio Gramsci, *Quaderni Del Carcere* ed. Valentino Gerratana, vol. 11 (Torino: Einaudi, 1975), 53.

tüelin yaratımını gerektirir. Gramsci, 'mevcut grup kendi organik entelektüellerini ne denli kendiliğinden yetiştirirse geleneksel entelektüellerin asimilasyonunun ve 'ideolojik' olarak zapt edilmesi'nin, o denli daha hızlı ve etkili olacağını' ileri sürer.[36] 'Bu entelektüellerin yetiştirilmesi, Gramsci' nin sık sık bildirdiği gibi,[37] gerek bütünlüğü içinde (burjuva devlette yapısal olarak madun bir konuma yerleştirilmiş sınıfın kendi ayrı entelektüeller grubu ancak bir bütün olarak sınıf ekonomik-birlik aşamasından çıkmak ve gerçek sınıf temelli hegemonyayı kullanmak için mücadele ettiği ölçüde gelişecektir) işçi sınıfı hareketinin politik gelişimine içsel olan nedenlerden gerekse 'pasif devrimin organik entelektüellerinin' mevcut entelektüel düzendeki egemenlikleri aracılığıyla kurduğu birlik ve cazibe gücü nedeniyle, uzun ve meşakkatli bir süreci içerir.

Yine de şu soru yanıtlanmamış kalır: Bu organik entelektüellerin doğası, onları varolan geleneksel entelektüellerden farklı kılan ve onların hem entelektüel düzen içerisinde hegemonya kullanmasını (üstyapılarda pasif devriminin örgütleyicileri olarak Croce gibi gibi figürlerinin oynadığı rolü etkisizleştiren) hem de, proleterya hegemonyasını kurmak için zorunlu olacak ayrı sosyal formlara yeterli bir katkı yapmalarını sağlayacak özellikleri nelerdir? Bu soruya yanıt verebilmek için Gramsci'nin entelektüeller sorunu üzerindeki düşüncelerine *Hapishane Defterleri*'nin başından itibaren eşlik eden tarihsel ve kuramsal araştırmanın alternatif yoluna bakmamız gerekir. Merkezi olarak Gramsci'nin İtalyan entelektüellerini sürekli kozmopolitlikçi olmakla ve ulusal-popüler birliğin oluşturmasına yardım etmede başarısızlıkla suçlamasının merkezinde bu olmuştur–Fransız Devrimi'nin ayırt edici özelliği olan 'Jakoben hareketin İtalyan *Risorgimento*'sundaki eksik. Gramsci bu başarısızlığın izini Rönesans'ta ortaya çıkmış olan belirli bir entelektüel modeline kadar sürdü ve onu boydan boya daha popüler olan Reformasyon deneyiminin karşısına koydu.[38] Daha önce olan İtalyan Rönesans'ı daha sonraki (Alman) Reformasyon'una eşlik edene göre daha üstün sofistike bir entelektüel kültür yarattı. Dini ve ahlaki reform deneyiminin daha popüler bir deneyimi, çok daha sonraları, Alman İdealizmi'nde (ve Gramsci'nin ileri sürmüş olduğu üzere, nihayetinde onun Marksist gelenek içinde dönüşümünde) nispeten sofistike olan daha entelektüel bir düzen yaratmıştı.[39] Rönesans, ne en parlak döneminden önce ne de daha sonra tüm gücüne karşın kitlelerle hiçbir organik bağ kuramadı. Bu gelenekte biçimlenen entelektüeller Reformasyon'un doğuşuyla karşı karşıya kaldıkları zaman, onların tutumu ya tarafsızlık ya da kavrayışsızlıktı. (Gramsci'nin, Erasmus'un Luther'i suçlamasına yaptığı sürekli gönderme: '*ubicumque regnat lutheranismus, ibi literarum est interitus*'[40]

Bu kesinlikle, 9.y.y'da *Risorgimento* süresince ve 20.y.y.'ın başlarında Croce tarafından, değişmiş bir biçimde devam eden entelektüellik geleneğiydi. Onların yığınla ilişkisi zorunlu olarak 'bürokratik' ve 'biçimsel' kalır; onlar bilgiden ["*sapare*"] kavrayışa ["*comprendere*"], oradan duyguya ["*sentire*"] ya da tersi yönde

---

36. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 12*, 1.
37. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 4*, 55.
38. Gramsci sayısız vesileyle iki karşıtlık arasında ?Rönesans-Risorgimento/Reformasyon-Fransız Devrimi? açık bir karşılaştırma yapmıştır. Krş., örneğin,'Fransız Devrimi'nin Risergimento ile bağlantılı olduğu kadar Reformasyon da Rönesansans'la bağlantılıdır.'(Gramsci, *Quaderni Del Carcere 3*, 40)
39. Krş. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 4*, 3.
40. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 4*, 3; *16*, 3i

geçiş yapmakta yapısal olarak yetersizdir; 'entelektüeller bir çeşit kast, ya da rahip haline geldiler (organik merkeziyetçilik).[41] Aslında onlar 'teknik' alanda kalan, liderlik ve örgütlemede kendi sosyal işlevlerinin politik bir kavrayışına ilerlemeye yeteneksiz, kendi dönemlerinin 'spesifik entelektüel'leriydi. Tarihsel bir perspektiften bakıldığında, Gramsci bu entelektüellerin, uygun bir laik formda, Roma Katolik Kilisesi'nin oluşturduğu kitleler ve entelektüeller arasındaki yalnızca biçimsel birlik ilişkisinin çağdaş varisleri olduğunu ileri sürdü. Bu durumda entelektüeller öğretisel sınırlar dahilinde belli yeniliklerin imtiyazından yararlanan, (teolojik) fikirlerin (teologları) koruyucuları olarak görülmüştür, oysa yığınların sosyal entelektüel düzene etkin katılımı yadsınmış ve gelişmelerini geciktiren koşullar, boş inanç ve önyargıya terkedilmiştir.[42] Benzer şekilde, pasif devrimin organik entelektüelleri için ve özellikle Croce'nin felsefi sisteminde, entelektüeller,'felsefe' kavramının kapsadığı, doğruluğun farklı momentlerinden sorumluydu; yığınlar sadece pratik olaylarla ilgisi nedeniyle uzlaşılmış 'ideoloji'ye terkedilmiştir.[43]

Yeni organik entelektüeller ve yeni entelektüel düzen, Gramsci'nin bu gelenekten tam olarak kopmasıyla tasavvur edilir. İşçilerin hegemonya tasarısına organik olarak bağlı olan entelektüeller için, 'bireysel' 'orijinal' keşifler yapmak yeterli değildi; onların rolü daha çok yeni bir toplum için, temel olarak, [44] çoktan keşfedilmiş 'doğruları' eleştiri ile yayan 'sürekli ikna ediciler' olmaktı.[45] Entelektüel olarak statülerini belirli bir bilgi alanındaki uzmanlar olarak değil, yeni bir kültürün 'liderler'i[46] ya da 'örgütleyicileri'[47] olarak elde ettiler. 'Pratik felsefesinin konumu bu Katolik [konum]a, ve dolayısıyla Croce ve benzeri figürlerinkine de karşıttır. "Sıradan insan"ı onların ilkel sağduyu felsefesine terk etme eğilimi göstermez, daha çok onları daha üstün bir yaşam fikrine yöneltir. Eğer entelektüel ile 'sıradan insan' arasındaki temasın gerekliliğini kabul ederse, bu bilimsel etkinliği sınırlandırmak ya da yığınların alt tabakasına birlik sağlamak için değil, aslen bir yığının da entelektüel açıdan ilerlemesini mümkün kılan bir entelektüel-moral blok inşa etmek içindir, sadece küçük bir entelektüel grubun değil.[48] Geleneksel entelektüeller, diyalektik ve bilincin genişleyen bir diyalektiğinde meşgul olmak için, yığınların ihtiyaç duyduğu entelektüel kaynaklara erişimini yadsıyarak pasif devrime katkı yapmışken, bu sürekli ikna ediciler tam anlamıyla yığınla organik bütün-

---

41. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 4*, 33.
42. Önceki içkinci felsefelerde entelektüeller ve yığınlar arasında herhangi bir organik bağ yaratamama aczinin, yeni 'mutlak içkinlik' felsefesi, yani praxis felsefesiyle aşılması gerektiğini ileri sürdüğü felsefi ve politik sınırlamadan kaynaklandığına dikkat çekti. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 11*, 12, iii.
43. Gramsci daha ileri giderek entelektüeller ve Katolik Kilisesi'nin popüler sınıfları arasındaki bu sınırlı (ve sınırlayıcı) birliğin gerçekte, Croce'ci ve çağdaş İtalyan idealist felsefesinde içkin olan popüler inisiyatiflerle safi bürokratik ilişkiye göre daha üstün olduğunu ileri sürdü. (Gentile'nin 'edimselcilik'inde, ilişki Faşist devletin kurumlarınca açıkça güvence altına alınmıştı). Katolik Kilisesi en azından daha küçük tarikatları (az çok) 'organik birlik' içinde bir araya getirmeye çalıştı; öte yandan, idealist felsefe, kitlelerle salt biçimsel bir ilişki kurmakla yetindi ve gerçek anlamda kapsamlı bir *Weltanschauung* oluşturmak için gerekli somut kurumsal formları işlemekten acizdi?okullarda din eğitiminin rolüne karşı koymada başarısızlığıyla en çok göze çarpan bir sınırlama.
44. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 4*, 72, Gramsci, *Quaderni Del Carcere 12*, 3.
45. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 11*, 12.
46. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 4*, 72.
47. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 12*, 1.
48. A.g.e., iii, Gramsci, *Quaderni Del Carcere 11*.

leşmesinde, entelektüellerin hiç olmazsa 'eğitimciler' olarak 'eğitimli'[49] olacağı 'demokratik pedegoji'nin karşılıklı bir ilişkisi içinde entelektüel kaynaklarını bulacaklardır. Onlar, yığınların kendi pratik etkinliğinde ortaya koymuş olduğu ilkeleri ve sorunları çözerek ve tutarlı kılarak böylece kültürel ve tarihsel bir blok inşa ederek, "bu yığınların organik entelektüelleri" olan entelektüeller olacaklardır.[50]

Gramsci, bu kültürel ve tarihsel bloğu, Machiavelli'nin deyimiyle, "Modern Prens"[51] olarak, ya da entelektüelleri (örgütleyiciler) ve yığınları yeni bir politik ve entelektüel pratikte bir araya getirecek, 'örgütleyicileri örgütleyen' yeni tipte bir politik parti ile muhalif kültürün kaynaşması olarak nitelendirir. Burjuva hegemonyası, özellikle pasif devrim formunda, devamlı bir 'yanlış bilgilendirme', aldatma, disiplin ve dışlama–olarak-pedagoji haliyle nitelendirilir; yukardan empoze edilmiş ve örgütleyiciler ve örgütleyenler arasındaki mesafeyi azaltmayı amaçlamamış?aksine bu gibi geniş demokratik pratiğin önüne kurumsal ve yapısal engeller dikmiştir.[52] Modern dünyada ortaya çıkmış entelektüellerin sosyal işlevlerini arttırarak, sürekli 'entelektüeller' ve daha geniş popüler yığınlar arasındaki mesafeyi azaltmaya çalışan demokratik pratik-olarak bir pedagoji biçimi kurmuştur. Sınırları dahilinde, 'modern Prens'in tüm üyeleri entelektüeller olarak ele alınmalıydı?sadece 'entelektüel olmayan[53] kimsenin olmadığı' anlamında değil, onların tamamının kendi sınıfının organik entelektüellerinin 'örgütleyiciler', 'sürekli ikna ediciler', 'uygarlığın yeni ve daha ileri biçimini inşa edenler' gibi sosyal işlevleri icra edeceği bir bütünsel anlam içinde.

Gramsci'nin "Modern Prens"i de Makyavelci atası gibi, ne kendi zamanındaki ne de bizim zamanımızdaki somut bir gerçeklikti dolayısıyla geleceğe ilişkin bir öneriden öteye geçemedi. [54] Gramsci'yi çağdaşımız kılan ölçütlerden biri, neoliberal pasif devrim çağında kendi entelektüel ve politik pratiğimizde bir ufuk aç-

---

49. Gramsci'nin araştırmaların hazırlık evrelerinde *Feurbach Üzerine Tezler* çevirisi, bilhassa üçüncü tez demokratik pedegojinin bu perspektifinin oluşmasını sağladı.
50. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 12*, iii, Gramsci, *Quaderni Del Carcere 11*. Bir evrede, Gramsci bu yeni tip entelektüeli 'sahip olduğu kişiliğinin kendi fiziksel şahsıyla sınırlı olmadığına, kültürel çevrenin dönüştürmesiyle varolan etkin, sosyal bir ilişki olduğuna ikna olan' 'demokratik bir filozof' olarak tanımlayacak kadar ileri gitti (*Quaderni Del Carcere 10*, II, 44).
51. Antonio Gramsci, *Quaderni Del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, vol. 8 (Torino: Einaudi, 1975), 21; Antonio Gramsci, *Quaderni Del Carcere*, ed. Valentino Gerratana, vol. 13 (Torino: Einaudi, 1975), 1.
52. Gramsci, *Quaderni Del Carcere* 8, 21. Valentino Gerratana şuna dikkat çekerek Gramsci'nin işçi hegemonyasının ayırt edici doğasına ilişkin görüşünün bu yanının altını çizer: 'Çıkarların çatışmasını gizlemeye eğilim gösteren bir sınıfın hegemonyası için edilgen ve dolaylı onay almak yeterli olsa da –ve bu demokratik-burjuvazide ya da otoriter rejimlerde politik rızanın normal biçimi olsa da- işçinin hegemonyasının bakış açısından o "bir ölüm kalım sorunudur;pasif ve dolaylı rıza değil etkin ve doğrudan rıza; bu nedenle uyuşmazlık ve bozulma görünümüne neden olsa da bireylerin katılımı sorunudur" (*Quaderni Del Carcere 15*, 13)' (Gerratana, 1997: 126)
53. Gramsci, *Quaderni Del Carcere 12*, 3
54. Bu yüzden, Gramsci'nin 'modern prens' kavramı mevcut da politik kurumlar ve partilerin salt bir metaforuna indirgenemez. Daha ziyade, Machiavelli'nin somut "fantezi"si (*Quaderni Del Carcere 8*, 21) gibi, onu geleceğe açmak için şimdinin temel eksikliğini kapatmak açısından zorunlu olan mevcut olmayan unsur olarak ortaya koyuldu. Gramsci partinin örgütleme, birleştirme ve koordinasyonun temel unsurlarının henüz varolmaya başladığı tarihsel olarak verili biçim olduğunu ileri sürdü. Bununla birlikte, partinin proletarya hegemonyasının bürokratik-olmayan bir aracına yeniden işlenmesi, modern Prens'in ondan doğduğu ve ona karışmaya çabaladığı popüler inisiyatiflerde devamlı bir diyalektik değişime ihtiyaç duydu. 'Modern Prens, mit-Prens, gerçek bir kişi, somut bir birey olamaz. O henüz başlamış eylemde kolektif bir iradenin somutlaşmasının kısmen tanındığı ve tasdik edildiği bir organizma, sosyal bir unsur olabilir sadece. Bu organizma zaten tarihsel gelişme tarafından verilidir; O, evrensel ve bütün olmaya meyleden kısmi, kolektif iradelerin bir araya getirildiği çağdaş biçim, politik partidir.(*Quaderni Del Carcere* 8, 21).

mayı sürdüren onun Faşist bir hapishanede işlediği entelektüeller teorisi ve niteliksel açıdan yeni entelektüel pratik fikridir. Gramsci'nin kurumsal, politik ya da kültürel bağlamıyla bizimki arasında her ne kadar büyük farklılıklar olsa da, onun olası bir proletarya hegemonyasının biçimlerine dair içgörüsü , günümüzde daha yetkin kuramsal ve pratik araştırmalar açısından verimliliğini hâlâ kaybetmemiştir ve onları pratikte dönüştürebilecek ve gerçekleştirebilecek yegane hareket olan, yeniden canlanan işçi sınıfı hareketinin enerji ve inisiyatiflerini beklemektedir. Gramsci'nin entelektüel kuramı onun ister istemez eksik kalan şu projeyi üstlenmemiz için bize meydan okur: İşçi sınıfıyla organik olarak bağlantılı mevcut entelektüel pratiklerin volarizasyonu, yeni bir entelektüel düzenin örgütlenmesi, demokratik pedagoji pratiklerinin yayılımı, büyümeleri için yeterli kurumsal biçimlerin inşası, kısaca, saldırgan neo-liberal post-modernitenin değişmiş alanında 'modern Prens'in biçimlendirilmesi projesinde.

Çeviren: Tanzer Yakar

Kaynaklar

A. Demirovic, P. Jehle. "Intellektuelle." In *Das Historisch-Kritische Wörterbuch Des Marxismus 6*, edited by W. F. Haug. Hamburg: Argument, 2004.

Bennett, T. *Culture: A Reformer's Science*. London: Sage, 1998.

Buci-Glucksmann, C. *Gramsci and the State*. Translated by D. Fernbach. London: Lawrence and Wishart, 1980.

Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews & Other Writings 1972 - 1977*. Edited by Colin Gordon. New York: Pantheon, 1980.

Frosini, F. *Gramsci E La Filosofia*. Roma: Carocci, 2003.

Gramsci, Antonio. *Quaderni Del Carcere*. Edited by Valentino Gerratana. Vol. 1. Torino: Einaudi, 1975.

———. *Quaderni Del Carcere*. Edited by Valentino Gerratana. Vol. 4. Torino: Einaudi, 1975.

———. *Quaderni Del Carcere*. Edited by Valentino Gerratana. Vol. 10. Torino: Einaudi, 1975.

———. *Quaderni Del Carcere*. Edited by Valentino Gerratana. Vol. 3. Torino: Einaudi, 1975.

———. *Quaderni Del Carcere*. Edited by Valentino Gerratana. Vol. 7. Torino: Einaudi, 1975.

———. *Quaderni Del Carcere*. Edited by Valentino Gerratana. Vol. 12. Torino: Einaudi, 1975.

———. *Quaderni Del Carcere* Edited by Valentino Gerratana. Vol. 11. Torino: Einaudi, 1975.

———. *Quaderni Del Carcere*. Edited by Valentino Gerratana. Vol. 16. Torino: Einaudi, 1975.

———. *Quaderni Del Carcere*. Edited by Valentino Gerratana. Vol. 8. Torino: Einaudi, 1975.

———. *Quaderni Del Carcere*. Edited by Valentino Gerratana. Vol. 13. Torino: Einaudi, 1975.

Hall, Stuart. "Cultural Studies and Its Theoretical Legacies." In *Cultural Studies*, edited by C. Nelson L. Grossberg, P. Treichler. New York: Routledge, 1992.

Karl Marx, Friedrich Engels. Vol. 29, *Marx-Engels Collected Works*. London: Lawrence and Wishart, 1975.

Lenin, V. I. *Collected Works*. Vol. 17. Moscow: Progress, 1963.

Losurdo, D. *Antonio Gramsci Dal Liberalismo Al 'Comunismo Critico'*. Roma: Gamberetti, 1997.

Mouffe, C. *Gramsci and Marksist Theory*. London: Routledge, 1979.

Mermiyi ısırmak: richard rorty elitist mi; popülist mi

Cihan Camcı

Aydın Müftüoğlu'nun *Felsefelogos* dergisinin 2004/3 sayısı, sayfa 77-82'de yazdığı *Richard Rorty'nin Düşüncesinde Entelektüel'in Sorumluluğu* başlıklı yazıda belirttiği bazı görüşlere katılmıyorum. Bu yazıda katılmadığım bu görüşleri tartışmak ve bence tam da Müftüoğlu'nun belirttiğinin aksine, Rorty'nin popülist denebilecek bir demokrat olduğunu göstermek amacındayım.

Öncelikle belirteyim ki, Müftüoğlu'nun Richard Rorty hakkındaki ayrıntılı ve özenli analizi, özellikle de Rorty'nin geleneksel pragmatist düşünceden ayrıldığı noktaları saptaması açısından oldukça başarılı. Yaşadığımız dönemde Rorty'nin belirleyici rolü konusundaki görüşüne de katılıyorum. Burada yapmaya çalışacağım şey, Müftüoğlu'nun son analizde belirttiğinin aksine Rorty'nin elitist değil, popülist ve sosyal demokrasiye yakın bir demokrat olduğunu göstermeye çalışmak. Bunun için öncelikle, Rorty'nin *Freud and Moral Reflection*[1] başlıklı yazısına yakından bakmayı düşünüyorum. Böyle yapmamın nedeni, bu yazının özne felsefesi diye tanımlayabileceğimiz gelenek içinde, öznenin yapısı ve etik-politik eylemlerinin bu yapıyla ilişkisi konusuna özgün bir yaklaşım getirdiğini ve bu yaklaşımın yukarda sözünü ettiğim popülist bir demokrasiye yol açacağını savunuyor olmam. Bunun yanı sıra, ikinci yapmak istediğim şey, Rorty'nin başka yazılarında söz ettiği, bazen yoruma izin vermeyecek ölçüde açık bazı noktaları da vurgulamak. Rorty'nin özne anlayışının özgünlüğünün ve vurgulamak istediğim bu noktaların, Müftüoğlu'nun aşağıda 4 madde olarak belirttiğim görüşlerinin aksini göstereceğini düşünüyorum. Müftüoğlu'nun görüşleri şöyle özetlenebilir:

1-Müftüoğlu'nun Rorty için öne sürdüğü *özel-kamusal alan ayrımının özel alan lehine düzenlenmesi* ve bunun sonucunda ortaya çıkan, *aydının insan ve insanlığa karşı Aydınlanma düşüncesi kategorilerine ait sorumluluk anlayışından uzaklaşması.*

2- Mullhall ve Swift'e dayandırılan liberal ironistin iki parçalı bir bütün olması nedeniyle *iletişim, anlama ve dayanışma*nın olumsuz etkileneceği.

3- Özellikle de Wolin'e dayandırılan hiyerarşik bir toplum yapısı, elitler demokrasisi ve Mc Carthy'ye dayandırılan etnosentrizmin ortaya çıkacağı.

4- Müftüoğlu'nun yazısının sonuç bölümündeki Rorty'nin etik ile politikayı özenle birbirinden ayıran tavrının liberal değil, *illiberal ve anti demokratik* olduğu görüşleri.

Yukarıda sözünü ettiğim görüşler bence, Richard Rorty'nin düşüncesinde liberal-ironist diye adlandırılan entelektüelin yanlış anlaşılan bir özne olarak tasarlanmasından kaynaklanıyor. İşte bu yüzden Rorty'nin *Freud and Moral Reflection* başlıklı yazısına yakından bakmayı ve bu yazıda temellendirilen özne anlayışının etik-politik karar alma olanağı ile mahrem-kamusal gerilimdeki pozisyonunun ilişkisini, bu ilişkinin nasıl bir zihin tasarımına dayandığını tartışmak istiyorum. Bu yazı Rorty'nin ironist sözcüğüyle ne demek istediğini, ironistin neden metafizikçi olmadığını ve metafizik yaklaşım olarak nitelendirdiği tutumun dışında ama aynı zamanda etik ve politik sorumluluğa açık bir özne tasarımı yaptığını gösteriyor. Böylece, zihin tasarımı anlayışında, (özne felsefesi geleneği diye okuyabiliriz bunu) Hume'cu metafizik temelcilik karşıtı düşüncede karşılaşabileceğimiz mekanik indirgemecilik ve Freud'un Rorty tarafından önerilen yorumu aracılığı ile bu indirgemeciliğin ötesinde etik bir özne tasarımına katkısını göstermeye çalışacağım. Bu etik-politik öznenin sahip olduğu benlik olanağı sayesinde, Rorty'nin önerdiği liberal-ironist entellektüelin yukarıda belirttiğim maddelerdeki görüşlerin aksini düşünmemize neden olacak özellikleri olduğunu fark edeceğimizi düşünüyorum.

FREUD: MEKANİK DEĞİL ETİK

Rorty bu yazıda benliğin merkezi rolünden çıkarılmasını (de-centralization) tartışırken, oldukça farklı bir Freudiyen analiz yapıyor. Öncelikle, yazının ilk bölümünde, biyolojik bir indirgemecilik ile Freudiyen benlik anlayışını karşılaştırıyor. Rorty'e göre Freud, Hume'un aksine, bizim benlik imgemizi değiştirdi. Hume, Kopernik'çi ve Newton'cu mekanikleşme anlayışına yakın biri olarak görülebilir. Bu nedenle, Hume için düşünceler (idea) ve izlenimler (impression) özsel bir benliğe ait ilinekler (properties) değildiler. Zihinsel atomlar dediği bu düşünce ve izlenimlerin kendilerinin toplamından başka bir şey değildi benlik. Bu anlamda mekanik bir indirgemeye uğrattığımız zihin kavrayışı, benliğe ahlaksal bir yükümlülük yolunu kapatıyor, ahlaksal bilinç için olanaklı bir yol bırakmıyordu. Metafizik olanaklılık koşullarını dışarıda bırakmak, benlik tasarımımızı etik ve politik sorumluluğa kapatan bir mekanikleşmeye dönük duruyordu. Oysa Freud, bunun aksine *mekanikleşmeyi zihne doğru genişletebilecek yollar bulma olanağı* sağlayabilir olması açısından ahlaki bilinçle ilişkilendirilebilecek biriydi Rorty'e göre. Şimdi soru şu: Zihin bizim elimize hazır gelen aletleri işimize yarayacak yollarla kullanma yeteneğimizin dışında bir şeye karşılık gelebilir mi? Yani Hume'cu indirgeyicilik etik bir olanak geliştirme yönünde aşılabilir mi? Eğer öyleyse Freud'un buna katkısı nasıl anlaşılabilir?

Bence bu soruları yanıtlamaya çalışırsak, Müftüoğlu'nun elitist tanımlamasının aksine, Richard Rorty'nin söylediklerinde *herkes için* (egaliter ya da popülist de diyebiliriz burada) etik-politik bir olanak ortaya çıkacak. Bu olanak, öznenin karar verme süreçlerinde rasyonel-irrasyonel bütünselliği içinde oluşturduğu inançlarını sarsabilir, değiştirmesine neden olabilir. *Olabilir ama olmak zorunda değildir*. Yani geleneksel felsefenin metafizik ilinek-öz ilişkisi anlayışına, bir biçimde,

bağlı kalma eğilimi söz konusu değildir bu olanaklılıkta. Müftüoğlu bu noktayı zaten iyi anlatıyor bence. Yine de Rorty'nin ne dediğine bir bakmak istiyorum. Rorty bunu Freudiyen düşünceyi göz önüne alarak şöyle açıklıyor:[2] "Ahlaksal zorunluluk olarak uygun bir şekilde tarif edilebilecek bir görev – "İd neredeyse ego da oradadır" cümlesiyle özetlenebilecek bir amaca sahip bir görev – amaçlanabilir. Bu amaç, kişinin *ego*su kişinin *id*'inden daha "doğal" veya daha gerçek "kendisidir" diyen Aristotelesçi düşünceyi gerektirmez. Ancak bu amacı benimsemek, makine-olarak-benliğe (*self-as-machine, Hume'cu mekanistik indirgemecilikle betimlenen benlik anlayışı diye okuyabiliriz; çev.*) uygulanamayacak bir emir olan "kendini bil!" emrine yeni bir anlam yükler.

Freud'un benlik-bilgisi üzerine düşüncesinde, kendimiz hakkında ahlaksal olarak bilmek zorunda olduğumuz şey, özümüz veya ahlaksal yükümlülüğün bir şekilde kaynağı ve yeri olan ortak bir insan doğası değildir. Türümüzün diğer üyeleriyle paylaştığımız şey olmaktan öte, benlik-bilgisi tam olarak bizi onlardan ayıran şeydir; tesadüfî, kendimize özgü davranışlarımız, kendimizin irrasyonel benlik parçalarımız, bizi birbiriyle uyuşmayan inanç ve arzu kümeleri olarak belirleyip ayıran parçalarımız..."

Rorty, bizi biz yapan şeyin ortak bir özsellik değil de, farklılıklarımız olduğunu vurguluyor. Bu farklılıklarımızın, yani irrasyonel benlik parçalarımızın, rasyonel benlik parçaları ile aralarındaki iletişimde hiyerarşik bir yapıya değil, aksine bu hiyerarşik yapıyı yıkan demokratik bir konuşma (conversation) partneri olarak, biricik bir ötekiliğe işaret ettiğini söylüyor. Bu irrasyonel faklılıkları anlamaya çalışmalıyız. Çünkü[3] "yalnızca bu somut detayların çalışılması, kendi bilinçaltımızla karşılıklı konuşma (conversation) içine girmemizi ve bu karşılıklı konuşmaların ideal sınırında, hiyerarşik bölünmeleri yıkmamızı sağlayacaktır".

Bu argümanın gücü, bilinç düzleminde oluşturulmuş inançlara ayrıcalıklı bir statü tanımlamadan onları bilinçaltı inançlarla demokratik bir iletişime açık kılmasıdır. Kritik olan nokta şudur, Rorty bilinç-bilinçdışı geriliminde özneye ayrıcalıklı bir statü ayırmaz iken, öznenin rasyonel oluşunun sonucu ortaya çıkan ayrıcalıklı konumunun temelini yıkarken, Heidegger'ci metafizik şiddetin tuzağına düşmemeyi de başarıyor.

ŞİDDET, ÖTEKİLİK, İRRASYONEL

Öznenin ötekiliğiyle yaşadığı karşılaşmada, ötekiliğinin (Heidegger'in deyimiyle gizli bir ontolojik statüye sahip olan öznenin unuttuğu oluşu ve bu oluşun insan iletişimine açık bir biçimde kendisini sunduğu irrasyonel) özneyi yıkıcı ve oluşun özsel şiddetiyle ancak metafizik sınırlar içinde olanaklı kıldığı bir etik içinde yutmasına da izin vermiyor.

Bizi biz yapan şeyin farklılıklarımız olduğunu ilk önce söyleyen Nietzsche'ydi. Ama kendi perspektivizmine ihanet edebilen Nietzsche, bilinç-dışının ötekiliğini yıkıcı bir yaratıcılıktan iletişimsel bir boyuta taşımaya çalışmadı. Ötekiliğimiz, dilbilimsel tutarlılıkla bilinç düzeyine alternatif bir söylem olarak uzlaşmacı, sözleşme yapan bir diyalog partneri olamazdı Nietzsche için, çünkü yıkıcı yaratıcılığın mahrem deneyimini kamusal alana uzlaşmacı bir formda aktarabilmeyi düşünmedi. Toplumsal sözleşmeye taraf bir özne kurma çabası Nietzsche'nin ötekiliğinde

bulunamaz. Bu açıdan baktığımızda, Rorty'nin özgünlüğünün şu soruda yattığını düşünüyorum:

"Nietzsche'deki yıkıcı ve nihilist yaratıcılık olarak ortaya çıkan ötekiliğimiz Aydınlanmanın değerleri ile nasıl uzlaşabilir ve Aydınlanma çizgisinin ilerleyişi için kullanılabilir?".

Bu soru aracılığıyla Rorty, Nietzsche'ci, Heideggerian ve Post-Heideggerian mahrem mükemmelleşme ve kendini yaratma deneyimlerinin zenginliklerinin kamusal alana aktarılabilme yolunu, yukarıda söz ettiğim bir olanak olarak, açık tutuyor. Bu bir anlamda şu demek, Descartes-Kant çizgisindeki aşkınsal öznenin ayrıcalıklı konumunun dışında bir özne, mahrem farklılığı ve biricikliği ile kamusal alanda, karar veren, sözleşme yapan bir öznenin dilbilimsel (linguistik) tutarlılıkla yapabileceği seçim ve sorumluluğunu üstlense de ötekilerle iletişiminde aşkınsal bir temele yaslanamıyor. Rorty'nin bu olanağı açık tutabilmesi, bilinçaltı kavramını iletişime açık bir potansiyel olarak ta görmesine bağlı. Böylece özne, hem kendi içindeki ötekiliğine, hem de diğer özneye, dilbilimsel bir tutarlılıkla yönelebilir bir öne olarak tanımlanabilecek. Bunu yapmanın yolunu iki ayrı bilinçaltı kavramı geliştirerek bulmaya çalışıyor.

HANGİ BİLİNÇALTI

Rorty'e göre ilk anlamda bilinçaltı, içgüdüsel enerjinin tutarlı olamayacak bir karmaşa içinde depolandığı, bir tür libido rezervuarıdır diyebiliriz. Bu açıdan baktığımızda bilinçaltı, iyileştirip normalleştirmemiz gereken, benliğin kötü, eksik, yanlış parçasını oluşturur. Diğer anlamda bilinçaltı ise, Rorty'nin iddiasına göre, bilinç düzeyinde olduğu gibi iletişime açık, kendi içinde dilbilimsel bir tutarlılığı bulunan, şaşırtıcı, sarsıcı, renkli bir partner gibidir.[4]

"İnsan yalnızca bilinçaltının iki anlamı arasında açık bir ayrım yaparsa benim Freud'un düşüncesi diye önerdiğim şey akla yatkın gelecektir: (1) Bir veya birkaç tane iyi dile getirilmiş inanç ve arzu sistemlerinin, normal yetişkinlerin bilinçli inanç ve arzuları kadar karmaşık, incelikli ve kendi içinde tutarlılığı olan sistemlerin yerine kullanıldığı anlamı; (2) dile getirilmemiş içgüdüsel enerjilerin kargaşası, tutarlılığın anlamsız olduğu bir "libido rezervuarı" yerine kullanıldığı anlamı. İkinci anlamında bilinçaltı, "tutkular", ruhun aşağı parçası, kötü, yanlış benlik için sadece başka bir addır. Eğer bu libido rezervuarı anlamındaki bilinçaltı kavrayışı Freud'un bu terime verdiği tek anlam olmuş olsaydı, Freud'un çalışmaları bizim karakter geliştirme stratejilerimizi ve benlik imgemizi büyük ölçüde değişmemiş bir şekilde bırakacaktı. Freud'un bilinçaltı kavrayışında yeni olan, bilinçaltı benliklerimizin dilsiz, karanlık, yalpalayan hayvanlar olmadığı, aksine bilinçli benliklerimizin entelektüel partnerleri, bu benliklerin olası karşılıklı konuşma partnerleri olduğu yolundaki iddiasıdır.

Sahnenin arkasında bir veya birkaç akıllı, açık, yaratıcı kişinin çalıştığı önerisi–şakalarımızı hazırlayan, metaforlarımızı bulan, rüyalarımızın planını yapan, dil sürçmelerimizi düzenleyen ve hatıralarımızı sansürleyen–Freud'un gönüllü rahibinin hayal gücünü etkileyen şeydir. Freud'un kendisinin de söylediği gibi, psikanaliz nöronlara yapışıp kalacaksa asla entelektüellerin ilgisini çekemez. Psikanalitik düşüncelerin normal hayata uygulanmasıyla ilk kez, Freud'un düşüncelerinin kendi

benlik imgemizi gözden geçirmeye bizi çağırabileceği fikri ortaya çıkmış oldu. Çünkü bu uygulama, Platonik akıl-tutku, ruhun iyi bölümü-kötü bölümü ve bilinç-bilinçaltı arasındaki gerilimin zorunluluğunu ortadan kaldırır. Bu uygulamanın geleneksel zihin tasarımının yerine, iki ya da daha çok zihnin birbirlerine sofistike aktarımlarda bulunan bir tasarım koyduğunu söyleyebiliriz."

Rorty bu anlamda bilinçaltına "potansiyel diyalog partneri" diyor.[5] Aslında Freud'un entelektüellerin ilgisini bu kadar çekmesi ve benlik tasarımımızı bu kadar kökten değiştirebilmesinin nedeni de budur. Yani, bilinçaltının yalnızca patolojik olmayabilecek, iletişime açık ve öznenin hem kendi içindeki ötekiliğine, hem de diğer özneye, imgelemsel bir aşinalıkla yönelebilmesine neden olabilecek bir farklılığı ortaya çıkarmasıdır. Bu yönelim, öznenin kendi içinde ve iletişimsel olarak demokratikleşmesinin olanaklı olduğunu, rasyonel seçimlerinin dayandığı bilişsel yapının ayrıcalıklı ve öncelikli pozisyonunun hiç de garanti olmadığını gösterir. Tam aksine, bilinçdışının karnavalımsı, fantastik renklerinin gösterdiği önemli bir politik sonuç çıkar buradan. İnsanın, daha doğrusu ortalama, sokaktaki insanın yönelimini önceleyen rasyonel bir bilişsel yapı kadar, onunla aynı derecede öncelikli, farklı olan ötekilikle ve diğer özneyle imgelemsel bir aşinalık, yakınlık kurabilecek bir yönelimselliği söz konusudur.

Özne, ötekiliği ve diğer özneyi kurmak için çıkacağı fenomonolojik yolculuğa öncel olan, pre-fenomonolojik diyebileceğimiz pozisyonunda, rasyonel olduğu kadar şiirselleştiricidir de. Lionel Trilling'in dediği gibi, "Freud bize şiirin tam da benliğin oluşumuna içkin olduğunu gösterdi. Freud benliği, yöneliminin büyük kısmı açısından tam olarak şiir-yaratıcı bir yeti olarak gördü."[6] Philip Rieff'in dediği ise bu yetinin, herkese açık estetik bir deneyim potansiyeli sunduğu anlamına gelir: "Freud herkese yaratıcı bir bilinçaltı vererek dehayı demokratikleştirdi."[7] Rieff, dehanın demokratikleşmesinin, Yunan tragedyalarındaki kahramanın kişilik özelliğini (*heroic*) ortalama insanların günlük hayatlarında yaşayabilecekleri kişiliklere indirgenmesi, kendi deyimiyle *Oidipus Rex'in Oidipus kompleks'e* dönüşmesi olarak görüyor.

Böylece, sıradan yaşamları içinde ortalama öznelerinin pratik yönelimini belirleyen rasyonel olduğu kadar irrasyonel yönüdür de dememiz kolaylaşıyor. Arzularımızın irrasyonelliği ile inançlarımızın rasyonelliği arasında rasyonel olana ayrıcalıklı bir üstünlük tanımamak, benliği ve yönelimi demokratikleştirmektir. Freud için hepimiz bir biçimde histeriğizdir; normallik olarak adlandırılan benlik oluşumu nevrotik olandan yalnızca derece farklılığıyla ayrılır. Yine Rieff'in Freud'un bu saptamasına ilişkin çıkardığı üç önemli sonuçtan biri şöyledir: "Üçüncü ve en önemli sonuç olarak, nevroza ilişkin bu yaklaşımın, Freud'un normallik düşüncesinin doğasının zorunlu bir biçimde etik olduğunu gösterdiğini söylemeliyiz. Artık çoğunluk normal sayılamayacağı için normallik istatistiksel bir kavram değildir... Kimse normale ulaşamaz; herkes sanki normale ulaşılabilirmiş gibi yapmalıdır".[8]

Böyle bir benlik anlayışı, bizim rasyonel yetimize dayanarak mahrem olanı kamusal olana ikincil kılmamızı, feda etmemizi ve bunu, evrensel, genel-geçer bir hakikatle daha yakın ilişki içinde olduğu iddiasındaki rasyonaliteyi yücelterek yapmamızı engeller. Bu neyi yapamayacağımızdır. Daha doğrusu neyi zorunlu olarak yapabileceğimiz ve dolayısıyla (Kant'çı aydınlanma sloganının dediği gibi -*Yapabilirsin, öyleyse yapmalısın!*- yapmamız gerektiği argümanının geçersizliğidir. Bir öznenin ötekiyle iletişimini ön-belirleyen, önceden mevcut, yani yönelime öncül

bilişsel bir yapı sayesinde, aşkınsal öznenin hakikati bilebilme ve iyiyi seçebilme ayrıcalığının geçersizliğidir. Böylece ilerleme, rasyonel zorunluluğun tahakkümünden kurtularak, ? bu tahakkümün temellerinin öncelikli ve ayrıcalıklı epistemolojik olanaklılık koşullarının sorgulanmasıyla?farklılıkların birbirleriyle hiyerarşik bir ilişki kuramadığı demokratik bir *ethos*'a taşınabilir. Bu, Rorty'nin Chantal Mouffe'tan alıntılayarak *ethosun demokratizasyonu*[9] diye tanımladığı, yine Rieff'in dediği gibi, geleneksel düşüncenin yaslandığı hiyerarşik yapının *egaliter revizyonu*[10] sayesinde umabildiğimiz bir ütopyadır. Elit değil, sokaktaki insanın demokrasisinin yaşam alanına yönelik bir ütopya...Rorty'nin özgün Freud okumasıyla sahip çıkmak istediği, mahrem-kamusal ilişkisinin zorunlu olmayan, mahremin kamusal alanda daha geniş yer bulabileceği, "muğlâklıkları, belirsizlikleri toleransla karşılayabileceğimiz, dinsel ve felsefi geleneklerin unutturmayı umduğu"[11] bir demokrasi ütopyası.

İLLİBERAL DEĞİL SOSYAL DEMOKRAT

Aslında bu demokrasi ütopyası, Müftüoğlu'nun öne sürdüğü gibi illiberal ve antidemokratik olmamaktan öte, yaygın biçimde sanıldığı gibi liberalizmin mevcut durumun ilanını yaptığı bir söylem de değildir yalnızca. Rorty'nin Dewey'i referans alarak söylediği "İyi fikirlerin elit ve ayrıcalıklı otoriteden bağımsız olarak herhangi bir yerden gelebileceği" ve "dinsel bağlamından ayrılmış kardeşlik retoriği, faklı düşünce ve yaşam biçimlerine tolerans ve aşinalık" gibi demokratik arayışlar, sosyal demokratik hareketin retoriklerini yüzyılın bitiminde ileriye taşıma misyonuna dönüktür.

Böyle olabilmesinin temel nedeni, yukarda söz ettiğim benlik anlayışının irrasyonel yaratıcılığını toplumsal-kamusal alanda faydalı olabilecek bir biçimde kullanılır kılmasına bağlı. Bu ütopya, ben ve öteki iletişiminde karşı karşıya getirilen rasyonel-irrasyonelin, Nietzsche'ci yıkıcılık ve Heidegger'ci ontolojik şiddet dışında, demokratik birlikteliği anlamına geliyor. Yani tam da Müftüoğlu'nun savlarının aksine, mahrem-kamusal gerilimi mahrem olandan yana değerlendiriliyor diyemeyiz; söz konusu olan, mahrem olanın kamusal olana bir birliktelik olanağı olarak aktarılmasıdır. Bence bu tanımı gereği zor birlikteliği arayışı en iyi Charles Guignon anlatıyor. Guignon'a göre Rorty'nin bu arayışı mermiyi ısırmaya benziyor (biting the bullet).[12]

MAHREM MÜKEMMELLEŞMEDEN KAMUSALA BEN VE ÖTEKİ: MERMİYİ ISIRMAK

Burada, mermiyi ısırmanın ne demek olduğunu anlamak için, ben ve ötekilik arasındaki ilişkiye Nietzsche ve Heidegger açısından nasıl bakılabileceğine kısaca değinmek istiyorum.

Nietzsche'den sonra ötekiliğimiz, özellikle Heidegger'de öznenin rasyonelliği ile irrasyonelliğini karşı karşıya getiren bir boyut kazandı. Aslında bence Heidegger'in usta ve manipulatif söz dağarı iki şeye yol açtı:

1. Öznenin rasyonel oluşunun kendisini bir oluş sorunu olarak ele aldı ve özne-merkezli düşünceye sıkı bir meydan okuma getirdi. Bu, düşünen öznenin yaşamdan yalıtılmış, rasyonel yapısı gereği hesaplayan ve düşüncenin olanaklılığıyla özgürlüğe –bilme ve eyleme özgürlüğüne– sahip olan ayrıcalıklı konumunu sarsan bir meydan okumadır. Özneyi, ayrıcalıklı merkezi yerinden ötekiliğe karşı edilgin ve böylece sorumlu, açık-uçlu bir yere, bir yer tutuşa (ama oluşun oluş olarak kendisini açtığı bir *ethos* anlamında bir yer tutuşa, yani demokratik değil totaliter, ontolojinin sınırları içinde bir yer tutuşa) çağıran bir meydan okuma...

2. Aydınlanma rasyonalizmine saldırmak aydınlanma çizgisinde kırılmaya yol açtı ve aydınlanmanın demokratik içeriği, irrasyonalizmin (şiddet, güç ve ontolojinin herkesi ancak kendi sınırları içinde anlamlı bir varoluşa davet etmesi gibi) ontolojik saldırısına uğradı. Ontolojik olan kontrol edilebilir bir ilişki içinde özne problemi ile bir araya getirilmedi. Bu bizi, Derrida'nın yapıbozum sonrası özne (post-deconstructive subjectivity) için söylediği gibi, Heidegger sonrası özne problemi ile yüz yüze bıraktı.

Kritik olan nokta şu: Rorty bilinç-bilinçdışı geriliminde özneye ayrıcalıklı bir statü ayırmaz iken, öznenin ayrıcalıklı konumunun temelini yıkarken, Heidegger-'ci metafizik şiddetin tuzağına düşmemeyi de başarıyor. Öznenin ötekiliğiyle yaşadığı karşılaşmada, ötekiliğinin -*Heidegger'in deyimiyle gizli bir ontolojik statüye sahip olan öznenin unuttuğu oluşu (das Sein) ve bu oluşun insan iletişimine açık bir biçimde (anwesen) kendisini sunduğu irrasyonel*- özneyi, yıkıcı ve oluşun özsel şiddetiyle ancak metafizik sınırlar içinde olanaklı kıldığı bir etik içinde yutmasına da izin vermiyor.

Böyle yaparak, Heidegger'ci ve Post-Heidegger'ci mahrem-mükemmelleşme ve kendini-yaratma deneyimlerinin zenginliğini kamusal alana aktarılabilme yolunu, yukarıda söz ettiğim bir olanak olarak, açık tutuyor. Diğer bir deyişle, Rorty'nin mermiyi ısırmak diye nitelenen bu çabası, (1) insan zihnini Hume'cu bir mekanik anlayışın ötesine taşıyabilecek yolu açmasına ve (2) bu yolu açma girişiminin de, Derrida'nın yeni bir ontoloji kurmak olarak gördüğü Heiddeger'ci bilişselliğe öncül (*pre-epistemolojik)*, Levinas'çı yönelimselliğe öncül (*pre-intentional)*, dile öncül bir önselliğe (*pre-linguistik)*, yani *pre*-temelli (*pre-bias*) herhangi ontolojik bir önselliğe düşmemesine bağlı.

Ancak bu ince çizgide, linguistik ve tutarlı bilinçdışının biricik ve kendine özgü renkleri demokratik bir politika olanağına açılabilir. Elit değil ortalama insanın yönelimini önceleyen rasyonel bir bilişsel yapı kadar, onunla aynı derecede öncelikli, farklı olan kendi ötekiliğiyle ve diğer özneyle imgelemsel bir aşinalık, (imaginative acquaintance), bu aşinalığa dayalı bir yakınlık kurabilecek yönelimselliği söz konusudur. Özne, ötekiliği ve diğer özneyi kurmak için çıkacağı fenomenolojik yolculuğa öncel olan, pre-fenomenolojik, (ya da pre-intentional) diyebileceğimiz pozisyonunda, rasyonel olduğu kadar şiirselleştiricidir de. Hume'un etik bir sorumluluğa kapalı benlik anlayışından, Descartes-Kant çizgisindeki aşkınsal öznenin rasyonel ayrıcalığıyla temellendirilen bir etiğe ve Heidegger'ci ontolojik kapsayıcılığın şiddet ve totalitarizm tuzağına düşmeden iletişime dönüşebilen demokratik benlik anlayışına geçtiğimiz şiirselleştiricilik...

Böyle bir benlik anlayışı elitist olmaktan çok uzaktır tabi ki. Kurucu değil, tesadüfî, tarihsel, bağlamsal etkilere açık biçimde kurulmuş bir benliktir bu. Aydınlanma'nın yaşamayan öznesi, yaşam dünyasında ötekiliği ve diğer öznelerle, kimsenin diğerine hakikati betimleme ayrıcalığı ile üstün olamayacağı, farklı betimlemelerin birbirleriyle demokratik bir yarış içinde geçici uzlaşmalar kurabileceği bir benlik... Heidegger'ci yeni hümanizmin totalitarizmine kapalı, eşitlikçi ve popüler bir benlik...

Benlik artık, tarih ve zaman dışı bir öz ve onu çevreleyen tesadüfî çeper anlayışının yerine, bağlamsal ve zamansal, merkezi yapısını yitirmiş, (de-centered) olduğu için içinde bulunduğu verili koşulların ötesinde Arşimetçi bir dayanak noktasıyla hakikati betimleme ayrıcalığını talep edemez. Oluşturacağımız uzlaşımlar, sıradan insanların arzu ve gereksinimlerini umursamayan, bu arzu ve gereksinimlere aşkın, mantıksal bir uzay (logical space) üzerinde temellendirilemez. Zemin, karar alma, sözleşme imzalama ve sorumluluk almanın olanaklılık koşulu olarak demokratikleşmiş, demokratik bir *ethos* umuduna açılmıştır. Bu umut, Rorty için, yazının sonunda alıntıladığım metinde anlatıldığı gibi, Dewey'ci sosyal demokrasiye yakın bir umuttur.

Rorty'nin benlik anlayışının elitist, etnosentrik, ya da *illiberal* olarak anlaşılamayacağını, aksine liberalizmi sosyal demokrasi anlamına daha yakın kullandığını ve yukarda söz ettiğim anlamda ötekiliğe ve popülizme açık olduğunu göstermek için en iyi örnek *On Ethnocentrism* başlıklı yazısı bence. Bu yazıda Rorty'nin Aydınlanma ideallerine bağlı kalma konusundaki tutumunu ve çok kültürlü kozmopolit ilerleme olanağını Aydınlanma sorumluluğuyla yorumladığını görüyoruz. Batının çok kültürlü gelişme ve ilerlemeyi kendi elit muhafazakârlığı açısından tehdit olarak algılamasının Aydınlanma projesinin ruhuyla çeliştiğini söyleyen Rorty, genel kanının aksine, bazı yazılarında zorunlu bir perspektivizmi anımsatmak için kullandığı *zengin kuzey demokrasileri* kavramı ile, doğu ve fakir güney arasında bir gerilim değil, *bir aradalık* olanağı görür.

ETNOSENTRİK DEĞİL, ANTİ-ETNOSENTRİK

Rorty *On Ethnocentrism* başlıklı yazısında Clifford Geertz'in *The Uses of Diversity* başlıklı makalesini eleştiriyor. Geertz'in, bu makalede ihmal edilebilir, anlayış ve empati için değerli bulmadığımız, önemsiz farklılıklarla ilgili söyledikleri için *ıslak liberalizm* (wet liberalism) benzetmesini kullanıyor. Tam da burjuva liberalizminin varlık nedeni ve amacına karşı bir durum olarak nitelendiriyor bu durumu. Geertz'in savunduğu, Anti-etnosentrik görüşlerin elitist bir batıcı tavırla, ayrımcılığa uzanan bu eleştirisine anti-anti-etnosentrizm adı veriliyor. Rorty'nin bu elitist ayrımcılığa verdiği ad ise *burnu havada ıslak liberalizm*. Rorty, Aydınlanma projesini ile ilgili, Aydınlanma liberalizmini Aydınlanma rasyonalizminden ayırmayı zorlayan ve "onu" sulandıran ıslak liberallere şöyle diyor:[13] "Fazla açık kafalı olmak adına Anti-anti-etnosentrizm denen bu görüşü anlamaya çalışırsak, fazla açtığımız kafalarımızdan beyinlerimizi düşürebiliriz". Sonra özetle şöyle devam edi-

yor: Aydınlanma rasyonalizminden sonra artık, biz batılı liberaller kendi merkezi inançlarımızın zorunluluğu ve çeperdeki farklılıkların (ötekiliğimiz diye okuyabiliriz) olumsal, geçici kültürel inançları arasında kendi bakış açımızı ayrıcalıklı bulacak, bizim inancımızın üstün olduğunu söyleyecek bir zemine sahip değiliz. Elit bir yaklaşımla, dünyanın yerel yerleşim alanlarının İngiliz centilmenler kulübü gibi değil, daha çok bir Kuveyt pazaryeri gibi görünmesine itiraz etmemeliyiz. Çünkü bu *tam da Batı liberal idealinin yürürlükteki (procedural) adalet anlayışının öngördüğü, kendisine konu edindiği, bu amaçla oluşturulduğu bir durum.*

Rorty, bu *burnu havada ıslak liberallerin* umursamaz, bencil ve kulüp dışındakilerden haberi olmayan, onlarla duygudaşlık kurmaya tenezzül etmeyen, dolayısıyla Aydınlanma sorumluluğundan uzak tutumları için, *Cosmopolitanism without Emancipation* başlıklı bir başka yazısında da şöyle diyor:[14] "İş kültürel farklılıklara, bizim öykümüzün Çinliler ve Cashinahualılarla nasıl bir ilişkisi olduğuna gelince; yalnızca şunu söyleyebiliriz: Bu insanlarla karşılıklı ilişki, bizim batılı sosyal demokrasi ruhunu yaşama en iyi geçirebilecek kurumların neler olduğu konusundaki Batılı fikirlerimizi elden geçirmemize yardım edebilir."

Rorty'nin ütopyasının; özel-kamusal alan ayrımının özel alan lehine düzenlenmesi ve bunun sonucunda ortaya çıkan, aydının insan ve insanlığa karşı Aydınlanma düşüncesi kategorilerine ait sorumluluk anlayışından uzaklaşması, liberal ironistin iki parçalı bir bütün olması nedeniyle iletişim, anlama ve dayanışmanın olumsuz etkileneceği, hiyerarşik bir toplum yapısı, elitler demokrasisi ve etnosentrizmin ortaya çıkması gibi sonuçlara yol açmayacağını göstermiş olduğumu umuyorum.

Rorty'nin ütopyasının kendisi için ne anlama geldiğini, yani Rorty'nin en çok önemsediği pragmatist olan Dewey çizgisinin klasik pragmatizmden farklı olarak, nasıl sosyal demokratik bir *ethos*'a taşınabileceğini yine ondan okuyarak bitirelim:[15] "Benlik imgemizi değiştirip, rasyonel düşünceyi bütünüyle bir yana bırakırsak, kendimizi amiplerin, tek hücreli yaşam formlarının ve aynı zamanda hayal edilemeyecek kadar esnek, özgür ve bizim atalarımız olabilecek imgesel primatların devamı olarak düşünmeye başlarız. Geçmişte, bugün birbirimize çektirdiğimiz acılardan çok daha azını çektirmiş olsaydık, bu atalarımız, bugün yalnızca hayal edebileceğimiz bir biçimde kardeşliğin yaşama geçirilebildiği sosyal demokratik bir ütopyada yaşıyor olacaklardı."

Kaynaklar

Moral Reflection." *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers* içinde.
Charles Guignon, David R. Hiley. "Biting the Bullet." *Reading Rorty* içinde, editör Alan Malachowski. Massachusetts: Blackwell Publishers, 1990.
Rieff, Philip. *Freud: The Mind of the Moralist*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1979.
Rorty, Richard. *Contingency, Irony and Solidarity*. New York: Cambridge University Press, 1989.
———. "Freud and Moral Reflection." *Essays on Heidegger and Others Philosophical Papers* içinde. New York: Cambridge University Press, 1991.
———. *Objectivity, Relatvism Ad Truth*. Vol. 1. New York: Cambridge University Press, 1991.
———. "Truth and Progress." *Philosophical Papers* içinde. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Tanzer Yakar'ın Herakleitos ve Klasik Filolojisi Hakkındaki Düşüncelerine Bir Yanıt

Sayın Editör,

Aşağıda belirttiğim saptamalar, Sayı 30-31, Eylül 2006 tarihli hakemli ve kendimin de değişik vesilelerle makalelerimi yayımladığım Felsefelogos dergisinde çıkan kitap eleştirisiyle ilgilidir:

1- Hiçbir temel eser hatta ikinci el kaynak kullanılmaksızın ve hiçbir gerekçe gösterilmeksizin *Sophos* ile *Philosophos* arasındaki ayrımının bu denli keskin ve kesin biçimde yapabiliyor olması, kendisinin ilk filozoflar ve filolojik araştırmalar konusunda ne denli "yetkin" ve "uzman" bir kişi olarak gördüğünü göstermektedir..Bununla birlikte, eleştirmen, klasik eser adlarını doğru düzgün kullanamamakta, eski Yunanca edisyonlara bakmaya veya her hangi birine sormaya dahi gerek görmemektedir... Bu noktada kendisine verilebilecek yegane öğüt, daha henüz yolun başındayken, konuştuğu konular hakkında birinci el kaynaklara dayanması ve daha ciddi bir araştırma yaparak görüşlerini ortaya koymasıdır.

2- Yazara, hangi edisyonu çevirmesi gerektiğini söyleme cüretinde bulunan eleştirmen *kehanet*, *mania* ve *Sappho* hakkında hiçbir temel edisyona ve ikinci el kaynağa bile dayanmaksızın, Delphoi'un yarıklarından fırlamış gibi ne olduğu belli olmayan sesler çıkarmaktadır.. Bunu yaparak adeta *kehanet*, *mania* ve *Sappho* konusunda uzun ve yorucu çalışmalar yapmış gibi ahkam kesmektedir. Ayrıca, bana hangi edisyonu kullanması gerektiğini söyleyen eleştirmen, Platon'dan yaptığı alıntıların hangi edisyondan veya çeviriden olduğunu dahi göstermeye önem vermemektedir. Böyle bir tutum da onun klasik filoloji ve felsefe araştırmalarında ne kadar "ciddi" olduğunu açıkça göstermektedir.

3- Eleştirmen, yazarın Herakleitos'u bir kâhin ve Herakleitos'un sözlerini de bir kehanet sözü olarak yorumladığını iddia etmektedir. Öyle sanılmaktadır ki, eleştirmen, bu iddiasını 101'inci fragman'ın altına düşülen kısa bir yorumdan hareketle çıkartmaktadır. Filoloji alanında, özellikle de Klasik Filoloji'de herhangi bir bilgi sahibi olmadığı kullandığı eski Yunanca terimlerde yaptığı yanlışlıklarla açıkça ortada olan eleştirmen, kaynaklara bakma üşengeçliğini burada da göstermektedir. Eleştirmen, eğer biraz

dikkat etmiş olsaydı, 101 ile 22'inci fragmanların altına düşülen açıklamalarda "*edizesamen*" fiilinin birden fazla anlamda kullanıldığını kolaylıkla görebilirdi. Daha sonra açıklanacağı gibi, eleştirmenin Diogenes Laertios'u okumasındaki "dislektik hata" burada da kendisini göstermektedir. Bu konuda daha sonra söylenecekler saklı tutularak, eleştirmene, yazarın "İnsancıl Dergisi"nde çıkmış olan "*Herakleitos'ta Uyku ve Rüyalar*" adlı yazısını düzgün bir şekilde okuması şiddetle tavsiye edilmektedir.

Eleştirmenin yöntem üzerine söylediğini zannettiği şeylere gelinecek olursa:

4- Eleştirmen, klasik filoloji yöntemini ve edisyon kritik konularını çok iyi biliyormuşçasına ve buyurgan bir tarzda yazara hangi edisyonu seçmesi gerektiğini söylemektedir. Kaynaklara bakma alışkanlığı olmadığı kolaylıkla anlaşıla (ya da belki de bu kitabın bir çeviri çalışması olduğundan bile bihaber) eleştirmen, üşenmeyip klasik dilden modern dile yapılmış herhangi bir çevirinin önsözüne bakmış olsaydı, bu işin nasıl yapılmış olduğunu öğrenebilirdi. Yazar, yöntem başlıklı kısımda hangi edisyonu seçtiğini ve hangi koşullarda çeviri yapacağını, ortaya çıkan eseri "düzgün bir tarzda" ele almak isteyenler için, açık biçimde belirtmiştir. Bir çevirmen olarak yazarın sorumluluğu, en başından açıkça belirtmiş olduğu edisyonu elden geldiğince düzgün olarak Türkçe'ye kazandırmaktır.

5- Yazara hangi edisyonu kullanması gerektiğini adeta buyuran ve neden "*testimonia*"yı kullanmadığını soran ve bu sebepten 125'inci fragmanın kötü yorumlandığını belirten eleştirmen, eğer Diogenes Laertios'un yazar tarafından okumuş olsaydı daha iyi bir yorumun ortaya çıkacağını söylemektedir. Eleştirmenin yazısında aktardığına göre: "Bir örnek vermek gerekirse, Diogenes Leartios'un (Laertios) *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri* isimli eserinde Herakleitos hakkında aktardığı bir öykü, Theophrastos'tan aktarılan 125 nolu şu fragmanla ilişki içinde düşünülürse bambaşka bir yorum olanağı doğar: (Herakleitos'tan barış için bir konuşma yapması istenince, bir bardak su içine arpa unu serperek içmiş ve hiçbir şey söylemden(söylemeden) çekip gitmiş) (DK22A3b)"[1].

6- Şimdi, yazara *testimonia* ve edisyon konusunda bu denli titizlenen eleştirmenin içine düştüğü durumu kendi alıntısıyla göstermek yerinde olacaktır: Ne var ki, bundan önce belirtmekte yarar vardır ki, eleştirmenin Diogenes Laertios'tan yaptığını sandığı alıntı yanlıştır. Çünkü Diogenes Laertios'ta Herakleitos'un barış hakkında konuşma yapmasına ilişkin bir aktarım hiçbir şekilde bulunmamaktadır. Yunanca edisyonlardan ve testimonia'dan söz eden eleştirmen yazdıklarını doğrulamak bakımından ikinci el bir kaynağa bile bakmaya tenezzül etmemiştir. Böyle bir tutumun akademik ölçütlerle hangi anlamda uyuşacağını, felsefelogos gibi hakemli bir dergide yayımlanmış olmasından dolayı, derginin sorumlu editörlerine bırakmak daha uygun olacaktır.

7- Ayrıca, eleştirmenin Diogenes Laertios'un alıntısı olarak gösterdiği ve DK22A3b olarak belirttiği alıntının yazarın eleştirilen kitabından ya-

---

1. *Tanzer Yakar, "Herakleitos: Fragmanlar"*, Felsefelogos, Yıl 8, Sayı, 30-31. Eylül 2006, 352.

pılmış olmasına rağmen bu alıntıyla ilgili olarak herhangi bir atıf yapılmamış olduğunu görmek en basit ifadeyle üzücüdür.

Yazarın kitabında Diels'den aktarılmış olmasına rağmen, eleştirmenin yazısında ne yazarın kitabı ne de Diels'in kendisi belirtilmiştir. Bu durum esas anlamıyla bir intihal'i çağrıştırmaktadır. Bunun ne anlama geldiğinin, eleştirmenin hocaları tarafından kendisine en iyi şekilde anlatılacağı kanaatini taşımaktayız Testimonia'yı bu denli önemli sayan eleştirmenin, DK22A3b'nin ne anlama geldiğini bilmiş olması gerekirdi. Öyle sanıyoruz ki, daha önce de belirttiğimiz üzere, eleştirmen DK22A3b'deki DK'yi DL olarak görmekte, bunu da Diogenes Laertios olarak değerlendirmekte ve alıntının Diogenes Laertios'un kitabında olduğunu çok emin biçimde yazısında belirtmektedir. Böylelikle Diogenes Laertios'un kitabında var olmayan bir öyküyü varmış gibi göstererek yazısında en başından beri "üstü örtülü" olarak amaçladığı sonuca ulaşmak konusunda kesin bir adım daha attığına kanaat getirmektedir.

8- "Kykeon" terimini olmayan filoloji bilgisiyle "kykheon", "Ilias Destanı"nın adını "İlliada" olarak yazan, temel klasik eserlere, hatta; ikinci el çeviri kaynaklara bile bakmayı gereksiz gören eleştirmen ile ne Theophrastos'un üçüncü elden aktardığı çeviriyi ne de 101'inci fragman ile 45'inci fragman arasındaki sözüm ona "derin çelişki"tarafımızdan tartışılacaktır. Biz daha çok, eleştirmeni kendi iç dünyasındaki dinamikler ile baş başa bırakmayı tercih ediyor, bu şekilde kendisine daha fazla yardımcı olacağımızı düşünüyoruz.

9- Eleştirmenin dipnot konusunda gösterdiği hassasiyet ne yazık ki kendi yazısında pek belirgin kılınmıyor. Özellikle, Sokrates-Öncesi döneme ilişkin Klasik Filoloji yöntembilimle tespit edilmiş olan bazı özel bilgi aktarımında, özel kaynaklar verilmesini şart koşan bir alıntı bize internetin ne zaman kullanılmaması gerektiğini gösterecek nitelikte. Eleştirmenin hiçbir alıntı vermeden aktardığı Klasik Filoloji açısından önemli bilgi şöyle: "Sokrates öncesi filozoflardan elimize kalanlar: a)onların öğretilerine ve yaşamlarına ilişkin açıklamaları (testimonia); b) onlara atfedilen kesin sözler (ipsissima verba); c)ve onları bir model olarak alan eserlerdir(imitations). Bunları standart bir edisyon olarak ilk derleyen, 19.yy'da Alman filologu Hermann Diels (Die Fragmente der Vorsokratiker) olmuş ve ardından Walter Kranz tarafından revize edilerek standart hale getirilmiştir." Apparatus criticus gibi özel bir yöntemle hazırlanan ve Sokrates-Öncesi düşünürlerin metinlerine ulaşmamıza olanak tanıyan edisyonların hepsi incelendikten sonra varılan bu süzülmüş bilgi, kesinlikle, en azından, ikinci el bir kaynak dipnot verilerek aktarılmalıdır. Yoksa böyle baştan savma bir tutum, ilk iki şıkkın Latince verilmesi, üçüncü şıkkın (Latincesi yokmuş gibi) birden İngilizce verilmesi sorununu doğuru verir.

10- Burada doğru bilgilerle yoğrulmuş bir ikinci kaynak kullanılsa, Hermann Diels'in bir Klasik Filolog, ilk edisyonun da *-Die Fragmente der Vorsokratiker-* değil, *Doxographi Graeci* olduğu söylenebilir; ardından da "standart edisyon", ya da "revize edilmiş standart edisyon" gibi ifadelerle edisyon konusunda tamamen yanlış bir bilgi aktarımının önüne geçilmiş olurdu. Eleştiriye konu aldığı Yöntem konusunda endişeleri olan

eleştirmenin, görüşlerini desteklemek açısından The Internet Encyclopedia of Philosophy'de yayımlanan şu bilgiden yararlanması Klasik Filoloji açısından tamamen sakıncalıdır. Çünkü böyle (ya da bunun gibi) zayıf, hatta belirttiğim noktalarda yanlış bilgi aktaran bir kaynaktan yararlanırsanız, eleştiri yazısında önerdiğiniz yöntemlerin ciddiye alınmamasına neden olabilirsiniz: "Of the writings of the Presocratics, only quotations embedded in the works of later authors have survived. These quotations, along with reports about the Presocratics and imitations of their works, were first compiled into a standard edition (Die Fragmente der Vorsokratiker) in the nineteenth century by Hermann Diels (1848-1922) with revisions by Walther Kranz and subsequent editors, in a complete edition of all the works of Presocratic authors which has become standard in the field of ancient philosophy. The works of Presocratics, therefore, are normally referred to by DK numbers. In Diels-Kranz, each author is assigned a number, and within that author's number, entries are divided into three groups labeled alphabetically:

a. testimonia: ancient accounts of the authors' life and doctrines

b. ipsissima verba (literally, exact words, sometimes also termed "fragments"): the exact words of the author

c. imitations: works which take the author as a model".

Zira böyle bir tutum, tam da bu noktada, eleştiride "Çakmak'ın Fragmanlar'ı Diels'in "B" edisyonu ile, ıpsissima (ipsissima) verba, sınırlanmış. Daha hacimli olan "A" edisyonu, "testinomia" hariç tutulmuş," şeklinde bir belirlenim yapılırken, klasik terminolojiye bu tür zayıf kaynaklarla hakim olunamayacağından, "B" edisyonu" ya da "A" edisyonu gibi, bilimsel olarak çok yanlış ifadelerle devam edilmesine yol açar. Fragmanların, edisyonla, edisyonun da fragmanlaral karıştırılması, "Çakmak'ın Fragmanlar'ı Diels'in "B" edisyonu ile, ıpsissima verba, sınırlanmış," gibi bir değerlendirmenin ya da "Fragmanlara parçalı bakış, çevirmenin kendisi için de bir sorun oluşturuyor," gibi ciddi bir yargının hiç de dikkate alınmamasına neden olur. Hatta edisyon tarihini iyi bilmeden yapılacak eleştirilerde, özellikle bu eleştiri yazısında olduğu gibi yönteme ilişkin "Kitapta Yöntem isimli bölümde yöntemsel hiçbir tartışılmaya girişilmeksizin Diels'in B edisyonu izlendiği söyleniyor. Niçin Kranz'ın düzelttiği edisyonun değil de özellikle bu edisyonun dikkate alındığı da belirsiz." ya da "Çakmak'ın Fragmanlar'ındaki en büyük eksiklik, Heraklitos'tan alıntı yapan yazarların, bu alıntıları hangi bağlamda yaptığına ilişkin çok nadir açıklama yapılmasıdır. Fragmanların derlenişinde Diels'in yönteminin seçilmesine karşın, bunların eksik kalmasıyla metodolojik açıdan tam bir naiflik açığa çıkıyor. Başka bir deyişle, yöntemsel açıdan, Diels'in tercih edilmesinin, fragmanların geldiği kaynakların öne çıkarmak için sağlıklı olması açısından savunulabilir olduğu iddiası hiçbir yere oturmuyor." şeklinde bir belirlenim yapılırsa, eleştiriye zayıf kaynakla yola çıkılmış olması, dolayısıyla edisyon serüvenlerine hakim olunmaması gibi taşınması olanaksız bir yükü sırtınıza vurmuş olursunuz.

11- Eleştirinin bu noktasında, çeviri kitabın bütün yöntemine ilişkin bir düşünce dile getiriliyorsa, o zaman çevirmenden beklenen, Kranz edisyonundan ne anladığını belirtmesidir. Eleştirmen bunu yapamıyorsa, o

zaman en azından bu konuda kaynak göstermesi gereklidir. Kaynak yoksunluğundan kaynaklanan bir sorun yüzünden bu önerinin neden yapıldığı hakkında da eleştirmen tarafından bir yorum yapılamıyorsa, kendisine çeviri kitabın 24. sayfasının sonunda ve 25. sayfasının başındaki ifadeleri gözden kaçırdığı, özellikle belirtilen DK kısaltmalarına ise hiç dikkat etmediği söylenebilir, ve daha da önemlisi, bu can alıcı noktalar göz ardı edilerek Klasik Filoloji yöntem seçimine ilişkin kesin yargılarda bulunmaktan kaçınmak gerektiğini belirtmek belki yerinde olur. Her şeyden öte böyle fazlasıyla tevazudan yoksun bir tonlamada eleştiri yaparken, eleştirmenin en azından "fragman" ve "edisyon" sözcüklerinde hala sorunlar yaşamıyor olması gerekir.

12- Bunun dışında, dipnot konusunda eleştiri yazısında dikkat çeken bir başka husus, Yunanca kaynak kullanımında yaşanmıştır. Yunanca ya da Latince kaynak kullanırken, her şeyden önce bu dillere ve bu dillerde yazılmış antik külliyata tamamen hakim olmak gerekir. Bu diller bilinmediği takdirde, bu dillerden yararlanılarak hazırlanmış sağlam bilgiler aktaran ikinci kaynaklara başvurulur Burada söz konusu edilen beş altı sayfalık bir eleştiri yazısı bile olsa, Yunanca ya da Latince ifadelere başvururulması durumunda, yararlanılan birinci el kaynağı, ya da en azından ikinci el kaynakları yazmak zorunluluğudur. Yoksa, bu eleştiri yazısında olduğu gibi, eleştirmenin, "Delphoi kentindeki kehânet tapınağında tanrısal esinle kendinden geçerek, manias halinde, anlaşılmaz sözcüklerle kehânette bulunan kâhinelerin ve bu kehânetleri yorumlayan, kehânet sözlerinin anlamını açığa çıkaran rahiplerin olduğunu biliyoruz. Bu kâhineler, manias halinde oldukları için, esrime geçtikten sonra ne söylediklerinin farkında değillerdir." şeklinde kesin bilgileri verirken hata yapabileceği olasılığını düşünmesi gerekir. Çünkü Eski Yunan dini ve kehaneti özel bir bilgi sahasıdır. Delphoi kehanet merkezinin Apollo kültü ile bağlantısını ortaya koymadıkça, Pythia hakkında ilk kaynaklara başvurmadıkça, kullanılan teknik terimleri iyi tahlil etmedikçe "biliyoruz; Bu kâhineler, manias halinde oldukları için, esrime geçtikten sonra ne söylediklerinin farkında değillerdir," gibi kesin yargılarda bulunmak hatalıdır.Bu tür eksik bilgiler, eleştiri yazısına temel alınmış gibi görünen "philosophos", "sophos" ve hatta "manias" ayrımlarında büyük sorunların çıkmasına neden olur, çünkü bu sözcüklerin anlamları Eski Yunanın din ve felsefe terminolojisine kesin bir hakimiyet gerektirir. Yine benzer bir örnek, Demeter tapımlarını, Eleusis kültünü ve Hymnosları okumadan kykeon'un anlamı üzerine eleştirmenin yaptığını düşündüğü yorumlarda kendini göstermektedir.

13- Yunanca kaynak aktarımında dikkat edilmesi gerekli bir diğer husus, yararlandığınız Yunanca kaynağın adını (tartışmasız) doğru bilmeniz gerekliliğidir. Örneğin, Homeros'un en bilinen eseri olan *Ilias*, *İlliada* yazılamaz. Eser isimlerinin yanlış yazılması, bu eleştiri yazısında yapıldığı gibi (Homeros, İlliada, IX,638) alıntı yaptığınız ikinci el kaynakları yazmadığınız zaman özelikle sorun doğurur. Bunun yanı sıra, örneğin, eleştiri yazısında "Theophrastos'un *Baş Dönmesi* isimli eserinde (9-10)" şeklindeki ifadede olduğu gibi, asıl adını değil de, Türkçe adını verdiğiniz Yunanca ya da Latince kaynaklarda, asıl adın bilinmemesi, eleştiriye konu aldığınız çeviri kitabındaki önemli bir noktayı gözden kaçırmanıza neden

olur. Dolayısıyla, "Bu noktada, Çakmak'ın yorumu Theophrastos'un yorumunun bir tekrarına dönüşüyor. Ne var ki okuyucu bu yorumun Theophrastos'un yorumu olduğundan habersiz kalıyor." şeklinde eleştirirken, H. Diels edisyonu temelinde çevrilen bu kitabın, 286. Sayfasının başında yer alan (Theophrastos De Vertigine 9) olduğunu görür ve çevirmene haksızlık yaptığınızı farketmiş olursunuz. Üstelik Diels temel alındığı için, bu çeviri kitaptaki satır numarasına dikkat edildiğinde, eleştirmenin ikincil kaynağa başvurduğu için düştüğü yanılgıya düşmemiş olduğuna tanık olursunuz.

14- Yunanca kaynak kullanımında asıl hata, bu eleştiri yazısında olduğu gibi, birebir ya da dolaylı alıntılarda kaynak gösterilmesinde eksiklik yaşanmasından kaynaklanmaktadır. Eleştirmen, eski dilden birebir yaptığı, örneğin Platon'un Timaios adlı eserinden alıntısında hangi edisyondan yararlandığını belirtmediği için, satır numaralarını verirken (ilk alıntı haricinde (Timaios, 71e) diğerlerini (a.g.e) ve (Timaios, 71e) şeklinde verirken hata yapmıştır. Doğrusu, (72a) ve (72b) olmalıdır. Ama daha önemlisi ve özellikle yanlış anlamalara yol açabilecek durum, bu alıntılar "Eflatun, Timaios, çev. Erol Güney, Lütfi Ay, İstanbul, Batı Klasikleri, MEB baskılı (1989, s.102, 103) çeviri kitaptan aynen aktarım olmasına karşın, araya Yunanca kimi sözcükleri katılarak Platon'dan dolaysız çeviri yapılıyormuş havasının verilmesidir. Bunu da aşan bir örnek, eğer Yunanca alıntı yaptığınız kaynağın Yunanca adını, kısaltmasını vs. bilmeyip de sadece Türkçe'sini biliyorsanız, bir de, başta da belirttiğim gibi, DK kısaltmasının ne anlama geldiğini hala öğrenmemişseniz, o zaman çeviri kitapta s. 19.'da çevirmenin mealen verdiği DK22A3b kısaltmasıyla gösterdiği alıntıyı, Diogenes Laertios'tan yapıldığını zanneder ve eleştirinize kendinizin çevirisiymiş gibi bir hava verme gafletinde bulunabilirsiniz. Bu durum da, eleştiriye konu edindiğiniz bu kitabın çevirmeninin bir ifadesini bile bu şekilde, hiç düşünmeden kullanmanızdan dolayı sizin baştan itibaren hiçbir Yunanca kaynağa doğru dürüst bakmadığınızı düşündürtebilir. Sözünü ettiğim hatalar, Klasik Filoloji ve Antikçağ Felsefesi ile ilgili akademik anlamda büyük yanlışlardır. Bu durum, bu tür bir eleştiri yazısının ciddiyetini tümüyle yok eder ve yazık ki bu yazının yayımlandığı Felsefelogos gibi hakemli bir dergiyi de göz ardı edilemeyecek bir töhmet altında bırakır.

Konuya hassasiyetle yaklaşacağınızı, ve sayın Tanzer Yakar'ın eleştiri yazısıyla ilgili gerekli düzeltmeleri yapacağınızı ve bunları yazılı olarak yayınlayacağınızı umuyor, saygılarımı sunuyorum.

Cengiz Çakmak

Tanzer Yakar'ın Kitap Eleştirisi üzerine Kısa Bir Eleştiri

Türkiye'deki felsefe çalışmaları alanında ayrıcalıklı bir yer edinmiş olan derginizin Yıl 8 | Sayı 30-31 | Eylül 2006 sayısında, *Kitap eleştirisi* bölümünde, "Herakleitos: *Fragmanlar*" başlığıyla çıkan, Tanzer Yakar adlı Bey'in eleştiri yazısında birebir adımı vererek yaptığı ve yanlış anlaşılmalara yol açabilecek bir eleştiri üzerine kaleme aldığım bu satırlarda öncelikle şunu belirtmek isterim: Bu yazıyı yazmaya beni dürtükleyen neden, söz konusu eleştirinin, daha önceki sayılarının birinde benim de bir makalemin yayımlandığı ve Türkiye'deki önemine ve kalitesine inanmış olduğum hakemli bir felsefe dergisinde çıkmış olmasıdır.

Sayın eleştirmen kaleme aldığı eleştiri yazısında, Prof. Dr. Cengiz Çakmak'ın Herakleitos-*Fragmanlar* adlı çeviri çalışmasının kısa bir tanıtımını yapmak amacıyla yazdığım, felsefi bir üsluptan çok, özellikle edebi bir üslup kullanmayı tercih ettiğim kısa *Sunuş* yazımda verdiğim bir dipnotu (s.13, dipnot 1.) tamamen yanlış anlaşılmalara yol açacak bir yöntemle eleştirmiştir. Söz konusu dipnot benim tarafından Miroslav Marcovich'in Herakleitos'un fragmanları üzerine yazdığı ve dünya literatüründe çok iyi bilinen editio maior başlıklı yapıtının 1967 baskısının, 2001 yılında yinelenen yeni baskısına dikkat çekmek amacıyla verilmiştir. Tam künyesini yazdığım bu kitabın hemen altında, parantez içinde, Brigham Young üniversitesinde görevli D. W. Graham tarafından yapılan gözden geçirme yazısına dikkat çektim ve bu tanıtım yazısının s. 81. sayfasından yararlanıldığını da özellikle belirttim. Eleştirmenin yazısında bu dipnot şu şekilde değerlendirilmiştir:

"*Burada daha sorunlu olan nokta, ki bu yöntem sorununun üzerinde çok fazla düşünülmediğinin bir göstergesidir, Dürüşken'in yöntem sorununa dikkat çekerken düştüğü dipnotta gösterdiği (**Miraslav Marchovich**, Heraklitus: Grek Text with a Short Commentary, 1967, 2000, İnternational Presocratic Studies 2. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2001, s.81) **künyeli kaynağın doğru olmamasıdır.** Dürüşken'in alıntısı Daniel W. Graham'ın bu söz konusu kaynak üzerine yazdığı bir kitap eleştirisinden alınmıştır.*"

Bu eleştiride ilk dikkat çeken nokta "künyeli kaynağın doğru olmamasıdır," ifadesidir. Bu cümleden anlaşılan (ne yazık ki, söz konusu eleştiri yazısında *Miraslav Marchovich* olarak adı yanlış yazılan ve doğrusunun asıl dipnota bakılırsa) Miroslav Marcovich olarak görüleceği uzmanın ne kendisinin ne de benim verdiğim dipnottaki gibi bir eserinin olmadığı ve dipnotun tamamen hayal ürünü bir dipnot olduğudur ki, bu yapıt Herakleitos üzerine edisyon çalışmaları yapan herhangi bir akademisyenin *sine qua non* başucu kitabıdır. Eleştiride ikinci dikkat çeken nokta, benim asıl dipnotumda yer alan ve "2001-s.81" arasındaki parantez içinde gösterilen ifadenin eleştiri yazısında hiç belirtilmemiş olmasıdır. Şu unutulmamalıdır ki eleştiri yapılırken etik kurallara uygun olan davranış, olanın olduğu gibi verilmesi, eleştiriye malzeme olacak herhangi bir eksiklik varsa özellikle onun belirtilmesidir; çünkü bu tür olanın bilerek ya da bilmeyerek çarpıtılması her anlamda büyük sakınca doğurur. Üçüncüsü, eleştirmenin, *Dürüşken'in alıntısı Daniel W. Graham'ın bu söz konusu kaynak üzerine yazdığı bir kitap eleştirisinden alınmıştır.*" şeklindeki ifadesidir. Eleştirmen benim dipnotumda parantez içinde verdiğim D. Graham'ın adını ve görev aldığı Üniversitesini ve de sayfa sayısını tamamen görmemezlikten gelmiş olduğundan, D. Graham'ın adını kendisinin bulup keşfettiğini hissettirmek istemiştir, hatta bunun ardından, benim verdiğim dipnot yardımıyla Graham'ın yazısını bulup benim verdiğim sayfa sayısının yardımıyla da ulaştığı kimi bilgilerin İngilizce'sini özellikle paranteze alıp yayımlamayı tercih etmiştir. Bir çalışmada dipnot verilmesinin nedeni, zaten o kaynaktan yararlanıldığını özellikle belirtmek için değil midir? Bunu bir daha kanıtlamaya gerek var mı? Bütün bunlar eleştiri mantığına ve ciddiyetine uymaz ve okuyucuyu sadece yanıltmaya yönelik paradoksal bir durum yaratır. Oysa akademik anlamda eleştiri önemli ve ciddi bir iştir, çalakalem karalamaları, konuyu derinlemesine incelemeden yapılan havailikleri, üstelik eleştirirken, eksiklikleri düzelteyim derken yapılan nice eksik yazılışları ve nice hatayı asla affetmez.

Gönül isterdi ki, bir felsefecinin kaleme aldığı ve dolayısıyla felsefenin etik ağırlığını hissettirmesi beklenen böyle bir eleştiri yazısında, her şeyden önce birtakım yanıltmacalı yöntemler kullanılacağına sadece varsa eksiklikler belirtilseydi ve hiç yoktan meseleyi bambaşka noktalara taşıyacak ve sakınca doğuracak nitelikte çarpıtılmış bir eleştiri yapmaktan, hatta böyle bir eleştiri yapma düşüncesinden bile uzak kalınsaydı. Böyle olsaydı, Türkçe'de ilk kez Yunanca-Türkçe çeviri kitap olarak yayımlanan Herakleitos- *Fragmanlar* adlı değerli yapıtı okuduğu ve eleştiriye konu almaya değer bulduğu için, eleştirmene söylenecek sadece teşekkür sözcükleri olurdu.

Bu sorunlu eleştiri yazısının *Felsefelogos* gibi ciddi ve hakemli bir felsefe dergisini de töhmet altında bırakmaması için konuya hassasiyetle yaklaşacağınızı, sayın Tanzer Yakar'ın eleştiri yazısıyla ilgili gerekli düzeltmeleri yapacağınızı ve bunları yazılı olarak yayımlayacağınızı umuyor, saygılarımı sunuyorum.

Prof. Dr. Çiğdem Dürüşken

Sn.Çiğdem Dürüşken

Öncelikle şu yanlış anlamayı düzeltmek isterim.

"Yöntem sorununun üzerine çok fazla düşünülmediğinin bir göstergesi" olarak neyi görüyorum bunu açmama izin verin.

I

Birincisi, yöntem sorununa ilişkin filolojik tartışlamalardan haberdarım. Dipnotunuzun beni bu denli ilgilendirmesinin nedeni Graham'a yaptığınız göndermedir. Graham'a olan ilgim birdenbire *sunuş* yazınızı okuyarak doğmuş değildir. Zaten bu eleştiri yazımı yazmadan önce temel olarak ilgilendiğim sorun bu idi. İkincisi, genç bir felsefe adamı olarak haddim olmasada bu filolojik tartışmada – ki bununla sınırlı değildir- Graham'ın Diels'ın fragmanları sıralama yöntemine getirdiği eleştirileri büyük ölçüde haklı bulmaktayım.

Cehaletimi herkesle paylaşacak kadar cesur olduğumdan niye sorunlu olarak gördüğümü sizinli paylaşmama bir kez daha izin verin:

1. Miroslav Marcovich söz konusu kitabında Cengiz Çakmak gibi Diels'in fragmanları sıralama yöntemimi kullanır.

2. D. W. Graham'ın söz konusu review'de (kitap eleştirisinde) Marcovich'in bu yöntemine haklı bulduğum eleştriler getirir ve dikkat ederseniz benim Çakmak'a yönettiğim eleştrilerle de büyük ölçüde benzerlik taşır. Benim Çakmak'a yöntem açısından getirdiğim eleştiriler:

1. Kaynağı öne çıkartmak için Diels'in sıralama yöntemi izlenip, fragmanının geçtiği bağlama ilişkin sessiz kalmak. Yorumbilimsel ilkelerin açıklanmaması.

2. Testimonilerden yararlanılmaması.

Graham'ı nasıl olur da hafife aldığımı düşünebilirsiniz! Yazınızda "oysa, dipnotun asıl konusu Marcovich'in yeniden basılan eserinin ve ona tanıtım yazan D. W. Graham'ın yazısının *incelenmiş* (italik bana ait_t.y.) olması, söz konusu çeviri kitabında Herakleitos literatürüne yeni giren yayınlarının da bizzat takip edildiğini kanıtlar" demektesiniz. Graham'ın yazısını bizzat inceldeğinizi ve "özellikle Herakleitos literatüründe kendisini ka-

nıtlamış bir akademisyen" olarak gördüğünüzü söyleyip, Graham tarafından Marcovich'de kusurlu görülen noktalara Çakmak'ın aynen tekrar etmesi ve yöntem sorununa değinirken bu kaynağa gönderme yapmanız....İşte bunlar yöntem sorunu üzerinde çok fazla düşünülmediğin bence göstergeleridir.

II

Kuşkusuz sizin bu sorundan haberdar olmanız ve bizzat Graham'ı incelemeniz, Çakmak'ın da aynı sorundan haberdar olmasını ya da Graham'ın sorunlu gördüğü yerleri birer sorun olarak görmesini gerektirmez. Ama bunların niçin sorun olarak görülmediğinin yanıtlanması gerekir. Eleştiri yazımın ikinci bölümünde ben bunları bir sorun olarak gördüğüm için öne çıkarttım. Ve özellikle bu kaynağın bir kitap eleştirisi olduğunu öne çıkartmanın nedeni Graham'ın Marcovich'e getirdiği eleştirilerin Çakmak için de geçerli olması ve yöntem sorununda tam da bu noktada suskun kalınmasıdır. Graham, Çakmak üzerine bir eleştri yazsa idi, sanırım benim eleştiri yazımda dikkat çektiğim iki önemli eksikliği aynen, ama bu kez kusursuz bir Yunaca'yla, tekrar edecekti.

III

Dipnottaki eksiklikten tamamen bu nedenle rahatsız oldum. Size ve Sayın Çakmak'a karşı saygısızlık yapmayı hiç düşünmedim. Bu şekilde anlaşılmaktan dolayı son derece rahatsızım. En kısa zamanda yazımı bu *haliyle* bir tezkip yazısı olarak *felsefelogos*'a sunacağım. Üslubunuzdan ötürü teşekkür ederim.

Saygılarımla...

Tanzer Yakar

Toplumsal Cinsiyet ve İktidar
R.W. Connell
Çeviren Cem Soydemir
Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1998
416 sayfa.

Kadın ve erkek arasındaki hiyararşi, doğal nedenler üzerinden açıklama girişimlerine ek olarak toplum içersindeki rollerin dağılımı üzerinden de açıklanmaya çalışılır. Toplumsal cinsiyet kavramı, biyolojik belirlenimciliğin aksine cinsiyetin toplumsal olarak yapılandırılmış ve seçilebilir bir şey oluşunu da içeren bir kavramdır. Feminist araştırmacıların ya da toplumu cinsiyet temelinde analiz etmek isteyen düşünürlerin çokça kullandığı bir ayrım olan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ayrım, çoğu zaman kavramsal içeriklerin üzerinde bir fikir birliği bulunmaması nedeniyle bulanıklaşır. "Toplumsal Cinsiyet ve İktidar" adlı yapıt bu konuda ortaya çıkan güçlüklere değinmekte ve yazarı tarafından "toplumsal cinsiyete dair sistematik bir toplum teorisinin taslağını çizmeye yönelik bir girişimin ürünü" olarak tanımlanmaktadır. Bu doğrultuda yazar, cinsiyet ve toplumsal cinsiyet arasındaki ilişkiye derinlemesine eğilmekte ve bu ilişkiyi tarih, psikanaliz, politika açısından incelemektedir. Connell bu çabasında cinsiyet ve toplumsal cinsiyet örüntülerinin toplumsal olduğu yönünde temel bir kabulden hareket etmektedir. Yazarın çalışmasının merkezindeki teorik düşünce ise toplumsal olan ile kişisel olanın birbirine bağımlı olduğu şeklinde özetlenebilir.

R. W. Connell, yapıtının birinci bölümünde gelir eşitsizlikleri, iktidarın dağılımı, işbölümü gibi toplumsal olguları içeren toplumsal cinsiyet örüntüleri konusundaki farklı yaklaşımları ele alır. Connell, biyolojik ve toplumsal cinsiyetin ele alınışını Ortaçağ ve Reformasyon aydınlarının yazılarından başlatarak, toplumsal cinsiyetin yörüngesini sınıf dinamiklerine bağlayan Engels ve kadınlığın ve erkekliğin toplumsal süreçler tarafından oluşturulduğunu söyleyen Freud'a dek inceler. Connell, bu yaklaşımları ele alarak, bunlardan, toplumsal cinsiyetin anlaşılmasına ilişkin sistematik bir temel ortaya çıkarmaya çalışır.

Toplumsal cinsiyete dair toplum analizlerinin temel çerçevelerini sorgulayan Connell, bir toplumsal cinsiyet teorisini genel anlamda yansıtma konusunda en ümitsiz teoriler olarak tanımladığı "dışsal teoriler"den söz eder. Yapıtın talihsiz olan yanı, yazarın en etkili dışsal teori olarak, kadınların ezilmesinin temel belirleyenini sınıf ilişkilerine bağlayan Marksist analizleri göstermesidir. Connell, Marksizmin kadınların ezilmesinin temeline kapitalist sistemi koyduğunu düşünür ve bu konudaki eleştirisini şu şekilde ortaya koyar: "Kadınlara hükmedilmesi kapitalizmden çok önce başlamıştır ama kapitalizm kapsamında bütün sınıflarda yaşanmaktadır ve kapitalist olmayı terk eden ülkelerde de varlığını korumaktadır. Farklı sınıfa ait kadınların farklı çıkarlara sahip olduğu gerçeği büyük bir önem taşır. Ne var ki bunun farkına varmak için ille de sınıfın teorik önceliğini vurgulayan bir dogmaya gerek yoktur."(71). Bu noktada Connell'in Marx analizinin çok yüzeysel ve spekülatif olduğu söylenebilir. Connell, sınıf terimleriyle anlaşılır kılınan "üretim ilişkileri"yle kadının ezilmesi arasındaki bağlantıya gönderimde bulunmaz. Ayrıca Marksizmi sınıfın teorik önceliğini vurgulamakla eleştirirken, toplumsal cinsiyetin önceliğini vurgulayarak eleştirdiği dogmalaştırma açmazına kendisi de düşmüş olur. Kadınların ezilmelerinin, bütün toplumsal eşitsizliklerden daha önemli olduğu düşüncesi geçmişte feminizmin düştüğü bir yanılgıdır. Çünkü kadınların kurtuluşunun sınıf mü-

cadelesine bağlı olduğunu söylemek, kadın sorununu ikincilleştirilmek anlamına gelmez. Tüm eşitsizliklerin ortadan kaldırılmasını hedefleyen bir teoride aslında toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin tam anlamıyla yansıtılmadığını düşünmek tümüyle ön yargılı bir tutum olarak görülebilir. Kaldı ki Marksizme göre, kadınların sömürülmeye başlamasının tarihsel kökeni kapitalist üretim biçiminin ortaya çıkışı da değildir. Hatta kadının fabrikaya girişinin, onun için bazı özgürleştirici sonuçlar doğurduğu da ifade edilir. Engels'in "Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni" adlı yapıtındaki şu sözleri, kadınların durumundaki bu değişimi ifade ederken, Connell'in aksini iddia ettiği bir görüşü ortaya koyar: "İşçinin karısı karşısındaki durumunda, koşullara göre, bambaşka kişisel ve toplumsal ilişkiler hüküm sürer. Ve üstelik büyük sanayi, kadını evden koparark emek pazarına ve fabrikaya gönderdiği ve onu çoğunlukla ailenin desteği durumuna getirdiğinden beri, proleteryanın evinde, erkek üstünlüğünün son kalıntısı da temelini yitirmiş oldu – belki, tek-eşlilikle birlikte töreye girmiş bulunan kadınlara karşı bir kabalık artığı hariç"(Friedrich Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni.* Çeviren İsmail Yarkın: İnter Yayınları, 2000, 70).Connell'in görüşlerine karşı söylenebilecek olan ise kapitalizmle birlikte kadınların artık "tarihin tek mağdurları" olarak görülemeyeceğidir.

Yukarıda özetlenmeye çalışılan görüşlerine ek olarak Connell, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, sınıf ilişkilerine kıyasla daha az kavranabilir bir olgu olarak ele alınışının, toplumsal cinsiyetin tarihine ilişkin bir görüşün temelini oluşturduğunu düşünür: Buna göre Connell'in sorunlu bulduğu noktanın, büyük dönüm noktalarına, tarihin sınıfsal olarak dönemselleştirilmesi açısından bakılması olduğu söylenebilir. Bunun nedenini Connell, Marksist teoride üretim tarzları ve aralarındaki geçiş süreçlerini tanımlayan, üretim sürecindeki sınıf ilişkilerinin tarihi olmasıyla açıklar. Toplumsal cinsiyet denilen şeyin kadının ya da erkeğin üretim tarzlarında aldıkları rol ve konumları da içeren bir şey olduğu kabul edilirse Connell'in itirazı yersiz olarak değerlendirilebilir. Ancak Connell'in kendisini bu eleştiriden koruyacak bir açıklama yapmış olduğu da belirtilmelidir: Connell, toplumsal cinsiyet kavramının içeriğini "cinsiyet rolü" kavramından bağımsızlaştırır. Toplumsal cinsiyete dair bir toplum analizi için bir çerçeve olarak "cinsiyet rolü teorisi"nden vazgeçilmesini gerektiren dört neden belirleyen Connell, bu nedenleri şu şekilde sıralar: "Cinsiyet rolü teorisinin iradeciliği ve iktidar ile toplumsal çıkarı teorileştirmedeki başarısızlığı, biyolojik ikiliğe bağımlılığı ve bunun sonucu olarak yapının toplumsal olarak kavranamayışı, normatif standart bir örnek olaya bağımlılığı ve direncin sistematik biçimde yanlış tarif edilmesi; ve toplumsal cinsiyetin tarihselliğini teorileştirme yönteminin eksikliği".(85)

Connell, cinsiyete dair bir toplum analizi için bir çerçeve olarak "cinsiyet rolü teorisi" gibi, toplumsal cinsiyete ilişkin "kategorik düşünme tarzı"nı da reddeder. Ayrıca Connell, cinsiyet rolü teorisinin ve çoğu kez kategoricilik biçiminin biyolojik bir temele dayanmasının, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin tarihselliğini kavramanın önünde bir engel olarak görür. Ona göre temel belirleyenlerin biyolojik olduğu kabul edilirse toplum teorisi anlamsızlaşır. Connell, toplumsal pratik ve biyoloji arasında güçlü bir bağ olduğunu kabul eder ve bu bağ toplumsal cinsiyetin düşünülebilmesini de olanaklı kılar. Ancak Connell'in iddiası, bu bağın politik görünümleri ne olursa olsun doğal farklılık teorisyenlerinin savunduklarından farklı bir niteliği olduğunu öne sürer. Yapıttan yapılacak şu alıntı, okuyucuya yazarın eğilimi konusunda bazı ipuçları verebilir: "Beden hiç kuşkusuz, toplumsal cinsiyeti barındıran süreçlerin bir parçasıdır. Doğal dünya ise sözge-

limi emek süreci ve bir araç olarak bedenin işlevi aracılığıyla sınıf ilişkilerinin bir parçasını oluşturur. Ama bu durum, sınıf ilişkilerinin tarihsel olmasını engellemez. Aynı şekilde bedenin cinsellik aracılığıyla toplumsal cinsiyet ilişkilerine dahil olması da toplumsal cinsiyetin tarihselliğini görmemizi engellemez. Bunları ileri sürmek, toplumsal ve doğal olan arasında, herhangi bir biçimdeki biyolojik belirlenimden farklı bir ilişki olduğunu ima etmektir zaten".(114)

Sema Ülper

Neredeyse Bir Balina; Türlerin Kökenine Güncel Bir Bakış
Steve Jones
Çeviren Levent Can Yılmaz
Evrensel Basım Yayın, Ekim 2006
544 Sayfa

Amerika'da yaratılış teorisinin bilimsel bir teori olduğunu iddia eden gruplar tarafından 2000 yılında başlatılan ve liselerde evrim teorisi ile aynı derecede akıllı tasarım teorisinin de öğretilmesini öngören bir kampanya oldukça ses getirmişti. Günümüzde yaklaşık 100 milyon Amerikalı'nın tanrının insanları hemen hemen şimdiki halleriyle, son on bin yıl içinde bir tarihte yarattığına inandığı düşünülmekte. Ülkemizde de evrim teorisi karşıtı yayınlarda gözle görülür bir artış olduğu açık. "Bilim evrimi reddetti" seslerinin artarak yükseldiği böyle bir dönemde Steve Jones, "Neredeyse Bir Balina (Almost Like a Whale)" adlı çalışmasında Darwin'in düşüncelerini bilimsel gelişmelerin ışığında yeniden okumaya ve evrim kuramının biyolojiyi nasıl bütünleştirdiğini göstermeye çalışıyor. Kitap adını ironik bir şekilde Darwin'in doğal seçilime uğrayan bir ayı türünün, yapısı ve davranışlarıyla giderek daha çok suya uygun duruma geldiğini, ağzının sürekli büyüdüğünü ve sonuçta canavar bir balinaya dönüştüğü anlattığı "Türlerin Kökeni"nden alıyor.

Gerçekten de Jones'un kitabını çağdaş "Türlerin Kökeni" olarak tanımlamak abartı olmaz. Zaten Jones'da bunun farkında olarak kitabı "Türlerin Kökeni" formunda kaleme alıyor. Bölüm sayısı, başlıkları, sıralanışları, vs. Darwin'in metninden olduğu gibi alıyor. Ek olarak kitabın içinde özgün başlığı olan ve güncel bilimsel veriler ışığında evrim teorisini yeniden ele alan, Darwin'in hatalı olduğu noktaları ve kendi teorilerini aktardığı iki bölüm bulunuyor.

Jones'a göre yaratılışçı akım birçok ülkede yönetim aygıtında etkin olan Birleşik Devletler'de etkinliğinin doruğunda olan ve Darwin'in teorisinin nasıl işlediğini anlayan çocuklara yalan söylemeye kararlı olan New Ignorace (yeni cehalet) anlayışının bir parçası. Söz konusu yaratılışçı düşüncenin savunucularına göre evrim teorisi sadece varsayımlardan meydana gelen dinsel düşünceden öte bir şey değil. Özellikle genetik alanında kaydedilen gelişimlerin evrim teorisini çökerttiği yaratılışçıların en önemli savlarından biri. "Neredeyse Bir Balina"da Jones, tüm bu savların aksine genetik bilimin "Türlerin Kökeni"ni desteklediğini ve onun yardımıyla evrimi çalışmanın bambaşka bir düzleme taşındığını iddia ediyor: "evrimin temel sorusu –türler içindeki çeşitlenmeler nasıl ortaya çıkmıştır- şimdi Mendel terimleriyle yanıtlanabilmektedir" (26).

Jones'a göre sadece AIDS olgusuna bakarak bile evrim kuramının tutarlılığını görmek olası: "Evrimin karşıtları için bile HIV değişerek üremenin kanıtıdır. Çünkü bu sürecin gerçekleşmesine tanık olmaktadırlar. Kısacık geçmişinde virüsün yapısı değişim göstermiş ve karşılaştığı yeni durumlara karşı uyum sağlamayı başarmıştır" (35). Jones'un aktardığı kadarıyla HIV virüsü sanılanın aksine farklı türlere sahip. Hatta öyle ki HIV ailesi farklı cinsel kül-

türlere ve farklı kıtalardaki farklı cinsel alışkanlıklara uyum sağlayan birçok virüsü barındırıyor: "HIV'in kısa tarihi türlerin kökeni tartışmasını tamamen kapsamaktadır: değişim, var olma mücadelesi ve doğal seçilim. Öykünün bir bölümü coğrafyayı anlatır, bir bölümü ise fosiller ... ve genler uzak akrabalarla uzun zaman önce yaşamış ortak atalar arasında bağ kurar. Genler, iç içe geçmiş gruplar arasındaki hiyerarşik düzeni ortaya koyar ve ortak kökene sahip soyların geçmişe uzanan izlerine kanıt oluşturur" (54).

HIV virüsünü geniş bir şekilde giriş bölümünde inceledikten sonra Jones çalışmasını Darwin'in "Türlerin Kökeni" kitabının düzeninde sürdürüyor. Darwin ile eş başlıklar altında sırasıyla evcilleştirme, doğanın etkisinde değişim, varolma savaşı, doğal seçilim, içgüdü, hibritlik, coğrafi dağılım, karşılıklı akrabalıklar, embriyoloji ve güdük organlar üzerine yeryer genel kabul görmüş Darwinci görüşleri; yeryer de kişisel görüşlerini tartışmaya açıyor. Bu noktalarda çağdaş birkimini kullanarak Darwin'in örneklerinden daha bol ve daha kesin örnekler üzerinden, gerektiğinde Darwin'in, balina örneğinde olduğu gibi, yanlış örneklerini düzelterek konuyu neredeyse tartışmasız olarak sunuyor.

Jones'un belki de en çok dikkate değer özelliği günümüzde evrimci düşünürler arasında oldukça yaygın olan birikimsel evrim teorisinin karşısında rastlantısal evrim teorisine daha yakın gözükmesi. Öyle ki yaratılışçıların tartışmada bu kadar baskın olduğu bir dönemde birikimsel evrim teorisi ile bir yere gidilemeyeceği de açık gibi gözükmekte. Her ne kadar Jones rastlantısal evrimi desteklese de; karşısına çıkan bazı durumları açıklamakta evrimin küçük adımlarla mı; yoksa hızlı itmelerle mi meydana geldiğini kestirmekte zorlandığını itiraf ediyor (198).

Her ne kadar Darwin, ayrıca da Jones', evrim kuramının diğer bilimsel pratiklere uyarlanmasına karşı olsa da; günümüzde özellikle sosyal bilimler alanında evrim teorisi oldukça önemli bir kaynak olma özelliğini sürdürüyor. Evrim tartışması ile yüzleşmek her sosyal bilimcinin adeta görevi. Jones'un kitabı yetkin anlatımıyla evrim teorisinin bugününü neredeyse kusursuz bir şekilde sunmayı başarıyor. Jones'un oldukça akıcı ve yeryer esprilerle bezenmiş anlatımının "Neredeyse Bir Balina"yı okumayı oldukça zevkli bir hale getirdiği de bir gerçek.

Fehmi Ünsalan

Doğanın Düşmanı
Joel Kovel
Çeviren Gürol Koca
Metis Yayınları.
321 sayfa.

Joel Kovel, "Doğanın Düşmanı" adlı kitabında "Tarih ve Tin", "Arzu Çağı" gibi kitaplarındaki *ontolojik* dili zorunlu olarak politik ağırlıklı bir dile dönüştürüyor. Çünkü mevcut insan doğa ilişkisinin eleştirisini yapmaya çalışan her yönelim, politik bir içeriğe sahip olmalıdır. Zaten Kovel, bu yönelimi ve zorunlu politik bağlamını kitabın tamamında ortaya koyuyor. Kovel bu anlamda bir bağlamı kapitalizm eleştirisi ile gerçekleştiriyor ve kapitalizmin salt ekonomik bir belirlenim olarak görülemeyeceğini ve dolayısıyla onun ortadan kaldırılmasının da bir reform ya da onun mevcut hali içinde bir iyileştirme olamayacağını söylüyor: "Dar bir ekonomik determinizmin dışına çıktığımızda, sermayenin maddi bir düzenleme olmanın yanı sıra, daha derinlerde, insanın ruhuna kanser gibi yerleşmiş patolojik bir varlık tarzı olduğunu da görürüz... ekoloji politikası bu durumda dış çevrenin denetlenmesinden ibaret bir politika olmaktan çıkar, düpedüz devrimci bir çehreye bürünür" (9). Kovel sorunun basit bir çevre sorunu olmadığını bir varoluş biçimi sorunu olduğunu ve bu biçimin

kendisinin de kapitalizm tarafından üretildiğini söyledikten sonra kapitalizmin tüm insanların yaşamında ve doğayla ilişkilerinde yarattığı tahribatı tarihsel örneklerle ve verilerle destekleyerek ortaya koymaya çalışıyor. Tüm bunları ortaya koyarken Kovel'in esas çabası, insan ve doğa ilişkisinde iki taraflı bir tahribatı da engelleyecek çözüme yaklaşabilmek. Kovel akıl yürütmesini doğrudan okura yansıtarak şu sonuca varıyor: "... rasyonel iki önerme kalıyor: Birincisi, ekolojik kriz kendi kendine yok olmayacak; ikincisi, ekolojik kriz insani faaliyetlerin bir ürünüdür"(37).

Kovel, çalışmasının önemli bir kısmında dünyanın değişik ülkelerinden örnekler vererek doğanın nasıl yok sayıldığına, nasıl sadece kar amaçlı bir nesneye dönüştürülüp onun kendini yenilenmesinin her tür olanaklılığının yok edildiğine ve özellikle doğayı geri dönülmezcesine yok eden maddelerin üretim adına fütursuzca nasıl serbestçe kullanıldığına ve tüm bunların sonuçlarının, etkilerinin sadece uygulanan bölgeler değil dünya ölçekli belirleyici olduğunu sade bir anlatımla ortaya koyarak aslında tüm bunların hayatımızın içinde olup bittiğini ve hiçbirimizden bağımsız olmadığını gösteriyor. Kovel, gösterdiği birçok etkili örnekle ve deneyimle esasında amacının kapitalizmin doğasını yani varoluş biçimini ortaya koymaya çalışıyor. Çünkü Kovel, bir yandan da kapitalizmin genel sayılabilecek eğilimlerini ortaya koyuyor: "Bu eğilimler iki katmanlıdır: 1. Sermaye kendi üretiminin koşullarını bozmaya meyillidir. 2. Sermaye varlığını sürdürmek için sınırsız büyümek zorundadır"(62). Kovel kapitalizme dair yaptığı çözümlemede Marx'ın kapitalist çözümlemelerini dayanak olarak alır ve bu çözümlemeleri dünya güncelliğinde geliştirir. Kovel kitabında bir yandan kapitalizmin zamansal ve mekansal boyutunu ele alırken bir yandan da bilgi teknolojisinin gelişmesiyle birlikte makine ve beden arasındaki ayrımın nerede yse ortadan kalktığına dikkat çekiyor. Tüm bu çözümlemeler ve belirlemeler kapitalizmin neliğini ortaya koymaya çalışırken kapitalizmin aynı zamanda zorunlu olarak onun kendini sarsacak çelişkileri de beraberinde nasıl ürettiğini göstermektedir: "Sermaye şey değildir, şu veya bu türden şeylerin içine yuvalanan bir ilişkidir. O halde sermaye, saf ilişki halini almaya en çok para biçimine büründüğünde yaklaşır: Kendine gelmektedir... ama henüz oraya varmamıştır: asla oraya varamaz, yine de daima hareket etmeye ve dünyayı peşinden sürüklemeye devam eder"(101).

Kapitalizmin temel olarak hareket biçimini ve bu biçimin vücut bulduğu birçok örneği konu edinen Kovel, çalışmasını ekoloji üzerine yoğunlaştırmaya başlıyor ve kapitalizmin doğayı görme biçimini çözümlemeye çalışıyor. Kovel'e göre ekoloji, ne salt insandışı doğa ne de salt insan konusuyla sınırlı olamaz, "Ekolojik düşünce ilişkilerle, yapılarla ve bunların arasındaki akışlarla ilgilidir"(124). Tüm ekolojik sorunların çözümünü "ekososyalizm" olarak tanımlayan Kovel, çalışmasını ilerletirken varlık, gelişim, insan doğası kavramlarını konu ederek bu kavramlar üzerinden "ekosistemsel bütünlük" kavramına varıyor. Ekosistem, birbirinden bağımsız unsurlardan değil aksine birbirine zorunlu ilişkisel olarak bağlı olan unsurların bütünüdür. Bu anlamda farklılaşma ise bu bütünlükte tekilliği ve bağlılığı bir arada tutar. Kovel'e göre ekosistemin bu kendinde ve ilişkisel bütünlüğünü tahrip eden, farklılaşmayı ortadan kaldıran her etki ya da uygulamanın ortadan kaldırılması mümkündür. Ama bu ortadan kaldırılışı mümkün kılacak öncelikli şey, "doğanın düşmanı" olarak kapitalizmin doğa üzerindeki tahakkümünü meşrulaştırma biçimlerini, cinsiyetçiliğin ve ırkçılığın ekolojik bir bağlamdan bağımsız ele alınamayacağı ve tüm bunların zemininde toplumun sınıfsal yapısının olduğunu ve bunun da önemli bir ölçüde devlet üzerinden üre-

tildiğini anlamaya, eleştirmeye ve onu reddetmeye dönük çabamız olabilir. Kovel doğanın tahakkümünü anlamanın yolunu iktisadi dolayısıyla üretim biçimi esaslı bir eleştiri olarak görürken aynı zamanda bunun tek başına da yeterli olmadığını vurgular ve felsefeye bu anlamda büyük bir önem ve görev atfeder: "Felsefe, siyasi iktisadın alanını genişleten aktif bir kuvvet olabilir, olmalıdır da"(183). Kovel çalışmasının büyük bir kısmını da kapitalist üretim biçiminin yarattığı tahribatın nasıl ortadan kaldırılabileceğine dönük arayışıyla sürdürür ve bu konudaki çözümü "Ekososyalizme Doğru" adlı başlıkta konu edinir. Ekososyalizm için gereken koşulları şöyle belirler: "Sermayenin üstesinden gelmek için iki asgari koşulun karşılanması gerekir: İlk olarak, üretim kaynaklarının mülkiyetinde, yeryüzünün artık özel bir mülk olmaktan kurtulmasını sağlayacak temel değişiklikler yapılmalı; ikincisi, üretim güçlerimiz, yani insan doğasının çekirdeği özgürleştirilmeli, bu sayede de insanlar kendi üretim güçlerini kendileri belirleyebilmelidir"(194). Kovel'in bu koşullarının Marx'ın benimsediği toplum anlayışına oldukça yakın olduğu kolaylıkla görülebilir. Kovel'in devleti tanımlamaya dönük çabası da Marksist bir etkiyi içerir.

Ekolojik bir çözüm önerisinde mevcut ekoloji yaklaşımlarını tek tek ele alan ve eleştiren Kovel, bu yaklaşımları ele alırken derin ekoloji, biyobölgecilik, ekofeminizm gibi yaklaşımları eleştirirken toplumsal ekoloji yaklaşımından övgüyle bahseder: "Derin ekoloji, biyobölgeselcilik ve özcü ekofeminizmin aksine toplumsal ekoloji, bünyesi gereği radikaldir: Toplumsal eleştiriyle başlar ve bu eleştiriyi siyasi bir dönüşüm tasavvuruna kadar sürdürür" (229). Aslında genel olarak günümüzdeki bu anlamdaki eğilimlerin daha çok mevcut kapitalist adaletsizliği örtmede ya da reforme etmede iş gördüğü aşikardır. Kovel ekofeminizm için bunu açık sözlülükle vurgular: "Ekofeminizm olsun, diğerleri olsun, özcü feminizm esasen temelinde burjuva olarak kalır"(229). Başlıca ekolojik yaklaşımları da başarılı bir eleştirellikle ele alan Kovel, Öntasarı başlıklı bölümde ekososyalizme dair daha ayrıntılı belirlemeler sunarken özellikle Marx'a başvurur ve ekolojik üretimin esas amacının "sermayenin tam tersine, işleyen ekosistemlere sınırlar koymak" olduğunu söyler. Bu anlamda teknolojinin ekolojik üretim bağlamında kullanılması, organik tarımın esas alınması gibi koşullar belirir. Diğer yandan Kovel'e göre bu salt somut değişiklikler değil aynı zamanda tinsel bir hareket de olmak zorundadır. Tüm bu arayış bir parti önerisinde somutlaşmaya başlar: "Ancak özgürce evrilen bir katılım praksisi muhayyileyi harekete geçirebilir ve antikapitalist mücadelenin ortaya çıktığı sayısız noktayı bir araya getirebilir. Ve bunu 'kalıcı bir dayanışma' halinde örgütleme ve iktidara doğru bastırma işini, tepeden inme zorlamalarda bulunmadan bütün mücadelelere ortak bir amaç koyacak 'parti benzeri' bir formasyon gerçekleştirebilir ancak"(293).

Kovel, *Ön Tasarı* bölümünde Marx'ın sosyalizm kavramının "reel sosyalizmler"deki (özellikle S.S.C.B.'deki) anlamıyla karıştırılmaması gerektiğini Marx'ın sosyalizm kavramının özünü oluşturanın "üreticilerin özgürce biraraya gelip birlik kurmalarası fikri" olduğunu söylüyor. Kovel'e göre bu sosyalizm tanımı, insan doğa ilişkisinde bir belirleyici daha doğrusu sınırlayıcı olabilir. Yani üretim biçiminin dönüşmesi ve üretenlerin belirleyiciliğinde yeniden oluşturulması aynı zamanda bu belirleyiciliğin doğayı da gözeterek sağlanması mümkündür ve zorunludur.

Ekososyalizm mücadelesinin olanaklılığına olan inancını dile getiren Kovel, bu mücadelenin önemli bir niteliğini şöyle belirler: "Ekososyalizm mücadelesi teknik veya gönüllülük esasına dayanan bir süreç değildir, dünyayı olduğu kadar benliği de radikal bir biçimde dönüşüme uğratıp bu dönüşü-

mü gerçekleştirmiş olan başka insanlarla birlikte sürekli genişleyen ve derinleşen bir dayanışma bağı kurmaktır"(298). Kovel'e göre kapitalizm günümüzde belki geçmişte hiç olmadığı kadar krizle karşı karşıyadır ve tüm bu krizler kapitalizmin varlığını tehdit eden, göz ardı edemeyeceği boyuttadır. Kapitalizmin bir anlamda varoluş koşulu olduğu bu krizleri üretmesi ve daha sonra bu krizlerle *muhatap* olması zorunluluğu, mevcut duruma göre çözümlenmeli ve ekososyalizm mücadelesinde göz ardı edilmemeli, aksine yol gösterici olarak değerlendirilmelidir. Öte yandan üretim biçiminin devrimini esas alan bir mücadele şimdiden örgütlenmelidir. Çünkü devrimden sonra oluşturulacak toplumsal yapı köklerini şimdiden oluşturulacak mücadele koşullarında bulacaktır. Peki bunun anlamı nedir? Bunun anlamı, üretenlerin biraraya gelmesine dönük bir çalışmada üretenlerin özörgütlenmesinin esas alınması, bu anlamda bir özörgütlenmenin mümkün kılınmasında bütünüyle demokratik bir süreç izlenmesidir. Kovel bu demokratik özörgütlenmenin yaratacağı devrimci ruha inanmaktadır ve çalışmasını bitirirken "Ekososyalist toplum nasıl olacaktır?" sorusuna cevap olabilecek kimi öngörüsel cevaplar ortaya koymaktadır.

Kovel'in çabası, kapitalist üretim biçiminin ortadan kaldırılabileceği ve bunun gerçekleşmesinin üretenlerin özörgütlenmesiyle olası olduğu yönünde kapitalizmin geldiği mevcut durumu anlayabilmek ve kapitalist üretim biçimine alternatif bir üretim biçiminin yani ekososyalizmin gerçekleşebileceğine dair tasarılarımızın geliştirilebileceği esaslıdır. Kovel'in bu çabası ve insan-doğa ilişkisinde iki taraflı da bir tahribatı ortadan kaldıracak müdahalenin ya da sınırlamanın reformist bir tutumdan değil devrimci bir tutumdan geleceğine dönük inancı ve bu inancını kapitalizmin dünyasal hareketini anlamaya çalışarak pekiştirmesi okuyucuda güçlü ve olumlu bir etki yaratırken, Kovel'in özellikle "Tarih ve Tin" adlı çalışmasında gösterdiği derinliği bu konuda yeterince gösteremediği duygusu, çalışmanın değerinden bir şey kaybettirmemektedir. Çünkü şu da göz ardı edilemeyecek bir gerçektir ki, Kovel'in "Tarih ve Tin" çalışması göz önünde bulundurularak onun deyimiyle üretenlerin özörgütlenmesinin ve ekososyalist toplumun esas alınması, Kovel'in özgün yanını ortaya koymakta oldukça etkili ve yol gösterici bir tutum olacaktır.

Sevinç Türkmen

Spinoza ve Siyaset
Etienne Balibar
Çeviren Sanem Soyarslan
Otonom Yayıncılık.
1.Basım, 2004, 134 sayfa.

Balibar, "neden Spinoza?" sorusundan yola çıktığı çalışmasında bu soruyu şu arayışla ilişkilendiriyor: "Benim Spinoza'nın felsefesine olan ilgim, tıpkı kuşağımın Matheron, Deleuze ve Althusser gibi büyük üstatların öğrencisi olmuş birçok başka filozofun olduğu gibi, her türlü indirgemeciliği engellemekle kalmayıp, imgelemden akla kadar her türlü entelektüel deneyime dair bütünlüklü bir izahat vermeyi mümkün kılacak 'materyalist' bir bakış açısı geliştirebilme imkanıyla ilintiliydi"(6). Spinoza'nın bu anlamda bir materyalizme ulaşırken izlediği süreci en açık olarak kitaplarında tanık olabiliriz. Spinoza'nın ilk çalışmalarından biri olan ve isimsiz yayımlanan Tractatus Theologico Politicus'ta Spinoza "vahyedilmiş bilgi" ve "doğal bilgi" olarak iki tür bilgi belirler. Spinoza bu ayrımı özgürlüğün olanaklılığı ile ilişkilendirilir. Çünkü özgürlüğün olanaklılığı öncelikle dini ve kutsal kitabı anlamayı ve eleştirmeyi gerektirir ki Spinoza bu konuda oldukça cesur davranır. Balibar'a göre Spinoza'nın bu cesareti, sadece teologları değil felse-

fecileri de karşısına almasına yol açmıştır. Oysa Spinoza'nın derdi Tanrı değil toplumun geneli tarafından itaat edilen mevcut din öğretileridir. Bu yüzden Spinoza yeni bir Tanrı kavrayışı getirir: "Spinoza 'Tanrı'nın sonsuz iradesi'ni insan doğasına karşıt olarak inayet ile özdeşleştirmek yerine, çok önemli bir adım atarak bunu tüm bütünlüğü ve de zorunluluğu ile birlikte doğanın kendisiyle özdeşleştirir"(20).

Güç kavramı Spinoza felsefesinde oldukça önemli ve belirleyici bir yer tutar. Balibar'a göre Spinoza, gücün sadece kutsal olana atfedilmesi düşüncesini eleştirerek insanların kendi kurucu güçlerini görmelerini engellediğini ortaya koymuştur. Dolayısıyla bu kutsal güç sadece teologlara güç kazandırmaya yarar. Balibar, Spinoza'nın bu önemli ve özgün çıkışını tarihsel ve toplumsal boyutuyla ele alarak Spinoza'nın felsefesini oluştururken yaşadığı koşullarla kurduğu organik bağı da gözler önüne koyuyor. Balibar "Demokratik Bir Manifesto" olarak nitelediği Tractatus Theologico Politicus'taki devlet ve bireyin özgürlüğü konusunu ele alır ve Spinoza'nın devlet anlayışının özgürlükle çelişemeyeceğini vurgular. Dolayısıyla esas "çelişki, onları karşı karşıya getirmek olacaktır"(34). Dolayısıyla devletin öncelikle fikir özgürlüğünü *desteklemesi* gerekmektedir. Burada devlet ve birey kavramlarının Spinoza'da olduğu haliyle görmek önemlidir. Spinoza'da egemenlik ile birey arasındaki ilişki karşılıklı olarak sınırlayıcıdır. Balibar bu ilişkiyi şöyle tanımlar: "Gerçekte varolduğu haliyle egemenlik, bireysel güçlerin kamu gücüne 'aktarıldığı' ve ideolojik dalgalanmaların durulduğu kolektif bir üretim süreci olarak ortaya çıkar"(37). Bu karşılıklı belirleme ve sınırlama aslında karşılıklı olarak varolma ve güçlenme ile ilişkili olarak demokrasiyi anlatır: "... demokrasi şöyle tanımlanır: insanların kendi güçleri dahilinde olan her şey üzerinde toplu bir egemenlik hakkına sahip oldukları insanlar birliği" (Spinoza, TTP, 266).

Spinoza devlet ve özgürlük anlayışını başka konularla ilgili görüşlerinde olduğu gibi *radikal* bir doğalcılık üzerinden temellendirir. Balibar bu kadar doğalcı bir kuramın tarihselliğe nasıl yer açabileceğine dair sorular sorar ve Spinoza'daki doğalcılığın zaten böyle bir tarihselliğe dayandığını daha doğrusu yeni bir tarih kavrayışı getirdiğini iddia eder. Balibar Spinoza'nın tarih kavrayışını ele alırken devletin evrimini belirleyenin kitlelerin hareketi olduğunu söyler, dinin hukuku ve devleti belirlemedeki tarihsel rolünü gözler önüne sermeye çalışır. Balibar Spinoza'da hak ve güç kavramlarını çözümlerken hak kavramının soyut ve sınırsız olmadığını vurgular. Spinoza hakla ilgili şunları söyler: "Her doğal şey varolma ve eyleme gücüne sahip olduğu ölçüde doğadan hak alacaktır... bir insan kendi doğasının yasaları sayesinde yaptığı her şeyi doğanın egemen hakkıyla yapar ve doğanın üzerinde ne kadar güce sahipse o kadar da hakka sahip olur"(TP, 3). Spinoza'da hak ve güç kavramlarının bu anlamda birbiriyle zorunlu ilişkili olarak ele alınması, onun güçlü olanın hakka sahip olduğu anlamında yorumlanmasına neden olmuştur. Bu ilişkilendirme böyle anlaşılabilse de buradaki hak ve güç kavramlarının Spinoza'daki karşılıklarına dikkatli bakılmalı ve bunun herhangi bir hiyerarşik ontolojik zemini doğallaştırmadığı görülmelidir. Balibar bu ilişkilendirmeden bahsederken Spinoza'da gerçek gücün rasyonel yönelim kaynaklı olduğunu şöyle dile getirir: "Akıl bize bireysel güçlerimizi birleştirerek barış ve güvenliğin peşinden gitmemizi salık verir ki, bu durum da bunun karşılığında bizim için gerçek bağımsızlığın en fazlasını sağlayacaktır"(70).

Devlet ve birey kuramını ilişkili olarak ele alan Spinoza, aslında tüm politik görüşlerinde de aynı doğaya sahip olma ve bu doğanın zorunluluğunun esas alınması gerekliliği zemininden hareket etmiştir. Balibar bu ilişkiden yola çıkarak devletin kararının özünün ne

olacağını sorar: "Bireyler ortak bir eser inşa ettiklerinde ortaya çıkar. Başka bir deyişle politik örgütlenmenin 'ruhu' bir temsil değil, bir pratiktir. Öyleyse merkezi soru, devletin nasıl karar verdiğidir"(77). Balibar bu soru üzerine Spinoza'nın monarşiye ve aristokrasiye eleştirel olarak ele alış biçimini ortaya koyar ve Tractatus Politicus adlı kitabında demokrasinin eşitlik ve özgürlük olmak üzere iki zemin üzerinde varolabileceğinin vurgulandığını söyler. Spinoza'nın tüm bu politik çalışmalarından Etika'ya geçiş zorunlu bir geçiş olarak ele alınır ve Balibar'a göre "Genel olarak bir felsefi sistemde doğa kavramının kuruluşu, insan bireyselliğinin ve topluluğunun belirlenimlerini belli bir mesafeden önceden hazırlama şeklinde gelişir"(84).

"Etika" Politik Antropoloji başlıklı bölümde, Etika'dan alıntılarla doğa, akıl, iyi, arzu, toplum gibi kavramlar ayıntılı olarak ele alınır ve Balibar Etika'nın sadece bir etik kitabı olmadığını politik bir etik kitabı olduğunu başarılı bir biçimde ortaya koyar. Spinoza'nın özgünlüğü de zaten bu birliğe ontolojik zemin sağlayabilmesinden kaynaklanır. Balibar'a göre iyi, toplum, akıl gibi kavramların bir arada tutulabilmesini şu örnekle açıklar: "Toplumculuk aklın tanımladığı en büyük iyiye katılımın karşılıklılığıdır. İnsanlar hakikatin bilgisi ile (yani Tanrı'nın, şeylerin bilgisi ile) bu ortak İyi'yi ve dolayısıyla karşılıklı yararlarını, başka bir deyişle birbirlerini sevmeyi arzulamaya niyetlenirler"(89). Buradaki akıl, herhangi bir hiyerarşik ontolojik niteliği olmayan doğaya aşkın değil içkin olan akıldır. Yararlıyı ve toplumsal olanı gözetmesi bir arada tutulur. Yani burada aklın gücün ve yararlının zorunlu birliğini göz etmesi toplumsal olduğu ölçüde iyidir. Spinoza'da iyi, yararlı ve güç kavramı bu birliği yani hem toplumsal birliği hem de daha genel olarak doğanın birliği anlamında sakınımı esas alır. Spinoza bu birliği kurarken belki yaşadığı yüzyılda hiçbir filozofun, hiçbir düşünürün yapmadığını yapmaktadır ve bedeni de akıl gibi tözün bir özniteliği olarak ele almaktadır. Dolayısıyla Spinoza'da bedensel sakınımın önemi de aynı oranda vurgulanıyor, akılsal ve bedensel olan arasındaki herhangi bir ontolojik ayrım ortadan kaldırılmış oluyor. Etkin olma ya da özgür olma salt akılsal bir olanak olmaktan çıkıyor ve bedeniyle, arzularıyla, tüm maddi gereksinimleriyle güçlü olma çabasına dönüşüyor.

Spinoza'nın felsefesini tarihsel evrimiyle ele alan Balibar, Spinoza felsefesine dair yorumların doğa, insan ve hak olarak üç sorunda ortaklaşılamadığını ve aslında bu ortaklaşılamamanın Spinoza'nın bilgi kuramıyla siyaset kuramının ilişkilendirilmesinin tam olarak anlaşılamamasından kaynaklandığını söylüyor. Balibar'a göre "Spinoza'nın eseri bir yandan metafizik (ya da ontoloji), diğer yandan da 'birincil' felsefenin 'ikincil' uygulamaları olarak görülen siyaset ya da etik alanlarına bölünmemiştir. Onun metafiziği en başından beri bir *praxis,* bir aktivite felsefesidir. Onun siyaseti ise bir felsefedir, zira insan doğasının eyleme geçtiği ve özgürlüğü sağlamak için çabaladığı deneyim alanını kurar"(113). Aslında bu değerlendirme Balibar'ın bu çalışmasının amacını da özetlemektedir. Balibar'a göre Spinoza öncelikle siyaseti somutlaştırmış, ahlak ve siyaset ikiliğini ortadan kaldırmıştır. İkinci olarak Spinoza'da "doğa aynı zamanda tarihtir: gerçekte amaçsız olan, ama bir süreçten, bir dönüşüm hareketinden mahrum olmayan"(132) Spinoza'da diğer önemli bir belirlenim de birey kavramıyla ilgilidir: "Spinoza için birey kavramı tamamen merkezidir, ancak birçok 'farklı anlama' sahiptir. Birey ne sonsuz bir modele göre Tanrı tarafından yaratılmıştır, ne de doğa tarafından bir çeşit hammadde olarak getirilmiştir. Birey bir yapıdır. Bu yapı, bireyin kendisi tarafından kendi 'yaşam biçimi'nin belirli koşulları içinde gerçekleştirilen bir çabanın *(conatus)* sonucudur"(133).

Balibar'ın Spinoza'yı anlamaya ve farklı yorumlamaya dönük çelişkili düşüncelere karşı, bize Spinoza'nın bireyi, toplumu ve doğayı siyaset-ahlak düzleminde nasıl bir arada tuttuğunu gösterme çabası ve bunu yaparken Spinoza'nın düşüncesinin tarihsel devinimini esas alması, Spinoza ve Siyaset kitabını Spinoza'nın felsefesini bütünselliğini bozmadan eleştirel biçimde almış ender çalışmalardan biri yapıyor. Eksikleriyle, çelişkileriyle ve özgünlüğüyle Spinoza'yı kendi çalışmaları dışında anlamaya dönük destekleyici çalışmalardan önemli biri olabilecek çalışma, okuyucuda bir yandan Spinoza felsefesine dair güçlü bir merak uyandırırken diğer yandan da Spinoza'yı anlamada onun çalışmalarının da her filozofta olduğu gibi tarihsel bir boyutta okunulmasının kaçınılmazlığını başarıyla gösteriyor. Bununla beraber Balibar'ın çalışması, nihayetinde Spinoza'nın özgün bir yorumu olarak okunmalıdır. Çünkü Spinoza'nın çalışmalarından ve felsefesinden böyle bir yorumlamanın çıkarılamayacağına dair eleştirilerle karşılaşmak da mümkün. Dolayısıyla Balibar'ın Spinoza okumasının Spinoza'yı anlamak için yeterli olamayacağı görülmelidir ve Balibar'ın bu okuması Spinoza'nın diğer yorumlarıyla karşılaştırmalı olarak okunmalıdır.

Sevinç Türkmen

Bakunin'den Lacan'a Anti Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu
Saul Newman
Çeviren Kürşad Kızıltuğ
Ayrıntı Yayınları, 2006.

"Arkabahçe"nin sosyalistleşmeye başlaması, dünyada her dakika güç kaybettiği düşünülen "sol siyaset"in durumunun aslında düşünüldüğü kadar kötü olmadığının açık bir göstergesi olarak belirmektedir. Pratikteki bu kazanımların yanı sıra "sol siyaset"in teorik olarak da kendi özüne dönük eleştirel çalışmalarının artmaya başladığı açıkça görülebiliyor. Bu eleştirel çalışmanın kuramcılarından olan, sol siyaset kuramcılarının son yıldızı olan Slovaj İ ilˌek, çalışmalarından yıllardır beklenen pratik öneriyi ortaya koymaktan kaçınıyor. "Entelektüel bir rockstar" olarak İ izek'in, iktidara karº ı bir direniş noktası ya da dışarı nosyonu üretemediğini, küresel kapitalizmi ve Üçüncü Dünya ülkelerinin her geçen gün daha fazla sömürgeleştirilmesini aşmak için ortaya "sağlam" bir öneri koyamadığı gerçeği ile yüzleşmek gerekiyor. Buna rağmen İ ilˌek'in yaptıklarını küçümsememiz de olanaksız.

Bu noktada günümüz sol siyaset kuramcılarının içinden geldikleri kuramla radikal bir hesaplaşma yapmaları gerektiği gerçeği daha da netleşiyor. Bu netleşmenin doğal sonucu ise elimizdeki kavramları yeniden değerlendirmemiz, gerekiyorsa kimilerini ıskartaya çıkarmamız, kimilerinde radikal dönüşümlere gitmemiz ve hatta günümüz dünyasını doğru biçimde çözümlemeye yarayacak yeni kavramlar türetmemizdir. Michel Foucault'nun ardından artık iktidarı yalnızca "devlet" kavramı doğrultusunda algılamak olanaksızlaştı. Artık iktidar, bu kavramın çok ötesinde geniş bir bakış açısı ile ele alınmadığı sürece yapılacak çözümlemelerin daha baştan kendini feshettiğini söylemek gerekiyor. Bunun yanı sıra artık öznellik teorilerimizi, kapitalizmin dayattıkları doğrultusunda yeniden değerlendirmeye almamızın önemi artıyor.

İşte tam da bu noktada karşımıza radikal Sol siyaseti için yeni bir kavramsallaştırma ve ortak taban arama çalışması içinde olan ancak aynı zamanda özcü körleştirmeden kaçmaya çalışan Saul Newman çıkıyor. Newman; Stirner, Foucault, Deleuze ve Guattari, Derrida ve Lacan'ın oluşturduğu bir okuma hattı üzerinden söz konusu düşünürlerin savlarında iktidarın yeri mantığını ortaya koymaya çalışıyor. Bu

noktada yazarı öncüllerinden ve benzerlerinden ayrıştıran nokta ise iktidarın dışında durmadan, onun "her yerdelik"ini kabul ederek geliştirilen bir karşı duruş, direnç noktasını bulmaya çalışmasıdır.

Saul Newman'ın çalışması boyunca ele aldığı ve çalışmasının temeline oturttuğu en önemli nosyon, özcülük karşıtlığıdır. Newman'a göre "özcülük sorunu zamanımızın siyasal sorunudur"(26). Newman, özcü düşüncelerin yaşamımızı ele geçirdiğini ve bizleri körleştirdiğini vurgularken aynı zamanda kişinin kendi gerçekliğini yalnızca toplumsal normlar etrafında inşa ederek bireyi dar bir alana sıkıştırdığını savlıyor. Özcü düşüncelerin ıslah edici, afyon etkisine dikkati çekiyor. Çağımız toplumundaki etiketleme hastalığının özneyi özcü süreçler aracılığıyla kendine yabancılaştırdığını ve kendi gerçekliğini algılamada sorun yarattığını vurguluyor. Bu noktada tartışmayı elbette "öteki" kavramına getirmemek olanaksız. Çünkü Newman'a göre özcü mantık "öteki"den söz ederken ikili hiyerarşileri doğurur. Şu sıralar toplumumuzda yaşanan kimlik tartışmalarının "öteki" üzerinden temellenmesi ve milliyetçiliğin uç noktalara taşınması Newman'ın savının haklılığını gösteriyor gibi.

Newman'a göre Anarşizm ya da Marxizm gibi devrimci düşüncelerin de temelinde barınmakta olan özcülük, modern iktidarın üretim merkezidir. Bu nedenle iktidar karşıtı her türlü hareketin öncelikle özcü yapıdan uzaklaşması gerekmektedir.

Çağımızda insanın içine girdiği her toplumsal deneyim iktidarın "hemen her yerdelik"ine vurgu yapıyor. "Kimlik"lerimiz bile buna dahil. Newman'ın da çalışmasına öncelikle "iktidarın geri dönüşü" ile başlıyor. Çeşitli siyasal pratikleri ele alarak iktidar kavramına dair bir saptamada bulunuyor, artık "iktidar kapitalist ekonominin ya da sınıf ilişkilerinin bir epifenomeni [gölge oyunu] olarak görülemez"(23). Bu noktada "geri dönüş" vurgusunu ele almak gerekiyor. Çünkü iktidarın nereye gittiği ve neden döndüğü soruları bu geri dönüş savının yanı başında beliriyor. Newman'ın iktidarı "kendi başına üzerine çalışılacak bir analiz nesnesi" olarak ele alıyor. Burada Jacques Lacan'ın eksik nosyonu ile bağlantılı bir "gerçek" kavramından söz etmek gerekiyor. Lacan'a göre "gerçek"i asla bilemeyiz, ele geçiremeyiz, yerini bilmesek de orada olduğunu varsayarız. Newman'ın Lacan'cı terminolojiden bu kavramı ödünç alma nedeni ise "gerçek"in simgeselleştirmeye her durumda direnmesi ve simgesel düzende ifade edilememesidir. Newman, bu biçimde yeni bir iktidar tanımı ortaya koymadan negatif epistemoloji yaparak iktidarın tanımlanamaz ve soyut oluşuna vurgu yaparak yeni bir tanım inşa etmeye çalışır.

İktidarın yalnızca "sınıf çatışması" olgusu doğrultusunda ele alınamayacak olduğu gerçeği, iktidarın aynı zamanda kimliklerimize işlediği gerçeği kadar nettir. Kimliklerimiz ise Newman'a göre özcü belirlemelerin işgali altındadır. "Anarchism, Human Nature and History" [Anarşizm, İnsan Doğası ve Tarih] başlıklı yazısında David Morland, "insan doğası" kavramının politik tartışmalar için en önemli argüman olduğunu belirtir. Bu kavram anarşist kuramın kendini inşa noktası olarak belirir. Çünkü anarşist kuramcılar insanın devlet öncesi "saf" olduğu bir an'ı varsayar. Newman da bu noktayı işaret ederek çalışması boyunca yakasını bırakmayacak temel sorunlardan birinin insan doğasına dair bu varsayım olduğunu dile getirir ve birbirine zıt iki senaryo çizer. Bu senaryoların yarattığı açmazı ise şöyle betimler: "Eğer iktidarın eleştirilebileceği ya da suçlanabileceği kirlenmemiş bir kalkış noktası yoksa, eğer kişinin direndiği iktidarın özsel bir sınırı yoksa, o zaman kesinlikle ona karşı bir direniş olamaz"(28).

Çalışmasının ilk bölümünde Newman, Marxizmdeki otoriter tavrı ele alı-

yor. Bu tartışmayı gerçekleştirmek için Marx ve Bruno Bauer'in "Yahudi Sorunu" tartışmasından başlayıp öteki çalışmalarına kısaca değinerek Marx'ın devletten ne anladığını özetliyor. Daha sonra Marxizm'e, Anarşizm tarafından yöneltilen eleştirilere eğilerek -daha doğru bir biçimde dile getirirsek- hatta bu eleştirileri yapısöküme uğratarak Marxist kuramın otoriter yanını ortaya koyuyor. Marxizm ile girilen bu hesaplaşmanın temelinde de özcülük eleştirisi yatıyor. Bu eleştirinin yanı sıra Anarşist cephenin Marxizm'e getirdiği en önemli saptamalardan biri olan "ekonomik indirgemecilik" eleştirisini de unutmuyor (68).

Bu bölümün son sayfalarında "Anarchism and Authority" başlıklı kitabın yazarı Rappaport'tan yapılan alıntı belki de anarşizmin, Marxizm'e getirdiği eleştiriyi en derli toplu biçimde yansıtan ve anarşizmin günümüzdeki önemini neden koruduğunu açıklayan tümcedir: "temelleri maddi kıtlık içinde olmayan siyasal ilişkileri açıklamaya yeterli bir teori geliştirmek için Marx'ın ötesine gitmek ... gerekir"(71).

Çalışmasının ikinci bölümünde Anarşizmi ele alan yazar, bu düşüncenin yalnızca bir Marxizm eleştirisi olmadığını, kültürel, ahlaki alanlarda da karşılığı olduğunu işaret ettikten sonra "insan doğası" kavramının bu düşünüş biçiminin temelinde yattığı gösteriyor. Bu kavramla ilgisinde "iktidar" kavramının Anarşizm açısından ne anlama geldiğini tartışıyor ve Anarşizmin her türlü iktidarı reddetmediğini savlıyor. Bakunin'in otorite çözümlemesini ele alıyor ve bu çözümlemenin temel tezinin "iktidar"ın özneye dışarıdan dayatılan bir kurum olduğunu göstermeye çalışıyor. Bu bölümde Newman, klasik Anarşizme en sert darbeyi temellerini aldığı noktadan vurmayı deniyor. Anarşist kuramın sırtını yasladığı, "özsel insan özneliği" düşüncesinin sorunlu olduğunu ortaya koymaya çalışıyor. Bu noktada Kropotkin'in *Etik* kitabını temel alarak "karşılıklı yardımlaşma" nosyonunu ele alarak buradaki "insan doğası" ön kabulünün niteliklerini sergiliyor.

Anarşist kuramın "iyimser" insan doğasına karşı, "toplum sözleşmesi" düşüncesini savunanların "kötümser" insan doğasını kabulleri, *uyum modeli* ve *çatışma modeli* adları altında ele alınıyor ve *çatışma modeli*, Bakunin'in eleştirileri ile çürütülüyor. Newman, uyum modeli ile çatışma modelinin temelindeki bu kabullerin değer açısından birbirinden farksız olduğunu, birbirlerinin aynadaki görüntüsü olduğunu savlıyor. Kanımca bu bölümde ele alınan en önemli konu siyasal düşünmenin temelinde yatan *Manici mantık*tır. Newman, Manici mantığın tüm siyasal düşünme biçimlerinde olduğunu savlarken aynı zamanda bu düşünme biçiminin ikili karşıtlıklarla ilerleyen bir mantık olduğunu serimliyor. Marxizmle aynı hataya düşen, klasik Anarşizmin içindeki *Manici mantığı* eleştiriyor.

Newman'ın çalışmasının üçüncü bölümünde ele aldığı Max Stirner, kitabın tartışması açısından oldukça önemli bir noktayı teşkil ediyor. Stirner, Newman'a göre, çalışması boyunca ele aldığı özcülük eleştirisini, postyapısalcılardan çok daha önce ele alıyor. Stirner'ın farklı okumalara açık bir düşünür olduğunu imlerken onun projesi ile anarşist düşüncenin anti-otoriteryen tarafı arasındaki kesişmeyi göstermeye çalışıyor. Bunun için de Stirner'ın felsefi arka planını açıklamaya girişiyor. Çünkü Stirner'ın düşüncesinin temelleri ile Newman'ın özcü siyaset eleştirisi düşüncesi arasında paralellikler bulunmaktadır.

Bu bölümde, Stirner'ın, Marx'ın "insanın özü toplumsallıktır." savının eleştirisini nasıl yaptığını gösteren Newman açısından asıl önemli nokta özcü kavrayışların neden unutulması gerektiğidir. Newman, özcü anlayışların günümüz siyasetini anlamaktan ve modern iktidara direnmek için gerekli kuramsal altyapıyı oluşturmaktan da uzak olduğunu gösterir. Bu noktada Newman'a sorulması gereken soru "in-

san doğası" kavramını reddederken, Lacan'cı özne formülasyonunun tuzaklarından nasıl kaçtığıdır? Lacan, her ne kadar özne açısından diğer postyapısalcılardan ayrılsa da sonuçta özneyi ifade ederken üzerini çizmekten de kaçamaz.

Stirner'ın –dolayısıyla Newman'ın- özcü eleştirilerinden Hümanizm de payını alıyor. Newman, hümanizmi de kurmaca bir öz nosyonuna dayandığı için eleştiriyor ve Stirner'ın özcülük eleştirisinin farklı biçimlerini Derrida, Deleuze ve Lacan'da görebileceğimizi not ediyor.

Bu bölümde Stirner'ın düşüncesinin bir özeti olarak beliren "saldırılması gereken şey otoriteye duyula *arzu*dur" (118) tümcesi Newman'ın kitap boyunca yaptığı özcü eleştirilerden nasibini almamış gözüküyor. Çünkü bu tür bir arzunun kaynağı konusunda ikna edici bir neden göstermeyen Newman, devletin soyut yapısına bu arzunun kaynaklık ettiğini dile getiriyor. Stirner'a göre "kendilik"in bir süreç olduğunu ve içeriksiz bir biçim olarak düşünülmesi gerektiğini söyleyen Newman, bu nedenle Stirner'ın özcü eleştirilere maruz kalmayacağını savlasa da her insanın otoriteye yönelen arzusu konusunda hiçbir açıklama yapmıyor. Bu bölümün sonunda Newman'ın "Stirner, umulmadık bir biçimde, kimlik, siyaset ve iktidar arasında zor fark edilen bağları keşfediyor" tümcesindeki "umulmadık bir biçimde" vurgusuyla ne kast etmek istediği ise hiç de açık değil! (126)

Postyapısalcı düşüncenin akla gelen ilk temsilcilerini çalışmasında ele alan Newman işe bu düşünürlerin siyaset ve toplum felsefelerinin bir çözümlemesini yaparak başlar. Bu çözümleme sırasında, bu düşünürlerde "otorite" kavramının neliğini ortaya koymaya çalışarak, öncelikle iktidarın *yeri*ne ilişkin bir belirleme yapıyor.

Foucault'nun "antihümanist" düşünce biçimine ilişkin yapılan saptamanın ardından Newman, Jurgen Habermas ve Nancy Fraser'ın eleştirilerini ele alarak, Foucault'nun iktidar çözümlemesinde gerçekten "iktidarla kirlenmemiş bir boşluk"un izini arıyor. Bu düşünüre getirilen -artık klişe sayılabilecek- eleştirileri irdelerken, Foucault'nun aslında direniş olasılığını tamamen ortadan kaldırmadığını savlar. Yine de Foucault'nun direniş odağı olarak gösterdiği "bedenler ve hazlar"ın, gerçek bir direniş olup olmadığı halen soru konusudur. Newman, Foucalut'nun düşüncesindeki direniş odağı sorununun nedenini şöyle özetler: "Foucault'nun savaş modelini kullanması yer nosyonunu *yerinden* etmiştir: yalnızca iktidarın yerinin altını oymakla kalmayıp direnişin yerinin de altını oymuştur"(157).

"Bakunin'den Lacan'a"nın beşinci bölümü Deleuze ve Guattari'nin devlet konusundaki düşüncelerinin serimlenmesi ile başlıyor. Bu düşünürlerde devletin bir özü olmadığı vurgulandıktan sonra kapitalizm ve "kapma makinesi" arasındaki ilişki gösterilmeye çalışılıyor. Deleuze ve Guattari'ye göre, kendi sınırlarının akıl tarafından çizilmesine izin vermeyen *kaçış çizgileri* icat edilerek bir direniş odağı oluşturulabilir. Newman, Deleuze ve Guattari'de iktidarın belirgin bir *yeri* olmadığını çünkü toplumun her seviyesinde iktidarın hareket edebildiğini dile getiriyor. Deleuze ve Guattari'nin psikanaliz eleştirisi de ele alınarak ileriki bölümlerde tartışılacak bir düğüm atılıyor.

Felsefe tarihi içerisinde "otorite" sorununa ilişkin yapılan bu çalışmada elbette "dil" de önemli bir öğe. Newman, "Derrida ve otoritenin yapısökümü" adını verdiği bölümde 2003 yılında ölen ulusötesi düşünür Jacques Derrida'nın yapısöküm düşüncesinin siyaset felsefe açısından açtığı cephelere, siyaset felsefesinde özcü olmayan bir yaklaşımın temeli olup olamayacağına bakıyor. Bunun içinse her bölümde yaptığı gibi ele aldığı düşünürün düşüncelerini özetleyerek temellerini, varsayımlarını ve hareket noktalarını ortaya ko-

yuyor. "Yazı ile söz arasındaki eş(it)lenemezlik"in ne anlama geldiğini açıkladıktan sonra hümanizm sorununu ele alıyor. Bunun ardından "Différance" kavramını ele alıp bu kavramın düşüncenin, dile saklanmış otoritelerin özündeki mevcudiyeti nasıl tehdit ettiğini göstermeye çalışıyor. Newman açısından Derrida'yı değerli kılan nokta ise özcülüğe düşmeden, bir *dışarısı* nosyonu önerebilmesidir. Bu bölümün son kısımlarında ise Newman, Derrida'nın – özellikle *Force of Law* başlıklı kitabından yola çıkarak- yasa, güç, etik vb kavramlarına yaptığı yapısökümün sonucunda ortaya çıkanları tartışıyor.

Derrida'nın özneyi klasik sınırlamaların dışında tutarak sınırlandırdığı anti-otoriter mantığını Lacan'da da bulabileceğimizi savlayan Newman, çalışmasının Lacan'ın kuramı içerisinde derinleştiriyor. Lacan'ın "eksik(-lik)" kavramından yola çıkıyor ve öznenin varolmasını sağlayan, Yasa'nın antogonizma taşıyan mantığının yeni bir siyaset eleştirisinin kalkış noktası olabileceğini imliyor. Lacan'ı postyapısalcılığın ötesinden bir düşünür olarak gören yazara göre "eksik" nosyonu olmadan iktidardan söz edilemez. Çünkü mutlaklaşmış bir iktidar zaten kendisi olmaktan çıkar. Ayrıca bu bölümde Ernesto Laclau ve Chantal Mouffe'un düşüncelerine değiniliyor.

Saul Newman çalışmasının son bölümünde izlediği okuma hattındaki *otorite* kavramını ve inşa etmeye çalıştığı radikal *dışarısı* kavramını kısaca ele alıyor ve olanaklılığını sorguluyor. Bu bölümde yazar, özcü olmayan ve manici mantığa sıkışmamış bir *dışarısı* nosyonuna bağlı bir etiğin nasıl geliştirilebileceği üzerine düşüncelerini serimliyor. Klasik anarşist etiğin neden geçersiz olduğunu gösterirken hemen ardından özgürlük düşüncesinin artık nasıl ele alınması gerektiğini işaret ediyor. Bu bölümde çok kısa olarak feminizmin işleyiş mantığına da değinirken asıl sorunun özcü mantıktan kaçış olduğunu, bir kez daha vurguluyor.

Modernite Newman'a göre ömrünü tamamlamış bir proje değil hâlâ borçlu olduğumuz

bir söylemdir. Bu düşünüş biçiminin kavramlarına "kullanılamaz" damgası vurup geçmek yalnızca yolumuzu uzatmaktır. Bunun yerine kavramlar üzerine yeniden düşünmek ve onları bağlı oldukları manici mantıktan kurtarmak gerekir. Çünkü siyaset bu kavram ve tanımlara hapsedilemez. Örneğin iktidar artık yalnızca bir sınıfın gücü elinde bulundurması değildir. İktidarın her yerdeliğine ve tüm bu olup bitene rağmen halen özgürlükten söz edebilir miyiz? Bu noktada Newman'ın yanıtı oldukça çarpıcı. Çünkü ona göre özgürlük de iktidar gibi tanımlanamazlığı ve soyutluğu üzerinden ele alınmalıdır. Özgürlük her türlü bastırmaya rağmen bir biçimde "geri döner." İktidar ve özgürlük madalyonun iki yüzü ise bu durumda ne yapmalıyız?

Bu dakikadan sonra yapılması gereken İktidarın her yerdeliğini kabul etmek, direnme odakları üzerinden onu yıkmaya çalışmak değil onu düzeltmek ve düzenlemektir. Bu durumda kimliklerimizi belirlemede aktif rol oynayan özcü politikalardan sakınma şansı yakalayabilir ve iktidarı yalnızca bastırma aracı olmaktan çıkarabiliriz.

"Bakunin'den Lacan'a"nın sonunda Saul Newman ile Siyahi dergisi için yapılmış bir de söyleşiye yer veriliyor. Bu söyleşi yazarının düşüncelerinin konsantre bir halinin barındırmanın ötesinde yapıtı ile arasına zaman denen bir mesafeyi koymasının ardından dünyayı ve iktidarı nasıl algıladığına dair kendi başına ele alınabilir bir metin olarak doğruluyor. Bunun yanı sıra Newman bu söyleşide kitabı ile ilgili eleştirileri de yanıtlıyor.

Kanımca, bu çalışma ile ilgili önemli noktalardan biri kitabın "11 Eylül" olgusunu kilometre taşı olarak görme gereksinimi hissetmemesi. Kitabın ilk baskısı yapıldığında yazarın "Türkçe basıma önsöz"de belirttiği gibi bu olgu henüz yaşanmamıştı. Bu sürecin

değerlendirilmesine de gereksinim olduğu açıktır ancak yine de bu çalışmanın kendisini "11 Eylül" gerçeği olmaksızın temellendirmesi ve okurunu artık neredeyse kendisinden söz edilmesi moda haline gelmiş bir moment üzerinden değerlendirmeye zorlamaması değerini daha da arttırıyor.

Bir başka önemli nokta ise Newman'ın, kitabın Türkçe baskısı için yazdığı önsözde çalışmasının "herhangi bir siyasal programı çare olarak sunmaya çabalamadığını" vurgulamasıdır (17). Sol siyaset kuramının yeniden yapılandırılması sürecinde bu çalışma, "üzerinden düşünme"ye yarayacak güçlü bir teorik silah olarak beliriyor.

Utku Özmakas

ÖZETLER / ABSTRACTS

META-FELSEFE ÜZERİNE ONTOLOJİK DÜŞÜNCELER

Ata Devrim

Özet: Bu makalede,insan doğasının ve evrimin araştırılması için,"felsefe-öncesi" ya da "meta-felsefe" olarak sanat ele alınmıştır.Sanatm kökeni evrimde rol oynayan psikolojik etmenler hakkında önemli veri sağlamaktadır.Şeyler üzerine net bir düşünce elde etmek için,ontolojik analiz bir zorunluluktur. Ontolojik unsurları analiz ederken,insan doğasına özgü görüngüler olarak egosantrizm ve kaygıyla karşılaşmak kaçınılmazdır.

Anahtar Sözcükler: Sanat, ontoloji, estetik, evrim, kaygı

Abstract: In this essay,in order to investigate the human nature and the evolution, art as "pre-philosophy" or "meta-philosophy" is discussed.The origin of art provides notable data about the psychological factors that act a part on evolution.To have a clear idea of things,ontological analysis is a must.While analysing the ontological elements,it is inevitable to encounter egocentrism and anxiety as the phenomena which are peculiar to human nature.

Keywords: Art, ontology, aesthetics, evolution, anxiety

ÖTANAZİNİN AHLÂKSALLIĞI

Erol Kuyurtar

Özet: Bu yazıda, iyileşemez ve durumunu daha da kötüleştiren hastalığından dolayı, ilgili kimsenin kendi iyiliği veya kendisinin çıkarına olduğu için, sevecen bir duyguyla, daha fazla acı çekmemesi adına bu kimseyi nazikçe öldürme anlamına gelen ötanazinin çok iyi tanımlanmış bazı durumlarda ahlâksal bir gereklilik olduğunu, iki ötanazi biçimini tartışarak ileri süreceğiz. Hastanın rızası üzerine gündeme gelen istemli ötanazinin meşru gerekçesi olarak, bir kimsenin yaşamına ilişkin oluşturduğu proje ve beklentileri anlamsızlaştıran, bu kimsenin sürekli ve dayanılmaz acılar çekmesine neden olan, ve bu acı dolu sürecin sonunda ölümü getiren bir hastalık karşısında, bu kimsenin ölme talebinin bazı durumlarda hatalı gerekçelere dayansa da, ahlâksal bakımdan yanlış olmadığını göstermeye çalışacağız. Hastanın rıza gösterme şansının olmadığı, dolayısıyla istemli ötanaziye göre daha problemli olan istem-dışı ötanazinin meşru gerekçesini ise, söz konusu kimsenin insana özgü bir yaşamı mümkün kılan kapasiteye sahip olmaması veya bu kapasiteyi kaybetmiş olmasına dayandıracağız.

Anahtar Sözcükler: Ötanazi; Ölüm; Öldürme; Yaşamın değeri.

Abstract: In this paper, we argue that euthanasia (mercy killing) can be a moral requirement in cases in which the relevant person suffers unalleviated pain due to an incurable illness. Through discussing two kinds of euthanasia, we will first focus on voluntary euthanasia which arises in circumstances when one is able to express one's consent. We shall try to show that, like other choices that people make, voluntary euthanasia can also be based sometimes on a wrong decision, but it is not morally blameworthy, since it is an expression of how one perceives one's life. Although the moral justification of non-voluntary euthanasia is rather difficult compared to voluntary euthanasia, we shall argue that it is justified when the relevant person does not have, or has already lost, the capacity that makes a human life possible.

Keywords: Euthanasia; Death; Killing; The value of life.

HUKUKUN "YOK YERİ": GİORGİO AGAMBEN VE İSTİSNA HALİ ÜZERİNE

Feysel Taşçıer

Özet: İstisna hali tam anlamıyla herhangi bir hukuka dahil olamayacak büyüklükteki boşluğu temsil eder. Bu boşluğu, herhangi bir hukuki doluluk ile doldurmak olanaksızdır. Hukuki olan ile olmayanın bir arada düşünülmesinin güçlüğüdür bu. Kaldı ki istisna hali sürecinde herhangi bir yasa geçerli olmadığı için bu boşluk içinde meydana gelen her eylem hukuki alanın dışında kalır. Bu çerçevede bakıldığında, istisna hali durumu bütün bir hukuku organize eden rasyonel örgütlenmeyi tahrip eden yapıya sahiptir. Bu anlamda yanıtı aranması gereken en temel sorun: istisna haline geçiş kararını her türlü normun varlığına rağmen üstün tutan konumun hukukla çelişmeden nasıl geçerli olabildiği sorunudur. Agamben bu sorunu hem hukuk hem de siyasal kuramın tarihine bakarak ele almaya çalışıyor. Ona göre, istisna hali süreci olağan hiçbir hukuksal uygulama ve kavram ile kapanamayacak bir boşluğa tekabül eder. Hukuksal ve siyasal anlamda ortaya çıkan bu boş bölge -yok yer- pek çok sorunun kavranışındaki paradoksu ve iç çelişkiyi açığa çıkarır.

Anahtar Sözcükler: İstisna hali, hukuk, egemen karar, zorunluluk hali

"Nowhere" of Law: On Giorgio Agamben and State of Exception

Abstract: State of exception, in its complete sense, represents emptiness that is so big that can not be exhausted by any law. To replenish this emptiness with any fullness of law is impossible. This implies a difficulty in thinking lawfull and unlawful together. However in the process of the state of exception, since no law is valid, the action that occurs in this emptiness remains out of this realm of law. When looked at from this frame, case of the state of exception is composed of the structure that dissolves rational organization that organize all the law. In this

sense the essential problem whose answer to be looked for is: how the position that holds superior the decision of transition into the state of exception, in spite of existence of any kind of norm, is valid without any conflict with law. Agamben tries to investigate this problem by applying to both the theory of law and of politics. For him, the process of state of exception corresponds to an emptiness that can be replenished neither with any kind of process of law nor with concept. This empty field -nowhere- that manifests itself in the sense of law and politics reveals a paradox and an inner conflict in understanding many problems.
Keywords: State of exception, law, sovereign decision, state of necessity

HUKUKUN ZEMİNİ OLARAK AHLAK: KANT'IN RECHTSLEHRE-TUGENDLEHRE AYRIMI ÜZERİNE

Güven Özdoyran

Özet: Bu bildiride temel amacım, Kant örneğinde Hukuk ile Ahlak sistemi arasındaki sorunlu ilişkiyi, bu soruna yönelik farklı eğilimleri temsil eden yorumcuları da dahil ederek tartışmaya çalışmaktır. Kant'ın geç dönem çalışmalarını göz önünde bulundurursak, fark ederiz ki onun *Ahlak Metafiziği*'ndeki temel ayrımı, *Rechtslehre - Tugendlehre*, bu çalışmalar üzerinde son derece hayati bir rol oynar. Ancak, yorumcuların çoğu arasında hala bu ayrımla ilgili olarak süregelen tartışmalar söz konusudur. Örneğin, bu iki doktrin arasındaki, yani hukuk ödevleri ile ahlaki ödevler arasındaki ilişki nedir? Hukuki ödevleri, ahlaki ödevlerden türetebilmek meşru mudur? Hak teorisi zorunlu olarak –yasalara uyulması konusunda- baskı uygulayan bir otoriteyi gerektirir mi? Eğer gerektirirse, bu otoritenin ahlaki temeli nedir? v.b. Bu noktaları netleştirebilmek için öncelikle *Ahlak Metafiziği*'nin ilgili pasajlarına odaklanmak ve onları Kant'ın geç dönem politik çalışmaları ile karşılaştırmak gerekiyor. Eğer Kant'ın hukuk teorisi ile ahlak teorisi arasındaki ilişkiyi doğru bir biçimde kurabilirsek, yukarıda sıraladığım soruların cevaplarını da bulmuş oluruz. Burada amacım elbette nihai bir sonuca varmak değil, ama bu soruna odaklanan farklı yaklaşımları sunarak, sunulan çözümlerin meşruiyetini tartışmaktır.

Anahtar Sözcükler: Ahlak Metafiziği, Hukuk-ahlak ilişkisi, Hak Doktrini, Değer Doktrini

Abstract: In this paper, my main aim is to argue the relation between Kant's juridical and moral systems by adding the commentators who represent the different approachs to the issue. When we consider Kant's late period works, we realise the fact that his basic division in *Metaphysics of Morals, the division of Rechtslehre – Tugendlehre*, plays a crucial role on these works. However, there are deep discussions about this division among the commentators. Namely, what is the relation between these two doctrines, juridical duties and moral duties? Is it legitimate to derive juridical duties from moral duties? Does the theory of right necessarily require an authority to use coercion about obeying the laws? If so,

what is the moral foundation of this authority? And so on... In order to clarify these points it is necessary and useful to focus on the related passages of *Metaphysics of Morals* and then to compare them with Kant's late period political works. If we can construct the relationship between Kant's juridical theory and moral theory, we could find the answers of the questions above. Also here, my aim is not to arrive at a conclusion but to argue the legality of the solutions introduced.

Keywords: Metaphysics of Morals, Law-morality relation, Principle of Right, Principle of Virtue.

MODERN DÜŞÜNCEDE İNSAN DOĞASI KAVRAYIŞI

Müslüm Turan

Abstract: The idea of mathematcial reason was the only principle of motivating the philophosy and science in the birth of modernity and finally that the reason was the only guiding principle was defended as the thought that combines the knowledge ethics and philosophy The only universal science and the only universal method of the Descartes' rationalism has led to the pursuit of social or poitical physics in addition to the physical nature.Universalism, indicates absolute and permanent propositions and consequently this leads to the abandon of the relative and subjective and to the finding of the general principles. The thought of social and political physics will copy the method of natural sciences to the social science and this will form a basis for the governance of the human as to social laws similiar to the rules operating for the nature.

Key Words: Modern Thought, Human Nature, Enlightment, Universalism, Law and Policy

Özet: Modernliğin doğuşunda Kartezyen matematiksel us ülküsü felsefeyi ve bilimi devindiren tek ülkü olmuş ve son çözümlemede us'un bilgiyi, ahlakı ve siyaseti birleştiren tek yol gösterici olduğu anlayışı savunulmuştur. Descartes usçuluğunun tek bir evrensel bilim ve tek bir evrensel yöntem düşüncesi, fizik doğanın yanında aynı devinim içinde sosyal ya da siyasal fizik denilebilecek bir arayışın doğuşuna neden olmuştur. Evrenselcilik de bilindiği gibi, doğal ve toplumsal dünyada evrensel ve kalıcı bir biçimde doğru ve anlamlı genel-geçer önermelerin bulunduğu düşüncesini imler ve dolayısıyla da bilime amaç olarak öznel ya da tarihsel olarak kısıtlanmış olan tüm öğeleri ayıklayarak bu genel önermeleri bulma ödevini yükler. Sosyal ya da siyasal fizik düşüncesi ile yasa-bağımlı doğal düzen anlayışı toplumsal yaşama taşınacak ve insan dünyasının doğa yasalarıyla andırımlı, giderek özdeş nesnel yasalar tarafından yönetildiğinin temellendirilmesi çağın özeksel sorunsalını oluşturacaktır.

Anahtar Sözcükler: Modern Düşünce, İnsan Doğası, Aydınlanma, Evrenselcilik, Hukuk ve Siyaset

KANT'IN SAF AHLAK SİSTEMİNDE BİR SARSINTI: KANT-HERBERT MEKTUPLAŞMASININ YAKIN ANALİZİ

Nazım Gökel

Özet: Kant'ın ahlak sisteminin en önemli kavramı ödev kavramıdır, ve ödev kavramının ahlaki ve gayri-ahlaki eylemlerin belirlenmesi itibarıyla kendisine sistem içerisinde en önemli görevlerden birisinin tayin edildiği ortadadır. Bu makaledeki temel amaç ise, Kant'ın iddiasının aksine ödev kavramının sorunlu olabileceğini göstermektir. Tarihte bu soruna ilk defa değinen Maria von Herbert'in mektuplarından çıkartılabilecek bir argumanı geliştirmeye çalışarak bir eleştiri sunmayı hedefliyorum. Bu eleştiri ile sistem içerisinde beklenmedik bir olayın, tehdit edici bir anomalinin ödev gereği eylemler tanımındaki aksaklık yüzünden ortaya çıktığını, ve bu aksaklığın sebebinin de ödev kavramının kendisinde olduğunu göstermeye çalışacağım.

Abstract: The concept of duty is the most important concept in Kant's system of morality, and it is obvious that one of the most significant tasks in the system is assigned to the concept of duty, given its role in determining moral and immoral actions. The essential purpose in this essay is to show that the concept of duty might itself be problematic contrary to what Kant claims. I aim to present a criticism through improving the argument which can be found in the letters of Maria von Herbert who was the first person touching upon this problem in the history. Within this criticism, I will try to show that unpredicted event, threatening anomaly does arise out of the malfunction in the definition of the actions done from duty, and the reason for this malfunction does lie in the concept of duty itself.

Anahtar Sözcükler: Kant, Ahlak, Ödev, Herbert, Sistem

PLATON: YAPI SEÇİMİ OLARAK ÖZGÜRLÜK

Yavuz Adugit

Özet: Bu yazıda Platon'un, genelde ihmal edilmiş olan özgürlük görüşü incelenmektedir. Platon'un "özgürlük nedir?" sorusuna verdiği cevabın izlerini süren yazı, *Devlet*'in onuncu kitabında geçen "Er" mitinin yorumuna hasredilmiştir; çünkü özgürlük sorununu temel olarak bu mit aracılığıyla tartışıyor Platon. Bu nedenle, ilkin kısaca "Er" miti özetleniyor; ikinci olarak mitlerin Platon felsefesindeki olası işlevleri tartışılıyor ve üçüncü olarak mit yorumlanarak özgürlüğün neliği serimleniyor.

Anahtar Sözcükler: Özgürlük, zorunluluk, mit, seçim, sorumluluk

Abstract: This paper attempts to investigate Plato's view on freedom, which is

a generally neglected subject. Following Plato's answer to the question "what is freedom?", the paper is concerned with the interpretation of the myth of "Er" in the tenth book of the *Republic,* because he discusses the problem of freedom mostly by means of this myth. With this aim, firstly the myth of "Er" is shortly summarized; secondly, the probable function of myths in Plato's philosophy is discussed; and thirdly, the essence of freedom is exposed by interpreting the myth.

Key Words: Freedom, necessity, myth, choice, responsibility

Yazarlar Hakkında Bilgi

Yavuz Adugit: 1973 yılında Van'da doğdu. 1996 yılında DTCF Felsefe Bölümü'den mezun oldu. Hacettepe Üniversitesi Felsefe bölümü'nde doktora yapmakta olan Adugit, halen aynı üniversitede araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.

Cihan Camcı: Halen Akdeniz Üniversitesi'nde Yardımcı Doçent olarak görev yapmakta.

Ata Devrim: 1979'da İzmir'de doğdu. Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde iktisat teorisi üzerine yüksek lisans yapmaktadır.

Nazım Gökel: Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nden 2002'de mezun oldu.Aynı yıl Boğaziçi Felsefe Bölümü yüksek lisans programına kabul edildi. Halen aynı bölümde doktora programına devam etmekte.

Stefan Helmreich: Bilgisayar bilimi, deniz biyolojisi ve ses sanatı üzerine çalışmaları bulunan antropolog, özellikle 1998 yılında yayınlanan "Silikon İkincil Doğa" adlı kitabıyla dikkatleri üzerine çekti. Helmreich halen New York Üniversitesi'nde çalışmakta.

Erol Kuyutar: Muğla Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü Yardımcı doçent olarak görev yapmakta.

Dorothy Nelkin: 1988'den 2006 ya kadar New York Faculty of Arts and Science'da sosyolog olarak çalıştı. 28 Mayıs'ta hayatını kaybetti.

Güven Özdoyran: 1978 Mannheim doğumlu. Halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde doktora çalışmasını sürdürmekte.

Feysel Taşçıer: 1973 yılında Diyarbakır'da doğdu. 1997'de İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden mezun oldu. Halen araştırma görevlisi olarak çalıştığı Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü"nde doktora çalışmalarını sürdürmektedir.

Müslüm Turan. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden 1985 yılında mezun olmuştur. Doktorasını aynı üniversitede 1994 yılında tamamlamıştır. Halen Doçent olarak Dicle Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nde çalışmalarını sürdürmektedir.

Yazarlar İçin Bilgi

felsefelogos hakemli bir dergidir. *felsefelogos*'a gönderilen yazılar yayın kurulu tarafından ön incelemeden geçirildikten sonra, eğer gerekli görülürse, en az bir hakem tarafından değerlendirilir. Yayın Kurulu gelen hakem raporları doğrultusunda yazarlardan bazı düzeltmeler, eklemeler veya kısaltmalar yapmasını isteyebilir. Bu süreç hakem yazının yayınlanması onayını verene kadar sürer.

felsefelogos'da yazılarının yayınlanmasını isteyen yazarlar, yazılarına 100 sözcüğü geçmemek üzere İngilizce ve Türkçe birer özet ile anahtar sözcükler ekleyerek, disket içinde ya da elektronik posta yoluyla belirtilen adreslere ulaştırmalıdır. Yazılar elektronik posta mesajının içinde değil, ek (attachment) olarak ve PC formatında Word dosyası biçiminde düzenlenmelidir. Yayınlanması için gönderilen yazıların değerlendirme sürecinde yazarların kimliği hakemlere açıklanmaz. Bu nedenle, gönderilen yazılarda yazarın ismi belirtilmemeli, yazarın kimliğini ortaya çıkaracak ifadeler kullanılmamalıdır. Eğer yazar metin içinde kendi eserine atıfta bulunuyorsa, isminin geçtiği yerleri boş bırakmalıdır.

Yazılar "Microsoft Word" veya muadili bir programda, "Times New Roman" karakterleriyle 12 Punto olarak hazırlanmalıdır. Yazılarda göndermelerin, alıntıların verilmesi ve kaynakçanın hazırlanması aşağıdaki kurallara göre yapılmalıdır.

-Metin içinde kaynak göstermek için "dipnot" kullanılmalıdır (sayfa sonu). Dipnotlar için numaralandırılma yapılmalıdır. Yazının konusuyla doğrudan ilgili olmayan ve\veya yazının akışını bozacak noktalar için yine dipnot formatında yıldız, nokta, vs. gibi işaretler kullanılabilir.

Dipnotlar ve kaynakça için "Chicago 15th A" referans sistemi kullanılmalıdır.

-Bir kitap ilk kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın adı, soyadı, kitabın adı(italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu belirtilmelidir. Ardından parantez içinde kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı, basım yılı eklenmelidir. En son olarak sayfa numarası belirtilmelidir.

Örn.: Giorgio Agamben, İstisna Hali, çev. Kemal Atakay (İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005), 9.

-Aynı metin ikinci kez kaynak olarak gösterildiğinde sırasıyla yazarın soyadı, kitabın kısa adı(italik olarak) ve sayfa numarasının gösterilmesi yeterlidir.

Örn.: Agamben, İstisna Hali, 34.

-Aynı metin ardarda kaynak olarak gösterildiğinde ikinci gösterim için "a.g.e." ve sayfa numarası yeterlidir.

-Aynı sayfadan ardarda iki alıntı yapıldığında ikinci alıntıya sayfa numarası yazılmamalıdır.

-Metnin kaynakça içinde gösterimi ise sırasıyla yazarın soyadı, adı, kitabın adı (italik olarak), varsa çevirmenin adı ve kaçıncı baskı olduğu, kitabın basıldığı şehir, yayınevinin adı ve basım yılı şeklinde olmalıdır.

Örn.: Agamben, Giorgio. İstisna Hali. Çeviren Kemal Atakay. İstanbul: Otonom Yayıncılık, 2005.

-Bir makalenin dipnot ve kaynakça gösterimi aşağıdaki şekilde olmalıdır. Makale gösterimlerimde kitaptan farklı olarak yazının başlığı italik olarak gösterilmez.

Dipnot örn.: Enver Orman, "Korku ve Kaygıyı Kavramak," *felsefelogos* 6, no. 22 (2004): 45.

Kaynakça örn.: Orman, Enver. "Korku ve Kaygıyı Kavramak." *felsefelogos* 6, no. 22 (2004).

Felsefelogos Abonelik Bilgileri

· Felsefelogos'a bir yıllık (dört sayı) abonelik bedeli, kargo ücreti dahil **45 YTL** (Avrupa için **50 Euro**, ABD için **100 USD**) dir.
· Abonelik bedeli **İş Bankası Kadıköy Rıhtım** Şubesi **1025-3807671** no'lu hesaba yatırılmalıdır.
· Havale yaparken açıklama kısmına 'Felsefelogos abonelik bedeli' yazınız. Daha sonra aşağıda belirtilen numaraları arayarak aboneliğinizi etkinleştirebilirsiniz.

ABONE BİLGİLERİ

ADI SOYADI :
ADRESİ (POSTA KODUYLA BİRLİKTE) :

TELEFON NUMARALARI :
MAİL ADRESİ :
ABONELİK BAŞLANGIÇ TARİHİ :
ABONELİK SÜRESİ :

Bulut Yayınevi

Adres: Caferağa Mahallesi Safa Sokak No: 8 34710 Moda Kadıköy/ İstanbul

Telefon: (+90216) 330 59 24 – (+90216) 414 21 75

Faks: (+90216) 330 30 59

e-mail: bulutyayinlari@bulutyayin.com
www.bulutyayin.com

Önceki sayıların içeriği

30: entelektüeller ve toplumsal muhalefet

Steve Fuller: Entelektüeller: yirmi birinci yüzyılda tehlike altında bir tür mü • ***Feysel Taşçıer:*** Kendi çölünde tanık olarak entelektüel • ***Erkan Tüzün:*** Foucault'da ve derrida'da entelektüelin deliliği • ***Ali Bulunmaz:*** Cesur yürek: entelektüel • ***Thomas Barfuss*** • Günümüzde uyumsuzculuk ne anlam taşıyor? • ***Ata Devrim*** • Adorno'nun muhalefet praxisi • ***Kudret Bülbül:*** Antonio gramsci: bir yaşam felsefesi ya da bir felsefenin yaşamı • ***Metin Gönen:*** Düş kırgınları, edebiyat ve politik muhalefet • ***Tilman Reitz***: Geleneksel ve modern felsefe 20. yüzyılda kuramsal radikalizmin yapı birliği üzerine • ***Bora Erdağı:*** Güncellik ve güncele tanıklık: ikiyazar iki kitap • ***Metin Bal:*** İktidarın felsefesinden yeni bir etik tavıra: michel foucault • ***İmran Karabağ:*** Aydın sorumluluğu ve aydın dili • ***Deniz Kanıt:*** Saf aklın kritiği'nde 'kendinde-şey' kavramının izini sürme girişimi • ***Emil Visnovsky:*** Orta-avrupa kültürel kimliğini yeniden düşünmek: restorasyon mu, geçiş mi, yeniden yapılanma mı • ***Yavuz Adugit:*** Postmodern pratik aklın eleştirisi • ***Örsan K. Öymen:*** Varoluşçuluğun varoluşu • ***Yücel Dursun*** • Bilme bakımından kantçı öznenin sınırları • ***Tony Burns:*** Antik yunan felsefesinde ve genç marx'ın yazılarında materyalizm • ***Taşkıner Ketenci:*** Frankfurt okulu'nun "diyalektiği" • ***Emmanuel Renault ve Jean-Philippe Deranty:*** Honneth'in tanınma etiğini siyasileştirme • ***Eyüp Erdoğan:*** Karl marx'ın toplum kuramı ile thomas kuhn'un bilim kuramı arasındaki örtüşmelerin biçim ve içerik uyumu • ***Stefan Gandler***: Kimlik diyalektiği • ***Naci İspir***: Liberal demokrasinin maksimizasyonu ekseninde macpherson'un utilitarizm eleştirisi • ***Berfin Kart:*** Kant ve nietzsche'de eleştirel düşünce açısından insan sorunu • ***Sema Ülper***: Etkinlikler

29: ayrımcılık

Uluğ Nutku: Bilincin tarihsel sıralanmışlığı ve ayrımcılık • *Sinan Özbek:* Asimilasyon etnik ayrımcılığa çözüm olabilir mi • *Alex Demirovic:* Us ve dışlanmanın mantığı • *Frieder Otto Wolf:* Ayrımcılık • *Harun Tepe:* Etik bir sorun olarak ayrımcılık• *Afşar Timuçin:* Ayrımcılık• *Thomas Geisen:* Kimlik ve tanınma söylemi• *Nilgün Toker Kılınç:* Dışlanan benlik tasavurrundaki özcülük• *Jörg Nowak:* Toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kapitalist politika• *Sibel Özbudun:* Bir ayrımcılık aracı ve tarzı olarak yoksulluk• *Katrin Kraus:* Toplumsal cinsiyet, eğitim ve çalışma-ayrımcılığın karmaşıklığı konusunda düşünceler• *Zerrin Kurtoğlu:* Dünyada özcü olmayan tarzlarda katılma imkânı • *Ulla Peters:* Şiddet ve ayrımcılık • *Sevgi İyi:* Eril dünya, dişil dünya ve insan dünyası• *Erkan Tüzün:* Nietzsche'de ve heidegger'de ayrımcılığın onaylanması • *Abdullah Kaygı:* Filozoflar hep zıt şeyler mi söyler • *Fırat Mollaer:* Postmodernite, çokkültürcülük ve yeni ırkçılık • *Ata Devrim:* Türcülüğün felsefi ve psikanalitik dayanakları • *Erol Kuyurtar:* Ahlaksal bir yükümlülük olarak mutlak yoksulluğu azaltmak

27/28: emperyalizm ve küreselleşme

Joachim Hirchs: Emperyalizm bugün hangi anlama gelmektedir? • *B. Erdağı- E. M. Dinçer:* Emperyalizm tartışmaları • *David F.Russio:* • Küreselleşme ve emperyalizm • *Jerry Haris:* Küreselleşmenin diyalektiği • *George Liodakis:* Kapitalist gelişmenin yeni aşaması ve küreselleşme olasılıkları • *Ali Rıza Taşkale:* Quo vadis amerika? (amerika nereye) demokrasiden muhafazakârlığa dönüşüm • *Aijaz Ahmad:* Postkolonyalizm: bir ad neyi ifade eder • *Radika Desai:* Ulusal burjuvaziden dolandırıcılara, haksızlara ve zorbalara: 21. yüzyıl emperyalizmi ve üçüncü dünyanın çözülmesi • *Güvenç Şar:* [Emperyal] halkların özgürlük ve güvenlik kıskacı • *Alex Demiroviç:* Geçerlilik ve doğruluk / felsefenin toplumkuramsal analizi • *Fehmi Ünsalan:* Hegelci marksizm: george lukâcs • *Beno Kuryel:* Kaos üzerine • *Yavuz Adıgit:* Gadamer: pozitivist bilim anlayışının reddi • *Nevzat Can:* Nietzsche'de farklılığın politikası ve modern devletin eleştirisi • *Otto Pöggeler:* Sahiplenme olarak varlık.

Çıkacak olan sayının dosya konusu,
yozlaşma.
Bu dosya için yazı teslimının son tarihi
15 Mart 2007

ISBN 975-286-237-1



