felsefelogos



devlet ve ahlak

uluğ nutku • insan felsefesinden bakışla devlet ve ahlak
afşar timuçin • devlet ve ahlak
nejat bozkurt • ethik temellere dayalı bir devlet düşüncesi üstüne
sinan özbek • feuerbach'ta mutluluk ahlakı
hüseyin batuhan • totaliter bir ideoloji olarak köktendincilik
betül çotuksöken • kavramlar: dış dünya-düşünme-dil ilişkisi
medar atıcı • gabriel marcel'in insan anlayışı
gabriel marcel • insanın soruya dönüşmesi

1

1997 / 1

Etki

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl: 1 • Sayı: 1 • Aralık 1997

Etki
Yayınları
Mürselpaşa Cad. 1266 Sokak 4/A, İzmir
Tel: 0232.482 09 00

Dağıtım: PİA Dağıtım Aş. İSTANBUL
Tel: 0212.6385545
Fax: 0212.5177157-58

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

Yayın Kurulu: Nejat Bozkurt, Uluğ Nutku, Afşar Timuçin, Sinan Özbek

Baskı Öncesi Hazırlık: Fenni Özalp (0212.293 39 59)

Baskı: Etki Matbaacılık (0232.482 09 00)

felsefelogos'ta yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarına aittir.
felsefelogos'a gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı
Yayın Kurulu'nun kararına bağlıdır.
Gönderilen yazılar iade edilmez.

aforizmalar • devlet ve ahlak 7

nejat bozkurt • ethik temellere dayalı bir devlet düşüncesi üstüne 12

uluğ nutku • insan felsefesinden bakışla devlet ve ahlak 30

afşar timuçin • devlet ve ahlak 33

sinan özbek • feuerbach'ta mutluluk ahlakı 39

hüseyin batuhan • totaliter bir ideoloji olarak köktendincilik 47

betül çotuksöken • kavramlar: dış dünya-düşünme-dil ilişkisi 55

medar atıcı • gabriel marcel'in insan anlayışı 63

gabriel marcel • insanın soruya dönüşmesi 71

kitap eleştiri • 96

yazarlar hakkında • 103

Sunu

Yayın hayatına yeni başlayan *felsefelogos* üç aylık periotlarla çıkacak. *felsefelogos*'un her sayısı Yayın Kurulu'nun belirlediği bir konuyu, ağırlıklı olarak, dosya şeklinde ele alacak. Dosya konusu olarak belirlenen temaların güncel olmasına gösterilecek hassaslıkla, sürmekte olan tartışmalara felsefe düzleminden katılma hedeflenecek. *felsefelogos*'un ilk sayfaları yayın kurulunca belirlenmiş olan ağırlıklı konuya uygun olan felsefi bir deneme, bazen şiir ve temel olarak da aforizmalara ayrılacak. *felsefelogos*'ta "dosya dışı" yazılara yer verilmekle birlikte, yine *felsefelogos* oylumunun üçtebirini geçmeyecek şekilde çeviri yazılar da yer alacak. Bunlarla birlikte *felsefelogos*, genç felsefecilerin yazılarını yayımlamakta cimri davranmayacak. *felsefelogos*'un son sayfaları kitap tanıtım ve eleştirilerine ayrılacak.

felsefelogos Yayın Kurulu, ikinci cildi, dosya konusunu "Irkçılık ve İnsan Hakları" olarak tespit etmiştir. *felsefelogos*'un yayımlanan her sayısında, bir sonraki dosya konusu duyurulacaktır. Ortak kitabımızın daha geniş bir felsefe çevresinin katılımıyla zenginleşeceğini, felsefe için vazgeçilmez olan, tartışma ortamı yaratmaya hizmet edeceğini umuyoruz.

Bu ciltte;

Nejat Bozkurt, Antikçağ'dan başlayarak ahlak ve devlet sorununu temel hatlarıyla günümüze dek tartışmakla birlikte devlet-ahlak bağlamını da çalışmasında irdeliyor. Bozkurt, bu arka plandan hareketle, güncele geçiyor ve ülkemizdeki devlet yapılanması hakkındaki görüşlerini de dile getiriyor.

Uluğ Nutku, devletin ahlaklı olup olamayacağı sorusundan hareketle, hukuğun hak duygusu temeline yerleşmesi gerektiğini savunuyor.

Afşar Timuçin, devleti "yüce" kavramıyla tartışmaya başlıyor ve burdan "devlet korkulan bir yapı mı yoksa seven-sevilen bir yapı mı olmalıdır?" sorusu ekseninde bir devlet eleştirisi sunuyor.

Sinan Özbek, Feuerbach'ın son çalışmasında ahlak ve kendinisevme ilişkisini nasıl ele aldığını, "ahlaksal olan nedir?" sorusuna verdiği cevabı ve ahlakı

maddi bir zemine yerleştirme çabasını irdeliyor.

Hüseyin Batuhan, şeriatı eğitim sistemi açısından tartışıyor ve demokratik bir eğitim için gerekli olan koşular konusunda önerilerini sıralıyor.

Betül Çotuksöken, Takkiyettin Mengüşoğlu'nun felsefenin kendini kavramlara değil, fenomenlere dayanarak var edebileceği ifadesinden hareketle, kavramın felsefedeki önemini, özellikle Kant'ın düşünceleriyle tartışıyor.

Medar Atıcı, G. Marcel'in insan anlayışını ve "yaşamın anlamı nedir?" sorusuna verdiği cevabı tartışıyor.

Gabriel Marcel'in "İnsanın Soruya Dönüşmesi" adlı çalışması tanıtım yazısı ile birlikte Medar Atıcı ve Işıl Yüce'nin çevrisiyle ilk kez okura sunuluyor.

S. Ö.

Devlet ve Ahlak

Derleyen: Nejat Bozkurt

"Öyle davran ki eyleminin kuralı iraden tarafından tümel bir yasa durumuna getirilebilsin."

Kant, K.d.p.V.

"Öyle davran ki kendinde ve başkasında insanlığı her zaman bir erek olarak gör ve hiçbir zaman bir araç olarak görme."

Kant, K.d.p.V.

"Özgün ve akla uygun iradelerin cumhuriyetinde hem yasakoyucu hem de uyrukmuşsun gibi davran."

Kant. K.d.p.V.

"Bütün edimlerimiz, yalnız kendisi için istediğimiz bir erek taşıyorsa (bütün öteki şeyler yalnızca onun için istenmişse) ve seçişlerimiz birbaşka şeyle hiçbir zaman belirlenmemişse [...] bu ereğin iyiden, yani en yüce iyiden başka bir şey olamayacağı apaçıktır."

Aristoteles, Nikomakhos'a Ahlâk, 1,2,1094

"Ahlâkı, örneklerden çıkarsamak ona yapılabilecek en kötü hizmettir. Çünkü bana önerilen her örneğin, özgün bir örnek, yani bir model olmaya layık olduğunun bilinmesi için, daha önceden, ahlâklılık ilkelerine göre yargılanması gerekir ve bu örnek ilk ağızda hiçbir zaman ahlâklılık kavramını sunamaz bize."

Kant, A.M.T. 2

"Devlet ya da site, yaşamı üyelerinin birliğine dayanan bir tüzel kişidir; amacı da üyelerinin korunması ve refahıdır."

J. J. Rousseau, Contrat Social

"Geleneksel anlamda ahlâk, yaşamanın tatlarından yüz çevirmiş çileci düşüncelere, "tepkiye" dayanır ve dolayısıyla yaşamdan gizlice öç almak niyetindeki yoz kişilerin mizacının sonucu olan bir ahlâktır ve bu niyet, başarıya da ulaşır."

Nietzsche, Ecce Hermo

"Devlet deyince, tek bir kişiyi anlıyoruz. Öyle ki bu kişinin iradesi, çok sayıda insanın anlaşması sonucu, bunların hepsinin iradesi olarak kabul edilmekte ve bu irade de, özel kişilerin güçlerini ve kaynaklarını, ortak savunma ve barış için kullanmaktadır."

Hobbes, De Cive

"Devlet mülkiyetin güvencesi olan bir tüzel kişidir... Devlet, yalnızca bir istikrazcı değil, aynı zamanda, mülkleri güvence altına alan ve koruyandır; kişinin bütün haklarından en güvenilir biçimde yararlanmasına ve bu hakları kullanmasına olanak verir."

Proudhon, Quést ce que la propriété?

"Bir iktidarın kötüye kullanılmasını önlemek için, iktidarın iktidarı sınırlayacağı bir düzenleme gerekir."

Montesquieu, De l'esprit des lois

"Devlet, özel hukuk ve özel mülkiyet, aile ve ekonomik toplum alanlarında siyasal örgütlenmenin en yüksek biçimidir...Demek ki Devlet somut özgürlüğün eyleme dönüşmesidir... Kişinin tekilliği ve özel çıkarları, somut gelişimlerine ve haklarının tanınmasına güçlerin dengesini kuran Anayasa'nın koruyuculuğu altında, Devlet'te kavuşurlar."

Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts

"Devlet, kendi içinde toplumsal iş bölümünü izler ve yeniden üretir; böylece Devlet, zihni çalışmanın içinde ortaya çıkan iktidar ve bilgi bağıntılarının kopyasıdır."

Nicos Poulantzas, L'État, le pouvoir, le socialisme

"Sınıf çatışmaları içinde gelişen eski toplumun Devlet'e gereksinimi vardı; yani, dış üretim koşullarını sürdürmesi için ve özellikle sömürülen sınıfı, mevcut üretim biçiminin (kölelik, toprak köleliği, ücretlilik) doğurduğu baskı koşulları içinde zor kullanarak tutabilmesi için, bir sömürücü sınıf örgütüne, her durumda gereksinimi vardı. Devlet, tüm toplumun resmi temsilcisi, gözle görünür bir kurum içindeki bireşimiydi; ama, çağında, tüm toplumu temsil eden sınıfın Devlet'i olduğu ölçüde böyleydi. Nitekim, Antikçağ'da, köle sahibi yurttaşların Devlet'iydi; Ortaçağ'da, feodal soyluların Devlet'iydi ve çağımızda da burjuvazinin Devlet'idir. Tüm toplumun gerçek temsilcisi olduğu anda Devlet, kendi kendisini gereksiz kılar. Baskı altında tutulması gereken toplumsal sınıf kalmayınca; egemen sınıfın ve üretimdeki eski anarşinin yol açtığı kişisel yaşam kavgasıyla birlikte bunun sonucu olan çatışmalar ve aşırılıklar da ortadan kalkınca, bir baskı gücünü, bir 'Devlet'i gerekli kılan, baskı altına alınması gereken şeyler de or-

tadan kalkacaktır. Devlet'in, tüm toplumun temsilcisi olarak ortaya çıkmasına yol açan eylem –toplum adına üretim araçlarına el konması– onun, Devlet olarak son eylemidir de... Böylece, kişilerin yönetimi, şeylerin ve üretimidir de... Böylece, kişilerin yönetimi, şeylerin ve üretim işlemlerinin yönetimine yerini bırakır. Devlet, ortadan kalkmaz; ama kendiliğinden silinip gider."

Engels, Anti-Dühring

"Tanrı devleti, yalnızca doğanın yasalarıyla değil, tanrısal inayet ilkeleriyle de yönetilen bir doğaüstü düzendir... Bu Tanrı devleti, bu gerçek anlamda evrensel monarşi, doğal dünya içinde manevi bir dünyadır ve Tanrı'nın yarattıkları içinde en yüksek ve tanrısal olanıdır ve Tanrı'nın görkemi, aslında, bu Tanrı devletindedir; çünkü, büyüklüğü ve iyiliği, ruhlar tarafından bilinmeseydi ve ruhlarda hayranlık uyandırmasaydı, böyle bir görkem de olmazdı."

Leibniz, Monadoloji

"Bugünün parlamentosunun işi bitmiştir artık: Julius Caesar'ın bir kadırgası, bir transatlantiğin işini ne kadar görebilirse, modern bir devletin işini de o kadar görebilir günümüzün parlamentosu."

G. B. Shaw, At Arabası

"Ahlâksal olay yoktur, yalnızca olayların ahlâksal yorumu vardır."

Nietzsche, İyinin ve Kötünün Ötesinde

"Her şeyin bir ahlâkı vardır, yeter ki sen onu bulabilesin."

Lewis Carrol, Alice's Adventures in Wonderland Ch. 9

"Pek çok din vardır, ama yalnızca bir tek ahlâk vardır."

John Rushin, Lectures on Art

"Bütün yönetim biçimleri zamanla battal olur."

Goethe, Riemer'e, 20.2.1828

"İnsan tipinin ve beden özelliklerinin oluşumunda fizik ve iklim etkisini kimse yadsımıyor, ama düşünülmüyor ki yönetim biçimi de karakterlerin farklı biçimlerde geliştiği bir ahlâk atmosferi oluşturmaktadır."

Goethe, Divan, Noten und Abhandlungen, Fortleitende Bemergung

"Çeşitli yönetim biçimlerinin değerlendirilişinde yeterince göz önünde tutulmayan bir nokta var: Adı ne olursa olsun her yönetim biçiminde özgürlük ve uşaklık bir arada kutuplu olarak varlığını sürdürür."

Goethe, Divan, Noten und Abhandlungen, Nachtrag

"Her devlette, özellikle de bir cumhuriyette, orta sınıfın saygı görmesi ve kendine saygı duyması son derece önemlidir."

Goethe, P. J. Bitaubé'ye, 19.11.1800

"Hangi hakla yönettiğimizi sormayız; yönetiriz. Acaba halkın bizi devirmeye hakkı var mı, bununla da ilgilenmeyiz. Yalnız böyle bir şeyi yapmaya kalkmasın diye önlem alırız."

Goethe, Maximen und Reflexionen, 683

"Ahlak (çilecilik ve bilim bunun iki cephesinden başka bir şey değildir), yeteneksizliklerinden ötürü eyleme girişemeyen ve kendilerine olduğu gibi yaratıcı kişilere de eylemi yasaklayan kurallarla bu yeteneksizlikleri dengelemeye çalışanların hıncından doğmuştur."

Nietzsche, Zur Geneologie der Moral

"Böl ve yönet! Yaman söz!
Birleştir ve yönet!
Daha iyi bir hazine."

Goethe, Sprichwörtlich

"Schopenhauer, 'Allahın Temel Sorunları'nda, tüm ahlâk felsefecilerinin aslında içeriği üstünde birleştikleri temel önerme'nin: Neminem laede, immo omnes, quantum potes, Juva (Kimseyi incitme, elinden geldiğince de yardım et herkese) olduğunu söyler - aslında tüm ahlâk öğretilerinin temellendirmeye uğraştığı önermedir bu... ahlâk felsefesinin asıl temeli, binlerce yıldır aranan felsefe taşı gibi."

Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse

"Bir devleti hiçbir şey yenilik kadar rahatsız etmez. Değişiklik hep kötülüğe ve zorbalığa yol açar. Bir tek parça bozulunca düzeltilebilir. Her şeyin özündeki bozulma ve çürüme eğiliminin bizi ilkelerimizden uzaklaştırmasına da karşı koyabiliriz; ama koca toplumu yeniden kalıba dökmeye, bu kadar büyük bir yapının temellerini değiştirmeye kalkmak, düzeltecek yerde silip süpürmek, ufak tefek kusurları toptan bir kargaşalıkla düzeltmek, hastalıkları ölümle iyi etmek, "Devlet değiştirmekten çok yıkmak isteyen" (Cicero) kimselerin işidir. Dünyanın birden düzeleceği yoktur; ama insan kendini sıkan şey karşısında o kadar sabırsızdır ki, her ne pahasına olursa olsun ondan kurtulmak ister. Binlerce örnek de gösteriyor ki dünya böyle çabuk iyileşme aramaktan hep zarar görür. Durumunda genel bir iyileşme olmadıkça, bir an dertten kurtulması iyileşmesi demek değildir."

Montaigne, Les Essais

"İnsanların davranışları üç temelden gelir. Bu temellere dayanmaksızın üzerimizde etkili olabilecek bir güç düşünülemez. Bunların birincisi bencillik (kendi iyiliğinden başka şey düşünmez ve sınırsızdır), ikincisi kötü ruhluluk (başkasının kötülüğünü ister ve gaddarlığa değin varabilir), üçüncüsü de acımadır. Acıma, başkasının iyiliğini istemektir ve iyilikseverliğe, ruh yüceliğine değin ulaşabilir. İnsan davranışlarının hepsi, bu üç temelden birine ya da aynı zamanda ikisine bağlanabilir."

Schopenhauer, Essays and Aphorissus

"Acıma, vicdanın yadsınmaz bir özelliğidir. Acımanın, vicdanla doğrudan doğruya ilintili olduğunu ve onun özünden geldiğini söyleyebiliriz. Bu duygu, doğanın, dolaysız, kendiliğinden ve yabancılaştırılamaz bir ürünüdür. Her yerde, her zaman görülür. Acımayı duymayan kimse, insanlığın dışındadır. Hatta, insanlık sözcüğü bile, acıma sözcüğüyle eşanlamlı olarak kullanılır."

Spohenhauer, Essays and Aphorissus

"Dinsel düşüncelerden doğan her çeşit iyi davranışın, bir ödül beklendiği için ya da bir cezadan korkulduğu için yapıldığını söylemek ve bu çeşit davranışların tam anlamıyla ahlâksal sayılmayacağını ileri sürmek mümkündür. Ama buna karşılık, her yerde ve her ulusta yaşamın her durumunda, her çeşit kargaşada ve önemsiz olayda, acıma duygusunun iyi sonuçlarını nasıl ortaya koyduğunu; haksızlıkları nasıl önlediğin ve ödül alma düşüncesi olmadan iyi davranışlara yol açtığını gören kimse katkısız ahlâk değerinin, bu duyguda bulunduğunu nasıl kavramaz?"

Schopenhauer, Essays and Aphocissus

"Ahlaksal düşünün, ahlâksal türün gerekliğinden, kendi kendisini düşünen ve ne düşündüğünü bilen ve bildiği zamanda gerçekleştiren açık, seçik ve tözsel istençten başka bir şey olmayan Devlet, ekonomik gelişmenin ürünü olarak ortaya çıkar."

Hegel, Philosophie des Rechts

"Filan politik şekil ancak filan dinle birlikte bulunur ve falan devlette ancak falan felsefe ve falan din mevcut olabilir."

Hegel, Philosophie der Geschichte

"Zorunluluk ancak anlaşılmadığı sürece kördür."

Hegel

"Özgürlük, gerek kendi kendimiz, gerekse dış dünya üzerinde, doğanın zorunlu yasaları hakkındaki bilgiye dayanan egemenliğimizden ibarettir."

Engels, Anti-Dühring

"Sanat, din, felsefe ve bilim "insanın özünün" görünüşlerinden ya da gerçekleşmelerinden başka bir şey değildir [...] İnsanın özü ancak toplumda, insanın insanla birliğindedir."

Feuerbach, Toplu Eserleri

"Bencillik ile özgeciliğin her ikisi de kafa ve yürek gibi ayrılmazdırlar."

Feuerbach, Wesen der Religion

"Mutulluk olmadan ahlâklılık anlamı olmayan bir sözcüktür."

Feuerbach

Ethik temellere dayalı bir devlet düşüncesi üstüne

Nejat Bozkurt

I. Giriş: devlet kavramının farklı anlamları

Devlet sözcüğü köken bakımından "değişmek, bir durumdan başka bir duruma geçmek, dönüşmek; dönüşümlü olarak birbiri ardınca gelmek, dolaşmak; üstün gelmek, zafer kazanmak" gibi anlamlara gelmekte. Egemenliğin, zaferin ve zenginliğin el değiştirmesini, elden ele dolaşmasını ifade eden Devlet sözcüğünün siyasal bir kavrama dönüşmesinin ilk aşamasında kazandığı anlam "zafer, güç" ya da "egemenliğin dönüşümlü olarak el değiştirmesi" biçimindedir. Kanuni Sultan Süleyman'ın ünlü beyitindeki "sağlıklı olma" anlamını da buraya ekleyebiliriz: "Halk içinde muteber bir nesne yok Devlet gibi / Olmaya Devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi." Devlet sözcüğünün "düzen ve dirlik" anlamındaki şu ifadesi de halk arasında yaygındır: "Ya Devlet başa, ya kuzgun leşe." İkinci aşamada ise Devlet kavramının, egemenliğin değişmesinden çok sürekliliğini ifade eden bir kavram haline gelmiş olduğunu ve en son siyasal otorite ve yapı olarak kullanıldığını görüyoruz. Osmanlı Devleti'ni ifade eden "Devlet-i Âl-i Osman" deyimi de bu aşamadaki anlam sürekliliğini yansıtır. Ancak "Devlet-i ebed-müddet" ya da "Devlet-i müebbed" biçimindeki kullanımda bir yandan gücün ve zaferin, öbür yandan siyasal yapının sürekliliği ile saltanatı sonsuz olan devlet ya da kamu yönetiminde süreklilik anlayışı vurgulanmaktadır. Devlet sözcüğünün hem egemenliğin el değiştirmesi hem de bu egemenliğe dayalı siyasal yapı için kullanılmış olması, İslam düşünce tarihindeki dönüşümlü tarih anlayışının bir sonucu olarak görülebilir. Gerçekten de Devlet sözcüğünü süreklilik arzeden siyasal yapı anlamında kullanan İbn Haldun'un tarih görüşünü "devletlerin ömrü" düşüncesine dayandırması bu bakımdan ilginçtir. Üçüncü aşama ise Devlet kavramının çağdaş siyaset felsefesindeki kullanımında kendini gösterir. Bu aşamada kavram bütünüyle ulus-devlet temeline dayalı "uluslararası sistemin her bir ögesi" anlamını taşır. İşte bu son aşamada-

ki anlam değişikliğiyle Devlet sözcüğü Batı dillerinde State, Staat, État, Stato gibi sözcüklerin karşılığıdır.

Çağdaş anlamıyla belirli bir ülkede yaşayan insan topluluğunun, egemenlik ve bağımsızlık temelinde oluşturduğu siyasal örgütlenmeye Devlet diyoruz. Günümüzde ulusal Devlet'le özdeşleşen Devlet kurumunun tanımı, niteliği, işlevleri ve toplumla olan ilişkisi çağlar boyunca değişik biçimler almasına karşın, Devlet'in varlığı için zorunlu olduğu kabul edilen üç temel öge vardır, bunlar: insan topluluğu, ülke (toprak bütünlüğü) ve egemenliktir. 20. yy. siyaset felsefesinde Devlet kavramı daha çok Devlet'e temel olacak toplumsal ve ekonomik yapının siyasal ve ideolojik düzeye yansıma biçimlerine göre liberal, kapitalist, sosyalist, faşist, korporatist ulusal Devlet bağlamında ele alınmaktadır (Emperyalizm, Enterkapitalizm). Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Batı'da liberal Devlet'in değişime uğramasıyla ortaya çıkan refah Devleti içinde, Devlet'e uygulamada yeni, ama düşünsel olarak kökleri eski Yunan'a dek uzanan işlevler yüklenmiştir. Buna göre ülke içinde tek egemen olan Devlet, yalnızca toplumu yönetmekle ve uluslararası ilişkilerde onun bağımsız temsilcisi olmakla kalmayıp, toplumsal refahı arttırıcı bir rol de üstlenmelidir.

Siyasal gücün (iktidarın) kurumlaşmasıyla evrensel bir nitelik taşıdığı açık olan Devlet, bu anlamda tarihin ilk dönemlerinden bu yana her toplum için yaşamın vazgeçilmez bir ögesi olmuştur. Ancak bu siyasal gücün özelliği, işlevleri, yapılanma biçimleri ve ethik sınırları her zaman kültürel tabanın özellikleriyle bağlantısını korumuştur. Günümüzde bu anlayışa dayalı kullanımın İslam toplumlarında oluşturduğu yorum kargaşasının temelinde, Devlet'in tarihsel açıdan ve kavram olarak taşıdığı anlamın yerleşik kültüre bağımlı özelliği yatmaktadır. Toplumların Devlet'i algılayış biçimleri, insanoğlunun Tanrı ve Doğa ile olan ilişkilerini de yansıtan dünya görüşleri çerçevesinde biçimlenmiştir. Ulus-Devlet olgusu, uluslararası sistemin bir ögesi olarak evrenselleşme de her ulusun siyasal kültür oluşumunun tarihsel ve kuramsal temelleriyle bu yapılanma arasındaki uyum sorunu varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda son derece farklı bir siyasal kültür ve ahlâk temeline dayanan İslam kültür birikimi çerçevesinde Devlet'in gerek kuramsal, gerekse tarihsel ve toplumsal bir pratik olarak bu yorum karşılığı içinde anlaşılmaya çalışılması ciddi bir algılama sorunu yaratmış gibi görünmektedir.

Dünya görüşüyle sosyopolitik kültür arasındaki kuramsal konumu ve tarihsel gerçeklik içindeki pratik oluşumu bakımından Devlet, siyasal düşünce tarihinin en eski ve en temel sorunu olagelmiştir. Devlet, Platon için filozof-kralın hakikate (aletheia) ilişkin bilgisiyle insan ruhunun ideal bir form olarak somutlaşması; Aristoteles için bireyin siyasal bir varlık olarak bağlı bulunduğu organik bir bütünlük; Hobbes için insanın yaşama ilişkin varlığını güvence altına alan siyasal güç yapılanması; Rousseau için toplumun ortak iradesini temsil eden siyasal birlik; Hegel için ise Tanrı'nın yeryüzündeki yansıması ya da 'Saltık Tin'in tarih içindeki somutlaşmış biçimidir. Zengin bir çeşitlilik sunan bütün bu tanımlarda tarihsel süreç içinde iki ana odağa yönelen eğilimin varlığı açıkça görülür. Birinci eğilim Devlet'i, neliği ve özü açısından, saltık değer ifade eden soyut ve aşkın bir kurum olarak görür. Platon'un ideal Devlet'inde

ilk özgün ifadesini bulan bu yaklaşım, Hegel'in kapsamlı felsefe dizgesinde en uç noktaya ulaşır. İkinci eğilim ise Devlet'i belli sosyal işlevleri üstlenen bir siyasal üst kurum olarak kabul eder. Pragmatist felsefenin devlete yaklaşımını yansıtan bu görüşe göre Devlet'in kendisi değer belirleyici değil, sivil toplumun ürettiği değerlerin yaşama geçirilmesinde aracı konumundadır; kuramdan çok uygulamaya önem verir. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunda bu eğilimin ağır bastığını söyleyebiliriz. Mustafa Kemal, hukukun üstünlüğü, ulusal egemenlik, demokrasi, çağdaş uygarlık, ulusal Devlet ilkelerini yaşanır kılmaya büyük önem vermekteydi.

Tarihsel gelişimi bakımından ele alındığında antik dönemdeki şehir-devletlerinden günümüzdeki ulus-devlet anlayışına geliş sürecinde Batı uygarlığı içinde farklı siyaset anlayışlarının etkili olduğu görülür. Yunan şehir-devletlerindeki (Polis) Devlet anlayışı organisist düşüncenin bütün özelliklerini yansıtır. Platoncu felsefenin etkisiyle Devlet bu dönemde insanın organik yapısıyla özdeşleştirilmiş, ideal Devlet'in insan bedenindeki organik bütünlüğü yansıttığı kabul edilmiştir. Devlet, erdemin en yüksek düzeyi olarak algılandığından, bireyin şehir-devleti anlayışında Devlet'ten bağımsız olarak varolması ve ahlâksal erdeme ulaşması olanaksız görülmüştür. Devlet'in kuruluş temelinde herkesi kuşatan "ethos" yatar; ve ethik yapısal özelliğe sahip bulunmayan bir Devlet'ten söz edilemez. Hukuk Devleti'nin emelinde Ethik Devlet'i, ethik ilkeleri temele olan Devlet bulunur. Aslında Devlet, adaleti yerine getirmek, özgürlük ve eşitliği sağlamak için vardır. İnsanların birbirlerine adaletle davranmaları durumunda zaten hukuka gerek kalmaz. Demek oluyor ki adaleti uygulayacak güçlü bir Devlet'in ve adil bir yönetici sınıfın varlığı zorunludur.

İlkçağ Yunan felsefesinin temel ilkelerinden biri olan "Kalokagathia" ilkesi; iyinin, doğrunun ve güzelin özdeş olduğu anlayışı, sanatın, bilimin ve ahlâkın aynı kaynaktan çıktığını savunur. Platon'a göre ahlâk ve siyaset birbirinden ayrılmaz. İnsanın erdemli olmaya çalışması gerekir ve Devlet'in görevi, erdemli insanlar yetiştirmektir. Birey, Devlet'in bir üyesidir. Ruh'ta üç bölüm olduğu gibi, sitede de üç sınıf olacaktır: zanaatçılar ve köylüler sınıfı, savaşçılar sınıfı, yasa koyucular ve filozoflar sınıfı. Bunlardan ilkinin ılımlı, ikincisinin cesur ve üçüncüsünün de bilge olması gerekmektedir. Bireysel adalet gibi toplumsal adalet de, bu üç sınıfın kademeli olarak birbirine bağlı olmasından ve uyumundan doğacaktır. Ama uyumun gerçekleşebilmesi ve tam olması için, bireylerin bencilliğinden kaynaklanan engeli ortadan kaldırmak gerekir. Bundan ötürü de, mal, kadın ve çocukta ortaklık zorunludur. Platon ayrıca Devlet Adamı adlı diyaloğunda sofisti ve ardında devlet adamını tanımlar. Devlet adamı ona göre, bir bilim adamıdır; insanları doğru yönetme bilimini edinmiştir. Bunun yanında Platon siyaseti, "sistemin etkinliklerini adaletli olarak yöneten şey" diye tanımlamıştır. Çünkü bu bir "krallık bilimi" olup, aynı zamanda filozofları da kuşatır. Siyasetin dayanakları, "askerlik bilimi, yargı bilimi ve inandırma gücünü adaletin hizmetine adayan retoriktir." Sitede (Polis), iyiyi göz önünde tutarak yaşama sanatı olan siyaset, insanın en yüce erdemidir.1

Platon'un ideal Devlet'inin yasası, tam bir aristokrasisidir, "en iyilerin", yani bilgililerin, erdemlilerin başta bulunmasını isteyen bir devlet biçimidir. Bu

devlette kanunların konulması, topluluk yaşamının düzenlenmesi işi filozoflara, bilge kişilere verilmiştir. "Başa filozoflar geçmez, ya da baştakiler felsefe yapmazsa, insanlığın acıları sona ermeyecektir" (Devlet, Politeia) diyen Platon, İlkçağ'ın şu ünlü sözünü yineler: "Ya arhont filozof olmalı, ya da filozof arhont." Filozofların buyurduklarını pratikte yürütmek, böylece de devleti içeriye ve dışarıya karşı gerçekleştirmek ve yaşatmak koruyucuların ödevidir. Geniş yığına düşen ödev ise, çalışmak ve itaat etmektir. "Yasalar"da (Nomoi) Devlet problemini yeniden ele alan Platon'un tutumunun Politeia'ya göre daha gerçekçi olduğunu görürüz. Uzun bir yaşamın deneyimleri sonucunda filozof, bu dünyada aklın ve iyi'nin gücüne, bunların egemen olacağına artık eskisi kadar inanmaz. Haz ile acının insanlar için daha zorlu güdüler olduğunu anlamıştır. Kuramsal bakımdan Politeia'daki ideal Devlet'ini en iyi bulmasına karşın Platon, Devlet için düşündüklerinin çoğunun gerekleşemeyeceğini anladığından ondan vazgeçer. Şimdi saltık olarak değil de ancak göreli olarak en iyi olan Devlet'i tasarlar. Bu devlette artık en iyi, en bilgili kişiler değil yasalar egemendir. Bu Devlet'in yöneticileri yasanın üstünde değil, yasa onların üstündedir. Politeia'da aristokratik bir monarşi düşünülmüşken, Nomoi'de monarşi ile demokrasinin karışımı bir Devlet biçimi tasarlanır. Oradaki bilgelerin egemenliği yerine burada memurların bir sıralı düzeni, felsefe yerine de töreler ile yasalar konur. Bu Devlet'in sosyal yapısı da İdeal Devlet'inkinden farklılıklar gösterir. Yeni Devlet'te kadın ve mal ortaklığı kalkmıştır, evlenme ile özel mülkiyet yeniden kabul edilmiştir. Yalnız toprak Devlet'in malıdır; dışsatım ve dışarıya seyahat yasaktır. Böylece Platon mutluluğa ermiş düzenli bir çiftçi Devlet'i kurulabileceğine inanmış ve bunun için de dine büyük bir yer vermiştir. İdeal Devlet'inde filozof-kralının hem felsefeci hem de yönetici olarak din öğretilerini, doğru inançları elde edecek biçimde yorumlama ayrıcalığı bulunduğunu vurgulayan Platon, bu filozof-kralın koyduğu yasa (nomos) karşısındaki ilginç özerk tutumunun da altını çizmiştir. Ahlâk, toplum ve Devlet arasındaki etkileşim, bireylerin ahlâk açısından toplum karşısındaki durumu, belirli bir ahlâk dizgesinin ilgili toplum için taşıdığı anlam gibi konular Platon'dan günümüze değin ele alınmış ve işlenmiştir. Bir yaşam biçimi ya da bir toplum modeli olarak ahlâk dizgeleri öneren bütün düşünürler arasında Aristoteles'in "Ethika Nikomakheia" (Nikomakhos'a Ahlâk)'sı ile Spinoza'nın Ethica'sı birincilere; Platon'un Devlet'i (Politeia) ile Thomas More, Campanella, Francis Bacon gibi filozofların çeşitli ütopya tasarımları da ikincilere örnektir. Felsefeyi kuramsal (fizik ve metafizik) ve kılgısal (ethik ve siyaset) olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles, düşünce biçimlerini de yine tanıtlayıcı (demonstratif), tartışmacı (diyalektik) ve söylevci (retorik) olmak üzere üçe ayırır ve ilkini filozoflar, ikincisini din adamları, üçüncüsünü de kitleler için geçerli bulur. Aristoteles'in "Nikomakhos'a Ahlâk" adlı yapıtı, siyaset biliminin ilk ve kuramsal bölümünü oluşturur. Onun insanı "siyasal bir yaratık" (zoon politikon) olarak algılaması da bu anlayışın bir sonucudur.2

Şehir-devleti anlayışını Doğu dünyasının kutsal krallıklarıyla harmanlayan Büyük İskender'le başlayan ve Roma İmparatorluğu ile bütün özelliklerini kazanan imparatorluk-devleti (civitas) anlayışı temel bazı konularda şehir-devleti'nden farklılıklar gösterir. Bu anlayışta her şeyden önce Devlet düşüncesinin

temeli hukuk alanına kaymış (Roma hukuku); yaygın bir coğrafi alanda siyasal düzeni sağlama kaygısı ile şehir devletindeki birey-devlet özdeşleşmesi yerini birey-devlet farklılaşmasına bırakmıştır. Hukuk ve düzen fikri, devlet olgusunun temelini oluşturmaya başlamış, devlet bir yandan daha karmaşık bir örgütlenmeye yönelirken öte yandan kişinin bireyselliğini kazanma süreci hızlanmıştır. Birey 'Individium' ve kişi (persona)'nin doğuşuyla Devlet, ahlâksal özelliklerinden çok kurumsal özellikleriyle ön plana çıkmış, devlet örgütlenmesi, hukuk ve bürokrasi düzenlemeleri biçiminde kendini göstermiştir. Yeni bir evrensellik iddiası getiren Katolik Kilisesi ile imparatorluk yapısını sarsan ve kavimler göçüyle yıkan tötonik etki, imparatorluk devletinden feodal devlete geçişin öncüsü olmuştur. Batı Roma İmaratorluğu'nun yıkılışından sonra (IS 476) Katolik Kilisesi'nin siyasal yapı içindeki etkisini arttırması, Roma'nın evrensel egemenlik anlayışının tinsel bir biçime bürünmesinin sonucudur. Ancak bu evrensellik, yeni kavimlerin saldırılarıyla gelen siyasal çözülmeyi engellememiş, tersine hızlandırmıştır. "Çifte Kılıçlar" kuramı, siyasal otoritenin dinsel ve dünyasal otoriteler halinde bölünmesi yanında, Avrupa'nın küçük birimlere ayrılmasının da kuramsal temelini oluşturmuştur. İşte bu feodal devlet yapılanması sonucunda Devlet düşüne ve otoritesi zayıflamış, büyük ölçekli ve genel siyasal kurumlara bağlılık yerini feodal birimlerdeki kişilere bağlılığa bırakmıştır. Karşılıklı hak ve sorumluluklar tabanına dayanan bu yapı Ortaçağ siyaset anlayışının temelini oluşturmuştur.

Aurelius Augustinus (IS 354-430), "Tanrı Devleti" (Civitas Dei) adlı yapıtında Antikçağ Hıristiyanlığının bir tür savunmasını yapmıştır. Roma'nın Got'lar tarafından alınıp yağma edilmesinin (IS 410) yarattığı dehşete, politeismin Tanrılarından yüz çevirmenin, yani Hıristiyanlığın sebep olduğu inancına karşı yazılan bu eserin ana düşüncesi şuydu: "Tanrı Devleti", gelecekteki Tanrı Ülkesinin bütün yurttaşlarından kurulacak; buna karşılık olan Yeryüzü Devleti (CIvitas Terrana) ise, Şeytan'a ya da kötüye boyun eğmiş olanları toplayacaktır. Yeryüzünde gelip geçen insanlık tarihi de, bu iki devletin, yani "Tanrı'nın Devleti" ile "Şeytan'ın Devleti'nin (Civitas Diaboli) gitgide birbirlerinden ayrılmalarını sağlayan süreci gösterir bize; amacı da, Tanrı'nın eğitimi altında Tanrı Ülkesini hazırlayan, gelip geçici ve eksik de olsa, bu ülkeyi yansıtan bir yeryüzü topluluğu kurmaktır. İşte bu düşüncesiyle Augustinus, Hıristiyan Kilisesi'nin anlam ve görevini kuramsal olarak temellendirmektedir. Nitekim bu düşünceyi benimseyen Ortaçağ Hıristiyan Kilisesi, kendisini "Tanrı Devleti'nin yeryüzündeki temsilcisi ve yansıması saymış; kendisine "Tanrı sözü" ile "Tanrısal inayet"i bu dünyada yönetmek görevinin verilmiş olduğuna inanmıştır. Ulus-Devlet kavramı ve yapılanması böylece, bu dinsel-feodal anlayışın çözülmesiyle ortaya çıkmıştır. İlk izleri 11. yy.'dan itibaren belirmeye başlayan bu dönüşüm 17. yy.da tamamlanmış ve ulus-devlet, 1648 yılı Vestfalya Antlaşması ile Avrupa'daki uluslararası sistemin temel siyasal birimi haline gelmiştir. Bu dönemden günümüze değin Devlet kavramı, siyaset literatüründeki ulus kavramıyla birlikte algılanmış ve Devlet bir ulusun siyasal örgütlenmesi anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla da ulus kavramını tanımlamak, Devlet kavramını tanımlamanın önkoşulu olmuştur. Böylece, İlkçağ'ın "Şehir-Devlet"inden Orta-

çağ'ın "Tanrı-Devlet"ine, ve oradan da Yeniçağ'ın "Ulus-Devlet"ine gelmiş bulunuyoruz.[3]

II. Modernizmin etkik temelli devlet anlayışı

Modern anlamda Ulus-Devlet'lerin oluşumu, 10. yy.'dan 17. yy.'a değin süren uygarlık dönüşümünün siyasal boyutu olarak görülebilir. Avrupa'daki bu yeni Devlet sisteminin ahlâksal-dinsel temeli Protestanlık, bilimsel-kültürel temeli Galilei'nin güneş merkezli hareket kuramına dayalı evren görüşü; sosyo-politik temeli sınır esasına dayalı hanedan-ulus monarşizmi, sosyo-ekonomik temeli ise ticari kapitalizm denilen merkantilizmdir. Bu dönemde ulus-devlet'in iç yapısıyla ilgili siyaset felsefesi özellikle Machiavelli, Hobbes, Bodin tarafından geliştirilirken, bu devlet yapısına dayalı uluslararası sistemin kuramsal öncülüğünü Braun, Vasquez, Suarez, Gentilis ve özellikle de Hugo Grotius yapmışlardır.

Ulus-devlet anlayışı 18. yy.'da birey, toplum ve özgürlükler konusuyla kaynaşarak yeni yorumlara yol açmıştır. Yeniçağ Devlet anlayışının en önemli sorunu, bireyin devletten bağımsız olabileceği alanları belirleyen özgürlükler ile bireyin devlet içindeki yapabileceklerinin sınırlarını belirleyen haklara ilişkindi. Tek insana, yani bireye önem ve öncelik veren Aydınlanma düşüncesi ile oluşum halindeki güçlü ulusal devlet anlayışları özgürlük-düzen, hak-yetki, görev-sorumluluk gibi karşıtlıklar içinde gelişti. Spinoza, Locke, Voltaire, Montesquieu ve Kant gibi Yeniçağ filozoflarının çoğu insanın başlangıçtaki doğal özgürlüğünü vurgulamışlar; sonradan kurulan Devlet düzeni (pozitif hukuk) içinde ise bireyin kısıtlanan özgürlüklerini koruma yollarını araştırmışlardır. Doğa durumundan yola çıkan Locke, doğal hukuk ilkelerine bağlı olarak insanların mülkiyetleriyle korunması gereğini ileri sürerken, Rousseau da gene aynı ilkeden yola çıkarak toplum sözleşmesiyle devletin içinde temel hak ve özgürlüklerin korunabileceğini savunmuştur. Platon'dan etkilenen Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)'ya göre de Devlet'i, insanlığın ahlâksal gelişimini en iyi biçimde gerçekleştirebilmesine olanak veren bir ortam olarak değerlendirebiliriz. Hobbes'un tersine o, insan doğasının aslında iyi olduğuna, ama kişisel çıkarların kaçınılmaz olarak çatışacağına inanıyor, sağlıklı bir devletin, toplumsal sözleşmeye uyduğu ve kamu yararını gözettiği ölçüde var olabileceğini düşünüyordu.4

Egemenliğe sahip olan ve bunu özgürce kullanan kişi ya da kişilerin veya organların niceliğine göre sınıflandırılan (monarşi, oligarşi, demokrasi) Devlet birimleri, egemenliğin meşru kaynağı açısından bazı temel ayrımlar gösterirler. Gerçek demokratik bir toplumda yalnız egemenliğin halka ait olması yetmez; devlet başkanı başta olmak üzere, egemenliği kullanan bütün organların doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak halk tarafından seçilmiş olmaları gerekir. Egemenliğin kaynağı Tanrı olarak görülürse ve egemenliği kullanan hükümdar Tanrı'nın düzenini ve iradesini yeryüzünde gerçekleştiren kişi olarak algılanırsa bu tür monarşi teokratik monarşi olarak adlandırılır. Ulusal bir toprak üzerinde kişileri ve kurumları yöneten egemen bir otorite olarak Devlet, hem sosyal politikada hem de ekonomik politikada önemli bir role sahiptir. Devlet aslında

genel çıkar adına iş gören ve gücünü halkın çoğunluğundan alan bir aygıt olup bunu kamuoyu yoklamalarıyla sağlar. Ancak farklı ekonomik ve sosyal kategorilerin dayatmasından da özgür iradesiyle kurtulur.

Kişisel özgürlük düşüncesinde dönüm noktalarından birini oluşturan Immanuel Kant (1724-1804)'a göre, moral yasa özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak kapsar. Özgürlüğün birey ile bütün insanlık arasında bir ilişki olduğunu vurgulayan filozof, "dünya yurttaşlığı" kavramını ortaya atmıştır. İnsanlar arasında ayrım yapan farklı devletlerin zamanla ortadan kalkacağını ve Cumhuriyetçi, özgür devletleri bir araya getiren tek bir federatif "dünya-devleti"ne varılacağım öngören Kant; tek insanın, yani bireyin durumundan yola çıkarak bütün insanları kapsayacak bir yönetsel bütünlük düşüncesine ulaşmıştır. Ondan sonra gelen Alman İdealizmi içinde yer alan Fichte, Schelling ve Hegel gibi filozofların gözünde ise Devlet, birey karşısında Kant'ın öngördüğü durumun tersi sayılabilecek bir konum kazanmış ve Devlet'i yücelten, ona tanrısal bir güç veren bir görüş geliştirilmiştir.

İnsan haklarına dayalı, adil bir hukuk sistemi nasıl olmalıdır sorusuna tarih boyunca yanıtlar aranmış; hakkaniyet,adalet ve özgürlük üzerine çeşitli yorumlar yapılagelmiştir. İnsanların kendilerini yönetme hakkını bir kişiye ya da bir gruba ancak kendi yaptıkları bir sözleşmeyle devredebileceklerini ve bu nedenle de temel hak ve özgürlüklerin korunmasının önemli olduğunu vurgulayan J.J. Rousseau'nun özgürlük sorununu ortaya atmasıyla, toplumsal özgürlüklerin yanında kişisel özgürlükler de tartışılmaya başlanmıştır. İşte Immanuel Kant, çağdaş hukuk, devlet, toplum ve tarih felsefelerinde işlenen en önemli kavramlardan biri olan "kişi" kavramını ilk kez ortaya atan düşünürdür. Geliştirdiği ahlâk felsefesinden yola çıkarak tek insanın, bireyin kendi içinde özgürlük olanağı taşıyan bir varlık olduğunu belirtmiş; "insanlık" ile "tek insan" ilişkisinden "kişi" kavramını ortaya çıkaran filozof, kişiyi de "hak ve ödev sahibi varlık" olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre kişi, bütün insanlığı kapsayan ödevlere uygun eylemlerde bulunmakta özgür ve dolayısıyla da ahlâklı olur. Buradan da kişinin sahip olduğu haklar doğar. Öte yandan kişi hakları ve temel özgürlükler gibi kavramlar Kant'ı, "dünya vatandaşlığı" ve "ebedi barış" gibi hukuk ve devlet felsefesinin önemli bazı başka kavramlarına da dikkatimizi çekmeye yöneltmiştir.[5]

Görüldüğü gibi Devlet kavramının Ethik kavramı ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Bunun yanında "Hukuk Ethiği"nin, "Devlet Ethiği" ile yakın bir bağlılığı vardır. Yunanca "ethikos"dan kaynaklanan "Ethik" (Kuramsal Ahlâk) kavramı, "Gündelik Ahlâk" diyebileceğimiz "Moral"den farklıdır; yapıp etmelerimizi, alışkanlıklarımızı, törelerimizi, gelenek ve göreneklerimizi, zaman ve yere göre düzenleyen kuralların tümü olarak yürürlükteki ahlâk (Moral), kılgısal ve pragmatik özellikler gösterir. İçeriği ve uygulanışı bakımından çağlara ve toplumlara göre değişirler; toplum değiştikçe onun içindeki davranış biçimlerimiz de değişir. Çağdan çağa, toplumdan topluma, hatta yereysel farklılıklar gösteren Moral'e karşılık; ahlâkın temellerinin araştırılması, sorgulanması ve sistemleştirilmesi demek olan Ethik, metafizik bir araştırma boyutuna sahip

olup kurgusal ve kuramsaldır. Ahlâk üzerine düşünme, onun evrensel ilkelerini ortaya koyma girişimi olan Ethik, aynı zamanda kişinin tavır alışını da belirler; geleceğe uyumlu bir kişilik oluşumunu da böylece sağlamış olur. Yaşamın kişisel ve tutarlı bir kavranışını veren Ethik'e karşılık Moral, bir toplum ya da kültürün yönlendirdiği bireylerin katılmış olduğu davranışları yansıtır. I. Kant geleneğine uyarak Ethik'i, Moral'in üstüne yerleştirip şöyle bir akıl yürütmede bulunabiliriz. Moral genellikle bireye seslenen taleplerde bulunurken, bireyin saltık kişiliğinin yapıp etmelerini kurallarla düzenlerken ve olması gerekenleri serimlerken; Ethik, bir Moral varlıklar topluluğunun taleplerini gözetir ve bütün bireylerin kişiliklerini güvence altına almak ister; çünkü kişilik bireylerin en temel özellikleridir. Moral öznel yönelimin alanı iken; Ethik, ahlâklılığın (Sittlichkeit, Moralitaet) egemenlik alanıdır. Bu da bizi doğrudan topluma ve Devlet'e götürür. çünkü Devlet, Ethik ilkelere dayandığı ölçüde ve oranda gücünü korur, varlığını sürdürür.[6]

Devlet'in yaptırım gücünden yoksun olsalar da toplum yaşamında düzenleyici etkinlikleri olan ahlâk kuralları bir toplumda, zaman içerisinde gelişen ve değişen insan davranışlarını iyi ya da kötü diye niteleyen kurallardır. Bu değerlendirmenin nesneleri değişse de değerlendirmedeki anlayış ve bakış hiçbir zaman değişmez. Başka deyişle ahlâkın konuları zamanla değişebilir, ama ilkeleri asla. İşte bu nedenle Kantçı ahlâk aslında her ahlâkın temelidir ve istencin bilgisi ancak Kantçı felsefe sayesinde güçlü bir çıkış noktası ve temel bulabilmiştir kendisine. Bu da istencin sonsuz özerkliği düşüncesi sayesinde gerçekleştirilebilmiştir. 19. yy.'ın büyük düşünürü G. W. F. Hegel'e göre de ahlâk gerçek anlamda ancak Devlet içinde düşünülebilir; bu konudaşöyle der: "Nitekim Platon, kendinde ve kendi için adaletin ne olduğunu, onun tüm doğasını tinin egemenliğine bağımlı kılmasına karşın ancak nesnel biçimi içinde, yani ahlâksal (sittlich) yaşam olarak devletin kurulmasıyla açıklayabileceğini göstermiş ve böylece, gerçek bilgeliğe sahip olduğunu kanıtlamıştır. Böylece siyaseti düşünmeden ahlâkı düşünmek olanaksız duruma girmiş oldu."[7] Hegel'de "eylem" ile "istencin" uygunluğu anlamındaki ahlâklılık (Moralität) terimi, Kant'tan alınmış olup her zaman istemenin içselliğini, "özgürlüğün kendi için sonsuz öznelliğini gösterir."[8] Öznenin kendisinden kaynaklanan bu olanak, yalın bir "olması gereken" soyutlamasında yitip gitmekten kaçınmak zorundadır; bunun için ahlâksal bilinç, iyi ile olan somut birliğini, ethik düzenin biçimleriyle, yani aile, ekonomik toplum, siyasal toplum gibi nesnel ahlâklılık biçimleriyle dile getirecektir. Hegel'e göre Devlet (Staat), "özel hukuk ve özel mülkiyet, aile ve ekonomik toplum alanlarında siyasal örgütlenmenin en yüksek biçimidir."[9] Demek ki Devlet, "somut özgürlüğün ahlâk temelinde eyleme dönüşmesidir"; "Kişinin tekilliği ve özel çıkarları, somut gelişimlerine ve haklarının tanınmasına", güçlerin dengesini kuran Anayasanın koruyuculuğu altında, Devlet'te kavuşurlar. Bundan ötürü, Devlet'in temsil ettiği evrensellik, bütün bireyleri tam anlamıyla hoşnut edecek biçimde düzenlenmiştir. Bu işlevi yerine getirmesi bakımından Devlet, 'Nesnel Tin'in en yüksek biçimidir ve 'Saltık Tin'in yüksek ürünleri olan Sanat, Din ve Felsefe tarafından içerden yargılanır ve denetlenir.[10]

Ulus-Devlet anlayışı 19. yy.'da Hegel'in kişiliğinde en köklü felsefi temeli-

ni bulmuş ve bir siyaset sistemi olarak doruk noktasına ulaşmıştır. G.W.F. Hegel (1770-1831), Kant'ın "kendinde bilinç" kavramını "Devlet bilinci" kavramına dönüştürmüş ve felsefesinde ulusal duygu ile bilincin somutlaşmış hali olan Devlet merkezli yaşama saltık anlamda kuşatıcı bir yer vermiştir. Çünkü ona göre Devlet, ahlâksal idealin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Organik bir bütünlük olan Devlet'in dışında sosyal bir varlığın yaşamı söz konusu değildir; çünkü Devlet, aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzündeki yürüyüşü ve görünüşüdür. Kant'ın hukuk ve devlet felsefelerini eleştirerek yola çıkan Hegel, tek insanın, yani bireyin, 'Halk Tini'nin (Volksgeist) oluşmuş biçimine, yani törelere ve ahlâka, uygun davranarak özgür olabileceğini savunmuştur. Bu, Hegel'e göre hukukun da temelini oluşturmaktaydı. "Hukuk Felsefesinin Temelleri" adlı yapıtının özellikle birinci bölümünde soyut ve evrensel yasa ile hakları ele alan Hegel; mülkiyet, kişilik ve sözleşme kavramlarını irdeleyerek Devlet'in sivil topluma üstün olduğu sonucuna vardı. Bu görüşün eleştirisinden hareket ederek bireysel özgürlük ile Devlet arasındaki çelişki üzerinde duran Karl Marx, bir noktada Kant'a yaklaşarak tek tek devletlerin olmadığı ve emeğin özgürleştiği bir dünya toplumu görüşünü savundu; sınıfsız ve devletsiz bir toplum tasarımı geliştirdi.

Hegel için hukuk alanı, insana öbür insanlarla birlikte yaşamını geliştirme olanağı veren belirlemeler bütününden oluşur. Bu durumda söz konusu terim yalnız yasaları ve teamülleri içermez, daha geniş bir kapsamı kucaklar: "Hukukun alanı genel olarak tinsel alandır; hukukun ayırdedici yanı ve çıkış noktası, özgür olan iradedir; öyle ki, özgürlük, hukukun özünü ve belirlenimini oluşturur; hukuk sistemi, gerçekleşmiş özgürlük ülkesi demektir."[1] İşte bu yüzden de bir "Hukuk Felsefesi", pozitif ve tarihsel hukuk sistemlerininkinden daha geniş bir alana yayılır; aile, ekonomi ve siyaset'in yanında moral ve ethik yaşamı da içine alır. Hegel'in bu aşkın Devlet anlayışının alternatifi, liberal ve yararcı felsefelerdeki aracı devlet anlayışıdır. Fakat her iki Devlet anlayışında da Devlet'in ortak özelliğinin belli sınırlar içindeki egemenliğe dayalı ulus-devlet düşüncesi olduğu açıktır. Bu sınırlar her zaman bir ulusun bütün ögelerini barındırmayabilir (Musevi topluluğunda görüldüğü gibi); tersine birkaç etnik grubun varlığına da dayalı olabilir (ABD.'nde olduğu gibi). Önemli olan belli sınırlar içinde yaşayan insan topluluğunun ortak iradelerini, sosyalleşme bilinçlerini yansıtan egemenlikten kaynaklanmış tarihsel, siyasal ve toplumsal örgütlenme bilincidir. Devlet'in yargı, yürütme ve yasama işlevleri bu ortak irade ve egemenlik temeliyle meşruluk kazanır. 20. yy.'da Birleşmiş Milletler biçiminde geliştirilen ortak güvenlik sistemi; esin kaynağı Kant'ın Devlet felsefesi olan bu Devlet anlayışının evrensel boyut ve meşruluk kazanmasını sağlamış bir kurumdur.

Genelde ahlâkın temellerini inceleyen ve bir kimsenin davranışlarına temel olan ahlâk ilkelerinin tümünü içeren Ethik kavramı, Hegel'de, Devlet'in içinden çıktığı altyapı olarak algılanmıştır. Ona göre "Ethik düzen" toplumsal ilişkilerin örgütlenmesiyle ortaya çıkan düzendir. Hegel, "ethik düzen" (Sittlichkeit) adını verdiği ve toplumsal ilişkilerin örgütlenmesiyle ilgili olan her şeyi, bireysel davranış ilkelerini saptayan "ahlâklılık"tan (Moralität) ayırır. Buna göre "ethik düzen", aile yaşamı, iktisadi ve siyasi yaşamla ilgilidir. Yine aynı çağda

yaşayan Auguste Comte (1798-1857) da, bilginin ve insan uğraşının temel konusu ahlâk ve ahlâksal ilerlemedir der ve toplumun bir tür örgütlenmesi saydığı Devlet'in ethik yapı ile sıkı bir bağı bulunduğunu vurgular. "Sosyal fizik" anlamında sosyoloji terimini ilk kez kullanan ve 19. yy. sanayi toplumunda siyasal örgütlenmenin dayandırılabileceği düşünce ve bilgi sistemi olarak "Olguculuğu" (Positivizme) kuran bu Fransız filozofu, çağı bakımından dikkate değer bir sentez yaratmıştır. 19. yy.'da yitirilen duyguları yeniden canlandırmaya ve değerleri uyandırmaya yönelik ayrıntılı yöntemleri çağdaş toplumun temel sorunlarından biriyle ilgili olup bu sorun da şöyle formüle edilmekteydi: "Bilimsel sanayi uygarlığının içinde bulunduğu bunalımlı dönemde, paylaşılan kesin inançlar ve zorlayıcı kurumlar olmayınca, toplumun istikrarı ve kişilerin doyumu için gereken duygular nasıl oluşturulacak?" İşte Comte'un bu soruya verdiği yanıt en az ötekiler kadar önem taşır. 1854 yılında tamamladığı "Olgusal Siyaset Sistemi" (Système de politique positive) adlı ikinci önemli yapıtında, –ilki 1842'de yayımlanan 6 ciltlik Cours de philosophie positive (Olgusal Felsefe Dersleri)'dir– sosyolojiyi tanımlamış; kitabın "toplumsal statik" konusuna ayırdığı bir cildinde toplumun yapısını, başka bir cildinde de "toplumsal dinamik" başlığıyla toplumsal değişmenin tarihini incelemiştir. Ayrıca "Birey olarak insan" konusunu da ana çizgileriyle ele almış olan Comte yapıtında, ahlâk ile ahlâksal ilerleme konusunun epistemolojinin ve felsefi antropolojinin temel konusu olduğunu vurgulayarak bunun gerektirdiği siyasal örgütlenme biçimi olan Devlet'i yapı ve işlevleri bakımından irdelemiştir. 19. yy.'da egemen olan ulus-devlet anlayışının yaygınlaşmasında Auguste Comte'un da payı vardır. Biricik devlet formu olarak algılanan bu ulus-devlet, "Tek Ulus, Tek Halk, Tek Devlet" biçiminde formüle edilmiş ve ülkemizde de "Tek Millet, Tek Devlet, Tek Şef" biçiminde yorumlanarak uygulanmıştır.

"Olgusal Felsefe Dersleri" adlı temel yapıtında çağdaş sanayi toplumuna uygun bir siyasal örgütlenmeye temel olabilecek eksiksiz bir düşünce sistemini ortaya koymayı deneyen Comte'un "üç hal yasası"na göre, insanın zihinsel gelişimi tarihsel olarak üç aşamadan geçer. Dinsel (Teolojik) aşamada dünya ve insanın bu dünyadaki yazgısı, tanrılar ya da ruhlarla açıklanmıştı. Metafizik aşamada, tanrıların yerini "öz", "son neden" gibi soyut kavramlar almıştı. Bugün varılan olgusal (positiv) aşamada ise, insan bilgisinin sınırlılığı anlaşılmıştı. Bilgi ancak insan türünün doğasına ve değişen toplumsal-tarihsel koşullara bağlı, dolayısıyla da göreli olabilirdi. Bu nedenle saltık açıklamaları bir yana bırakmak ve olgular arasındaki düzenli ilişkileri ya da yasaları bulmaya yönelmek gerekiyordu. A. Comte bütün olgusal bilgi türlerini "bilimler sıralaması" içinde sınıfladı; her birinde izlenecek yöntemi açıklığa kavuşturdu; ve hepsini birleştiren yeni sosyoloji bilimininde özellikle altını çizdi. Amacı Batı toplumunun evriminde bilimlerin içinde bulunduğu tarihsel duruma dayanan "pozitif bir antropoloji" kurarak toplumu siyasal bakımdan yeniden örgütlemek olan A. Comte, pozitif bir ahlâk ve estetikten de söz etmiştir. Ona göre teolojik, metafizik ve pozitif evrelerden geçen üç duruma, üç düşünce sistemi denk düşer. Bunlar arasında teolojik evre sistemi en belirleyici olandır; çünkü fetişizm, politeizm ve tektanrıcılık olarak üç bölüme ayırmış ve üç mantık ortaya koymuş-

tur: duygular mantığı, imgeler mantığı ve özellikle matematiğin temsil ettiği göstergeler mantığı. Pozitif mantık, bu üç dilin bir araya gelmesiyle oluşacaktır. I. Kant'ın Eleştiriciliği gibi Comte'un Olguculuğu da bilgide her türlü dogmatizmi yadsır ve bilginin insana göre olduğu görüşünü benimser; eski metafizik problemler konusunda da bilinemezcidir (agnostik).

Spekülatif yanı ağır basan A. Comte'un bu anlayışının yanında aynı çağda ortaya çıkan bir başka devlet ve toplum felsefesi daha görüyoruz. Bu kez oldukça keskin, bilimsel olduğu kadar metafizik konstrüksiyonlara da yer veren ve neredeyse geleceği önceden görebildiğini savunan umut dolu bu öğretinin kurucusu Karl Marx (1818-1883)'tır. 19. yy.'ın ikinci yarısını ve bütün bir 20. yy.'ı kapsayan bu ideolojinin artıları da eksileri de bulunmaktadır. Hegel'in "başaşağı duran" diyalektik yöntemini ayakları üzerine oturttuğunu söyleyen Karl Marx, toplumun alt yapısının ekonomi olduğu, tarihin itici gücünü sınıflar arasındaki çatışmanın oluşturduğu kuramından hareketle Devlet kavramını yeniden yorumladı. Ona göre feodalizmden bu yana her zaman bütün topluma ait bir kurum olarak görülmüş olan Devlet, aslında her dönemde egemen sınıfın baskı ve denetim aracı olmuştur. Varolan üretim biçiminin ve üretim ilişkilerinin sürmesini sağlamakla yükümlü olan Devlet, sınıflararası çatışmaları egemen sınıf lehine sonuçlandırmaya çalışan bir aygıttı. Sınıfsız bir topluma ulaşıldığında gerekten bütün topluma ait duruma gelen Devlet, varlık nedeni ortadan kalkacağı için sönüp gidecekti. 20. yy.'a uzanan etkileriyle K. Marx, çağdaş hukuk ve devlet felsefesinin biçimlenmesinde önemli katkıları olmuş bir filozoftur. Bireysel özgürlük ile Devlet düzeni arasındaki gerilimi ekonomik bir temel üzerinde ele alarak Devlet'i "egemen sınıfın toplumun bütünü üzerinde kurduğu iktidarın aracı" olarak eleştiren düşünür, bazı bakımlardan Kant'ın insan, toplum ve Devlet anlayışına yakın düşen ve onun görüşlerini paylaşan bir biçimde, ekonomik çelişkileri çözecek ve tek tek devletleri ortadan kaldıracak, özgürlük temeline dayalı bir dünya toplumu öngörmüştür. Kendinden önceki özgürlük yanlısı devlet görüşlerini de tarihsel ve ekonomik bir temel üzerine oturtmaya ve böylece farklı devlet görüşlerini tek bir bütünleşmiş sistem içinde toplamaya çalışan Marx'ın görüşlerinin odak noktasında, "emeğiyle yaşam koşullarını yaratan insanın önceliği" anlayışı bulunmaktadır.[12]

Çalışma sürecinin belirli toplumsal ve tarihsel koşullara bağlı olarak değişimler göstermesi, farklı devlet biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Marx insanın kendi çalışmasının, emeğinin ürünlerine; kendi yarattıklarına yabancılaşmasına yol açan Devlet biçimlerinin ortadan kalkmasını ve emeğin özgürleşmesine büyük önem verir. Böylece de insan kişiliğinin gelişmesine engel koşulların giderilmesi yoluyla insanın ürettikleriyle kendini yeniden yaratmasını amaçlamaktadır. İşte bu amaç Marx'ın Devlet felsefesine getirdiği ideal toplum anlayışı ile çakışmakta ve pek çok toplum tarafından uygulama koşulları tartışmaya açılmış bulunmaktadır. Marx'dan sonraki Devlet anlayışları genellikle onun ortaya koyduğu "toplum-devlet" ilişkisi çerçevesinde gelişmiş ve görüşleri bir yandan çeşitli vurgularla ideoloji biçimini alırken öbür yandan da toplumbilimlerde araştırma yöntemleri olarak kullanılmıştır.

Karl Marx'a göre, "Devlet'in ayakları havada değildir, o boşlukta yol al-

maz"; Devlet, çok iyi belirlenmiş bir sınıfın ya da bir sınıflar koalisyonunun çıkarlarını temsil eder. Bunun yanında Batı'da Devlet, sermayenin egemen gücünün politik bir ifadesi iken, sosyalist ülkelerde proletaryanın siyasal ifadesi olmak durumunda kalmıştır. Proletarya diktatörlüğü sürecinde ise, komünizm aşamasına gelindiğinde, marksist-leninistlere göre, kişilerin elindeki üretim araçlarının yönetim biçimi ve bir güç uygulama ve baskı aracı olan Devlet, artık bir işe yaramayacak ve ortadan silinip gidecektir. Devlet'in çökmesine ilişkin bu marksist-leninist kuram yeniden ele alınmaya ve geliştirilmeye muhtaçtır.

Hegel gibi Marx da siyasetten ve Devlet'ten ayırmadığı ahlâkı, bireylerin toplum içindeki davranışlarını ve yaşamını belirleyen kurallar topluluğu olarak anlar. Ona göre Ethik kuralları, toplumun ekonomik gelişim düzeyine ve sınıflararası ilişkilere bağlıdır ve ahlâk da, toplumsal grubun ekonomik-maddi yaşam koşullarının sonucudur. Kapitalist üretim tarzına bağlı insan sömürüsü, bireyin özgürlüğü ve özgürlük içinde saygın olma özlemiyle maddi yaşamın gereksinimlerini karşılamak özlemi arasında bireyin parçalanmamasını isteyen evrensel bir ahlâk temeliyle çelişme içine düşer. Emeğin ve sermayenin karşıt bir konuma geçirilmesiyle her ikisi de bireyin bir ürünü olan bir dışavurumlar onun kişiliğinde ve ahlâkında da bölünmelere yol açmıştır.İş ve işveren, emek ve sermaye karşıt, çelişik ögeler değil, ekonomik sürecin tamamlayıcı kısımlarıdır. Oysa kapitalist dünya görüşüne göre ekonomi politik ile Ethik arasında ancak çelişik bir bağıntı, bir yabancılaşma bağıntısı bulunabilir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, egemen sınıfın hizmetindeki bir denetim ve baskı aracı olan Devlet için Marx, "Alman İdeolojisi" adlı yapıtında şöyle der: "Devlet, bir egemen sınıf bireylerinin ortak çıkarlarını değerlendirmeye yaradığı ve bir dönemin tüm sivil toplumu onda kendini bulduğu için, bütün kamu kurumları Devlet aracılığıyla ortaya çıkar ve bir siyasal biçim kazanırlar."[13] Friedrich Engels bu görüşü "Anti-Dühring"de daha da açıklığa kavuşturur: "Sınıf çatışmaları içinde gelişen eski toplumun Devlet'e gereksinimi vardı; yani, dış üretim koşullarını sürdürmesi için, ve özellikle sömürülen sınıfı, mevcut üretim biçiminin (kölelik, toprak köleliği, ücretlilik) doğurduğu baskı koşulları içinde zor kullanarak tutabilmesi için, bir sömürücü sınıf örgütüne, her durumda gereksinimi vardı. Devlet, tüm toplumun resmi temsilcisi, birey karşısında saltık gücü ve egemenliği olan bir organ, gözle görünür bir kurum içindeki bireşimiydi; ama çağında, tüm toplumu temsil eden sınıfın Devlet'i olduğu ölçüde böyleydi. Nitekim Antikçağ'da köle sahibi yurttaşların Devlet'iydi; Ortaçağ'da, feodal soyluların Devlet'iydi ve çağımızda da burjuvazinin Devlet'idir. Tüm toplumun gerçek temsilcisi olduğu anda Devlet, kendi kendisini gereksiz kılar. Baskı altında tutulması gereken toplumsal sınıf kalmayınca; egemen sınıfın ve üretimdeki eski anarşinin yol açtığı kişisel yaşam kavgasıyla birlikte bunun sonucu olan çatışmalar ve aşırılıklar da ortadan kalkınca, bir baskı gücünü, bir Devlet'i gerekli kılan, baskı altına alınması gereken şeyler de ortadan kalkacaktır. Tüm toplumun temsilcisi olarak Devlet'in ortaya çıkmasına yol açan eylem –toplum adına üretim araçlarına el konması–, onun, Devlet olarak son eylemidir de... Böylece kişilerin yönetimi, şeylerin ve üretim işlemlerinin yönetimine yerini bırakır. Devlet, "ortadan kalkmaz," ama kendiliğinden silinip gider."[14]

Marksistlere göre hukuk, egemen sınıfın, yasalarla tanınan ve devlet gücüyle uygulanan, iradesini ifade eder. Üstyapının önemli bir bölümü olan hukuk bir yandan toplumun ekonomik temeli tarafından belirlenirken, öbür yandan da ekonomik temeli güvence altına alır, yasalaştırır ve korur. Marx bu konuda şöyle der: "Din, aile, devlet, hukuk, ahlâk, bilim, sanat, vb., bütün bunlar üretimin özel biçimlerinden başka bir şey değildirler ve onun genel yasalarına bağlıdırlar."[15] F. Engels de şunu ekler: "Bugüne kadar ki bütün geçmişimiz sınıf mücadeleleri tarihidir. Birbirleriyle savaşan bu sınıflar her zaman üretim ve değişim ilişkilerinin bir ürünü, kısacası kendi dönemlerinin ekonomik ilişkilerinin sonucuydular. Dolayısıyla, toplumun eknomik yapısı, son çözümlemede her zaman, bütün bir hukuksal ve siyasal kurumlar üstyapısını, içinde bulunulan tarihsel dönemin dinsel, felsefi ve başka türden düşüncelerini açıklamaya yarayan gerçek temeldir."[16]

III. Postmodernist devlet anlayışı

Modernizm sonrası devlet anlayışı farklı açılardan irdelenerek oluşturulmaya çalışılmıştır. 20. yy.'ın ikinci yarısından bu yana ahlâk ile devlet ilişkisi daha çok bireyin toplum karşısındaki durumu açısından ele alınmıştır. Bir yandan oluşan teknolojik uygarlık ile refah toplumu ve bunlara bağlı hukuk devleti anlayışı, öbür yandan bilginin yaygınlaşması, bireyin genel olarak toplum ve ahlâk yargıları karşısındaki durumunu güçlendirmiştir. Ancak Michel Foucault (1926-1984) gibi bazı çağdaş düşünürler bunun görünürdeki durum olduğunu, aslında toplumda yaygın ahlâkın birey üzerindeki egemenliğini, "iktidarını" dolaylı yollardan güçlendirerek sürdürdüğünü savunmuşlardır. Çağdaş Batı devletlerinin oluşum tarihine iktidar ve dil açısından yaklaşan Foucault, kişiyi egemenliği altına alan devlet mekanizmalarının güçlü bir eleştirisini geliştirmiş; toplumların işleyişini sağlayan kavramlar ile kodlar, özellikle de bir toplumun kendi kendini tanımladığı "dışlama ilkesi" üzerine araştırmalarıyla ünlenmiş; çağdaş dil araştırmalarıyla toplumsal değişmenin tarihi arasında ilişki kurarak kapitalist toplumların işleyişine yeni bir eleştirel bakış açısıyla yaklaşmıştır. Kişi-toplum ilişkileri üzerinde yoğunlaşan ve ilişkinin kişi yanını vurgulayan Foucault, ideolojik bakışlardan bağımsız bir dil-gerek dünya ilişkisi sorununu, toplumsal ve tarihsel düzeyde ele almış ve bu ilişkiden çıkardığı sonuçlara bağlı kalarak, dilin ve sözün girdiği biçimlere her zaman kuşkuyla bakılması gerektiği görüşüne varmıştır.[17]

Klinik felsefesine eğilen Foucault, hastalığın iyileştirilmesine yönelik teşhis ve tedavinin, temelde bedeni düzenleyen ve denetleyen bir iktidar mekanizması olduğu sonucuna varmış; tıpta hastayı inceleme yöntemlerinin değişim tarihini ele almış ve bu araştırmaları da onu canlıları ve dili konu alan ekonomi, biyoloji ve dilbilim tarihlerini incelemeye yöneltmiştir. Michel Foucault, çağdaş bilimlerin oluşmasında etkili olan bu bilimlerin bakış açılarının 16. ve 17. yy.'larda Avrupa'da yükselen kapitalist düzenin iktidar biçimini yerleştirmeye yaradığını ileri sürmüştür. Söylem ve iktidar kavramları üzerinde yoğunlaşarak, tarihsel değişimde, iktidar mekanizmalarının söylem biçimleri oluşturarak geliştiği-

ni gösteren Foucault'ya göre, temel eğilimi kişileri, özellikle de bedenleri denetlemek olan iktidar, bunu gerçekleştirirken, dil aracılığıyla kendi çevresini çizen bir dizi söylem geliştirdi. Ona göre cinsellik, iktidar ilişkilerinin egemen olduğu söylemlerin üretildiği bir alandır.[18]

IV. Sosyal refah ve hukuk devletine doğru

Çağdaş hukuk ve devlet felsefeleri, insanın insan olmakla sahip bulunduğu "insan hakları", bir toplumun üyesi olmakla sahip olduğu "birey hakları" ve her türlü toplumsal kurumun üzerinde bir kişi olmakla sahip olduğu "kişi hakları" aasında kendilerine özgü bir paradigma oluşturmuşlardır. Örneğin son yıllarda kişinin kendi varlığı üzerinde tasarruf hakkına ağırlık verenler ile devletin kişinin sağlığını denetleme görevini öne çıkaranlar arasında tartışılan "ölüm hakkı" (ötenazi) sorunu, hukuk ve devlet felsefeleri açısından da önemli bir konu sayılmaktadır. Bu nedenle bir devlet etiğinden sözetme gereği doğmuş bulunmaktadır. Bilindiği gibi her devletin kendine özgü hukuk kuralları bulunmakta; bunlar insan topluluklarında bir düzen yaratan kurallar olmaktadır. Toplumu düzenleyen ahlâk, din, hatta görgü kuralları gibi başka kurallar da vardır; bu kurallar ise toplumsal yaşantıyı düzenli bir biçimde sürdürme işlevi görürler. Ancak hukuk kuralları ilkel insan topluluklarından başlayarak, din ve ahlâk kurallarından farklı bir nitelik gösterirler. Hukuk kurallarının en belirgin özelliği, bu kurallara uymanın devletin zorlayıcı gücüyle sağlanmış olmalarıdır. Oysa din ve ahlâk kurallarına uymayı zorunlu hale getirecek maddi türden bir güç yoktur. Bu kurallara uymak manevi yaşamla ilgili bir konudur. Devletin hukukla bağlı oluşu, yurttaşların da hukuksal güvenlik içinde olmalarını sağlar. Bunun yanında ethik ilkelerle kendiliğinden bir ilişki kuran Devlet anlayışı, çağdaş toplum kuramlarının odağında yer almaktadır. Hukuk Devlet'ten nasıl ayrı düşünülemiyorsa, Ethik de artık Devlet'in vazgeçilmez bir tamamlayıcısı olmak durumundadır. Birey ve kişi olarak insanın her bakımdan gelişmesini, özgürlüğünü ve onurunu korumasını bize ethik ilkeler sağlayacaktır. 3. bin yılın eşiğinde sosyal refah ve hukuk devleti anlayışı bütün toplumların ulaşmayı amaçladıkları bir hedef olmuştur. Ethik ve Hukuk kurallarına dayalı, onların bireşiminden oluşan Devlet, demokratik bir toplumda, insan hakları ve onurunun gerçek koruyucusu olacaktır.

Kapitalizmin yarattığı sosyal dengesizlik ve bunalımlara karşı emekçi sınıflardan gelen güçlü tepkinin ürünü olarak 20. yy.'da ortaya çıkan sosyal devlet, klasik liberal demokrasinin ekonomik ve siyasal temellerini değiştirmeden sosyal güvenliğin sağlanması, işsizliğin önlenmesi, emeğiyle yaşayanların korunması ve yaşam düzeylerinin yükseltilmesi yoluyla sosyal eşitsizlikleri giderme işlevini yüklenen bir devlet anlayışı olarak sosyal devletin temelinde ethik ilkeler bulunur. Belli bir mücadele birikimini yansıtan ve daha çok kara Avrupa'sına özgü olan bu kavram devlete, sosyal bakımdan zayıf sınıflara yardım ederek sosyal adaleti ve insan onuruna yaraşır bir yaşam düzeyini sağlama ödevini yükler. Bu ödev devletin sosyal ve ekonomik yaşama müdahale etmesini zorunlu kılar. Bu açıdan da daha çok Angloamerikan dünyasındaki karşılığı olan "re-

fah devleti" kavramına oranla daha politik ve dinamik bir içeriği çağrıştırır, onun en gelişkin biçimini oluşturur.[19]

Yurttaşların ekonomik ve toplumsal çıkarlarının korunması ve geliştirilmesinde devletin belirleyici bir rol oynadığı yönetim anlayışını dile getiren refah devleti ise; fırsat eşitliği, adil gelir dağılımı, hakkaniyet esaslarına dayalı bir sosyal tabakalaşma ve iyi bir yaşamın asgari koşullarını sağlayamayanlar için devletin sorumluluk yüklenmesi ilkelerine dayanır. Ethik kurallarla da ilişkili olan refah devletinin en temel özelliği, gelişmiş sanayi ülkelerinin hemen hepsinde bulunan sosyal sigorta sistemidir. Kişi ve ailelere en çok gereksindikleri zamanlarda gelir sağlamaya yönelik olan ve genellikle zorunlu katkılarla finanse edilen sosyal sigorta yardımları uygulamada öngörülenin çoğu zaman altında kalmıştır. Temel eğitim ve sağlık hizmetlerinin yanı sıra ucuz konut sağlama konusunda da sorumluluk üstlenen refah devletinin öteki görevleri arasında kişisel vergilendirme sistemi, yoksullukla mücadele programı, işsizliğe çözüm getirme, istihdam ve daha adil bir gelir dağılımı, emek-sermaye arasındaki karşıtlığı en düşük düzeye indirme, tüketici fiyatlarının düzenlenmesi gelir. Bunlar ise 20. yy.'ın sonu ile 21. yy.'ın başlangıcında özlenen ethik temellere dayanan geleceğin devlet'inin başlıca görevlerindendir.[20]

Bilindiği gibi tüm etkinliklerinde yasaların ötesinde hukukun üstünlüğü ilkesine ve yargı denetimine bağlı kalan devlet anlayışı oldukça yenidir. Devletin hukuk ve adalet ilkesine bağlılığı hukuk felsefesinde, toplumun önemli bir düzeye çıkmış olduğunu gösterir. Devletin amacının yurttaşların özgürlüğünü, eşitliğini ve hukun egemendiğini güvence altına almak olduğunu savunan Kantçı devlet felsefesine dayanan Alman hukuk öğretisi, "hukuk devleti" (Rechtsstaat) deyimini, "polis devleti" (Polizeistaat), "jandarma devleti" ya da "totaliter devlet" kavramlarının karşıtı olarak kullanmıştır. Yapıtlarında "hukuk devleti" deyimine ilk kez yer veren Rudolf von Mohl, bu deyimden anlaşılması gereken Devlet terimini, etkinliklerinin sınırını kişilerin özgürlüğünde gören, yasaların genelliği ilkesine (herkesi kapsaması anlayışına) uyan ve kişilerin devlet gücü karşısında korunması için yargı organları kuran devlet olarak tanımlamıştır. Bu ise hukuk devletini anayasal devlete eşdeğerde tutan bir görüştür. Hukuk devleti ile yargı denetimi ilkeleri birbirlerine sıkıca bağlı iki temel konudur. Günümüzde gelişmiş bir hukuk sisteminin temel kavramı olan hukuk devleti şu ögelerden oluşmaktadır: 1) Hukuk devletinin güvence altına alınması için anayasada kamu hak ve özgürlüklerinin düzenlenmiş olması yeterli değildir. Bunların uygulamada değer kazanabilmesi için her şeyden önce devletin en etkin organı olan idarenin, özel bir yarı sistemince (idari yargı) sıkı bir biçimde denetlenmesi gerekir. Yasallık ilkesi günümüzde yasaların anayasaya uygunluğunu da kapsar ve idarenin yalnızca yasalara değil, genel hukuk kurallarına da bağlı olmasını öngörür. 2) Kuvvetler ayrılığı ilkesi, klasik öğretinin benimsediği ama bağımsızlık yerine denetim ve işbirliğini de kapsayan bir denge sistemini içerir. 3) Temel hak ve özgürlüklerin korunması ilkesi hukuk devleti ile demokrasi kavramları arasındaki bağı kurar bir ilkedir. Buna göre kişilerin temel hak ve özgürlükleri, pratikte uygulanabilen ve demokratik rejimin ruhuna uygun olan güvencelere bağlanmalıdır. 4) Hukuk güvenliği ilkesi devlet işlemlerinin önce-

den öngörülmüş esaslara uygun olarak yapılması, geriye yürüyen hükümler içermemesi ve önceden uygun bir biçimde duyurulması gibi ilkeleri içerir. 5) İdarenin yargısal denetime bağlı olması ilkesi uyarınca idarenin hiçbir işlem ve eyleminin yargı denetimi dışında bırakılmaması gerekir. Bu ilke en iyi biçimde idarenin adli yargıdan bağımsız bir idari yargı sisteminin denetimine bağlı tutulduğu idari rejimde gerçekleştirilir.[21]

Temel hak ve özgürlüklerin sınırlandırıldığı, idarenin bazı işlemlerinin yargı denetimi dışında tutulduğu bir toplumda hukuk devletinin varlığından söz edemeyiz. Bazı tasarrufların anayasaya aykırılığı iddiasıyla dava açılamıyorsa, idari yargılamada yürütmenin durdurulması kararı verilmesi yasayla sınırlandırılmışsa, ve anayasaya aykırılığı öne sürülen bir yargı uyarınca yürütmenin idari işlemlerine karşı yasa yollarına başvurulamıyorsa o toplumda adaletli bir düzenden ve huzurdan söz edemeyiz; toplumun dengeleri bozulur ve kurumlar kaosa sürüklenir. Hukuk devletinin sağlıklı bir işleyişe sahip olabilmesi ekonomik gönençle de yakından ilişkilidir. 20. yy.'da klasik liberal ekonomi anlayışının "laissez faire, laissez passer" (bırakınız yapsınlar) görüşüne dayalı eski Devlet kavramı geçerliliğini yitirirken, hemen her ülkede refah devleti kavramının getirdiği sosyal güvenlik düzenlemelerinin gerçekleştirildiği görülmektedir. Aslında refah devletinin gelişmiş biçimlerinde (İskandinav Ülkeleri, Hollanda, İsviçre) devlet, bireye yaşamının hemen her alanında "beşikten mezara" destek sağlar. Gelişmekte olan ülkelerin birçoğu da refah devletinin şu ya da bu biçimini ulusal hedefleri arasında sayar. Refah devletinin temel yönetim ve organizasyon sorunları arasında ise devlet hizmetlerinin düzeyinin saptanması, sağlanan yardımların geresinimleri karşılarken, üretken faaliyeti de özendirmesi, devlet tekellerinin ve bürokrasinin verimli çalışmasının sağlanması ve zorunlu katkıların ötesinde yeterli finansman kaynağının bulunması gibi sorunlar vardır.

V. Sonuç

Paul Valéry Devlet'i şöyle tanımlar: "Devlet kocaman, korkunç ve güçsüz bir varlıktır. Bunun yanında göze batan bir güçlülük ve beceriksizlik devidir (kiklop); hukukun ve gücün canavar çocuğudur"; "Eğer devlet güçlüyse bizi ezer; zayıf olduğunda da biz dağılır gideriz." Devlet'in yapısı zaman içinde evrimleştiği gibi ethik de bir evrimleşme geçirmektedir. Ancak değerler değişmez, ama onlara atfedilen yargılar ve değerlerarası ilişkiler, değişen koşullara uygun olarak değişirler. Değerler sistemi olan ethik, davranışlarımızdaki değişmelere koşut olarak, evrimleşme içindedir. Artık "ben"den değil', "biz"den oluşan Devlet de ethik ile birlikte evrimleşerek demokratik yaşamın vazgeçilmez bir ögesi olmuştur.22 Evensel değerlere ve hukukun üstünlüğüne dayanan bir Devlet varlığını sürdürebilir ancak. Herkesin güven bunalımı yaşadığı, ama bir "mania grandiosa" içinde bulunduğu bir toplumda doğallıkla bir sağduyu bunalımı ve toplumsal hezeyan kendini gösterecektir. Toplumsal bir şaşılığın olduğu, ortak bir hedefte birleşilemediği ve sosyal bir bilince ulaşılamadığı sürece toplumsal saçmalardan kurtulunamaz. Sıfır hoşgörü ve tarih bilinci ile tarihsel bilinçten yoksunluk sorunla-

*XIV. Louis'nin ünlü sözü: "Devlet, benim!" (L'État, c'estmoi!)

rın çözümünü güçleştirir. Ülkemizde uzun süredir izlemekte olduğumuz bir siyasal şaşılık, burnunun önünü görememe, siyasal saçmalamalar ve sağduyu bunalımı, geleceği ipotek altına alıyor izlenimini vermektedir. Her şeyden önce toplumdaki güven bunalımına bir son vermek gerekmektedir; çünkü başkalarına güvenmeyen kendine de güvenemez. Öte yandan siyaset bilimi, siyasal yalancılıkları meşrulaştırma ve güven ortamını yok etme bilimi olmamalıdır. Siyaset deyince, sözünü tutamayan adam, güvenilmez kişi anlaşılmamalıdır; kendi çıkarlarını en sonra düşünen kişi olmalıdır siyasetçi. Eğer az gelişmişlikten kurtulmak istiyorsak öncelikle ve ivedilikle az gelişmiş kafalardan kendimizi kurtarmalıyız. Siyaset, dürüstlük ve erdem koşullarından bağımsız bir uğraş olamaz. Politikanın, ciddi, saygın ve onurlu bir uğraş olduğu inancı toplumda kökleşip yaygınlaştıkça bu düşünceyi ve duyarlığı paylaşanların sayısı da artacaktır.

Kişi, birey, özgürlük, eşitlik, insan hakları gibi kavramlar Rönesans Döneminde düşünce yaşamına girmiş; ancak 19. yy.'da siyasal yaşama geçirilebilmiştir. Bugün bile bu kavramların dünyanın her yerinde tam anlamıyla yaşandığını ne yazık ki söyleyemiyoruz. Toplumun eski kurumları ancak yeni fikirleri benimseyebilirlerse ayakta kalabilirler. İnsanın yarını adına söz söylemek isteyen her girişim, her atılım öncelikle tarihle çekinmeden hesaplaşabilmeli ve korkusuzca onunla kendini sınamalıdır. Yaşamımızın geri kalan kısmı orada geçeceği için gelecek hepimizin problemidir. Öte yandan toplumun yönetim biçimlerinden olan Devletçilik, bir amaç olarak değil de, halktan yana devleti gerçekleştirmek amacındaki bir araç olarak düşünülmelidir. Piyasa ise yadsınması gereken değil, denetlenmesi ve emekçilerin korunabilmesi için sosyalleştirilmesi gereken bir mekanizma olarak algılanmalıdır. Eğer hedef insanların refahı ve mutluluğu ise gelir ve görev dağılımının, emek ve sermayenin bölüşümünün adaletli ve hakkaniyet esaslarına uyması kaçınılamaz bir zorunluluktur. Zor ise, Marx'ın dediği gibi, yeni bir topluma gebe her eski toplumun ebesidir; zor'un kendisi bir ekonomik güçtür.[23]

Ülkemizde bugün devlet yapısının ve işleyişinin tıkandığı, hukuk düzeninin eskidiği, merkezi yapıyla birlikte yerel yönetim yapısının da aşındığı açıkça gözlenmektedir. Bunun yanında zaten çok zayıf olan, hiç güvenilmediği için hep korkulan ve bastırılmaya çalışılan toplumun örgütlenme modeli de çağın gerisinde kalmıştır. Sivil toplumların sayı ve etkinlik bakımından yetersizliği de bunlara eklenince doğal olarak böyle bir ortamda insanın da tıkanmış olduğunu, kendisini yeterince ifade edemediğini; hak, görev ve sorumluluğunun bilincinde olmadığını söyleyebiliriz. İnsanın aklına hemen "acaba deniz bitti mi?" sorusunu sormak geliyor. Oysa bildiğimiz gibi siyasette artık birey öndedir; insan haklarının önceliği ve hukuk devletinin ivediliği söz konusudur; insana ilişkin her şey ağırlık kazanmıştır. İnsan tükenmedikçe hiçbir şeyden ümit kesilmez. 20. yy.'ın başlarında birey anlayışının tam anlamıyla devlet yaşamında yer almadığı, herkesin içinde sınıflandırılmış olduğu gruplar vardır. Gerçi birey, felsefenin konusu olarak varsa da siyaset alanında henüz yoktur. Bireyin Devlet karşısındaki hak ve özgürlüklerini yine Devlet'in kendisi koruyabildiği ölçüde sosyal hukuk devletinden söz edebiliriz. Toplumun bütün sorunlarının çözümü ise demokratik-laik bir eğitimle ancak olanaklı görünmekte. Bilgiye açık, gelişme ve

ilerlemeye istekli, araştırma bilinci olan, ortak varolma iradesi taşıyan bireylerden oluşmuş bir topluluk bu sorunları çözebilir ancak. Ethik ilkeleri benimsemiş bir Devlet de böyle bir toplumun çatısını oluşturur; güven bunalımına son vererek geleceğin ortak hedeflerine yönelen bireyler de "müdafaa-i hukuk'tan "hukuk devleti"ine doğru emin adımlarla yürüyebilirler. İşte bu yüzden siyaset, ethik temeller üzerine oturtulmalı; başta insanlardan olduğu gibi hükümetlerden, parlamentolardan, partilerden ve devletten aynı ahlâk kurallarına uymaları beklenmelidir. Bu ahlâk ilkeleri gerekliği tüm boyutlarıyla yaşamamızı sağlamalı; eylem özgürlüğü de insanları sağduyunun yolundan ayırmamalıdır.

1. Platon L'Etat ou La République, traduction par A. Bastien, Garnier Frères, Paris, 1955.
2. Aristoteles, Nikomakhos'a Ethik, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara,1988.
3. L.T. Hobhouse, Morals in Evolution, Penguin Books, London 1955.
4. J. J. Rousseau, Contrat Social, Librairie Gallimard, Paris 1955.
5. I. Kant, Sürekli Barış, Seçilmiş Yazılar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 251 vd.
6. I. Kant, Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, Seçilmiş Yazılar, Remzi Kit., İstanbul, 1984; I. Kant, Kritik der Praktischen Vernunft, Werke, Insel Verlag, Wiesbaden, 1956;E.Seidler, Etische Überlegungen, Freiburger Universitätsblätter, 1987 (November).
7. G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.m., 1975, cilt: 5, s. 135 vd.
8. G. W. F. Hegel, aynı yapıt, s. 261 vd.
9. G. W. F. Hegel, Enzyklopädie des philosophischen Wissenschaften, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.m., 1975, cilt 6. s. 145 vd.
10. G. W. F. Hegel, Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.m., 1975, cilt. 5, s. 104 vd.
11. G. W. F. Hegel, aynı yapıt, s. 115 vd.
12. Karl Marx, 1844 Manuscripts, Collected Works, Vol. IV, Lawrence and Wishart, London, 1975, s. 3150.
13. Karl Marx, German Ideology, Collected Works, Vol. III, Lawrence and Wishart, London, 1975, s. 2250; Lenin, L'État et la révolution, Editions Sociales, Paris, 1946; Henri Lefebvre et Yvan Craipeau, Les Marxistes et la notion d'État, Centre d'études socialistes, Paris, 1964.
14. Friedrich Engels, Anti Duhring, Collected Papers, Vol. X, Lawrence and Wishart, London, 1975; C.Wright Mills, The Power Elite, Oxford University Press, London, 1965.
15. Robert E Dahl, Who Governs? London University Press, 1970; Karl Marx, 1844 Manuscripts, Collected Papers, Vol. IV, Lawrence and Wishart, London, 1975, s. 3150 vd.
16. Friedrich Engels, Anti Duhring, Collected Papers, Vol. X, Lawrence and Wishart, London, 1975; J. Donnedieu de Vabres, L'État, P.U.F., Paris, 1954.
17. Michel Foucault, L'Ordre du Discours, Edition Gallimard, Paris, 1982, s. 47 vd.
18. Michel Foucault, Histoire de la sexualité, Edition Gallimard, Paris, 1986; Michel Foucault, Les Mots et les choses, Ed. Gal., Paris, 1987; Hubert L. Druyfus and Paul Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, The Harvester Press, London, 1986, s. 104-128.
19. Ernst Cassirer, Devlet Efsanesi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.
20. Franz Oppenheimer, Devlet, Engin Yay., İstanbul, 1997.
21. Hukuk Devleti ve Velidedeoğlu, T.H.K., Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1985.
22. L. T. Hobhouse, Morals in Evolution, Penguin Books, London, 1955.; Histoire du Dévelloppement Scientifique et Culturel de l'Humanité, Edition d'UNESCO, Vol. VII, Paris, 1991.
23. Guy Sorman, Les Vrais Penseurs de Notre Tepms, P.U.F., Paris 1995.

İnsan felsefesinden bakışla devlet ve ahlak

Uluğ Nutku

Toplumsallığın örgütlenmesi ve daha 'iyi' örgütlenmesi üzerine yazılı tarihin başlangıçlarından bugüne kadar öne sürülen düşünceler, bu iki kavramı –devlet ve ahlâk– yan yana getirmek, birbirine uyumlu kılmak için büyük çabalarla doludur. Devlet ahlâklı olabilir mi? Olabilirse nasıl yapmalı? Olamazsa insanlığın durumu nedir? gibi sorular, temelde bir çelişkinin çözümünü bulmaya, verilmiş toplumsal düzenlerin olumsuzluklarını aşmaya ve geleceği yeniden kurmaya yönelik sorulardır. Yanıtlar ve öneriler, tarihsel gerçeklik ile gerçekliğin yeniden üretilmesi arasında düşünsel gelgitlerdir. Düşünürlerin toplumlarına, kültürlerine, dillerine göre farklı anlatımları anlam çekirdeklerine bakıldığında, 'birleşik insanlık' idesinde toplanırlar. Musa'nın kavim ahlâkıyla sınırlı ama genelleşme olanağı taşıyan 'öldürmeyeceksin' buyruğu, Hammurabi Yasaları'nın hem sınıf egemenliğinin ilk belirgin hukukuyla sınırlı hem de yönetilenlerin haklarını savunmalarını yargı erkine taşıyan göreli eşitlikçiliği, devlet kavramıyla dile getirilen toplumsal yapının temeline konulmaya çalışılan ahlâki ögeler barındırırlar. Bu ilk örnekler dahi, insanın çelişkili özüne –yaşatan ve öldüren, hak koruyan ve haksızlık eden, dayanışan ve sömüren, yapan ve yıkan– ışık tutuyorlar. Çağdaş anayasalar ve uluslararası hukuk, toplumların tarihsel-kültürel göreliklerini en üstün idelerle aşarak, eski ama terkedilemeyecek bir terimle, "summun bonum'da (en üstün iyi) genelgeçerliğe kavuşturma amacını taşıyorlar.

İnsan elbette çelişkeli bir varlık. Kant'ın 'antagonizm", Nietzsche'nin 'dissonance", Mengüşoğlu'nun 'disharmoni" terimleriyle dile getirdikleri aynı olduğu. Bu çelişki, ya da paradoks insanın doğal evrimden gelerek ötesine geçmesinde, kültürel evriminde yatar. O ne yalnız doğa ne de yalnız tarihtir. Hem kendi yaratmadığı doğanın ürünüdür hem de kendi yarattığı kültürel doğasının, tarihinin ürünüdür. Bütün diğer canlı türlerin soysürdürümü tek yönlü olmuşken,

verilmiş doğal çevreye tek düğümle bağlı kalmışken, insanın soy sürdürümü düğümler ve kördüğümlerle dolu çift-yönlülük gösteriyor. Alet kullanımından alet yapımına geçişi, doğa içinde doğaya karşıtlık düğümünü atmış; türdeşler ilişkisi de, doğal-içgüdüsel davranışlara indirgenemeyecek kurallarla düğümlenmiştir. Türün tekliğine karşı toplumsal örgenlenmelerin çokluğu, en basit hayat tarzında bile şaşırtıcı karmaşıklık, doğal koşulların yansıması olarak açıklanamayacak niteliktedirler. Pozitif (konulmuş, vazedilmiş) ahlâkların, töreler ve törenlerle beslenmeleri nedeniyle, kaynaklandıkları koşulları geniş ölçüde yansıttıkları, anlaşılabilir bir açıklamadır; ama açıklanan olgular hiçbir şekilde birebir yansıtma ya da dümdüz bir neden-etki sonucu değildirler. İnsan hayatında karşıtlıklarla dolu etkenler karmaşımının çok yönlü, karşıtlıkları birleştirici diyalektik açıklanması dahi tüketici değildir. Kısaca insan, bütünüyle bilim objesi değildir. Onu özgür kılan da bu negatif belirlenimdir. Spinoza'yı bir kez tersinden okursak, her olumsuzlama bir olumlamadır da.

Toplumların yaşam koşullarının farklılığı, her koşuldaki 'insan'a ilişkin 'öz belirleme' olanağını ortadan kaldırmaz. Bunu anlamak için, çoğu kez örtük kalan anlam birliğini açıklığa kavuşturmak, verilmiş ahlâkların da temelinde yatan bir yapıya girmek gerekiyor. Bu yapı, başka hiçbir canlıyla analoji yoluyla ulaşılamayacak 'Değerler'le kurulmuştur. Tepede 'kişi değeri' var. Tüm geçmiş, şimdiki ve gelecekte olabilecek toplumsal örgütlenmeler (modern devletler sadece geçici-tarihsel örneklerdir) yaşama tarzlarında ve yasalarında kişiye verdikleri değer bakımından incelendiklerinde, tarih ya bir anlam kazanır ya da anlamsız kalır. Örtü aralandığında sorunun, devlet ve ahlâk ilişkisi olarak konulması içerik kazanır ve insanın kişiliği ile tarihsel kuşatılmışlığı arasındaki uçurumun aşılması sorununa dönüşür.

Sorunu, bugün kullanmadığımız teolojik terimlerle de olsa, ilk kez derinden kavrayan Augustinus, kişi değerinin devlet çarkında hiçbir yeri olamayacağı kanısındaydı. İsa'nın 'Sezar'ın hakkını Sezar'a ver, ama beni izle' sözündeki ethik çelişkiyi, birincisini reddederek çözmeye çalıştı. Yeryüzü devletini reddetti. Onun söylemi, prensleri adil yetiştirmek için ögütler sergilemiş bir Konfüçyüs'ün söyleminden olduğu kadar Grek bilgelerin ve filozofların ölçülülüğü başerdem sayan deyişlerinden de bütünüyle farklıydı. Augustinus, yeryüzü devletiyle onu aşan ahlâklılığın birbirine bağlandığı bir candamarı olmadığını savladı. O, İsa'nın, bir yanağına şamar atana karşı öbür yanağını uzatmasıyla örneklediği kişi değerini trajik konumdan çıkarmak için Sezar'ı ve onun adına şamar atan devleti, dünya gerçekliğini olumsuzladı. Gerçek dünya devletinin yasalarını, sevgi yoksunu olduklarından, yasadışı ilan etti. Ona göre devlet ve yasaları kükreyen aslanlar gibi karşımıza dikilmişler, korku saçıyorlar. Bunu birbuçuk bin yıl önce söyledi. Tarihe olduğu gibi bakıldığında, Augustinus tamamiyle haklıdır. Augustinus'un 'Tanrı Devleti' tasarımı, sonraki Hıristiyan ve onu izleyen Müslüman şeriatçılığın sorumlusu değildir. Tersine, her tür şeriatçılık siyasal iktidar talebi olduğundan, inanç kisvesinde yeryüzü devleti kurma amacındadır ve kurduğunda kisvesiz devletten çok daha zalim olmuştur.

Kişinin,herhangi bir bağlamda, herhangi bir hizmet dolayısıyla değil, kendi başına değerini kabul eden bu değeri savunan asıl anlamda ahlâk, örgüt ha-

line geldiği anda siyasallaşır, araçların güdümüne girer ve değerini yitirir. Bu nedenle ethik değer, en yalınca, kişiyle kişi arasında görünür. İnsan, kendisindeki kişi değerini gerçekleştirebildiği ölçüde özgür olur. Bu, kendi kişiliğini bir başkasında ve her başkasında tanımaktır.

Siyasal özgürlük uğruna mücadelelerin, ne koşullarda ve ne zamanlarda olmuşlarsa olsunlar, özünde bir 'olması gerek' vardır. Çelişik durum şu: 'olması gerek', gerçek oldukça kurallaşır, dolaysız duygu yitirilir ve kural, başlangıçtaki Ethos'u, duygu birliğindeki sıcaklığı, soğutmaya başlar. Kural, siyasal erk haline gelince de kükreyen aslan olur. Kükreyen siyasal aslan karşısında özgürlük isteyen siyasal birey, kişi olma yolundadır. Ama kükreyen ile ona karşı çıkan aynı türden değil mi, ikisi de insan değil mi? Bunun yanıtı da paradoksaldır. Paradoksun tek çözümü, insan olmanın anlamının ayırdındaki Francis Assisi'nin şu sözünde saklı: insan biçiminde olmak kolay, insan olmak zordur. Sorun, hem antropolojik hem ethikseldir. İnsan kavramıyla insanlık kavramı kaynaştırılabilirse, çözüme adım atılmış olur.

Kişilikle özgürlük bağı nerede? Özgürlüğün en yaygın ama en çürük tanımı şu: 'başkasının özgürlüğünün başladığı yerde benim özgürlüğüm biter.' Doğrusu şöyle: 'başkasının ve benim özgürlüğüm aynı yerde başlar ve biter.' Böylece, çıkar çatışmalarının birbirini sınırlandırması olarak anlaşılan koşullu özgürlüğün yerini, değerlerde örtüşün koşulsuz özgürlük alır. Bunun ilkesi –Kant'ın açıklamak için ömrünü tükettiği ilke– içten bağlanmadır. Kişi olmanın özgür olmakla birleştiği yer de burasıdır.

Toplumlar için adalet en üstün değer olduğundan, yasalardaki hukukun adaleti çiğnememesi, birincil beklenti ve taleptir. Adalet, haklılığın saptanması ve korunmasıyla somutlaşır. Bu yapıldığında, kişi değeri de tanınmış olur. Hak duygusu, insan yapımı değildir, doğa yapımı da değildir. Tanrı vergisi de değildir. Kaynağı, nedensel düşünüşle bilinemeyen ve bilinemeyecek olan bir belirlenimdir. Hukuk ise insan yapımıdır ve hak duygusu temelinde yükselmesi gerekir. Hukukun haklılıkla 'taban tabana zıt düşmesi' (Mengüşoğlu), insanın bir varolma koşulunun, değer vermesinin, amaç olmaktan çıkarılıp araç durumuna getirilmesinin sonucudur. Bu da onun çelişkili yapısının, çift yönlü kördüğümünün bir başka görünümüdür. İnsan, yüceltmeyi de alçaltmayı da seçebilme konumunda olduğundan, onu, Renaissance düşünürleri ve sonra da Pascal gibi, bir 'olanaklar varlığı' diye tanılamak yerindedir. Olumsuz seçim yapması bile özgürlük olanağını kullanmasıdır; ve olumsuz özgürlüğün olumsuzlanması yalnız ve yalnız kişi değerinin gerçekleştirilmesiyle olanaklıdır. Elbette bu da bir insan olanağıdır.

Mutlak değer olan kişi ile onun göreli tarihsel koşullarla kuşatılmış bireyliği arasındaki çatışkıyı aşmak için Augustinus'dan sonra en büyük çabayı gösteren filozof Hegel oldu. Tarihin bir mezbaha olmadığını, her şeye karşın özgürlüğün ilerlemesi olduğunu kuramlaştırmaya girişti. Bu doğrultuda devlete kişilik kazandırarak onu ahlâklı kılmak istedi. Augustinus'un varoluşsal bakışının tarihsel bakışla bu yenilenişi, kişinin gerçek tarihsel kuşatılmışlığını kırmak için felsefenin son girişimi oldu. Hegel'den sonraki birbuçuk yüzyıl, tarihsellikle kişilik bireşiminin yenilgisinin kırıntılarını toplamaktan ibarettir.

Devlet ve ahlak

Afşar Timuçin

Her devlet bir toplumun devletidir. Her devlet toplumunun bütün özelliklerini yüksek düzeyde yansıtır. Bir toplumun temel özelliklerini kuran tüm görenekler ve alışkılar devletin düzenleyici bir güç olarak tüm edimlerinde açık bir biçimde yansır. Bu yüzden devleti ülküsel bir yapı olarak görmeye eğilimli bakış açılarının gerçeklikle bir ilgisi yoktur. Devletin her zaman "yüce" olması istenir, "devlet" kavramı elbette bir bütünü simgelemekle yüce bir kavramdır, ancak devlet bir kavram değil bir gerçekliktir. Devlet insanlardan kurulu bir düzenekten başka bir şey değildir. Devletin olumlu etkinliği kendisini oluşturan bilinçlerin ortak gücü ölçüsündedir. Devletin kolay kolay tartışılmaz ağırlığı onu zihnimizde kendiliğinden "yüce"ye bağlayacaktır.

"Yüce" kavramının da son derece göreli bir kavram olduğunu unutmamak gerekir. Bir başkasını korkulara salan, bir başkasında şaşkınlık duyguları uyandıran bir başkasına kuşkular veren şey benim için kendiliğinden ya da sıradan bir şey olabilir. Küçük çocuklar maytap ışıkları karşısında yücelik duyguları duyabilirler. Dişleri dökülmüş bir aslanın kükremesi çocuğu heyecandan heyecana sürükler. Genel olarak insanlar her şeyden önce bir yaptırım gücü olarak gördükleri devlet karşısında korkudan hayranlığa kadar uzanan duygular yaşarlar. Bir siyaset adamının açık bir otomobilde şapka sallayarak geçişi pek çokları için insanı kendinden geçirici bir görünüm ortaya koyar.

Yücelik görünüşte değil varılan sonuçlardadır. İnsanoğlu bu gerçeği görmek istemez. "İmparator olarak Roma'da birinci kişiyim, ama insan olarak bütün insanlardan biri de benim" diyen Marcus Aurelius'un alçakgönüllülüğü bir yüceliğin belirtisidir. Her gerçek yücelik bir sonuçta dışlaşır, bir sonuçta anlatımını bulur. Hitler'in çizdiği yücelik görünümlerinin hiçbir karşılığı yoktur. Alman sıçramasının basit bir temsilcisi bile olsa eylemlerinde bir yücelik ortaya koymaz. Çocuğunu doyuran ve aç yatan anne yücedir, yüceliği eyleminde belirgindir. Yüceliği kahramanlıkla karıştırmamak gerekir. Her kahramanlık olgusu

bir yücenin açılımıyla ortaya çıkar diye bir kesinlik yoktur. Yüceyi oluşturabilmek için üstün güçleri olmak değil insani güçleri olmak önemlidir. Zeus'un üstün güçleri vardır, ahlâksızlıklarını da bu gücüyle gerçekleştirir. Yüce olan Prometheus'dur, kendini insana adamıştır.

Devletin yüceliği adanmışlığından gelir, daha doğrusu gelecektir. Ne var ki devlet genellikle adanmışlık görünümleri ortaya koymaz. Zaman zaman adanmışlıklar bekler. Ancak o kendini adamaya eğilimli bir duygusal-düşünsel yapıda olamayacak kadar hantaldır. Bu yüzden toplum içinde her zaman bir "ayrı yapı" özelliği gösterir, bu yüzden her zaman yüzü soğuktur onun. Devlet adına devletin çatısı altında bulunan her kişi az çok korku salmayı bir görev bilir. En azından kendini bilmez insanlar karşısında yumuşak olmamayı becerebilmek gerekir. Devlet gülmez, gülümsemez. Devlet her zaman güler gibi yapar. Onun insanı okşamaya uzanan elleri buz gibi soğuktur. Devlet insanı olma ahlâkı bir ciddilik ahlâkı görünümünde bir asık suratlılık ahlâkıdır.

Bir seven ve sevilen devlet mi, yoksa bir korkutan devlet mi? Devlet yeni bir şey istemeyeni çok sever. Ama o kendisini yeniden gözden geçirmesini gerektirecek istekler karşısında son derece tedirgindir. Devlet eleştirilere kapalı ve övgülere açıktır. Devlet en sıradan etkinliklerinin bile övülmesini bekler. Bu durumda devletin kendisine yakın olanlarla kendisinden uzak duranları aynı kaba koymayacağı kesindir. Devletin huylarını bilenler ondan büyük ölçüde yararlar sağlarlar, bu yararlar çok zaman kitabına uysa da insan olmanın kurallarına uymayan yararlardır. Devletle iyi ilişkiler kurmayı becerebilmek gerekir, yoksa eşitlikçi yasalar hiçbir zaman insanların haklarını elde etmeleri için yeterli olmayacaktır.

Her devletin bir egemen sınıfı temsil ettiği söylendi. Bu elbette doğrudur toplumda egemen olmak için devlete yakın olmayı becerebilmek gerekir. Eskiden devlete yakın olabilmek için öbür sınıflardan kesin çizgilerle ayrılan üst sınıfın üyesi olmak gerekirdi. Örneğin Yunanistan'da diyelim M.Ö. V. yüzyılda bir kölenin devlete yakın olabilmesi diye bir sorun yoktu. Bugün bu yakınlık sınıfsal bir ayrıcalılığı zorunlu kılmıyor. Bugün en altta, tam tabanda yaşamını sürdüren bir -işbilirin bir çırpıda devletle bütünleşmesi hatta devlet adına etkinlikte bulunmaya yönelmesi işten bile değildir. Gerçekten eskiden devletler üst sınıfları temsil ediyordu, bugün daha çok nereye hangi yoldan en iyi gidilebileceğini bilebilen her sınıftan insanı kucaklıyor.

Ulusal devlet fikri varlığında ahlaki bir zorunluluğu da barındırır gibidir: bir sınıfın değil bir ulusun devleti olmak. Bu elbette toplumsal sınıfların ortadan kalkması anlamına gelmez, toplumsal sınıfların ortadan kalkmasıyla ilgili düşünceler ulusal devlet kavramının dışına düşer. Ulusal devlet sınıflar ayrımını olağan gören bununla birlikte sınıflar arasında ayrımcılık yapmayan devlet olmalıdır. Bu yüzden ulusal devlet denildiğinde hemen "toplumsal adalet" gibi, "fırsat eşitliği" gibi deyimler aklımıza gelir. Ancak ulusal devletlerin de bu toparlayıcı etkinliği tam olarak gerçekleştiremedikleri, çok yerde amaçlarıyla çeliştikleri kesindir.

Eski devletlerin yapısal özellikleri ve etkinlik biçimleri düşünülünce bugünkü devletlere hayır dua okumak gelir içimizden. Ancak devletin genel ola-

rak insana yakınlaşması yönünde bir gelişim olmuşsa bunu daha çok kültürün tabana doğru inmesiyle ve böylece bireylerin yaşama ağırlıklarını koyarak hep bir arada toplumsal bir güç oluşturmaya yönelmesiyle açıklamak gerekir. Devletin kendi başına iyilikçi ve yapıcı, tutarlı ve bütünleyici olmasını beklemek ve istemek saflık olur. Devlet her zaman karşısında kendisini denetleyen güçler bulabilmelidir. Demokratik yaşam biçiminin özü de devlet gücüyle devlet dışındaki güçlerin dengesinde gerçekleşecektir. Bu çerçevede devletin daha insan olmasını beklemek değil, daha insan olmasını sağlamak diye bir sorun vardır. Devletin sivil güçlerce denetimi sağlanamadan tutarlı bir devlet örneğini oluşturmak olası olmayacaktır.

Devletin en çok hoşuna giden duygu "devletten bekleme" duygusudur. Devletin ikide bir ortaya koyduğu "baba" ya da "ana" imgesi gerçekten son derece yapay bir imgedir, yaşamda karşılığı olmayan bir imgedir. Ana ve babanın temel niteliği özverili olmalarıdır. Oysa devlet özveri bilmez. Devletin kuralları vardır, bu kurallar çerçevesinde herkesten bir şeyler ister ve bekler. Devletin gözünde iyiler vardır: kimi askere gitmek için iyidir, kimi vergi vermek için iyidir, kimi fabrika işçisi olmak için iyidir... Devletin ahlâkı zorunlu olarak bir yararcılık ahlâkıdır. Devlet her zaman verir gibi yapan ve her zaman alan bir düzenektir. İnsanlar devlete elli verirler, beş alırlar devletten. Çünkü devlet masraflıdır. Devletin dışında bir başka düzenek olsaydı, bu düzenek toplumun her yatırdığını hiç ziyan etmeden hizmete dönüştürebilseydi, devletin ne kadar pahalı bir yapı olduğunu açık açık görürdük.

Daha yetkin bir devlet fikri düş müdür? Olabilir, düş olabilir. İnsan-oğlu bugüne kadar nice düşünü gerçekleştirdi. Bunun için her şeyden önce yetkin aydın insan tipine gereksinimiz var. Ulusları "temsil eden" meclislerin dengeli ve adaletli bir düzeni kurabileceğini düşünenler oldu uzun süre. Yasama, yürütme ve yargılama erklerinin birbirinden ayrılmasıyla adaletli bir düzenin ortaya konulabileceği düşünüldü. Gariptir, biz ne kadar ayırmaya çalışsak bu erkler her durumda birbirine yaklaşmaya bakıyorlardı. Yasama kendi eğilimlerine göre kendi içinden çıkardığı yürütme'yi koşullarken yargılamayı da onun buyruğuna veriyordu. Erklerin ayrılması, ama erklerin gerçekten ayrılması meclisi de kapsayan devletin bütünlüğü çerçevesinde olası görünmüyor. Erklerin gerçekten ayrılabilmesi içten bir denetim aygıtı özelliği gösteren meclisin denetimi yanında güçlü sivil kurumların da yoğun denetimini gerekli kılacaktır.

Üniversitelerin, odaların, sendikaların, derneklerin devletten bağımsız güç odakları oluşturmaları devletin eleştirilmesi ve denetlenmesi açısından önemlidir. Devlet dokunulmaz bir varlık olarak, eleştirilemez ve denetlenemez bir varlık olarak düşünüldükçe güçlü ve tutarlı bir devlet düzeninin oluşturulabilmesi olanaksızdır. Devletin eleştiriye ve denetime açık olması, bu eleştiriyi ve denetimi kendi dışından yani ülkedeki güçlü kurumlardan beklemesi gerekir. Ancak bu da elbette devlet adamlarının olgunluğunu gerektirir. Başta da söylediğimiz gibi, devlet yaşamı göreneklerle ve hatta alışkılarla belirgindir. Bir toplumun bilincinde olumlu ve olumsuz ne varsa devlette yansır, yalnızca devlette yansımaz toplumun bütün kurumlarında, bu arada sivil kurumlarında da yansır. Toplumlar modalara çok çabuk uyan, alışkılarını az çok çabuk değiştiren yapılar olsa-

lar da göreneklerine yani yaşamlarını belirleyen temel değerlere sıkı sıkıya bağlıdırlar. Göreneklerin çelişkili dünyası toplumların etkin bilincinin temel belirleyenini oluşturur.

Basitliklerimiz, kolaycılıklarımız, ikiyüzlülüklerimiz, üçkağıtçılıklarımız kadar kahramanlıklarımız, mertliklerimiz, özverili eğilimlerimiz de kurumların ruhuna yansır. Bir toplumda hiçbir kurum toplumsal duyarlılığın dışında kendini varedemez. Devletin ahlâkı toplumun ahlâkıdır. Toplum yarı-bilinçli bir bütün oluşturur ve yarı yarı-bilinçli olmanın tüm sakıncalarını kurumlara yansıtır. Devlet başta olmak üzere tüm kurumların toplumsal ya da hatta insani zayıflıklardan uzak olmasını isteriz. Bu istek hemen hiçbir zaman gerçekleşmez. Ancak toplumsal dönüşüm süreçlerinde değerler ortaya çıktıkça bir yeni-eski kavgası çerçevesinde eski kuramların yeni bakış açılarına şu ya da bu ölçüde ulaştığı görülür. Ancak hiçbir kurumda ülküsel bir yetkinlik gerçekleşmez. Çünkü toplumların gerçekten yetkin, gerçekten bilinçli insanları değildir yaşamı düzenleyen, yaşamı düzenleyen insanlar sıradan bilinçlilikte insanlardır.

Bu görünümde en tutarlı en kazançlı iş devlete yakın olmaktır diyebiliriz, eğer yaşamı tümüyle yararcı açıdan ele alıyorsak. Yaşamı bilinç açısından, yetkin bilinç açısından ele alıyorsak, bir başka deyişle tam anlamında ahlâklılık açısından ele alıyorsak (bilinçlilikle ahlâklılık arasında sarsılmaz bir bağ vardır), o zaman devlet karşısında, hatta toplum karşısında, kurulu düzenin tüm olumsuz özellikleri, insanı insan olma yolunda engelleyen koşulları karşısında eleştirici olmamız gerekecektir. bu öz elbette belli bir savaşımı gerekli kılar. Bu savaşım hem bireysel düzeyde hem kurumsal düzeyde yani toplumsal düzeyde br savaşım olacaktır. "Örgütlü Savaşım" dediğimiz şey bu çerçevede, güçlü kurumlar çerçevesinde fikir ve eylem üretmek anlamına gelecektir.

Demek ki devletin şu ya da bu biçimde soyut olarak sağlanmış ve her an değiştirilebilecek bir ahlakı yoktur. Bilinçlerin değişmediği koşullarda tüm değişiklikler önyargılarla ilgilidir. Bir önyargılar topluluğunu kafamızdan atıp bir başka önyargılar topluluğunu kafamıza yerleştirdiğimizde kenid adımıza ve insanlık adına geliştirici bir iş yapmış olmayız. Toplumsal yaşamı yakından gözlemlediğimizde insanların gerçekten düşünme zahmetine katlanmak yerine önyargılar arasında yeğlemeler yaptıklarını görüyoruz. Bu çerçevede bizler de Kant gibi gerçek aydınlanmanın insanların kendi kafalarıyla düşünme yürekliliğini göstermeleriyle sağlanabileceğini söyleyebiliriz.

Öyleyse "sorunlu toplumun ya da güçsüz toplumun yetkin devleti" fikri gerçekleştirmesi olanaksız bir düştür başka bir şey değildir. Bu düşlerin en büyüğünü vaktiyle Platon görmüştü. Yanılgı şuradan geliyordu: her toplumun yönetenleriyle ve yönetilenleriyle bir bütün olduğunu görmemek. Seçkinler ya da filozoflar her zaman vardır, ancak bunlar dışlanmış insanlardır, bunların içlenmiş olanları da dişi sökülmüş aslan durumundadır. Hiçbir kurulu düzen tam yetkin bir kişiliği gönül rahatlığıyla bağrına basmaz, kendiliğinden kucaklamaz, onu değiştirmeden yanına almaz. Bu yüzden siyasal önderlerin kişiliklerinde toplumun kişiliği cisimleşir ya da en yetkin örneğine kavuşur. Bir toplumun herhangi bir üyesi kendisini yöneten bir devlet adamına çok kötü duygular besliyor olabilir, ama ayrıştırıcı bir gözle bakmayı bildiğinde kendisiyle onun arasında

birtakım kökel yakınlıkların bulunduğunu görecektir.

Tarih boyunca "devlet" kavramı "şiddet" kavramıyla birlikte anıldı. Devletler tarih boyunca birbirlerine ve kendilerine karşı duran tüm iç güçlere karşı şiddet uyguladılar. Bazı toplumlarda, örneğin eski Isparta'da egemen sınıf tabandaki insanların acımasız çobanı durumundaydı. Tarih boyunca devlet her zaman güçlülerin koruyucusu, güçsüzlerin çobanı oldu. En eski yasakoyucular dengeler egemen kesim zararına bozulunca ortaya çıkıyorlardı. Feodal düzenden sermayeci düzene geçişte mutlak yönetimler erklerini Tanrı'dan alan şiddet düzenekleri oldular. Mutlak yöneticiler devleti "krallığın yasaları uyarınca" yönetiyorlardı sözde. Gerçekte böylesi bir yasa düzeni de söz konusu değildi. Anayasa gereksiniminin ortaya çıkması birer yasa devleti niteliği ortaya koymak üzere tasarlanmış ulusal devletlerin tarih sahnesine çıkmaya başlamasıyla olmuştur. Ancak yasaları yapan devlet onları kendi ulus ve devlet anlayışı çerçevesinde oluşturmaya yönelmiştir.

Çağdaş devletin temeline yerleştirilmek istenen özgürlükçü bakış açısı başlangıçta demokratik devlet tipinin oluşturulması yolunda büyük umutlar verdi. Başlangıçta özgürlükçülük yaşamın her kesiminde ağırlığı duyulması gereken bir yeni bakış açısıydı. İktisadi gelişimi o sağlayacaktı, insanın insan olma koşullarını da, insanın daha da insanlaşması koşullarını da o yaratacaktı. İktisadi özgürlükle siyasal özgürlüğün birbirinin tümleyeni olmadığı, birbirine karşıt iki öge olduğu sermayeci yaşam düzeni içinde açık açık görülünce iktisadi gelişim adına siyasal özgürlüklerden ödün verildi. Bu, dünyanın her yerinde, ulusal devlet fikrinden sermayeci sınıf devleti fikrine yönelindiğini gösteriyordu. Stoa filozoflarının başlattığı, Fransız Devrimi'nin yaşama geçirmeye çalıştığı adaletli toplum fikri böylece kısa zamanda yerini aşırı sınıflaşmış toplum gerçeğine bıraktı.

Böylece insan haklarıyla ilgili öngörüler sessizce ertelenmiş oluyordu. Kısa süren özgürlükçü gelişmeler, daha doğrusu siyasal özgürlüklerin az çok yaşama geçirildiği dönemler yerini yeni baskı dönemlerine bırakınca kısa süren kültür gelişmeleri de yokolup gitti ya da sonuna ermiş oldu. XVII. yüzyılda gelişen, XVIII. yüzyılda hızlanan, XIX. yüzyılda doruk noktasına ulaşan kültür gelişimleri yerlerini yapay kültür etkinliklerine bıraktılar, örneğin ahlâki bunalımlar içinde kıvranmaya başlayan sinema sanayiine bıraktılar, kurulu düzenleri yerden etekleyen iğrenç romanlara, anlaşılmaz şiirlere, uydurma resimlere bıraktılar. Her durumda kendini varetmeye çalışan nitelikli sanat ve nitelikli düşünce devletlerce izlenen zararlı etkinlikler durumuna geldiler. Sivil görünen resmi sanatlar, resmi felsefeler, hatta resmi bilimler oluştu. Bunların tümü yeni özgürlükçü baskıcı devlet anlayışının ürünüydü.

Toplumcu devlet fikri ulusal devletin bir ürünü olarak gelişti ve gelecekteki gerçek anlamda özgürlükçü, gerçek anlamda özverili, gerçek anlamda paylaşmayı bilen insan tipinin zorunlu yaşam biçimine karşılık olarak düşünüldü. Bu devlet kendisini kuran bireyler gibi gerek anlamda ahlâki niteliklerle donanmış bir devlet olacaktı. Bu alabildiğine insanileşmiş devlet anlayışı devletsiz toplum fikrini akla getirdi. Ussal dayanakları çok güçlü olmayan devletsiz toplum zaten olursa gelecekte olacaktı. Ancak gerçekçi bir göz her zaman devletsiz bir

toplumdan çok en yüksek düzeyde insanileşmiş devleti arayacaktır. Yetkin devlet diye nitelendirebileceğimiz böylesi bir devlet her şeyden önce toplumun ayrı kesimlerini ayrı ayrı değerlendirmeden toplumu bir bütün olarak ele alan devlet olacaktır. Böylesi bir devlet ulusun ya da toplumun bütününü öngörerek koyduğu yasalara sıkı sıkıya uyan devlet olacaktır.

Böylesi bir devlet gerçek anlamda yetkin bireylerin oluşturduğu bir devlet olabilir ancak. İnsan olmanın bütün sorumluluğunu taşıyan bireylerin oluşturduğu böylesi bir devlette hiçbir şey rastlantıya bırakılmamış olacaktır. Bilinç eksikliği içinde kavranan, çoğunluğu yarı-aydınların oluşturduğu bir toplum düzeninde devletin sonuna kadar tutarlı, sonuna kadar ahlâklı olmasını beklemek yanlışa düşmek olur. Çünkü devlet yaşayan insanların devletidir, gücü bu insanların bilinç yetkinliğiyle orantılıdır. Yarı-aydınların genel bilinç düzeyini temsil ettikleri toplumlarda her şey nitelik açısından düşük, nicelik açısından sınırlı bir verimlilik için de olacaktır. Felsefe de, sanat da ,bilim de varolan niteliksel özelliklere uygun olarak gelişecektir ya da gelişmeyecektir.

Feuerbach'ta mutluluk ahlakı

Sinan Özbek

Ludwig Feuerbach (1804-1872) yaşadığı yıllarda başyapıt olarak adlandırılan Das Wesen des Christentums (Hıristiyanlığın Özü) adlı yapıtıyla uluslararası bir üne kavuşmuştu. Bu yapıtla birlikte Feuerbach, Aydınlanma'nın din eleştirisinde bir dönüm noktası olarak kabul edilir. O'nun din eleştirisi geniş bir çevrede yankı uyandırır. Marx, Feuerbach'ı "Eski felsefenin gerçek fatihi" olarak adlandırır ve Rus materyalistleri kendilerini Feuerbach'ın öğrencisi kabul ederler. Ancak Feuerbach'ın özellikle Hıristiyanlığın Özü dışındaki çalışmalarının yeterli oranda incelendiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Tam da bu gerekçeyle Adorno ve Horkheimer'ın öğrencisi olan Alfred Schmidt, 1985'te iki cilt olarak Feuerbach'ın diğer yazılarını yayıma hazırlar. Schmidt, 1972'de yaptığı çalışmada (Emanzipatorische Sinnlichkeit, Ludwig Feuerbach anthropologischer Materialismus) Feuerbach'ın materyalizm tarihindeki yerini sorgular. Schmidt'e göre Marxist ideoloji öğretisi, din bilincinin en önemli sorgulayıcısı olan Feuerbach'ın belirli oranda gölgede kalmasına neden olmuştur. Şimdi yapılması gereken, bu "din çözümleyicisini" yeniden gün ışığına çıkarmaktır. Marx'ın ateizmi aşan bir çizgide felsefe yaptığı hatırlanırsa, Schmidt'in yaklaşımını olumlamak gerekir. Bugün ülkemizdeki güncel tartışmalarda da felsefe tarihindeki en ödün vermez ateistlerden biri olan Feuerbach'ı yeniden hatırlamak yararlı olsa gerektir. Feuerbach'ın temel olarak Hıristiyan dinini ele aldığı doğrudur. Ancak 1845'te bu kez karşımıza Das Wesen der Religion (Dinin Özü) ile çıktığı da unutulmamalıdır. Ludwig Feuerbach'ın aşağıda aktarılmaya çalışılan görüşleri 1867-69 yılında kaleme aldığı ve son çalışması olan Zur Etik: Der Eudämonismus'da yer almaktadır.

Mutluluk ve kendinisevme arasındaki ayrım

Feuerbach, supranaturalistlerin aslında kendinisevme (Selbstliebe) olan mutluluğu moralden dışladıklarını, bunu yaparken -Kant'ın da belirtiği gibi- bi-

reyin kendisini mutlu edeceğini düşünüp, içine girdiği ahlaksal buyruk arayışının ahmakça olduğu tezini göz önünde tuttuklarını ifade ederek başlar. Seneca da bu yaklaşımı, kendinisevme tartışmasıyla ilgili olarak dile getirmiştir. Feuerbach sorar: "Ama sadece bir ve aynı olan kendinisevme, bir ve aynı olan mutluluk mu vardır? Sizler aslında farklılıkları belirlemekte oldukça cömertsiniz." (Ludwig Feuerbach, Anthropologischer Materialismus, Ausgewählte Schrieften II. Hrsg. Alfred Schmidt, Ullstein Verlag, 1985 Frankfurt.) Özellikle Skolastiğin distinksionları, söz konusu detay tartışmalarının en incelmiş örnekleridir. Ancak Feuerbach'a göre, kendinisevme ve mutluluk tartışması başladığında, filozofların tasnif etme yetenekleri de sona ermektedir. Aslında kendinisevme ve mutluluk tartışmasında ayrı olduğu sanılan yaklaşımlar, bir ve aynıdır. Kuşkusuz Hottentotte* de tıpkı Romalı filozof, devlet adamı ya da "Königsbergli Bilge" kadar mutludur ve kendini sevmektedir. "İlkel" bir insan da kendini mutsuz hissetiğinde, sıkıştırılmışlık duygusu yaşar ve bu sefil durumdan kendini kurtarmanın yollarını arar. Ancak moralistlerin de çok iyi bildiği ve dile getirdikleri üzere, mutluluk özneldir. "Benim mutluluğum, benim bireyselliğimden ayrılamaz. O, benim içinde olduğum derinin, senin olmaması gibi benimdir." (age. sayfa, 245) Bunların ardı sıra Feuerbach, temel olarak rahatsızlık verici ve tedirgin edici kendinisevme ile hak edilmiş kendinisevme arasında bir ayrımın olduğunu vurgular. Batı'da bir atasözü vardır, "Kendini övme kokar" ancak nerede insan kendisini kötülüklerden ve iftiraya uğramanın getireceği zararlardan korumak durumundaysa, orada kendini övme haklı ve gereklidir. Aynı yaklaşım kendinisevme için de daha yoğun olarak geçerlidir. Sadece görece haklı ve gerekli olmakla kalmayan, kesinlikle gerekli bir kendinsevme vardır. Bu, bireyin bilgi ve isteğinden tamamen bağımsız olan ve bireyin kafası koparılmadan elinden alınamayacak bir kendinisevmedir. Durum böyleyken sadece Cizvitlik ve Katoliklik gerçekten imkânsız ve inanılmaz olanı başarmış, insanın kafasını vurmuştur. Ama buna rağmen insan, tıpkı kutsal Dionysius gibi kesik kafasıyla, zavallı ama güçlü yönetimler ve zeka fakiri halklar arasında gezmektedir. Feuerbach, Cizvitler ve primitiv insanlar arasında geist bağlamında bir akrabalığın varlığını, aradaki tek farkın, Cizvitler'in salt din ve salt Tanrı sevgisine bağlı davranışlarını, ilkelerin doğaya bağlı olarak ve din tanımadan göstermeleri olduğunu belirtir.

Feuerbach, Katolik öğretinin çirkinliklerini yine Katolik teori zevzeklerine (Kunstfasler) göstermek için yıllar önce kullandığı Pater Lechner'e ait bir saptamayı hatırlatır. Lachner, "Güzellik, tevazunun erdemidir" der, şimdi düşünülmesi gereken Katolikler'in tevazuyu (Demut) en yüksek erdem kabul etmiş olmasıdır. Feuerbach aktardığı tarihsel ve aktüel örneklerle, abartılmış tevazunun nedenli çirkin olabileceğini ve Katolikliğin gerektirdiği itaat etmenin insan onuruyla nasıl çelişebileceğini gösterir. İlkel denilen insanların Katolikler ve Cizvitler'den daha temiz olduğunu savunur ve ekler: "Katolizm yüreğe kadar değil, gödem bağırsağına kadar işlemiştir." (age. sayfa 247) Ancak sorun: İnsanın kötüyü ve fena olanı, kötü ve fena olarak algılıyor olup olmadığıdır. Çünkü insan bunlarla yaşayagelmiş olabilir ve bunlara alışabilir. Yine insan iyi olanı tanımamış ve iyi olana alışmamış olabilir. Dolayısıyla ilkel denilen insanların

* Uygarlıkla teması olmayan Afrikalı bir halkın adı. Alman ve kimi Batı dillerinde "pirimitiv" oluşu imler.

mutluluklarını kıskanmamak gerekmektedir. Aynı zamanda, Katolikçe olan ve insanca olan, aptalca olan ve bilgece olan, pisliğe bulaşmış ve bulaşmamış mutluluklar arasındaki kesin ayrımı da bir tarafa bırakmamak gerekmektedir. "Sabunun ve kültürün, dolayısıyla; ışığın ve havanın etkisiyle derimizde açılan her yeni gözenek, aynı zamanda erdemin ve mutluluğun yeni bir kaynağıdır." (age. sayfa 247) Feuerbach, insanların nedenli değişik karakterler taşıyabileceğini hatırlatarak devam eder, sayısız oranda insan kendini noksansız sağlıklı görmektedir. Ancak bu kuruntunun arka planı; yine bu insanların daha ana rahminde hasta olmaları ve sağlığın ne olduğunu bilmemeleri, dahası sağlığın ne olduğunu bilmek istememeleridir. Hastalar topluluğunun kuruntusu olan bu sağlık, aslında sağlık değildir. Gerçekte bir sağlık durumu vardır, ancak bu da kendinde bir iyi değildir. İnsan uyuşturucuya da alışabilir tıpkı Katolikliğe bağlandığı gibi. Öyleyse insan; sağlıklı, iyi olana da alışmak zorundadır. En değerli şarap, şaraba alışmamışlar ya da kötü şarap içmeye alışmış olanlar için leziz değildir.

Feuerbach, "Mutlu olmalısın" buyruğunun ahmakça olduğunu belirtir ve ekler: "Tıpkı bunun gibi bir buyruk da, ahlaklı ya da erdemli olmalısındır. Çünkü bu yaklaşım; morali sadece istence bağlayan, temelden bozucu (grundverderbliche), toplum zararına (gemeinschädliche) olan bir görüştür." (age. sayfa 249) Yine bu anlayış, sadece şimdi moral alanına uygulanmış, insan istencine taşınmış eski mucize inancıdır (Mirakelglaube). Mutlu olmak sadece bireyin kendi istencine bağlı olmadığı gibi, bireyin mutlu olmak için gösterdiği çaba olmadan, etkinlik olmadan da mümkün değildir. Bu yaklaşım moral için de söz konusudur: Ahlaksallık, bireyin kendi keyfi etkinliğine bağlı değildir, aksine metalara, doğaya ve bedene bağlıdır. Feuerbach, "erdem olmaksızın mutluluk yoktur" yaklaşımını onaylar ve moralistlere seslenerek devam eder: "Moralistler haklısınız, size yürekten katılıyorum, hemen yukarda bunu teslim ettim! Ama kavrayınız: Mutluluk olmadan da erdem yoktur. Ve bununla birlikte moral, özel ve ulusal ekonomi alanına girer. Nerede mutluluk için koşular verili değilse, orada erdemin de koşulları eksiktir." (age. sayfa 249) Erdem tıpkı beden gibi besine, giysiye, ışığa, havaya ve mekâna gereksinim duyar. Bunların ardı sıra Feuerbach Marx'ı devreye sokar ve İngiliz işçi evlerinin durumunu somut bir örnek olarak ele alır. İnsanların üst üste yığıldığı bu kulübeler, domuz ahırlarından farksızdır. Böyle yerler Marx'ın Das Kapital'de vurguladığı üzere, moralin de bütün hareket alanını kaybettiği yerlerdir. Yine Marx'ın belirttiği gibi: "Burda erdem en iyi ihtimalle fabrikatörlerin ve kapitalistlerin tekelindedir. Her nerede yaşam için gerekli olanlar bulunmuyorsa, orada ahlaksal gereklilik de bulunmaz. Yaşamın temeli aynı zamanda moralin de temelidir." (age. sayfa 249) Yine Feuerbach'a göre beden için gerekli olan maddelerin açlık ve sefalet nedeniyle bulunamadığı yerde, kafada, ruhta ve yürekte de moral için temel ve özdek (Stoff) yoktur. Alçaklık yapmamak, suç işlememek için açlıktan kıvranmayı dahası açlıktan ölmeyi göze alan insanların varlığı inkâr edilemez. Buna rağmen erdemin açlıktan kıvrandığı zamanlara da yeterli oranda örnek göstermek hiç de zor değildir. Erdemin açlıktan kıvrandığı zamanlarda sadece alçaklar mutluluk veren metalarla ödülendirilmişlerdir. Feuerbach'a göre açlıktan ölmeyi, suç işlemeye yeğleyen insanlar, daha çocukluklarından beri yeme ve içme dışında başka

şeyler ve zevkleri düşünmeyi, bunları denemeyi ve yaşamayı öğrenmişlerdir. Böyle bir yaşam şansına sahip olan insanlar, daha çocukluklarından beri alçaklık ve haramiliğe alışmadığı gibi alçaklık ve haramiliği deneme durumunda kalmaz. Böyle bir yaşamın kaçınılmaz gerekli sonucu, zorunluluk durumunda bile alçaklık ve haramilik yapmamaktır. Bunu başarmış olanlar, cesaret veren, örnek insanlar olarak algılanabilir. Ancak bunlar istisnalardır ve bu durum, gerekli yaşama araçlarının aynı zamanda erdemin de gerekli araçları olduğunu savlayan görüşe karşı bir kanıt oluşturmaz. Bütün bunlardan sonra Feuerbach, insanların erdeme de alışabileceğini belirtir: "Alışkanlık erdemin sırrıdır." Ne moral filozoflarının "iyi istenci", ne kriminalistlerin muhakeme yeteneğinin insanı ahlaklı davranmaya sevk edeceği doğrultusundaki tezleri ve ne de lüks aristokratik mutluluk insanları suçtan (Verbrechen) uzak tutar. Aksine sıradan insanlara özgü olan mutluluk, ki bu sadece gerekli olanlardan duyulan bir hazla, eylenen işle bağlantılı olan bir mutluluktur, işte sadece bu mutluluk insanları suçtan tamamen uzak tutar. "Moralin kapısını aralamak istiyorsanız, her şeyden önce onun önündeki maddi engelleri ortadan kaldırın." (age. sayfa 250) Bütün bunlardan sonra Feuerbach, mutluluk ve erdem bağına ilişkin saptamalarını dile getirmeye başlar. İnsani yaşamla özdeş ve gerekli olan mutlulukla çelişki içindeki her şey, mutluluğu engellediği gibi erdemin de önünü keser ve onunla çelişir. Feuerbach, bu yaklaşımını mitolojiden aktardığı örneklerle pekiştirir. Delphoi Kâhini, kendini zenginliğinden dolayı dünyanın en mutlu insanı sayan aptal kral Gyges'e (Krösus), aslında en mutlu insanın fakir ama erdemli bir çiftçi olan Aglaus olduğu cevabını veriyor. Feuerbach ekliyor: Ancak unutulmamalı ki fakir ama erdemli Aglaus, kendi yaşamı için her şeyi elde ettiği yine kendine ait olan bir tarlaya sahipti. Düşünüre göre bu örnek, moral sisteminin iyi bir maddi zemin üzerinde yükselebilece-ğini gösterir. Her nerede gerçek yoksulluk, gerçek muhtaç oluş başlarsa, her nerede mutluluk için mücadele anlamsızlaşırsa, her nerde mutluluk istenci Ben'in ihtiyacının karşılanması ve açlığın gideril-mesiyle sınırlanmışsa, orada Delpohi Kâhini ve kategorik imperativ de sallantıdadır. Yoksulluğun olduğu yerde ahlak buyruğun olma-yacağı açıktır. Bütün bu anlatılanlardan sonra Feuerbach, "kendine karşı sorumluluk"tan moralin ikinci bölümü olarak ele aldığı "başkalarına karşı sorumluluk" alanına geçmektedir. Ancak bu ikincisi, bütünü egemenliği altına alan bir bölümdür. Kendi Ben'ine yönelmiş yükümlülük, sadece başkasına yönelmiş bir yükümlülük olarak görülebilir ve böyle değerlendirilebilir. Bu noktada; mutluluk ve yükümlülük kavramları eksenine yerleşen, şiddetli tartışmalara yol açan bir sorun da yaşam alanı bulmaktadır. Feuerbach, bu başlıkta sürdürdüğü derinleşmeyi iki soruyla noktalar: Ahlaksal olan nedir, moralin karakteristik niteliği ve temeli nedir?

Mutluluk güdüsü ve başkasına karşı yükümlülük

Feuerbach; bir başına, kendi için yalnız düşünülmüş birey açısından, moralin gerçekte boş bir fiksion olduğunu belirtir. "Nerede Ben'den başka Sen yoksa, başka insan yoksa, orada moral de söz konusu değildir. Sadece toplumsal insan, insandır. Ben sadece Sen'den dolayı ve Sen'inle birlikte Ben'im." (age. say-

fa 251) İnsan kendi Ben'inin bilincine, sadece Sen olanın bilinçteki, görünür, kavranabilir Ben oluşundan dolayı varabilir. Çünkü bu bir başka insan, karşıda durmaktadır. Bir erkek, erkek olduğunun ve erkeğin ne olduğunu karşısında bir kadın olmadan bilebilir mi? Kendinin bilincinde olmak, her şeyden önce, başkalarının bilincinde olmaktır. Eşit, farksız ve cinsiyetsiz Ben, sadece idealist bir vehimdir (Chimäre), boş bir düşüncedir. Feuerbach, insanın kadın ve erkek olarak iki cinsten oluşmasının önemini bir kez daha vurguladıktan sonra, hayvanların da dişi ve erkek olarak ayrıldığına işaret eder. Soru insanın hayvanla ortak olmayan yönü nedir? Şeklinde oluşturulmuştur. "Farklılık sadece şudur: Hayvanlarla ortak olan ama insanda insanileştirilen, tinselleştirilen, soylulaştırılan, ama ne yazık ki sıklıkla çirkinleştirilen ve kötüleştirilenlerdir." (age. sayfa 252)

Feuerbach, insanın oluşumuna ilişkin kesin bir bilginin bulunmadığını vurgulayarak devam eder: İlk insan en azından bizim anladığımız anlamda insan olamaz, insan olan ilk, ikinci olmak durumundadır. Bu ilk olan ikinci, bir başka insan tarafından karşılanmış ve yetiştirilmiştir. İnsanın bedensel oluşumu gibi zihinsel oluşumu da moralin açıklanışına ilişkindir. Bu ise en azından iki insanı gerekli kılar: Erkek ve kadın. "Evet, cinsler arasındaki ilişki dosdoğru, ahlaksal temel ilişki, moralin temeli olarak adlandırılabilir." (age. sayfa 252) Feuerbach, kendinin de içinde yaşadığı sahte kültür devletinin, gerçek bir kültür devletinden oldukça uzak olduğunu vurgular ve ekler: Kilisenin rahiplere evlilik yasağı koyması ahlaksal olarak bir imkânsız, olmaması gereken ve anlaşılmaz bir durumdur. Evlilik yasağı, yasal bir suçtur. "Nerede bir cürüm ve böylesine insan doğasına karşı olan bir cürüm tanınır ve onay görürse, orada insan doğasına karşı işlenen her suç kendinde kutsal olarak görülür." (age. sayfa 252) Ama cinsler arasındaki ilişkiden kaynaklanan moral, bu "kutsal" buyruğun planları dışında kalır. Şimdiki zamanla bağıntılı amaçlar için gizlere değil, aksine çiftleşmenin açık, samimi çok renkli ve bilinen sonuçlarına bağlı olmak gerekmektedir.

Feuerbach, belki de kendine karşı yükümlülükler denen şeylerle mutluluk dürtüsünün bağdaştırılmasının mümkün olabileceğini düşünmektedir. Ancak cevaplanması gereken bir soru vardır: Moral bu yükümlülük denen şeylerle ne başarmaktadır? "Moralden sadece, insandan insana, birinden ötekine, Ben'den Sen'e ilişkinin olduğu yerde söz açılabilir." (age. sayfa 253) Bir ahlaksal anlam ya da değer; başkasına karşı olan yükümlülükler görülebilir, tanınabilir haldeyse (yani benim aileme, topluma, anavatana karşı olan yükümlülüklerim), bu noktada bireyin kendi kendisine karşı olan ahlaksal anlam ve değerlerden söz açmak mümkün olur. "İyi ve ahlaksal olan aynı şeydir. Ama iyi sadece başkası için iyi ise iyidir." (age. sayfa 253) Ancak bu nasıl olanaklıdır, nasıl olur da bencil bir mutluluk dürtüsüne sahip olan insan, başkalarına karşı sorumlulukları olduğunu kabul edebilir? Bu itirazı hemen olumsuzlamak çok zor değildir, doğa bu sorunu çözmüştür. Doğa iki karşıt mutluluk dürtüsü oluşturmuştur, insan bir başkasının mutluluk dürtüsünü yanıtlamadan, kendi mutluluk dürtüsünü tatmin edemez. Bu temel olarak bir erkek ve bir de dişi mutluluk dürtüsünün varlığını görmektir.

Feuerbach, insanın daha ana rahminde bir başkasına bağlı olduğunu; yaşam için gerekli olanları daha baştan bir başkasıyla paylaşmak zorunda olduğunu hatırlatır. Yaşamın elementi olan ana sütünün emilmesi aynı zamanda moralin de

elementinin emilmesidir. Her kim ki başkasına karşı olan yükümlülüğü tanımazsa, aile ve toplum yaşamının dışına düşer. Feuerbach'a göre hukuk da (Recht) moraldir. Ancak bunun alanı oldukça belirlenmiş ve sınırlı durumdadır. Çünkü bu alandaki yükümlülükler, uyulması gereken yükümlülüklerdir ve bu yapılmadığında bir utanç durmu ya da toplumsal bir ceza söz konusudur. En eski tarihlerin kanıtladığı gibi burada teorik olan bir moral değil, bizzat yaşamda geçerli olan, etkin bir moral söz konusudur. Feuerbach, bu yaklaşımın elit ve verimsiz olmakla yargılanabileceğini ironik bir ifadeyle dile getirir. Bu yaklaşım modern idealistlerin hukuktan ayırdıkları morali, tekrar hukukla birleştirme çabasıdır.

Devam eden Feuerbach şöyle seslenir: "Biz seni iflah olmaz bir egoist olarak görüyoruz, dolayısıyla senden insan üstü olmakla sağlanabilecek şeylerin beklentisi içinde değiliz. Biz senin egoizmini kabulleniyoruz, bunun için senden sadece bizim egoizmimizi kabullenmeni istiyoruz. [...] Kısacası senden moral değil; aksine sadece adalet talep ediyoruz. Sadece hukukla özdeş moral: Meşruiyyet (Rechtlichkeit); bir başka ifadeyle erdem yükümlülükleri değil, hukuk yükümlülükleri." (age. sayfa 254)

İyi ama ahlaksal olan nedir? Bizim düşünce tarzımızı ve edimlerimizi ahlaksal kılan nedir? Moral bağlamında hareket ederken, bunun tam karşıtı olabilen yasalara uymalı mıyız? Bu noktada bize karşı yapılan her haksızlığa seyirci mi kalmalıyız? Bütün bunları mülksüzlüğümüzü, çıkarlarımızı gözetmemeyi ve fedakârlığımızı, moralin gerçek örneği olarak sunmak için mi yapacağız? Böyle bir durumda moral, bir ölünün ruhu gibi boşlukta sallanmaktadır. Artık hukuk düzlemine ayaklarını basan moralden söz edilemeyecek mi? Artık temel hak olan nefsi müdafa geçerliliğini yitiriyor mu, artık bencil mutluluk dürtüsü geçerli değil mi? "Ahlak alanında insan olmaktan vaz mı geçiyoruz? Melek ya da her hangi tanrısal bedensiz ve bensiz fantazi yaratıklarla özdeşleşmemiz mi gerekiyor?" (age. sayfa 255) "Hayır!" diye yanıtlayan Feuerbach, şöyle devam ediyor: "Moral bağlamında da insan kalmak istiyoruz, ya da daha çok ilk kez insan olmak istiyoruz." (age. sayfa 255) Çünkü bir bireyin sadece kendisi için adalet istemesi, insan denilen canlının, her şeyden önce tek taraflı, tamamlanmamış, sınırlı, yarı gönüllü oluşunun ifadesidir. Bunun tamamlanması, noksanlarının giderilmesi ve ortadan kaldırılması için morale gereksinme vardır. Ama bu yüzden moral, egoizmi ortadan kaldırır mı? Moral, sadece teolojinin cennetinden kaynaklanan ve sadece bu cennette bulunan bireysel çıkarı savunmamayı telep eder mi?

Feuerbach yineleyerek devam eder; iyinin başkası için iyi olduğunda iyi olması doğrudur; ancak başkası için iyi olanın, bireyin kendisi için iyi olmaması mı gerekmektedir? İnsan kendisi için iyi olanı istememeli midir? Ahlaklı insan nitelemesi kazanmak için; kendinden nefret etmek, kendine düşman olmak, kendini hayırlamak mı gerekir? Bireyin başkasını mutlu etmek için kendini mutsuz etmesi mi gerekir? Ahlak, insanın kendi mutluluk dürtüsünü lanetler mi, ya da en azından insanın kendi mutluluk dürtüsünden, kirli diye tanımladığı güdüleri soyutlar mı? "Asla! Ama öncelikle moral, başkasının mutluluğu olmadan öz mutluluğunu tanımaz. Moral, başkasının mutluluğundan yalıtılmış, soyutlanmış, bağımsız ya da bilinç ve istekle başkasının mutsuzluğu üzerine ku-

rulan mutluğu tanımaz ve istemez. Moral, sadece sosyal, kolektif bir mutluluğu tanır." (age. sayfa 255)

Moral, –Katolik kutsallık gibi– insanı bozan ve iyrençleştiren bir olgu değildir. Feuerbach örneklerle devam eder; leziz yemeklerle beslenmek ahlaksızlık değildir ama, bir aile reisinin kendi yakınlarını görmezlikten gelerek bu zevki yalnız yaşaması ya da onların besin gereksinimlerine rağmen yapması ahlaksızlıktır. Moralin bizden istediği yaşamak için gereksinim duyduğumuz şeyler, başkalarının kötü duruma düşmesine yol açıyorsa bunlardan sakınmaktır. Bir aile reisi, yakınlarının gereksinmelerini dikkate alarak güdülerini yenip kuru ekmeği leziz yemeklere yeğliyorsa gerçek bir örnektir. Söz konusu örneğe bağlı olarak Feuerbach düşüncelerini şöyle aktarır: Politik, ahlaksal ve dinsel düşüncelerinde ortaklaşmayan kafalar, yalnızca iyi yiyecek ve iyi içecek konusunda aynı görüştelerse bu, tadın da toplumsal olduğunu kanıtlar. Ama bu, sadece duyguların ve tad alma duyularının nesneleri için mi geçerlidir? Aynı durum belki ve hatta daha çok soyut ve duyular üstü nesneler için geçerli değil mi? Bütün insanlar iyi ve kötü; adalet ve adaletsizlik arasında ayrım yaparlar. Ancak adalet nedir, adaletsizlik nedir? Bu genel sorular hakkında ortak bir yargı bulunmadığı; insanın, kendi ülkesinin ve halkının sınırlarının ötesine bakmasıyla ortaya çıkar. Tad tartışmasına geri dönen Feuerbach, tadlar arasındaki farkı ele alınca, gerçekte bunun aristokrasinin yemek sanatında ortaya çıktığını vurgular. Bu aynı zamanda mutluluk dürtüsü olgusunun önemli bir ifadesidir. Feuerbach sorar; nasıl olur da aristokratların yemeklerinin fiyatı ve tadında bütün damaklar ve duygular aynı yargıya varabilirler? Her nerede havyar ya da ekzotik benzer yemekler artık sofralardaysa, orada tadın toplumsal geistı da sonlanır.

İnsanın yeterli gücü varsa ve yükümlülüklerini yerine getiriyorsa, böyle bir durumda pahalı, leziz yemeklerle beslenmesi, hiçbir koşul altında ahlaksızlık değildir. Ama ahlaksızlık olan, insanın zevkine vardığı "iyi"yi başkasının elinden alması ya da başkasının bunun tadına varmasını engellemesidir. Sadece insanın kendi mutluluk dürtüsünü tanıyıp, başkasının meşru mutluluk dürtüsünü teorik ve pratik olarak tanımaması aynı şekilde ahlaksızlıktır. Başkasının mutsuzluğunu, tıpkı kendi mutluluk dürtüsünün yaralanmış olması gibi yürekte duyumsamamak, ahlaksızlıktır. Feuerbach, ahlaklı oluşu şu cümleyle özetler: "Başkasının mutluluk ve mutsuzluğuna etkin katılım; mutluyla mutlu, mutsuzla mutsuz olmak - ama sadece her nerede mümkünse orada, kendiliğinden de anlaşılacağı gibi, kötünün ortadan kaldırılmasını sağlamak - ahlak işte budur." (age. sayfa 257) Başkalarına karşı sorumluluklarımızın ne olduğunu anlayabileceğimiz tek kaynak, kendimize karşı sorumluluklarımızdır. Bu kaynak aynı zamanda iyiyi ve kötüyü ayırt etmek için tek ölçüdür. "İyi, insansal mutluluk dürtüsüne uygun olan; kötü, bilinç ve istekle bununla çelişendir." (age. sayfa 257) Farklılık şurada yatmaktadır: İlkinde öz Ben'in, ikincide başka Ben'in söz konusu olması. Moral, insanın kendisi için düşündüklerini başkalarıyla olan ilişkisinde, bu başkaları için de düşünmesidir. "Bireyin kendi mutluluğu, her şeyden önce moralin amaç ve ereği değildir, ama onun temeli ve olmazsa olmazıdır ." (age. sayfa 257) Moralde mutluluğa yer tanımayan, onu dışarı atan, şeytani keyfiliğe kapılarını aralamış olur. İnsan kendi mutluluk dürtüsünün de-

neyimlerinden, iyiyi ve kötüyü, yaşamı ve ölümü, sevgiyi ve nefreti bilir. Bu yüzden aça ekmek yerine taş, susuza içme suyu yerine kirli su vermez. Feuerbach, Konfiçyus'un "kendine yapılmasını istemediğin şeyleri, başkalarına yapma" şeklinde özetlenebilecek özdeyişini aktarır. Aynı yaklaşım, Tevrat ve İncil'de olduğu gibi eski Roma ve Yunan uygarlıklarında da dile getirilmektedir. Bu ahlaksal temel ilke ve buyruk- bilinen ahlaksal ilke ve buyruklar arasında- en çok tanınan, en gerçek olan ve en aydınlatıcı, ikna edici olandır. Bunun nedeni; söz konusu ahlaksal buyruğu insanın yüreğinin derinliklerinde duyumsaması, insanın kendi mutluluk dürtüsünü vicdanın sesine yöneltmesidir. Feuerbach, Konfiçyus'tan aktardığı ahlaksal ilkeyi göz önünde tutarak devam eder: "Bundan daha fazla ne talep edilebilir? 'Ama söz konusu olan hâlâ yalnızca bir egoist ahlak değil midir? ' Evet haklısınız! Ama böyle olduğu için de sağlıklı, yalın, dürüst, içten, insani, ete ve kemiğe işleyen fantazi ürünü, ikiyüzlü, sahte kutsallığı olmayan bir ahlaktır." (age. sayfa 258)

Feuerbach, süpekülativ Alman filozoflarının boş ahlaksal ilke arayışlarına karşın, Schopenhauer'ın bu yalın ahlak ilkesini bir temel olarak ele aldığını hatırlatır. Schopenhauer için acıma (Mitleid) ahlakın temelidir. Acıma duygusu taşıyan insan, kimseyi yaralamayacak, kimseye kötülük etmeyecek, elinden geldiği oranda herkese yardım edecek ve onun bütün edimleri, adalet ve insan sevgisinin damgasını taşıyacaktır. Feuerbach'a göre "Kimseyi yaralama" buyruğu, boşlukta hayalet gibi asılı olan, bir "ide" ya da abstrak hukuk yükümlülüğü değil; aksine, temelde duran acıma ilkesidir. Bununla birlikte acımanın, mutluluk dürtüsünün temelinde olduğunu kavramamak nasıl mümkün olacaktır? Yalnızca acıya antipatiden dolayı, acı çekene sempati, acı çektirene antipati duymak, yani başkasının mutluluk dürtüsünün yaralanmasıyla birlikte acı duymak, kendi mutluluk dürtümüz yaralanmış gibi duyumsamak mıdır acımak? "İnsan kendi acısına karşı ne kadar kayıtsızsa, duyarsızsa o kadar da başkasının acısına karşı kayıtsız ve duyarsız olacaktır." (age. sayfa 259) Zira başkalarının acısı insana acı verir ya da en azından insanın kendi mutluluğunu sarsar.

Feuerbach, her ne yapılırsa yapılsın insana özgü olan egoizmden uzaklaşılamayacağını vurgular ve ekler: Ayrımına varılması gereken boyut; kötüyü, insani olmayanı, kalpsizliği ve iyiyi kendinde taşıyan insani egoizmle, başkalarına kötülük yaparak kendini tatmin eden kendinisevme arasındaki farktır. "Kim ki kendi isteğini (Eigenwillen) ortadan kaldırırsa, bununla birlikte acımayı da ortadan kaldırır. Kim için mutluluk yalnızca çıkarcılık ya da yalnızca görüntü ve değersiz boş bir şeyse, onun için umarsız durumda olmak ve acımanın değeri hakikat değildir. Çünkü sefaletin acı çığlıkları, haz ve sevincin çığlıklarından daha az mağrur ve çıkarcı değildir." (age. sayfa 259) Kim, Nirvana'yı ya da başka bir metafizik, duyu ötesi bir Hiç'liği ya da gerçekliği insanlar için en yüksek hakikat olarak sunuyorsa, onun için insani, bu dünyaya ait olan mutluluk hiçbir şey ifade etmez. Böyle düşünen biri, tutarlı olamak istiyorsa, yine insanın acıları ve sefaleti onun için bir hiç olmalıdır. Sadece insanın hakikatini, mutluluk dürtüsünün hakikatini tanıyan, noksansız temellendirilmiş, kendi ilkesi ve özüyle uyumlu bir acımaya sahiptir.

Totaliter bir ideoloji olarak köktendincilik

Hüseyin Batuhan

Her insan az veya çok başkalarına hükmetmek eğilimindedir; Otoriter baba kısa etek giydiği için kızını azarlar; otoriter anne eve geç geldiği için oğluna çıkışır; otoriter koca yemeğin tuzunu biraz fazla kaçırdığı için eşine diklenir. Oysa bunlardan her birinin karşısındakine hoşnutsuzluğunu daha nazik veya dolaylı bir biçimde söylemesi, eleştirilerini üstünlük taslamadan yapması da mümkündür, ama çoğu insan hükmetme eğilimine karşı koymaya gerek görmez, hatta karşısındakini bu şekilde "eğitmeyi" görev bilir. Bazen hükmetme eğilimi şiddete dönüşür: Bunun en trajik örneği Belçika'da oturan bir Türk ailesinde yaşanmış, genç kızlarının erkek okul arkadaşlarıyla gezmesini engelleyemeyen ana-baba kızını ağabeysine kendi öz kızlarını boğdurtmuşlardır!

Hükmetme-eğilimi özellikle bütün bir ulusu veya bütün insanlığı kendi özlem veya idealleri doğrultusunda yönetmeye kalkanlarda karşı-konamaz bir tutku halini alır. "Diktatör" dediğimiz kimselerde rastladığımız bu tür bir tutkunun kaynağı veya bahanesi milliyetçi, ırkçı veya politik bir öğreti olabileceği gibi, dinî bir öğretide olabilir. O zaman bir totaliter ideoloji'den söz ediyoruz. Faşizmi birincinin, Nazizmi ikincinin, Komünizmi üçüncünün, Köktendinciliği (fundamentalism, intégnisme) ise dördüncünün örneği sayabiliriz.

Bu totaliter ideolojilerden bazılarının bilimsel bir temele dayandıkları iddiasıyla kendilerini haklı göstermeye çalıştıklarını biliyoruz. Özellikle Rusya'da komünizmin "bilimsel sosyalizm" yaftası altında Marx'çılığı bahane ettiğini, aynı şekilde Alfred Rosenberg adlı bir filozofun Hitler'in ırkçılığını bilimsel bir temele dayandırmaya çalıştığını hatırlayacaksınız.

Daha çok bilimin nasıl bir şey olduğunu bilmeyen halk yığınlarının gözünü boyamayı amaçlayan bu tür ideolojilerin "bilimsellik" niteliğini taşıması şu bakımdan mümkün değildir: Bilimler sadece dünyada olup biten şeylerin nasıl, yani hangi şartlarda veya hangi doğa yasaları uyarınca olup bittiklerini araştırırlar; buna karşılık ideolojiler insanların toplum halinde birbirlerine karşı nasıl davranmaları gerektiğini dile getirirler. Oysa, Hume'ın da belirttiği gibi,

"olan"dan "olması gereken"i türetmek mümkün değildir.

İdeologların kendi görüşlerini "bilimsel" bir teori gibi göstermeye çalışmalarının boşuna olduğu, bu görüşleri herkesin kabul etmemesinden anlaşılabilir. Nitekim bu ideolojilerin çoğu halde zorla kabul ettirilmek istenmesi kabul etmeyenlerin ise cezalandırılması da bunu belgeliyor. Bu ideolojilerin bir çeşit "sosyal teknoloji" gibi sunulması da boşuna, zira bütün teknolojiler bilgi temeline dayandıkları gibi, insanların ezici çoğunluğunun arzu ve ihtiyaçlarına cevap verirler. Nitekim, bilim gibi teknolojik gelişmeler de bütün insanlar tarafından kısa süreli benimsenip paylaşıldıkları halde, ideolojiler insanlar arasında sürekli anlaşmazlık, kavga, hatta bazen kanlı savaşlara yolaçmıştır. İdeolojik savaşların en yıkıcısını bir süre önce yaşamadık mı? Hitler Alman ulusuna bin yıllık bir mutluluk dönemi, Stalin ise bütün insanlığa ebediyyen sürecek olan bir dünya cenneti vaadediyordu, ancak bu ideologların milyonlarca insana nasıl bir cehennem hayatı yaşattıklarını biliyoruz.

Kanımca dünyanın en eski ve en uzun ömürlü ideolojileri tek-tanrıcı (monotheist) dinlerdir. Bu tek-tanrı fikrinin doğmasında bile peygamberlerin hükmetme tutkusunun rol oynamış olması çok muhtemel. Peygamberlerin her şeyi yaratan ve yöneten, her şeye gücü yeten bir Tanrı'nın yeryüzüneki elçileri olduğunu halka telkin ederek onlara kendi istek ve özlemleri doğrultusunda yönetmek amacını güttükleri) bence kesin. Gerçi açıkça insanlara "Ben böyle davranmanızı istiyorum!" demiyorlar, ama Tanrı'nın buyruklarını tanımayanları cehennem ateşiyle tehdit etmeleri, hatta kendi söylediklerine inanmayanları günahkâr ve suçlu sayıp cezalandırmak istemeleri bunu göstermiyor mu? Tanrı'nın sözcüsü olduğunu iddia eden gene kendileri (yani hikmetleri kendilerinden menkul), ama her ne hikmetse, birçok filozof da dahil, pek az insan buradaki kurnazlığın farkına varmış, psikolojik nedenlerle doğa-üstü güçlere inanmak ihtiyacını duyan basit insanlar ise böyle bir ihtimali akıllarının ucundan bile geçirmemiştir. Oysa insan biraz bu sorunu kurcalarsa, Kutsal Kitap'larda "Tanrısal doğruluklar" diye sunulan sözlerin peygamberlerin kendi sözleri olduğunu anlamakta gecikmez, zira bu sözlerin Tanrı'ya ait olduğunu belgeleyen hiçbir başka tanık yoktur dolayısıyle Tanrı'yı dinlediğini sanan herkes aslında peygamberin sözlerini duymaktadır. Sonuç olarak Tanrı'nın varlığına inanmak bile peygamberlerin sözlerine "güvenmek"ten başka bir şey değildir. Birçok akıllı insanın buradaki "kısır döngü"yü görmemiş olmasını bu tür inançlarını insanların kafasına daha çok küçük yaşlarda sokulmaları ile açıklayabiliriz.

"Tek-tanrıcı dinler bir "sahtekârlık" üzerine mi kurulu?" sorusu geliyor akla. Eğer peygamberler bunu bilerek yapmışlarsa, "evet", ancak bu konuda gerçeği belki hiçbir zaman bilemeyeceğiz. Peygamberlerin gerçekten de Tanrı'nın sesini duydukları sanısına kapılmış olmaları çok muhtemel, zira onların yaşadığı dönemde tanrıların ve doğa-üstü güçlerin varlığına inanç çok yaygındı. Aynı şeye mutatis mutandis Kutsal Kitapları yeniden yorumlayıp mezhep ve tarikat konuları için de geçerli! (Ona bakarsanız bu tür insanlar yalnız peygamberlerin sözlerine değil, en kafasız şarlatanların dediklerine de inanıvermeye dünden hazırdırlar. Bu nedenle, Oscar Hilde, haklı olarak, "Aptallık en büyük günahtır" demiştir.)

İşin daha da ilginç yanı, bazı insanların kendilerini "peygamber"in (veya "peygamberlerin") sözcüsü ilan etmeleridir. Bilindiği gibi, Tanrı'nın peygamberlerine vahyettikleri iddia edilen sözler Tevrat, İncil ve Kur'an gibi kitaplarda yazılıdır, oysa bu kitaplar hem değişik zamanlarda hem de çoğu peygamberleri doğrudan tanımamış kişiler tarafından kaleme alınmıştır. Ama, gelin görün ki, hemen bütün ilahiyatçılar, din-adamları, hatta bazı filozof ve bilim adamları (örneğin Newton!) bunu bir sorun yapmamış, dolayısıyla bu kitapları "Tanrı'nın sözü" olarak kabul etmişlerdir. Ancak bu durum bu kitapların değişik "yorum"larının yapılmasını engellememiş, her yorumcu kendi yorumunun "tek doğru" yorum olduğuna inandığı için, birbirinden farklı, hatta bazen birbirine "düşman" mezhep ve tarikatlar doğmuş, bu defa bunlar arasında "iktidar" kavgaları başgöstermiştir. Gerek "Ben Tanrı'nın elçisiyim" diyen peygamberler, gerekse "Ben Kutsal Kitap'ın tek yasal veya doğru yorumcusuyum" diyen mezhep ve tarikat liderleri kendi dinî ideolojilerini halka kabul ettirmeye çalışan hükmetme tutkunu insanlardır. Hepsi arkalarını her şeyi bilen ve hiç yanılmayan bir Tanrı'nın otoritesine dayandırdıkları için, dini ideolojilerin en dogmatik, en itiraz kabul etmez, dolayısıyla en "hoşgörüsüz" ideolojiler olduğu söylenebilir.

Buna rağmen tarikat kurucuları arasında Assisi'li Aziz Francesco gibi yaradılış bakımından yumuşak huylu, hoşgörülü, sevecen, barışsever insanlar da vardır, dolayısıyla bu gibiler Kutsal Kitap'ın daha çok kendi yaradılışlarına uygun bir yorumunu yaparak insanlar arasında dostluk ve kardeşlik bağları kurmaya çalışırlar. Sanırım, bizde Mevleviliğin kurucusu Mevlâna'yı da bu öbeğe sokabiliriz. Ne yazık ki, yüzyıllar boyunca süren din, mezhep ve tarikat kavgalarından da anlaşılacağı gibi, bu türlü "barışsever" dindarların sayısı pek az. Çoğunluk kendi din anlayışını herkese kabul ettirmeye kararlı, hükmetme tutkunu insanlardan oluşuyor. Elbet bu tutkunun da dereceleri var: Bir uca Aziz Francesco veya Mevlâna gibi barış sever dindarları, öteki uca ise Calvin ve Humeyni gibi diktatör ruhlu kişileri koyabiliriz.

En geniş anlamda "köktendinciliğin mezhep ve tarikatlarla başladığını söyleyebiliriz. Bilindiği gibi, bu sonuncular ortodoks dinin gidişinden –şu veya bu nedenle– memnun olmayan kişilerin, dini Kutsal Kitap'taki özüne veya bozulmamış biçimine döndürmek amacıyla giriştikleri "reform" hareketleridir. Manastırlara çekilmek de her türlü dünyevî dürtü ve kötülükten uzak bir şekilde kendini tümüyle "züht ve takvaya" adama arzusu da köktendincilik hareketinin bir başka görüntüsü olsa gerek. Burada kişi sadece kendisini ahlâki bakımdan mükemmelleştirmek arzusuyla hareket ettiği için, sadece kendi dürtülerine egemen olmaya çalışır, başkalarına hükmetmeye kalkmaz. (Belki bizde de tekkeler Hıristiyanlıkta manastırlarınkine benzer bir iş görüyorlardı.) Yalnız birçok mezhebin ve tarikatın başkalarını kendi dini inançları doğrultusunda yönetme tutkusundan kaynaklandığı da şüphe götürmez.

Daha yazının başında hükmetme tutkusuna milli, ahlâki, siyasi veya dinî öğretilerin yol açabileceğini söylemiştim. Bağnazlık derecesine varan bir dini öğretinin öteki totaliter ideolojilerden farklı olmayacağı da apaçık olsa gerek. Bence en bağnaz dolayısıyla en totaliter dini öğreti Hıristiyanlıkta Jean Calvin

tarafından dile getirilmiş olanıdır. İslâm'da ise Calvin kadar diktatör ruhlu bir din adamı olarak Humeyni'yi gördüğümü söyleyebilirim. Calvin kendisini Kutsal Kitap'ın tek yetkili yorumcusu sayıyor, Cenevre kentinde son derece katı ve haşin bir dinî diktatörlük kuruyor, halkın davranışlarını en ince ayrıntılarına kadar polislerine kontrol ettiriyor, evine giderken hafif bir şarkı mırıldananı, biraz kısa etek giyeni veya mutfağında bir parça reçel bulunduranı derhal hapsettiriyordu, zira ona göre kendini "züht ve takva"ya adayacak yerde herhangi bir dünyevi zevke kaptıran kişi bir "günahkâr"dı, dolayısıyla cezalandırılması gerekirdi. Calvin bu kadarla da yetinmemiş, kendi Hıristiyanlık yorumunu kabul etmeyen, hele eleştirmeye kalkan Miguel Serveto gibi düşünürleri –çok samimi birer Hıristiyan olmalarına rağmen– ölüm cezasına çarptırıp hafif ateşte yaktırmıştı!

Calvin 16. yy.da yaşamış bir dinî diktatördü. Onun çağdaşı olan Luther de –Calvin derecesinde bağnaz olmamakla birlikte– dinsizlerin öldürülmesi gerektiği inancındaydı, yakın dostu, hümanist bir ilâhiyatçı olan Melanchton da onun bu inancını paylaşıyordu. Nitekim, bu yüzden Avrupa uzun süre kanlı mezhep savaşlarına sahne olacak, dinî inançlarından veya inançsızlıklarından ötürü insanların, ama özellikle düşünürlerin kovuşturulması ancak 19. yy.da duracaktır. Gerçi ABD başta olmak üzere birçok Batı ülkesinde eskiden olduğu gibi bugün de durmadan yeni yeni tarikatlar kuruluyor, ama bunlar laik toplum içinde küçük adacıklar oluşturuyor –bazen ABD'de görüldüğü gibi– içlerinden bazıları özellikle eğitim sistemini etkileme girişimlerinde bulunuyorlar, ama –bildiğim kadarıyla– toplumun siyasi ve hukuki yapısını değiştirmek gibi bir iddiaları yok. Hele demokratik-laik düzeni kaldırıp yerine dine dayalı bir düzen getirmek gibi çağ-dışı bir düşünce en aşırı tarikat liderlerinin bile aklından geçmiyor. Nitekim, ABD'de Jim Jones adındaki tarikatçı taraftarlarını peşine takıp Güyana'da satın aldığı bir çiftliğe götürmüş, kendisini ikinci İsa sanan bir başkası da Wacs adlı bir kasabada müritleriyle birlikte bir binaya sığınmıştı. Birincisi bazı yolsuzluklarının ortaya çıkacağını anlayınca taraftarlarını intihara sürüklemiş, ikincisi ise binaya girmek isteyen polis kuvvetlerine karşı koyarken çıkan yangında müritleriyle birlikte ölmüştü. Benzer bir olay da bir yıl kadar öne İsviçre'de yaşandı.

Sözü oraya getirmek istiyorum: Genellikle Hıristiyan olan ülkelerde tarikatçılık bazı insanların özgür istekleriyle ve –deyim yerindeyse– sadece "kendilerini kurtarmak" için giriştikleri bir eylem, oysa İslam ülkelerinde bundan bir hayli farklı bir durumla karşı karşıya bulunuyoruz. Belki İslam tarikatları arasında da aynı amaca yönelik olanlar var, ama "Hizbullah", "İslami Cihat", "Müslüman Kardeşler" gibi adlar taşıyan bazıları hâlâ bütün toplumu kendi "şeriat" anlayışları doğrultusunda yönetmek sevdasındalar. 14. yüzyıl öncesinin ilkel bir çöl toplumu için belki oldukça ileri bir yaşama biçimini bugünün dünyasında yeniden diriltmeye kalkmak bana hükmetme tutkusunun en kaba biçimi gibi geliyor. Hele bütün totaliter sistemlerin yıkıldığı ve hemen hemen bütün ülkelerin demokratik yaşama biçimine özendiği çağımızda, Batı uygarlığının bütün kültürel kazanımlarını yok sayan bir din anlayışının ortaya çıkması kadar anakronik (zamanın gidişine ters) bir olay düşünülebilir mi?

Ben burada İslam köktenciliğinin –her ülkenin özel şartlarına göre az çok değişen– sosyal, ekonomik ve politik nedenleri üzerinde duracak değilim. Amacım daha çok bizdeki köktendincilerin din anlayışlarıyla kafa yapıları konusunda kısa bir açıklamada bulunmak.

Anladığım kadarıyla bu insanlar yalnız genel kültürden değil, doğru dürüst bir din kültüründen de yoksunlar. Kısaca bunlar "dindar" değil, daha çok "dinci", yani dini bir "hükmetme" aracı olarak kullanmak isteyen kişiler. Genellikle "yobaz" diye adlandırdığımız bu kişiler Kur'anı okuyup üzerinde düşünme zahmetine katlanmadan, salt kulaktan dolma bir iki dogma ve kuralın çekiciliğine kapılıp dünyanın gidişini ters yönde değiştirebileceklerini sanan, tarih bilincinden yoksun, hiçbir şekilde bilginin tadına varamamış, kendilerine belletilmiş olan dini dogmaların tartışılamaz, kesin doğruluklar olduğuna herkesin Tanrı'nın bütün buyruklarına tıpıtıpına uyması gerektiğine inanan zavallı insanlar. Ancak bu zavallılıklarının bilincinde olmadıkları gibi, kendilerini bu dogmaları korumak, yaymak, hatta gerekirse zorla kabul ettirmekle görevli sanıyorlar. Daha da korkuncu, "dinsiz" belledıklerini öldürmekten çekinmemeleri. En büyük düşmanları da "aydınlar", zira bunlar Tanrısal doğruları şüphe konusu yapabildikleri gibi, bazen tümüyle yadsımak cüretini bile gösterebiliyorlar!

Bu anlamda köktendincilerin dinin ruhunu değil, sadece lafzını belledikleri apaçık. Kur'an "Kadınlar başlarını örtmelidirler!" mi buyurmuş, lâmı cimi yok, her kadın başını örtmek zorundadır, örtmeyene zorla örttürmek Müslüman kişinin yalnız hakkı değil, görevidir de! Beni en çok şaşırtan da, böyle düşünenler arasında okumuş, hatta üniversite bitirmiş, hatta hatta üniversite profesörlüğüne kadar yükselmiş insanların bulunması. Bu da gösteriyor ki, bizde okumakla "aydın" olunamıyor!

Bu kafa yapısındaki insanlara aydın bir insanın duyabileceği ancak acıma duygusu olabilir. Yalnız bu gibilerin biz aydınlara düşman gözüyle bakmaları bizi bazen bir ikilemle karşı karşıya bırakıyor. Bir aydının elindeki tek araç ikna yöntemidir, ancak böyleleriyle değil tartışmak, konuşmak bile çoğu zaman mümkün olmadığı için, ne yapacağımızı bilemiyoruz. "Ben Müslüman değilim!" demek cüretini gösterdiği için bir Aziz Nesin'i linç etmeye kalkışan ve bunu başaramayınca da 37 aydın ve sanatçıyı kılları bile kıpırdamadan ateşe veren insanlarla iletişim kurmak mümkün mü? Bugün pek çok İslam ülkesinde olduğu gibi, bizde de köktendincilik Osmanlı döneminde bile görülmeyen bir ivme kazanmış bulunuyor. Bütün sorunların çözümünü "şeriat" adını verdikleri totaliter bir ideolojide aramak –hem de bugünün dünyasında– benim aklımın almadığı bir gelişme.

İslam köktendinciliğinin bu militan türü şüphesiz sıradan dindarların da onaylamayacağı bir davranış biçimidir. Zaten dindar halk cahil de olsa yobaz değildir, bağnaz hiç değildir; namazında niyazındadır, ama ne kimseyi dindar olmaya zorlar, ne de dindar olmayanlara kötü gözle bakar. Ne demiş atalarımız: "Her koyun kendi bacağından asılır!" Aslında bu, halk bilgeliğini dile getiren bir söz olup halkın hoşgörüye olan inancını da dile getirir. Bu anlamda basit insanlar kendiliklerinden laiklik ilkesini benimsemişlerdir. Laikliği benimsemek

ise –gene bu anlamda– kimsenin dinine karışmamak, onun inanmak veya inanmamak konusunda özgür olduğunu kabul etmek demektir. Gerçekten de siz halk arasında din yüzünden kavga edenlere hiç rastladınız mı? Halkın sağduyusu buna hiçbir zaman izin vermez. Nitekim bu ülkede çeşitli dinden, mezhepten ve tarikattan insanlar bugüne kadar hep barış içinde yaşamışlardır.

O zaman hemen akla şu soru geliyor: Sayıları hızla artan bu militan köktendinciler nasıl, nerede yetişiyor? Atatürk döneminde, hatta onun ölümünden bir süre sonrasına kadar yurdumuzda bu tip insanlara rastlanmadığına göre, bunların şu son yirmi yıl içinde ortaya çıktıkları anlaşılıyor. Gerçekten de bu süre içinde ülkemizde köktendinciliğin çimlenip güçlenmesine manevi zemin hazırlayan pek çok gelişme oldu: Türk-Islam sentezcilerinin fikir babalığı ettiği bu gelişme, "dinci" politikacıların kışkırtmasıyla her geçen gün biraz daha hız kazandı. Artık binlerce Kur'an kursunda küçücük çocukların beyni yıkanıyor, yüzlerce İmam-Hatip Okulunda şeriatçı yobazlar yetiştiriliyor, devlet okullarında tam 8 yıl boyunca İslam dininin dogmaları ezberletiliyor, radyo ve televizyonlarda her allahın günü son derece ilkel bir din propagandası yapılıyor. 12'nci yüzyıldan bu yana hiçbir "düşünsel" gelişme gösterememiş olan İslam dini yalnız genel kültürden değil, din kültüründen de nasibini almamış insanların elinde sadece politik bir hükmetme aracına dönüşmüş durumda. Düşünün ki, bugün ülkemizi tekrar "Şeriatçı" bir düzenle yönetme hayalleri kuran adam İTÜ'de yıllarca motor dersi vermiş olmasına rağmen, Kuala Lumpur üniversitesinde pervasızca "NASA'dakiler Ay'a gitmek için Kur'an okuyorlar!" diyecek kadar din kültüründen nasibini almamış bir yobaz. İçimizde dindarlığı her şeyden önce –manasını bile anlamadan– Kur'anı ezberlemek diye anlayan ve bu yüzden zorunlu temel eğitimin 8 yıla çıkarılmasına karşı koyan başka profesörler mi yok? Hatta biyoloji profesörü oldukları halde Darwin'in "Evrim" teorisinin bütün bilimlerce reddedildiğini iddia edenler mi ararsınız? Ya Kenan Evren'e verdikleri "fetva" ile din derslerinin zorunlu olmasını sağlayan "İlahiyat" profesörlerine ne buyrulur? Bütün bunların olup bittiği bir ülkede köktendincilerin iyice azmasında şaşılacak bir yan var mı?

Doğan Kuban bir yazısında "Türkiye'nin temel handikapı kırsal kültür egemenliğidir" diyor*. Yerden göğe kadar haklı, ancak ne yazık ki kırsal kültürün bu egemenliğinden başta dini politik bir iktidar aracı olarak kullanan politikacılarla onlara akıl-hocalığı eden bazı profesörler sorumlu bence. Fen bilimlerinin bile "Kur'an okutulur gibi" okutulduğu bir ülkede "Müslüman kuşaklar" yetiştirerek –komünizm gibi– "çarpık" ideolojilerin yayılmasının önlenebileceğini sanan bu gafiller, sonunda Türkiye'nin başına "İslam Köktendinciliği" gibi çok daha büyük bir belayı sarmış bulunuyorlar. Hiçbir şey "cahillik" kadar tehlikeli olamaz, oysa bugün Türkiye cahilliğin de en tehlikeli biçimi olan "yobazlık"la karşı karşıya. Şeriatçı bir parti başkanının para ve iktidar hırsıyla gözü dönmüş bir hanım politikacı işbirliği sonucu kurulan çağdışı "ittifak" bu gibilerin cüreti daha da artırmış olduğundan, bugün ülkemiz ciddi bir "Cezayirleşme" tehlikesiyle karşı karşıya bulunuyor. Buna etrafımızı çeviren şeriatçı ülkelerin gizli ve açık, maddi ve manevi yardımlarını eklerseniz, tehlikenin bo-

* Bk. Cumhuriyet, 11.3.1997, s. 2. "Safsatada Kaybolmak."

yutları konusunda bir fikir edinebilirsiniz. Nitekim, Atatürk'çü ordu komutanlarının işe elatmak ihtiyacını duymuş olmaları da tehlikenin büyüklüğü hakkında yeterli bir fikir veriyor olsa gerek.

Ben bu yazımda işin bu yönü üzerinde durmayacağım. Yalnız ülkemizdeki "aydın" kesiminin çok ciddi bir telaş ve huzursuzluk içinde olduğu apaçık. Biz aydınların baş özelliği köktendinciler gibi "militan ruhlu" olamayışımızdır, zira biz hiçbir zaman zora başvuramayız. Bu anlamda "aydın" hükmetme tutkusunu dizginleyebilen insandır. Yalnız bu, büsbütün "güçsüz" olduğumuz anlamına gelmez. Ne var ki, bizim gücümüz "manevi"olup akıllı, bilgili ve dürüst olmamızdan kaynaklanır. Bizden farklı düşünenlere hoşgörü ile yaklaşır, aklayakın gerekçeler göstererek onları ikna etmeye çalışırız, zira biz her düşünceye ve inanca saygılı, barışsever insanlarız. Yıllardan beri laiklik üzerinde ısrarla durmamızın da nedeni bu tavrı hükmetme eğiliminde olanlara benimsetmektir. Ama, ne yazık ki, bu defa herhangi bir totaliter ideolojiyi özellikle çocukluk veya gençlik yıllarda benimsemiş olanları bu eğilimlerinden vazgeçirmek çoğu zaman mümkün olmuyor. Bu nedenle, tek yapabileceğimiz bu tür insanların yetişmesine imkan sağlayan şartları ortadan kaldırmaktır, bu da ancak eğitim sistemimizi Atatürk'ün koymuş olduğu temele yeniden oturtmakla mümkün olsa gerek.

Sözün kısası, Atatürk'ün başlatmış olduğu, ama dinci politikacılar yüzünden yarıda kalan "Aydınlanma" sürecini ne yapıp yapıp tekrar canlandırmamız şart. Bunun için Atatürk'ün vaktiyle, "Öğretim Birliği" yasasını savunurken söyledikleri bize bugün de ışık tutabilir:

"Şimdiye kadar ulusun beynini paslandıran, uyuşturan ve bu istekte bulunanlar olmuştur. Herhalde zihinlerde bulunan bütün boş inançlar tümüyle atılacaktır. Onlar çıkarılmadıkça beyne gerçek aydınlıkları aşılamak imkansızdır. Görülüyor ki, en önemli ve verimli ödevlerimiz öğretim ve eğitim işlerimizdir. Bu işlerde ne yapıp yapıp başarıya ulaşmamız gerekir. Bir ulusun gerçek kurtuluşu ancak bu yoldadır."

"Gerçek Kurtuluş"un Batı uygarlığının demokratik ve laik gidişine ayak uydurmakta olduğunu gören Atatürk'ün bu ileri görüşlülüğü 14. yüzyıl öncesinin "Şeriat" düzenini geri getirebileceklerini uman köktendincilerin tutumuyla tam bir tezat oluşturuyor. Geçmiş özlemleri bilgisiz, görgüsüz ve en basit bir tarih bilincinden yoksun insanların "hükmetme" tutkularını haklı göstermek için başvurdukları bir çaredir. Ancak "gerici" hareketlerin bir süre toplumun uygarlık yolunda ilerlemesini yavaşlatsalar bile, bu ilerlemeyi durdurmaları mümkün değildir. Genede bize "aydınlanma" yolunda pek çok güçlük çıkaracakları açıkça görülüyor. Nitekim, Milli Eğitim Bakanlığının zorunlu temel eğitimi 8 yıla çıkarma çabaları çeşitli yollardan engellenmeye çalışılıyor, oysa bu uygarlık yolunda atılması gereken ilk adımdır. Bana sorarsanız, demokratik-laik bir hayat anlayışını yerleştirebilmemiz için şu amaçların gerçekleştirilmesi şart:

1)Henüz dinin ne olduğunu anlamaktan bile aciz küçücük çocukların beyinlerinin yıkandığı "Kur'an kursları" kökünden kaldırılmalıdır. Bunların MEB tarafından denetlenip denetlenmemesi hiçbir şeyi değiştirmez. Henüz bağımsız düşünebilecek yaşa gelmemiş çocuklara Kur'an ezberletmek onların beyinlerine

haciz koymaktan başka bir şey değildir.

2)"Zorunlu" din derslerini kaldırıp yerine –o da sadece lise son sınıfta okutulmak şartıyle– "Seçmeli" din dersi konabilir, ama bence bu bile gerekli değil.

3)Sözümona "aydın" din görevlisi yetiştirmek amacıyla açılan ve sonradan politik manevralarla "lise" statüsüne kavuşturulan İmam-Hatip okullarını sadece ülkenin muhtaç olduğu sayıda İmam ve Hatip Okulları haline döndürmek, geri kalanlarını normal lise haline getirmek şart.

4)Vicdan ve düşünce özgürlüğünün güvencesi olan "laiklik" ilkesini titizlikle uygulamak da şart bence, zira bu yapılmadıkça insanın insana hükmetmesini engelleyen bir yaşama biçimi olarak demokrasiyi sürdürmemiz mümkün değil.

Ben aydın bir insan olarak var gücümüzle bu amaçları gerçekleştirmeye çalışmamız gerektiğine inanıyorum. Bu inancımda beni destekleyen duygulardan biri de "aydınlanma" fırsatı bulamamış insanlara, bu arada köktendincilere karşı duyduğum derin "acıma" duygusudur.

Kavramlar: Dış dünya-düşünme-dil ilişkisi*

Betül Çotuksöken

"Bir filozof için, daha önce kendilerini
dağınık bir şekilde –onları somut olarak
kullanırken– ona göstermiş kavram ve ilkelerin
çeşitliliğini bir tek a priori ilkeden
türetebilmekten, böylece de her şeyi bir
bilgide birleştirmekten daha fazla
arzulanabilecek bir şey olamaz"
Prolegomena.[1]

Takiyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi[2] adlı yapıtında ilkin, çeşitli insan anlayışlarını, kuramlarını ana çizgileriyle ortaya koyar ve ardından da bunların herbirini eleştirir. Bu eleştirilerin ortak bileşeni, eleştirilen kuramların hepsinin belli bir kavramdan hareket ediyor olmasıdır. Oysa ona göre felsefe ve dolayısıyla insan felsefesi, kavramlara değil, ancak olup bitenlere, fenomenlere dayanarak kendini varedebilir. Ona göre, genellikle felsefe ve özellikle de insan felsefesi kendini kavram analizlerine kaptırmamalı, sürekli olarak fenomenlerin, dışdünyada varolanların peşinde gitmelidir. Felsefe kavram analizlerine kendini kaptırmamak koşuluyla ancak her şeyi kendine konu edinebilidiğine göre, insan felsefesi de aynı yolu izlemeli, hiçbir kavramdan hareket etmeyerek salt fenomenlerden, varolanın kendisinden yola çıkmalıdır: "(...) felsefe, bizi, hayatımızı, içinde yaşadığımız dünyayı içten ilgilendiren bir bilgidir. (...) Bütün varlıkdünyası, insanın yapıp etmeleri, felsefenin bir inceleme, bir araştırma objesidir. Fakat felsefe du sorumlu yerini ancak varolana, fenomenlere dayanarak, varolanı, fenomenleri inceleyip betimleyerek koruyabilir; ve ancak bu şekilde bulunması gereken yere layık bir bilgi olabilir; yoksa felsefe hayat ve insandan uzak bir lâf-söz-yığını olmaktan öteye gidemez.

Türkiye Felsefe Kurumu'nca düzenlenen, Felsefe Açısından İnsan ve Ölümünün Onuncu Yılında Takiyettin Mengüşoğlu Semineri'ne (21-22 Ekim 1994, Tank Zafer Tunaya Kültür Merkezi-İstanbul) sunulan bildiri.

Felsefenin böyle bir duruma düşmemesi için, onun varolan şeylerin, fenomenlerin yakasını bırakmaması, kendisini kavram-analizine kaptırmaması gerekir. Çünkü varolan şeyler, fenomenler ne yadsınabilir, ne de görmezlikten gelinebilir. İşte antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının üstünlüğü, onun kavramlardan değil, insanın varlık alanlarından, ögelerinden hareket etmesidir."[3]

Ancak, bilgi elde etme serüvenini ayrıntılı bir biçimde izleme, izleyeni böyle bir sonuca götürebilir mi? Kavramları bu denli uç bir yaklaşımla bir kenara atmak mümkün mü? Kuşkusuz tek bir kavramla insanın anlaşılır kılınamayacağı ileri sürülebilir. Fakat kavram olmadan, bir biçim, bir çerçeve olmadan varolanı/varolanları anlamlı kılmak, ona/onlara bir anlam yüklemek olanaklı mıdır? Kavramlar olmadan, kavramsal yaklaşımlar olmadan herhangi bir şeyi bilmek, hatta herhangi bir şeyi düşünmek bile mümkün müdür? Sadece felsefe alanında değil, temelde bütün bilgi dallarında asıl işimiz kavramlarda değil mi? Bilginin oluşumunda, çeşitli düşünsel etkinliklerin somutlaşmasında kavramın/kavramların payı gözardı edilemeyecek kadar ortadadır. (Bu konuya biraz sonra özellikle Kant'ın felsefi söylemi bağlamında bir kez daha dönülecektir).

Öte yandan, özellikle insanı anlama, kavrama çabalarında onu tek bir kavrayış modeliyle belirlemeye çalışma da geleneksel bir tutum gibi görünmektedir felsefe tarihinde. Bütün bu çabalarda insanın özgül ayrımını belirlemenin vazgeçilmezliği ortaya konmaktadır. Ancak zaman zaman bir bakıma bu tek yanlı belirlemeler fenomen tabanını yitirmekte ve Takiyettin Mengüşoğlu'nun haklı olarak belirttiği gibi sadece "kavram analizi"nden başka bir şey kalmamaktadır ortada.

İnsan öteden beri kimi eylemleriyle ya da kimi özelliğiyle hatta bir tek özelliği, bir tek yapıp etmesiyle belirlenmiştir. Örneğin, insan için animal rationale, zoon politikon, homo faber, homo economicus, animal symbolicum, animal loquens, homo semioticus vb. denmiştir. Antikçağ'da ortaya atılan "kendini bil" buyruğu sonunda Ernst Cassirer'in de haklı olarak belirttiği gibi "insanın kendiyle ilgili bilgilerinde bir kargaşa"[4]'ya yol açmıştır.

Bütün bu belirlemeler yapılırken; –kendilerince– haklı saptamalar ileri sürülürken gözden kaçan bir nokta var gibi görünüyor. Bu da kısaca insanın kavram/kavramlar üreten bir varlık olmasıdır; tek tek somut durumlara ilişkin kavramların, çerçevelerin de arkasında yer alan, varolanı kavramayı sağlayan conditio sine qua non biçiminde ortaya çıkan bir temel vardır. Bu, kısaca insan zihninin, anlığının, anlayış yetisinin işte böyle bir yapısı olmasından kaynaklanmaktadır. Başka deyişle insanın düşünmesi işte böyle iş görmektedir: kavramları kuracak ve dolayısıyla, ancak ama ancak bu yolla varolanları anlayabilecek, bilebilecek şekilde programlanmıştır. Burada ileri sürülen yön, yapılan bütün belirlemelerin a priori temelidir. Öyleyse insan kavram/kavramlar kuran ve bunu/bunları kendisi gibi olanlara ileten –bu iletiyi onlar zaman zaman almasalar da olabilir– hiç olmazsa iletme eğiliminde olan; dünyasını bu kavramlara göre oluşturan– bir varlıktır. Üstelik yaratma, gerçekleştirme, eylemde bulunma gibi bütün etkinliklerini işte bu kavramlar belirlemektedir. İnsanın, listesi daha da uzatılabilecek olan bütün öznitelikleri ile Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefi

söyleminde büyük yeri olan "varlık koşulları" kavramı/terimi ve bunun imledikleri, aslında insanın kavram kuran bir varlık olmasında yerini bulur. Temel olanın, asıl belirleyici olanın sürekli olarak peşinde koşan filozoflar öteden beri yalın, özlü bir dile getirişle insanı belirlemeye çalışmışlardır. Ama bütün bu belirlemelerin arkasında yer alanı unutmuş, farketmemiş gibi görünmektedirler. İşte bu da insanın kavram kuran bir varlık olmasında özlü anlatımını bulmaktadır: Homo concipiens et loquens.

Bilgi dünyası aslında üç alanın ortak ürünüdür; bu üç alan da dış dünya, düşünme ve dilden oluşmaktadır. Öte yandan insanın bütün olanakları –her türlü yaşama alanı– bu üç alanda kendine yer bulmaktadır. Düşünme ve dil tümüyle insana, somut olarak tek tek insanlara bağlıdır; tek tek insanlarla ancak vardır. Düşünme bir işlev olarak tek insan tarafından gerçekleştirilir. Varolma bakımından toplumsal olan bu bağlamda bir soyutluk sergileyen dil de bireysel bir biçimde ve somut olarak kendini dışa vurur. Dil içinde olmak bir bakıma toplum içinde olmaktan başka bir şey değildir. İnsan, düşünme ve dile getirme aracılığıyla ancak, dış dünyayı kendisi için ve başkaları için anlaşılır kılabilir. Bu bağlamda düşünme, şu ya da bu yolla ama her nasılsa bizde bulunan kavramlar aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Varolan, türden olursa olsun, ancak insan düşünmesinin kavram kurma etkinliği aracılığıyla gerçekten varolmaktadır. Gerçekten varolma ise bir bilginin konusu olabilmek demektir; varolanın bilme-bilinme boyutunu kazanmış olması demektir. "Kendi başına varolan düşünmeye konu olmadığı sürece, bulanık bir varoluşa sahiptir; ancak düşünmenin konusu olduktan sonra bu bulanıklıktan sıyrılır ve artık bundan böyle de genellikle bilgiye açık bir varolan olarak varoluşunu sürdürür."[5] Kavramlar varolanı, bilme ve iletme düzlemlerine taşıyan çerçevelerdir. Kavramlar, dış dünya ile dil arasındaki aracılardır bir yönden de; ancak iletme ediminde kavramla, sözcüğü ya da terimi birbirinden ayırmak güçtür. Oluşturulan kavramlar, birçok aracı ortamla başkalarına iletilir. Bu aracı ortamların en kullanışlı olanı ve olanakları en zengin olanı ise doğal dildir. İnsan doğal dil ve diğer diller aracılığıyla, kurduğu kavramları, düşünme dünyasını başkalarına iletir; kısaca nesne haline getirir. İşte burada en az düzeyde de olsa insanları, düşünenleri birbirine bağlayan ortak yapıların olması gerekir; hiç olmazsa tek tek insanların işleyiş bakımından ortak bir düşünme yapıları olmalıdır ki en alt düzeyde de olsa bir nesnellik sağlanabilsin, bir anlaşma zemini doğabilsin.

Dışdünya, düşünme, dil ilişkilerinde nesnelliğin sağlanabilmesi konusundaki incelemeler ya da bu ilişkilerin nesnellik açısından irdelenmesi Sokrates öncesi filozoflara; (olduğu gibi) Platon'a ve Aristoteles'e kadar da götürülebilir. Özellikle Aristoteles Peri Hermeneias'ta bu konuya değinir ve Ortaçağ'da da sürüp gidecek olan bir geleneğin başlatıcısı olur. Adı geçen yapıtın daha ilk paragrafında şu düşüncelere yer verilir: "Ses aracılığıyla yayılan titreşimler ruh durumlarının simgeleridir ve yazılı sözcükler sesle yayılan sözcüklerin simgeleridir. Ruh durumlarının imgeleri oldukları şeylerin özdeş olması gibi, bu ifadelerin de imleri oldukları ruh durumlarının herkeste özdeş olmasına karşın hem yazı bütün insanlarda aynı değildir, hem de konuşulan sözcükler aynı değildir."[6]

Burada Aristoteles'in dışdünya (şeyler), düşünme (ruh durumları) ve dil (sözcükler) düzlemlerini ayırt ettiği açıkça görülmektedir. Yine Aristoteles'e göre, şeyler de özdeştir, bunların insandaki yansımaları olarak ruh durumları da özdeştir; ancak ruh durumlarının yansımaları insanlarda farklıdır. Bu düşünceler, Aristoteles çizgisinde yer alan filozoflar için büyük önem taşımaktadır. Guillelmus de Ockham'ın şu düşünceleri geleneği yansıtması bakımından ilginçtir: "Sesletilen sözcüklerin ruhun izlenimlerinin imleri olduğunu söylediğinde (Peri Hermeneias 16a 3-7) Aristoteles'in demek istediği budur ve sesletilen sözcükler kavramları imler (P.L., T. 64, 298 A) dediğinde Boethius'un demek istediği budur. Genel olarak, yazarlar bütün sesletilen sözcükler imlerler dediklerinde, ya da izlenimlerin imleri olarak iş görürler dediklerinde onlar yalnızca sesletilen sözcükler şeyleri ikincil olarak imlerler; ruhun izlenimleri ise birincil olarak imlerler demek istemektedirler."[7]

Bütün bu düşüncelerin arkasında, insan düşünmesinin ortak bir plana göre çalıştığı, iş gördüğü kavrayışının olduğu ileri sürülebilir. Ancak böyle bir ortak programın varlığını en köklü biçimde açıklayan filozof, Kant olmuştur. Kant'ın başarısı Aristotelesçi geleneğin filozoflarının "ruh durumları" diye kısaca ve kabaca belirttikleri yönleri çok daha nesnel bir yapıya kavuşturmuş olmasıdır ve burada da anlama yetisi kısaca bilme yetisi tümüyle etkindir; birinci planda önem taşımaktadır. Buradaki nesnellik, saf anlama yetisinin, başka deyişle salt anlığın kavramlarıyla yani kategorilerle elde edilmektedir.

Öte yandan bu açıklamalarla insanın işlevsel özünün kavram kurmak ve bunu dile getirmek, iletmek olduğu konusundaki ana savı temellendirmede yine en büyük destek Kant'ın felsefi söyleminden alınabilir.

Kant'ın Salt Aklın Eleştirisi'nin transandantal mantık adını taşıyan bölümünde mantık analitik ve diyalektik olmak üzere ikiye ayrılır; transandantal analitikte amaçlanan her türlü a priori bilginin araçlarına ayrılmasıdır. Bunu yaparken de Kant'a göre şu noktalara dikkat etmek gerekecektir:

1-Kavramlar salt kavramdır, empirik değildir.

2-Kavramlar görüye ve duyarlığa ait değildir; buna karşılık düşünmeye ve anlığa (anlama yetisine) aittir.

3-Kavramlar temel durumdaki kavramlardır ve türetilmiş ya da bunlardan oluşturulmuş kavramlar değildir.

4-Kavramlar tablosu tamdır ve bunlar salt anlık alanını tümüyle kuşatırlar.[8]

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi burada sözü edilen kavramlar daha önce de dile getirildiği gibi, salt anlığın, saf anlama yetisinin kavramları, başka deyişle kategorilerdir.

Bu bölümün birinci kitabı "Kavramların Analitiği" adını taşır. Kavramların analitiği ile de anlaşılması gereken kısaca, kavramların kendisinin çözümlenmesi değildir; a priori kavramların olanağını bilmek üzere onları yani kavramları sadece anlıkta araştırmaya ve anlığın genel olarak salt kullanılışını çözümlemeye dayanan bir işlemle onun yani anlığın (anlama yetisinin) kendi gücünün ayrıştırılması söz konusudur. Başka bir deyişle, Kant'ın amacı kavramları ayrıştırma değil, a priori kavramların olanağını bilmek amacıyla, salt anlığın

gücünü ayrıştırmaya çalışmaktır. A priori kavramların olanağını tanıma, bilme, onları ancak anlıkta araştırmaya ve bu bağlamda salt anlığın gücünü ayrıştırmaya dayanacaktır.[9] A priori kavramlar salt anlıkla bağlantı içinde ancak anlaşılabilirler. Kant'a göre her anlığın bilgisi kavramlarla elde edilen bilgidir; bu bilgi görüsel değil, gidimlidir.[10] "Bütün görüler, duyulur olarak, etkilenimlere dayanır; kavramlarda işlevlere dayanır. İşlevler ise, çeşitli tasarımları ortak bir tasarım altında düzenleyen edimin birliğini anlıyorum. Kavramlar öyleyse, düşünmenin kendiliğindenliğine dayanırlar, duyulur görülerin, izlenimlerin alıcılığına dayanması gibi."[11]

Yargılar halinde kendini sunan bilgide ise bu iki yön de büyük önem taşır: "Her yargıda birçok kavram için geçerli olan ve onlar arasında verilen bir tasarımı da içeren bir kavram vardır, sonunda bu nesneyle aracısız olarak ilgi kurar."[12] Örneğin bütün cisimler bölünebilir yargısında ki, bölünebilir olma kavramı, çeşitli başka kavramlara bağlanabilir; bu örnekte ise bu kavram cisim kavramına bağlanmıştır. Ayrıca anlığın bütün edimleri önünde sonunda yargılara götürülür. Burada öyleyse iki nokta dikkati çekmektedir: kavramlar aracılığıyla nesnelerin tasarımları birbirlerine bağlanmaktadır ve bunlar yargıda dile getirilmektedir. Yargılama gücü, düşünme gücüdür. "Düşünmek de kavramlarla bilmektir."[13] Kavramlar, mümkün yargıların yüklemleri olarak, henüz belirli olmayan bir nesnenin tasarımıyla ilişkilidirler. "Düşünmek, kavramlarla bilmektir" ifadesi gerçekten çok önemlidir. Yargılarda dile gelen yapı da bunu yansıtmaktadır. Kant'a göre salt anlığın kavramları olmadan bilgi gerçekleşemez.

Kant'ın sorunu kesinlikle dışdünya ile, nesne ile doğrudan ilgili değildir; onun asıl sorunu nesnenin bilgisinin onsuz olunmaz koşullarıdır. Ona göre "gerçekliğin kendinde (an sich) ve türlü insana ait düşünsel kavrayış tarzlarından bağımsız haliyle ne olduğu sorusu, artık hiçbir şekilde yanıtlanamaz. Çünkü bu soruyla birlikte felsefe, kendisini yine dayanaktan yoksun soyutlamanın boş alanına yuvarlanmış hisseder; ayaklarının altındaki sağlam yer ve zemini kaybeder."[14] Nesneye ilişkin tasarımların anlam kazanması için herkeste bulunan yapılara ihtiyaç vardır; bunlar da anlıkta yer alan kavramlardan başka bir şey değildir. Örneğin "geometrik kurgu, tekil geometrik şekillerden 'önce' gelir; çünkü tekil şekillerin anlamı, ancak ve öncelikle bu kurgu aracılığıyla kavranır ve bunun tersine kurgunun anlamı tekil şekillerle kavranmaz."[15]

Yine Kant'a göre "(...) algının deneye dönüşmesinden önce gelen bambaşka bir yargı daha kurulur. Verilen görü, genel olarak yargılamanın biçimini görü bakımından belirleyen, bu görünün deneysel bilincini genel olarak bir bilinç halinde birleştiren, böylece de deneysel yargılara genel geçerlik sağlayan bir kavram altına sokulmalıdır; bu tür bir kavram a priori bir saf anlama yetisi kavramıdır; gördüğü iş de, bir görünün yargıda bulunmaya ne şekilde yarayabileceğini belirlemekten başka bir şey değildir. Böyle bir kavram, neden kavramı olsun; o zaman onun altına sokulan görüyü, örneğin hava görüsünü, genel olarak yargıda bulunma bakımından belirler; yani yayılma bakımından hava kavramı, koşullu bir yargıda önce gelenin sonra gelenle ilişkisinin kurulmasını sağlar. O halde neden kavramı, tüm olanaklı algıdan tamamıyla ayrı olan saf

bir anlama yetisi kavramıdır ve sadece, kendisinin altına giren tasarımı genel olarak yargıda bulunma bakımından belirlemeye, dolayısıyla genelgeçer bir yargıyı olanak kılmaya yarar."[16]

Prolegomena'da benzer düşünceler, burada ileri sürülenleri daha iyi belirlemek kaygısıyla sık sık dile getirilmektedir. Görüldüğü gibi yargıların, dilsel bağlamın, çözümlenmesinde de asıl bağlayıcı olan, belirleyici olan salt anlığa ilişkin kavramlar ve bunlar arasındaki bağlantıların çözümlenmesidir. Yargıların algı yargısı mı yoksa deney yargısı mı olduğu konusunda belirleyici olan da yine salt anlığın kavramlarıdır: "(...) deneysel olanın ve genellikle duyusal algıya verilenin üstüne, kökenlerini tamamıyle a priori olarak saf anlama yetisinde bulan özel kavramların eklenmesi gerekir; her algı ilk önce bunların altına konur, sonra da yine bunlar aracılığıyla deneye dönüştürülebilir.

Deneysel yargılar, nesnel geçerliğe sahip oldukları zaman, DENEY YARGILARI'dır; sadece öznel geçerli olanlarını ise sırf ALGI YARGILARI diye adlandırıyorum. Bu ikincileri, saf anlama yetisi kavramlarını değil; sadece düşünen bir öznede algıların mantıksal bağlantılılığını gerektirirler. Oysa birincileri, her zaman duyusal görünün tasarımlarından öte, özce anlama yetisinde yaratılmış özel kavramlar şart koşarlar; işte bu kavramlar deney yargısının nesnel geçerli olmasını sağlarlar."[17]

Bilme de bu aşamada gerçekleşir, böylece varolan anlamını, hatta bir bakıma varolmasını, nesneleşmesini ancak bu yolla, salt anlığın kavramlarıyla bağlantı içine girmesiyle elde edilebilir. Öyleyse artık bu türden kavramlar, düşünme ve yargıda bulunmanın vazgeçilmez araçları olmaktadırlar. Kavramlar nesnenin bilgisine ulaşmanın biçimsel çerçevesi, nesnel temeli olurken aynı zamanda animal rationale ya da homo cogitans deyişlerinin de temeli olmaktadır. Arkaplanda homo concipiens olmalıdır ki bu son iki deyiş ve ardından da homo semioticus ya da animal symbolicum deyişleri bir anlam kazanıyor olabilsin.

Şimdiye değin özellikle Kant bağlamında salt anlıkla bütünleşen hatta onu o yapan kavramlar üzerinde duruldu. Ancak ister Kant bağlamında bu tür kavramlar söz konusu olsun, ister kavram kavramını çok daha geniş kuşatımlı olarak düşünmek söz konusu olsun, kavramlar gerçekten de varolanla kurulan ilişkilerin onsuz olunmaz koşulu durumundadırlar. Kant'ın felsefi söyleminin biraz dışına çıkarak konuyu ele almak da olanaklıdır; bu ele alışta bir bakıma yine de Kant'ın ortaya koyduklarını saklı tutmak koşulu da söz konusudur. Burada amaçlanan, daha da ileriye giderek her tekil varlığa, bireysel olana ilişkin tasarımın da, kendine özgü, bireysel bir çerçeve, hatta bireysel öznel bir kavramla birlikte bulunduğunu, varolduğunu ileri sürmektir. Tam da bu aşamada Aristoteles'in sözünü ettiği "ruh durumları"m anımsamakta yarar vardır. Ama çoğunlukla filozofların ortak savı işte bu "ruh durumları"mn her bireyde, her düşünen varlıkta ortak olduğu, ancak bunları aktarırken kullanılan dilin farklı olduğudur. Bu ileri sürüşlerin temel savı, tüm insanlarda varolduğu ileri sürülen ortak nitelikli, ortak yapılı bilme yetisidir. Dolayısıyla kavram kavramını sadece Kant'ın salt anlığın kavramlarıyla sınırlamak da söz konusu değildir. Kavram kavramının da sınırlarını genişleterek, biraz önce de ileri sürüldüğü gibi her

tekil yapıyı ona ilişkin bir kavrama, başka deyişle bir çerçeveye bağlamak olanaklıdır. Bu bağlamda, insanın asıl etkinliğini kavram kurma oluşturmakta ve insan kavramlar aracılığıyla düşünen ve yargılayan bir varlık olmaktadır. İnsan, kavramlar aracılığıyla başka deyişle varolana ilişkin çerçeveler aracılığıyla düşünmekte, bunları dile getirmekte yani düşünceler oluşturmakta ve çoğun bu çerçeveleri, kavramları nesnelleştirebilmektedir de. Nesnelleştirme de aslında kavramlar aracılığıyla yaratmadan başka bir şey değildir.

Kavramlar düşünme ediminde işlevselliklerini kazanırlar ve çeşitli yollarla dışsallaştırılarak başkalarına sunulurlar. Kavramı olmayan, kavramsal düzleme yükselmeyen yapıların bulanık olması gibi, dile aktarılmayan kavramlar da bulanıktır; dil düzlemine geçirilen kavramlar, başka deyişle sözcük ve/veya terim olarak ifade edilen kavramlar bulanıklıktan kurtulurlar.

Ontolojik ya da epistemolojik bağlamdan çok lengüistik bağlama önem veren filozoflar için kalkış noktası kavramların dile getirilişi olan terimlerdir. Guillelmus de Ockham'ın bu konudaki yaklaşımı son derece önemlidir: "Boethius'un belirttiği gibi üç türlü söylem vardır: yazılı, sözlü ve kavramsal (bu sonuncu sadece zihinde bulunur) (...). Aynı şekilde terimlerin üç çeşidi vardır –yazılı, sözlü ve kavramsal. Yazılı terim, maddesel herhangi bir şey hakkında kaydedilen bir önermenin bir bölümüdür ve insan gözüyle görülebilme özelliği vardır. Sesletilen terim, yüksek sesle ifade edilen bir önermenin bir bölümüdür ve insan kulağıyla işitilebilme özelliği vardır. Kavramsal terim ise, doğal olarak herhangi bir şeyi gösteren ya da belirtilen ruh izlenimidir (yönelim-intentio); zihinsel bir önermenin bir bölümü olabilir; böyle bir önermede, bu önermenin gösterdiği şey hakkında bir varsayması, bir tahmini söz konusudur. Bu nedenle kavramsal terimler ve onlardan oluşan önermeler (...) Augustinus'a göre hiçbir dile özgü olmayan zihinsel sözcüklerden oluşmuşlardır (...). Onlar sadece anlama gücünde (intellectus) yer alırlar ve onların yüksek sesle ifade edilen bir varlıkları yoktur, her ne kadar onlara im gösterge) olarak bağlı olan sesletilen sözcükler yüksek sesle söylenebiliyorsa da".[18]

Terimden (dil düzleminden) yola çıkarak geriye doğru çözümlemeler yapan Guillelmus de Ockham'ın açıklamaları Aristoteles'in Peri Hermeneias'taki açıklamalarına denk düşmektedir; Ockham'ın söyleminde yer alan "kavramsal terim", Aristoteles'in söylemindeki "ruh durumlarına" karşılıktır. Augustinus'un "hiçbir dile özgü olmayan zihinsel sözcükler" deyişiyle imlediği yine aynı yapıdır. Birçok filozof, sorunu burada hatta hiçbir sıkıntı görmeden zihinsel olanı dilsel olana bağlayarak çözmüştür. Örneğin Kant'ta sorun, düşünme düzlemiyle yargıda bulunma düzlemini örtüştürerek çözülmüştür. Ancak en önemli ve çığır açıcı çözümün, felsefede de dilsel kökenli yaklaşımların belki Ortaçağ'dan beri ilk kez bu denli öne çıkmasını sağlayacak biçimde, bir dilbilimciden hatta dilbilimin kurucusundan, Ferdinand de Saussure'den geldiği görülmektedir. Burada büyük yenilik ve açıklık içeren Saussure'ün im (gösterge) kavramıdır; bu kavramda (im) zihinsel-psikolojik yön ile (kavram-imlenen), sese ilişkin yön (işitim imgesi-imleyen) birleştirilmiştir onun ünlü deyişiyle bunlar bir kâğıdın iki yüzü gibidirler; birbirlerinden koparılamazlar. Böylece, insanın en temel özelliği, kavram oluşturan bir varlık oluşu (homo concipiens) dil bağ-

lamında yeniden gündeme gelmiştir. Ancak insan için asli olan kavram üretmedir; bir dili ya da daha doğru bir deyişle bireyin dilini, söylemini herhangi bir "ses çıkarmadan" ayıran o bireysel dilin, söylemin ardındaki kavramdır. Öyleyse "kavram kuran, oluşturan varlık olarak insan" belirlemesi, bütün diğer belirlemeleri de anlamlı kılacak olan bir temeldir.

1. Immanuel Kant, Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena, Çeviren: Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları Felsefe Dizisi, Ankara 1983, s. 75.
2. Takiyettin Mengüşoğlu, İnsan Felsefesi, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.
3. a.g.y., s. 60.
4. Ernst Cassirer, İnsan Üstüne Bir Deneme, Çeviren: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s. 13.
5. Betül Çotuksöken, Felsefi Söylem Nedir? Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 28.
6. Aristote, Organon, De l'Interprétation, trad. Nouvelle et notes par Jean Tircot, Librairè Philosophique J. Vrin, Paris 1959, 16a 3-7.
7. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, Kabalcı Yayınları 2. baskı İstanbul 1993, s. 325.
8. Emmanuel Kant, Critique de la raison pure, trad. avec notes par. A. Tremesaygues et B. Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris 1950, p. 85.
9. a.g.y., p. 86.
10. a.g.y., p. 87.
11. a.g.y., p. 87.
12. a.g.y., p. 87.
13. a.g.y., p. 88.
14. Ernst Cassirer, Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi, Çeviren: Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988, s. 105.
15. a.g.y., s. 107.
16. Immanuel Kant, Prolegomena. Çeviren: Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları Felsefe Dizisi, Ankara 1983, s. 51.
17. a.g.y., s. 48.
18. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, Kabalcı Yayınları, 2. baskı, İstanbul 1993, ss. 324-325.

Gabriel Marcel'in insan anlayışı

Medar Atıcı

L'Homme Problématique adlı konferansında Marcel, çağdaş dünyada sürüp gitmekte olan değer yitiminin hangi koşullardan kaynaklandığını çözümlemeye yönelmiş ve bu yitirilişin insanın kendi kendini yitirmesi, kendinden uzaklaşması anlamına geldiğini vurgulayarak çözüm yolunun da, binlerce yıl önce Sokrates'le belirginleşen kendini bilme, kendini araştırma, kendini sorgulama tavrı ile açılacağını belirtmiştir.

Marcel, konferansının hemen başında, günümüzdeki insanın, kendi zihninde bulduğu ya da kurduğu sağlam temeller üzerinden hareketle yeniden kendine dönük bir araştırma çabası içinde olmadığını, yalnızca aklını kullanmakla apaçık beliriverecek olan herhangi bir şeyin arayışına girişmediğini, bunun sonucunda da "kimim ben?" sorusunu Sokrates'ten farklı koşullarda sorduğunu belirtir. Çağdaş dünyada yaşayan insanın kendini soru konusu yapması, içten bir yönelişle değil, yaşanılan gerçekliğin koşullarınca ona dayatılmaktadır ve insan, kendi varlığının anlamını araştırmaya, yaşamını sürdürebilmek için zorunlulukla girişir. Elbette burada Marcel'in sözünü ettiği yaşam, bütün canlıların içinde yer aldığı biyolojik yaşam değil, değerlerle anlam kazanıp sağlamlaştırılan insanca yaşamdır. Değerlerin, insanın içdünyasının derinliklerinde artık hiçbir yankı yapmayan boş sözcüklere dönüşmesi, başka bir deyişle belli bir zaman için 'değerli' olan şeylerin, artık 'değersiz'leşmesi, insanca yaşamın çözülüşüne yol açan, durdurucu ve yıkıcı bir koşul olarak beliriyor.

Marcel, bu değerleri yeniden oluşturabilmenin, anlamı boşalmış olanların yerine yenilerini geçirebilmenin temel koşulunun, insanın bakışlarını kendi kendisine çevirmesi, içinde duyumsayıp yaşadığı anlamsızlıkla yüreklice yüz yüze gelebilmesi olduğunu düşünüyor. Neden "yürekli" bir araştırma? Neden insanın kendi iç aynasında kendi yüzüyle karşı karşıya gelmesi, hayli cesaret gerektiren bir şey? Çünkü, bir zamanlar tutunduğu değerlerin git gide hiçliğe ve an-

lamsızlığa düşüp yok olduğunu gören kişi, buna bağlı olarak kendi varoluşunu anlamlandıran dayanaktan da yoksun kalır. Kendi varlığını anlamlı ve değerli kılmanın, onu, belli bir aşkınlığa dayandırmakla olanaklı olduğunu söyleyen Marcel için bu aşkın dayanak, Tanrı'dır. Ona göre, insanın özünde bulunanı gözönüne sermeye yol açacak olan, bu üstün varlığa duyulan inancın saf halidir, ancak, günümüzde inançın yerini soyutlamalar almıştır. Oysa Marcel'e göre inancın özü, soyutlamalarda değil somut yaşayışlarda ortaya çıkar. İnançtan yalnızca Tanrı'ya duyulan inancı anladığının altını çizen Marcel'e göre Tanrı, "ben"den farklı olan, başkası olan ama yine de içten duyumsanan ve değerler alanının dayanağı olan aşkın varlıktır. Marcel, "Ben"den tümüyle farklı olan "öteki"nin, mutlaklaştırılıp tanrılaşması bakımından, başka bir çağdaş düşünür olan Levinas'la aynı anlayışı paylaşır. Her iki düşünür için de, her tek kişi, yani her "ben", bir başkası olmadığında: İçten ilişki kurulabilecek ve "benden" bütünüyle farklı olup, asla "bana" geri götürülemeyecek olan mutlak ve aşkın bir "sen" olmadığında anlamsızlaşır. Ben ve sen kavramlarına yapılan bu göndermeler, her iki düşünürde de aşkınlığın, yaşamın içinde somut olarak beliren ve her an deneyimlenen bir özelliğe sahip olduğunu vurgular.

Kendi beninin arayışına girişmeyi, insanın insan olma koşulu olarak gören Marcel, tek tek kişileri gözden kaçıran; bireylerin somut durumlarının silinmesine yol açacak formülleri barındıran anlayışların yapay ve dar olduğunu öne sürer. Bu bakımından, yalnızca kendi benine değil, başkasının benine de yönelmenin gerekliliği üzerinde sıkça duran Marcel için, başka bene ya da sene verilen değer, kişinin kendi benine verdiği değerin koşuludur. Sen kavramının Marcel'deki anlamı, kişinin kendi dışındakiyle, kendinden başka olanla kurmuş olduğu içten yakınlıkla ilişkilidir; insanın kendisini çevreleyen varoluşla kurduğu ilişki, sen-ben temelinde kurulamadıkça yıkıcı ve hiçleştiricidir; benin mutlaklaştırılması da aynı olumsuzlukla örülüdür: Başka olanı, ötekini gözardı eden bir ilişki olarak savaşın, şiddetin, öldürmenin, yok etmenin yolunu açar. "Öyleyse bir varlığın sen olabilmesi için: O varlıkla, bilim açısından yöneldiğim şey'le ya da toplumun rasgele o'suyla kurduğum türden soyut değil, tam tersine somut bir ilişki, bir bağ, bir bağlılık kurmam gerekir."[1] Sen diye adlandırdığımız; yalnızca biçimsel yapısıyla tanıyıp, hakkında belli bilgilere sahip olduğumuz bir tür nesne değil, bizim yaşamımızın içinde yer alan, varlığını kendimizde dolaysızca bulduğumuz yine de bir türlü ulaşamadığımız bir aşkınlıktır. Marcel bu aşkınlığı Tanrı olarak adlandırır.

Marcel'e göre, Nietzsche'nin bir kâhin gibi önceden sezinleyip dile getirdiği yaygın değer çöküntüsü, çağdaş dünyada Tanrı'ya duyulan inancın geçerliliğini yitirmesiyle başlar. O güne dek bütün değerlerin yaratıcısı ve sağlam dayanağı olan Tanrı, inanılırlığını yitirince, ona dayanan insanca değerler de dağılıp gitmiş ve bu çözülmenin peşi sıra Nietzsche, Tanrı'nın öldüğünü duyurmakla kalmayıp, bunun bir cinayet olduğunu da eklemiştir. Marcel'in çağdaş dünyaya bakışında önemli bir noktayı bazı yönleriyle açıkça dile getirmesine neden olan; Tanrı'nın Nietzsche'deki ölümü ve üstüninsanın da ancak bu ölüm sonucunda ortaya çıkabilmesidir. Nietzsche'de üstüninsanın en belirgin özelliği, yeni değerlerin yaratıcısı olmaktır. Marcel de, benzer bir biçimde, insanın yıkılan

değerler karşısında boşluğa ya da hiçliğe düşmesini değil, karşı karşıya bulunduğu anlamsızlıkla yüz yüze gelip, onu aşarak değerlerini yeniden yaratması gereğini savunur.

Marcel'e göre, Nietzsche'de insanlarca öldürülen Tanrı, Aristoteles ile Thomas Aquinas'ın ilk hareket ettirici olarak nitelendirdikleri Tanrı'dır. İnsanları ve tüm yaşamı temelde aklın kurgulamalarınca belirleyip kuran ve evreni sanki bir makineyi fişe takarmışcasına hareket ettiren bu Tanrı'ya duyulan inancın geçerliliğini yitirmesiyle beraber, anlamsızlık da git gide yayılır. Antik çağlardan beri Tanrı'ya yüklenen makine, monark, mimar, baba adları, Tanrı kavramının çağlar boyunca neleri simgelediğini ortaya koyar. Bütün bu simgelerin, kutsallıktan sıyrılmasıyla Tanrı kavramı da kutsallığını yitirir. Marcel'e göre Tanrı'yı belirlemek, onu tanımlamaya girişmek, onu kanıtlamaya çalışmak sonuçsuz bir çabadır ve O'nun değerini düşürür. "Nesnelleştirmeye karşı oluşta sert bir tutum takınmışsak bunun nedeni Tanrı'nın kutsallığı olarak adlandırılabilecek olanı korumaktır; bize düşen bu türden her simgelemeyi kendimize yasaklamaktır. Şüphesiz benzer bir konuda, felsefe de teoloji de sadece kemküm edip durur..."[2] İnanç ve bilgi arasına belirgin bir ayırım koyan Marcel, inancın, ancak bilgiye aşkın olmasıyla kendini geçerli kılabileceğini dile getirmiştir; aksi halde, bilginin sınırları içinde bulunan her şey gibi inancın da nesnelleşmesi, yani dokunulmazlığından ve aşkınlığından sıyrılması gerekirdi. Bilgilenmek ve inanmak eylemlerini, birbirinin karşıtına koyan Marcel insanın hem bilen hem de inanan bir varlık olduğunu düşünür. Bilmek; dışımızda bulunan, gözlemde bulunabileceğimiz, sayısal belirlemelerle ölçebileceğimiz, keskin sınırlar içinde sınıflandırabileceğimiz yönlere ilişkindir. Oysa, inanmak; elle tutulup gözle görünemeyen, duyularla ulaşılamayan, bir türlü ele geçirilemeyen ama yine de varlığından dolaysız emin olduğumuz, nerdeyse içimizde bulunan, yani yaşamımızın içinde hazır bulunan, kendini kavratan bir varlık karşısında ortaya çıkar. Marcel'in Katolikliği seçen bir Hıristiyan olarak, bu dinin Tanrısınainandığı gözardı edilemese de inancı belli bir dinle ya da genel olarak dinle değil de, biçimsel belirlenimlerin sınırlarını aşan bir aşkınlıkla iç içe gördüğüne bakılırsa, her dinde sözcüklerle anlatılan, hikayelenebilen, evreni akılsal bir düzende kuran Tanrı'dan söz etmediği açıktır; tersine, Tanrı'nın ne sözcüklere ne kurallara ne de akla sıkıştırılamayacak, ancak somut yaşamaların içinde her an içten deneyimlenebilecek bir aşkınlık olduğunu belirtir.

Bu aşkınlık, Marcel'e göre dile getirilmeyen ama yine de kendi varlığını sezinleten ve bu yolla insanca yaşamın tüm değerlerinin dayanağı olandır. Değerlerin ortaya çıkabilmesi, olanca etkinliğiyle kendini gösterebilmesi için, inancın yanı sıra, yaşama yönelik tam bir güvene de sahip olmak gerekiyor. Tanrı olarak adlandırılan aşkınlığa duyulan güven ve inanç, insanın kendince, özgürce biçimlendireceği ve zenginleştirebileceği bir yaşama duyulan güvenle anlamdaş görünüyor. Marcel'e göre yaşam ve yaşama güvenme arasındaki bağ çözüldüğünde insanca değerler de çözülüyor; değersizlikten kaynaklanan anlamsızlık, insanı varoluşun karşıtı olan yokoluşa ve hiçliğe sürüklediğinden, yanıtını alamadan kendi kendine "kimim ben?" diye soran baraka insanı metnin içinde çoğu kez, hep bir zamanlar yaşayan bir varlık olarak, sanki ölüymüşcesine ele

alınıyor. Burada Marcel'in, değerlerin ortaya konulduğu bir alan olarak adlandırmayı, sözcükleri, anlam vermeyi ve aktarmayı, kısaca dili nasıl ele aldığına bakabiliriz : Marcel'e göre adlandırma, yalnızca uzlaşımsal, yani biçimsel ve çoğunluğa ortak olan işaretlenmelerle dile gelen, insanlar arasındaki haberleşmeyi bilgi aktarımı düzeyinde sağlayan bir etkinlik olmayıp, dilin, işaret dizgesiyle sınırlı olmadığını da göz önüne seren bir eylemdir. Marcel buna örnek olarak çocuklara konulan adları gösterip şöyle söylüyor: "Ad koyma ediminin, sözcüğün en derin anlamında, dinsel bir değeri ya da dayanağı vardı: Bu, Tanrı'ya adayıştı." Adlandırmanın ya da anlam vermenin özü: Dile gelen sözcüklerin yol açtığı uzlaşımın ve kullanımın ötesindeki bu aşkınlıktadır. Marcel, bu aşkınlığın ancak sevgiyle, içtenlikle, umutla kavranıp yakalanabileceğini öne sürer: "Önemli olan, dilin kazanımını, her çocuğa yansıdığı şekliyle ele almaktır: İlke olarak bu kazanım kendini bir yandan ancak bir yuvanın sıcaklığında ortaya koyabilir, diğer yandan da ancak şeylerle ilişkili olma durumuna duyulan sürekli bir hayranlık içinde kendini gerçekleştirebilir." Şeylerle ilişkili olma durumuna duyulan sürekli hayranlık, bu şeylerin yer aldığı varoluş alanına ya da yaşama duyulan güvenle ve merak duygusuyla iç içedir. Bu güvenin ve merakın yani yaşama yönelik inancın, umudun, sevginin, bağlılığın yok olması durumunda adlandırmanın hareket ettirici yaratışı da silinip gidecektir. Sonunda dil de yaşanmaksızın üretilmiş, rastgele ortaya konmuş sözcüklerden ibaret olacak, mekanikleşecek ve böylece anlam ve öneminden sıyrılacaktır, sözcüklerin anlamı yerine, onların dış biçimleri ağırlık kazandığında, onların büyüsü de silinecektir. Anlamsızlığın yaygınlaşmasının dildeki görünümününe örnek olarak, günümüzde baş harflerle kısaltılmış yazılışları ve çocuklara da buna benzer ad koymaları veren Marcel, işleyişi gereği sınıflandırıcı ve kalıplaştırıcı dilsel belirlemelerle işleyen bilimsel çalışmaların da, insanın "kimim ben?" sorusuna yanıt veremeyeceğini düşünür ve şunları ekler: "İnsan belki de her şeyden önce, her nedensel tasarımın merkezinde etken olarak yer aldığını bilebildiği ölçüde kendisi için bir sorudur."

Kendi dışındaki dünyaya ilişkin olarak nedensel bağlantıları kendi zihinsel işleyişiyle ortaya koyan insan, neden-sonuç ilişkisini kurabildiği ölçüde olup bitenleri kavradığını bildiği için kendini bilmek istediğinde de kendi varolma nedenine yönelir. Ancak bu noktada, dışta bulunanlara ilişkin olarak sürdürdüğü nedensel kavrayışın yetersiz kaldığını görür; çünkü bunu gerektiği gibi gerçekleştirmek için kendini kendi karşısına bir nesne olarak koyması, kendisini nesneleştirmesi gerekir. Oysa insan, bilgiye konu olmanın yanı sıra bilgiyi ortaya koyandır ve yaşamı yalnızca bilinenlerle çevrili değildir. Böylece, bilimsel olarak yani deney, gözlem ve akıl yürütme bağlantılarıyla kavranılır olan bir varlık olsa da, tümden bir nesne olarak değerlendirilemeyendir. İnsanı bilgi nesnesi olarak ele alıp, onu bu yönde tanımlamaya çalışan incelemelerde, örneğin biyoloji, antropoloji, psikoloji ve benzeri araştırmalarda insan ancak bir genellemenin altına alınan bir kavramlaştırma olarak kalır. Bilimsel bakış açısının yaygınlaşmasıyla birlikte insanların ahlaki, ruhsal değerleri de hesaplamayla, ölçüp biçmeyle, tartmayla biçimlenir olmuştur. Oysa Marcel'e göre, insan yaşamının çekirdeğini oluşturan öz yapı, bilimsel bakış açısının soyut değerlendirmeleriy-

le kavranılıp geliştirilecek türden değildir. İnsana ilişkin bilimsel araştırmaların hiçbiri, şimdi burada bulunan, yaşamın içinde yer alan tek tek insanların ne olduklarını, kim olduklarını kavramada yeterli değillerdir, hatta bu konudaki anlayışımızı bulanıklaştırabilirler: "Her insanvarlığa uygulanabilir olan bir önermenin geçerliliğini şüphe konusu etmeye hakkımız vardır: Bu önerme belki sadece biçimiyle bile, tam anlamıyla insanca olanın olumsuzlamasını içermektedir." Bilimsel incelemelerin nesnesine dönüştürülerek çarpıtılan insan, aklın salt kalıplaştırıcı işleyişinden sıyrılabildiği ve kendini doğrudan yaşamın içinden görebildiği ölçüde, kendi kendisinin ne olduğunu anlamlandıracak ve kendini var kılabilecektir; felsefe de bu anlamda, somut yaşamalarla bağ kurduğu ölçüde insana ilişkin açık bir kavrayışa ulaşacaktır: "Dinamik görünümü içinde ele alındığında felsefeye ilişkin ortaya koyduğum çalışma, baştan başa, soyutlama zihnine karşı, durmaksızın yürütülen ateşli bir mücadele olarak görülebilir."[3]

Yaşamı, kendini ve kendinden farklı olanı soyut belirlemelerle değil, yaşanmışlığın somut durumuyla içten kavramak isteyen Marcel, bilimsel belirlenimlerin içine sıkışan, çeşitli kuramların içinde bireysellikleri silinen ve fişler üzerindeki notlara indirgenen insanların, git gide birbirlerinden uzaklaşacağını, birbirlerine yabancı olacağını, kısaca insan olma durumundan sıyrılıp, kendi kendilerini bile tanımakta zorluk çekeceklerini belirtiyor. "Sonuçta baraka insanı; kendi insanlığını kendisine, artık pek de inanılmayan ama ruhta karşı konulmaz bir geçmişe özlemi uyandıran bir düş gibi sallantılı ve kendinden kopup gitmiş gibi gösteren, insanlıktan çıkarıcı koşullar içine yerleşmiş bir varlığın sınırdaki durumuna uygun düşen biridir." İnsanlar arasındaki çeşitliliği, canlılığı gözardı eden belirlemelerin ne denli eksik olduğunu sıkça vurgulayan Marcel'in bu yanını Nusret Hızır şöyle değerlendirmiş: "Birinci cihan savaşında Kızılhaç'ta hizmet ederken, savaşta ve hastanede ölenlerin listesini tutmakla görevlendirilmişti. Daha o zaman, bu gibi listelerin, insanın varoluşu üstüne ne kadar az şey bildiğini ve bildirdiğini uzun uzun düşünmüştür. Genç erlerle birlikte mezara giren umutlardan listede ne var?"[4] İnsanların umutlarına, beklentilerine, duygularına yabancı kalan sınıflandırmaların yalnızca bilimsel uğraşılarda değil, insanı bütün yönleriyle ele almayı hedefleyen anlayış ve öğretilerde de yer aldığına parmak basan Marcel için insan, somut durumların ve koşulların içinde yer almaktadır: "insana özgü olan, durum içinde bulunmaktır; buysa, doğrusunu söylemek gerekirse, belli soyut bir insancılığın daima unutma tehlikesiyle karşı karşıya kaldığı noktadır."[5] Büyük ölçüde soyutlamalara dayanarak yol alan bilim de, bu bakımdan, değerlerin yıkımına bilinçli ya da bilinçsiz yol açan çeşitli ideolojilerden farksız bir işleyiştir. Marcel, bütün değerlerin anlamından boşandığı bir bağlamda sorulan "kimim ben? yaşamımın ne anlamı var?" sorularını kendine yönelten insanın, sözgelimi acımasız savaşların ardından evini, barkını, ailesini ve bir zamanlar sahip olduğu yaşama güven duygusunu da yitiren bir insanın karşısında bilimin birçok yönden eksik kaldığını sıkça belirtir.

İnsan yaşamının anlamını sorgulamak ilk düşünürlerden beri felsefenin başlıca temalarından birini oluşturur. Örneğin Herakleitos'un kendisini araştırması, Sokrates'in kendini bilmesi, insana ve insanca yaşamın anlamına yönelik araştırmalardır. Marcel'in de altını çizdiği gibi, Sokrates'te keyifle sürdürülen

bu arayışın, çağdaş dünyada acıyla sürdürülen bir soruşturmaya dönüştüğü söylenebilir. "Bundan böyle çöküşlerin, yıkımların, yıkıntıların ve alt üst oluşların başımıza sıklıkla geleceğini ve uzun süreceğini beklemeliyiz", Nietzsche'nin bu sözlerinin, doğrulanmış bir kehanet olarak değerlendirilebileceğini söyleyen Marcel, insanın varoluşla olan ilişkisini, büyük ölçüde iç sıkıntısı, tedirginlik, hiçlik, saçmalık, boşluk, anlamsızlık vb. kavramlarla örmesi bakımından ve günümüz insanının koşulunu belirlerken kullanmış olduğu "insanlığın kanayan bir yüreği, uçurumun kıyısı, derin boşluk, bir yağ lekesi gibi içe işleyerek yayılan anlamsızlık, nihilizmin bulaşıcılığı...", gibi ifadelerle, karamsar bir düşünür izlenimi verebilir. Bunun yanı sıra, değerlerin sağlam dayanağı olarak Tanrı'yı görmesi, aileye vermiş olduğu büyük önem ve örneklemelerinde başvurduğu "sıcak yuva", "sorumluluk duyan baba" belirlemelerinden onun, geleneksel değerlerin tutucusu olduğu sonucuna da varabiliriz. Bununla birlikte, sağlam değerleri ortaya çıkarmak için, insanın kendi kendisiyle yüzleşmesinin zorunluluğuna parmak basması, kendi kendisini ancak kendinden farklı olan bir varlıkla ilişki içinde gerektiği gibi görebildiğini vurgulaması, insanca bir yaşamın dayanağı olan aşkınlığı somut yaşamaların içine yerleştirmesi, onun aydınlık bir düşünür olduğunu gösterir.

1. N. Uygur, Kültür Kuramı, İstanbul 1984, Remzi Kitabevi yayınları, s. 72.
2. Marcel'den yer belirtilmeden yapılan alıntıların tümü çeviri metinde yer almaktadır.
3. G. Marcel, Les hommes contre l'humain, s.40.
4. N. Hızır, Felsefe Yazıları, Çağdaş yayınları, s. 83.
5. G. Marcel, Les hommes contre l'humain, s.17.

Önsöz yerine:
Anlamı yitirmek yaşamı yitirmektir

Medar Atıcı - Işıl Yüce

20. yüzyıl Fransız düşüncesinin önemli temsilcilerinden biri olan Gabriel Marcel, 7 Aralık 1889 tarihinde Paris'te doğdu. Henüz 21 yaşındayken yazmış olduğu "Sezgi Felsefesinin Diyalektik Koşulları" başlıklı çalışması Revue de métasphysique et de morale'de yayınlandı. Bu tarihten sonra çeşitli dergilerde yayınlanan pek çok makaleleri dışında, tiyatro oyunları da bulunan Marcel genellikle varoluşçu bir düşünür olarak ele alınmaktadır. Her ne kadar kendisi hakkında yapılan bu belirlemeye katılmasa da, örneğin var olan herhangi bir şeyi, varoluş koşullarından bağımsız olarak ele almanın olanaksızlığını vurgulamakla bu akımın düşünürleriyle temel ortak çizgiler barındırmaktadır. Marcel'in görüşleri varoluşçuluğun yanı sıra fenomenoloji akımının ve sezgici felsefenin belli başlı noktalarıyla da benzerlikler göstermektedir. 1975 yılında ölen Marcel'in bazı önemli felsefe yapıtları şunlardır:

-Journal Métaphysique (1914-1923) (Metafizik Günlük) N.F.R. Paris, Gallimard, 1927. 1925 yılında yazmış olduğu "Varoluş ve Nesnellik" başlıklı bir makaleyle tamamlanmış olan bu kitap, Marcel'in daha sonraki yazılarında da kendini gösteren fenomenolojik çözümlemeleri içermektedir.

-Etre et Avoir (Varolmak ve Sahip Olmak), Paris, Aubier, 1935. Bu kitabın ilk kısmı, 1928'den 1933'e kadar süren bir dönemde yazılmıştır; ikinci kısımda ise, din felsefesine yönelik çeşitli konuları işleyen yazılar bulunmaktadır. Bu kitapta Marcel'in düşüncesinin fenomenolojiden metafiziğe doğru yol alışı belirginleşmektedir.

-Position et approches concrètes du mystère ontologique (Varlıkbilimsel gizemin durumu ve somut yaklaşımları). "Len monde cassé" (Kırık Dünya) adlı tiyatro oyununun sonuna eklenen ve "somut felsefe" olarak adlandırılan felsefenin belli başlı konularım ele alıp geliştiren aşağı yukarı kırk sayfalık bu metin, Marcel'in başyapıtlarından birini oluşturmaktadır.

-Du refus à l'invocation (Reddedişten yakarışa), Paris, Gallimard, 1940.

-Homo Viator (Yoldaki İnsan), Paris, Aubier, 1945.

-Le mystère de l'Etre (Varlığın gizemi), Paris, Aubier, 1951. İki ciltten oluşan bu kitabın birinci cildi: Réflexion et mystère (Düşünme ve Gizem), ikinci cildi; Foi et réalité (İnanç ve Gerçeklik) başlıklıdır. Bu kitapta Marcel, özlere yönelik felsefenin sorunlarını konu etmiştir.

-Les hommes contre l'humain (İnsanca Olana Karşı İnsanlar), Paris, La Colombe, 1951. Modern uygarlığın ortaya çıkardığı çeşitli sorulara ilişkin konferanslardan oluşan bu kitapta, Marcel'in felsefesinin somut imlemi açığa çıkmaktadır.

-L'homme problématique (İnsanın Soruya Dönüşmesi), Paris, Aubier, 1955. İki bölümden oluşan bu kitabın ilk bölümünde, çağdaş dünyada değerlerin yıkılışına ilişkin bir çözümleme yapılırken, L'inquiétude humaine (İnsanca Kaygı), başlıklı ikinci bölümde, Kierkegaard, Nietzsche, Heiddeger gibi çağdaş düşünürlere ilişkin çeşitli yazılar bulunmaktadır.[1]

Ülkemizde fazlaca ele alınmamış olan Gabriel Marcel'in L'Homme Problématique başlıklı kitabının yine aynı başlığı taşıyan ilk bölümünü Türkçe'ye çevirmiş bulunuyoruz. Nermi Uygur'un "... bazı görüşleri, dolaylı da olsa, pek çok benimsenmekle birlikte, adı çok kez anılmadan geçiştirilen, yetesiye ciddilikle kavranmayan bir düşünür..."[2] olarak dönemini vurguladığı Marcel'den Türkçeleştirdiğimiz bu küçük metin, hiç kuşkusuz onun düşüncelerini yeterli ölçüde bize aktarmıyor. Yine de, çağdaş sayılabilen bir düşünürün günümüz dünyasından kendi içine yönetilişinin çeşitli anlatımlarını sergilemesi bakımından önemli bir örnek olduğunu düşünüyoruz.

İnsanın Soruya Dönüşmesi olarak Türkçeleştirdiğimiz başlık, kitabın Fransızca adını bire bir karşılamasa da içeriğini yansıtması bakımından bize uygun geldi; çevirin bütününde sözcüğü sözcüğüne Türkçeleştirmek yerine anlamca Türkçeleştirmeye elimizden geldiğince özen gösterdik. Metnin içinde bazı sözcüklerin Fransızca karşılıklarını belirtmemizin nedeni ise bu sözcüklere vermiş olduğumuz Türkçe karşılıkların çeşitli önerilere açık olmamasındandır. Çeviride ayrıca, bazı özel felsefe kavramlarının karşılıklarını da elden geldiğince dipnotlarda açık kılmaya çalıştık. Açıkça dile getirmemiz gereken bir diğer nokta da şu: Marcel'in rahat bir çeviriyi pek de olanaklı kılmayan uzun cümlelerini olduğu gibi aktarmaya çalışırken epeyce zorlandık, buralarda dilin akıcılığını sağlayamamışsak da anlamca açık olmaları için çaba gösterdik; bu çabanın amacına ulaşmış olmasını umuyoruz.

Bu çalışmada, gerekli yönlendirmeleriyle bize yardımcı olmayı kabul eden değerli hocamız sayın Prof. Dr. Nermi Uygur'a en içten teşekkürlerimizi sunuyoruz.

1. Gabriel Marcel'in belli başlı yapıtları Jean-Pierre Bagot'nun Connaissance et Amour, Essai sur la philosophie de Gabriel Marcel, (Paris 1958, Beauchesne et ses fils) ve Pietro Prini'nin Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable, (Paris 1953, Desclée de Brouwer) adlı kitaplarından yararlanarak hazırlanmıştır.

2. Nermi Uygur, Kültür Kuramı, İstanbul 1984, Remzi Kitabevi, s. 63.

İnsanın soruya dönüşmesi

Gabriel Marcel

Burada size birkaç çözüm ögesini sunmayı arzu ettiğim sorum; ikinci dereceden bir sorun, yani bir sorun hakkındaki sorundur. Bunu şöyle dile getireceğim: İnsan hangi koşullar içinde, insan için bütünüyle bir soruya dönüşebilirdi?

Burada önemli olan: tüm yanlış anlaşılmalara önceden hazırlıklı olmak; ben şu ana dek kullanmış olduğum sözcükler üzerinde ısrarla duruyorum. Açıktır ki yüzyıllardan bu yana ve Antik Yunan döneminden beri insan gerek kökenleri, gerek doğası, gerekse kaderi hakkında kendine sorular sordu. Ama bana öyle geliyorki ne denli kaygı verici olursa olsun, bu sorular belli bir sağlamlık, hatta belli bir apaçıklık temelinde belirmiştir. Bu durum, açıkça içinde kendini yeniden tanımakta hiçbir güçlük çekmeyeceği ve kendinde kaygı uyandıracak hiçbir şey barındırmayan bir imgenin insana iç aynasından yansıdığı söylenerek açıklanabilir.

Ama bugün, durumun en azından belli bir bilgi düzeyi için, artık böyle olmadığını saptamak zorunda kaldık. Bu, soruşturan düşünce ya da düşünmenin (réflexion) düzeyidir. Kuşkusuz, insanvarlıkların[1] büyük çoğunluğunun, söz konusu düzeye hiçbir zaman ulaşmadığı ya da bu noktaya ayrıksı koşullardan yararlanarak ve ancak seyrek anlarda ulaştığı doğrudur. Öte yandan şunu da eklemek uygun olacaktır: Her ne kadar bir azınlığın olgusuysa da, bu bilinçlenmenin yaygın ve etkili bir yankı yapmadığı ve bu düzeyle doğrudan doğruya en ufak bağlantısı bile olmayan noktalarda ses getirmediği söylenemez.

Çağdaş sanatın yabancılaşma sözcüğünü, Marksist bakış açısındaki anlamından çok daha genel anlamda ele alarak, en şaşırtıcı bazı anlatımlarında yabancılaşmaya ilişkin reddedilmez bir kanıt ortaya koyduğunu belirtelim. Yabancılaşmadan, insanın kendine, kendi özüne gitgide daha çok yabancı kalmasını - çağdaş varoluşçuluğun aşırıya kaçan anlatımlarında görülebildiği gibi, insanın bu özden kuşku duyacak, en azından bu özü temel gerçekliğinden dışlayacak denli yabancı kılmasını anlıyorum. Her şey; sanatın, tıpkı Picasso'da olduğu gi-

bi, iç aynanın bize yansıttığı biçimi tanınmazcasına bozulmuş imgeyi belirtmesi, yani belirgin kılması şeklinde olup bitmektedir. Sonuçta bu biçim bozulmasının keyfi olduğunu ve sadece kararlı bir etkinliğin ürünü olduğunu düşünmek güçtür. Bu aynı şekilde, yolunu şaşırmışcasına ya da arasıra adlandırıldığı gibi sadece oyun bilincine aitmişcesine, yani bir oyunda işlediği gibi tüm yararcı kaygıların dışında ele almak da oldukça güçtür. Burada derin bir gereksinimle karşı karşıya bulunduğumuzu düşünmek daha akla yatkın olacaktır. Bu, isteyerek oldukça kapalı bir ifadeyle ortaya koyacağım gündelik bilinç düzeyinin berisinde bulunan varoluşa yönelik yöntemleri nesnelleştirme gereksinimidir.

Burada ele aldığım sorunun estetik görünümü üzerinde durmaya hiç niyetim yoktu. Bu noktaya, sorunu duyulur kılmakta yarar gördüğüm için yöneldim.

Özgün düşüncelerime çıkış noktası olarak, Alman filozofu Hans Zehrer'in Bu Dünyadaki İnsan adlı oldukça önemli yapıtının açıkladığı çarpıcı çözümlemeyi alacağım. Bu kitap, 1948'de Hamburg'da piyasaya çıktı. Burada, çağdaş insanın konumuna ilişkin olağanüstü bir bilinçlenme görülüyor. Yazar dikkatini öncelikle baraka insanı olarak adlandırdığına yoğunlaştırıyor.

O, yaklaşık 45 yaşında, saçları ağarmış bir insandır. Yüzündeki o belirgin kıvrım alaysılı bir gülümseme olarak ele alınabilirdi. Ama bu kıvrımın başka bir imlem taşıması gerektiği gitgide fark edilir. Çünkü değişmemektedir. Çizgilerin bir şekilde donuklaştığını düşünmek daha uygun düşer. Bu insan bir yuvaya, dayalı döşeli bir eve, topraklara, çiftliğe ve hayvanlara sahipti. Ana-babası, karısı, çocukları, yakınları vardı. Ama artık bedenindekilerden başka bir şeyi yok. Günde sekiz saat, örneğin yol onarımında çalışır, az çok yiyeceği vardır hatta iyi de beslenir. Çok yorgun olmadığı zamanlar, kasabaya gidip kendisine fazladan yiyecek ya da tütün sağlayacak olan yan işlerde de çalışabilir. Ortak etkinliğin ona kayıtsız kaldığı söylenemez, zaten bunu kendisi de söylemezdi. Az, ağır ve ölçülü konuşur. Daha önce sahip olduklarından, çiftliğinden, mallarından söz eder ve bu yolla, şimdiki zamanda yer alan bir insanvarlığa yeniden dönüşür –oysa ki o geçmişte öyleydi– hemen ardından da suskunluğa bürünür. Ama önceleri, yanıtını almayı beklemeksizin hep aynı soruyu sorup durdu: "Kimim ben? Niçin yaşıyorum? Bütün bunların anlamı ne?"

Devlet onu yanıtlayamaz. Devlet yalnızca istihdam, tarım reformu ve bu türden soyut kavramlardan haberdardır. Aynı şeyler genelde toplum için de geçerlidir: Topluma göre de varolanlar; sığınmacılara destek, acil yardımlar, yani, hep soyutlamadır. Devletin ve toplumun evreninde, bu insan artık yaşayan hiçbir gerçeklik sergilemez. O, her biri kendi numarasıyla bir dosyanın içinde yer alan diğer sonsuz sayıdaki fiş gibi bir fişin üzerindeki numaradır. Oysa, bu insan bir numara değil, yaşayan bir varlık, bir bireydir ve bu haliyle bize, iyice belirlenmiş ve bir zamanlar kendisine ait olan bir evden, birer birey olmuş olan yakınlarından, her biri bir isme sahip olan hayvanlarından söz eder. Tüm bunlar, baraka insanının şu yapıtsız soruyu sorduğunda başvurduklarıdır: "Ben kimim? Bunların anlamı ne?" Acaba kendi de birey olan bir başka insan, bu konuyu aydınlatacak yeterlikte midir? O, insanımızı, özel yaşantısına, kendi evrenine katmak için tüm çabayı gösterebilecek, hatta sahip olduğu şeyleri onunla paylaşabilecektir. Ne var ki, bu yaşantı, bu evren karşılıklı değişebilirliğe uygun

değildir ve zaten bu da bir yanıt olamaz.

Tuhaf olan, bu başka insanın, tam da kim olduğunu ve ne için yaşadığını bildiğinden, baraka insanının sorusunu yanıtlayamamasıdır. Bu soruyu o, yalnızca eksik olarak anlayabilir, çünkü, vatanını, evini sevgi duyduğu her şeyle birlikte kaybetmiş olmanın ne anlama geldiğini bilmez. Tüm bunları kaybetmiş olsaydı bile, aynı duruma daha yakın olacaktır, ama o zaman da, büyük bir olasılıkla yeniden bu yanıtı olmayan soruyu soracaktı kendine.

Ama burada sorun derin bir özelliğe bürünür. Söz konusu olan sadece herhangi bir özel birey değil, aynı koğuşta yaşayan bütün insanlardır. Soru, barakanın ve bütün kampın üzerinde gezinen bir bulut gibidir ama benzer birçok kamp da vardır. Bu bulut, dünyanın bir parçasının yani bu ülkenin üzerinde bütünüyle kümelenmiştir.

İnsanımız öyle bir soru sorma gerekliliğine hazırlıksız yakalanmıştır. Önceleri kim olduğunu ve ne için varolduğunu biliyordu ve öyküsünün akışına kapılarak kısa bir süre için yeniden yaşayan bir insana dönüştüğünde, kim olduğunu ve ne için varolduğunu yeniden bilir. Ama yıllar geçmektedir. Bu yanıtsız soru yüzünden yıpranmış ve allak bullak olmuştur. Bu soru, mutlak boşluğun, hiçliğin karanlık uçurumunun ucunda belirse bile, insanımızın kaderi buradadır. Yabancı ve anlaşılmaz bir güç, kendi içinde kurduğu ve biçimlenmesine yol açan her şeyi ondan alıp götürdü.

Ama bu insan sadece kendisi için, kendi hesabına burada değildir. O aynı zamanda, tarihsel bir gelişmenin son halkasıdır. Buradaki son olanağı işaret eder. Otuz yıldır bu soru, baştan başa bir kıta ve gitgide tüm bir gezegen için oluşmaktadır.

Burada olan bitenden kim sorumludur? İki türlü yanıtı olabilir bunun: kimi zaman bu olayların, sanki insan hiç işin içinde değilmişcesine kendiliğinden oluştuğu söylenecek, kimi zaman da, başkasının suçlu olduğu öne sürülecektir. Birincisinde insan, böyle bir oluşuma hükmeden yasaları bulgulama ve onlara uygulanma ödevini üstlenecektir; ikincisinde, suçlunun hesap vermesi gerekecektir: kimdir o halde bu? O bir maske takmaktadır: milliyetçilik, ırkçı ya da nasyonal sosyalizm ya da kapitalizm ya da komünizm maskeleri gibi sonsuz sayıda maske...

Bu arada bilimsel bilgi olan biteni hiç değiştiremedi. Hatta belki de çatışmaları alevlendirdi. Aynı şey, bütün bu maskeler için de söz konusudur. Yeni bir kuram ya da yeni bir suçlu pekâlâ bulunabilir: Her şeyini kaybetmiş olanların sayısı dikkate değer bir çoklukta olduğundan böylesi buluşlar –bunlara bulgulamalar da denebilir– onları tatmin edememektedir. Onların gözünde, bütün bunlar; hiçliğin önünde küçük çaplı veya anlamdan yoksun gibidir.

Yüzeysel bir bakış için, yalnızca uç bir duruma, oldukça irkiltici bir örtmece ile yerinden dışarı uğramış kişiler olarak adlandırılan mutsuz insanların durumuna dayanırmış gibi görünen bu çözümlemeyi, böyle büyük satırlarda niçin yeniden üretmek zorunluluğuna girdin? Çünkü gerçekte, günümüz dünyasının durum buna benzer bir durumda, nihilizm bulaşıcıdır ve bize düşen, özellikle bu bulaşıcılık üzerine dikkati yoğunlaştırmaktır.

Eğer gerçekte baraka insanına tanıksam, kendimi bu yanıtsız ve trajik so-

ruların (Kimim ben? Ne için yaşıyorum?) belirdiği koşulları olabildiğince somut olarak imgeleme yükümlülüğü içinde görüyorsam, içsel olarak etkilenmemiş olmam ve hatta bu sorular tarafından hedeflenmemem olanaksızdır.

Öncelikle bu uç yoksunluğun, yarın benim yoksunluğum olabileceğini tasarlayabilirim; tasarlamam da gerekir. Yazgıları bana ilk anda bir şaşma ve skandal nesnesi olarak görünen mutsularınkine özdeş bir duruma girmeme neden olacak koşulları gözümde canlandırmak, benim için zor değildir.

Bu hem olguda hem de hukukta geçerlidir: Hukuk diyorum çünkü; ne bu insanların yazgılarını hakettiklerini varsayabilmek, ne de tersine kendimin, her türlü horgörünün dışında tutulduğumu düşünmek için hiçbir nedenim yok. Ben masumsam, onlar da masumdur, canilerse, ben de öyleyimdir.

Sonuçta, anlam-olmayanın, gözlerimizin önünde bir çığ gibi büyümekte olduğu söylenebilir. Esaslı bir kökensizleştirme görünümü alan tuhaf bir içsel dönüşüm buradan kaynaklanır. Tümden yeni sorular ortaya çıkıp o ana dek kendi doğrulamasını kendinde taşırmış gibi görünen bir düzende sorulmak için dayatırlar. Bu, baraka insanının henüz yaşayan bir varlık oluşunu sürdürerek, bir zamanlar şimdiki zamanı yaşayarak katıldığı düzendir.

Düşünme, kendisi için bir gereksinime, başlı başına bir zorunluluğa dönüştüğünde insan, varoluşunun çerçevesini oluşturan koşulların geçici ve zorunsuz olduğunun bilincine varır. Bir zamanlar kullandığı haliyle "normal" sözcüğü bugün ona sakınımsız görünür, anlamından boşalır, hiç olmazsa kaygı verici ve yeni bir ışık altında görünmesine neden olan bir bizden birdenbire etkilenmiş gibidir. Bir zamanlar normal sandığım, kesinlikle bundan daha normal değildir, o belki de; mutlak sürenin, safdillikle örtük olduğuna inandığımız güvencelerini hiç sunmayan, oldukça sıradışı olan koşulların yararına gerçekleşebilir.

Tuhaf olan şu ki, yeterli bir çaba sarfedildiğinde dikkat, baraka insanına da yerinden edilmiş olana yoğunlaştığı anla birlikte, daha önce ayrıntılarıyla tasarlama sıkıntısına girilmediği için yüzeysel ya da soyut olarak ele alınan diğer insan durumlarını, örneğin, Hindistan İran ya da Mısır gibi uzak ülkelerdeki işçi sınıfının durumunu, yeni ve oldukça kaygı verici bir tarzda aydınlatan sürekli bir yansıtıcıya dönüşür. Onların varoluş koşullarını, yakınımızda olanların bile ne olabildiğine yönelik somut tasarlamanın külfetli hatta tehlikeli çabasına epeydir girişmeden, benimsedik.

Hiç olmazsa, Marksizm gibi her yerde başvurulan bir yoruma sığınabilecek miyiz? Bir an bile kuşku duymaksızın içine yerleştiğimiz psikolojik rahatlığın türünü anlamamız zor değildir. Bu, ne katlanılmaz yazgıları bizim için duyulur hale gelen pek çok kurbanın içinde bulunduğu sefil koşulun en azından görünüşteki açıklamasını bize sağlamasından, ne de insanvarlıkları hep yapılageldiği üzere ezenler ve ezilenler olarak iki kategoriye ayırmamıza izin vermesindendir; bunun asıl nedeni, bize" iyi tarafta" olduğumuz güvencesini verip bizi bu durumun dışında tutan bir belgeyi edinmemizi sağlamasıdır. Doğal olarak Marksist bağlılık diye adlandırdığımız şey, zaten bu ikiyüzlülüğe benzer hiçbir şeyi kendinde içermez. Ama ancak, belirli bir savaşıma katılım ve somut bir bağlanma yoluyla kendini ortaya çıkarırsa etkili olur ve saygı uyandırır.

Düşünme, keyfi bir duraksama içine girmediğinde, bana, böyle bir yoru-

mun; sığınaktan başka bir şey olmadığını, söz konusu olanı açıklamadığını ve zaten önceden de sezinlediğimiz gibi, bilincine varmakta olduğumuz uygunsuzluğun ta kendisi olan: Her zaman fişi bireyin, soyutu somutun yerine geçirdiğini ya da bunu içerdiğini hemen gösterir.

Çıkış noktamız olan baraka insanının durumuna yeniden döndüğümüzde şu soruyu sorabiliriz: Acaba Marksizm ya da benzeri herhangi bir başka şey, ona bir karşılık olabilir mi? Aksine, Marksizm ya da bu öğretinin belki de çarpık ama ortodoks olduğunu savlayan yorumu adına birçok varlık, kendisini somut gerçeklikten bütünüyle koparan koşulların içinde yer almaktadır.

Kısacası, öyle görünüyor ki, insan varoluşunun ve varlığının kanayan belli bir yüreği günümüzde bütün çıplaklığıyla ortaya çıktı. Açık bir zihin açısından bakıldığında, bu yüreği örtüp gizlemek isteyen her girişim bu koşullar içinde kuşku uyandırıcıdır.

Görünüşte oldukça belirsiz olan "belli bir yürek" deyişini amaçlı kullandım. Aslında, tam anlamıyla bir özden sözedilmemektedir. Bize verili perspektif içinde öz sorunu, en azından ilk bakışta ikincil ve hemen hemen anlamsızmış gibi görünebilir. Örneğin bize, Aristoteles'in söylediği gibi insanın akla sahip bir hayvan olduğu hatırlatıldığında tepkimiz ne olacaktır? Öyle sanıyorum ki, bu formül yanlıştır demeyi düşünmeyiz, çünkü, özellikle akıl ile eklemli dil arasındaki ilişkiyi vurgulamak koşuluyla bu formül ciddi bir biçimde yadsınamaz. Bu formülün bize daha çok, kendisine tam olarak uyup uymadığından emin olmadığımız bir gerçekliğe dayanır gibi göründüğünü, hatta bizden öncekilere geldiğinden daha az anlamlı geldiğini söyleyebiliriz.

Varoluş felsefelerinin derin doğrulaması belki de onların; varolan bir varlığın, işin içine onun varoluşunu, varoluş tarzını katmaksızın incelemenin olanaksızlığını açıklıkla ortaya koymalarına dayanmaktadır. Ama bu söz konusu varoluşun içinde "akla sahip hayvan" sözcükleri bizi esaslı hiçbir aydınlatmaya götürmez. Hatta, bugünkü dilin tasarı kavramını da buraya dahil edip insanvarlığın tasarısı içine akla sahip hayvan olarak davranmanın girdiğini söyleyebiliriz. Bu arada bu tasarı kavramının çiftanlamlı olup olmadığı sorulabilir: Bu kavram, ilk bakışta psikolojik bir anlam sunuyormuş görünümde olsa da, düşünmede bu görüntü yiter gider. Hiç kuşku yok ki, psikolojik olarak her insanvarlığın akla sahip bir hayvan gibi davranma tasarısı olduğunu söylemek yanlıştır. Kimbilir belki de, her insanvarlığa uygulanabilir olan bir önermenin geçerliliğini şüphe konusu etmeye hakkımız vardır: Bu önerme belki sadece biçimiyle bile, tam anlamıyla insanca olanın olumsuzlamasını içermektedir. Belki de, kendisini bile getireni kuşkuya düşürmeyecek bir biçimde bu önerme; biyolojik olarak tanımlanmış belli bir doğayı, belli bir bileşikliği, kendisinden sadece tekil olarak söz edilebilen bu gizemli gerçekliğin yani insanvarlığın yerine geçirmiştir.

Demin araştırdığım varoluş felsefeleri, zaten öz bakımından varoluşa zorunlulukla öncelik tanımamıştır: Aksine bu, sorumluluğunu tek başına Jean-Paul Sartre'ın üstlenmesi gereken bir olumlamadır. Bu felsefeler, varoluş ve öz arasındaki ilişkilerin geleneksel ele alınışıyla yetinmenin olanaksızlığı ile varoluşun, kendi kendine yeten bir öze, tasarlanamaz ve açıklanamaz bir tarzda eklenişini onaylamanın olanaksızlığını açık seçik ortaya koymuştur.

Şimdi baraka insanının kendine sorduğu soruya dönelim: Kimim ben? Yaşantımın ne anlamı var? Açıktır ki, bu sorular baraka insanı için (ya da bunları kendime sorduğumda benim için) şu yanıtla aydınlatılamaz: Sen akla sahip bir hayvansın. Eğer bu yanıtı verirsek sorudan yanayız demektir. Yukarıda da belirttiğim gibi, anlam–olmadan gittikçe yayılmaktadır: Yani, bir mesleğe, vatana, varoluş araçlarına sahip olan ben, bir şekilde kendime bu soruları yöneltmekten kaçmamam. Bu neden böyledir? Karşıtını düşünerek akıl yürütelim; kendimi kıskançlık ve sakınımla bu soruyu sormayanların kategorisine soktuğumu varsayalım. Ama kendimi, belli bir imgeleme çabasıyla baraka insanının yerine koyabilirsem, kim olduklarını ve ne için yaşadıklarını bilen ayrıcalıklıların kategorisinde kesin olarak yer almamı sağlayan yöntemi, onun gözleriyle incelemeye yönelirim. Başka bir deyişle, imgeleme ile düşünmenin ortak eylemleriyle, sadece nesneye değil öznenin kendisine, soru soran özneye de dayanan bir değiştirme uygulayabilirim.

Ama bu yeni perspektif içinde, bu yeni öznellikle birlikte, kendi varoluş koşullarımı uyumlanmış olarak ele alış biçimim basit bir saygısızık gibi görünmektedir. Diğer bir deyişle, kendiliğinden işlediğini varsadığım bu koşullardan "ayrıldım" ve bu ayrılışın sonucu da, birdenbire benim de artık kim olduğumu bilmediğimdir. Ulaşmış olduğumuz noktayı gözlemlediğimizde, kimim ben sorusunun bu soruyu soranı hedefleyeci ': ölçüde derinleştiğini görürüz ve bu oldukça önemlidir. Kendi hakkımda kendime soru soran ben kimim? Bu kendi kendimi sonsuzca bir geriye gidiş içine aldığım anlamına gelmez çünkü bu geriye gidiş boşuna olacaktır ve asıl soruyu değiştirmeyecektir.

Ama belki de, esas bu sorudan yola çıkarak yeniden geriye dönmenin, geçmişi başlangıçtan ele almanın, kısacası bu soruyu ve onun kendini katlamasını ortaya çıkaran durumun tarihsel olarak nasıl yaratılmış olduğunu sormanın yeridir. O halde düşünmenin bu evresinde, hangi tarihsel olayların ardından nüfus aktarımlarının ya da sonu baraka insanına varan topluca yer değiştirmelerin oluşabildiği düşünülebilir. Sorunun sırf tarihsel olan bu görünümü üzerinde durmayacağım. Ama, bir yandan milletçiliğin, öte yandan sanayi devriminin insani düzleme oldukça uğursuz etkileri olan bağlaşmalarının (conjonction) 19. Yüzyılda ortaya çıktığı kesin olarak saptanabilir. Çünkü milliyetçiliğin, sanayi ya da makine boyunduruğunu daha çekici kıldığı söylenemediği gibi durum bunun tam tersidir.

Ama aslında bu kadarla kalmamalı. Milliyetçiliğin ve sanayiciliğin, bir yandan nasıl birarada geliştiğini öte yandan da insanın içinde köksaldığı dünya ve kendisi hakkında oluşturduğu imge için hangi sonuçlara yol açtığını araştırmak gerekir.

Milliyetçiliğin modern ve devrim sonrası biçiminin, 19. Yüzyılda gelişmiş ve kökenleri Rousseau'da temellenir gibi görünen, aynı zamanda da, bir önromantizmle belirtilmesi oldukça zor olan koşullarda tasarlanan bir ideolojinin ürünü olduğu hiç yadsınamaz. Kendi eğimine terkedilmiş olan bu ideoloji daha çok aklın kozmopolitikliğine varıyordu. Fransız Devrimi'nden doğmuş olan milliyetçilik, büyük ölçüde Eski Rejim'in sonlarına dek sürmüş olan ama Aydınlanma felsefesi bireyciliğinin ortadan kaldırdığı tabandaki toplulukların yıkıntısı

üzerinde yapılanmıştır. Öte yandan, aynı çağda meydana gelen, dinin yaşamsallığını yitirmesi ile bu olgu arasında sıkı bir bağlantı olduğu da yadsınamaz. Ama sanayi devrimi, en azından 19. Yüzyılın ilk yarısı süresince, ekonomik düzlemde çok iyi bildiğimiz insanlıkdışı sonuçları doğuran bir liberalizmden oldukça etkilenen bu eğilimi büyük ölçüde artırmak durumundaydı: Bireysel bugün bize ikiyüzlülükle dolup taşmış görünen bir iyimserciliğin örtüsü altında, giderek daha parçalı bir duruma indirgenmişti. Postulatlarının farklılığına hatta zıtlığına rağmen Marksizmin, liberal hatayı sürdürdüğü, yani kişiyi ortaya çıkarmak için hemen hemen hiçbir şey yapmadığı dikkat çekicidir. Sonuçta liberalizm gibi o da soyutlama anlayışına mahkum kalmıştır ve bu noktada aksine somuta derinden saygılı olan Proudhoncu toplumculuktan temelde ayrılmıştır.

Tüm bunlar, kaçınılmaz olan birkaç saptamadan başka bir şey değildir. Kuşkusuz büyük tarihçi Ferrero'nun çığrından çıkmış savaşlar olarak adlandırdıklarının nasıl olanaklı hale getirildiğini göstermek gerekir; bu savaşlar apaçık nedenlerle kişisel özsaygının anlamını zayıflatma girişiminde bulunmakta ve oldukça çelişkili bir tarzda, 19. Yüzyılın ortalarında ilk toplumcu yenilikçileri harekete geçiren gözüpek düşüncelerle kesinlikle ilişiği kalmamış olan bir çeşit toplumsallaşmanın işini kolaylaştırmaktaydı.

Ama işin özü başka yerdedir; daha doğrusu onun, olayların görünen akışının dışında başka bir düzlemde aranması gerekir. Bana gelince, cesaretle söyleyeceğim o ki, baraka insanıyla ya da çevresinde bütün bu düşünmelerin dört döndüğü kaygılı sorgulamayla sonuçlanan seyir, ilkesi metafizik olan tam bir kangrendir.

Genel olarak, iki yüzyıldır süregiden toplumbilimsel ve tarihsel evrim göz önünde bulundurulduğunda, insanın tanrısal başvuru kaynağını yitirdiği söylenebilir. İnsan, kendisini imgesi ya da yaratıcı olduğu bir Tanrı ile karşılaştırmaktan vazgeçmiştir. Nietzsche'nin belirttiği anlamda Tanrı'nın ölümü, insanın kendisi için yanıtsız bir soruya dönüşme olgusunun temelinde yer almaz mı?

Hiç kuşku yok ki burada, "Tanrı'nın ölümü" ifadesinden ne anlaşılması gerektiğini olanaklı olan her anlamda belirginleştirmek uygun düşer. Her ne kadar Hegel'in gençlik yazılarının birinde aynı ifadeyle karşılaşsak da buradaki bağlam Zerdüşt'ün yazarının anlatmak istediğine izin vermeyecek türdendir. Her şeyden önce ünlü Şen Bilgi metnine ve onun Zerdüşt'teki gelişimine başvurmak gerekir.

"Duymadınız mı, güpegündüz elinde bir fenerle hiç durmadan "Tanrı'yı arıyorum! Tanrı'yı arıyorum!" diye bağırarak halk meydanına koşan deliyi? Ama meydanda Tanrı'ya inanmayan birçok kişi bulunduğundan delinin çığlığı kocaman bir gülüşe yol açar. Çocuk gibi kayıp mı oldu Tanrı? demekte biri. Saklanıyor mu? Bizden mi korkuyor acaba? Gemiye mi binip gitti? Başka bir ülkeye mi göçtü yoksa? Hep bir ağızdan böyle bağırıp gülmekteydiler. Ortalarına atladı deli ve bakışlarıyla içlerine işledi onların. 'Tanrı nereye mi gitti?' diye bağırdı. 'Size bunu söyleyeceğim. Onu biz vurduk... Siz ve ben! Katilleri biziz, hepimiz. Ama nasıl yaptık bunu? Nasıl boşaltabildik denizi? Ufku bütünüyle silmek için gereken silgiyi bize kim verdi? Bu dünyayı güneşe bağlayan zinciri kopardığımızda ne yaptık? Şimdi dünya nereye gidiyor? Biz, kendimiz nere-

ye gidiyoruz tüm güneşlerin uzağında? Durmaksızın düşmüyor muyuz? Hâlâ bir yukarı ve bir aşağı söz konusu mu? Sonsuz hiçlik yolunda başıboş dolanıp durmuyor muyuz? Hava daha soğuk değil mi? Hep gece, gittikçe daha çok gece olmuyor mu? Sabah olur olmaz fenerleri yakmak gerekmez mi? Tanrı'yı gömen mezar kazıcılarının seslerinden hiçbir şey işitmiyor muyuz hâlâ? Hâlâ ilahi bozulmadan bir şeyler duymuyor muyuz?.. Tanrılar bize bozuluyor! Tanrı öldü ve öyle de kaldı! Ve onu öldüren de biziz! Katiller arasındaki katiller olarak bizler kendimizi nasıl avutacağız şimdi? Bugüne dek, dünyanın sahip olmuş olduğu en kutsal ve en güçlü olanın kanı bıçağımızdan damladı... Kim bu kanı bizden temizleyecek? Hangi su yıkayabilir bunu bizden? Hangi adaklara, hangi kutsal oyuna başvurmak zorunda kalacağız? Bu sahne bize göre fazla büyük. Sırf bu büyüklüğe yaraşır görünmek için kendimizi tanrılara dönüştürmemiz gerekmez mi? Bundan daha yüce bir eylem olamayacağından bizden sonra doğacak olanlar kim olursa olsun, bizden daha üstün, bugüne dek hiçbir tarihin ulaşamadığı denli üstün bir tarihin içinde yer alacaktır."[2]

Dört yıl sonra 1886'da yazılan beşinci kitapta Nietzsche şunları söylüyor:

"Yakın geçmişin en büyük olayı olan Tanrı'nın ölümü, başka bir deyişle, Hıristiyan Tanrı da inancın akla yatkınlığından kopartılmışlığı olgusu, Avrupa'nın üzerine şimdiden ilk gölgelerini düşürmeye başladı. Genel olarak, hem bu olguda yeni olanın zihinlere dek ulaşabilmesini tasarlama hakkına sahip olabilmemiz için; hem de meydana gelmiş olan ve şimdi diğer birçok ayrıntı arasında bütün bir Avrupa ahlâkı gibi çöküntüye uğrayacak olan her şeyin temeli, dayanağı, besleyici toprağı olmuş olan bu inancın yıpranmış halinin zaten birçok insan tarafından çoktan kavrandığını güçlü bir gerekçeyle düşünme hakkına sahip olabilmemiz için, bu olayın yığınların kavrayışlarının fazla üstünde, fazla uzağında, fazla dışında olduğunu söyleyebiliriz. Bundan böyle çöküşlerin, yıkımların, yıkıntıların ve altüst oluşların başımıza sıklıkla geleceğini ve uzun süreceğini beklemeliyiz. Kim, bu dev mantığı öğretebilmek, boyutunu aşmış terörün, kara cahilliğin, dünyanın bugüne dek hiç görmediği güneş tutulmasının kahinine dönüşmek için bugünden yeterli bir tahminde bulunabilir mi?[3]

Nietzscheci formüllerin imlemini ve varoluşçu kavranışını fazlaca vurgulamamak gerekir. Bununla, bu formüllerin çıkardığı tınının şüphesiz kişisel olmakla birlikte sadece öznel de olmadığını söylemek istiyorum. Açıktır ki Nietzsche, gençliğinde inançlıydı, yani, ona göre Tanrı yaşıyordu. Ama sonrasında, sanki ondan koptu. Orada olan bitenle Nietzsche ve Wagner arasındaki ilişkilerin trajik evrimi arasında benzeşme kurmakta haklı olunabilir, yine de Nietzsche'nin burada, kendini, kişisel yaşantısından bir olayı görmekle sınırlamaması dikkat çekicidir. Gerçekleşmesine kesin gözüyle baktığı bu güneş tutulması Nietzsche'ye göre evrensel bir önem taşır ve bu anlamda da haklı olarak onun kahinliğinden sözedilebilir.

Ancak bununla bitmiyor, gördük ki Nietzsche, Pascal'in Plutarkhos'tan bir pasajı anıştırarak 'büyük Pan öldü' demesini andıran bir anlamda 'Tanrı öldü' demekle yetinmez. Biz kendimiz Tanrı'yı öldürdük dediğine bakılırsa Nietzscheci dile getiriş çok daha trajiktir ve kendisini ifade ettiği kutsallığa ilişkin korkuyu açıklayacak tek şeydir. Ününün doruğundayken, tahliye edilişinin ertesi

günü Cenevre'de gazeteciler tarafından karşılandığında, Jean-Paul Sartre'ın "Tanrı öldü beyler!" dediği doğrulanmıştır. Tam da burada kutsallık korkusunun kaybolarak yerini, öğretisini hiç inanmadığı bir şeyin yıkıntıları üzerine kurmaya yeltenen bir insanın doygunluğuna bıraktığı göz önünde bulundurulduğunda, buradaki varoluşçu sesin ne denli farklı olduğunu anlamamak olanaklı mıdır?

Ayrıca Nietzsche'de Tanrı'nın ölümünün dile getirilişinin, üstüninsanın ortaya çıkışına yol açan trajik bir olay olması bakımından giriş ya da hazırlık niteliğinde bir özellik sunduğu söylenebilir, üstüninsanın ortaya çıkması ancak, insanın Tanrı'nın ölümüyle yüzyüze gelmesi ve kendini bir biçimde bundan sorumlu hissetmesiyle olanaklıdır.

Heidegger Holzwege adlı eserinde, Nietzsche'de Tanrı'nın ölümüne ayırdığı bölümde Tanrı'nın ölümünün bilinciyle birlikte o güne dek en yüksek değerler olarak kabul görmüş değerlein köken değişiminin bilincinin de başladığını hatırlatır. Bu andan itibaren insanın kendisi, artık daha yüce ve farklı bir tarihin içinde yer alır. Çünkü burada güç istenci değerlerin tüm konumlarının ilkesi olarak saptanıp yeniden tanınır. Zaten bu yüzden Nietzsche; Tanrı'nın ölümünün yalnızca bir çıkış noktası olabileceğini, yaratıcı atılım için, kutsal sıçrama için bir tramplen işlevi gördüğünü ve yoksunluğu durumunda da üstüninsanın ve üstüninsanlığın düşünelemez olduğunu anlamak yerine, bu ölümle yetinerek bu trajik saptamaya yerleştiğimizde ve hatta ondan bir çeşit sapkın haz çıkardığımızda zorunlu olarak varacağımız nokta olan nihilizmi aşmış görünmektedir.

Demek ki ilk sıraya onda bulunan bu nihilizmi aşma istemini koymadığımızda Nietzsche'nin derin niyeti tümden yanlış anlaşılmış olarak kalır. Ona göre nihilizm, Hıristiyanlığın hatta daha genel olarak idealist düşüncenin bozulmasına bağlıdır. Jaspers'in çok iyi belirttiği gibi Nietzsche'ye göre nihilizm ahlâki yorumdan kaynaklanmaktadır. "Hıristiyanlık sonuç olarak yalancıktan bir dünya yarattı, bu dünyanın doğru-olmayanı yine Hıristiyanlığın ortaya çıkardığı doğrunun içgüdüleri sayesinde tanınmaktadır, öyle ki şimdi ortada hiçbir şey kalmadı. Çünkü Hıristiyanlıkta dayanıklılığa ve değere sahip olmuş olan her şey yapmacıktı, bu yapmacıklığın anlaşıldığı andan başlayarak yaşam, insanın daha önce hiç bilmediği bir hiçliğe boğuldu. Şimdi iki bin yıl boyunca Hıristiyan olmanın kefaretini ödeme zamanımız geliyor. Bizi yaşatan ağır yüke artık sahip değiliz, bir süre için ne yapacağımızı bilmiyoruz... şimdi her şey tümden yanlış."[4]

Nietzsche'ye göre nihilizm, anlam ve toplam kategorilerini dünyaya mutlak olarak uygulama eğiliminden kaynaklanır. Her olayda bütünlüğün çıkarının bireyin özverisini gerektirmesine benzer bir düzenleme ve bir toplam varsayıldığında ve sonuçta bütünlüğün hiç de olmadığı farkedildiğinde nihilizm belirir. Burada değer idesi, kendisine sonsuz bir özellik yükleyen bütünün kaybolmasıyla varlığını sürdüremez olur. Böylece Nietzsche Güç İstenci'nde şunları söyleyebilmiştir: "Nihilis, dünyanın olduğu gibi oluşundan olmaması gerektiği sonucuna varan ve olması gerektiği gibi olan dünyadan da böyle bir dünyanın varolmadığı sonucuna çıkarandır."[5]

Ama belirgin olan şudur ki, üstüninsan, kendisinde sıradan insanın yetilerinin üstünce geliştiği insan türünün tikel bir örneği olmadığı gibi, Nietzscheci

felsefenin uygulanışıyla ortaya çıkacak olan bir tür insan da değildir, o, eksiksizliğiyle yeni insandır ve onun insanlığı da, güç istencinin onda gerçekliğe oranla belirleyici olmasından kaynaklanır.

Yaşam; kendi kendisini daima aştığından, burada varlığın en içsel özü olarak ele alınan güç istencinin, zaten yaşamın içinde olanı daha üst bir düzlemde gerçekleştirmeye çalıştığını göstermek gerekecektir. Burada temel olan aşma idesidir. Öyle ki güç istenci olan varlık, asıl varlık uğruna her an bırakıp gidebileceği türden bir şey olan yaşamın üzerinde egemenlik kursun. Bu koşullar içinde –Nietzsche'nin sıkça kullandığı ifadeler ne yazık ki bu karşıanlamdan yana bir yapı içerse de– güç istencini sırf biyolojik anlamda ele almak, kuşkusuz, ciddi bir hata olacaktır. Öğretinin, 'bu noktada' derinlik kazanmasına karşın açıklığını kaybettiği görülmelidir. Ben kendi hesabıma Nietzsche'nin; yaşamının belli bir döneminde, doğalcıların özellikle de Darwin'in düşüncesinden çok fazla etkilenerek, öncelikle Schophenhauer'dan, sonraları ise yaşam bilimlerinden edindiği bir dil ve kavramsal bir donanımla, bu dilin gerçekte taşıyabildiklerine kolayca indirgenemeyen derin bir niyeti dile getirmeye yöneldiğini düşünmeye hazırım.

Bu koşullarda Heiddeger'in, son kitabında belli bir noktaya kadar Nietzscheci düşüncenin pek iyi aydınlatılmamış olan bir metafizikte ya da daha iyi ifade edersek bir varlıkbilimde odaklandığını öne sürme eğiliminde olduğu düşünülebilir.

Tüm bu sorular kendi kendilerinde felsefi olarak büyük bir önemi dile getirirler. Aslında, özellikle Zerdüşt'te ifade edildiği şekliyle, üstün insana duyulan inancın hemen hemen sırf Nietzscheci bir veri olarak kaldığını kabul etmek uygundur. Oysa ki Tanrı'nın ölümünün doğrulanması, pek çok zihinde trajik ve kesin bir yankılanış buldu. Bunun böyle oluşunun nedenleri üzerinde olduğu kadar Nietzsche'deki öncesiz sonrasız dönüş idesinin gerekçeleri üzerinde de uzun uzun düşünmenin yeridir; Nietzsche için, Zerdüşt döneminde çok üstün bir değeri ortaya koyan bu ide bizim için, Nietzsche'nin kişisel tematiğinin artık anlamlı olmayan bir unsurunu meydana getirir.

Saptamamız gereken; Nietzsche tarafından gerekli olarak görülen ve duyurulan değer değişiminin sadece gerçekleşmemiş olmakla kalmayıp, bugün bize bir bireyin tek başına tamamlamaya çalışacağı moneter bir yenilik kadar gerçekleşemez görünmesine rağmen, bir zamanlar dahice olduğudur. Asıl kaygı uyandıran; söz konusu değer değişiminin son derece çirkin bir karikatürünün, yanılma korkusuna kapılmaksızın Zerdüşt'ün yazarı tarafından da ürkü ve tiksinti nesnesi olarak tanımlanabilir olduğunu çekinmeden söyleyebileceğimiz bir karikatürünün, gözlerimizin önünde geliştiğini görebilmiş olmamızdır. Bundan emin olmak için, örneğin İyinin ve Kötünün Ötesinde'ki Soylu olan kimdir? başlıklı hayranlık uyandıran dokuzuncu bölümün Yahudiler'e adanan 250 ve 251. paragraflarına özellikle başvurmamız yeterlidir.

Bu andan hemen sonra, Nietzsche'nin eseri bize, tam bir çelişki işaretinden etkilenmiş gibi gelir. Öyle ki eser kendisini aynı anda, hem sonsuzca tehlikeli hem de sonsuzca kurtarıcı olarak sunabilir ve bu iki görünümlü özellik burada. Örneğin Dostoyveski'de olduğundan çok daha belirgindir ve hiç kuşkusuz zamanımızın derinlemesine dikkat çekici olan genel bir çizgisine karşılık gelir.

Burada hayli sakınımlı ve ihtiyatlı bir şekilde kendini gösterme durumunda olsa da bu özellik, Nietzsche'nin belirtici bir açıklayıcı olarak dikkate alınamayan kişisel yazgısına dek ulaşmaz. Ama sonuçta, Nietzsche'nin düşüncesini, yaşadığı son yıkımda durdurup bunu, hangi türden olursa olsun tıbbi fizyolojik bir eksikliği ya da bir yarayı gerekçe göstermek yoluyla anlamlandırıp sınırlamak çok zor görünmektedir. Kuşkusuz burada, hekime ait olan bir çeşit araştırma yani açıklama girişimi hakkının onun elinden alınması söz konusu değildir, ancak, zihinsel ufkun yenilenmesi konusunda kendi döneminde başka hiç kimsenin gösteremediği çabayı harcayan bu büyük zihin karşısında bizde, üstün bir kavrama gerekliliği ortaya çıkar. Bu gerekliliğe bilimin yanıtlarıyla hiçbir doyurucu karşılık bulamayız. Zerdüşt'ün kahinliğiyle ve üstüninsan kavramıyla bir şekilde bağlantılı olan ölçüsüz bir zihnin, trajik ve ölümcül olarak ortaya çıkışı, Nietzsche'nin deliliği içinde nasıl oldu da görülemedi? Ne de olsa, kendini üstüninsanın duyurucusu olarak sunma cesaretini gösteren kişinin, kendisi için üstüninsanlığın bazı özniteliklerini üstlenmemesi belki de olanaksızdı ve buna bağlı olarak kırılgan bir insan organizmasının yüklendiklerinin ağırlığı altında ezilmesi normal değil miydi? Her ne olursa olsun bana şu anda yeterince apaçık görünen, Nietzscheci tanı ve onun öntahmininin, kahinlik olarak adlandırılandan ayrıştırılabildiği ölçüde, hatırda tutulabilen ve tutulması gereken olduğudur.

Moneter düzlem üzerinde çok sayıda ülkede meydana gelenlerle her bakımdan karşılaştırılabilir olan devasa bir değer yitimi, neredeyse gözlerimizin önünde cereyan etti. Bu değer yitimi, gerek bazı değerlerin artık hiç kabul görmediği olgusuna gerekse bu değerlerin yitipg itme tarzına dikkat çekilerek yani anarşik ve tutarsız yaklaşımlara yer verilerek, çeşitli biçimlerde yorumlanabilir.

Bu koşullarda birçok filozofun, 'değerlerin bağımsız bir gerçeklikle donanmış olmaları bir yana bu değerleri yaratan Ben'dir' sonucuna varmaları tamamiyle anlaşılabilir. Eklemek gerekir ki burada soru olan Ben, empirik bir anlamda kavranmalıdır. Her ne kadar deneyim; Fichte'nin düşüncesinin; milliyetçiliğin hatta emperyalizmin yokuşu üzerinde tehlikeli bir şekilde kaymaya elverişli olduğunu kanıtlamak olsa da, katı bir tümelci olarak kalan bu düşüncenin karşı kutuplarında bulunuyoruz. Ama bugün varoluşçu felsefeler içerisinde, buna benzer bir şey söz konusu değildir. Bu felsefeler daha çok anarşiyle sonuçlanma tehlikesine girerler ya da burada yitip gitmekten kaçınmak için Hegel'den çıkmış öğretilerle, Marksizme öncelik tanıyarak, en tehlikeli uzlaşmalara varırlar.

Gerçekte Nietzsche'nin derinlemesine gördüğü gibi, değerler düzlemi üzerinde Tanrı'nın ölümünün ne anlama geldiğini daha iyi yakalayabiliriz. Bu değerler düzlemi, duyularüstü bir düzenle özdeşleştirildiğinde, –buraya, dile sığmaz bir bulunuşun etrafında örgütlendiği ölçüde diyerek bir ekleme yapıyorum– örneğin İyi'den salt konuşma yoluyla sözetmek bizim için olanaksızlaşacak; İyi, belirlenmiş bazı koşullar içinde gerçekleşen varoluşçu bir karardan ayrılamaz görünmektir.

Ama biraz öne söylediklerimden, düşüncenin burada yıkıcı bir ikileme sıkışmış olduğu sonucu çıkar: İlk varsayımda, biz, buradan iyinin kendi idesinde yeralan gerçekliliğe veya yönelime aykırı düşen bir parçalanmaya (atomisation), bir

toz haline geliş olarak adlandırdığıma indirgeniriz. Zaten bu parçalanma, yalnızca zaferin bitimlendirebileceği bir savaş durumunun doğmamasına engel olamaz, her şey geçicidir, çünkü zafer; yenik düşmüşlerin hıncını körükler ve böylece bir olgu durumundan başka bir şey olmayanın geçici devrikliğini bizzat kendi hazırlar. İyi, ancak bir gruba, bir ortaklaşalığa göre tanımlandığından, parçalanmış ve toz haline gelmiş bir iyi idesinin toplumbilimin ve tarihin bakış açısından yola çıksak bile savunulamayacağı açıktır. Burada sorun, garip bir biçimde oldukça karmaşıklaşır ve biz, ikilemin diğer yanının, ben ile yer değiştiren toplumun ortaya çıkışını görürüz. Ama yıkılmaya yüz tutmuş bir görecelikten, bu dolambaçlı yolla da sıyrılmayı ummuyoruz. Oysa yeterince derinlemesine anlamaya çalıştığımızda tarih bize, evrensel değerlerin taşıyıcısı olduğu haliyle bireysel bir bilincin, ortaklaşalığın karşısında ayakta durabildiğini ve doğru bir adaleti –buradan doğru olarak açığa vurulmuş olanı anlıyorum– toplumun dayanmak istediği sözde ve yalancı bir adaletin karşısına koymayı öğretir. Ama apaçıktır ki bütün sorun, benzer bir karşıtlığa hangi koşullarda bir anlam ve bir değer yükleyebileceğimizi bilmektir. Sadece kendi başvuru kaynaklarına teslim olmuş toplumbilimci ya bütünüyle ve basit olarak bu ayrımların yasaya uygun olduğuna karşı çıkacak; ya da adı Sokrates veya İsa olan bireyin toplumu daha sonra biçimleyecek olan bir düzenin ileriyi gören bir habercisinden başka bir şey olmadığını bildirmek durumunda kalacaktır. Ama burada, dikkate değer hiçbir şey olmadığı hatta bunun bir çözüm taslağı olduğu söylenebilir çünkü geriye kalan, ilkel denilen toplumun ve yarının toplumunun düzeni arasındaki hiyerarşinin neyin üzerinde temelleneceğini bilmektir. Elbette, bir değer yargısını andıran hiçbir şeyi, öncenin ve sonranın zamansal ayrımı üzerinde temellendiremeyiz. Bu karmakarışık durumdan ancak, kahin bireyin aşkın bir doğruluğu açığa vuran belli bir iletinin taşıyıcısı olduğunu bildirerek çıkabiliriz. Bu "aşkın" sözcüğünün burada aydınlatılması gereken olumsuz bir anlama vardır. Demek istediğimiz, söz konusu olan değerin ancak bütünüyle zamansal bir eksene göre ilerlemeyen, basit olarak bir önceyi ve sonrayı bağlayan bir çizgiye göre kendini yönlendirmeyen bir bakış tarafından onaylanabilir ve bilinebilir olduğudur. Evrimin kendikendine bir ilerleme olduğunu ilke olarak ortaya koyarsak, "aşkın" sözcüğünün iyi kötü ifade ettiği bu boyutu işin içine alma zorunluluğundan kaçınabiliriz. Ama, yadsınamayacak çöküntüler ve yıpranmalar varolduğuna göre burada, deneyimin ve tarihin biçimsel bir yalanlamayla karşısında yer aldığı bir postulatın bulunduğu ve ayrıca bu nedenle, bu ilerlemenin yerleştiği yeri keşfetmek için birbiri ardına gelen fenomenler ve olaylar arasında bir seçim yapma zorunluluğu içinde olunacağı söylenerek yanıt getirmek gerekecektir. Ama bu seçim benim belirttiğim anlamda aşkın olan bir ya da birçok kıstasın yardımı olmadan kendi kendine nasıl gerçekleşebilecek? Böylece, bu işin bir ortası olmadığı görülmekte: Ya köklü bir öznelciliğe kapanma uğruna tüm değer biçilenlerden vazgeçilecek ama bu durumda hiçbir anlamda bir ilerleme söz konusu olmayacak ya da bir değer yargısı olduğu gibi korunacak, ama bu da ancak öteki boyut ortaya çıkartıldığında olanaklı olacaktır.

Çıkış noktamız olan baraka insanının durumu ve daha önce gördüğümüz gibi onu neredeyse kaçınılmaz olarak çevreleyen bulaşabilme gücü bu perspektif içinde yeniden gözden geçirilecektir.

Kesindir ki –zaten bu nokta üzerinde durmaya özen gösterdim– yaşamı kendisi için anlam-olmayana dönüşecek denli bir yoksunluğa indirgenmiş olan insan, hâlâ bir tamlık özelliği sunan farklı bir yaşamın anısını saklı tutar. O halde söz konusu olan, bütünüyle yoksunlaşmış bir varlığın durumundan yola çıkarak hangi değerlendirmenin bu öteki yaşam, bu öteki dünya üzerinde temellendirilebileceğini bilmektir. Kabaca belirtilirse, hiçliğin bu deneyiminin geriye doğru yol alarak mutlu geçmişin anısını tıpkı bir asit gibi eriyip eritmeyeceğini sormak yerinde olur. Bu ilkin saçma görünebilir: Çünkü sonuçta bu anı neyse odur ve ne olursa olsun şimdiki zamandan etkilenmemesi gerekir denebilir. Ama bu karşı koyuşun, bütünüyle bir anılsamaya dayanıp dayanmadığı düşünülebilir. Bu yanılsamaya göre anı, bir tür nesnel yontu içinde eriyebilir ve biz onu tıpkı çekmecedeki bir fotoğraf albümü gibi saklayabilirdik. Ama anı başka bir şeydir: Önceki deneyimlerden birini yeniden yaşamanın belli bir biçimidir, ikinci dereceden bir deneyim olduğu da söylenebilir ve eğer böyleyse geçmişin şimdiki zaman tarafından çarpıtılması olanaklı ve belki de kaçınılmazdır. Çoğu kez olduğu gibi burada en yüklü imgeler ışık kuramından devralınmış olanlardır: Geçmiş deneyimi niteleyen bu tamlık şimdi, bir ışıklandırma altında gülünç olarak ortaya çıkma tehlikesine girer. Bu, hemen hemen karısı ya da arkadaşı tarafından aldatılmış olduğunu farkeden bir insanın, onlarla önceleri yaşadığı içtenliği yeniden canlandırdığında duyumsadıklarına benzer: İnandığı içtenlik, sanki birdenbire rahatsız edici olmuştur. Kendi başına ele alındığında olumlu bir değer sunan yaşamın herhangi bir evresi üzerine sonraki bir olayı yansıtmak haksız, belki de saçmadır diye bir yanıt getirilebilir. Ama söz konusu olan tam da varlıkların, varlığın bulunduğu yerde, çok derinimizde yer alan herhangi bir şeyin böyle bir parçalanmaya karşı koyup koymayacağını bilmektir. Bu; karşılaştırma noktası olarak ele aldığım özel örnekte olduğu kadar, bu araştırmanın bütününü üzerinde taşıyan genel durum için de doğrudur. İçtenlik olarak adlandırdığım, hoşa giden bir durumun basit bir saptamasından ibaret değildir: Günlük deneyimi onaylayan hatta kuşkusuz derinleştiren gelecekteki bir güveni ve bir beklentiyi kapsar. Oysa, aldatılmış olan da işte bu beklentiydi. Bu andan itibaren, kendini yalancı olarak ortaya çıkaran bu içtenliğin ta kendisidir.

Ama gerçekte, her şeyin tam olduğu belli bir varoluş tarzı içine yerleştiğini zanneden kişi açısından da durum hemen hemen aynıdır. Burada da, belki açık seçik dile gelmeyen belki içrek olan bir güven ihanete uğratılmıştır; ama bu, özel olarak belli bir kişi tarafından değil de içinde varolunan alanın ögesi olduğu düşünülen ve nasıl adlandırılacağı pek de bilinmeyen bir şey tarafından gerçekleştirilmiştir. Zaten apaçıktır ki, bu içinde edatı epey muğlak bir biçimde, canlı varlığı, soluk almak için gereksinim duyduğu atmosfere bağlayanla yani, onu yalnızca çevreleyen değil ama derinlemesine içine işleyen bir ögeyle bütünüyle karşılaştırılabilir olan bir ilişkiyi çok daha içten bir biçimde açıklar. Oysa, birdenbire kendini bir ihanet olarak sunan bu hemen hemen belirtilemez olan ögenin kendisidir; ve insan, formüllendirilemez olan ama yaşamın kendisiyle içiçe olan bu güveni tam da kendisine yerleştirmişti. Ama çekinmeden söylemek gerekir ki yaşanmış haliyle, yani basit bir kurumsal olumlamaya indirgenememiş haliyle nihilizm, kendini bir tür kargaşa olarak adlandırabileceğimiz

temel bir keşfin uzantısı ya da gelişmesi olarak sunar: Yaşamla yaşama yönelik güven arasındaki çözülemez sanılan bu birlik aldatıcıdır; bu andan sonra yanı şey değerler için de söz konusudur, çünkü daha önce anlattığım gibi, bu değerler bu birliğin dile sığmaz duygusu etrafında örgütleniyordu.

Belki burada daha kesin bir dille konuşmak ve şunu söylemek uygun düşmekte: Merkezdeki bu olumlamadan kopup ayrışan değerler olduğu anda, bu değerler parçalara bölünür ve her bir parça yaşamsallığını yitirip kendi iskeletine geri dönermiş gibi olur, kısaca, sadece bir ideden ibaret olduğu anlaşılan bir şeye indirgenirmiş gibidir. Başka sözcüklerle dile getirildiğinde, değer, gerçekliğe –bu gerçekliğin asıl doğası ne olursa olsun– artık uygun düşmüyordur. Demek ki nihilizmde, yaşanmış deneyimin kendine ait bütünlüğü o ya da bu şekilde dağıldığında devreye giren bir bozulma sürecinin sınırını görmek gerekecektir; burada üzerinde durmamız gereken solgunluk ve ölümdür, çünkü bu sürecin en belirtici, en görünür ifadesi bunlarda ortaya çıkar. Sonuçta, Nietzsche'ninkinden çok da farklı olmayan bir açıdan bakıldığında, özellikle idealist filozoflarda, zihnin ulaştığı birçok çözüm ve eksenin, nihilizme götüren yolda birer aşama olduğunu göstermek yerinde olacaktır.

Ama burada temel önemi bulunan bir gözlem kendini dayatmaktadır. Gerçekte tinsel olan bir süreç, özgürlüğü söz konusu ettiğinden, hiçbir bakımdan organik yaşam düzleminde olup biten bir sürecin içinde eriyemez; Kendisini hiçlemeye dayanan eylemde bile, işin içinde olan, yalnızca ve yalnızca özgürlüktür.

Örneklerimize dönelim ve ilkin, ufkumuzu açan, karısı ya da arkadaşı tarafından ihanete uğramış kişinin durumunu inceleyelim. Düşünce yoluyla kendimi bu kişiyle özdeşleştirdiğimde, düşünmem şu tarzda yol alabilir: Geçmişte bana, o zamanki mutluluğum olarak görünenin, kendi içinde bir umudu barındırmış olması kadar, bu umudun kırılmış olduğu da doğrudur. Ama buradan, o zamanki deneyimimde yaşadığım her şeyin bir yalan olduğu sonucu çıkar mı? Bu soruyu ancak, şimdi bulunduğum an içinde alınmış özgür bir karar yoluyla olumlayabilirim; olumsuzlama ya da hiçlik olarak alınan bir karar, nankörlük ve sadakatsizlik edimini pekâlâ oluşturabilirdi, çünkü, aslında etkin olan bir yeteneğin etkin olmadığını ilan etmeye varırdı. Sonuçta bir karara varmak zorunda olduğumdan, hakikat, daha çok, bu yeteneğin gerçekliğini bana kavratan edimin içinde yer alırdı ve ne kadar acı verici olursa olsun, beni içlerinden sıyırmış olan koşullar üzerine değil, bu gerçekliğe, yani, bir zamanlar sevmiş olduğum varlıktaki düşmeye (fléchissement) parmak basardım. Bu durum, tam olarak, sıkça rastlanıldığı gibi, bizim için sevgili olan bir varlığı bizden zamansız alıp götüren ve böylece, bu varlığın bize vermiş olduğu mutluluğu geçmişe dönük bir lanetleme türünde üzerimize çökerten kadere başkaldırdığımız duruma uygun düşer. Burada, olabilecek en açık şekilde görüyoruz ki varlığın yanında olmak ya da varlığa karşı olmak kararı bize aittir, ve bu da, birinci durumda varlığın önceliğini, ikinci durumdaysa yokluğun önceliğini olumluyoruz demektir.

Belki de, bu sözde kararın, ancak, şeylerin tözünü hiç değiştirmeyen sözcüklere dayandığı düşünülecektir. Ama aslında, bu yanlış bir eğilimdir; çünkü önem verilen, sözcükler değil, bu sözcüklerin sadece simgeleri ya da işaretleri olduğu iç-

sel tutumdur. Hiçliğin önceliğini olumlayarak umutsuzluğuma geri çekiliyorum, kendimi içsel olarak kapatıyorum ve olanak bulduğum ölçüde diğerlerini de bu bir tür hapisane olan yere kapatıyorum; oysa, tersine bana göre düzenlenmiş bu tam katılımın her şeyden önce geldiğini bildirseydim, bu kısa sürerdi.

Ama bu ikinci durumda, tuhaf bir şey ortaya çıkabilir ve ben, buna karşı yeterli önlem almayı bilemezdim. Sonuçta apaçık nedenlerden dolayı ortaya çıkabilir dedim, burada, yazgısal ya da mekanik bir gelişme söz konusu değildir. Tam katılım, bana aslında yalnızca geçmişte olduğunu söyleyemeyeceğim bir şey olarak görünebilir. Bu arada, bir zamanlar yalnızca bir ide olduğunu söylediğimiz ide ile, yalnızca geçmişten başka bir şey olmayan geçmiş arasındaki bu benzeşmeye de değinmeden geçmeyelim. Bu katılımın, sonradan da ortaya çıkabilir olan, sonsuz değerini ilan ederek, ona bağlılık gösterdiğim anla beraber, her şeyin; tıpkı, kesilmiş görünen bir akıntının yeniden hayat bulması; tıpkı, kurumuş görünen bir kaynağın yeniden akmaya başlaması; sanki, bir zamanlar bana ait olmuş olan ve şimdi bende öylesine kıyıcı duranın kesin çizgisini yitirmesi ve yitirdiğimin bir şekilde bende yeniden oluşması gibi olup bittiğini keşfedebilirim. Bunu şöyle açıklayacağım: Varlığın önceliğini olumlamaya karşılık gelen içsel tutumu edinmeyi başarırsam, şanslarını Tanrı'nın kayrasına bırakırım, yani bu kayrayı, hiç kuşkusuz harekete geçirmeyi düşünmeksizin benimserim, çünkü, o ancak fiziksel ya da doğal bir güçse, bu harekete geçirmenin bir anlamı olacaktır.

Ama unutmayalım ki, şu ana kadar söylenenler, nihilizme götürdüğünü söylediğim yolu belirten varlığın ayrık değerlerinde değil de, varlığın kendisine dayanıyordu.

Bu, başlangıçtan beri bizi uğraştırıp duran sorun için oldukça önemli olabilirdi.

Ben'in değerleri yarattığını söylemek, yalnızca özgürlüğe değil, özgürlüğün içkin anlamına da dayanan çok daha derin bir hakikatin yapısını tehlikeli bir biçimde bozmaktır ve bu o derecededir ki, bu anlamdan sıyrıldığında özgürlük, kendi kendisinin saçma ve yapmacık bir karikatürüne dönüşür.

Hakikat öylesine daha fazladır ki, Ben, işin içine, tamlığı içinde tasarlanan varlığı bozma etkeni gibi ya da Simone Weil'in sözcükleriyle belirtmek gerekirse, yaratmayı bozma (décréation) ilkesi gibi girer. Değerlerin kökeninde Ben olduğu sürece, benim belirttiğim ve Heidegger'in de kusursuzca dile getirdiği gibi, değerler eksik-varlığa, yani, varlıkta etkisini gösteren bir azaltmaya (réduction) karşılık gelir. Bu azaltma, bir tasarıyı varsaydığı kadarıyla her eylemin, zaten önkoşuludur. Değerin, bu tasarının, hatta bu eylemin üzerinde belirdiği ufuk olduğu söylenebilirdi. Hatta denebilir ki, değer; içinde eyleme katılarak bağlandığı girişime kendini veren bilincin şematik yorumudur. Ama aynı zamanda, André Gide'in de, kariyerinin başında görüp sonuna dek götürmediği şu saptamayı, yani, her eylemin, seçim olduğu sürece bir sakatlama (mutilation), hatta gerçeğe yönelik bir hakaret olduğunu hatırda tutmak gerekir. İnsan trajedisi, bir yanıyla, her birimizin bu sakatlamaya mahkum oluşuna dayanır; çünkü, bu koşul dışında kendimiz olamıyoruz, ama aynı zamanda, bir başka yanıyla da, temelde, kendi seçimiyle parçalamaya giriştiği birliğin düzenlenmesine dayanan bir çeşit

telafi edici eylem yoluyla bu hatayı gidermekte diretmesine de dayanır. Bu telafi edici değerin en derin anlamı, duada ya da kendinden geçişte bütünlük bulduğu haliyle dinsel edimde, ama ayrıca şairde veya sanatçıda da bulunur. İnsanı varlığın çobanı olarak tanımlayan Heidegger'inkiler gibi, ilk anda oldukça şaşırtıcı görünen formüller burada derin bir anlam kazanır. Bu noktada, düşüncemin tam olarak Alman filozofuyla örtüşüp örtüşmediğiyle fazlaca ilgilenmeden, bu durumu aydınlatmaya çaba göstermek istiyorum; sonuçta, dilimize zaten güçlükle aktarılabilir olan terminolojisine de bağlı kalacağım.

İnsanın varlığın çobanı olduğunu söylemiş, ona belli bir varlıkbilimsel sorumlluk yüklemektir. Ama açıkçası, eğer varlık; kendinde varoluşla donanmış olarak ele almıyorsa, en azından, alışkın olduğumuzca doğa gibi tasarlanıyorsa, bu sorumluluğun pek de bir anlamı olmayacaktır. Diğer yandan, formülün bir anlama sahip olması için varlığı, belli bir idealizm tarzında, düşünen öznenin kipliklerine indirgemek de söz konusu olmayacaktır. O halde, birbirine karşıt, ama birlikte dıştalanması gereken iki anlayışın arasında dar bir kanalı izlemek gerekecektir. Heidegger'in son felsefesinin en uç zorluğu, büyük ölçüde, kör kayalar arasında böyle seyretmeye eğilimli olması olgusuna dayanır ve dilin bir şekilde Heidegger'e hizmeti reddettiği söylenebilir. Bu durum aslında, çok daha çelişkilidir, çünkü dilin kökense kutsallığını hiç kimse Heidegger'den daha iyi göstermedi. "Dil varlığın evidir" diye başlar İnsancılık Üzerine Mektup'a, "insan barınağını dilde kurar. Düşünür ve şair, bu barınağın bekçileridir." Ama, kesinlikle eklenmesi gereken dilin kökensel saflığını koruyamadığı ve gözlerimizin önünde değeri sırf aletsel ve teknik olan bir işaretler dizgesine dönüştüğüdür. Böylece, Alman filozofun kendini, gerek Hölderlin gibi şairlere gerekse Anaximandros, Parmenides ya da Herakleitos gibi aynı zamanda şair olan Sokrates öncesi filozoflara bağlamak icin gösterdiği sadık çaba açığa çıkar. Tehlike de zaten, bu düşünürlerin gerçekte ne demek istediklerini soruşturması yerine, çoğu kez kendi niyetlerinden yola çıkarak keyfi bir yeniden yapılandırmaya girişmesinden kaynaklanır. Bununla birlikte ilkece onu haksız bulmak zordur. Max Picard da, söz ile çağdaş barbarlarda temellenen eklemsiz karışık gürültü türü arasında ayrım yapmıştır. Sözün; (özellikle baş harflerin aşırı kullanımıyla ve bunların yan yana konulmasıyla elde edilen U.N.O.U.N.R.A. gibi...) cebirleşmesi ya da tükürmeye benzeyen bir koyvermeyle değerini yitirmesi gibi çifte bir tehlikeyle karşı karşıya bulunduğu söylenebilirdi.

Asıl sorun; hakikati ve kesinliği içinde dile getirilen söz ile varlık denilen şey arasında hangi ilişkinin olduğunu bilmektir. Burada, adlandırmanın özünü derinlemesine düşünmek gerekecektir. İlk bakışta adlandırma; belirtilen şeyin yerini tutmaya varan uzlaşımsal bir işaretin seçimine dayanırmış gibi görünür. Kuşkusuz bunun yanlış olduğu da söylenemez, ama öz, işlevlendirilebilir olmadığından sırf işlevsel olan bu yorum, her şeye rağmen özü kaçırır gibidir. Bu durumda, ne yazık ki, bir varlığın numara sırasına göre belirtildiği ve gitgide sıklaşan durumlara başvurmak ilginç olabilir. Yalnızca hapishaneyi değil, hastaneyi de ve hatta büyük oteli de göz önünde bulunduruyorum. Yeni doğmuş çocuğa bir isim verildiği sırada öylesine gizemli ve öylesine kesin olarak şimdide bulunan o işlevlendirilmez tortunun, bu durumların hepsinde elenmesi söz konu-

sudur. Düşünce akışımızın, işlevsel olanın içinde kımıldanmaya bu denli eğilimli olması ve adlandırmanın iç çekirdeği türünden bir şeyle boy ölçüşmede büyük zorluk çekmesi dikkate değerdir. Bu arada bizim burada belli bir büyünün ve tüm şiirin ortak kökünde olduğumuz açıktır. Heidegger'le birlikte insanın varlığın çobanı olduğunu söyleyebildiysek, bu formülün artık işlevsel bir anlamda yorumlanamayacağı da açıktır. İnsanın işlevinin, bir sürüyü kollar gibi varlığı kollamak olduğunu öne sürmek saçmalığın son haddi olurdu ve eğer sorumluluklardan bahsedebildiysem bu, kendi kendisi de işlevlerüstü olan bir anlamda, kendi çocuklarımdan sorumlu olduğum anlamındadır. Burada, kendi çocuklarıma duyduğum sorumluluk ile onları emanet ettiğim bakıcıya düşen sorumluluk arasındaki ince ayırıma başvurabiliriz. İşlev alanı içinde yer alındığında bu ayırım; belki de algılanabilir değildir, ama, tinsel bakış açısıyla bakıldığında apaçıktır; çocuğumun benimle bağlantısı eştözlüyken (consubstantiel) bakıcıyla böyle bir durum söz konusu değildir. Çağdaş yaşamın deneyimi bize gerçekten gösteriyor ki her şey, gitgide işelev kategorisine göre ele alınmaktadır ve böylece bir politikacı, aile annesine ücret verilmesinden yana bir tavır içine girebilmektedir. Böylesi bir önerinin içrek saçmalığının dolaysızca tanınamaması ve her türlü açıklamanın berisinde olma olgusu, varlığın anlamının yokolma yolunda olduğunu açıkça gösteriyor.

Bu çeşitli örnekler birbirlerini aydınlatmaktadır. Yeniden bireysel bir varlıkla ilişkili olduğu haliyle adlandırma sorununa döndüğümüzde, adlandırmanın gerçekte işlevlerüstü bir anlamda ancak bir sevgi edimi gibi ele alınabileceğini keşfedeceğiz. Çocuğum için bir isim seçmek hiçbir şekilde yalnızca ya da hatta temel olarak belli bir uzlaşımı ortaya koymak değildir aslında ona kendi kimliğini aktarmanın bir tarzıdır ve babalık edimine belli bir damga vurmak demektir. Zaten uzun bir süre boyunca ve birbirinden apayrı ülkelerde çocuğun, kendisine konulmuş isimle bir atanın ya da bir ermişin koruyuculuğu altında bir yere ne amaçla yerleştirildiği apaçık görülür. Böylece, çocuğun kimliği, keyfi ya da yalnızca bilimsel özelliğini yitirmektedir. Ad koyma ediminin, sözcüğün en derin anlamında, dinsel bir değeri ya da dayanağı vardı. Bu, tanrıya adayıştı. Bazı aldatıcı görünüşlere rağmen evrensel birliğin anlamının giderek ortadan kaybolmakta olduğu bir dünyada isim, katışıksız fantezinin etkisi altında verilmiş olacaktır ki bu da onun bireyüstü tınısını yitirmekte olduğu anlamına gelir. Burada açıkça görüyoruz ki, ilkece metafizik olan adlandırma, kendini gerek işlevleyerek gerekse bir hevesin ifadesine indirgeyerek ilk halini yitirebilir.

Ama böyle belirtmelerin, genel olarak dilin gizemine belli bir aydınlık sağlayıp sağlamadığını sormak isterdim. Genel olarak dilin kökenine ilişkin herhangi bir varsayım formüllendirme tehlikesine atılmayalım; köken sorununun gitgide karanlıkta kaldığını, kimilerinin hominisation[6] olarak adlandırdığı insanvarlığın ortaya çıkışı sorunuyla karıştığını farketmekle yetinelim. Ama ne olursa olsun, üstünkörü doğalcı açıklamaların temel yetersizlikleri bu sorunda ortaya çıkar.

Önemli olan, dilin kazanımını, her çocuğa yansıdığı şekliyle ele almaktır: İlke olarak bu kazanım kendini bir yandan ancak bir yuvanın ısıcaklığında ortaya koyabilir, diğer yandan da ancak şeylerle ilişkili olma durumuna duyulan

sürekli bir hayranlık içinde kendini gerçekleştirebilir. Buna karşılık, sevgisiz kalmış insani bozulmanın orta yerinde yaşayan ve kendini değersiz bir varlık olma tehlikesine atan bir varlıkta, dilin neye dönüştüğü kolayca kavranır. Böylece, dilin açılması ile bu açılmanın gerçekleştiği insani olan ya da olmayan koşullar arasındaki pek az düşünebildiğimiz ilişki hem doğrudan hem de a contrario olarak su yüzüne çıkar. İnsani olan ya da olmayan; sevgi dolu olan ya da olmayan anlamına gelir. Çocuk, koşulların olumlu olduğu yerde konuşmayı öğrendikçe dünyanın yeniden yaratımına katılır. Ama pek çok kez yineleme olanağı bulduğum gibi yaratmak asla üretmek değildir, kendimizi öznel bir idealizmin saçmalıklarına kaptırmayacağız. Çocuk dünyayı yeniden yaratıyorsa bu, çok daha içten ve zaten ifadesi oldukça zor olan bir anlamda, dünya kendisi için bir eve dönüşsün diyedir. Aslında burada, çifte bir bedensellik söz konusudur. Çünkü denebilir ki çocuk dünyaya hem gitgide kendi bedeninin bir uzantısıymışcasına yaklaşır hem de kendini, belli bir tarzda kendi ruhu olabilecek bir dünyanın bedeni gibi görür, bu noktada, düş kurmanın çocuğun büyümesinde doldurmuş olduğu gizemli yeri anlamaya çalışmak gerekmektedir.

Oluşmakta olan deneyimin en ateşli ve en derininde olana böylesine yakın olan bu zor düşüncelerin bizi, başlangıçta sorulan baraka insanının sorusuna bağlı olarak nasıl yönlendirdiği, belki debelli belirsiz kavranmaya başlamıştır.

Sonuçta baraka insanı; kendi insanlığını kendisine, artık pek de inanılmayan ama ruhta karşı konulmaz bir geçmişe özlemi uyandıran bir düş gibi sallantılı ve kendinden kopup gitmiş gibi gösteren, insanlıktan çıkarıcı koşullar içine yerleşmiş bir varlığın sınırdaki durumuna uygun düşen biridir. Gerçek o ki baraka insanı, adı olmayan bir cinayetin kurbanıdır ve bu cinayetin özel bir kişiye dayandırılamaması, burdaki asıl acımasızlığı ortaya koyar. Kuşkusuz burada, Kafka'nın, romanlarında ve öykülerinde kahince dilediği konularla yeniden karşılaşmaktayız. Ama, cinayetin adsızlığının cinayeti ortadan kaldırmadığını, yalnızca, ondaki metafizik özelliği ele verdiğini bildirmek gerekir. Yapabileceğimiz en büyük hata, bu adsızlığın tarihsel bir zorunluluğun işareti olduğunu ve bu zorunluluk adına cinayetin bağışlanabilirliğini ya da bağışlanması gerektiğini düşünmemiz olurdu. Oysa burada günümüzün entellektüeli, filozof tarafından acımasızca dile getirilmiş olması gereken bir eğilime doğru yöneltilmiştir. Bu durumda o, insani koşulu, anlaşılmaz ve doğrulanmaz olan kendinde edim tarafından insanın dünyaya atılmışlığıyla (Geworfenheit) belirleyen ve hiçlik ya da hiçleme üzerine odaklanmış bir varoluşçuluk ile özde Marksist olan bir tarih felsefesine ortaklık etme riskini üstlenmektedir. Sartre'ın, insan gerçekliği hakkında söylediklerini anımsayalım. (L'Etre et le Néant, s. 516). "İnsan gerçekliğine göre olmak, kendini seçmektir. Alabildiği ya da kabul edebildiği hiçbir şey ona dışarıdan ya da içeriden gelmez. Hiçbir yardımın hiçbir türünü almaksızın, en ince ayrıntısına dek kendi kendini varetmenin katlanılmaz[7] zorunluluğuna bütünüyle terkedilmiştir. Böylece, özgürlük bir varlık değildir: o, insanın varlığıdır, yani onun var olma hiçliğidir."

Aynı perspektiften yola çıkarak Sartre, büyük eserinin sonuç bölümünde, (s. 721) "değerleri, insani öznellikten bağımsız, aşkın veriler olarak tasarlamanın ve şeylerin varlıkbilimsel yapısının 'arzulanan' özelliğini onların basit mad-

di kuruluşuna dönüştürmenin çifte özellikliliğine sahip olan" olarak tanımladığı sorgulamayan tutumdan[8] vazgeçmemiz gerektiğini bildirmiştir. "Sorgulamayan tutuma göre sonuçta, örneğin ekmek, yaşamak gerektiğinden (akla sahip göğe yazılan değer) ve besleyici olduğundan arzulanır olmaktadır... İnsan, varlığı rastgele araştırır; özgür tasarı olan bu araştırmadan kaçınarak yolu üzerine döşenmiş görevler tarafından beklenirmişcesine kendini oluşturur. Nesneler dilsiz gerçekliliklerdir ve bu gerçekliliklere edilgin boyun eğişten başka bir şeydir."

Ama burada sözü edilen sorgulamayan tutumun karşısında yer alan, insan özgürlüğüne karşı olan mutlak bir boşluğun olumlanmasına dayalı bir coşkunluk değilse nedir?

Mantıkça benzer bir konum mutlak bir anarşizm içerir çünkü değerlerin ya da özgürlüğün ifade yollarına ait bir aşama düzeninin hangi ilkelerde temellenebileceğini görmek olanaksızdır. Nasıl olur da bu aşama düzenini kurarken kendimizi sorgulamayan tutuma bir kez daha kaptırmayız? Bu bir yandan da özel olarak dikkat çeken bir olgudur; çünkü 1943'te "L'Etre et le Néant"ın yayınlanmasıyla ve daha sonraları diyalektik maddeciliğin de maruz kalacağı yerinde eleştiriye rağmen Sartre, aslında Marksistlere yakınlaşmaktan ve komünist partiye daha üye olmadan, ne çeşitten olursa olsun her türlü antikomünizmin karşısında yer almaktan vazgeçmedi. Mantıkça bütünüyle doğrulanmaz görünmesi gereken bu evrim, olsa olsa yazarın başlangıç tasarısını ve derin niyetlerini tüm çıplaklığıyla ortaya çıkaran varoluşçu bir psikanalizin bakış noktasından açıklanır.

Hiç gözardı edilemez olan; L'Etre et le Néant'ın yazarının karşı durduğu sorgulamayan tutumun, onun gözünde belli bir tarzda ve sanki kızmış olduğu idealizmi herhangi bir sınıf tekeline alabilirmiş gibi aslında oldukça da keyfi bir biçimde burjuva zihniyetiyle karışmakta olduğudur. Ayrıca burada idealizm sözcüğü her zaman için yeterince yanıltıcıdır; çünkü sonuçta değerlerin içrek gerçekliğine olan inanç söz konusudur; öyle ki bir gerçekçilik olarak da pekâlâ adlandırılabilir olan işte bu idealizmdir: Ama aynı zamanda Marksizmde de yeterince farklı bir gerçekçilik yer almaz mı? Marksizmin Sartre türü bir özgürlük felsefesiyle nasıl olup da özdeşleştiği açık değildir. Eğer bir ortak payda varsa bu ateizmdir ve en azından bunun Marksizmin Sartre üzerindeki çekim gücünün kısmen nedeni olup olmadığı sorulabilir.

Bütünlükleri içinde ele alındıklarında, önceden varolan düşünmelerden birkaç sonucun çıkabileceğini sanıyorum.

İlki ve belki de en önemlisi şöyle toparlanabilir. İnsanın kendisini açık seçik bir veri olarak gördüğü tarihsel evreye doğru gerilemesi artık elimizde değildir ve olanaklarımızı da aşmaktadır. İnsanı bundan böyle kendini tanıma zorunluluğu içine sokan bu tamıtamına sorun olan özellik, paleontoloji, biyoloji hatta bilimsel antropoloji gibi uzmanlaşmış öğretilerin perspektifine özgü soruların ötesine gider. Teknik konusunda olduğu gibi burada da kendimi belirgince ifade etmeye çalışır ve "teknik gelişmenin yol açtığı sonuçlardan korkan insan, kuşku uyandıran özelliğini bildiği güçlerin kullanımını kendine yasak ederdi diye düşünmek bir yanılsamadır" derdim. Bundan böyle teknik, insanın kendini yadsıma karşılığında yüklenmek ve taşımak zorunda kaldığı bir şeydir. Yü-

rüyüşünü kolaylaştırmak için ortadan kaldırabileceği bir ağırlık değildir. Aynısı, insan uzlaşmaktan vazgeçtiği anda kendini dayatan bunaltıcı sorun bakımından oldukça farklı bir düzlemde söz konusudur. Bununla birlikte; keşfin ya da daha belirgin bir ifadeyle Nietzscheci bilinçlenmenin derin anlamı belki de buradaydı. Ölmüş olanın, zaman aşımına uğramış olanın gerek Tanrı'nın ta kendisini anlamakta gerekse daha belirgince insan olarak başvurduğum bu Tanrı'ya beni bağlayan belirlenmiş bir ilişki halini kavramakta belli bir yol olduğunu düşünmek belki de yersiz değildir. İlişki hali diyorum ama bununla olabilecek her başvuru kaynağını, her ilişkiyi kastetmiyorum.

Çünkü araştırmamızın ulaşmış göründüğü ikinci bir sonuç daha var: İnsan, kendini bir mutlak olarak düşünmeye başladığında, yani başka birine yaptığı her başvurudan, her ilişkiden kendini kurtarmaya çalıştığında, son çözümlemede, kendini çürümekten başka bir şey yapamaz ya da aştığını sandığı şeyle karşılaştırılamaz denli aşağıda olan herhangi bir şeyi yani sınıf gibi, ırk gibi bir soyutlamayı nesnesi sanan bir putataparlığın içine sürüklenir ki bu da zaten aynı anlama çıkar.

Ama, tam da bu noktada insanın kendinden başka olana, kendinden üstün olana yaptığı bu başvurunun koşullarına yönelik ürekli bir araştırma başlıyor gibidir. Bu başvuru, düşüncenin yüzyıllardan eri düşünme (réflexion) yoluyla kendini sakındığı hatalara düşmeden sürdürülebilir. Bugün, ateizm açısından olduğu kadar hâlâ geleneksel kategorilere bağlı olan bir teoloji açısından da birbiriyle çatışan dogmatiklerin hiçbiri tarafından yıldırılmamak için tüm yetersizliğini bildiğim ama bana göre yeterince yürekli olan bir felsefenin, en azından hangi yolu izlemesi gerektiğini farkettiren birkaç belirtiyle yetineceğim. Her şeye rağmen bu yolun, yalnızca Platon'dan değil Kant'tan da gelen uzantıda –kuşkusuz öğretinin edebiyatını özellikle Kant sözkonusu olduğunda bir yana bırakmak koşuluyla– aranıp aranmaması gerektiğini şaşarak soruyor ve burada biçimciliği tüm görünümleriyle ama özellikle de etik görünümüyle hedefliyorum.

Bence temel önem taşıyana bir an önce ulaşmak için, kendinde bütün nedenselliği yoğunlaştıran Tanrı olarak açıklayabileceğimiz bir Neden-Tanrı ile çözüme gitmek gerektiğini düşünüyorum. Hatta daha keskin bir dille belirtirsek, nedensellik kavramının bütün teolojik kullanımlarından yola çıkmak gerekiyor. Bu noktada Kant belki de keşfinin sonuna dek gitmedi ama bize yolu gösterdi. Kanıtlamamı toparlarsam, Aristotelesci-Thomascı geleneğin Tanrısı olan ilk hareket ettirici Tanrı'nın Nietzsche'nin haklı olarak ölümünü ilan ettiği Tanrı olabildiğini söylerim. Ama insanın kendisi için kesin olarak bir soruya dönüşmesi olgusu bu düşünce çizgisi içinde ne anlama gelir? Öncelikle bunun ne anlama gelmediğine bakalım. Daha önce de söylediğim gibi, kendindenlik[9] türünden bir şeyi, insanın özgün nedeni olarak ele almak aklın her türüne karşıttır ve tam bir saçmalıktır. Aslında bu, neden idesinden aşkın bir kullanım oluşturmaya yöneldiğimizde, çıkmaza gireceğimizi ani bir labirentin içinde kaybolacağımızı gösterir. "Aşkın kullanım" sözcükleri burada, en belirgin anlamlarından birine sahiptir: tam olarak aletsellik alanının, yani insanın becerisini uyguladığı alanın ya da ilkine benzer bir şekilde keyfi olarak ya da olmayarak tasarlanabilen tüm öteki alanların sınırını aşan bir kullanımdadır. Ama aletlerin ilkesi

olarak insan hiç kuşkusuz ki kendini aşkın aletsel bir eylemin ürünü olarak düşünemez. İnsan belki de her şeyden önce, her nedensel tasarımın merkezinde etken olarak yer aldığını bilebildiği ölçüde kendisi için bir sorudur. Modern filozoflar tarafından ne denli tinselleştirilmek, ilksel zincirlerinden kopartılmak, çözülmek istense de nedensellik idesinin aslında aletsel güçlerle donatılmış ir varlığın varoluşundan ayrılmaz oluşu dikkat çekicidir. Sonuç olarak nedensellik idesi biyoteolojiktir.

Ancak bu açıdan bakıldığında, insanın kendisi tarafından soru konusu edilmesi, yeni bir görünüm altında ortaya çıkar. İlkin nesnel bir dilde sormaya eğilimli olduğumuz bir soruyu içselleştirmeye, yani düşünme düzlemine oturtmaya girişmek için ona güvenmemiz gerekir. Kendi kendimi bir şey olarak tasarladığım oranda, bu şeyin üretimine katkıda bulunan belirlenimlere dayalı bir araştırmaya girişmekten kaçınamam. Ama Kant'tan bu yana idealist filozoflar, benim kendimi bu şeyle ihanetsizce özdeş tutamayacağımı göstermekte birleşirler; bu noktada, farklı doğrultuda olan bir felsefenin de onlarla uyuşması gerekir. Bu felsefenin sakınması gereken hata, idealizmin çoğu kez düştüğü hatadır. Söz konusu "ben"in mutlak olarak ele alınması. Oysa, en başta ben'in bir şey gibi olmadığı ve buna bağlı olarak da, şeylere yönelik araştırma ya da yoklama türüne uygun olmadığı gösterilmişti.

"Ama" denecektir; "bireysel özneyi mutlak olarak ele almayı reddetmek, onu bir şekilde tanrılaştırılmış ya da en azından merkezinde Tanrı'nın yeraldığı yeni bir sistemle bütünleştirmek değil midir?" Araştırmamızın düğüm noktası tam olarak buradadır. Kendi kendimi bir soru olarak ele aldığımda, bir kez daha öznel idealizmin hatasına düşmeksizin, ancak yanılsamalı olabilen bu çözümü reddetmek zorundayım. Ruhun Tanrı'yla tek canlı ilişkisi olan yakarma ya da dua din bakımından ölümcül olan şu iki hatayı ayıran dar bir kanal içinde olanaklı olup asıl yerini bulabilir. Bu hatalardan biri özgürlüğü yıkan bir kaderciliğe, diğeri ise tekbenciliğe ve kendinden geçmeye yolaçar.

Hiç kuşkusuz bu arada benim duam temelde benim yaratıcım olarak adlandırdığıma yönelmez mi diye sorulacaktır. Yine hiç kuşkusuz bu soruya yaratma edimi ile üretme edimi arasında kaçınılmaz bir ayrım yapmamız gerektiği söylenerek yanıt verilmeli. Kendini bir ürün olarak düşünmek, kendini yeniden bir şey gibi düşünmek olacaktır. En derin Hıristiyan düşüncesi, her zaman Tanrı'nın beni özgür yarattığını olumlamıştır: ama bu ancak Tanrı'nın kendi üretim gücüne bir sınır çektiği oranda doğrudur. Dikkatimi varlığım ve varlığımın olanağının metafizik koşulları üzerine yoğunlaştırdığımda, bakışımı tam olarak da bu sınırlandırmaya –bu güce değil– odaklamam gerekir. Ama eğer sözcükler beni ikna etmiyorsa, burada olumlu hiçbir şey bulmadığımı bilmeliyim çünkü her olumlu kavramlaştırma imgelemeci yeniden üretim eğilimini içerir. Gerçekte içinde varlığımın bana ait oluşunu keşfettiğim ya da buna karar verdiğim bir tür uzaya ya da boşluğa sınır çekmekle yetiniyorum. Bu boşluğu doldurmak bilgime değil, daha çok yaşamım olarak adlandırdığım eylemime aittir. Nasıl ki nefes alamayınca ölüyorsam ve nefes almanın olanaklı olması için belli bir atmosfer niteliği gerekiyorsa, burada da eksikliği durumunda varoluşumuzun hiçleşeceği tinsel ögeyi ayırdederiz. Yine de bu karşılaştırma belli

bir derecede yanıltıcıdır; çünkü atmosfer de nesnel olarak tanımlanabilir olduğundan duyularımıza değilse de en azından duyulur deneyimin boşluklarını dolduran aletlere yabancı olmaan bir veri olarak kalır. Burada tam tersine her nesnel belirlenimin kendini elleriyle yıktığı ya da olanaksız olduğu düşünülmelidir; temel durumumuz da böyle olması gerektiğini içerir.

Zaten bu uzay ve boşluk terimlerinin harfi harfine ele alınmaması gerektiği çok açıktır. Sonuçta her şey sanki üstün ve bizimle hiçbir ortak noktası olmayan bir gücün, kendi kendini istençli olarak ve kısmen sınırlandırarak, hedefini ancak önceden sezinleyebileceğimiz ama doğasını hiçbir şekilde kavrayamayacağımız bir işlemle, her yaşayan varlığa kendi özgün gelişme alanını veriyormuşcasına olup biter. Yine burada şeyleri bu şekilde sunmanın belli sayıdaki kâr grubu arasında bölüştürülen bir toprağın uzaysal idesini, yani aslında kadastronun toprak idesini kapsar gibi göründüğü ölçüde de, tümden uygunsuz olduğunu unutmayalım. Denebilir ki dinsel bilinç hareketi tıpkı felsefi düşünme hareketi gibi, bu tasarımdan gitgide kurtulmaya ve değişik düzlemler üzerinde her birimizin içsel özgeliğimizi oluşturanı yitirmeden başkalarının içinden kendimizi tanımak ve yeniden bulmak zorunda olduğumuzu söyleyen zihinsel olumlamaya doğru yönelmeye dayanır.

Her durumda bize düşen herhangi bir şeyi, belli bir şekillendirme yüklemeden özgürlüğün ve kayranın karşılaşmasının olanaklı olduğu bir yer olarak kavramaktır. Böyle bir perspektif içinde kayra idesi temel olarak değerlendirilmelidir ve Tanrı'nın varoluşu değil de ortada bulunuşu (présence) diye adlandıracağımın olumlanmasına, acemice de olsa, ancak böyle ulaşabiliriz. Takıldığımız ve hemen hemen aşılmaz olan zorluk şuradan kaynaklanır: Tanrıbilimciyi sıkça geçmişle tatmin eden aşırı soyut ve bazen sözel olan belirlemelerle yetinmediğimizde iyiliği doğallaştırma eğilimine kaçınılmaz olarak gireriz; yani onu, hangi gizemli odaktan kaynaklandığı pek de belli olmayan bir güç ya da bir ek güç olarak yorumlarız ki bu gücün içinde ruhani istenç ya da ruhani güç erimektedir. Nesnelleştirmeye karşı oluşta sert bir tutum takınmışsak bunun nedeni Tanrı'nın kutsallığı olarak adlandırılabilecek olanı korumaktır, bize düşen bu türden her simgelemeyi kendimize yasaklamaktır. Şüphesiz benzer bir konuda, felsefe de teoloji de sadece kemküm edip durur; teoloji, felsefeye oranla vahiy içinde yeralan Tanrı'nın gönderdiği tanıklıklara doğrudan başvurma avantajına sahiptir. Öte yandan teolojinin kavramsal donanımını, görece yakın bir çağa dek sıklıkla, ilkelerinde din bilincinin gerçeklerine kesinlikle bağlı olmayan ve zaten bugün aşılmış bir kozmolojiye ve bir epistemolojiye bağlı olan felsefelerden aldığı kabul edilebilir. Eminim ki günümüzde felsefeye yüklenebilen en önemli ödevlerden biri bu gerçeklere daha doğrudan uyumlanan kategorileri yeniden düzenlemektir; burada felsefeden sözederken elbette ki ilk olarak varlıkbilimi düşünüyorum. Daha önce belirttiğimi buraya bağlıyorum: Bir şekilde kayradan kendimize bir ide yapmak değil de kendimizi, bizimkinden farklı olan denim koşulları içinde böyle bir idenin değişimine yönlendirmek, ona bir varlık akışı olarak bakıldığında olanaklıymış gibi görünüyor. Ama bu sözcüklerin somut bir imlem alması için yirmi yılı aşkın bir süredir tanımlamaya çalıştığım somut yaklaşım yöntemine başvurmamız gerektiğini düşünüyorum. Bu somut

yaklaşımlar, "öznelikleraras" olarak adlandırdığım perspektif içinde yer alırlar. Her pratiğin yani her belirgin dinsel inancın dışında bile yer alsa, her birimiz için, duyulan bir sözden, bazen de bir gülümsemeden ya da tavırdan yayılan bu varlık akışının, doğrudan deneyimini yapamayan hiç kimse yoktur belki de. Burada tüm psikolojinin ötesindeyiz; çünkü bu söz yada bu tavır aslında bir formüle ya da bir kavrama bir türlü kapatılamaan başka bir şeyin taşıyıcısıdır. Burada dikkat çekici olan, bu sözü ya da gülümsemeyi bize yönelten kişinin, istemeden ve hatta farkında bile olmaksızın, belli bir aşkın gerçekliğin tanığı görünümünü sunmasıdır. Öte yandan bu biliş bizimle ilgili olduğu noktada, olabildiğince açık olarak dile getirilemeyendir ve bu aşkın gerçekliğin yalnızca belirtilmemiş olmakla kalmayıp çoğunlukla hissedilir durumun arka planında yer aldığı da iyice anlaşılır. Abartılamaz bir tinel değerle sarmalanmış biçimde olan rastlaşma olgusu üzerinde birçok defa durmamın nedeni, bu olgunun tam olarak aynı perspektif içinde yer alması, ontolojik bir belirtiden etkilenmesi yani hiçbir psikolojik çözümlemenin onu anlamından boşaltamamasıdır.

Her türlü deneyime hatta her türlü dinsel uğraşıya yabancı olan birçok filozofta edimsel olarak ağır basan bir eğilime karşıt olarak ben, insan özgürlüğünün kayrayla bağlantılı olarak derinlemesine tanımlanabileceğine inanmaktayım: kendi kendinde ele alındığında insan özgürlüğü, karşıtına dönüşme tehlikesine girer ya da başta varolmadığı düşünülen Tanrı'nın elinden alınmış özniteliklerinin gülünç ve saçma bir benzerine indirgenme tehlikesiyle yüz yüze kalır. Diğer bir deyişle, özgürlük hiç kuşkusuz ki kayrayla bağlantılı olarak belirleyebildiğimiz razı oluş ya da reddediştir; bu reddediş, her zaman için aldatıcı bir yansızlığa bürünebilir. Önemli olan sadece kayranın ve ondan daha fazla olmamakla birlikte özgürlüğün, nedensellik diline aktarılamadığını bilmektir. Yine burada kurulması gereken yeni kategorilerdir ve bunun yolunu Bergson açmıştır.

Bu konferansın büyük bir bölümünü kapsayan gelişmeler boyunca başlangıçtaki niyetimden uzaklaşmış olduğum sanılabilir. Oysa bunun doğru olmadığını düşünüyorum; çünkü insanın kendisini soru konusu etmesinden ya da bazılarının adlandırdığı gibi soruşturan düşünceden itibaren ve yalnızca buradan yola çıkarak düşünme, belirttiğim yönde ilerleme olanağı bulmuştur.

Zaten bu anlayış içinde ben, oldukça yüzeysel bir biçimde, beni varoluşçuluk olarak adlandırdıklarıyla bütünleştirmeye çalışanlara karşıt olarak, yenisokratesçilik teriminin, kendi kendime düşünmeye başladığım dönemden bu yana, bana ait olan ve bazen aksayan yol alışıma (démarche) fazlasıyla uygun düştüğünü düşünüyorum. Soruşturan düşünce son çözümlemede, sav olarak ya da Fransızcada karşılığı olmayan statement olarak kendini gösteren her şeye karşıdır. Statement'ın aslı, karşı yanıtsız olmak ya da bunu istemektir; bir finality (ereksellik) özelliği gösterir ve bu da "iki kere iki dört"ten "Napolyon Sainte-Hélene'de ölmüştür" olumlamasına giden yaygın bir önermeler klavyesi için, onları ayıran varlık özellikleri farklı da olsa doğrudur. Zaten A'nın B olduğu doğruysa, C'nin de D olduğu doğrudur türünde varsayımsal bir önermenin de bir statement olarak ortaya çıktığı hiç güçlük çekmeden gösterilir. Ama insanın kendisini soru konusu etmesi, into a possible statement'a (olası bir savın içine) sürüklenmeyen bu tekil özelliği sunar; ya da belki bu soru konusu ediliş, aynı an-

da insanın kökenine, özüne ya da hatta kaderine yönelik her türlü statement'a kadar yayılır. Öyle sanıyorum ki, benzer bir durumu, 19. Yüzyılda örneğin Spencer'daki bilinemezcilikle karıştırmaktan özenle kaçınmak gerekir. Gerçekte bu bilinemezcilik bence en azından İngiltere'de Hamilton tarafından geliştirilmiş olan görüşe bağlı kalmış gibi görünüyor; buna göre, bilgi yalnızca verili ögeler arasındaki bağlantıları kurma olgusuna dayandığından, her türlü bağlantının ötesinde yer alan mutlak varlık, zorunlu olarak tutamaklarını kaçırıyor ve tanım gereği bilinmez olarak kalıyor. Ama eleştirel ve özellikle Hegelci idealizm, mutlak varlığın tümden soyut bir kavramını içermektedir ki bu kavrama en son değerini yüklemek olanaksızdır. Benim düşünce çizgim kesinlikle farklı; esas noktanın şu olduğunu düşünüyorum: En derin özgünlüğü belki de şeylerin doğası hakkında yalnızca sorgulamaya değil, kendi özü hakkında kendini soruşturmaya dayanan bir varlık bu nedenden, bu soruşturmanın ulaşabileceği ve parçalılıkları kaçınılmaz olan tüm yanıtların ötesinde yer alır. Böylece, prehistoryadan insanın kökenleri sorusuna tam ve kesin bir yanıt ya da hangisi olursa olsun bilimsel bir kosmolojiden insanın doğası sorunu hakkında bir çözüm beklemek herhalde saçmadır. Burada, özel öğretiler tarafından elde edilmiş sonuçların değerini yadsımak kesinlikle söz konusu değil. Bilmemiz gereken sadece; insan hakkında ne kadar çok şey biliyorsak özü hakkında da gitgide karanlıkta kaldığımızdır. Hatta bu parçalı bilgiler bolluğunun sonuçta körleştirici olup olmadığını sormaya da hazırım; demek istediğim, söz konusu bolluğun, bu basit ve tek olan yanıtın, yani içimizdeki herhangi bir şey tarafından karşı konulmaz bir biçimde yürekten istenilen bu ışığın olanağını dışlar göründüğüdür. Bu arada eklemek gerekir ki pozitif bilimin yaygınlaşması ya da hızla çoğalması olgusundan yola çıkarak soru konusu edilen bu derin isteğin haklılığıdır (légitimité). Bu koşullarda bilimin hiçbir yanıt veremediği insanın özü ya da kaderine ilişkin temel soruları, yalnızca çözümsüz olarak değil, anlamından da boşalmış olarak değerlendirecek olan bir pozitif bilimle yetinme eğilimi güçlü olacaktır. Bu eğilim; kendini pozitif bilmenin hiçbir verisine indirgenemez olarak ele alan bir özgürlük edimiyle aşılabilir ve aşılması da gerekir. Ama burada yeni bir eğilim, bu özgürlüğe mutlak payesi veren ve varlığın kesin olumsuzlamasına varmasa da en azından onun sınırsız azalmasına ulaşan idealist kendini beğenmişlik eğilimi ortaya çıkar. Kendi kendisinden yani kendi özyetersizliğini olumlamaya hazır baştan çıkarıcı niteliğinden bir şekilde kurtulmak, kendisinin en üst bilincine vardığı noktaya erişen özgürlüğe aittir; bu kurtulma, alçakgönüllülük edimiyle kayranın önünde kendini feda etmesinden başka bir şey değildir.

Böylece, kendini soru olarak ortaya koymanın ya da kendini soruşturmanın temelde, din bilincinin tek edimi olan bir çağrıya nasıl dönüştüğünü ve bir olumlamaya ya da bir statement haline belki de ancak kurgusal olarak gelebileceği görülmektedir. Benim her zaman için yakarma olarak adlandırdığım budur; bu yakarışın formülü şöyle dile getirilebilir: Sen, benim ne olduğumun ve neye dönüşebileceğinin sırrına tek sahip olansın.

Belki de bu son dönüşü en son çözümlemede zaten kayranın eseridir; yeter ki onun gizemli çalışmasını kendinde duyumsayan kişi kendini ona açmayı kabul etsin.

Sözlerimi, Katolikliği seçen ve Auschwitz cehenneminde ölen İsrailli genç bir felsefe öğrencisinin birkaç hafta önce burada yayınlanan hayranlık uyandırıcı tanıklığından alınmış birkaç satırı ancak noktalamak isterim: "Kendimi, kendime göründüğüm gibi ele alıyorum. Sağlıksız ve düşçü bir çocuk, niyet olarak iyiye tutkun, ama savaşmak gerektiğinde güçsüz; bedeni cılız, zekası (bir zamanlar öylesine gururlandığım zeka) fazlaca azalmış. Dengesi yıpranmış. Gerçekte ne yapabilirim? Felsefe öğrencisi olarak mesleki değerim çok zayıf, hem bilgi açısından, hem konuşma ve yazma coşkunluğu açından, hem bir sınıfı idare etmek için gerekli olan otorite açısından arkadaşlarımın gerisindeyim. Eh ne yapalım, iyice duyumsuyorum ki bu zavallı varlık onu bağışladığımda aklanacaktır. Hatta biraz destek verdiğim varlıklardan biri olmakla daha şimdiden aklanmıştır. Ama... ey beden yüceltme kendini! Yalnızca bir hizmetkâr olmak istiyorum ben."[10]

Çeviri: Medar Atıcı-Işıl Yüce

1. Metinde l'homme ve l'être humain sözcükleri sıkça kullanıldığından biz de burada ilki için insan, ikincisi için insan varlık sözcüklerini kullanmayı uygun bulduk. (ç.n.)
2. Nietzsche, Şen Bilgi, Fr. çeviri A. Vialatte, s. 105, paragraf 125.M
3. a.g.y., s. 173-174, paragraf 343.
4. Jaspers, Toplu Eserleri, ed. Naumann, XV. s. 160, fr. çev. Nietzsche'de s. 248.
3. a.g.y., XVI, s. 84
6. İnsanlaşma (ç.n.)
7. Sözcüğün fransızcası insoutenable; dayanılmaz, katlanılmaz, çekilmez anlamlarını taşıdığı gibi, savunulmaz, tutulacak yanı olmayan, hesabı verilemeyen anlamlarına da gelmektedir. Burada, katlanılmaz zorunluluğun, akıl yoluyla kendisine bir neden gösterilemediği için katlanılmaz olduğu düşünebilir. (ç.n.)
8. Esprit de sérieux: Jean-Paul Sartre için "esprit de sérieux" edinilmiş değerlerle kaygı duymaksızın yetinen kişinin durumunu belirtmektedir; bu kavram, varoluşçu daralmanın (angoisse existentialiste) karşıtında yer almaktadır. (Dictionnaire de la Langue Philosophique'den aktarma, P.F.F. Paris, 1969, 2. baskı.) Varolan değerleri sorgulamaksızın benimseyen, görünürde olanla yetinen ve varolanları yalnızca maddi gereksinimler bağlamında ele alan bir tavrı belirttiğinden sorgulamayan tutum olarak çevrilmiştir. (ç.n.)
9. Sözcüğün Fransızcası asétité: Varoluşunun nedenini ve ilkesini kendinde taşıyan varlığın niteliği. Bu sözcük Skolastiklerde "abaliété (abalietas)" sözcüğünün karşıtı olarak yani, varoluşu bir başka varlığa bağlı olan varlığın niteliğine karşıt olarak kullanılmıştır. (Vocabulaire technique et critique de la Philosophie'den aktarma, André Lalande, P.U.F. Paris, 1960, 8. baskı) (ç.n.)
10. Lettres de Jacques Lévy, s. 152, André Borre yay.

Dr. Şerafettin Turan, Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kavgaları (Bilgi Yayınevi, genişletilmiş ikinci basım, Ankara 1997, 215 sayfa)

Ulusların kendi tarihlerini araştırması, bununla yetinmeyip yakın coğrafyadaki uluslarla ilişkilerini düzenlemesi bakımından yöre tarihini objektif altına alması: komşu uluslarla bugünkü ve gelecekteki ilişkilerini daha iyi tasarlayabilmesi, daha sağlam temeller üzerine oturtabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü tarih, bugün okunduğunda pek çok kimseye masal gibi gelen, dahası kimi olağanüstülükler eklenerek fantastik duruma getirilen bir olaylar dizisi değildir. Olaylar arasındaki ilişkiler örgüsünü görüp çözebilmek, olup-bitenleri neden-sonuç ilişkisi içinde kavrayabilmek ve yorumlayabilmek, tarihin işlevselliğini kanıtlayan insan etkinlikleridir.

Son yıllarda kimi çevrelerde "Türkiye tarihiyle barışmalıdır" düşüncesi sıklıkla dile getirilmeye başlandı. Türkiye tarihine küs müydü ki? Türkiye tarihini yadsıyor muydu ki, yok mu sayıyordu ki?.. Tarihle barışmak için öncelikle belirli koşulları dile getirmek gerekir: Bunların başında da nesnel/bilimsel tarih anlayışını benimsemek, araştırmaları bu anlayışla sonuçlandırmak gelir. Tarihle barışmak; tarihteki yanlışlıkları, başarısızlıkları görmezden gelmek, hoşgörmek, örtbas etmek, tarihsel gerçekleri hiç gereği yokken çarpıtmak, tarihi etnik/ulusal övünç vesilelerine malzeme yapmak anlamına gelmese gerek. Tarihle barışmak, tarihçiler için nasıl nesnel/bilimsel tutum takınıp araştırma yapmak, bulduğu gerçekleri hiçbir kaygı, korku, artniyet gütmeden, acı da olsa yorumlayarak dile getirmekse, okurlar için de artniyetsiz öğrenmeye çalışmak olarak anlaşılmalıdır.

Türk/Türkiye tarihiyle ilgili yayınlar, uzmanlar kimi yetersizliklerini dillendirseler bile, bugün bir kitaplığı dolduracak oylumdadır. Kimi önemli yazmalar, yabancı kaynaklar, arşivlerdeki sayısız belgeler ne yazık ki bilim dünyasının ve okurun hizmetine henüz sunulabilmiş değildir. Bununla birlikte tarihiyle yakından ilgilenmek isteyen okurlar için şimdilik yetinilebilecek kadar araştırma bulunduğu ileri sürülebilir...

Son aylarda okuduğum kitaplar arasında bir de tarih çalışması vardı. Bu yıl Türkiye Bilimler Akademisi'nce bilimsel çalışmalarından ötürü ödüllendirilen Şerafettin Turan, bu yapıtında yerli ve yabancı aynakları değerlendirerek Şehzade Mustafa ve Şehzade Bayezid olaylarını, bu olayların siyasal, ekonomik, toplumsal ve bireysel nedenlerini ve boyutlarını gözler önüne seriyor. Öğrendiğimize göre Osmanlılarda şehzadelerarası iktidar mücadeleleri. I. Murad'ın oğlu Savcı'dan başlamış; Kanuni'nin oğulları Mustafa'nın olayı ve Bayezid ile Selim arasındaki savaşla son örneğini vermiştir (s. 12). Kanuni'nin sekiz oğlu dünyaya gelmişti. Bunlardan ilki onun veliahtlık döneminde doğan Mustafa'ydı (1516); Mustafa'nın annesi, Süleyman'ın ilk gözdesi ve başkadını Gülbahar Sultan'dı (Mahidevran Hatun). Süleyman'ın şehzadelik yılarında Mahmud ve Murad adlı iki oğlu daha dünyaya gelmişti. Süleyman'ın padişahlık döneminde yeni gözdesi Hürrem Sultan'dan (Roxalan) 5 oğlu doğmuştu: Mehmed, Selim, Abdullah, Bayezid ve Cihangir (s. 22).

Osmanlı Devleti'nde, şehzadelerarası iktidar kavgalarının altında, padişahın ölmesi durumunda yönetimce, kimin tahta çıkacağı konusunda kesin kurallar konulmamış olması yatmaktadır. Fatih, tahta çıkan padişahın, öbür şehzadelerin taht iddiaları ile ayaklanmalarını önlemek amacıyla çıkardığı kanunnamesinde şu hükmü koydurtmuştu: "Ve her kimse neye evladımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizam-ı âlem için kati itmek münasibdir; asker, ulema dahi tecviz etmişdir, anınla âmil olalar." (s. 13) Bugünkü dille: "Çocuklarımdan her kime saltanat nasip olursa, kamu düzeni için kardeşlerini öldürmesi uygundur. Asker ve bilginler de bunu yerinde bulmuştur. Böylece hareket etsinler." Şehzadelerarası taht kavgalarında, tahta geçen kardeşe, öbür kardeşlerini öldürtme hakkı vermesi, öldürülecek olan

şehzadeleri; canını babalarının sağlığında kurtarma, tahtta hak iddia etme gibi tutumlar takınmaya yöneltmiştir.

Şehzade Mustafa, geleneksel "ekber evlat" (en büyük çocuk) anlayışı uyarınca Kanuni'den sonra tahta geçecekti. Özellikle savaşlar nedeniyle enflasyonun artması, vergilerin artırılması, işsizlik; toplumsal huzursuzluğu tırmandırmakta, timarlı sipahilerin, levendlerin ve suhtelerin (= iş bulamayan medrese mezunları) muhalefet sesleri yükselmekteydi. Bu ortamda padişahın yaşlandığı ve tahttan çekilmesi gerektiği düşüncesini benimseyenlere ordu mensupları arasından katılanlar da olmuştu. Hürrem Sultan ise oğlu Mehmed'i tahta hazırlamaya çalışıyordu. Hoşnutsuzlar kesiminde Mustafa'nın yıldızı parlarken, sarayda da Hürrem Sultan ve Sadrazam Rüstem Paşa da Mehmed'in padişah olması için Kanuni'yi etkilemeye çalışıyorlardı. Mehmed öldükten sonra (1543), Hürrem Sultan, Bayezid'i babasından sonra tahta geçirmenin yollarını aramaya başlar. Kızı Mihrimah'ı da Rüstem Paşa ile evlendirmiştir. Hürrem-Rüstem ikilisi, Mustafa'yı Kanuni'nin gözünden düşürmek için birtakım girişimlerde de bulunmuşlardır: Mustafa'nın Safevi Hükümdarı Şah Tahmasb ile ilişki kurduğunu belgelemek için, onun mührünü habersizce kazıp Tahmasb'a bu mührü taşıyan mektuplar göndermişler. Tahmasb'dan gelen cevapların Mustafa'nın eline geçmeden İstanbul'a gönderilmesini sağlamışlar, Mustafa'nın Tahmasb'ın kızlarından biriyle evlenmek istediği haberiyle Kanuni'nin tepkisini çekmeye çalışmışlar, bir defasında da zehirli bir hilat göndererek Mustafa'yı öldürmek istemişlerdir (s. 29).

İyi bir öğrenim gören, bilimi ve bilim adamlarını seven, cömert yaradılışlı Mustafa,halk ve ordu içinde güvenilir bir insan konumuna gelmişti. Bu durum Mustafa'yı, tıpkı dedesi Yavuz Sultan Selim gibi babasının sağlığında onunla mücadele edip tahta geçmeyi düşünmeye yöneltmiş olabilir. Kışkırtmalar ve buna bağlı olarak gelişen olaylar sonunda Kanuni İran (Nahcivan) seferine çıkmadan önce oğlu Mustafa'yı ortadan kaldırmaya karar verir, bu konuda Şeyhülislam Ebussuud'dan fetva bile alır. Ordusuyla Aktepe'de konakladığı zaman oğlunu otağına çağırıp orada boğdurur (1553). Bu olay büyük bir tepki doğurur, fakat savaş heyecanı bir ayaklanmaya fırsat vermez. Taşlıcalı Yahya ve Sami gibi şairler, Şehzade Mustafa için yazdıkları ünlü mesnevilerinde bu olaydan duydukları acıyı dile getirirken Kanuni'ye de yaptığının yanlış olduğunu hatırlatmaktan çekinmezler. Şehzade Mustafa olayı, aynı zamanda kimi yabancı yazarlara (Prospero Bonelli, Jean Mairet, Taso, Michel Angelo Valentini) da esin kaynağı olmuştur.

Şehzade Mustafa'nın öldürülmesi ardından Cihangir'in ölümü, tahta varis olan Şehzade Selim ile Şehzade Bayezid'i karşı karşıya getirir Taht, "ekber evlat" anlayışına göre Selim'e kalacaktı, ancak şehzade Mustafa'nın öldürülmesinde etkili olan saraylılar, Bayezid'in yanında yer alırlar. Hürrem de Bayezid'i tercih etmektedir. Kanuni, Bayezid'i Konya'dan Kütahya'ya nakleder. "Selim'in Manisa'daki içki âlemi yerine o, Konya'dan Kütahya'da da bir bilim-sanat grubu oluşturmuştu." (s. 53) Selim ile Bayezid arasındaki rekabette kışkırtıcıların (özellikle de ikili oynayan Lala Mustafa Paşa'nın) çabaları Kanuni üzerinde beklenen etkiyi gösterir: "Kanuni, oğullarının sancaklarını değiştirerek Selim'i Manisa'dan Konya'ya, Bayezid'i de Kütahya'dan Amasya'ya nakletmek gereğini" (s. 55) duyar. Bu arada Hürrem Sultan ölür (1558). Her iki taraf arasındaki rekabet kızışır; Kanuni'nin gözüne girmek, rakibinin gözden düşürmek için harcanan çabalar yoğunluk kazanır. Bu nakillerle Kanuni'nin, her iki oğluna da kendilerine saltanat tahtından yoksun bırakma uyarısında bulunduğu sanılmaktadır. Kütahya'dan Amasya'ya nakledilen Bayezid buna çok içerler. Babasına yazdığı mektuplarda kırgınlığını dile getirir, Selim'i kötüler, verdiği sözleri tutmayan Kanuni'yi ayıplar. Kanuni, Amasya'ya gitmekte gönülsüz davranan Bayezid'i kimi zaman tehdit eder, kimi zaman ona maddi ödünler (terakki) verir. Kanuni'nin bu nakil için verdiği sözleri tam olarak yerine getirmemesi, Beyazid'i babasına karşı cephe

almaya yöneltir. Bu arada Selim de Manisa'dan Konya'ya gelir. En büyük korkusu kardeşi Bayezid'in Amasya'ya gitmeyip kendi üzerine baskın düzenlemesidir. Bunu bahane edip babasında ödün üstüne ödün koparır. Bayezid, Amasya'da boş durmaz; askeri hazırlıklara başlar: Timarlı sipahiler, boş gezen levendler ve aşiret mensuplarından oluşan bir ordu toplar (yevimlü ordusu). Benzeri hazırlıkları Konya'da Selim de görür. Kanuni çeşitli girişimlerinden haberdar olduğu Bayezid'in niyetini artık çok iyi anlamıştır. Bu durumda Bayezid'in ortadan kaldırılmasından başka çare yoktur. Bayezid'in katli için Şeyhülislam Ebussuud'dan fetva alır. Bayezid, babasının kendisini asi ilan edip katline karar verdiğini öğrenince, bütün askeri gücünü toplayıp Konya'daki ağabeyi Selim'in üzerine saldırıya geçer. Kanlı savaştan Bayezid yenik çıkar, çünkü Selim'in arkasında Kanuni vardır. Bayezid için artık sonun başlangıcı gelmiş, kaçış süreci başlamıştır. Her yandan sıkıştırılan Bayezid sonunda Şah Tahmasb'a sığınır. Bu, Tahmasb için bulunmaz bir fırsat olur. Tahmasb, hem Kanuni hem de Selim ile mektuplaşarak, farklı tutumlar sergiler. Bir İran elçilik heyeti İstanbul'a gelir, pazarlıklar başlar. İran sarayına, Osmanlı sarayının görkem ve zenginliğini yansıtan armağanlar sunulur. Sonunda anlaşma sağlanır; Bayezid ve dört oğlu, Osmanlı heyetine teslim edilir edilmez öldürülürler...

Saray kendi şehzadeleri arasında patlak veren mücadelelerle uğraşırken Anadolu'da "ekonomik ve sosyal nedenlerle merkezi yönetim karşıtı bir havanın doğması sonucunda levend (ya da levendat) adı verilen çiftbozan reaya ile, iş bulamayan medrese mezunlarının (suhte ya da softaların) yer yer karışıklıklar çıkardıkları" (s. 145), bu karışıklıkların Rumeli'ye de sıçradığı ve ciddi sorunlar yarattığı, Bayezid'in öldürülmesinden sonra da bu ayaklanmaların sürdüğü, sonunda büyük Celali isyanlarına vardığı ileri sürülmektedir.

Şehzadelerarası taht kavgalarının önlemesi ve bastırılması sürecinde yönetimde de birtakım değişikliklere gidilmiş; sözgelimi Yeniçeriler korucu olarak Anadolu'ya gönderilmiş, bunlar yeniçeri postaları olarak Anadolu'nun birçok yerlerine yerleştirilmiştir (s. 150-151). Bu uygulama, yeniçeri ocağı düzeninin bozulmasına ve Anadolu'da yeni olayların çıkmasına yol açmıştır. Önceleri şehzadelerin hemen tümü sancağa çıkarılırken, Bayezid olayından sonra sadece veliaht şehzadenin sancağa verilmesi uygun görülmüştür (s. 152-153).

Şerafettin Turan'ın Kanuni Süleyman Dönemi Taht Kavgaları adlı bu yetkin çalışması, dönemin siyasal, toplumsal panoramasını ayrıntılı bir biçimde gözler önüne sermekle kalmıyor, çağdaş Türkiye'nin tarihiyle nesnel bir barışıklık kurduğunu da belgeliyor. Kitabın önemli bir özelliği de, akıcı dil ve anlatımıyla kendini bir roman gibi okutmasıdır. Tarih adını verdiğimiz alan, yalnızca tarihçilerin ilgi ve araştırma konusu değildir. Tarihçi, kendi benimsediği kuram ve yöntemle tarihsel olgulara eğilip yoruma varırken, toplumbilimciler, felsefeciler, ahlâkbilimciler, ruhbilimciler... de bu zengin birikimden kendi alanlarıyla ilgili olarak yararlanmaktadırlar. Tarih, edebiyatçılar için de bir esin kaynağı durumundadır. Edebiyatçılar da dün olduğu gibi bugün ve yarın da tarihsel olgular içindeki insanı, insani özellikleri, insan ilişkilerini, bu ilişkilerdeki ulusal ve evrensel boyutları farklı yaklaşımlarla ele alıp yansıtma olanağına sahiptir. Bir tarihçi ile bir edebiyatçının tarihsel olgulara yaklaşımı kuşkusuz farklı olacaktır; alan farklılığı zaten bu yaklaşımda belirginlik kazanmaktadır. Bu bağlamda Kanuni ile çocukları arasında çeşitli vesilelerle gönderilen mektuplar, Şehzade Mustafa ve Bayezid'in katli üzerine yazılan şiirler, Bayezid'in babasından af dileyen şiiri, Kanuni'nin buna verdiği manzum yanıt, en az tarihçi kadar, dahası tarihçiden çok edebiyatçının ilgi odağını oluşturur. Özetle tarih, öbür insan etkinliklerini de besleyen önemli kaynaklardan biri durumundadır.

Yusuf Çotuksöken

Teoman Duralı: Çağdaş İngiliz-Yahudi Medeniyeti. İz Yayıncılık, İstanbul 1996. (151 sayfa.)

Prof. Dr. Teoman Duralı, *Çağdaş İngiliz -Yahudi Medeniyeti* adlı çalışmasında insanlık tarihini "medeniyet"ler açısından sınıflıyor. Günümüzde "İngiliz-Yahudi Medeniyeti'nin; "bütün kurumları, kuruluşları ve teşkilâtlarıyla" dünyaya damgasını vurduğunu savlıyor. Bunu da temele koyduğu bir kavram ekseninde açıklıyor: Farmasonluk, bugün dünyaya egemen olan sosyo-kültürel dahası ekonomik ilişkilerin kaynağı olarak ele alınıyor. Doğal ki bir kavramdan böylesine geniş bir alanı açıklama çabası, bir sistem kurma girişimi olarak görülecektir. Bir sistem kurmaya kalkışıldığı için de birçok kavram tanımlanma ihtiyacıyla karşısına çıkıyor Duralı'nın. Yine Duralı, bu "egemen medeniyeti" eleştirirken İslamı referans noktası yapıyor ve alternatif olarak görüyor. Benim de hocam olan Teoman Duralı'nın, tartışmaya çok açık bu kitabını, yine O'nun hoş görüsüne inanarak birkaç noktada eleştirme gereği duyuyorum.

1-Duralı, *"Başlangıç Mülâhazaları"*nda şöyle diyor: *"Pek önemli bir husus, çalışmanın başlığında geçen ve ana sorunsallığını oluşturan İngiliz ile Yahudi terimleriyle ilgilidir. Bunlar, doğrudan doğruya belli kavimlere veya din topluluklarına işâret etmemekdirler. Burada yapılan, o kavimlerden çıkıp gelmiş* ***kültür*** *(abç) yapıları ve bunların çağdaş hayat ile dünyaya etkilerinin incelenmesidir. Bundan dolayı çalışmamızda,* ***Irkçılık****, (abç) Kavmîyetçilik ve bunlarla aynı düzlemde mütâla edilebilecek Yahudi-düşmanlığı (Antisemitism) türünden 'sapık' görüşler ile arayışların izi aranmamalıdır"* (age, sayfa 10) Bu noktada hemen hatırlamak gerekiyor: Çağımızda ırkçılık, artık eski tanım ve içerikleriyle tartışılmıyor. Biyolojik özelliklerin (deri rengi, burun yapısı, saçın biçimi vs...) ön plana çıkarılarak oluşturulan ırkçı yaklaşımlar, artık ırkçı teorilerde arka planda ve belli belirsiz yer alıyor. Biyolojik ırkçılık denilen eski tanımlamaları kullanmaya pek cesaret edilemiyor. Kuşkusuz buna yol açan etmenler söz konusu: İlk olarak bilimin ırkların olmadığını ortaya koyması ve bu nedenle ırklarla ilgili üretilmiş her türlü görüşün "sahte bilim" (Pseudo-Wissenschaft) olarak yargılanmış olması. İkinci olarak da özellikle Alman faşizminin sözde ırk ayrımına dayanarak yaptığı katliamların bu "teoriyi" önemli oranda yıprattığı gerçeği. Günümüzde ırkçılık, "yeni ırkçılık" (Memmi, Hall, Balibar, Poliakow. ve diğerleri.) kavramlaştırmasıyla birlikte ele alınıyor. Bu "yeni ırkçılık" temel olarak **kültürler** arasındaki farkın "aşılmaz" oluşundan hareketle "teoriler" üretmeye çalışıyor. Dolayısıyla ırkçılıktan uzak olmak için, insanın biyolojik yapısına göndermeler yapmıyor olmak yetmiyor. Kültür tartışmasını da her türlü ırkçılığa karşı uyanık bir bilinçle sürdürmek gerekiyor. Bu bilincin eksik olduğu yerde zaten **biyolojik ırkçılık** da satır aralarında kendini hissettirmeye başlıyor. Duralı, ırkçı bir yaklaşımın adlandırmaları olan "Kızılderili, Zenci, beyaz adam" gibi terimleri kullanmakla titiz olmayan bir yaklaşım sergiliyor. Bununla birlikte kitabın 27. sayfasında "ilkel" kavramının kulanılmasına itiraz ederken, yukardaki tutumuyla çelişen bir bilinç açıklığı örneği veriyor.

2-Duralı, *"İslamda 'kölelik', doğaötesi kader değil, bir iktisadi olaydır"* (age. sayfa 37) saptamasını yapıyor. Günümüzde kölelik tartışması, ırkçılık tartışmasıyla iç içe geçmiş olan ve de böyle olması gereken bir tartışmadır. Ancak İslam'da köleliğin bir iktisadi olay olduğunu vurgulamak, başka bir yerde köleliğin/kölecilliğin iktisadi olmadığını söylemektir aynı zamanda. Oysa köle emeğinin kulanılması tarihin her döneminde bir iktisadi olaydır. Tarihin çeşitli dönemlerinde farklı olansa, sadece köle emeğinin kullanılışının haklı çıkarılmasına yönelik açıklamalardır. Köle emeğinin kullanılmasını haklı göstermek için yapılan; bir grup insanın "ilkel, geri, aşağılık, aslında insan olmayan vb." niteliklerle adlandıran ırkçı açıklama çabaları, kalıpları ise oldukça yakın zamanlara özgüdür. Bu yaklaşım, temel olarak Amerika'da plantajlarda üretim yapan "soylu" sınıfın 17-18. Yüzyıl'daki ideolojisidir. Böyle bir ideolojiye neden bu denli geç gerek duyulduğu ise ayrı bir sorudur. Cevap ise çok güç değil-

dir: Feodal sisteme karşı savaşını; *eşitlik, kardeşlik, özgürlük* söylemi üzerine oturtmuş yeni sınıf burjuvazi, birtakım insanın bu değerlerden uzak tutulmasını, köle olarak çalıştırılmasını açıklama zorundadır. Tam da bu nokta, ırkçı açıklamaların devreye gireceği yer olmaktadır. Artık Amarika yerlileri, siyah Afrikalılar, Aboriginesler (Avusturalya'nın yerli halkı) vb. insan değildir! Bunun dışında tarihte bir grup insanın, biyolojik özelliklerinden dolayı, köle olarak kullanılmasını haklı göstermeye çalışan başka bir örnek yoktur. Ama bu noktada hemen eklemek gerekir: Bu tartışmada Aristoteles bir istisna olarak karşımıza çıkar. Aristoteles, insanların köle olarak kulanılmasını biyolojik özellikleri gönderme yaparak haklı çıkarmaya çalışan tek örnektir. Ancak O'nun bu yaklaşımı çağında kabul görmemiştir, dolayısıyla belirleyici bir olgu olarak değerlendirilemez.

3- a) Duralı, *"Belli bir öğreti, belirli bir toplumu oluşturan 'yediden yetmişe' her bireyin tüm eylemleri ile yaşantılarını tayîn edip biçimliyorsa, ona* ***ideoloji*** *denir."* (age sayfa 64.) ifadesini kullanıyor. İdeolojinin değişik düşünürlerde çok değişik anlamlarda kullanıldığı hatırlanırsa, yukardaki tanımın genel geçer bir tanımlama olmadığı, ancak yazarın kavrama yüklediği içerik olduğu düşünülecektir. Yine Duralı'ya göre din ve ideoloji mantıkça birbirinin tersidir. Çünkü ideoloji "beşeri" akıl yürütmelerin ürünü, dinse aklı aşkın doğaötesi kudretin insanlığa tebliği olarak görülmektedir. Bir; dinin bu şekilde değerlendirilmesi sadece bir inanç ifadesidir, dolayısıyla bu yaklaşım temellendirmeden yoksundur. İki; Şamanizm, Budizm vb. dinler de "doğaötesi bir kudretin insanlığa tebliği" midir, yoksa bunlar din değil de idoloji midir? Bu sorulara cevap nasıl seçilirse seçilsin çok boyutlu bir tartışmanın önü açılmış olur.

b) Duralı, ideolji kavramını ilk kez Destutt de Tracy'nin kullandığını belirtiyor ve ekliyor: *"Destutt, Immanuel Kant'taki metafiziğin eleştirisini kendisine esas alarak bu kavramı ve ondan hareketle ideolojiyi irdelemiştir."* (age. sayfa 65) Destutt de Tracy'nin düşünceleriyle, Kant felsefesi arasında benzerlikler kurma çabası olagelmiştir. Bu çabanın çarpıcı örneklerinden biri hiç kuşkusuz ki Hans Barth'tır. Barth, Kant'ın insan bilgisinin kaynağını, sınırlarını ve kesinliğinin sınırlarını araştırmasıyla, Tracy'nin ideoloji anlayışı arasında bağlantı kurmayı dener. Ancak bu, bir benzerlik kurma girişimidir. Destutt de Tracy'in Kant'ın herhangi bir düşüncesini esas aldığını söylemekse, bir olguya gönderme yapmaktır. Aslında olgusal olan, Tracy'nin hareket noktasının temel olarak Condillac ve O'nun dolayımıyla Locke olduğudur. Hatırlanacağı üzere Locke, idelerin kaynağı olarak refleksion ve duyuları görmekteydi. Condillac ise idelerin kaynağına sadece duyuları yerleştirir. Tracy'nin hareket noktası işte Condillac'ın duyuya verdiği bu sarsılmaz önemdir. Hemen devamla Duralı şöyle diyor: *"Destutt'e bakılırsa, insanın varlığı ile tarihinin incelenmesi anlamındaki* ***metafizik,*** *(abç) doğa araştırması demek olan fiziğin doğal devamıdır."* (age. sayfa 65) Burada Destutt adına kurulmuş olan metafizik-fizik ilişkisi sorgulamaya muhtaç gibidir: Tracy, insanın tinsel yeteneklerini arştırma görevini ideolojinin işi olarak görmektedir. İdeoloji bunu yaparken, dinden kaynaklanan görüşleri kesinlikle dikkate almamalıdır. Yine O'na göre insan ve doğa üzerine yapılan metafizik gibi, dini ifadeler de bilimin nesnesi olamaz. Destutt de Tracy'de ideolojinin, fikirlerin bilimi (science des idées) olduğu tekrar hatırlanırsa, ideolojinin metafizikten ne denli uzak düşünüldüğü ortaya çıkar. Tracy, Eléments d'Idéologie adlı kitabında "Metafizik kesindir ki bizi mutlu edebilir, ama hiçbir yeni bilgi veremez" (Almanca'ya aktaran Hans Barth, Ideologie und Wahrheit, sayfa 14.) demektedir. Tracy, ideolojiyi bir bilim olarak temellendirmeye çalışırken, metafizikten uzak olma anlayışıyla görüşler üretmektedir.

c) Değinilmesi gereken bir diğer nokta da Kari Marx'ın ideoloji terimini Destutt de Tracy'den aldığı saptamasıdır. Destutt, ideoloji terimini ilk kez kulanan kişi, kavramın babasıdır. Marx, Tracy'nin bütün eserlerini tanımakta ve onlarla detaylı bir şekilde tartışmaktadır. Ancak bütün bunları yaparken Tracy'nin ideoloji kavramını açıklayışına karşı tam bir kayıtsızlık içindedir.

Marx, temel olarak dikkatini, Tracy'in ekonomi alnındaki görüşlerinde yoğunlaştırır. Tracy, "idelerin kaynağına geri götürülmesi" yaklaşımını, ekonomi alanına da uygulamakta ve bu noktada Marx tarafından hata yapmış olmakla eleştirilmektedir. Marx'ın ideoloji kavramını ele alış tarzı da Tracy'le değil, Napoléon Bonaparte'ın ideoloji kavramına verdiği anlamla karşılaştırılabilir.

d) Duralı, aynı sayfada ekliyor, *"Buna [Marx] göre ideoloji, insanın maddî ve iktisâdî şartları çerçevesinde bilinç kazanması sürecinin ifâdesi ve araştırılışıdır."* Ne yazık ki Marx'ta ideoloji kavramı bu denli "net" değildir. Marx, ideoloji üzerine özel bir çalışma yapmamıştır ve bu kavramı farklı içeriklerle kulanmıştır. Marx'ın ideoloji kavramını temel olarak üç ayrı içerikle ele aldığını saptamak mümkündür: 1- Sınıf çıkarlarının savunulması. 2- Toplumsal çelişkilerin gizlenmesi. 3- İdealist başaşağı dünya. Bu durum ise, O'ndan sonra, ideoloji tartışmasının merkezi bir önemle karşımıza çıkmasını sağlamıştır.

e) Bu bağlama ilişkin son nokta ise Duralı'nın "Sermâyecilik" diye çevirdiği kapitalizmi bir ideoloji olarak sunmasıdır. Kapitalizm bir ideoloji değil, bir üretim tarzının adıdır dolayısıyla, kapitalizmin ideoloji olmasından değil, onun yarattığı çeşitli ideolojilerden bahsedilebilir.

4- a) Duralı, *"İngiliz-Yahudî cihânşumûl medeniyeti, ana ideolojisi olan **Hürriyetçilik-Sermâyeciliğe** seçenek olarak **Ortakmülkçülüğü** oluşturmuş yahut oluşmasına el vermiştir Bu yolla **Hürriyetçilik-Sermâyeciliğe** esaslı bir seçeneğin doğması, vucut bulması önlenmek istenmiştir"* (age. sayfa 74) diyor. Burada dile getirilen yaklaşım, hiçbir şekilde temellendirmeye gerek duyulmadan karşımıza çıkarılıyor. Bir temellendirme olmadığı için de en iyi ihtimalle politik süpekülasyon olmanın ötesine geçemiyor. İlerleyen satırlarda ise ortakmülkçülüğün, kapitalizmden ayrılan yönlerinin varlığına vurgu yapılıyor. Ancak bu vurgu, "birey "kavramı eksenine yerleştiriliyor. Marx'ın yaptığının bir sistemin analizi ve önerdiğinin de yeni bir ekonomik sistem olduğu ve dahası bu sistemin 1917'de hayata geçirildiği (ama sadece Rusya'da) unutuluyor. Her şeye kadir bir güçün (Yahudi-İngiliz Medeniyeti) müthiş komplolar oluşturduğu sanısıyla, tarihin önemli bir boyutu komplocu tezlerle açıklanmaya çalışılıyor. Soruna böyle yaklaşınca, Marx'ın Yahudi kökenli olması da "özel" bir anlam kazanıyor. Daha talihsiz olan; faşizmin "Hürriyetçilik-Sermâyecilik"e karşı bir seçenek olarak ortaya çıkan "bozuk" bir ses olarak görülmesidir. Oysa faşizm bu söylenenin tam tersine, kapitalist sistemin devamının garanti altına alınmasını sağlayan bir **iktidar ediş biçimi**dir, bir ekonomik sistemin adı değildir.

b) Son olarak Teoman Duralı'nın, faşizim ve ortakmülkçülük tartışmasını (oldukça talihsiz bir tarzda da olsa) boşuna sürdürmediğinin ayrımına varıyoruz: Bunların "İngiliz-Yahudi medeniyeti"ne alternatif olmadığı savlanıp, yeni bir alternatif öneriliyor. Bu öneriyi tartışmadan önce bir noktanın vurgulanmasında fayda vardır: Faşizmin kapitalist ilişkilere bir alternatif oluşturup oluşturmadığı sorusu absürttür. Bir üretim tarzına karşı önerilecek alternetif, yeni bir üretim tarzı olmak zorundadır. Bunun gözden kaçırıldığı noktada yapıya ait kategorilerle, üstyapıya ait kategoriler bir birine karışır. Duralı şöyle devam ediyor: *"... Geriye üçüncü güç odağı kalmaktadır: Bilim, fen ile iktisât bakımlarından gelişmelere ayak uyduramamış, bu yüzden de dışarıya bağımlı duruma düşmüş olan, buna karşılık 'sırt'ını biricik tahrif olmamış **tebliğe** dayamış **İslam** medeniyetidir."* (age. sayfa 109) "Bilim, fen ve iktisat" bakımından gelişmelere ayak uydurmak ne demektir? Biz söylenen "Yahudi-İngiliz medeniyeti"nin yakaladığı "bilim, fen ve iktisadi" düzeyi yakalamak ve bunların üzerine yeni bir ahlak, hukuk, sanat vb. yerleştirmekse pek de yeni olmayan bir tartışmaya girmek gerekli hale gelir. "Bilim, fen ve [özellikle] iktisatın" etkilemediği, (daha da iddialı bir söylemle belirlemediği) özgün terimiyle bir üstyapılar sisteminin olabilirliği beklentisi ve bu görevin "Türk düşünürü"ne ihale edilmesi, idealist bir kuruntu olmanın ötesine geçmesi pek güç olan yaklaşım olsa gerektir.

Sinan Özbek

MEDAR ATICI
1961'de İstanbul'da doğdu. Nortre Dame de Sion Lisesi'ni ve İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Aynı bölümde yüksek lisans ve doktorasını tamamladı. Yeniçağ felsefesi üzerine çalışmaları bulunan Atıcı, aynı zamanda çeviriler de yapmakta, İstanbul Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

HÜSEYİN BATUHAN
1921'de Sürmene'de doğdu. 1939'da İzmir Erkek Lisesi, 1943'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. 1958'de "Batı'da Tölerans Fikrinin Gelişmesi" başlıklı teziyle doçent unvanını aldı. Doçentlik tezi 1959'da yayımlandı. Felsefe alanındaki çalışmalarında ağırlığı gittikçe modern mantık ve bilim felsefesine kaydıran Batuhan, bu konulara ağırlık veren bir felsefe bölümü kurmak amacıyla 1966'da İstanbul'dan ayrılıp, meslektaşı Teo Gürünberk'le birlikte ODTÜ'ye geçti. Burada MEB'yle yakın iliskiyle -gene Gürünberk'le birlikte- modern mantığın lise programlarına alınması için büyük çaba harcadı. (Bu konuda Gürünberk'le birlikte yazdıkları -Modern Mantık- 1970'te ODTÜ tarafından yayımlandı.)
1979'da emekli oldu, o tarihten bu yana Heybeliada'daki evinde zamanını daha çok fen bilimlerindeki gelişmeleri izlemekle, bilim tarihi ve eğitimi üzerinde çalışmakla geçirmektedir. Her türlü akıl dışı inançlarla savaşmayı iş edinmiş olan Batuhan, "Bilim ve Şarlatanlık" başlıklı kitabıyla aydınlanmaya hevesli kişileri, bu tür inançlara karşı uyarmaya ve bu vesileyle onlara bilimsel düşünce alışkanlıkları kazandırmaya çalışmıştır. Yakında yayımlanan, "Bilim-Din ve Eğitim Üzerine Düşünceler" adlı kitabında da bu konular üzerindeki düşüncelerini dile getirmiştir. Halen "Bilginin Serüveni" başlığını taşıyan kapsamlı bir fikir tarihi, "Uğur Felsefe Öğreniyor" başlıklı sıradan okuyucuya hitap eden bir "Felsefeye Giriş" kitabı üzerinde çalışmaktadır.

NEJAT BOZKURT
1945'te Ankara'da doğdu. Ankara Üniversitsi Dil Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Hacettepe Üniversitesi'nde yüksek lisansı tamamlayan Bozkurt, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden Hegel'in Estetik Kuramı adlı teziyle 1980'de doktor unvanını aldı. Bilimler tarihi ve felsefesi, kültür tarihi ve felsefesi alanında çalışmalarını sürdüren Bozkurt, 1987'de doçent oldu. Sanat kuramları, çağdaş felsefe ve kültür felsefesi alanında da çalışmaları olan Bozkurt, 1992'de profesör unvanı aldı ve hâlen Kocaeli Üniversitesi'nde görevli.

BETÜL ÇOTUKSÖKEN
1950'de İstanbul'da doğdu. Orta öğrenimini İstanbul Kız Lisesi'nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1972'de mezun olan Çotuksöken, aynı bölümde 1982 yılında asistan olarak çalışmaya başladı. 1984'te aynı üniversiteden doktor unvanı aldı ve 1988'de doçent oldu. Çalışmaları büyük ölçüde Batı Ortaçağ felsefesine ayıran Çotuksöken, son yıllarda bilgi ve dil felsefesinin temel sorunlarıyla uğraşmakta. Çeviri çalışmalarının yanı sıra çok sayıda yayınlanmış eseri bulunan Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yönetim Kurulu ve Société Intenationale Pour i'Etude de la Philosophie Médiévale'in üyesi. Çotuksöken, 1996'da profesör oldu ve hâlen İstanbul Üniversitesi'nde görevli.

GABRIEL MARCEL

1889 yılında Paris'te doğar. İngiliz idealizmi ve özellikle Bradley'den etkilenen Marcel, müzik ve edebiyat eleştirileri yapar. Felsefe çalışmalarında insan ilişkileri ve "öteki" kavramı önemli bir yer tutar. "Öteki"kavramı O'nu Tanrı'ya vardırır. Katolik varoluşçuluğun kurucusu olduğu değerlendirmesine ittiraz eden Marcel, kendi felsefesini "Yenisokratizm" ya da "Hıristiyan Sokratizmi" diye adlandırır. 1943'te Olmak ve Sahip Olmak, 1951'de de Makineye Karşı İnsan adlı kitapları yayınlanan Marcel, 1973'te Paris'te ölür.

ULUĞ NUTKU

1935'te Zara'da doğdu. 1947-1956 yılları arasında Robert Kolej'de ve 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Takiyettin Mengüşoğlu'nun yanında asistan olarak çalışmaya başladı. 1974'te aynı bölümden doktor unvanını alan Nutku, 1978'de doçent oldu. Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitim Bölümü'ne kendi isteğiyle geçti. !994'te Mersin Üniversitesi'nde çalışmaya başlayan Nutku, aynı yılda profesör unvanı aldı. Ağırlıklı olarak insan felsefesi alanında çalışan Uluğ Nutku'nun değişik organlarda çok sayıda makalesi yayımlandı. Nutku, halen Mersin Üniversitesi Felsefe Öğretmenliği Bölümü'nün başkanlığını yapmaktadır.

SİNAN ÖZBEK

1961 yılında doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1985'te mezun oldu. Aynı bölümde yüksek lisans yaptı ve doktora çalışmasına başladı. Takip eden yıllarda doktora tezi konusunda araştırma yapmak için yurtdışına çıkan Özbek, J. W. Goethe Üniversitesi'nde Felsefe Bölümü derslerini takip etti. Frankfurt VHS'te dersler verdi ve "Irkçılık Projesi"ni yönetti. 1993'te doktor unvanı alan Özbek, Kocaeli Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak çalışmaktadır.

AFŞAR TİMUÇİN

1939'da Akhisar'da doğdu. İstanbul Üniversitesi Fransız Dili-Edebiyatı ve Felsefe Bölümü'nde okudu. 1969'da Montreal Üniversitesi Felsefe Fakültesi'ni bitirdi. Erzurum Atatürk Üniversitesi'nde Fransızca okutmanlığı yaptı. 1970'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden Macit Gökberk'in danışmanlığıyla, Descartesçı Bilgi Kuramının Temellendirilişi adlı teziyle doktor unvanı aldı. 1979'da Batı felsefesi doçenti olan Timuçin, 1992'de de profesör unvanı aldı. Timuçin, Mimar Sinan Üniversitesi'nde çalışmaktadır.


Etki