felsefelogos



ekoloji felsefesi ve etiği

uluğ nutku ● doğa-insan bağının
yeniden üretilmesi için üç ilke
afşar timuçin ● kirlenmiş bir dünyada
server tanilli ● çevre, teknik ve felsefe
nejat bozkurt ● dünyamız gelecekte ne kadar temiz kalabilecek
sinan özbek ● hans jonas'ın ekoloji bağlamında
marx eleştirisinin eleştirisi
harun tepe ● çevre etiği: toprak etiği mi insan etiği mi
cengiz çakmak ● phusis'den res ekstensa'ya
doğa ve teknik anlayışları
atilla erdemli ● homo absconditus
hans jonas ● kötü sona daha yakın
dieter birnbacher ● doğadan sorumlu muyuz
robert spaemann ● siyasal etiğin bir sorunu olarak
doğaya teknik müdahale

6
1999/1
Bulut

felsefelogos ● ekoloji felsefesi ve etiği



felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 2 • Sayı 6 • Mart 1999

Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Dr. İhsan Ünlüer Sokak 6/1
Kadıköy/İstanbul
Tel/Faks: 0216-330 59 24
E-Mail: bulutyayinlari@sim.net.tr

İzmir İrtibat Bürosu: Etki Yayınları
Mürselpaşa Cad. 1266 Sokak 4/A, İzmir
Tel: 0232-482 09 00

Genel Yayın Yönetmeni: Sinan Özbek

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

Baskı Öncesi Hazırlık ve Dizgi: Tolga Yenişen
Düzelti: Kaan Özkan
Kapak Resmi: René Magritte
Baskı: Mart Matbaası (0212-212 03 39)

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

sunu
aforizmalar • Ekoloji felsefesi ve etiği 7
uluğ nutku • Doğa-insan bağının yeniden yaratılması için üç ilke 19
afşar timuçin • Kirlenmiş bir dünyada 25
server tanilli • Çevre, teknik ve felsefe 35
harun tepe • 'Çevre etiği': 'toprak etiği' mi yoksa 'insan etiği' mi? 41
hans jonas • Kötü sona daha yakın 57
sinan özbek • Ekoloji felsefesi bağlamında hans jonas'ın marx eleştirisinin eleştirisi 65
cengiz çakmak • Phusis'den res ekstensa'ya doğa ve teknik anlayışları 77
nejat bozkurt • Dünyamız gelecekte ne kadar yeşil kalabilecek: felsefe açısından çevre 87
dieter birnbacher • Doğadan sorumlu muyuz? 93
attilla erdemli • Homo absconditus 109
nur erkızan • Aristoteles'te varlık, doğa ve insan 125
christine özbek • Estetik algılanan doğa, doğa güzelliği ve ekolojik etik 135
cemil güzey • Perili köşk 149
robert spaemann • Siyasal etiğin bir sorunu olarak doğaya teknik müdahale 157
konrad ott • Eleştirel kuram ve doğa 171
sâra çelik • G. e. moore'da önerme, inanç ve doğruluk bağlamları 191
engin delice • Antikçağ felsefesindeki dialektik görüngüler için bir "yaklaşım" programı 203
ışık eren • Çağımızda insan problemlerine yaklaşımlar 217
gabriel marcel • Aziz augustinus'ta kaygı 223
kitap eleştiri • 227
yazarlar hakkında • 237

Sunu

İnsanın bilim ve teknik alanındaki uygulamalarının, doğanın çehresini değiştirmenin ötesinde, doğanın dengesini bozan bir yapıya dönüşmesi birçok alanda yeni bir sorgulamayı gerekli hale getiriyor. Artık bilim ve tekniğin yaşama uyarlanması; insan yaşamını kolaylaştırmaktan öte insanın varoluşunu tehdit ediyor olması söz konusu. Felsefe bu tehditi gördüğü gün, çözüm için düşünce üretmeye başladı. Ancak daha ilk denemelerle birlikte sorunun nedenli çetrefil olduğu da ortaya çıktı. Bir yandan felsefenin şimdiye kadar söyledikleri, diğer yandan vahî dinlerinin oluşturduğu dünya karşısındaki duruş yeniden sorgulanırken, kapitalist sistem de eleştiriden kendini kurtaramadı. "Neden insan doğayı korumalıdır?" sorusu yanıtlanmaya çalışılırken: İnsan merkezci olmayan yeni bir etik önerisini, doğayı yaralamadan doğada var olmayı olanaklı kılan doğa dinlerine dönüş önerisi takip etti. Doğanın bir özne karakterine sahip ve öznenin kendinde hakları olduğunu söyleyen metafizik temellendirmeleri, doğanın insan için estetik değer taşıdığından haraketle, estetik temellendirme izledi. Ne var ki üretilen her yanıt önemli olmakla birlikte hiç de gözardı edilemeyecek boşluklar taşıdığından, soru yeni yanıtlar bekliyor ve tehdit de boyut kazanarak devam ediyor. Sorunu tartışmak için düzenlenen uluslararası konferanslar fiyaskoyla sonuçlanıyor. İnsanlığın önündeki bir seçenek olarak barbarlık ağırlık kazanıyor.

Bu gerçeklik *felsefelogos*'un ekoloji felsefesini, dosya konusu olarak işlemesini gerektiriyor...

Bu sayıda;

Uluğ Nutku, son kırk yılda dünya ölçeğinde bir boyut kazanan ekoloji sorununu, doğası gereği doğayı sömüren sistemin çözemeyeceğini vurguluyor. Dünya ölçeğinde bir "olması gerek, olmaması gerek" hesaplaşmasının gündemde olduğunu belirtip sorunun çözümüne ilişkin üç önerisini sıralıyor.

Afşar Timuçin, felsefe tarihinde "kirlenme"nin izini sürüp, doğaya egemen olma anlayışının nasıl ortaya çıktığını gösteriyor. Bütün kirliliğin aşırı üretimin getirdiği denge bozukluğu olduğunu, çevre kirlenmesinin insanlığın kirlenmesiyle ilgili olduğunu savunuyor. Asıl kirliliği, çok uluslu ortaklıkların doymak bilmeyen yönelimlerinde görüyor.

Server Tanilli, Aristoteles, Descartes ve Bacon'ın görüşleriyle başlıyor ve çevre bilincinin yüzyılımızın ikinci yarısında ortaya çıktığını belirtiyor. Çevre sorunlarının aşılmasına yönelik girişimlerin başarısızlıkla noktalandığını vurgulayan Tanilli, sorunun kapitalizimden kaynaklandığını savunuyor.

Harun Tepe, ekoloji felsefesi ve etiğinin temel sorularını ele alıyor ve bu sorulara verilmiş yanıtları başlangıçtan günümüze kadar eleştirel bir tarzda işliyor. Tepe, felsefe kavramının önüne bir başka kavram yerleştirilerek yapılan felsefe bölümlemelerine de itiraz ediyor.

Hans Jonas, bu söyleşiyle ekoloji felsefesinin genel hatlarını tekrardan ortaya koyuyor. Sorumluluk İlkesi'nin yayınlanmasının üzerinden on üç yıl geçtikten sonra, gelinen noktayı ekoloji sorunları açısından değerlendiriyor.

Sinan Özbek, Hans Jonas'ın "Baconcı idenin devamı olarak Marx" teziyle tartışıyor. Marx ve Engels'in doğa hakkındaki görüşlerinden hareketle, Jonas'ın eleştirisinin bir temele sahip olmadığını gösteriyor. Özbek, tartışmayla ilgili görüş

bildiren günümüzün önemli düşünürlerine de yazısında yer veriyor.

Cengiz Çakmak, ekoloji sorunlarına yanıt ararken, modern teknik düşüncesinin arka planını oluşturan varlık ve doğa kavrayışlarını tartışıyor. Bilgece bir praksisle hem aklın bütün gereklerini yerine getirebilen ve hem de manevi tatmini sağlayan yeni bir paradigma ve kosmologia'nın var edilebileceğini savunuyor.

Nejat Bozkurt, çevre ve doğa kavramlarını tartışıyor. Çevrenin insan başarılarının bir sonucu ve sosyalleştirilmiş bir doğa olduğunu ekliyor. Çevreyi koruma etiğinin herkese kazandırılması gerektiğini belirtiyor.

Dieter Birnbacher, doğaya karşı sorumluluk tartışmasını özellikle teolojik temellendirmeyle tartışma içinde ele alıyor. Hayvanlara yönelik insan tutumlarını -acı duyma- ilkesi temelinde irdeliyor. Ekoloji felsefesiyle ilgili birçok düşünürün yanı sıra, Albert Schweitzer'in geliştirdiği etiğin, konu açısından nasıl bir anlam taşıdığını sorguluyor.

Attilla Erdemli, insanın ne olduğu sorusunu merkeze koyarak, doğa insan ilişkisini irdelemeye başlıyor. Savaş olgusunu, ekoloji sorununuyla ilgi içinde tartışmasının sınırlarına alıyor ve sorunun kaynağı olarak insanın gizemli bir varlık olmasını görüyor.

H. Nur Erkızan, Aristoteles'ten hareketle insanın doğal olarak bilme istediğini, varlığın bilinebilir bir yapıda olduğunu ve insanın varlığı bilme çabasının arka planında kendini anlama umudunun yattığını vurgulayarak başlıyor. Bu süreçle bilen öznenin doğayı mutlak egemenliğini denediği alan haline dönüştürdüğüne işaret ediyor. Özellikle Batı'da doğanın feminin bir ilke olarak algılandığını savunuyor.

Christine Özbek, tarihsel süreç boyunca doğanın nasıl algılanageldiğini araştırıyor. Doğanın estetik olarak algılanmasını temel olarak Kant, Hegel ve Adorno'nun görüşleriye aktarıyor. Bu derinleşmeyle, ekoloji etiğinin "estetik temellendirme"sini ilişkilendirerek tartışıyor.

Cemil Güzey, deneme nitelikli çalışmasıyla filozofları, ekoloji sorununda "öbür dünya"dan konuşturuyor.

Robert Spaemann, insanın kendine karşı sorumluluk taşıyor olması gibi, eylemlerimizin sorumluluğunu da gelecek kuşaklara karşı taşımak zorunda olduğumuzu vurguluyor. Eylemlerin yan etkilerinin sorumluluğunun, temel olarak devletin üzerinde olduğunu belirtiyor. Yaşamın insandan daha eski olduğunu, insanın sadece yaşamı bozma başarısını gösterdiğini ekliyor ve insan merkezli düşünceden vaz geçmek gerektiğini savunuyor.

Konrad Ott, Habermas'ın doğa anlayışıyla tartışıyor. İletişimsel eyleme kuramının öncülerine dayandırılan diskurs etiğinin; ekolojiyi de içeren genel bir ilkeler etiğini temellendirebileceğini ve tartışmalı normların geçerliliğini sınayıp denetleyebileceğini savunuyor.

Sâra Çelik, Moore'un önerme, inanç ve doğruluk hakkındaki görüşlerini betimleyici bir çalışmayla aktarıyor. Çelik, doğru inançları tartışırken Moore'un görüşlerinde hâlâ çözüm bekleyen noktaların da varlığına vurgu yapıyor.

Engin Delice, antik felsefeyi diyalektik görüngüler açısından ele alıyor. Konuya ilişkin dile getirilmiş görüşlerden geçerek; Hegel, Engels ve Lenin'in yaklaşımlarını da tartışmasının sınırlarına alıyor.

Işık Eren, modern-postmodern tartışmasını Octavia Paz'la başlayıp, Hannah Arendt'ten geçerek, özellikle Lyotard'ın görüşleriyle aktarıyor.

Gabriel Marcel, Augustinus'un görüşlerini temel alarak, metafizik ve dini kaygı hakkındaki düşüncelerini aktarıyor.

S.Ö

Doğa, çevre ve insan

Derleyen: Nejat Bozkurt

Doğa gizli kalmayı sever.

Şeyler dünyasının aynısıdır bu dünya.

Her şey akıyor (Panta rei).

Doğa da karşıtları bir araya getirmeye çalışır ve aynı olanlardan değil, karşıtlardan uyumu yaratır. Örneğin erkeği dişiyle birleştirir (yoksa her birini kendi cinsiyle değil) ve böylece karşıt doğaya sahip varlıklardan ilk birliği kurar.

Ateş toprağın ölümünü yaşar, hava ateşin, su havanın ölümünü yaşar, toprak da suyun.

Şeylerin dünyasından başka bir şey olmayan bu dünyayı ne bir tanrı ne de bir insan yaratmıştır; o ölçülere göre alev alan ve ölçülere göre sönen ebedi bir ateştir ve hep öyle kalacaktır.

En büyük erdem makul bir anlayıştır, bilgelik ise doğruyu söylemek, doğaya göre ve ona kulak vererek davranmaktır.

Herakleitos, W. Kapelle, Die Vorsokratiker

Ama toprak sevginin yetkin limanına demir attığında,

Buluştu onlarla -ateş, su ve aydınlık havayla-,

Biraz çok biraz az da olsa hemen hemen aynı oranda,

Kan ile etin öteki türleri buradan geldi meydana.

Zira içimizdeki toprakla görürüz biz toprağı, suyla suyu, havayla tanrısal havayı, ateşle de yok edici ateşi, sevgiyle sevgiyi, elem verici çatışmayla çatışmayı.

Bir zamanlar ben de erkek ve kız çocuğu, çalı, kuş ve denizde sıçrayan dilsiz balık olmuştum.

Empedokles, W. Kapelle, Die Vorsokratiker

Ve nerede büyükten ve küçükten eş sayıda parça bulunuyorsa, o zaman bu nedenden dolayı her şey her şeyin içinde mevcut olmalıdır. Ve bir şeyin kendi başına mevcut olması da mümkün değildir, tersine her şeyin her şeyde payı vardır.

Zira küçüğün en küçüğü değil, daha küçüğü vardır. Çünkü var olanın sonsuza değin bölünerek sona ermesi mümkün değildir. ancak büyüğün de daima daha büyüğü vardır. Ve nicelikçe küçüğe eşittir; aslında her şey hem büyüktür hem küçük.

Anaxagoras, W. Kapelle, Die Vorsokratiker

Hiçbir şey kendiliğinden gerçekleşmez; tersine her şey anlaşılır bir nedenden dolayı ve zorunluğun baskısı altında olup biter.

Leukippos, W. Kapelle, Die Vorsokratiker

Bütün şeyler eğer tek bir ilkeden meydana gelmeseydiler birbirlerini etkilemeleri mümkün olmazdı; örneğin sıcak bir nesnenin soğuması ve tekrar ısınması gibi. Zira birbirine dönüşen ısı ve soğukluk değildir; tersine temelde yatan madde değişmektedir.

Apollonialı Diogenes, W. Kapelle, Die Vorsokratiker

Doğa kendisiyle yetinir.

Tatlı ve acı, sıcak ve soğuk ve aynı şekilde şeylerin renkleri de yalnız geleneksel kanıya göre mevcuttur; oysa gerçeklikte var olan yalnızca atomlar ve boşluktur.

Demokritos, W. Kapelle, Die Vorsokratiker

Sokrates- Hera aşkı için, güzel bir dinlenme yeri! Çınar gerçekten boylu boslu... Hem de ne gölgeli! Sonra şu safran ağacı... ne kadar gelişmiş, ne güzel gölgesi var! Sanki birden fışkırmış olan çiçekleri, etrafı dünyanın en güzel koku-

suyla doldurmuş. Sonra çınarın altındaki pınarın eşsiz güzelliği, buz gibi suyu... Suyunun ne kadar soğuk olduğunu ayaklarımın üşümesinden anlıyorum. Şu küçük resimlere, şu tanrı heykellerine bakılırsa bu pınar herhalde Nimpha'lara Akheloos'a mahsustu. Burada havanın ne kadar güzel, ne kadar temiz olduğunu anlatmak istersen geniş bir nefes al. Ağustos böceklerinin korosuna rüzgâr da ahenkli bir yaz türküsüyle katılıyor. Fakat burada bütün bunlardan daha güzel bir şey varsa o da çimenin latifliği! Dereye doğru tatlı bir meyille indiği için, üstüne uzanınca insanın başı hiç rahatsız olmaz. Sevgili Phaidros, görüyorum ki bunların yabancısı olan biri senden iyi kılavuz bulamaz.

Platon, Phaidros, 230 b-d

Atinalı - Onların dediğine göre en büyük ve en güzel şeyleri doğayla rastlantı yaratmıştır, küçük şeyleri de sanat; sanat ilk büyük eserlerin oluşum ilkelerini doğadan alarak, hepimizin "sanat eseri" dediği bütün küçük şeylere biçim vermiş ve ortaya koymuştur.

Kleinias - Ne demek istiyorsun?

Atinalı - Daha da açık söyleyeceğim. Onlara göre ateş, su, toprak ve hava, bunların hepsi doğa ile rastlantının ürünüdür, sanatla hiçbir ilgileri yoktur; bunlardan sonraki cisimler de yer, güneş, ay ve yıldızlar, tamamiyle cansız olan bu ögelerden oluşmuştur; her biri kendi içindeki güçle, sıcakla soğuğun, yaşla kurunun, katıyla yumuşağın ve karşıt unsurların rastlantı sonucu birbirine karışmasıyla zorunlu olarak ortaya çıkan ne varsa hepsinin uyum içinde birleştiği şekilde, rastgele hareket ederek bu şekilde ve bu nedenle tüm gökyüzünü, bütün gökcisimlerini, bütün hayvanları ve bitkileri oluşturmuştur; bütün mevsimler de bir akıl, bir tanrı ya da bir sanat sayesinde değil, dediğimiz gibi doğa sayesinde ve rastlantı sonucu bundan oluşmuştur. Daha sonra bunlardan sanat ortaya çıkmış, ölümlü ögelerden oluştuğu için kendisi de ölümlü olarak sonunda birtakım eğlenceler yaratmıştır: G!erçekle hiçbir ilgisi olmayan, kendisiyle aynı özden, resim, müzik ve bunlara yardımcı sanatların yarattığı imgeler. Sanatlar arasında hekimlik, çiftçilik ve beden eğitimi gibi ciddi bir şey yaratanlar ise, içlerindeki gücü doğayla birleştirenlerdir. Özellikle de siyasetin doğa ile çok az, ama sanatla çok ilişkili olduğunu söylüyorlar, aynı şekilde yasamanın tümü de doğanın değil, sanatın ürünüdür, koyduğu yasalar da gerçek değildir.

Platon, Yasalar, 889 b-e

Protagoras - Bir zamanlar tanrılar vardı ama ölümlü türler

henüz yaratılmamıştı. Yaratılmaları için kaderin saptadığı an gelince, tanrılar onları toprak, ateş ve bu ikisiyle karışabilen maddelerle yeraltında şekillendirdiler. Gün ışığına çıkarılacakları an yaklaşınca, Prometheus ile Epimetheus'u her birine gerekli yetenekleri dağıtma işiyle görevlendirdiler. Ama Epimetheus, Prometheus'tan bölüştürme işini kendisine bırakmasını istedi: "İşim bitince gelir gözden geçirirsin" dedi. İzni alınca bölüştürme işine koyuldu, ama bazılarına güç veriyor hız vermiyor, bazılarına ise hız veriyor güç vermiyordu; bazılarına silah verdi, bazılarına vermedi, ama korunmaları için başka güçler buldu. Küçük bir bedene yerleştirdiklerine kaçmak için kanat ya da yeraltında sığınak veriyor, iri bedenleri korumaya ise bu irilikleri yetiyordu; bu dengeleme yöntemini bütün hayvanlara uyguladı. Bütün bu önlemler, türlerin yok olmasının önüne geçmek içindi. Ama onlara birbirlerini yok etmelerini önleyecek bu güçleri verdikten sonra, Zeus'un mevsimlerine dayanabilmelerini de sağlamaya çalıştı; bunun için soğuktan ve sıcaktan koruyacak, uyurken doğal yorgan yerine geçecek kalın derilerle, sık tüylerle kapladı bedenlerini. Ayrıca her birine ayakkabı olarak ya tırnak taktı ya da kansız, kalın deriler verdi. Sonra her türe ayrı besinler buldu: Kimine yerin otlarını, kimine ağaçların yemişlerini, kimine ağaçların köklerini verdi; hatta bazılarına besin olarak başka hayvanların etini verdi, ama türlerin tükenmesini önlemek için yiyenlerin az, yenenlerin çok üremelerini sağladı.

Ne var ki pek derin düşünceli olmayan Epimetheus dikkat etmeden elindeki bütün güçleri hayvanlar için harcamış, ama geriye insan ırkı kalmıştı; ne yapacağını bilemiyordu. Bu sıkıntılı halinde, Prometheus bölüştürmeyi gözden geçirmeye geldi; hayvanların çok iyi donatıldığını, ama insanın çıplak, ayakkabısız, örtüsüz, silahsız olduğunu gördü. Oysa toprağın altından gün ışığına çıkarılması gereken gün yaklaşmaktaydı. Bunun üzerine, insana kendini koruması için verecek şey bulamayan Prometheus, Hephaistos ile Athena'dan ateşle birlikte sanatlar bilgisini (ateş olmaksızın sanatlar bilgisi hem imkânsızdır, hem de yararsızdır çünkü) çaldı ve insana armağan etti. Böylece insan, yaşamını korumasına yarayacak bilimi edinmiş oldu, ama siyaset bilgisine sahip değildi; Zeus'un elindeydi bu bilgi. Prometheus da, Zeus'un oturduğu akropolise girecek zaman bulamamıştı: Zaten çevresinde bir yığın korkunç nöbetçi beklerdi. Athena ile Hephaistos'un sanatlarıyla uğraştıkları ortak çalışma yerine gizlice girmeyi başarıp tanrıdan ateş kullanma sanatını, tanrıçadan da onun uğraştığı sanatı çalıp insana armağan etti. İnsan yaşaması için gerekli şeyleri işte böyle elde etti. Sonradan Prometheus'un, Epimetheus'un yanlışı yüzünden yaptığı hırsızlık için cezalandırıldığı söylenir.

Platon, Protagoras, 320 d-321 e

Doğayı izleyin (Naturam sequi).

Bir Stoa Özdeyişi

Doğa zayıfı güçlüye bağımlı kılar (Naturae est enim potioribus deteriora summittere).

Seneca, Epistulae ad Lucillium, Mektup XC, böl. 4

Doğa ile uyum içinde olan her şey iyi sayılmalıdır (Omnia autem, quaesecundum naturam fiunt, sunt habenda in bonis).

Cicero, De Senectute, Kısım XIX, böl. 71

Doğa hiçbir zaman kendi yasalarına karşı çıkmaz.

Leonardo da Vinci, Notebooks, Sec. II

Doğa boşluktan nefret eder (Nature abhorret vacuum).

François Rabelais, Works, Kitap I, böl. 5

Yalnız boyun eğerek doğaya egemen olunabilinir.

Francis Bacon, De Augmentis Scientiarum, Pt. II, Kitap 1

Olabilecek olan dünyaların en iyisinde her şey en iyi biçimdedir... Evren, ne türlü olursa olsun, tıpkı bir okyanus gibi tek parçadır; en ufak bir hareket, uzak mesafelere kadar etkisini yayar; bu etki mesafeyle orantılı olarak gittikçe azalsa bile yine de bu böyle olur... Evren, en büyük birlik içinde en büyük çeşitliliği içerir... Gerçekten de olabilir bir dünya, birlikte-olabilirlerin bir toplamıdır ve toplamın ögeleri, birer tam kavram'dır. Ama bir tam kavram, ancak kendileriyle içten ilişkili olduğu öteki kavramlarla olan bağlantılarıyla tanımlanabilir. Bunun için, bunların tümünü değiştirmeden içlerinden birini değiştiremeyiz.

Leibniz, Theodicée

Bütün hayvanların duyuları olduğuna göre fikirleri de vardır; hatta hayvanlar fikirlerini bir dereceye kadar kendileri düzenleyip bir sıraya koyarlar. Bu bakımdan insanla hayvan arasındaki fark, az ile çok arasındaki fark kadardır. Hatta bazı filozoflar şu insanla bu insan arasında, şu insanla bu hayvan arasındakinden daha fazla fark bulunduğunu bile ileri sürmüşlerdir. Şu halde hayvanlar arasında insanın özgül üstünlüğünü sağlayan, insanın anlama yetisi olmaktan çok onun öz-

gür bir unsur olma niteliğidir. Doğa bütün hayvanlara emreder ve hayvan buna uyar. İnsan da aynı etkiyi duyumsar; ama o, buna boyun eğmekte ya da direnmekte kendini özgür bilir. Onun ruhunun tinselliği bu özgürlüğün bilincine ulaşmasında kendini gösterir, çünkü fizik duyuların mekanizmasını, düşüncelerin meydana gelişini bir dereceye kadar açıklar; fakat istemek daha doğrusu seçmek kudretinde ve bu kudretin duyumsanmasında, sırf tinsel eylemler bulunur; mekanik yasaları bu eylemlerin hiçbiri hakkında hiçbir şey açıklamaz.

Fakat bütün bu sorunları kuşatan zorluklar insanla hayvan arasındaki bu ayrılık üzerinde tartışmaya yer bıraksa bile onları birbirinden ayırt eden, tartışma kabul etmeyen çok özlü başka bir nitelik vardır. Bu da yetkinleşebilme, olgunlaşabilme yetisidir. Bu yeti koşulların da yardımıyla bütün öteki yetileri art arda geliştirir ve bizde gerek tür olarak, gerek kişi olarak bulunur; oysa bir hayvanın bütün hayatı boyunca sürecek kesin şekle birkaç ay içinde kavuşur ve bu hayvanın türünün bin yıl sonunda bin yılın birinci yılının sonunda olduğu gibi kalır. Peki aptallığa yalnız insanın konu olmasının nedeni nedir? Böylece insan ilkel duruma düşmüş olmuyor mu? Hiçbir şey kazanmamış olan, kaybedecek hiçbir şeyi de bulunmayan hayvan, hep kendi içgüdüsüyle kalırken, insan, yaşlılık ve başka arızalar nedeniyle kendi yetkinleşme ve olgunlaşma yeteneğinin bütün kazandırdıklarını yeniden yitirerek kendisi hayvandan daha aşağı bir duruma düşmüş olmuyor mu? Bu ayırt edici ve hemen hemen sınırsız yetinin, insanın bütün felaketlerinin kaynağı olduğunu; insanı, başlangıçta var olan ve içinde akıp gittiği sakin ve masum günlerden zamanın zoruyla çekip çıkaranın da bu yeti olduğunu; insanın bilgilerini ve hatalarını, rezalet ve erdemlerini yüzyıllar boyunca meydana çıkararak insanı, uzun sürede, kendi kendisinin ve doğanın zorbası haline getiren de gene bu yeti olduğunu kabul etmek zorunda bulunmak, bizim için hazin olacaktır.

Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, Sec. III

Bana maddeyi verin, ben size bundan bir kosmos kurayım.

I. Kant, Genel Doğa Tarihi ve Gökyüzü Kuramı

İnsan dünyayı yalnızca kendi aracılığıyla, yani safça haddini bilmeden tanırken dünyanın yalnızca, kendisi sayesinde ve onun hatırı için kurulduğuna inanır.

Goethe, Zur Morphologie, II, 2.

Hep söyler ve tekrarlarım, dünya bu kadar yalın olmasa var-

lığını koruyamazdı.

Goethe, Eckermann, 11. 4. 1827

Dünya akıllanmak isteyene mükemmel bir kitap; ama neye yarar!

Goethe, Johanne Fehlmer'e, 24/26. 5. 1770

Her bir insan hazır ve düzenli, biçimlenmiş mükemmel dünyayı yalnızca bir unsur olarak görür ve bundan kendisine özel, kendine uygun bir dünya yaratma çabasındadır. Gayretli insanlar ona düşünmeden sarılırlar... başkaları onun çevresinde kararsızca dolanırlar, bazıları ise onun varlığından şüphe ederler.

Goethe, Maximen und Reflexionen, 594

İnsan, dünyanın problemlerini çözmek için değil, ama problemin nerede oluştuğunu aramak ve sonunda da kavranabilir olanın sınırında durabilmek için doğmuştur.

Goethe, Eckermann, 15. 10. 1825

Yeryüzünden bir şeyler kazanıp almak için, yeryüzüne çok yakın doğup öyle eğitilmeliyiz.

Goethe, Charlotte von Stein'a, 12. 4. 1782

Dünya deyince yalnız dağları, ırmakları, şehirleri düşünürsek dünya ne kadar boştur! Ama şurda burda bize uyan, susarak da kendisiyle birlikte yaşamaya devam ettiğimiz insanların varlığını bilirsek, işte ancak bu, o yerküreyi bizim için üzerinde yaşanabilecek bir bahçe yapar.

Goethe, Lehrjahre VII, 5.

Ateş, hava, su ve toprak

Bütün bu ana unsurlardan geçen kimse,

Sonunda inanır ki

Kendisi onlara benzemeyen bir varlıktır.

Goethe, Gott, Gemüt und Welt

Doğa yasaları yok edilemez. Çeşitli tarihsel koşullara bağımlı olarak, bu yasaların yalnızca biçimleri değişebilir.

K. Marx, L. Kugelman'a, 11, VII. 1868

İnsan, bütün araçların ve emek maddelerinin ilk kaynağı olan doğaya sahip çıktığı, ona kendine ait bir şey gözü ile baktığı ölçüde, emeği, tüketim değeri kaynağı ve dolayısıyla da zenginlik kaynağı halini alır.

K. Marx, Alman İşçi Partisi Programı Üstüne Notlar

Dış doğa koşulları, ekonomik bakımdan iki büyük gruba ayrılırlar: Yaşam araçlarıyla ilgili doğal zenginlikleri, yani toprağın verimliliği, balık, su vb'nin bolluğu; ve emek araçlarıyla ilgili doğal zenginlikler, yani çağlayanlar, trafiğe elverişli nehirler, ağaç, maden, kömür vb; kültürün başlangıç aşamasında birincinin, daha yüksek gelişme aşamasında da ikinci tür doğal zenginliklerin önemi vardır.

K. Marx, Kapital, c. I.

İnsanlar hangi düzeyde çevre yaratmışlarsa, çevre de aynı düzeyde insanlar yaratır.

K. Marx, Alman İdeolojisi

Madem ki insanın karakterini çevre yaratıyor, o halde çevrenin de insana yaraşır bir hale getirilmesi gerekir.

K. Marx ve F. Engels, Kutsal Aile

İnsan, bütün bilgisini, algıları vbg duygularıyla ve dünyada elde edilen deneylerle kazandığına göre, dünya öylesine düzenlenmeli ki, insan, gerçekten insanca olan her şeyi öğrenip benimsemeli, kendisini insan olarak duymalıdır.

K. Marx ve F. Engels, Kutsal Aile

İnsanlar şu çelişki karşısında bırakılmışlardır: Bir yandan dünya sistemini genel bağıntıları içinde eksiksiz öğrenmek olanağına sahiptirler; öte yandan da, gerek kendi karakterleri, gerekse dünya sisteminin yapısı, bu ödevi bütünüyle çözme olanağını kendilerine vermemektedir. Fakat bu çelişki, yalnızca iki etkenin, yani dünya ile insanın yapılarında sınırlanıp kalmamıştır; o, aynı zamanda, toplam düşünsel ilerlemenin başlıca kaldıracıdır ve insanlığın sonsuz ilerici gelişmesinde her gün ve aralıksız olarak çözülmektedir.

F. Engels, Anti Dühring

İnsan kendi kendini tanımalı, kendini, bütün yaşamsal ilişkilerin değer ölçüsü haline getirmeli, yargılarını kendi insanlık özüne uydurmalı, dünyayı kendi yapısının isteklerine uygun, gerçekten insancıl bir biçimde kurmalıdır. O, zamanımızın

bilmecesini ancak bu yolla çözmüş olur.

F. Engels, İngiltere'nin Durumu

Doğada hiçbir şey tek başına meydana gelmez. Her olay/olgu bir başkasını, bir başkası da onu etkiler.

F. Engels, Doğanın Diyalektiği

Milyonlarca güneş ve dünya doğup öldü; herhangi bir güneş-sisteminde ve yalnızca tek bir gezegende organik yaşam koşulları meydana gelinceye kadar çok uzun bir zaman geçti; kendi ortamlarında düşünme yeteneğine sahip hayvanların gelişmesinden ve kısa zamanda elverişli yaşam koşulları bulmalarından önce sayısız organik varlıklar doğdu ve öldü; düşünme yeteneğine sahip hayvanlarda sonra gaddarca yok edildi. Şuna inanıyoruz ki, madde, her dönüşümünde daima aynı kalıyor, hiçbir niteliği hiçbir zaman kaybolmuyor. Ve bu yüzden, yeryüzündeki en yetkin ürününü, düşünen varlığı, hangi zorunlu gereksinmeyle bir gün tazeleyecekse, onu, bir başka yerde, bir başka zamanda yine o zorunlu gereksinmeyle yeniden doğurması gerekecektir.

F. Engels, Doğanın Diyalektiği

Doğa sıçrama yapmaz (Doğa atlamalarla yol almaz) (Natura non facit saltus).

Carl Linnaeus, Philosophia Botanica, Böl. 77

Doğa zorunluluk demektir.

P. J. Bailey, Festus "Dedication"

Doğa boşuna hiçbir şey yapmaz (Doğa boş yere devinmez) (Natura nihil agit frustra).

Sir Thomas Browne, Religio Medici, Kısım I, böl. 19

Doğa sır saklamaz.

Ralph Waldo Emerson, Conduct of Life "Behaviour"

Doğa, simgeler ve göstergelerle konuşur.

John Greenleaf Whittier, To Charles Sumner

Böylece bir ırkın iç yapısını saptadıktan sonra, onun içinde yaşadığı çevre'yi ele almak gerekir. Çünkü, insan, dünyada yalnız değildir; onu saran bir doğa, onun çevresinde yaşayan başka insanlar vardır. Temel ve sürekli çizginin üstünde, ge-

çici ve ikinci derecede çizgiler gelip yer etmeye başlar ve maddi ya da sosyal koşullar, bunların doğal yapısını bozar ya da tamamlar.

H. Taine, Histoire de la Littérature anglaise, Giriş.

Uygarlıklar, olağanüstü güçlükler sergileyen ortamlar (çevreler) içinde doğarlar... Tehdit ne kadar büyük olursa, teşvik de o kadar güçlü olur.

A. J. Toynbee, L'Histoire, 158

Çevreye aidiyet, çevreye egemenliğe üstün gelecek olursa, psişik tavır ve davranışlara kişiliksizlik yerleşir.

E. Mounier, Traité du caractére, 79

Önyargılarla kaplı, entelektüel alışkanlıklarla dokunmuş sıkı bir ağ oluşturan kapalı bir çevre, genellikle zihinsel hayatı daha tohum halindeyken boğan, ya da bazı düzensiz, saldırgan, baş kaldırıcı davranışlara yönlendiren bir hapishanedir. Dışa açık ve meraklı bir çevre, entelektüel alıcılığı kolaylaştırır; dar ve dogmatik bir çevrenin daha yeşerdiği yerde kuruttuğu düşünceye rahatlık ve genişlik kazandırır.

E. Mounier, Traité du caractére, 76

Yaşamımız boyunca çevremiz bizim eğitimcimizdir, hem de sert ve tehlikeli bir eğitimcimiz. Serttir, çünkü burada yanlışların karşılığı, kolejlerde olduğundan daha ciddi bir biçimde ödenir; tehlikelidir, çünkü biz hiçbir zaman bu eğitici eylemin bilincinde olmayız.

P. Valéry, Oeuvres Complétes

Nesnel dünya, kuramsal ve mantıksal bir yapıdır; bu yapı bozulursa dünya, ilke bakımından, algılanabilir olmaktan çıkar; yaşam dünyasıysa, tersine, baştan başa somut olarak duyulup yaşanabilir niteliktedir.

E. Husserl, Krisis der europaische Wissenschaften

Evsizlere sığınak - Özel yaşamın düştüğü durumu, sahnesine bakarak anlayabiliriz. Sözcüğün alışılmış anlamıyla barınak, artık imkânsızdır. İçinde büyüdüğümüz geleneksel evler çekilmezleşmiştir. Orada yaşanan her konforun bedeli bilgiye ihanettir bugün, en küçük sığınma duygusuna bile aile çıkarlarının küflü kokusu karışmaktadır. Bir tabula rasa üzerinde inşa edilen o modern, işlevsel konutlarsa, uzmanların zevksizler için imal ettiği, içlerinde yaşayanlarla hiçbir bağ-

lantısı olmayan yaşama kutularıdır, ya da yolunu şaşırarak tüketim alanına girmiş fabrika tesisleri - zaten sönüp gitmiş olan bağımsız varoluş özlemine taban tabana zıttır bütün bunlar. Modern insan tıpkı hayvanlar gibi yerde uyumak istiyor, demişti bir Alman dergisi, Hitler'den önce, kâhince bir mazohizmle: Yatakla birlikte, düşle uyanıklık arasındaki eşiği de ortadan kaldırıyor. Uykusuzlar her an göreve çağrılabilirler, her şeye hazır ve dirençsizdirler, aynı anda hem dikkatli hem bilinçsiz. Sahici ama satın alınmış bir eski konakta sığınak arayan kişi kendini diri diri mumyalamış olur. Bir otel ya da pansiyona taşınarak kendi ikametgâhımızın sorumluluğundan kaçma çabası da mülteciliğin dışarıdan dayatılmış koşullarının bilgece bir seçim olarak görünmesini sağlar. En ağır darbeyi yiyenlerse, her yerde olduğu gibi, seçme imkânına sahip olmayanlardır. Kentin çöküntü bölgelerinde değilse bile, yarın yerini kümeslere, arabalara, vagonlara, kamplara ya da düpedüz açık havaya bırakabilecek kulübelerde yaşamaktadırlar. Ev, geçmişte kalmıştır. Çalışma ve toplama kampları kadar, Avrupa kentlerinin bombalanması da, teknolojinin içkin gelişmesiyle eve çoktan biçilmiş olan hükmün sonunda infaz edilmesidir yalnızca. Evler eski konserve kutuları gibi kullanılıp atılacak şeylerdir artık. Gerçekleştirilme fırsatı bir kez kaçırıldıktan sonra sadece burjuva yaşamının köklerini çürütmekle kalan sosyalist toplum da sahici bir barınak imkânını yok etmektedir. Bu sürece hiç kimse direnemez. Kişi dar anlamıyla zanaata ne kadar karşı olursa olsun, mobilya tasarımı ve iç dekorasyona ilgi duymaya başladığı anda bir kitap kolleksiyoncusunun o fazla süslü zevklerini de benimsemeye başladığını fark eder. Belli bir uzaklıktan bakıldığında, Viyana Atölyeleri ile Bauhaus arasındaki fark o kadar büyük değildir. Saf işlevsel çizgiler, işlev ve amaçlarından kurtularak, Kübizmin temel yapıları kadar süslemeci olmaya başlamışlardır bugün. Bütün bunların karşısında, bağlanmamış, askıda bırakan bir tavır hâlâ en doğru davranış biçimi olarak görünmektedir. Toplumsal düzenle kendi gereksinimlerimiz elverdiği ölçüde özel yaşamımızı sürdürmek, ama onun hâlâ toplumsal bir dayanağı ve bireysel bir anlamı olduğu yanılsamasına kapılmamak. "Ev sahibi olmamam, iyi talihimin bir parçası bile sayılabilir", diyordu Nietzsche, Şen Bilim'de. Bugün eklememiz gerekir: Kendi evimizi ev olarak görmemek, orada kendimizi "evimizde" hissetmemek, ahlakın bir parçasıdır. Bugün bireyin kendi mülkü karşısında düştüğü zor durumu biraz olsun gösterir bu - hâlâ herhangi bir mülkü kalmışsa tabii. Oynamak zorunda olduğumuz oyun şudur: Artık özel mülkiyetin kimseye ait olmadığını, çünkü tüketim mallarının bu kadar bollaştığı koşullarda hiç kimsenin bunların kısıtlanması ilkesine tutunmaya hakkı olmadığını, ama yine de sırf mülkiyet ilişkilerinin körce sürdürülmesi-

ne hizmet eden o bağımlılık ve muhtaçlık durumuna düşmemek için bile kişinin bazı şeylere sahip olmak zorunda olduğunu görmek ve dile getirmek. Ama bu paradoksun tezinin varacağı yer yıkımdır: Nesneler karşısında, sonunda insanlara da yönelen sevgisiz bir umursamazlık. Antitez ise, telaffuz edildiği anda, rahatsız bir vicdanla sahip oldukları şeylere tutunmak isteyenlerin ideolojisine dönüşür. Yanlış yaşam, doğru yaşanamaz.

Theodor W. Adorno, Minima Moralia, Böl. 1, Yazı 18.

Doğa-insan bağının yeniden yaratılması için üç ilke

Uluğ Nutku

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

Bugünkü durum, eskiden felsefenin, evrenin birliğini kavramak için ortaya koyduğu 'her şey her şeye bağlıdır' metafiziksel ilkesinin güncelleştiği, ama olumsuz anlamda, hayata karşı süreçlerin birbirini zincirleme etkilediği ve nedensel öncelik-sonralığı da aşarak karşılıklı etkileşimler yumağı oluşturduğu bir durumdur. Çözüm tek tek olumsuz etkileri saptayarak bunların nedenlerini tek tek ortadan kaldırmaya çalışmakla değil, içiçe geçmiş neden ve etkileri bütünsel kavramakla başlayacaktır. Neyin üretiminin durdurulacağı, neyin yönünün değiştirileceği, el yordamıyla değil, bütünsel kavrayışa uygun elbirliğiyle olanaklıdır.

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

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

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

I. İLKE. BİLİNEN HER ŞEYİN UYGULANMASI GEREKMEZ

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

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

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

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

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

Hubble teleskopu teknolojinin en üstün başarısıdır. Tarihte 'dünyanın yedi harikası' diye adlandırılan anıtsal yapılara sekizincisi olarak katılması doğru olur. Eski çağlarla aramızdaki yücelik boşluğunu hem gösteriyor hem de asıl neyin kalıcı olduğunu hatırlatarak bilim ve sanata duyarlığımızı tazeliyor. Hubble teleskopu günün birinde bozulsa bile, bu evren gözlüğünün ilettiği bilgiler düşüncemizin derinleşmesini ve evrendeki yerimizi yeniden belirlemeye girişmemizi sağladı. Ama bu harikanın, dünyanın güncel sorunlarına çözüm getirmede hiçbir katkısı yoktur, uygulanımı yoktur. Ne kasırgaları ve selleri önler ne de insan haklarını daha iyi tanıtır. Eğer evrendeki yerimize yeniden bakmamızı sağlamasaydı, görme duyumuzun evrene yayılmasının anlamı olmazdı. Oysa evrenin 'başlangıçta' bir defa patlamadan ibaret olmadığını, yeni patlamalarla yeni galaksiler oluştuğunu ondan öğrendik. Bu bize başlangıç ve son kavramlarının kısıtlayıcılığını aşmamızı da öğretti, insanın da 'küçük evren' olarak kendisini hep yeniden üretebileceğini.

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

bağlanabilir bir düşüncedir ve insanın değer bilinci, gerçekliği aşan amaçları, evrendeki amaçsız oluşa karşı bir ideali, toplumsallaşmanını realitesine yerleştirebilir.

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

Bu ilke doğanın bir kullanım değeri olarak görülmesine son verir. Üretim-tüketim dışında bir kavrayışa ulaşamayan çağcıl ekonomiye ethik amaç gösterir.

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

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

Nükleer atıklara dünyada yer bulunamaması, hayata aykırılığın kanıtıdır. Hiçbir nükleer santral radyoaktif sızıntıyı önleyecek şekilde yapılamıyor. Öyleyse, çaresi bulunana kadar yapılmayacak. Doğaya uyumla geri veremediğini ondan almaya insanın hakkı yok.

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

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

III. İLKE. İNSAN TÜRÜNÜN BİRİCİKLİĞİ ÖZGÜRCE SEÇMESİNDEDİR VE SOYSÜRDÜRÜP SÜRDÜRMEMEYİ DE ÖZGÜRCE SEÇEBİLİR.

Bu ilke hem doğa-kültür karşıtlığına hem de kültürün, evrimin bir uzantısı

olduğuna ilişkin savları ortadan kaldırır.

Sofistler döneminde beliren (sonradan, çağımızda da işlenen) insanın canlılar arasında güçsüz yahut eksik olmasını kültürüyle karşıladığı savı (füsis-nomos karşıtlığı), tarihsel bakımdan verimli olmuş, ama kişinin özgür seçme yetisini kültürel belirlenim içinde erittiğinden esas sorunu görmemişti. Böyle olunca, kişisel sorumluluk, insan-insana değil, yurttaşın topluma sorumluluğu olarak dışsal kaldı. **Platon**'un tüm yurttaşların erdemleriyle kuracağı devleti, **Aristoteles**'in 'ölçülü' erdemlere sahip bireylerin akılsallaştıracağı toplumu ve sonraki çeşitlemeler, kişi değeri sorununa kapalıydı. Birçok sorunu işleyişleriyle bize tarih üstünden gelen bu filozoflar, değer verme ve sorumluluk duyma konularını dipte bıraktıklarından, ethiğe, siyasal söylem düzleminden baktılar. Gerçi siyasal görüşleri bir *ethos* kaygısını taşıyordu ve verilmiş gerçeklikle sınırlanmıyorlardı, ama ethos'un taşıyıcısı ethik kişi değil,devlete bağlanmış ve bağlandığı için yasalarca serbest olan (elevtheros) birey idi. Sonraki dönemlerin, özellikle yüzyılımızın despotizmleri hep bu tür birey ile oynamışlardır.

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

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

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

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

İnsanın soysürdürmesini gerektiren doğal koşullara 'hayır' demesi kadar, belli toplumsal koşullarla ve kültürle yoğrulmuşluğuna da 'hayır' diyebilmesi, özgürce seçebilmesindendir. Bu durum kişiliğin başka bir değere indirgenemeyeceğini gösterir. Ama temelsiz bırakırda, yani ancak kendisi temeldir ve gerisinde 'neden' yoktur: **Max Scheler** fenomeni gördü, ama onu tin metafiziğine sokarak bulandırdı. Fenomen pek açık: son temeller başka temellerle açıklanamazlar ama yalınca görülebilirler. Özgürlüğün, kendisinin temeli olması, sonuna kadar dile getirilemez, ancak tarihsel görünümleri arasında bağlar kurulabilir. Temelsizlik, geleceğe açık olmaktır.

İnsanın canlı doğanın tümünü öldürebileceği elli yıldır biliniyor. Cansız doğa-

da zaten yeri yoktur. Bir türün kendisini toptan yoketmesinin doğaya aykırı olduğu savı insana uymaz. Ama bugünkü insan, bilgisi ve çabasıyla, Greklerin *harmonia*'sını bir kez daha içselleştirebilir.

1. Bacon'ın 'bilgi kudrettir' diye yanlış özetlenen ve bugün de postmodernistlerin geçmişi eleştirilerinde dile doladıkları sava başka yazıda değinmiştim. Descartes'in 'cogito'su da aynı haksızlığa uğratıldı.

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

Kirlenmiş bir dünyada

Afşar Timuçin

Kirlenme yaşamın zorunlu bir koşuludur, yaşam kirlenmelerle ve arınmalarla ilerler. Arınmalar yeni kirlenmeleri getirir. Yetkinliklerin ardından gelen çürümelerden başka bir şey değildir kirlenmeler. Yeniçağ için yükselişin ve ona bağlı olarak kirlenmeye başlamanın temelleri Ortaçağ'ı bitiren kirliliklerin aşılma noktasında atılır. Bir başka deyişle kırların saltanatı son bulmaya başladığında yeni kirlenmenin temelleri de atılmış oluyordu. *Güzelliklerin sonuna geldik, eyvah!* gibilerden telaşlar boşunadır. Kirlenmeyi bilen yaşam arınmayı da bilir. Bu dünya bilgelerin olduğu kadar sefillerin de dünyasıdır. Dünya hiçbir kirliliğe sonuna kadar yenilmemiştir. Roma'nın kirler içinde boğuluşunu Ortaçağ'ın yeşil ve esenlikli havası dengelemiştir. Elbet bir zaman sonra Ortaçağ'ın yaşam koşulları da dönüşerek yeni arınmaları gerektirecektir. Ormanlarla dolu topraklar, git git bitmeyen yeşil daha Ortaçağ'ın başlarında bir zorunluluk gereği insan eliyle yıkıma uğratıldı: insanlar yeni tarım alanları açabilmek için ormanları kestiler. Haydi bu bir zorunluluktu diyelim, yeşilden ve oksijenden zorunlu bir vazgeçişti. İyi ama daha sonra kentlerin geniş yaralar gibi doğanın ortasına gelip oturmasına, yeşili de oksijeni de tüketmeye başlamasına ne buyurulur? Kirlenmenin başlangıç noktaları oldukça eskidir ve insanlık tarihi açısından heyecanlı atılımlarla doludur. Kent ve kır ayrımlaşması besbelli yeni kirlenmenin kökeninde yer alıyor. Buna koşut olarak yeni kültür devinimleri de sağladığı gelişimle kirlenmeye katkıda bulunacaktır.

Karolenjlerin en büyüğü, 800'de imparator ilan edilen **Karl I**, "Karolenjler Rönesans'ı" denilen devinimi başlatırken belki de hiç istemeden yeni kirlenmenin

öncülerinden biri oluyordu. Zaten bugünkü kirlilikte payı olanların hemen hiçbiri ellerini ve yüreklerini kirletmiş insanlar değillerdir. Onlar kirli bir dünyanın değil daha güzel bir dünyanın düşlerini gerçekleştirmeye çalıştılar. **Karl I** eski kaynakların araştırılması için elinden geleni yaptı. Barbarlar Frankları pek kötü zorladılar ve bu ilk rönesans girişimi çok uzun sürmedi. Kır ve kent ayrımlaşması, daha sonra kırlarla kentlerin evliliği XI. yüzyıldan sonra oldu. XIII. yüzyıla gelindiğinde yeni dünyanın ilk oluşumları çoktan başlamıştı. Üreten bir dünya kurulmaktaydı, bu üreten dünya az zamanda kendini kirleten bir dünya görünümleri almaya başladı. Zaten hep öyle olur, gelişim başladı mı kirlenmenin eli kulağındadır. Kendine kapalı ticaret serpile gelişe yollara düşüyordu artık. İnsanlar küçücük kentlerini bırakıp büyük kentlerde yaşamayı seçiyorlar, yeni kentlerin tüccarları fuarlarda buluşuyorlar, özellikle Avrupa'nın kuzeyinde *hansa*'larda yani tüccar ortaklıklarında örgütleniyorlardı. Bu kentlerin herbiri doğal olarak yeni ticaret yollarının üzerinde kurulmuştu. Bundan böyle duran insanların yerini oradan oraya giden insanlar alıyordu. Dünyanın parıltılı görünümlerine meraklı yeni bir sınıf doğuyordu: zanaatçılardan ya da geleceğin sanayicilerinden ve büyük tüccarlarından oluşan bu sınıf yaşama el koymaya hazırlanıyordu. Okullar açılıyor, üniversiteler kuruluyordu. Temiz kırlardan kirli kentlere geçiliyordu.

Yaşam değişmektedir, bir arınmaya doğru yeni atılımlar başlamıştır. Yakaran ve olanla yetinen insanın yerini merak eden ve kurma eğiliminde olan insan alır böylece. Bu başlangıçlar ne güzel başlangıçlardır. Bir şeyin başı sonundan daha az korkunç olabiliyor diye düşünebiliriz. Ancak bunu bir yaşam doğrusu olarak benimseyemeyiz. Benimseyebileceğimiz tek doğru yaşamın yalnızca iyilikler getirerek değil kötülükler de getirerek ilerlediğidir. Bugünün kirli dünyası ne güzel atılımlardan doğmuştur. İnsanlar kilisenin acaip düşlerine kanmaz oldular, görünmez güçlerin sopasına açıkça başkaldırdılar. Koca bir ömür sevimli bir cennet umuduna göre düzenlenemezdi. Artık kilise de eski kilise değildi. Eski kilise dağılırken kilisenin bütünlüğü ve ağırlığı da eriyip gitmişti. Yeni düşünce kilise dışından olduğu kadar kiliseden doğmuştur. Kiliseden daha başlarda örneğin bir **Büyük Albertus** çıkmıştı. O yeni bilimsel kavrayışın temellerini atarken zooloji, botanik, kimya, gökbilim, hekimlik gibi alanlarda deneyi geçerli kılmaya çalışıyordu. Felsefe Ortaçağ'daki konumundan, dinbilimin hizmetçisi olmaktan kurtuluyordu artık. Çoktandır biri üstte biri altta olsa da bütünleşmiş olan bu iki alan birbirinden ayrılmaya doğru gidiyordu. Dinbilimci **Albertus** evrenin tanrısal istemle yaratıldığını söylerken felsefe adamı **Albertus** evrenin zorunlu bir düzen içinde Tanrı'dan geldiğini bildiriyordu. **Roger Bacon**'ın (**Francis Bacon**'la karıştırmayalım) durumu daha gariptir. Gariplik **Roger Bacon**'ın durumunda olmaktan çok değişen zamanların koşullarındadır: zaman geçer, değerler değişir, insanların bilinci gibi kurumların yapısı da geleceğe uyarlanmak üzere dağılmalara uğrar. **Aziz Augustinus**'un Tanrı adına herkesin gözünü korkuttuğu günler geçmiştir. Başınızdan bir kıl düşse bunu Tanrı'dan bileceksiniz diyordu o. **Roger Bacon** insanın bir şeyler tasarlamaya başladığı yerde kilisenin gözünü korkutacak düşler kurmaktaydı.

İnsanın gelişimi gariptir, insan yakın erimde yarattığı mutlulukları uzun erimde koruyamaz: insan her yarattığı şeyin altında ezilir, o durumda onun yeni yaşam koşulları oluşturması gerekir. İlk makinaların geliştirilmesinde işçilerin ve hatta çocuk işçilerin katkısı büyük olmuştur, sonra işçiler ve özellikle çocuk işçiler bu makinaların altında kalmışlardır. Na garip, Sanayi Devrimi sırasında tüm işçiler ve özellikle çocuk işçiler makinaların kölesi durumuna getirildiler. **Adam Smith** *İnqu-*

iry into the nature and causes of the wealth of nations'da (Ulusların zenginliklerinin doğası ve nedenleri üzerine araştırma) şöyle der: *"İşbölümünün gerçekleştiği yapımevlerinde kullanılan makinaların büyük bir bölümünü gerçekte basit işçiler bulmuştur; bunlar doğal olarak tüm düşüncelerini tek uğraşları olan özel çabayı harcarken en kısa ve en kolay araçları bulmaya yönelmişlerdir. (..) İlk ateşli makinalarda pistonun iniş ve çıkışına göre kazanla silindir bağlantısını sürekli olarak süpabı bir açıp bir kapayarak gerçekleştiren küçük bir çocuk çalışırdı. Bu çocuklardan biri, canı arkadaşlarıyla oyuna gitmek isteyince, gördü ki bağlantıyı açan süpabın ucuna bir ip takarsa ve bu ipi de makinanın öbür parçasına bağlarsa süpap o olmadan da açılıp kapanacaktır ve o da oyununu istediği gibi oynayacaktır."*

Kirlenmenin bir öncüsü **Karl I**'se, bir başka öncüsü **Aziz Albertus**'sa, daha bir başka öncüsü adını az önce andığımız **Roger Bacon** olmalıdır. Garip insanların en garibi **Roger Bacon** genç yaşlarında kafayı gözlem ve deneye takmış biridir. Oxford'da, bu taze üniversitede okumuş (o dönemde üniversitelerin bayatı yoktur, hepsi XIII. yüzyılın ürünüdür), sonra o zamanlar dünyanın kültür merkezi olan Paris'de, örnek üniversite sayılan Paris üniversitesinde görgüsünü artırmıştır. Daha sonra Oxford'a dönmüş, bundan böyle yaşamını rahip olarak sürdürmeye karar vermiştir. Coğrafya, gökbilim, fizik... onun en sevgili konularıdır. Dinbilim okuturken birden sağlığım bozuk diye görevini bırakmış, salt bilimsel çalışmalarında yoğunlaşmıştır. Bir felsefe tarihi kitabı onunla ilgili olarak şöyle der: *"Çalışmalarının sonuçlarını yayımlamak istiyordu ama üstleri görüşlerini çok aşırı bularak buna izin vermiyordu."* Sonunda olanlar olur ve **Roger Bacon** 1277'de dört duvar arasına girer. Söylentiye göre gelecekte gerçekleşecek pekçok şeyi o tasarlamıştır, belki uçağı ilk tasarlayan bile odur, o bir yana, gençlerin uzun süre kitaplara kapanıp kaldığını, böylece doğruyu inceleme olanağı bulamadığını bildirmiştir. **Roger Bacon** bilginin üç yolunu şöyle çizmiştir: yetke, usavurma, deney. Bunların en önemlisi deneydir. **Roger Bacon** için bir başka felsefe tarihi *" 'Kuşkugötürür yenilikler' inden ötürü on iki sene hapis yattı"* diye yazıyor.

Kirlenmenin bilimsel-felsefi başlatıcısı öbür **Bacon**'dır. Verulam Baronu **Francis Bacon** bizi biraz daha deneye, biraz daha doğaya yöneltmek istedi. Öyle ya bizim işimiz doğayla olmalıydı. Doğanın gizlerini bulup çıkarmaya çalışmalıydık. Doğayı ele geçirmemiz gerekiyordu. Olanlar tablosu, olmayanlar tablosu ve dereceler tablosu adlı tablolarıyla bize yeni bilimsel araştırmanın yolunu açan **Bacon** için önemli olan olguları gözlemlemek, böylece olguların özlerine varmaktı. Bundan böyle doğadaki olguları gözlemleyecektik. Bu gözlemleme sonucunda tümevarımla genellemelere ulaşacaktık. Buna göre varsayımlar geliştirecektik. Sonra bu varsayımları doğrulamaya yönelecektik, onları tartışacaktık, sonra da tümdengelim yoluyla yeniden olgulara dönecektik. **Roger Bacon** gibi **Francis Bacon** da bize deneyin ve gözlemin gücünü öğretti. Bundan böyle doğanın elimizden çekeceği vardı. Dün geçmiş felsefelerde özellikle skolastik felsefede salt kurgusala ya da metafiziğe yönelen zihin bundan böyle uygulamaya yönelecekti, ancak uygulamanın sonucu olan kuramlara kuram gözüyle bakacaktı, doğrulanmayan tüm bilgileri alanının dışına çıkaracaktı, böylece doğa yasalarını bulup çıkarmaya, doğaya egemen olmaya çalışacaktı. Sonuncu amaç budur, doğaya egemen olmaktır. Çok uzun zamanlar doğanın kanatları altında, onun katı pençeleri altında yaşamış olan insanoğlu bundan böyle yeni bir anlayışla onu kullanmaya doğru gidecekti. Evet, kirlenmenin gerçek olarak başladığı nokta belki de bu noktadır.

Somut dünyaya, uygulamaya, elle tutulur gözle görünür olana kıyasıya bir yönelişti bu. O deney denilen şey belki de canımıza okuyacaktı. Derinden maden çıkarma teknikleri çoktan bulunmuş, yüksek fırınlar çoktan kurulmuştu. Yüzyıllarca dünyayı unutmuş olan insan şimdi yeni bulduğu ya da yeniden bulduğu dünyaya tam bir hazcılıkla, tam bir çıkarcılıkla, tam bir yıkıcılıkla yöneliyordu. İnsanın kendini ve dünyayı keyfi birçok bilgi alanının felsefeden ayrılıp kendi bağımsızlığını elde etmesi ve deney ve gözlem bilimine dönüşmesi sonucunu getirirken bilimlerin iyiden iyiye felsefeden kopup gitmesi tehlikesini de getirdi. Bu tehlikeyi belki hiçbir filozof **Descartes** kadar derinden duymamıştır. Tehlike ne deneydedir ne dünyaya yöneliştedir, tehlike dünyayı kavrama ve buna göre kullanma biçimindedir. Bu tehlikeyi giderecek tek şey de bütünsel bakıştır, yalnız çıkarlar açısından değil genel insan değerleri açısından bakıştır. **Descartes** felsefeden kopmuş bilimin ya da kuramdan kopmuş uygulamanın sağlıklı bir sonuç getirmeyeceğini iyi biliyordu. Bugün başımıza gelenleri daha o zamandan görmüştü. Bu yüzden o kendi yaşamında kuramcıyla uygulamacıyı, felsefe adamıyla bilim adamını bir tuttu, ikisini bütünde toplamaya özen gösteriyordu. Çağının çok önemli bir çağ olduğunun bilincindeydi ama bu önemli oluş onun gözünde dikkatli olmanın değerini hiçbir zaman azaltmayacaktı. O her zaman bütünün önemini görüyor, bilimlerin daha doğrusu tüm insan bilgisinin bir arada bir bütün oluşturduğunu düşünüyordu. Kuramsallıkla belirgin **Descartes** çağı çok uzun sürmeyecektir. **Descartes**'ın Descartes'çı izleyicileri diyebileceğimiz **Spinoza**, **Leibniz** ve **Malebranche**'dan sonra XVIII. yüzyılla birlikte felsefe yeniden dikkatini uygulamaya verecektir, hatta siyasal olanı, hatta gündelik olanı izleyecek kadar, yaşamı toplumsal-siyasal anlamda değiştirmeyi öngörecek kadar uygulamacı olacaktır. Bu uygulamacılığı içinde o bireyin hak ve ödevlerini titizlikle tartışmaya açarken dünyanan nereden gelip nereye gitmekte olduğunu tartışmayacaktır.

Locke'un izleyicileri olan ya da daha çok yaşama ağırlık koyarken **Locke**'un felsefesinden enine boyuna yararlanmış olan Aydınlanmacılar hızla gelişen bir dünyanın mutlu düşünürleri görünümündeydiler, bir yandan yaşadıkları mutlu olayları sevinçle gözlemlerken bir yandan da yaşamı daha insani ölçülere göre yeniden düzenlemeyi öngörüyorlardı ya da yeni insana yeni düzen düşünüyorlardı. **Locke** yeni dünyanın yeni insanınını pek güzel tanımlamış, bu insana yetkeye başkaldırma hakkı bile vermişti. Birey hakları sorunu iyiydi, hoştu, güzeldi, ancak bu haklar nerede sınırlanacaktı? Birey hakları ezmeyi bir hak ezilmeyi bir ödev olarak getirebilir miydi? Özgürlük her şeyi yapma hakkını da içeriyor muydu, örneğin kadınları ve çocukları yarı aç yarı tok çalıştırma hakkını da birilerine veriyor muydu? İsteyen kendi çıkarına göre istediği koşulu geçerli kılabilecek miydi? Gerçekte, **Jean-Jacques Rousseau** dışında aydınlanma filozoflarının hiçbiri bu sorunlarla ilgilenmedi, çünkü hiçbiri olup bitenlerden kaygılı değildi. Onlar öncelikle gözlerini mutlakyönetime dikmişlerdi: sermayeci düzeni yaşama geçirmiş olan mutlakyönetim bundan böyle sermayeci düzene en azından özgürlükleri kısıtlayarak ayakbağı olacaktı, buna göre ne yapıp yapıp onu gidermek gerekiyordu ya da pekçok bakımdan evcilleştirmek gerekiyordu. İşin aslı yeni yükselen sınıfın mutlakyöneticiye gereksinimi kalmamıştı, çünkü soylu sınıfı hemen hemen bitmiş, din adamları sınıfı ne yaparlarsa yapsınlar eski güçlerini kazanamamışlardı. Halkın da Fronde olaylarında görüldüğü gibi tek başına bir şey yapacağı yoktu, çünkü halk katlanmayı pek güzel öğrenmişti. Çokça siyasete ağırlık vermiş olan Aydınlanmacılar **Aristippos**'dan ya da **Epikuros**'dan bir şeyler taşır gibiydiler. Hele **Voltaire** lüksü övmek için şiir

yazacak kadar ileriye götürmüştü işi. Acaba her şey bu kadar güzel miydi ya da dünya önüne geçilemez güzelliklere gebe miydi? Dünyanın güzelliklere gebe olduğu konusunda **Rousseau** dışındaki aydınlanma düşünürleri tam anlamında inançlı gibidirler.

Oysa Sanayi Devrimi'nin ağır koşulları başlamıştır: dev makinalar üreten dev makinalar dönemi başlamıştır. Kadınlar ve çocuklar boğaz tokluğuna ya da hatta boğaz açlığına çalıştırılmakta, erkeklere çok küçük ücretler ödenmektedir. Yüzer kişilik çocuk toplulukları zincire bağlanmış olarak pazarlarda satılmaktadır. Çocuklar üretimin en güçlü kaynağıdır. Ancak çocuk intiharları büyük boyutlara ulaşmıştır. Fransız devlet adamı **Turgot** *"Her iş kolunda işçi ücreti işçinin yiyeceğini sağlamak için gerekli olanla sınırlanmalıdır ve sınırlanıyor"* derken bir başka fransız devlet adamı **Necker** *"Ekmekten daha az hoş ama insan bedenini kırk sekiz saat ayakta tutabilecek bir besin maddesi bulunabilseydi halk hemen iki günde bir yemek durumuna sokulurdu"* buyuruyordu. Bu dönem insanlığın garip bir taşma dönemiydi, kendiyle yarıştığı bir dönemdi ki kitlelere iyilik getirmediği gibi birçok yönüyle yarışanı da bezdirdi. **Zola**'nın romanlarında o dönem insanının sefaletlerinden çarpıcı görünümler vardır, bu görünümler bize çokça sanatsal olmasa da tam bir doğalcı anlayışla sunulmuş gerçekliklerdir. **Zola**'nın *l'Assommoir* romanından aldığımız şu satırlar yaşamsal kirlenmenin ne büyük boyutlara ulaştığına pek güzel tanıklık eder: *"İki yıl geçti aradan, onlar bu iki yılda battıkça battılar. Özellikle kış canlarına okuyordu. Güzel havalarda ekmek buldukları oluyor, yağmurla ve soğukla açlık çıkıp geliyordu. Kulübenin sibirya soğuğunda yiyecek dolabının önünde salındıkları, kafadan yemek yemiş gibi oldukları günler geliyordu. Bu aralık ayı denilen ipsiz, kapı aralıklarından giriyordu içeriye, tüm kötülükleri, atölyelerdeki işsizlikleri, buz tutmuş günlerin uyuşturucu miskinliğini, ıslak günlerin berbat sefaletini getiriyordu. Birinci kış zaman zaman ateş yaktıkları oldu, sobanın yanında yumak oluyorlardı o vakit, ısınmayı yemekten daha çok seviyorlardı. İkinci kış soba kılını kımıldatmamakla kalmadı, dökme demirden iç karartıcı suratıyla odayı soğuğa boğdu."*

Sanayi Devrimi'ni yaratan koşullarla gelmiş olan duygucu eğilimler uzak yerler ya da uzak ülkeler düşlerini de birlikte getirdi. Henüz yeni kirlenmeye başlayan doğada insan uzak temiz yerler aramaya çıkıyordu erkenden. Aranılan yerler daha çok adalardır yani yalıtılmış ya da soyutlanmış ortamlardır. **Chateaubriand**, **Bernardin de Saint-Pierre**, **Lamartine** hep el değmemiş yerlerin düşlerini yaşatırlar. **Chateaubriand** sevinci düşten bekliyor, eylemi sonuna kadar aşağılıyordu. **Bernardin de Saint-Pierre** düşü gerçeğe yeğliyordu. **Lamartine** *"Her şeyin değiştiği her şeyin geçtiği bir dünyayı istemem"* diyordu, insanı düşmüş bir tanrı sayıyordu. Bu yeni insanın açık ya da örtülü, bilinçli ya da yarı bilinçli bir biçimde gelişimden tedirgin olduğunu görüyoruz, hatta büyük ölçüde korktuğunu görüyoruz. Bu yüzden kimi uzak ülkeler düşlerine dalmakta kimi de içinde bulunduğu durumun korkunçluğunu yaşamaktadır. Çok yakında her bakımdan temiz yerler aramak gerekecektir. Yalnız kentler değil insanlar da hızla kirlenmektedir. Bundan böyle insanın kendine sağlam sığınaklar araması gerekecektir. **Baudelaire** bir şiirinde *"Çok uzaklara yüksel bu kokmuş bataklıktan /Daha üstün havada git arındır kendini"* derken tam anlamında Platon'cu bir yükselişle bu pis bu kirlenmiş dünyadan ayrılmayı özler. Durmadan kurduğu yolculuk düşleri mutlu yani kirlenmemiş yerler özlenini dile getirir. **Flaubert** doğrudan doğruya bir sanayi dönemi ruhsallığı gibi görünen duyguculuğa önce kendi içinde sonra bütün dünyada savaş

açar ve bu savaşı Madame Bovary'nin kişiliğinde açıklığa kavuşturur. Artık bu hırs, bu her şeye uzanma, bu her şeyi elde etme istemi bitmelidir. **Swift** gibi **Balzac** gibi kimileri de doğrudan doğruya eleştiriye, hatta acı eleştiriye yönelirler. Açık açık şöyle der **Swift**: *"Hep. nefret ettim, bütün uluslardan, meslek topluluklarından, topluluklardan, sevgim tümüyle bireylere yönelikti. Sözgelimi barodan nefret ediyorum ama avukat falancayı seviyorum. Doktorlar için de öyle. Askerler, İngilizler, İskoçyalılar, Fransızlar için de. Ama ilke olarak insan denilen o hayvandan, John'u, Peter'ı, Thomas'ı yürekten sevmeme karşın nefret ediyor, tiksiniyorum."* **Swift** *"İrlanda'daki yoksul halkın çocuklarının ailelerine ya da ülkeye yük olmalarını önlemek ve onların topluma yararlı olmalarını sağlamak için bir küçük öneri"* de bulunur. Öneri şudur: çocuklar bir hiç için hırpalanacaklarına onlardan besin olarak yararlanalım, bundan hem çocuklar hem aileleri hem de paralılar kazançlı çıkacaktır. Bir kere çocuklar iyi beslenmekle kazançlı olacaklar, bu arada aileleri para kazanacak, paralılar da eşsiz bir besin kaynağı elde etmiş olacaklar. **Swift**'in bir yamyamlık önerisi olan acı şakasını ciddiye alanlar oldu. Öte yandan **Balzac** çirkinlikleri bütün apaçıklığıyla ortaya koymaktan geri durmadı, hatta tüm Goriot Baba'ların yumuşak yüreğinin altında fare gibi gizlenmiş olan ahlaksızı bulup bize göstermek için çırpındı.

Bu çerçevede **Kant**'ın ve öbür filozofların sivil toplum oluşturma telaşını gözden geçirmeden; doğmuş, büyümüş ve serpilmekte olan kirliliğin karşısına nelerin koyulması gerektiğiyle ilgili tartışmaları görmeden önce **Jean-Jacques Rousseau**'nun kaygılarını görmekte yarar vardır. Bu kaygılar **Hobbes**'un, **Locke**'un ve öbürlerinin de kaygılarıdır. Şimdiki insan mutlu mu mutsuz mu? Önce buna bakmak gerekir. **Rousseau** 1750'de Dijon Akademisi'nce ödüllendirilen Birinci Söylev'inde *(Bilimler ve sanatlar üzerine söylev)* "Bilimlerin ve sanatların ilerlemesi görenekleri arındırmış mıdır bozmuş mudur?" sorusunu yanıtlarken bir *doğal durum* ve *uygar durum* karşılaştırması yapacaktır. Doğal durum yaşanmış bir gerçeklik olmaktan çok ya da yaşanmış bir gerçeklik olmaktan ötede uygar durumun bir karşısavı olarak algılanabilir. Bir ilkbiçimdir o, kirlenmiş bir uygarlığın karşısavı olmakla bir arınmışlık simgesidir, en azından bir henüz kirlenmemişliktir. Gerçekte, zamansallık açısından, uygarlık durumu doğal durumun bir karşısavı olmalıdır. Her ne olursa olsun, bir gerçeklik olarak ya da bir fikir olarak böylesi bir ilk dönem, bir temiz dönem varolmalıdır. Bu ilk dönem yasalarla belirgin olmadığı için son derece kargaşık bir dönem olarak düşünülebilir. **Hobbes** böyle düşünür örneğin. **Locke**'a göre doğal durum tüm kuralların dışında yaşanılan kargaşık bir durum değildi, onda doğal ahlak yasaları geçerliydi. **Rousseau** için doğal durum bir mutluluk durumudur. Doğal durumdan çıkışla birlikte kirlenme başlamıştır. İnsanoğlu uygarlaşarak, mülkiyeti yaratarak, bilimleri ve sanatları geliştirirek mutsuzluğunun ya da kirlenmişliğinin temellerini erkenden atıvermiştir.

İnsanın yakın geçmişinden ve geleceğinden büyük ölçüde kaygılı olan **Rousseau**'nun öbür Aydınlanmacılardan, özellikle **Voltaire**'den ayrıldığı nokta budur. **Rousseau**'ya göre, evet, insan mutsuzdur. Mutsuzluğunu kendi eliyle mi yaratmıştır? Elbette. Bilimlerle ve sanatlarla kendini geliştirmek istemiş, mülkiyeti yaratmış, sonunda bugünkü durumuna düşmüştür. Gelişmemiş toplumlar olarak Ispartalıları ve İskitleri öven filozofun bilimlere ve sanatlara kötü gözle baktığına inanmak gene de güçtür. Onda açık açık görülmeyen bir gerçek, insanın bilimleri ve sanatları yanlış yolda geliştirip sonunda bu duruma düştüğüdür. Her yerde değil ama bir yerde açık açık söylemekten çekinmeyecektir: bilimler ve sanatlar kötü

kullanılmıştır, yoksa bilimlerin ve sanatların özünde zararlı olduğunu söylemek güçtür. **Rousseau** kirlenmiş bir toplumun ancak sağlam bir yasa düzeniyle arındırılabileceği görüşünü ortaya koyar. Eskiye, kaynağa, doğal duruma dönmek olası olmadığına göre sağlam bir yasa düzeni bize eski yaşamı getirmese de ondaki esenliğe benzer bir esenlik sağlayacaktır. Bunun için yapılacak şey toplum sözleşmesini gerçekleştirmektir, bir başka deyişle yasa düzenini egemen kılmaktır. Bu da dile kolay bir iştir. **Rousseau** *Toplum sözleşmesi*'nde *"İnsanlara yasalar vermek için tanrılar gerekirdi"* der. **Rousseau**'nun felsefesinde baştan sona bütünü bir yasa düzeninde bir araya getirme telaşı ve bunun hiç de kolay olmadığı duygusu belirgindir. Karşıtlık onun gördüğü gibi bireylerle toplum arasında olsa iş kolaydı, karşıtlık yükselmiş ve bütün gücü eline geçirmiş bir sınıfla öbür insanlar arasındadır.

Gene de ne olursa olsun yasaları egemen kılmak gerekir, bunun dışında yapılabilecek bir şey yoktur. Zor olan yasayı koyacak dizgenin belirlenmesidir. Yasayı kimler nasıl koyacak ve kimler nasıl yürütecek? Öyle bir düzen kurmalı ki kişisel çıkarlar genel çıkarların ya da toplumsal çıkarların üstüne çıkamasın. Sorun gelir dizge konusuna dayanır ve elde kirlenmeyi giderecek özel bir formül yoktur. Her formülün altından bir sakatlık kendini gösterecek gibidir. XVIII. yüzyılın her düşünürü çeşitli yönetim biçimlerini bir bir saysa da bu yüzyılın hiçbir düşünürü bu yönetim biçimlerinden hiçbirini mutlak geçerli sayamayacaktır. Şu kolay yol bulunur her zaman: bazı yönetim biçimleri bazı toplumlara daha uygundur, bazılarına da daha az uygundur. Alttan alta aranan her zaman güçlü bir kişidir, bazen bir Leviathan'dır bazen ona benzer biri. **Kant** da çok güçlü bir mutlakyöneticinin özlemini çeker. Güç olan nedir? Kötü yönetimlerin nasıl giderileceğidir. **Locke** insanın kötü yöneticiye direnme hakkından sözediyordu. Ama **Kant** "toplumdışı toplumsallık"dan sözetmiş olmakla birlikte böylesi bir haktan yana değildir. Ancak onun gönlü bireyin topluma bilinçli bağlanmasındadır, "toplumdışı toplumsallık"ın anlamı da budur. Şöyle der **Kant**: *"İnsanın toplumsallaşmaya bir eğilimi vardır, çünkü böyle bir durumda insan doğal niteliklerinin gelişimiyle kendini daha da insan duyar. Ancak o aynı zamanda büyük bir kopma (kendini yalıtma) eğilimi duyar, çünkü o aynı zamanda kendinde toplumdışılık özelliğini bulur, bu özellik onu her şeyi kendi yönüne çekmek istemeye yöneltmektedir. Buna göre o dört bir yanından direnişlerle karşılaşmayı bekler, aynı zamanda başkalarına direnmeye yatkın olduğunu bilir. İşte bu direniş insanda tüm güçleri uyandırır, onu tembelliğe yatkınlığı aşmaya götürür ve tutkunun itkisiyle, egemen olma ya da durmadan kendine alma içgüdüsünün itkisiyle yoldaşlarının, zor kullandığı ama vazgeçemediği yoldaşlarının arasında kendine bir yer açmaya yöneltir."* Ne olursa olsun **Kant** başkaldırmadan yana değildir: *"Yasaları koyan devlet yöneticisine karşı halkın yasal direnişi diye bir şey yoktur. Yüce iktidarın dayanılmaz bir şey olarak ortaya konulan kötü kullanımına halkın dayanmasını zorunlu kılan neden şurada yatıyor: halkın yüce yasamaya karşı direnişini yasadışı bir olgudan başka bir şey sayamayız. Bazen zorunlu duruma gelen kuruluşun değişmesi (yanılgılı kuruluşun değişmesi) olgusu ancak yöneticinin kendince yeniden düzenleme yoluyla yapılabilir, halk tarafından devrim yoluyla gerçekleştirilemez."* Herkes kendi usunu kullanabildiği ölçüde dünya kirlenmişliklerinden sıyrılacaktır görüşünü öne süren **Kant** belki de usun gösterdiği bir yol olabilecek olan başkaldırmayı ya da devrimi kesinlikle benimsemek istemez. **Hegel**'e ulaşıldığında kirlenmenin boyutları büyüyecektir. **Kant** uluslararası ilişkileri düzenleyecek bir devletler topluluğu fikri geliştirirken alman ruhunun en yeni ve en güçlü temsilcisi **Hegel** her çağda bir uygarlığın

egemen olduğunu bildirerek uluslararası anlaşmazlıkların hiçbir zaman çözümü bulunamayacak anlaşmazlıklar olduğu görüşünü savunacaktır. Bu görüş doğal olarak savaşı ve bir ulusun başka uluslar üzerindeki egemenliğini yasallaştırır.

Gerçekten, gelecekle ilgili tek gerçek kaygı **Rousseau**'nun kaygısı olmuştur. Üstelik **Rousseau** bu kaygısını ortaya koyarken gelecekten sözetmek yerine geçmişten örnekler vermeyi yeğler. **Rousseau**'nun kaygıları boşuna değildir, insanlığın pek güzel bir yere doğru gittiği kesin değildir, sanatların ve bilimlerin insanlığı her gün biraz daha mutlu bir yere doğru ulaştırmakta olduğu kesin değildir. Sanatlar ve bilimler her anlamda mutlak belirleyiciler değillerdir, onlar insan elinde şu ya da bu biçime girmişlerdir. İnsan onu bugün yarın şu ya da bu biçime sokabilir, belki de özünde son derece iyiye yatkın olan bu şeylerden bir canavar çıkarabilir. Kirliliğin yokedilmesi usun insan yararına çalışması sonucu elde edilebilirdi ancak. Us domuzuna çalışıp bu şeylerden bir yıkım gücü yarattığı zaman insanlık bir açmaza doğru sürüklenmiş olmayacak mıydı? Bütün bu olumsuzluklar karşısında yapılacak tek şey yasal bir çerçevede toplumsallaşmaktır ya da toplumsallaşmayı tam tamına ussal bir temele oturtmaktır. Besbelli **Rousseau** değişimle değil değişimin yönüyle, biçimiyle, anlamıyla sorunludur. Öyle ya değişimi hırs mı us mu belirlemeliydi, yarar mı sağduyu mu belirlemeliydi? Herkes için değişim mi birileri için değişim mi sözkonusu olmalıydı? Hiç değilse bundan böyle usun gösterdiği yolu tutmak gerekecektir. Tek tek çıkarların birbirini yokedercesine ortaya atıldığı bir dünyada bizim tek dayanağımız sağlam bir toplumsal düzen olabilirdi.

Yasal zorlamanın dışında daha insana yaraşır bir yol düşünülemez miydi? Olumcu filozofların, başta **Comte** ve **John-Stuart Mill**'in özgecilik fikri büyük ölçüde duygusal hatta duygucu bir öneri olarak görünse de belki bize tek çözüm yolunu duyurmaktaydı. İnsan kendini başkalarına adayamaz mıydı? Bu adanma bize bencilliğin verdiği duygulardan daha yetkin duygular veremez miydi? İnsan kıskançlıklarından kurtulamaz mıydı? Başkalarını kendi gibi duyamaz mıydı? Ne diyordu kadim **Demokritos**: *"Kıskanç kişi düşmanına kötülük eder gibi kendine kötülük eder."* **John-Stuart Mill**'in zoru hiç sevmeyen toplumculuğu her şeyden önce başkaları için yaşamanın sonsuz mutluluğu ilkesine ya da düşüne dayanır. Böyle bir şey olabilir mi? Böyle bir şey nasıl sağlanabilir? Başkaları için yaşamak yolunu bize sağlıklı bir eğitim açabilir ancak. Böyle bir eğitim *"her bireyin kafasında kendi mutluluğuyla başkasının mutluluğu arasında çözülmez bir birlik yaratabilecektir"* **John-Stuart Mill** işçi haklarını savunurken, daha geniş çerçevede bireyin özgürlüğünü savunurken nitelikleri niceliklerden daha önemli saydı. Filozof, işçinin istem ve sunum yasalarının demir pençesinde bırakılmamasını istiyordu. İşçi sınıfını yönetici sınıfa bağımlı kılan düzenin kaldırılmasından yanaydı. O elbette **Marx** gibi bir köktenci değildi, **Marx** gibi bir yaşam biçiminden kesin olarak bir başka yaşam biçimine geçilmesini, bunun için devrim yolunun seçilmesini istemek gibi bir tutumu benimsemiyordu, o yalnızca sermayeci düzenin kendini onarması için kalıcı önlemler öngörüyordu: ölçüsüz isteyen ve kendini denetleyemeyen bir sermayeci düzen, gücünü yalnızca rekabetten ve ucuz emek sağlamaktan alacağına inanan bir sermayeci düzen bir gün çatır çatır çökebilirdi. **Turgot** ve **Necker**'in sermayeci düzeniyle **John-Stuart Mill**'inki arasında dağlar kadar uzaklıklar vardı.

Sermayeci düzenin zaten çökeceği fikri, kirlenmiş hem de iyiden iyiye kirlenmiş bir dünyadan hemen hiç el değmemiş yepyeni bir dünyaya geçiş istemini en belirgin biçimde **Marx**'ın öngörülerinde buldu. O zamanlar garip zamanlardı, ger-

çekten sermayeci düzen bir daha belini doğrultamayacak biçimde kendi üstüne çökmüş görünüyordu. Gerçekte sorun toplumla birey arasında değildi, egemen sınıfla egemen olmayanlar arasındaydı. **Marx**'a göre yapılacak şey düzeni onarmak değil yıkmak olabilirdi. **Marx** kirlenmeyi doğal bir vaktini tamamlamışlık olarak görüyor, onu **Rousseau** gibi bir yanlışa sapma sonucu diye değerlendirmiyor, tersine karşısavını arayan doğal bir dönüşüm olarak, dönüşümün bir sonucu olarak görüyordu. Şimdi artık mutlu bir devrimle o bitecek öbürü başlayacaktı. Oysa o sıralar sermayeci düzen **John-Stuart Mill**'in görüşlerine uygun düşecek bir biçimde kendini gözden geçirmeye ve devrimci denilebilecek her şeye karşı katı davranmaya başlamıştı. Gerçekte **Rousseau**'dan oldukça etkilenmiş olan **Marx**'ın sorunu bir bilinç sorununa götürdüğünü de görmezden gelmemek gerekir. Onun öngörüsünde doğal olarak ya da zorunlu olarak zaten gerçekleşecek bir düzen fikrinden çok bir düzenden bir düzene bilinçle geçme fikri vardır. Der ki: *"Bilinç düzenlemesi dünyayı bilinçli kılmaya dayanır, dünyayı kendiyle ilgili uykusundan uyandırmaya, ona kendi eylemlerini açıklamaya dayanır."*

Süregiden ya da artarak süren kirlenme tarihin hiç yaşamadığı ölçülerde koca koca kentler oluştururken yaşamı insan için biraz daha güçleştirdi. Kirlilik gelişimde değil, gelişim biçimlerinin insan için uyarsızlığındaydı. Her şey insan için düzenlenecek, insanın yararına düzenlenecek gibi görünürken sanki olmayan bir üst gücün dileklerine göre gelişiyordu ya da zaten bir üst sınıfın isteklerine göre biçimleniyordu. Pazarlar gittikçe büyüyor, üretim arttıkça artıyor, yeni üretimler yeni tüketicileri gereksiniyordu. O durumda **Hegel** haklı görünüyordu. Ne diyordu **Hegel**? *"İnsanda gereksinimin kesin doğal gerekliliği gizlidir; insan, evrensel olarak varlığını sürdüren bir görüşe göre, kendince yapılmış bir gerekliliğe uygun olarak, dışsal olmayan içsel bir olumsallığa göre davranır."* **Hegel**'e göre gereksinim toplumsal-iktisadi bir etkendir, öznel ama toplumsaldır. *"Gereksinimin amacı öznel öznenin özelliğidir; ancak burada evrensel olan, gereksinimle ilişkide, başkalarının özgür istemiyle ilişkide kendini gösterir."* Evet, gereksinim özneldir ama dış nesnelerin ve emeğin varlığıyla evrensellik kazanır. Böylece özünde öznel olan emek toplumsal bir nitelik kazanır. İşte işbölümünün kendini gösterdiği yer burasıdır. İşbölümü arttıkça gereksinimler artar, gereksinimler arttıkça işbölümü artar. İşbölümü gereksinimlere uygun düşerek işini bitirmiş olmaz, o tam tersine gereksinimleri kamçılar, gereksinimlerin çeşitliliğini artırır. Emeği giderek mekanikleştirir, böylece emeğin yerine makinayı geçirir.

Bütün kirlilik aşırı üretimin getirdiği denge bozukluğundadır. Çevre kirlenmesi denilen şey insanlığın kirlenmesiyle, yaşamın kirlenmesiyle ilgilidir. İnsan, ruhsallığının kirlerini yaşadığı dünyaya yansıtır. Dünyamız iki plastik şişeyle ya da üç konserve kutusuyla kirlenmiş değildir. Onlar da kendi açılarından kirliliği belirtirler ama asıl kirlilik bu yandadır. Asıl kirlilik sayıları yüz bine yaklaşan ve ucuz emek ve bol tüketim düşleri içinde yaşayan çokuluslu ortaklıkların doymak bilmez yönelimindedir. Asıl kirlilik sokakları birer canavar gibi kaplamış olan yürüyen tenekelerdedir. Asıl kirlilik iki yüzyıl önce **Jean-Jacques Rousseau**'nun korkularında anlatımını bulan şeydedir, bilimi ve sanatı bir kirlilik aracı durumuna getiren kavrayıştadır. Asıl kirlilik pazar dengesizliği nedeniyle dünyayı ardarda iki kere kana bulayan dünya savaşlarındadır. Asıl kirlilik çocukları açlığa mahkum eden uluslararası siyasal baskılardadır. Asıl kirlilik bugün bile savaşı tehdit ögesi olarak kullanan çıkarcı siyasetlerdedir. Asıl kirlilik baskı rejimlerini demokrasinin herhangi bir biçimi olarak yutturmaya kalkan yönetimlerdedir. Asıl kirlilik sigara reklamlarında, içki rek-

lamlarında, uyuşturucu kaçakçılığında, hırsızlıklarda, kapkaç yöntemlerindedir. Asıl kirlilik yetimin ve öksüzün hakkını para babasına yediren sözde siyaset adamının beynindedir. Asıl kirlilik hırslardadır, yükselmek adına ortaya konulan çirkinliklerdedir, üç kuruş daha çok kazanabilmek için verilen ödünlerdedir. Asıl kirlilik inancı ticaret için kullanan sefilliklerdedir. Asıl kirlilik televizyon kanallarının bayağılıklarında, gazetelerin yalancılığında, radyoların sululuğundadır. Asıl kirlilik düşünceyi koşullamak için her türlü oyunu deneyen sansürcü yönetimlerdedir. Sonunda, asıl kirlilik insanlığın bir bölümünü küçük bir azınlığa tutsak kılan iktisadi ve toplumsal yaşam koşullarındadır.

Ölçüsüz üretim ve aşırı tüketim tutkusu bugün her şeyden önce bilinçleri kirletmiştir. İnsanların yalnızca tüketime yönlendirildiği bir dünyada tüm ahlaki ve estetik değerlerin iktisadi çıkar hesapları altında kalıp ezilmesi doğaldı. Sayıları neredeyse yüz bine yaklaşan çokuluslu ortaklıklar başta olmak üzere bu yeni sermaye düzeninin bütün kuruluşları "Bak kuş geldi, bak eşek anırıyor" gibi yalanlarla torunlarının ağzına yenmez yutulmaz mamalar tıkan aptal anneanneler gibi insanları her anlamda pisboğaz kılıp onları patlayasıya kadar doyurmaya bakıyor. Genç kızlarımızın ve genç erkeklerimizin sokak köşelerinde kendilerini gülünç edercesine cep telefonlarıyla nasıl oynadıklarını görüyorsunuz. Dünyayı bu pahalı oyuncaklar kirletmiyorsa, o acaip otomobiller, o cep telefonları kirletmiyorsa kim kirletiyor? Bir insan bireyinin bilincinde çıkar formülleri ve gündelik yaşam kavramları dışında hiçbir insani birikim kalmamışsa bizim kirliliği nerede aramamız gerekir? Kaldı ki o koca kentlerin yanıbaşında biriken çöplükler de, o koca kentlerin havasını berbat eden ve hiçbiri gerçek bir planlamanın ürünü olmayan atölye ya da fabrikalar da bu iyiden iyiye kirli kafaların ürünü değil mi? Sanıyorum "çevre kirlenmesi"nden önce "bilinç kirlenmesi"yle ilgilenmemiz gerekir. Her türlü çevre kirlenmelerinin altında tertemiz bir bilinç kirlenmesi yatıyor.

Dünya elbette, en azından biz buna inanıyoruz, gelecekte bu pisliklerinden kurtulacak. Sanayiin küçülmesi, büyük araçların yerini küçücük araçların alması, fabrikaların küçük boyutlara indirgenmesi en azından denizleri ve karaları kurtaracak. Önemli olan yalnızca karaların ve denizlerin değil bütün bir dünyanın, bütün bir insanlığın kurtulmasıdır. Buna insanın kendinden kurtulması, kendi boşluklarından, kendi zayıflıklarından, kendi zavallılıklarından, kısa erimde iyilik gibi bir şeyler getirirken uzun erimde yıkımlar getiren küçüklüklerinden kurtulması diyebiliriz. Başkalarının kafasıyla değil kendi kafasıyla düşünen, başkalarının diliyle değil kendi diliyle konuşan insanların dünyayı doldurduğu bir zaman gelecek elbette. İnsan onurunun İyi İdea'sı gibi en yukarıya konulduğu bir dünyanın zamanı gelecek elbette. Boğaz'dan bize el sallayarak geçen karpuz kabuklarına, tahta parçalarına, o zenginlikte iyiden iyiye beslenmiş ve mosmor olmuş deniz analarına o kadar kızmayın. Ancak tam yetkin günlerin, eksiksiz günlerin geleceğine de inanmayalım. İnsanlık gelecek zamanları daha büyük bir yetkinlikte yaşayacak. Sonra daha büyük yetkinliklere ulaşmak durumunda kalmanın sancısını çekecek.

Çevre, teknik ve felsefe

Server Tanilli

XX. yüzyılın insanı, yeni bir yüzyılın eşiğinde, bir de çevresinden şikâyetçi: Soluk alıp verdiği hava eski hava değil, içtiği suda yıllar önceki tadı bulamıyor, ayak bastığı toprak kokusunu yitirmiş. Hepsi kirlenmiş ve bu kirlenişin yoğunluğu gitgide artıyor. Kara kara düşünüyor insan. Aklına gelen çözümler bir değil, birçok; üstelik, aynı zamanda ideolojik ve felsefî. Sadece bir grup insanı, ya da bir ülkede oturanları değil, bütün bir insanlığı ilgilendiriyor; yalnız bugününü de değil, geleceğini de...

Çevre, baş sorunumuzdur bizim.

Konuya, ucundan bucağından da olsa eğilmekle yarar var.

Çevre gerçeği nedir?

Önce, konumuzun sınırlarını belirtmeli[1].

Birleşmiş Milletler'in 1972'de Stockholm'de topladığı Dünya Çevre Konferansı'nın yayımladığı 5 Haziran 1972 tarihli bildirinin şu satırları pek dikkat çekicidir:

"Çevre, her iki yönüyle de, yani hem doğal çevre, hem de insan yapısı çevre olarak, insanoğlunun esenliği ve temel insan haklarından yararlanması için ve hâttâ yaşamın kendisi için gereklidir"; "insanın onurlu ve huzurlu bir yaşama izin vere-

cek nitelikte bir çevrede, özgürlük, eşitlik ve elverişli yaşam koşulları içinde yaşaması temel hakkıdır"

Bildiri, hemen görüleceği gibi, önemli kavramların altını çiziyor: "Doğal çevre" ile "insan yapısı çevre"; ve çevrenin bir "temel insan hakkı" olarak algılanması böyledir.

Sağlıklı ve dengeli bir çevrede yaşama hakkının bir insan hakkı değerini kazanması, giderek dünyamızda çevre bilincinin gelişmeye başlaması, pek eski bir olgu olmayıp yüzyılımızın son çeyreğinin bir sonucudur. Hiç kuşkusuz, böylesi bir gelişmede, çevre sorunsalının kendisinden kaynaklanan dayatıcı etkiler kadar, insan hakları alanında son yıllarda tanık olduğumuz uluslararası boyutlarda ilerlemelerin de büyük payı var: 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nden başlayarak birçok uluslararası sözleşme, şart ve senet, bu belgelere imza atan devletlerin, çevreyi bir insan hakkı olarak algılamakta görüş birliği içinde olduklarını da ortaya koymuştur. Birleşmiş Milletler Avrupa Ekonomik Komisyonu'nun 1990 Ekiminde Oslo'da yaptığı toplantının "Çevre Hakları ve Sorumlulukları" adını taşıması da, konunun önemini açıkça ortaya koyuyor.

Çevre sorunlarına bütünlüğüne eğilen 1972 Haziranındaki Stockholm Konferansı'nın arkasından, 1992 Haziranında Rio de Janeiro'da toplanan daha da kapsamlı bir konferansı hatırlatmalı.

Peki niçin bu hareketlenişler ve özellikle de şu son yıllarda?

Nedeni şu: İkinci Dünya Savaşı'nın arkasından, barışı güvenceye alan ilkeler ve kurumlar yaratılırken, yeryüzünün doğal ve kültürel değerlerini yok edecek bir "kalkınma" politikası da yürürlüğe sokulmuştur. "Paylaşılan" bir dünya coğrafyasında kalkınma adına insafsızca harcanan kaynaklar, 70'li yıllara gelindiğinde şunu gözler önüne sermiştir: Dünya çapındaki savaşları önlemek yetmiyor; salt "iktisadî büyüme"yi başa alan yarışa da son verilmezse, insanlık, bu kez yitirilen "yaşam kaynakları" bakımından da "topyekûn bir yıkım" tehlikesiyle yüzyüze gelecektir. Her şey bir yana, tepemizde delinmiş bir "ozon tabakası"nın altında yaşıyoruz; dünyamızın, giderek insanoğlunun geleceği şimdiden tehlikede.

70'lerle başlayan hareketlenişin altında bunlar var.

Konuya, daha da gerilere gidip geniş bir zaman çerçevesinden baktığımızda, felsefî tavrımızdaki değişikliğin de bir rolü var mı işlerin çığrından çıkmasında?

Yarışan İki İdeal: Doğa ve İlerleme

Düşünce tarihinde, birbirini izleyen ve biri ötekine zıt iki felsefe arasında bölünmüş haldeyiz[2]: Gerçekten, eski Yunanlıların sloganı, aşılmaz bir yetkinlik içinde gördükleri "doğayı olduğu gibi bırakmak"tı. İsa'dan önce IV. yüzyılda, Yunanistan'da **Aristoteles**, doğayı, onu değiştirmeyi ya da aşmayı aramaksızın ideal olarak alma konusundaki gerekçelerini sergiliyordu. Yapacağı tek şey vardı insanın: Doğayla uyuşup anlaşmak ve yararlanmak ondan. Öyle olduğu için, onların gözünde tıp bile, "doğal tıp"tır; hekim, hastayı hastalığa karşı koruyacak süreçleri kolaylaştırmaktan fazla bir şey yapamaz.

Bu görüşün karşısına, XVII. yüzyılda **Bacon** ile **Descartes**'in ilk habercileri olduğu ve "dünyaya egemen olma"yı savunan modern tasarı gelip dikilir: İlkçağ'la

Ortaçağ insanlarının doğaya karşı duydukları -neredeyse- dinsel saygıyla bir kopuş olur; gelecek, bilim ve tekniğindir, onlarla insanları "doğanın sahipleri" kılarak bir başka mutluluğun ve bilgeliğin kapısını açacaktır.

Descartes'a göre, doğa, uçsuz bucaksız bir mekanizmadan başka bir şey değildir ve esrarlı hiçbir güce başvurmadan açıklanmalıdır o. İnsan da, bilimin kendisine sağladığı bilgilerden yola çıkarak, yaşamın zembereklerini tanıyabilir ve iyi bir mühendisin elindeki parçalar ve aletlerle yaptığı gibi, doğayla oynayabilir. "Doğanın sahibi" gibi davranmayı ve onu "istediği gibi kullanma"yı engelleyecek hiçbir şey yoktur önünde insanın; öyle ki, gerektiğinde, bir efendiye nasıl uyulursa doğayı da buna zorlayabilir.

Descartes, *Yöntem Üstüne Deneme*'sinde (1637), bilim ve teknik konusundaki iyimserliğinin gerekçelerini sıralar. Ne var ki, onun felsefesinin haber verdiği bilimsel ve teknik uygarlık, ancak pek yakın tarihlerde günlük ufkumuzun içine gelip girmiştir. Özellikle tıpda böyledir.

Ancak, ne olursa olsun, **Descartes**'ın eseri ya da **F. Bacon**'ın *Novum Organum*'u (1620) gibi çalışmalar, anlayışlarda devrim yaptı ve bilimsel ve teknik modern uygarlığa giden yolu açtılar. Bilim ve teknik, buluşlarıyla, uzun bir süre ütopya olarak gördüğümüz bir dünyayı önümüze koydular.

Ne var ki XX. yüzyıl, geçmiş yüzyılların teknik ilerleme karşısındaki kayıtsız şartsız iyimserliğini tersine çevirir. Sanayi kapitalizminin emrindeki teknik, ister istemez sistemin damgasını taşıyacak, çoğu değer çiğnenirken çevre de, korkunç sorunların içine gömülecektir.

Sanayi kapitalizmi ve çevre

Gerçekten, yüzyılımızda görülmemiş bir hızla birbirini izledi buluşlar ve bilgiler. Çağdaş dünyada, derinden derine değişikliğe uğrayan bir ortamda, otomobiller, uçaklar, sonra da füzeler çıktı ortaya. İletişim, yer yuvarlağını bir uçtan ötekine anında katediyor. Tıp, antibiyotikleri ve aşılarıyla, ölüm üstünde büyük bir zafer kazanmış durumda.

Bitmedi. Hele biyolojideki araştırmalar, "kopyalama" tekniğiyle, çoğalmanın ve doğumun yasalarını altüst edip çıktı; işler oraya varmıştır ki, türlerin genetik birikiminin şifresini çözmede dev adımlar atılmış bulunuyor. Yaşadığımız yıllar, "genetik" dediğimiz kalıtımbilimin zafer yılları aslında. İlerlemeler, beraberinde elbette büyük soru ve sorunları da getiriyor. İnsanlar ve hukuk, ilerlemeyi reddetmeseler de, olan biteni tartışmasız kabul etmeye hazır da değiller.

Bilinçlenme ağır ağır olacak...

Ama bir nokta var ki, tekniğin yararları yanında, doğurduğu tehlikeleri bütün sonuçlarıyla görebiliyoruz.[3]

Neler onlar?

Sanayileşme kaçınılmaz, artık biliyoruz bunu; ama sanayileşme atıkları, akarsuları, gölleri, denizleri kirletiyor.

İnsanı ve doğayı bir yana bırakıp körü körüne bağlanılmış bir "rant ekonomisi", doğa kıyımlarına yol açıyor. Çevre üzerine oynamanın dünyanın başına neler açtığının örnekleri son yıllarda arka arkaya sergilendi. Ünlü El Nino'dan sonra

Mitch kasırgası binlerce insanın ölümüne yol açtı; maddi yıkıntılar ise cabası.

Bilimsel araştırmaların ortaya koyduğu bir gerçek de şu: Son yıllarda, yeryüzünde iklim dengesizlikleri yaşanıyor. O korkunç kasırgalarda bunun payı var. Bu dengesizliğin kaynağı da şöyle açıklanıyor: Karbon çıkarıp yayma, yerküreyi kuşatan koruyucu ozon tabakasını zayıflatarak "sera etkisi"ni aşırı ölçüde artırıyor ve dolayısıyla ısıyı yükseltiyor, bu da iklimi etkiliyor. Çaresi ne bunu önlemenin? Karbon yaymayı bugünkü düzeyinde tutup, sonra giderek azaltmak!

Bilimin bu saptamasını uygulatmak için uluslararası toplantılar yapıldı son yıllarda: 1992 Rio Doruğu'nun arkasından Kyoto, New York derken, geçen yıl da Buenos Aires'te bir toplantı düzenlendi. Ama ötekiler gibi, bu da "fiyasko"yla sonuçlandı.[4]

Niçin?

Nedeni şu: Aslında, iklim dengesizliklerini yaratan, atmosfere aşırı ölçüde karbon yayan ülkeler, zengin sanayi ülkeleridir; onların önünde giden de, Amerika Birleşik Devletleri. İşte, başta Birleşik Devletler, kendi ekonomisinin kazancını düşünerek, karbon yaymayı dizginleme yolunda önlem almak istemiyor ve önce "gelişmekte olan ülkeler"den bekliyor bu görevi.

"Kendi ekonomisinin kazancı" dedik, ne o?

Egemen kapitalizmin çıkarları!

Buradan şu gerçeğe varıyoruz: Dünyamızı saran tehlike, doğrudan doğruya teknikten gelmiyor; öyle dersek tekniği, insandan ve toplumdan, giderek sosyal yapıdan soyutlamış oluruz, oysa teknik insanla, toplumla vardır. Tehlike, hem de yerkürenin yazgısıyla oynayacak biçimiyle, teknikten değil kapitalizmden geliyor. Kapitalizm, yalnız "sosyal sorunu" çözemediği için değil, yerkürenin geleceğini tehlikeye attığı için de tehlikeli. Böylece, çevre sorunlarını çözmek amacıyla, mücadele ederken, silahları aynı zamanda kapitalizme de doğrultmak gereğinin bilincinde olmazsak, belki anlık başarılara ulaşabiliriz, ama zafer sonunda yine parababalarının olur.

Deneyimler bize bunu gösteriyor...

Bitirirken

Bugün gelip vardığımız nokta, aslında bir karar ânıdır. Tekniği, ilerlemeyi, toplumu, kalkınmayı, bütün bu kavramları, yeni baştan gözden geçirip gerçeklerin ışığında yerli yerine oturtacağımız bir karar ânı.

Tekniği gerçeklerden soyutlayıp ona körükörüne bağlanamayız; öte yandan ilerlemeye karşı çıkıp onu durdurmak da bir düştür. Ama bir şey elimizdedir: Toplumu, ne yaptığını bilmez bir durumda bir "tüketim toplumu" olmaktan çıkarıp kalkınmamıza da akılcı bir çerçeve çizmek!

Aslında bütün bunlar, bir azınlığın değil, tüm insanların insanca yaşayacakları yeni bir dünya yaratmaya bağlı. Başta insanların sömürülmediği böyle bir dünyada, sadece onda, başka insanlara olduğu kadar doğaya, öteki canlılara ve hayvanlara saygının koşullarını yaratmış olacağız. Geleceğe kaygılı gözlerle baktığımız, ama insanca bir dünya yaratmamızın da bize bağlı olduğu bir tarih aşamasında, şu gerçeğin de altını çizmeliyiz: İnsanın yeryüzünde tek başına egemen olduğu, hele hele evre-

nin merkezi olduğu inancı, sağlam temeller üzerine oturmuyor. Farklı bir yerimiz var, doğru, ancak doğanın dışında değiliz; daha, onun, sorumluluklarının bilincinde olması gereken bir "uzantı"sıyız. Bir de şunu söylemeli: İnsan olarak sorumlu varlıklarız; sorumluluğumuz yalnız bugün için de değil, gelecek kuşaklara karşıdır da. Onlara, insanca bir toplum bırakmak zorundayız; ama aynı zamanda anlamını yitirmemiş bir doğa da...

Eğitime, sanata, hukuka büyük görevler düşüyor bu bilinçlendirmede. Ne var ki, asıl görevin felsefeye düştüğünü yadsıyabilir miyiz?

1. Özellikle bkz. İbrahim Kaboğlu, *Çevre Hakkı*, İmge Yayınları, 3. bs., Ankara 1996; Ruşen Keleş / Can Hamamcı, *Çevrebilim*, İmge Yayınları, Ankara 1993; Oktay Ekinci, *İnsan Hakları ve Çevre*, Anahtar Yayınları, İstanbul 1992.

2. Server Tanilli, *Yaratıcı Aklın Sentezi. Felsefeye giriş*, s. 177 vd., 4. bs., Adam Yayınları, İstanbul 1998.

3. Server Tanilli, *Dünyamız Tehlikede*, Milliyet Sanat Dergisi, sy. 448, 15 Ocak 1999.

4. Hüseyin Baş, *Arjantin'de Fiyasko*, Cumhuriyet, 22 Kasım 1998.

Bulut Yayınları

SÜRELİ YAYINLAR

FELSEFELOGOS 1 Ortak konu: Devlet ve Ahlak	2. Baskı Çıkıyor
FELSEFELOGOS 2 Ortak konu: Irkçılık ve İnsan Hakları	2. Baskı Çıkıyor
FELSEFELOGOS 3 Ortak konu: Din ve Felsefe	1.000.000 TL.
FELSEFELOGOS 4 Ortak konu: Sanat ve Estetik	1.000.000 TL.
FELSEFELOGOS 5 Ortak konu: Cumhuriyet Döneminde Felsefe	1.500.000 TL.
FELSEFELOGOS 6 Ortak konu: Çevre Etiği ve felsefesi	

FELSEFE DİZİSİ

Uğur Felsefe Öğreniyor	Hüseyin Batuhan	2.000.000 TL.
Bilim ve Şarlatanlık	Hüseyin Batuhan	Nisan 1999'da çıkıyor
İnsan Felsefesi Çalışmaları	Uluğ Nutku	900.000 TL.
Felsefeyle Yaşamak	Nejat Bozkurt	Çıkıyor

POPÜLER FELSEFE DİZİSİ

Hayat Üstüne Çok Hoş Kitap	Mustafa Güngör	1.500.000 TL.
Filozofların Kavgası	Steffen Dieizsch/Çev: Bahar Soyer	Çıkıyor

MİZAH DİZİSİ

Dünya Mizahında Süper Espriler	Cabir Alacatlı	1.000.000 TL.
Sazan Mevsimi	Cihan Demirci	1.400.000 T.L

EDEBİYAT / ŞİİR

Alavara	Can Yücel	1.750.000 T.L
Mekanım Datça Olsun	Can Yücel	Mayıs 1999'da çıkıyor

İLKGENÇLİK ÇAĞI EDEBİYAT DİZİSİ

Rosemary Olmak (Roman)	Frances M. Wood /Çev: Ümit Arar	1.600.000 TL.
Kırmızı Eğrelti Otunun Büyüdüğü Yer (Roman)		2.000.000 TL.
Annemin Kokolu Misketleri	Martha Freeman/Çev: N.Ç. Akbay	1.250.000 T.L
Çocuk Şiirleri Antolojisi	Metin Celal	900.000 TL.
Çağdaş Türk Edebiyatı Öykü Ant.1.Cilt (Cumhuriyet'in İlanından 1950'li Yıllara Kadar)	Haz: Metin Celal	1.150.000 TL.
Çağdaş Türk Edebiyatı Öykü Ant. 2.Cilt (1950'li Yıllarda Günümüze)	Haz. Metin Celal	1.400.000 TL.

GENÇLER İÇİN GÜNCEL DİZİ –AKTİF YAŞAM DİZİSİ

Bilgisayar	Lisa Hughes/ Çev: Hakan Yıldız	Mayıs 99'da çıkıyor
İnternet	Lisa Hughes/ Çev: Mustafa Güngör	Mayıs 99'da çıkıyor
Binicilik	Sarah Gaydon/ Çev: Hakan Yıldız	Mayıs 99'da çıkıyor
Astronomi	John Farndon/ Çev: Ulaş Yılmaz	Haziran 99'da çıkıyor
Bisiklet	Clive Gifford/ Mustafa Güngör	Haziran 99'da çıkıyor
Kaykaycılar	James Marsh / Çev: Hakan Yıldız	Haziran 99'da çıkıyor

BULUT&KROPİ DENİZCİLİK DİZİSİ

Çocuklar Denizcilik Öğreniyor	Pamela&Sam Bendal/Çev: S. Erkanlı	1.250.000 T.L
OXFORD - A'dan Z'ye Yelken Terimleri Sözlüğü		
Ian Dear&Peter Kemp/Çev:O. Soyer		Mayıs 99 da çıkıyor
Yelkencilik Rehberi	D. Conner&M. Levitt/ Çev: S. Erkanlı	Haziran 99 da çıkıyor

'Çevre etiği': 'toprak etiği' mi yoksa 'insan etiği' mi?

Harun Tepe

Etik ve çevre, felsefe ve çevre sözcüklerini son yıllarda sıkça birlikte işitir olduk. Ekolojik sorunların gittikçe artarak yeryüzündeki yaşamı tehdit edecek boyutlara varması ve bu sorunların gittikçe daha fazla bilincine varılması, felsefeye, onun en eski dallarından biri olan etiğe olan ilgiyi arttırdı. Felsefenin, daha doğrusu etiğin, çevre sorunları karşısında insanın çaresizliğinin önünü açabileceği, bir çıkış yolu gösterebileceği beklentisi ve umudu arttı. 'Çevre felsefesi'nden, 'çevre etiği'nden daha çok söz edilmeye, çevre etiği konulu dersler[1] verilmeye başlandı, çevre etiğiyle ilgili yayınların sayısında belirgin bir artış oldu. Ekoloji dergileri yanında, doğrudan 'çevre etiği'yle ilgili dergiler yayınlanmaya başlandı[2]

I. EKOLOJİK SORUNLAR VE NEDENLERİ

Ekolojik dengenin bozulması, kirlilik, kullanılabilir temiz su kaynaklarının azalması, ozon tabakasındaki deliklerin gittikçe artması ve büyümesi gibi sorunların, basın yayın organlarının da desteğiyle, gittikçe daha fazla farkına varılmış. Isınmanın gezegenimizde yol açabileceği tehlikeler, dünyanın bir çok yerinde yerleşim bölgelerinin sular altında kalma olasılığı, uzmanları olduğu kadar duyarlı kamuoyunu da kaygılandırmıştır. Bu kaygılarsa doğal olarak suçlu aramaya götürmüştür. Suçlu kimilerine göre teknoloji, hatta onu besleyen bilim, kimilerine göre sanayileş-

me ve sanayileşmiş gelişmiş ülkeler, kimilerine göre kapitalizm, kimilerine göre bilimsel düşünüşü de ıralayan akıl ya da modernizmdir. Kimileri bunlardan birkaçını çevre sorunlarının "faili" olarak görürken, kimileri neredeyse bunların hepsini kapsayacak biçimde aklı ya da aklın yüceltilmesi olarak gördüğü modernizmi — hatta bununla eşdeğer gördüğü Batı'yı— suçlu ilân etmektedir[3]

Ekolojik sorunların nedenlerinin saptanması, sonra da bunların ortadan kaldırılabilmesine giden düşünce ve eylem adımlarının atılabilmesi için öncelikle bu sorunların neler olduğunun belirlenmesi gerekiyor. Nelerdir ekolojik sorunlar ya da hangi sorunlar bu başlık altında kapsanmaktadır? Havanın ve suyun, —bu arada denizlerin de— çeşitli atıklarla kirlenmesi, nükleer kirlilik, çölleşmenin artması, ormanların ve diğer doğal kaynakların geri getirilemez bir biçimde zarar görmesi, ozon tabakasındaki hasar ilk akla gelenlerdir. Yüksek nüfus artışı, yabanıl yaşamın yok edilmesi, hayvanlara kötü davranılması, —örneğin hayvanların deneylerde kullanılmaları ve deney için öldürülmeleri (bu arada avcılık da)—, kimi canlı türlerinin gittikçe artan biçimde yok olması da bu sorunlar arasında sayılmaktadır. Kuşkusuz çevre sorunları bunlarla da sınırlı değildir. Ama öncelikle tüm bunların çevre sorunu olup olmadığının, eğer hepsi çevre sorunları sayılıyorsa, bunların aynı türden sorunlar olup olmadıklarının, neden bir sorun olarak görüldüklerinin açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Örneğin fazla nüfus artışı —evet bir sorun, toplumsal ve ekonomik yanları olan bir sorun, çevreye dolaylı olarak zarar veren bir sorundur, ama— bir çevre sorunu mudur? Yabanıl yaşamın, dağların, vadilerin ve ırmakların, onların doğal güzelliğinin korunması insan için bir ödev midir ya da korunmaması bir çevre sorunu mudur? "Doğal güzellikler"in korunması bizim için bir ödevse, neden bir ödevdir ya da onu bir ödev kılan nedir? Doğaya karşı sorumluluğumuz nedir? Sorumluluğun temelinde yatan şey nedir? Doğanın kendi başına değer taşıması mıdır? Öyleyse, bu değer nedir? ?eylerin 'kullanım değeri'nden, yani başka bir amaç için taşıdığı önemin ötesinde bir 'değer'inden söz edilebilir mi?

'Hayvan hakları' sorunu —öncelikle "hayvan haklarından söz edilmesi mümkün müdür?" sorusu—, örneğin insanların beslenme amacıyla hayvan yetiştirmeleri, kimi hayvanları ya da canlıları kendilerine zarar verdikleri için öldürmeleri — bu arada avlanmaları da— bir çevre sorunu mudur? Her türlü canlı varlığın, her canlı türünün korunması insan için bir ödev midir ya da korunmaması, bu arada kimi türlerin yok olması bir çevre sorunu mudur? Çevre etiği tüm canlıları kapsamakta mıdır yoksa kimi canlı organizmalar bunun dışında mı tutulmaktadır?

II. ÇEVRE SORUNLARI KARŞISINDA 'ÇEVRE ETİK'LERİ

Yanıtlarını da bir ölçüde içlerinde taşıyan bu soruları yanıtlamaya girişmeden önce hemen belirtmek gerekir ki, çevreyle ilgili etik sorunları tartışan bilim adamları ve filozoflar, bu soruları farklı biçimlerde yanıtlamakta, bu yanıtlarına, daha doğrusu bu yanıtlarının temelinde yatan temel dayanaklarına —neyi merkeze aldıklarına, bu arada dayandıkları değer görüşlerine— göre farklı gruplar oluşturmaktadırlar. Kimileri insanı çevre sorunlarının merkezine alarak ya da onların insanı merkeze aldıkları düşünülerek, 'insanmerkezci çevre etikleri' içinde sayılırken; kimileri de canlı varlığı ya da ekosistemi merkeze aldıkları için —ya da öyle görüldükleri

için— 'canlımerkezci ya da çevremerkezci etik görüşler' arasında sayılmaktadır; kimileri doğaya toptancı bakışı savunurken kimileri bireyciliği, tek tek canlıları merkeze almayı savunmaktadır.

Canlıyı ya da ekosistemi merkeze alan 'çevre etiği' görüşleri yaşayan organizmalara verilen ve ileride verilebilecek zararlardan doğan sorunları etik sorunlar saymakta; ama sıra iyi yaşaması söz konusu edilen canlıların hangileri olduğu sorusuna geldiğinde, kimileri bunu duygulu (*sentient*) canlılarla sınırlarken, kimileri tüm canlı organizmaları kapsamakta, kimileri de türleri, ekosistemleri veya bütün olarak biyosferi çözümlemelerinin merkezine almaktadır[4]. Öte yandan bu sınıflandırmada temel ekseni oluşturan şey, insanmerkezcilik ile canlımerkezciliktir—ya da çevremerkezciliktir; ama her sınıflamada olduğu gibi, bu sınıflamayı da zorlayan görüşler de vardır.

'Doğa' insanın insansal olmayan çevresi, ekolojik sorunlar da "insanın doğa ile temasından doğan pratik sonuçlar"[5] diye tanımlanmakta. Buna bağlı olarak "çevre etiği" de, "insanın doğal çevreye karşı etik sorumluluklarını ele alan araştırma alanı" olarak nitelenmekte; onun değerleri konu edindiği söylenmektedir. "İnsanın gereksinmelerini karşılaması ötesinde doğanın bir değeri var mıdır?" "Doğanın kimi kısımları diğerlerinden daha mı değerlidir?" "İnsanın doğaya ve doğal varlıklara karşı sorumluluğu nedir?" İşte bu türden sorular 'çevre etiği'nin değerle ilgili sorularına örnek verilmektedir[6].

Doğaya Saygı (*Respect for Nature*) adlı yapıtında **Paul W. Taylor** da 'çevre etiği 'ni "insanlar ve doğal dünya arasındaki ahlâk sorunlarını ele alan" disiplin olarak belirlemekte; bu ilişkileri yöneten etik ilkelerin bizim yeryüzünün doğal çevresine ve yeryüzündeki tüm hayvan ve bitkilere karşı ödevlerimizi, yükümlülüklerimizi ve sorumluluklarımızı tayin ettiğini söylemektedir. **Taylor** 'doğal dünya' terimini, —bu ekosistemin biyotik topluluklarını da oluşturan— tüm hayvan ve bitki nüfusuyla birlikte, gezegenimizdeki doğal ekosistemlerin bütünü anlamında kullanmaktadır[7]. Ona göre bir çevre etiği kuramı, insanın doğal ekosisteme ve yabanıl yaşam topluluklarına karşı davranışlarının nasıl olması gerektiğini ortaya koyacak bir ahlâksal ilkeler sisteminin ussal temellerini hazırlamak durumundadır. Bu da doğal dünya içinde insan uygarlığının yerinin belirlenmesiyle yakından ilgilidir. Bunun yapılması da aşağıdaki dört grupta toplanan temel soruların yanıtlanmasıyla başarılabilir. **Taylor**'a göre bir çevre etiğini oluşturan şey de bu soruların yanıtları olmaktadır:

1. Doğal ekosistemlerle ilişkisinde insan davranışı için ahlâksal sınırlayıcılar söz konusu mudur, yoksa bu tür sınırlamalar yalnızca insanların birbiriyle ilişkilerine mi uygulanabilirler? Kısaca, doğal çevreyle ilişkilerimizde dayanabileceğimiz etik ilkeler var mıdır? Kimi davranışlarımızın vahşi hayvanların ve bitkilerin yaşamını daha iyi ya da daha kötü yapmasının herhangi bir etik anlamı var mıdır? İnsanlara karşı ödev ve yükümlülüklerimizden bağımsız olarak, doğal dünyayla ilişkilerimizde geçerli kimi ödev ve yükümlülüklerimizin olduğundan söz edilebilir mi?

2. Bu sorulardan birinin yanıtı olumluysa, o zaman söz konusu olan ahlâksal sınırlamalar nelerdir ve bunlar bizim diğer insanlarla ilişkilerimizi yönetenlerden nasıl ayrılabilirler? Eğer insanlara karşı ödevlerimizden bağımsız olarak, insan olmayan canlılara karşı ödevlerimiz varsa, bu ödevler hangi temele dayanmaktadır? Bu etik alana uygulanabilecek iyiye ilişkin ne gibi standartlar, ne gibi doğru davra-

nış kuralları vardır?

3. Bu standartlar ve kurallar nasıl temellendirilebilir? Çevre etiğinin ilkelerine uyma yönünde bir ahlâksal söz vermenin ussal temellere dayandığı gösterilebilir mi? Benzer durumda olan herkesi bağlayacak *geçerli* çevre etiği ilkelerinin varolduğu kabul ettirilebilir mi?

4. Son olarak, (doğal dünyaya karşı yükümlülük ve sorumluluklarımızın olduğunu varsayarsak), bunların insan değer ve çıkarları karşısında yeri (ağırlığı) nedir? Çevre etiğine ilişkin ödevlerimiz, insanın amaçlarına karşı eylemde bulunmamızı gerektirebilir mi, eğer gerektirirse, bu ödevler ne zaman insansal amaçların gerçekleştirilmesinin önüne geçebilir?[8]

İster **A. Schweitzer**, **Goodpaster** gibi filozoflarla birlikte 'biyotik bireyciliği' savunduğu söylenen ya da bu grupta sayılan[9] **Taylor**'ın görüşleri, ister **J. Passmore**'un, **W. H. Murdy**'nin insanmerkezci etik görüşleri[10], ister **Aldo Leopold**'un Toprak Etiği ile **Arne Naess**'in Derin Ekoloji görüşü gibi çevremerkezci etikler göz önüne alınsın, tüm bu 'çevre etiği' görüşlerinin kimi ortak noktalar, bu arada kimi ortak sorunlu yanlar da taşıdıkları görülmektedir.

'Çevre etiği' başlığı altında toplanan görüşlerin hemen hemen hepsi çevre sorunlarının doğada kimi geri dönülmez zararlara yol açması, insanın ve yüryüzündeki canlı türünün geleceğini tehdit eden boyutlara ulaşmasının farkına varılması sonucu doğmuşlardır. Genellikle sanayileşmenin ve teknolojinin bir sonucu olan— ama zorunlu bir sonucu olmayan— bu durumun saptanması kişileri endişelendirmiş, bu da onları hem kimi önlemler almaya hem de alınacak önlemleri temellendirecek düşünceler geliştirmeye götürmüştür. 'Çevre etiği' ya da 'çevre felsefesi' gibi adlar altında karşımıza çıkan düşünceler de bu türden düşüncelerdir. Çevre felaketlerinin önüne geçebilmek, doğal çevreyi bu arada —ve esas olarak— insanı koruyabilmek için, insana sorumluluğunu göstermeye, onu çevre sorunları üzerinde kafa yormaya zorlayan düşüncelerdir bunlar. Olan bitende, çevreyle ilgili yaşananlarda sorun gören —çünkü bir sorun ancak bir görenle sorun olur, kişinin kafasındakiyle olan biten arasında bir aykırılık yoksa, pek sorun da yoktur, herşey olması gerektiği ya da düşünüldüğü gibi olup bitmektedir— ve gerek bu sorunların ortaya çıkmasında gerekse bertaraf edilmesinde insanın rolünü ve sorumluluğunu düşünenenlerin ortaya koydukları görüşlerdir, 'çevre etik'leri. İnsana insan olmayla ilgili sorumluluklarını, insan olmasından dolayı sahip olduğu sorumluluklarını anımsattıkları için de felsefeyle, onun bir dalı olan etikle bağlantılı oldukları düşünülmüş, bu düşüncelerin başına 'etik' ya da 'felsefe' sözcüğü konulmuştur. Peki ama bu ifadeler yerinde midir? Her sonuna 'felsefe' adı getirilen etkinlik felsefe, ortaya konan her bilgi felsefe bilgisi midir?

III. 'ÇEVRE ETİĞİ' NE KADAR ETİK, 'ÇEVRE FELSEFESİ' NE KADAR FELSEFEDİR?

Son yıllarda gerek felsefe dallarının sayısında gerek 'etikler'in sayısında büyük bir artış görülmekte. Hemen her türlü etkinliğin sonuna 'felsefe' ya da 'felsefesi' sözcüğü getirilerek—örneğin spor felsefesi, din felsefesi— o alan yeni bir felsefe dalıymış gibi sunulmakta; her meslek dalının ya da çalışma alanının adının sonuna 'etik' sözcüğü getirilerek —örneğin mühendislik etiği, tıp etiği, iş etiği,

medya etiği, kütüphanecilik etiği— 'etiklerin sayısı' sürekli arttırılmaktadır.

'Spor felsefesi', 'mühendislik etiği' gibi başlıklar altında yapılıp edilenlere baktığımızda, bunların hiç de sanıldığı gibi yeni bir felsefe ya da yeni bir etik olmadığını görüyoruz. Bu türden çalışmalarda karşımıza çıkan şey genellikle o etkinliğe ya da o mesleğe ilişkin bir davranış kodları listesi, bilinen adıyla bir 'meslek ahlâk yasası'dır. O meslek mensuplarının mesleklerini yaparken neleri yapmaları, neleri yapmamaları gerektiğini, neleri yapmalarına izin verilebileceğini belirten normlardır bunlar. Bu türden norm getirmenin etik olmadığını, etiğin normlar değil, bilgiler ortaya koyduğunu, en azından **Platon**, **Aristoteles**'ten **I. Kant**'a ve **Max Scheler**'e kadar uzanan etik düşünce çizgisine baktığımızda açık bir biçimde görürürüz. Aynı şekilde her insan etkinliğinin felsefece bakışın nesnesi olabileceğini, felsefece bakmayı gerektiren kimi sorunları olabileceğini, spor etkinlikleri sırasında kimi etik sorunlarla karşılaşılabileceğini, ama bunun her insan etkinliğine ya da insan etkinlikleri alanına ilişkin bir felsefeden söz etmek için yeterli olmadığını da anlarız— bu arada 'spor felsefesi'nin söz etmenin taşıdığı sorunları da.

Öte yandan bu tür yeni başlıkların ortaya atılması da keyfi ve nedensiz değildir. Bunun arkasında yatan şey, kimi yeni bilgi ya da etkinlik alanlarının, bununla birlikte bu alanlara ilişkin kimi etik —ya da etik olduğu düşünülen— sorunların ortaya çıkması, bu sorunların ancak felsefeyle ya da etikle aydınlatılabileceğinin düşünülmesidir. Bu sorunların —doğru ya da yanlış— bir yanıyla felsefe sorunu, etik sorunu olarak görülmesidir. Yaşamın her alanında, insanların söz konusu olduğu her yerde insanların eylem ve değerlendirmelerinden kaynaklanan kimi etik sorunların olması da çok doğaldır. Doğal olmayan ya da sorunlu olan şey, son zamanlarda sıkça yapıldığı gibi, her etkinlik ya da uğraş alanında karşılaşılan etik sorunlardan hareketle, her uğraş alanın adının yanına bir 'etik' sözcüğü eklenerek her etkinlik alanı için bir etikten söz ediliyor olmasıdır. Kimi alanlarda kimi sorunların daha sık ortaya çıkıyor olması buna neden olmuş olsa bile, etik sorunlardaki ortaklığın, etiğin, etik bilginin tekliğinin —bunun da ötesinde etiğin ne olduğunun— gözden kaçırılmasına yol açtığı için, 'spor felsefesi', 'tıp etiği' gibi adlandırmalardan kaçınmak, bunun yerine tıpta ya da sporda etik sorunlardan söz etmek daha uygun görünmektedir.

Bu söylenenlerin 'çevre felsefesi' ve 'çevre etiği' adlandırmaları için de geçerli olduğu açıktır. Kuşkusuz çevre sorunlarının ortaya çıkmasına yol açanlar hemen hemen her zaman insanlardır, onların yapıp ettikleridir, onların şu ya da bu hesap ve düşüncelerle yaptıklarıdır. Bu sorunlardan zarar görenler de, tüm diğer canlılar ve cansız doğa yanında, insanlardır—ama zararın bilincinde olan da yalnız insanlardır. Çevre felaketlerinden, doğanın hoyratça sömürülmesinden, kısa erimli hesapların kötü sonuçlarından, doğrudan ya da dolaylı olarak zarar görenler de — diğer canlılarla birlikte— insanlardır. Bu nedenle çevreyle ilgili sorunlara yol açan insan eylemlerinden, bu eylemlerle ilgili etik sorunlardan, etik sorunların giderilmesinden söz edilmesi de doğal karşılanmalı, hatta beklenmelidir de. Bugün yaşadığımız çevre sorunlarına neyin yol açtığının, başka bir deyişle çevre suçlarının failinin ya da faillerinin kimler olduğunun, bunda kimin, hangi anlayış ve politikaların, hangi karar ve eylemlerin etkili olduğunun belirlenmesi gerekmektedir. Bu belirleme çabasında felsefenin, felsefece bakışın bize kimi pencereler açacağı da muhakkaktır. Felsefeyle çağımızın sorunlarına bakan —sayısı pek fazla olmasa da— kimi

çalışmalar[11] bunun kanıtıdır. Felsefece bakışın, bu bakışla üretilen felsefe bilgilerinin nasıl yol açıcı olabildiğini, sorunları nasıl aydınlatabildiğini görürüz bu çalışmalarda. Ama yaşamın çeşitli alanlarına ilişkin bu sorunların felsefeyle aydınlatılmasından hareketle bu alanların her birine ilişkin bir felsefeden, her etkinlik alanına özgü bir etikten, örneğin bir 'çevre felsefesi'nden, bir 'çevre etiği'nden söz etmek mümkün müdür ya da uygun mudur?

Bu ara tartışmadan sonra tekrar olana, 'çevre etikleri'ne ve çevre sorunlarına dönerek, bu 'etikler'de görülen sorunlu yanları gün yüzüne çıkarmak, çevre sorunlarını aydınlatmada felsefenin yerini belirlemek, yazının bundan sonraki bölümlerinin üzerine aldığı ödev işte budur.

IV. 'ÇEVREMERKEZCİ'[12] VEYA 'İNSANMERKEZCİ OLMAYAN' ÇEVRE ETİKLERİ

"Biyolojik olarak bakıldığında insan bir aristokrattır. Hayvanlara, bitkilere ve kendi gezegeninin doğasına hükmetmektedir. İnsan ayrıcalıklıdır. Ekolojik bakışla insan beslenme zincirinin ve piramidinin tepesinde oturmaktadır. İnsan canlılar evinin hükümdarıdır ve her üstünlük bir ayrıcalık anlamına gelir"[13]. Bir biyolog, çevrebilimci ve doğayı koruma uzmanı olan —ve insanmerkezci çevre etikçileri arasında sayılan— **Freser-Darling**, diğer kimi çevre etikçileri gibi, insanın bu hükümranlığından, bu hükümranlığın yol açtığı sorunlardan rahatsızdır. İnsanı bu gücünden kaynaklanan sorunlarla savaşmaya, kendisinden daha aşağıda olan canlılara hizmet etmeye, onlar için dünyayı temiz tutmaya, kısaca onlara karşı sorumluluğu almaya çağırır **Freser-Darling**[14]

Radikal çevreciler de sık sık *homo sapiens*i, kendisini besleyen ve kendisine destek olan gezegeni pervasızca yiyip bitiren, böylece de kendisinin ve misafiri olduğu ekosisteminin yıkımına yol açan kanserli bir —mutasyona uğramış—hayvan olarak nitelerler[15]

Aslında gerek —genellikle, ama her zaman değil— biyologlar, doğayı ve yabanıl yaşamı koruma uzmanlarından oluşan çevremerkezci ekolojistler, gerekse aralarında felsefecilerin ve insanbilimcilerin daha sık görüldüğü insanmerkezci ekolojistler, çevre sorunlarının temelinde insanın kimi yapıp ettiklerini görürler; kısaca çevre sorunlarının sorumlusu olarak insanı gösterirler; sorunları giderme sorumluluğunu da insana yüklerler. İki ana akımın ayrıldıkları nokta sorunların failinden çok, sorunlardan söz edilirken neyin merkezde olduğudur. Merkeze alınan şey insan, hayvanlar, gelişmiş hayvanlar, "duygu sahibi" hayvanlar, canlı, cansız doğa ya da bütün olarak ekosistem olabilmektedir. Neyin merkeze alındığı o 'çevre etiği' görüşünü de ıralamakta, çevre etiği görüşleri bu ana özelliklerine göre gruplanmaktadır.

Çevremerkezcilik (*ecocentrism*) ya da insanmerkezci olmayan etik (*non-anthropocentrism*) başlığı altında toplanan görüşlerin ana özelliği doğal dünyanın kendinde ya da kendi başına değeri olduğu felsefi öncülüdür. Çevremerkezciliğin de başlıca iki biçimi vardır: toprak etiği ve derin ekoloji[16]. Kökleri kimi kültürlerde çok eskilere gitse de 'toprak etiği'ni Batı düşünce geleneğine kazandıran 1940 yılların sonunda **Aldo Leopold** olmuş; bu görüşün savunucuları insanın doğal dünyaya karşı bir sorumluluğu olduğunu, insanın ve diğer seçilmiş türlerin iyi olmalarını ve

yaşamlarını sürdürebilmelerini sağlama ötesinde doğanın kendi başına bir değer taşıdığını ileri sürmüşlerdir. **Aldo Leopold**'un ifadesiyle "bir şey ancak biyotik topluluğun güzelliğini, devamlılığını ve bütünlüğünü korumaya çalışıyorsa doğrudur. Başka türlü yaparsa yanlıştır[17]" Ona göre toprak etiğini benimsemek insanın kendisine ilişkin kavrayışını da değiştirir; insan kendisini gezegenin egemeni veya en güçlü türün üyesi olarak görmeye son verir, artık kendisini toprağa bağlı topluluğun sade bir üyesi ve katılımcı bir yurttaşı olarak görmeye başlar[18]

Derin ekoloji (*deep ecology*) hareketi 'toprak etiği'ne göre daha yeni bir çevremerkezci 'felsefe'dir. Ciddi çevre sorunlarına yol açmış olan değerlerin ve yaşam biçiminin yoğun bir biçimde sorgulanmasını içerir. '*Deep ecology*' terimi, kirlilik ve doğal kaynakların tükenmesi gibi çevre sorunlarına çözüm olarak kimi yapay ve kısa erimli reformlar öneren 'sığ ekoloji'ye karşı Norveçli felsefeci **Arne Naess** tarafından ortaya atılmıştır. Derin ekolojist düşünceler, Batı'da kullanılan anlamda ussal akıl yürütmeyle savunulabilecek bir etik kuram oluşturmazlar. Onların yapmaya çalıştığı şey, temel ilkelerin çevreyle uzun erimli bir ilişkide kılavuzluk edecek hale getirilmesidir. Bu ilkeler arasında bir yaşam sürmenin araç anlamında çok basit olduğu, ama amaç olarak zengin olduğu; bütün yaşam biçimlerinin yaşama ve gelişme haklarını onurlandırma; diğer yaşam biçimleriyle duygudaşlık; insan yaşamı ile insan dışındaki canlıların yaşamının farklılığını mümkün olduğunca arttırma; uzun süren bir işlem olan kendini gerçekleştirmeyi mümkün olduğunca fazlalaştırma yer almaktadır. Yeni bir dünya görüşünü benimseyen derin ekolojistler, kendi başına bir çevre etiğinden çok bir ekolojik bilgeliği, ekofelsefeyi savunurlar[19] Tüm çevremerkezci düşünürler doğanın kendi başına ya da kendinde değeri olduğunu söyler ya da ima ederken, kimileri (örneğin **Rodman**) ekosistemin haklarından söz eder ve insanlara bu haklar temelinde kimi ödevler yüklerler[20] ; kimileri (örneğin **J. Baird Callicott**) doğal dünya için 'haklar'dan söz etmek yerine, ona 'saygı'dan söz etmenin daha yerinde olduğunu belirtirler[21] ; kimileri (örneğin **James D. Heffernan**) ekosistem de dahil olmak üzere bütün canlı varlıkların zarar verilebilecek ya da yarar sağlanabilecek çıkarlarının söz konusu olduğunu, bunun için de ahlâksal bakışa konu olabileceklerine öne sürer[22] ; kimileri ise (örneğin **Leopold**[23]) toprak için ahlâksal bakışı ifade eden saygı düşüncesinin biyotik toplulukların değişikliğe uğratılmasını, kullanımını veya düzenlenmesini önleyemediğini, yalnızca onların varlıklarını sürdürme haklarının, en azından kimi yerlerde varlıklarını doğal halde sürdürme haklarının onaylanması anlamına geldiğini belirtirler[24]

Her iki biçiminin farklı yanlarına ve her birinin kendi içinde barındırdığı farklılıklara karşın[25], çevremerkezci etiğin kimi temel sayıltılara dayandığı görülür. Tüm çevremerkezci ya da insanmerkezci olmayan etikçiler doğanın ya da doğadaki kimi varlıkların—canlı olmanın, duygu taşıyan hayvanların ya da doğal güzelliklerin—, insan ve diğer canlı türleri için taşıdıkları önemin ötesinde kendi başına değerleri olduğunu benimserler. Doğanın ya da ekosistemin hakları olduğu düşüncesi genel kabul görmese bile, onların moral bakış konusu oldukları, saygı gösterilmeyi hak ettikleri düşünülür. Bu ise 'değer', 'kendinde değer' 'hak', 'ahlâkî sorumluluk' gibi kimi temel etik kavramlar üzerinde durulmasını gerektirmektedir. Doğanın ya da canlının 'kendinde değer'inden söz edilebilir mi? Onların bu değer sahip olmalarını sağlayan özellikleri nelerdir? İnsan dışında bir varlık saygı konusu olabilir mi? **Kant**'ın saygının temeline koyduğu insan görüşü —yani onun neden yalnızca in-

sanın saygı konusu olabileceğine ilişkin görüşü— göz önüne alınırsa, diğer canlıların saygının temelinde yatan nitelikleri nelerdir? Kısaca insanın dışında ve insandan bağımsız olarak bir varlığın değerinden, ona saygı gösterilmesinden söz edebilir miyiz? Neye dayanarak 'doğanın değeri'nden söz edebiliriz?[26]

Bu soruları yanıtlamayı çalışmamızın son kısmına bırakarak, önce çevremerkezci ve/veya insanmerkezci olmayan etiklerin karşısına konulan 'insanmerkezci' diye adlandırılan çevre etiklerinin temel özelliklerine bir göz atmak yararlı olacaktır.

V. 'İNSANMERKEZCİ ÇEVRE ETİKLERİ'

'İnsanmerkezcilik', etik ilkelerinin yalnız insan için söz konusu olduğunu, insan gereksinim ve çıkarlarının en yüksek değer, hatta tek değer olduğunu ileri süren felsefe görüşü olarak tanımlanmaktadır[27]. Buna göre insan dışındaki varlıklar, insan için önemli oldukları kadarıyla ilgi konusudurlar. Ama gerek insana gerekse diğer canlılara ya da doğaya verilen yer açısından, bu görüşler arasında önemli farklılıkların olduğunu buna eklemek gerekir. İnsana verdikleri konuma göre bu görüşler sıkı (zayıf) insanmerkezciler ve gevşek (güçlü) insanmerkezciler olarak ayrılmaktadır. **Aquino'lu Thomas**'ın ve **Descartes**'ın görüşleri, **Kant**'ın etik görüşü, **W. J. McGee**'nin ve **R. D. Guthrie**'nin çevre etiği görüşleri sıkı insanmerkezci görüşler arasında sayılırken, **F. Fraser Darling**'in, **W. H. Murdy**'nin, **John Passmore**'un, **Rene Dubos**'un ve **B. G. Norton**'ın görüşleri de gevşek insanmerkezci çevre etiği görüşleri arasına koyulmaktadır.

Kimi insanmerkezci görüşler (örneğin **Guthrie**) ahlâksal bakış alanını insanın ötesine taşımanın mantıksız ve yakışıksız olacağını söylerken[28]; kimileri (örneğin **Fraser Darling** ve **Murdy**) kendi görüşlerini insanın doğal dünya içindeki biyolojik üstünlüğüne ve gücüne dayandırmaktadırlar[29] İnsanın bu gücü ile üstünlüğünün ona, doğal dünyaya karşı kimi sorumluluklar yüklediğini söyler **Fraser Darling**. **Murdy** de insanın yaşamını sürdürmesinin ve refahının, tüm ekolojik sistemin sağlıklı ve olduğu gibi kalmasına dayandığını; insanın yıkıcı potansiyelinden dolayı kolayca kırılabilir, bozulabilir olan gezegenimize karşı daha dikkatli olmasının gerektiğini ve insanın, insan dışındaki varlıklara ve doğal dünyanın geri kalanına onların insanlığa sağladıkları yarar ölçüsünde değer vermesi gerektiğini belirtir[30] İnsanoğlunun doğadaki diğer varlıklardan daha fazla değere sahip olduğunun, insan tarafından kabul edilmesini, insanmerkezcilik olarak niteler **W. H. Murdy**. Bu çok doğaldır ona göre; çünkü aynı mantıkla örümcekler de örümcekler tarafından doğadaki diğer şeylerden daha değerli olarak görüleceklerdir. Bu tüm diğer canlı türleri için de geçerlidir. Bu nedenle, insan için insanmerkezci olmaktan, örümcek için de örümceksilermerkezci olmaktan doğal birşey yoktur. **Simpson**'un dediği gibi "insan en yüksek basamaktaki hayvandır. Böyle bir yargıda bulunabilmenin yalnız insana özgü olması, bu yargının doğruluğunun kanıtıdır". **Murdy** bu görüşünü insanmerkezciliğin modern versiyonu olarak niteler[31]

Sıkı ve gevşek insanmerkezcilik ayrımı yapan ve yalnız gevşek bir insanmerkezciliğin çevrenin korunması için uygun sonuçlar vereceğini söyleyen **Bryan G. Norton**, bu tartışmalarda 'insanmerkezcilik' ve 'insan çıkarı' kavramlarındaki belirsizliğin gözden kaçırıldığını ileri sürer[32]. İnsanmerkezcilik insanın ya da insanın

yapıp ettiklerinin tek değer kaynağı olarak görülmesiyle ıralanmaya çalışılmıştır. Bir görüşün insanmerkezci olup olmadığı, insanın değerinin yerine ilişkin belirlemesine bakılarak saptanmaya çalışılmıştır. Ama kimi insanmerkezci olmayan kişiler[33] de insanın tüm değerlerin kaynağı olduğunu söylemekte; öte yandan aynı kişiler insan dışındaki varlıkları da temel değerlerin bulunduğu yer olarak gösterebilmektedirler.

'İnsan çıkarı' kavramı üzerinde de duran **B. Norton**, konuyu açıklayabilmek için bir tanım yaparak, duygusal yeğlemeler ile düşünüp taşınmaya dayalı yeğlemeleri birbirinden ayırır. Bir *duygusal yeğleme*, bir insan tekinin belirlenebilir yaşantıları yoluyla en azından geçici olarak doyurulabilecek olan herhangi bir isteği ya da gereksinimidir. Bir *düşünüp taşınmaya dayalı yeğleme* ise, bir insan tekinin dikkatli bir düşünüp taşınmadan —istek veya gereksinimin ussal olarak kabul edilebilir bir dünya görüşüyle tutarlı olduğu yargısını da verdikten— sonra, ortaya koyabileceği herhangi bir istek ya da gereksinimdir. Çıkarlar yalnızca duygusal yeğlemelerden hareketle oluşturulmuşsa, bunların her türlü eleştiri ve itirazdan kurtulabileceğini; buna karşılık düşünüp taşınmaya dayalı yeğlemenin bir idealizasyon olduğunu, yani onun ancak kişinin bütün bir dünya görüşünü ussal olarak kabul etmesinden sonra benimsenebileceğini söyler **Norton**[34].

Bu ayrımı temele alarak sıkı ve gevşek insanmerkezciliği tanımlayan **Norton**, sıkı insanmerkezciliğin duygusal yeğlemeleri sorgulamadan kabul ettiğini, bunun da sonuçta doğaya zarar veren davranışları eleştirme olanağını ortadan kaldırdığını belirtir. Buna karşılık zayıf insanmerkezciliğe göre duygusal yeğlemeler, bir dünya görüşüyle tutarlılığı açısından ele alınıp eleştirilebileceğinden, doğaya zarar veren davranışlar ve bunların dayandığı değer sistemleri de eleştirilebilir. Bu nedenle, bu şekilde anlaşılan zayıf insanmerkezcilik, doğanın korunabilmesi, doğayı sömürmeye izin veren değer sistemlerinin eleştirilebilmesi için bize iyi bir temel sağlar[35]

VI. İNSANMERKEZCİLİK VE DEĞER SORUNU

Gerek çevremerkezci sayılan etik görüşlerinde gerekse insanmerkezci sayılan etik görüşlerinde tartışmanın 'insanmerkezcilik' ve 'değer' kavramları etrafında döndüğü, bu nedenle 'çevre etiği'nde insanın yerinin ne olacağı —insanın merkezde mi yoksa ekosistemin bir parçası mı olacağı—, insanın dışındaki varlıkların değere sahip olup olmadıkları, ahlâksal bakış konusu oluşturup oluşturmadıkları türünden soruların ana sorular olduğu görülmektedir. Aslında 'insanmerkezci' olarak tanımlanan görüşler, en azından gevşek insanmerkezci görüşler ile insanmerkezci olmayan görüşler olarak adlandırılan görüşlerin oldukça birbirine yakın oldukları görülmektedir. Bu nedenle bir ve aynı 'çevre etiği' görüşünün kimi açılardan insanmerkezciler kimi açılardan da çevremerkezciler arasında yerleştirilmesi mümkün olmaktadır. Öte yandan 'insanmerkezcilik' kavramının farklı şekillerde içeriklendirildiği, ona karşı çıkanların da bu nedenle farklı şeylere karşı çıktıkları görülmektedir. Bu nedenle insanmerkezcilik sorununu "yanlış anlaşılmış bir sorun"[36], sorun olmayan bir sorun diye nitelemek yanlış olmayacaktır. "Her etik içinde mutlaka bir parça insanmerkezcilik taşıyacaktır"[37] Unutulmamalıdır ki, kendisini —kimi özellikleri nedeniyle— merkeze alan da, başka bir varlığı, canlıyı ya da ekosistemi merkeze alan da insandır. Kendisinde, yani kendi türünde değer bu-

lan da, başka türlerde ya da varlıklarda değer bulan, onlara değer yükleyen de insandır. "İnsanın insanca düşünmekten başka seçeneği yoktur". "En azından 'perspektifsel insanmerkezcilik' kaçınılmazdır"[38]

İnsanmerkezciliğe yöneltilen eleştirilerin kaynağında, onun benmerkezcilikle kurulan analojiden çıkarılmasını görenler de vardır. Nasıl kişilerin ben-merkezli olmaları ahlâksal açıdan yanlış görülüyorsa[39], bütün varlıklar içinde yalnız insanı merkeze almak, insan-merkezli olmak da aynı biçimde ahlâksal olarak yanlış görülmektedir[40]. Öte yandan 'insan-merkezli olma' ile 'insanmerkezciliği'n aynı şey olmadığı, insan-merkezli olmanın kaçınılmaz, hatta istenilir olduğu durumların da söz konusu olduğu söylenmektedir[41]. Doğru anlaşılan bir ben-sevgisinin, kişinin başka insanları sevebilmesinin önkoşulu olduğu; aynı analojiyle yalnızca kendi türdeşlerine iyi davranmayı bilen insanın diğer türlere iyi davranmayı başarabileceği düşünülmektedir. Kısaca insanın iyiliğini düşünmek, otomatik olarak insanın dışındaki varlıkların iyiliğini dışarda bırakmak anlamına gelmez, hatta bu durum onların iyiliğini sağlamaya hizmet edebilir denmektedir[42]. Bu görüşün savunucularına göre 'çevre etiği'nde ve ekolojik politikalarda 'insanmerkezcilik' adı altında eleştirilen şey, insanın merkeze alınması değil, insan için diğer türlerin çıkarları pahasına veya onları dışarda bırakarak yalnız insanın çıkarlarıyla ilgilenilmesidir. İnsanın çıkarlarına bu türden öncelik vermenin iki biçimi olarak 'türcülük' ('*speciesism*') ve 'insan şovenizmi' ('*human chauvinism*') anılmaktadır. Bunlar kimi zaman 'insanmerkezcilik'le eşanlamlı şeyler gibi görülmüş olsalar da, onunla aynı şey olmadıkları; bu karıştırmanın insanları kimi yanlış sonuçlara götürdüğü söylenmektedir. İnsan diğer türlerine üyeleri karşısında kendi türünün üyelerine, keyfi nedenlerle öncelik tanırsa, o 'türcülük' yapmakla; insanla hayvan arasındaki farkları her zaman insanın lehine yorumlarsa da şovenizm yapmakla suçlanmaktadır. İnsan şovenizmini aşmak için bir yere kadar iyi niyet taşımak ile diğer canlıların acılarını da duyumsayan bir ahlâksal yapı geliştirmek; türcülüğü aşmak için de —insan dışındaki varlıklara ilişkin düşüncelerimizde neyin keyfi neyin keyfi olmadığını bulmaya ilişkin bilginin gelişimiyle bağlantılı olan— ahlâk yargılarımızdaki keyfi-olmamayı ve tutarlılığı sağlamak gerekmektedir[43]

Tim Hayward'ın söylediklerine dayanarak serimlemeye çalıştığımız bu 'insanmerkezcilik' tartışmalarının, kimi varsayımlara, genel kabul gören kimi düşüncelere dayandığını, bu tartışmalarda yaşanan kimi sorunları gidermeye yönelmiş olsa bile, kendisinin de bu sorunlardan kurtulmayı başaramadığını görüyoruz. Zayıf ve güçlü 'insanmerkezcilik' ayrımında olduğu gibi şovenizm ve 'insanmerkezciliği' ayrımıyla da bu sorunlar aşılamamaktadır. Yanıtlanması gereken asıl soru, insanın merkezde olmadığı bir etikten söz edilip edilemiyeceğidir. İnsanın, insan dışındaki bir varlığa karşı neden sorumlu olduğudur. Bu sorumluluğun temelinde, o şeyin insan için taşıdığı anlamın (önemin) ötesinde neyin olduğudur. Doğaya karşı sorumluluktan söz edildiğinde, bu sorumluluk doğaya karşı sorumluluk mudur yoksa yaşayan ve gelecekte yaşayacak insanlara karşı duyduğumuz sorumluluk mudur? Yaşayan ve gelecekte yaşayacak insanlar karşı sorumluluğumuzdan öte doğaya karşı bir sorumluluktan söz edilebilir mi? Kısaca doğaya ya da ekosisteme karşı sorumluluğumuz aslında insanlara karşı olan sorumluluğumuz mudur?[44]

Doğal çevremizi korumak, çevreye verilen zararları önlemek, ökolojik dengeyi korumak, insanın yaşam koşullarını uzun erimli olarak uygun halde tutmak, —

elimizde korumanın ölçüsünü ortaya koymak pek kolay olmasa da— tüm bunları yapmakla yükümlü olduğumuza hiçbir şüphe yoktur. Asıl soru, bu yükümlülüğün bir dolaysız, birincil yükümlülük mü yoksa yalnızca bir ikincil, türetilmiş yükümlülük mü olduğudur; çünkü önceden gelecek nesilleri düşünmek, onları düşünerek aklıllı davranmak, yukarıda sayılan doğaya zarar verilmesini engelleme, onu olduğu gibi koruma çabalarını temellendirmek için tek başına yeterlidir. Burada soru "bu türden insanmerkezci yükümlülük gerekçeleri ötesinde, insanmerkezci ölçütlerin gerekli kıldığı sorumluluğu genişleten ya da keskinleştiren başka bir gerekçe söz konusu mudur?" sorusudur[45]. Kısaca insandan ya da insan için olan öneminden bağımsız olarak doğanın ya da ekosistemin bir değerinden söz edilebilir mi sorusudur.

Bu soru ise öncelikle "'değer' nedir?" sorusunun yanıtlanmasını gerektirmektedir. Bu yapılmaksızın, yukarıdaki soruları her yanıtlama girişimi sonuçsuz kalacaktır. Olağanüstü çetrefil bir soru olan ve yanıtlanması—ayrıca yanıtın temellendirilmesi— kendi başına bir araştırmanın konusu olan bu soruyu yanıtlamada bize yardım edebilecek iki değer görüşünden kısaca söz ederek konuyu şimdilik kapamak istiyorum. Bu iki görüşten ilki **I. Kant**'ın insan-ahlâk-değer görüşü, ikincisi ise **İ. Kuçuradi**'nin değer görüşüdür.

Kant'a göre "insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu ya da bu isteme için rastgele kullanılacak s ı r f b i r a r a ç o l a r a k değil, kendisi bir amaç olarak v a r d ı r"[46]; kısaca "akıl sahibi doğa kendisi amaç olarak vardır"[47]. Bunun temelinde ise insanın akıl sahibi bir varlık olarak amaç koyabilmesi, amaca göre, belirlenimi saf akıldan gelen istemelere göre eylemde bulunabilmesidir—"Akıl sahibi doğa kendine amaç koymakla geri kalan doğadan kendini ayırmaktadır[48] "Akıl sahibi bir varlığın kendisinin amaç olabilmesini sağlayan tek koşul ahlâklılıktır; çünkü ancak onunla bu varlık amaçlar krallığında yasa koyucu üye olabilir. Böylece ahlâklılık ve insanlık, aynı şeyi sağlayabildiklerine göre, değerli olan tek şeydirler. Beceri ve çalışkanlığın bir piyasa fiatı vardır; şakacı ve nüktedan olmanın, canlı bir hayalgücüne sahip olmanın duygu fiatı vardır; buna karşılık sözünde durma, (içgüdüden dolayı değil) ilkelerden dolayı iyilikli olmanın iç değeri vardır"[49].**Kant**'a göre "hiçbir şeyin, yasanın belirlediği değerden başka değeri yoktur. Hertürlü değeri belirleyen yasamanın kendisi ise değerlidir, yani koşulsuz, eşsiz değeri vardır, ki ancak s a y g ı sözü, akıl sahibi bir varlığın ona ilişkin yapması gereken değerlendirmeyi yakışır şekilde dile getirir. Demek ki ö z e r k l i k insanın ve akıl sahibi varlığın değerinin temelidir"[50]. Bu özelliğinden dolayı saygı gösterilebilecek olan tek varlık da insandır, akıl sahibi doğadır; çünkü "saygının n e s n e s i yalnız ve yalnız y a s a dır, hem de kendi kendimize, üstelik kendi başına zorunlu imişcesine kabul ettirdiğimiz yasadır....Bir kişiye duyalan bütün saygı, aslında, bize örneğini verdiği yasaya (dürüstlük yasasına vb.) saygıdır"[51]

I. Kuçuradi'ye göre 'değer' hep birşeyin değeridir, bir şeyin bir çeşit özelliğidir. 'Değer' teriminin iktisattan etiğe geçmiş bir terim olduğunun söylenmesine, 'değer' terimi ekonomi görüşlerinin belli başlı kavramlarından biri olmasına karşın, ekonomideki bu değer kavramının değerlerle bir ilgisinin olmadığı, ekonomideki bu değer kavramının ancak 'biçilen değerle', yani özel değer yargılarıyla şeylere biçilen 'değer'le bir koşutluk içinde olduğu dile getirilir. Bunun nedeni ise ekonominin 'değer' kavramının 'kullanım ve değiştokuş değeri' anlamında kullanılmasıdır. Bir

nesnenin 'kullanım değeri'nden, onun 'maddi' bir ihtiyacı karşılaması bakımından faydası; 'değiş-tokuş değeri'nden ise onun satın alabileceği başka şeyler, yani fiyatı anlaşılır. Mallara ilişkin olarak kullanılan her iki 'değer' de görelidir; bir malın kullanım değeri de 'değiş-tokuş değeri' de o malın kendisinin taşıdığı bir özellik değil, onun kullanacak kişilerin gereksinmeleriyle ya da onunla değiş-tokuş yapılacak şeylerin kullanım değeriyle ilgisinde oluşan bir özelliktir. Malın kendine özgü değerden söz edilse bile, bununla kastedilen, o malın işlevi veya işleviyle ilgili faydasıdır[52] Bir malın işlevinin ya da işleviyle ilgili olarak sağlayacağı faydanın da farklı durumlarda ve farklı kişiler için farklı olacağı, sonuçta bu 'değer'in göreli olacağı açıktır.

Buna karşılık "değer sırf insanla, dolayısıyla insan başarılarıyla ilgilidir. Kendi başına bir doğal nesnenin ve malın bir değeri yok, yalnız faydası veya fiatı —aynı malın çeşitli fiatları— vardır. Kişi yaratması ürünü olmıyan bir nesnenin değerli sayılması, onu değerli sayan kişiyle özel ilişkilerine bağlıdır ve raslantısaldır. ... Bunun dışında bir nesnenin o nesne olarak değerle ilgili olması için, bir eser olması, kişi yaratması ürünü olması gerekir. Böyle bir ürün olarak bir eser insana birşeyler kazandırıyorsa, insanın yaşantı imkânlarına birşeyler katıyorsa, o ayın zamanda değerli bir eserdir"[53]. Böylece insanın, kişinin ve değerlerinin dışında bir şeyin değer taşıması için insana yeni olanaklar açması gerekmektedir. 'İnsanın değeri' de insanın bu türden ürünler, 'değerler' ortaya koyabilmesinden gelmektedir[54] İnsan, insanın varlık olanakalarının gerçekleşmesi, varlık şartlarının ürünü olan fenomenler, bilgiler, bilimler, sanatlar, felsefe, teknik, moraller, kültürler, yani değerler ortaya koyabildiği için değerli bir varlıktır. İnsan bu olanakları yapısında taşıdığı için değerli bir varlıktır. 'Değer'ler de bu nedenle sırf insanla, insan başarılarıyla ilgilidirler.

Belli bir insan görüşüne dayanan her iki etik ve değer anlayışını kısaca anımsattıktan sonra, "doğanın ya da ekosistemin insanla ilgisinin ötesinde bir değeri, kendinde değeri var mıdır?" sorusunu bir kez daha yineleyelim. İnsanmerkezciliği aşan yeni bir etikten söz ediliyorsa, bunun dayandığı aksiyolojik temelin, yani değer anlaşıyışının açıkça ortaya konulması gerekir. Bu türden insanmerkezci olmayan bir etik görüşünün temelini oluşturacak yeni bir değer görüşü ortaya konulmadıkça, bu 'yeni' etik anlayışını temellendirmek de mümkün görünmemektedir. Aksi durumda etik hep insanmerkezci etik, hep 'insan etiği' olacak ya da öyle kalacaktır. Ormanlar, doğal güzellikler, hayvanlar, insanla ilgilerine göre konumlandırılacaktır. Ama bu insanın canlı ve cansız doğaya karşı istediği gibi davranabileceği, yaptıklarından sorumlu olmayacağı anlamına gelmez. İnsan koyduğu kimi hedeflerle (her ne pahasına olursa olsun kalkınma gibi), gerçekleştirmeye çalıştığı amaçlarla yalnız canlı cansız doğayı değil, kendisine, kendi türüne de zarar vermekte, kendi yaşamını güçleştirmektedir. İnsanın bu türden hedef ve eylemlerinin sonuçları konusunda uyarılması, bunun aynı zamanda insana, insanlığa zarar verdiğinin anlatılması, diğer insan bilimciler kadar felsefecilere, insan felsefesi ve etik gibi felsefe alanlarında çalışanlare düşer.

1. "Enviromental Ethics" adını taşıyan ilk dersin, 1969-70 yıllarında J. Baird Callicott tarafından Wisconsin State Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde verildiği anlaşılmaktadır (Bkz. J. Baird Callicott, *In Defense of the Land Ethic*, State University of New York Press, Albany, 1989, s. 1).

2. Bu alanda ilk dergi olan ve ABD'de 1979 yılından itibaren Eugene Hardgrove tarafından yayımlanmaya başlanan *Çevre Sorunlarının Felsefi Yönlerine İthaf Edilmiş Bir Disiplinlerarası Dergi* altbaşlığını taşıyan *Enviromental Ethics* ile 1992 yılında İngiltere'de yayınlanmaya başlayan *Enviromental Values* bunların en önemlileridir.

3. Kuşkusuz suçlular listesi bunlarla sınırlı değil. Diğerleri yanında dinleri de sorunların kaynağı olarak görenler var. Lynn White "ekolojik krizin tarihsel köklerini" dile getirirken sorumluluğu Yahudi ve Hıristiyan Yaratılış inancına yüklüyor. Daha açık bir deyişle, çevre sorunlarında temelinde yatan şeyin, insanın tanrı tarafından tanrının kendi imgesine göre yaratılmış bir varlık olduğu, insanın tanrıdaki doğanın aşkınlığını paylaştığı, tüm doğal düzenin de insanlık için yaratıldığı düşüncesi olduğu söyleniyor. Robin Attfield, *The Ethics of Enviromental Concern,* 2. Basım, The University of Georgia Press, Athina ve Londra, 1991, s. 20-21.

4. Robin Attfield, *The Ethics of Enviromental Concern*. s. 2

5. John Passmore, *Man's Responsibility for Nature*, Druckworth, 1974, s. 43.

6. Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler(eds.), *Enviromental Ethics: Divergence and Convergence*, McGraw-Hill, New York, 1993, s. Xv.

7. Paul W. Taylor, *Respect for Nature. A Theory of Enviromental Ethics,* Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 2. Basım, 1989, s. 3.

8. Paul W. Taylor, *Respect for Nature,* s 9-10.

9 Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler, a.g. y. , s. 320.

10. Hasan Ünder, *Çevre Felsefesi,* Doruk Yay., 1996, Ankara, s. 139-143.

11. Bu çalışmalara verilebilecek en tipik örnek, gerek ulusal gerek uluslararası düzeyde felsefecileri felsefeyle dünyamızın yaşadığı sorunları aydınlatmaya çağıran, felsefenin bu işlevini ısrarla felsefecilere anımsatan hocam Ioanna Kuçuradi'nin yazıları gelmektedir. İnsan hakları, demokrası kavramı, özgürlük sorunu, laiklik kavramı vb. konularda yazdığı yazılar burada anılabilir.

12. 'Çevremerkezcilik', yalnız canlı varlıkların değil, doğanın canlı olmayan kısımları da içinde olmak üzere bütün ekosistemin ahlâksal bakış konusu olduğunu söyleyen görüşün adıdır. Bu nedenle yalnız canlı olmayı, her türlü canlı varlığı ahlâksal ilgi konusu gören canlımerkezcilikten ayrılmaktadır. Ama kimi sınıflamalarda da yapıldığı gibi, burada da 'çevremerkezcilik' daha geniş anlamda, insanmerkezci olmayan 'tüm çevre etik'lerini nitelemek üzere kullanılmıştır.

13. Frank Fraser-Darling "Die Verantwortung des Menschen für seine Umwelt", Dieter Birnbacher (Hrsg.) *Ökologie und Ethik,* Reclam, 1996, s. 9.

14. Bkz. Frank Fraser-Darling, a. g. y. , s. 19.

15. Ernest Partridge, "Ecological Morality and Nonmoral Sentiments", *Environmental Ethics* 18, Sayı 2, 1996, s. 149.

16. Peter Singer ve Tom Regan'ın hayvan haklarını öne çıkaran görüşleri ile yaşama saygıyı temele alan Albert Schweitzer'in etiği ve doğaya saygıyı temele alan Paul Taylor'ın etiği de —geniş anlamda alındığında— çevremerkezci etikler, en azından insanmerkezci olmayan etikler arasında sayılabilir.

17. Aldo Leopold, "The Land Etik", Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler(eds.), *Enviromental*

Ethics: Divergence and Convergence, s. 382.

18. Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler, *a. g. y.* , s. 369.

19. Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler, a. g. y., s. 369-370.

20. Bkz. J. Rodman, "Four Forms of Ecological Conciousness Reconsidered: Ecological Sensibilty" *Ethics and the Environment,* D. Scherer and T. Attig (eds.), N.J. Prentice Hall, 1983, s. 88-92.

21. Bkz. J. B. Callicott, "The Conceptual Foundation of the Land Ethic" *Companion to a Sand County Almanac*, University of Wisconsin Press, 1987, s.186-217.

22. Bkz. J. D. Heffernan, "The Land Ethic: A Critical Appraisal", *Enviromental Ethics* 4: 235-247.

23. Bkz. A. Leopold, "The Land Ethic". *A Sand County Almanac: And Sketches Here and There*, Oxford University Press, 1977, s. 201-226.

24. Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler, a. g. y., s. 370.

25. Örneğin kimi derin ekolojistler insan türünün diğer türler arasında özel bir yeri olduğunu yadsırlar. D. Foreman, insanın yalnızca diğer türler arasında bir tür olduğunu, dünyada çok sayıda insanın bulunduğunu; bu nedenle insan yaşamının hiç de diğer canlılardan fazla bir değerinin olmadığını, uzun erimli olarak biyosferin sağlıklı olmasının insanın refahına önceliği olduğunu söyler(D. Foreman, "Putting the Earth First", *Confessions of an Eco-warrior*, Harmony Books, 1991, s. 25-36). Buna karşılık A. Naess, insanın kendi türüne karşı yükümlülüklerinin diğer türlere karşı sorumluluklarından önce geldiğini düşünür. Heffernan gibi o da insan dışındaki canlıların yaşamsal gereksinmelerinin, insanın yaşamsal olmayan gereksinmelerine önceliği olduğu kanısındadır. Ama ancak söz konusu olan yaşamsal gereksinmelerse, insanın gereksinmelerinin diğer canlılarınkine önceliğinden söz edilmektedir—bu arada insan dışındaki canlıların yaşamsal gereksinimlerinin, insanın yaşamsal olmayan gereksinimlerine önceliğinden de.

Callicott da "toprak etiği"nin değerlerinin, daha önceki insanların insanlara karşı ahlâki sorumluluklarının yerini almadığını, yalnızca bu sorumlulukları arttırdığını söyler(Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler, a. g. y. , s. 371).

26. Bu konuyla ilgili olarak bkz. Eric Katz, "Artefacts and Functions: A Note on the Value of Nature" *Enviromental Values* 2 (1993): 223-32.

27 Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler, a. g. y. , s. 275.

28. Bkz. R. Dale Guthrie, "The Ethical Relationship Between Humans and Other Organism" *Perspectives in Biology and Medicine* 11(1967): 52-62.

29. Bkz. F. Fraser Darling, "Man's Responsibility for the Environment", *Biology and Ethics*, F. J. Ebling(ed.), 1969, s. 117-122 ile W. H. Murdy, "Anthropocentrism: A Modern Version", *Science* 187:1168-1172, 1975.

30. Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler, a. g. y. , s. 276-77.

31. W.H. Murdy, "Antropocentirism: A Modern View", Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler, a. g. y. , s. 302-303.

32. Bkz. Bryan G. Norton, "Enviromental Ethics and Weak Anthropocentrism" Susan J. Armstrong, Richard G. Bonzler, a. g. y. s. 286-287.

33. Norton bunlara Baird Callicott'u, ve onun "On Intrinsic Value of Nonhuman Species" (kendi kitabı olan *The Preservation of Species* adlı yapıtında yer alan) adlı yazısını örnek verir.

34. Bryan Norton, a. g. y. , s. 287-288.

35. Bryan Norton, a. g. y. , s. 288.

36. Bu ifade Tim Hayward'ın insanmerkezcilik sorununu tartıştığı bir yazısının ("Antropocentrism: A Misunderstood Problem", *Enviromental Values* 6: 49-63, 1997) başlığıdır.

37. Bkz. Tim Hayward, a. g. y. , s. 50.

38. Frederick Ferré "Personalistic Organicism: Paradox or Paradigm?"den aktaran Tim Hayward, a. g. y. , s. 51.

39. Günümüz etikçileri arasında yaygın olan ve I. Kant'a dayandırılan bu kabul aslında pek de doğru değildir. Kant'a göre ben-sevgisi her tek durumda değil, gerektiğinde aşılması gereken bir şeydir. Şüphesiz bir eylemde, istemeyi belirleyen şey ben-sevgisi ise o eylemin ahlâklı bir eylem olduğu söylenemez—Kant'a göre—; ahlâklı eylem ahlâk yasası tarafından belirlenen, ahlâk yasasını isteyen eylemdir. Ama bu ahlâklı eylemin her tek durumda ben-sevgisine aykırı bir eylem olmasını gerektirmez.

40. Kenneth Goodpaster'dan("From Egoism to Enviromentalism", *Ethics and Problems of the 21st Century*, K.E. Goodpaster ve K.M. Sayra (eds.), Notre Dame University Press, 1979) aktaran Tim Hayward, a.g.y., s. 51.

41. Bkz. Tim Hayward, a.g.y., s. 51.

42. Bkz. Tim Hayward, a.g.y. , s. 52.

43. Bkz. Tim Hayward, a.g.y. , s. 52-54.

44. "Doğaya karşı sorumlu muyuz?" sorusu D. Birnbacher'in aynı başlıklı yazısından alınmıştır. Birnbacher yazısında bu soruyu, konuya ilişkin karşıt tezleri de göz önüne alarak ayrıntılı bir biçimde tartışmaktadır(Bkz. Dieter, Birnbacher, "Sind wir für die Natur verantwortlich?" Dieter, Birnbacher (Hrsg.), *Ökologie und Ethik*, Reclam, Stuttgart 1996, s. 103-139)

45. Dieter, Birnbacher, a. g. y. s. 105.

46. I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temelleṇdirilmesi*, Çev. Ioänna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yay. Ankara, 1995, s. 45.

47. I. Kant, a. g. y. , s. 46.

48. I. Kant, a. g. y. , s. 55.

49. I. Kant, a. g. y. , s. 52-53.

50. I. Kant, a. g. y. , s. 53.

51. I. Kant, a. g. y. s. 17

52. Ioanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri,* Türkiye Felsefe Kurumu Yay., Ankara, 1998, s. 38-39.

53. Ioanna Kuçuradi, a. g. y. , s. 42.

54. Kuçuradi 'değer' ile 'değerler'in aynı şeyler olmadıklarını; 'değerler'in varolan şeyler ya da olanaklar olduklarını; buna karşılık 'değer'in hep bir şeyin bir çeşit değeri, bir şeyin kendisiyle aynı cinsten şeyler arasındaki özel yeri olduğunu belirtir. 'Değer'le kastedilen hep bir şeyin değeri iken, 'değerler' kendi başına varolan şeylerdir, eserlerle veya kişilerin yaptıklarıyla gerçekleştirilen insan fenomenleridir; insanın, kişilerce gerçekleştirilen varlık yapısı olanaklarıdır (Bkz. Ioanna Kuçuradi, a. g. y. , s. 40-42).

felsefelogos'un 1. ve 2. sayılarının ikinci baskıları çıkıyor

1. sayı (1997/1): devlet ve ahlak

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

2. sayı (1998/1): ırkçılık ve insan hakları

afşar timuçin ● insan hakları düşüncesi
uluğ nutku ● insana ilişkin tanımlar, ayrımlar, ayrımcılıklar
nejat bozkurt ● yeni bir insan haklar ve demokrasi ethiğine doğru
sinan özbek ● ırkçılık nedir
robert bernasconi ● locke'un insan hakkında gelişigüzel konuşması
rıfat n. bali ● cumhuriyet dönemi türkiye'sinde antisemitizm
emmanuel levinas ● birlik üzerine
giorgio agamben ● toplama kampı nedir
hüseyin batuhan ● bilim, uygarlık ve türkiye
gabriel marcel ● kaygı, tedirginlik, bunaltı
sinan özbek ● karşı deneme-kant

Kötü sona daha yakın*

Hans Jonas

Sayın Jonas, "Sorumluluk İlkesi" isimli kitabınızı 13 yıl önce yayınladınız. Bu yapıtınızda insanlığı, teknoloji ve sanayi tarafından tehdit edilen doğaya (karşı) olan sorumluluğunun bilincine varmaya çağırdınız. 13 yıl sonra bakıldığında, insanın doğayla ilişki kuruşunda iyiye gider herhangi bir değişiklik var mı?

- Somut davranışında hiç değişiklik yok, buna rağmen insanların bilincinde bazı farklılıklar var: 1979 yılında kitabım çıktığında insanın doğaya olan sorumluluğuna çağrı bugünki gibi sıkı duyulmuyor ve tartışılmıyordu.

Reel durumda ne değişti?

-Reel durum sonuç itibariyle ancak daha kötüleşebildi. Gidişatın değiştirilmesi için hiçbir şey olmadı. Bu gidişat da birikim sonucu (kumulativ) felakete gebe olduğu için, biz de kötü sona bugün o günkünden on yıl daha yakınız.

Toparlandığında teşhis şöyle adlandırılabilinir: İnsanın anlama becerisi azalıyor. Ancak bu anlayışa göre davranma becerisi artıyor.

-Evet; insanlar, doğaya yapılan teknolojik sabotajla birlikte girdikleri nesnel zorunluluklardan kendilerini kurtaramıyorlar. Doğanın talanı insanların yaşam alışkanlıklarına dönüştü, özellikle Batılı sanayi toplumunun insanlarının.

Ozon deliği ve iklim felaketi bir tehdit: Hava, su ve toprak; kürenin geniş

* Matthias Matussek ve Wolfgang Kaden tarafından 1992 yılında yapılan bu söyleşi daha sonra aynı başlığı taşıyan kitapta yayımlanmıştır.

birbölümünde ağır hasar almış veya tümüyle tahrip edilmiş durumda. Bu tür sinyallerin etkili davranış değişikliklerine yol açmaması nasıl açıklanabilir?

- Doğrudan bu tehdidin altında olmayan, yaşamını sürdürüş şeklinde gerçek bir düzeltmeye emek vermiyor. Had safhaya varmış bir tehditte ise bu farklı, hem bireysel hem de toplumsal: İnsan, yanardağ infilak ettiğinde kaçmaya başlıyor. İnsan, doğrudan tehdite doğrudan tepki gösteriyor; bazen rasyonel, bazen irrasyonel.

Uzak perspektifler, -özellikle gelecek kuşakları ilgilendiriyorlarsa- insanların davranışlarını değiştirmesini beraberinde getirmiyor.

Çernobil bir şoktu. Ama yalnızca kısa bir süre etkili oldu. Şu mülhit (ketzerisch) soru sorulabilinir: İnsanlığın daha fazla Çernobillere mi gereksinimi var?

- Bu soru meşru değil, sinik; ve yanıtı da sinik. Belki insan cefakâr/hırpalanmış doğanın ciddi uyarıları ve hatta çok acı veren tepkileri olmadan sağduyuya/aklı selime ulaşamaz. Bir olasılığı dile getireyim: İnsanın sürekli büyüyen gereksinimler ve onların giderilmesinin verdiği sarhoşluktan kopup -ki bu elimizde- tüm bunlar için gerekli doğanın devamına uygun bir seviyeye dönmesi için durum iyiden iyiye fenalaşmak zorunda olabilir. Az da olsa sağlam bir denge oluşmalı. Şu andaki artan insan nüfusuna bakıldığında bu oluşum için çok geç bile olabilir. Bu durumda ise şimdiye kadar olan artma tekrar azalmaya dönüşebilmeli.

Geçenlerde bir Alman televizyon programında izleyicilere şu soru soruldu: Yer küresi kurtarılabilir mi? Arayanların % 75'i bu soruya hayır yanıtı verdi. Böylesine apokaliptik tahminlere rağmen insanların bugüne dek olduğu gibi devam etmeleri şaşırtıcı.

- "Kurtarmak" ne demek oluyor? Yok olmak ne? Tehlikede olan "yer küresi" değil, aksine onda olan ve bizim korkunç derecede fakirleştirdiğimiz canlı türlerin zenginliği. Milyonlarca yıllık yer küresi tarihinde bu da sadece bir epizot/oluntu olacaktır. Ancak insanlık tarihinde bu, yüksek kültürün başarısızlıkla sonuçlanması ve bu kültürün yeni bir ilkelleşmeye geri düşmesi anlamına gelir. Bu ise, bizim iktidarımızın doruğunda düşüncesiz israf tutkumuzdan kaynaklanan kendi suçumuzdur.

İlkelleşmeyle neyi kastediyorsunuz?

-Kitlesel sefaletin, kitlesel ölümlerin, kitle katliamlarının olacağını ve bu esnada geist'ın doğanın talanı haricinde yarattığı insanlığa ait tüm değerlerin yitirileceğini. Geist, garip bir çifte rol oynamıştır. O, bir yandan insanın oburluğunu akıl ermez derecede artırdı. İlginçtir ki bizim gereksinimlerimizin giderilmesinde bu denli doyumsuz olmamızın aracı geist olmuştur.

Diğer yandan yine geist, kendisi için korunan bir değerler dünyası yaratmıştır. İnsanlar, bu dünya için sanatta, bilimde ve duyguların korunmasında da en büyük emeği sarfediyor. Bu, belki uzayın arta kalan bölümünde hiç bilinmeyen bir şeydir. Gerçek tehlikede olan insanın biyolojik varlığından çok insanın varlığı, kendini oluşturan koşulların yok edilmesiyle atbaşı giden bu büyük yaratığın varlığıdır. Geist'ın dünyadaki rolünün paradoksu işte burada yatmaktadır: "Onun" için bu insanlık macerası değerlidir, ve yine "o"dur bu maceranın devamının koşullarını yok eden.

Geist, özgür feragat (freiwilliger verzicht) gibi bir kültür eserini yaratma yeteneğine sahip mi?

-Tarihte bunun örnekleri var. Yine geist'ın bir edimi olan aşkın bir inançla bağlantılı olarak insanlar en ağır feragatleri üstlenmişlerdir. Bazı kurtuluş (Heislehre) öğretilerinde gerçek bir beden düşmanlığı vardı. Bu düşmanlık, bu toplumların tümünün yapısını belirledi. Tüketimin her türlü aşırılığına hakim çevre uzmanları olmamız oldukça yeni bir olgu. Eski kültürler oldukça statiktiler. Yüzyıllarca pek bir değişim olmuyordu. Çağdaş bilimin 17. yy.'da doğumu anlamına değer biçilemez bir dönüm noktası. Bununla beraber doğaya egemen olmanın ve doğayı değiştirmenin en muazzam şeklini ileriye taşıyan bir dinamizm, zincirlerinden kurtuldu. Bundan sonra durmak yok gibi görünüyor. Olana sürekli yeni şeyler ekleniyor. Yenileri icat ediliyor. Yeni yollar açılıyor, insanın gereksinimlerinin tatmininin sürekli daha yüksek seviyelere taşındığı yeni yollar.

...insanın bu gelişime dur deme isteği veya becerisinin olduğuna dair hiçbir işaret olmadan..?

- Gezegen doldu, taşıyor; çok fazla yayıldık; şeylerin/nesnelerin düzeninin derinliklerine çok fazla girdik. Çok fazla dengeyi bozduk; çok fazla varlık cinsini yok olmaya şimdiden mahkum ettik. Teknoloji ve doğabilimleri, bizi hükmedilenden çıkarıp koparıp hükmeden yaptı. İşte bu olgu beni felsefik bir bilanço çıkarmaya ve şu soruyu sormaya yöneltti: İnsanın etik doğası buna izin verebilir mi? Yepyeni eskiden olmayan tür bir yükümlülüğü, gelecek kuşakların ve doğanın sorumluluğunu üstlenmeye çağrılmış değil miyiz?

Felsefe yeni, bilinmeyen bir alana mı giriyor?

- Felsefe bunu yapmalı. Felsefenin bugüne dek olan her etik uğraşı insanın insanla olan ilişkisiyle ilgiliydi. İnsanın doğayla olan ilişkisi hiçbir zaman etik düşüncelerin malzemesi olmadı. ancak bu şimdi oldu. Bu felsefik bir yeniliktir/novumdur. Ama bu yeni olgu, bizim bu göreve denk yeterlilikte ve bu etik gerekliliğe (Imperativ) uyacak güçte ve istekte olup olmadığımıza ilişkin bir fikir vermiyor. Bu noktada psikolojik, antropolojik sorular ve reel güçlükler ortaya çıkıyor. Ben, bugünkü bilgi/bilimin (Erkenntnis) bunları gözardı edip veya edemeyeceğini bilmiyorum.

Tek tek bireylerin feragatinin sonuçta faydasız olması, sizin feragat etiğinizin (Verzichtsetik) içinde barındırdığı bir ikilem değil mi? Doğanın hatırına maddi tüketimini kısan/sınırlayan, kendini sonunda kaybeden olarak algılıyor. Müsriflerin çoğu yine israfa devam ediyor ve gezegen talan edilmeye devam ediyor.

- Örnekler/idealler ne kadar taklit edilir bilmiyorum. Zihniyetin değişebileceğini, etkili bir eğitim temelinde yükümlülük, utanç, onur ve (iyi tavır) terbiyeye (Wohlverhalten) ilişkin anlayışların oluşabileceğini daha başlangıçta yadsıyamayız; 20. yüzyıl insanın yaşadığı gibi yaşamaya devam edemeyeceğimizi de.

Bu, sizce olası mı?

- Olası, ancak muhtemel değil. Muhtemel olan korkunun etkili olacağı, felaketin kendini uyarıcı, görülebilir ve hissedilebilir görüngülerde ifade edeceğidir, dışavuracağıdır.

Sağduyunun erişemediğine korkunun erişeceği muhtemeldir. Felaketler aracılığıyla eğitim gibi paradoks bir umudum var. Bazı afetlerin belki zamanında esenlik verebilecek etkileri olabilir. Varsayımı zaten aşmayan bu soruları düşünürken insanın yaratıklar içinde en şaşırtıcı olduğunu göz ardı etmemeliyiz. Herhangi bir gelecekte, herhangi bir durumda, herhangi bir kuşakta toplumun nasıl davranaca-

ğını önceden söyleyemeyiz.

Doğanın tahribatında bunca yol katetmiş insanın aniden tamamen değişik davranabileceğini mi söylüyorsunuz?

- Hiç muhtemel değil, ancak olanaksız da değil. Çılgın yeni bir din türeyebilir, örneğin. Bu konuda fikir yürütmek anlamsız. Benim söylediğim tek şey, felaketin önceden tahmininin kesinliğinin mutlak olmadığı. İnsanın sağduyu elde edeceğinden nasıl yola çıkamıyorsak, insanın dehasının olası bir kurtuluşu yönünde buluşlar yapabileceğinden de şüphe etmemeliyiz. Eğer böyle bir şans varsa, ona uyarının ve ihtarın bütün gücüyle destek olmamız için bunu açık bırakmak önemli.

Böyle bir dönümü başlatmak için demokrasilerin ön güçleri ne yapabilirler? Feragat ve doğanın elde tutulmasına yönelik bir siyaset demokrasilerin becerileri arasında mı? Bazı radikal çevrecilerin istedikleri bir nevi aydınlanmış eko-diktatoryası mı sadece imdada yetişebilir?

- Soyut olarak insanlığın kurtarıcısı bir diktatorya tasarısı yapılanbilinir.

İyi ama çıkarcı olmayacak ve öyle kalacak ve bu haliyle kabul görecek bir elit, öncü güç nasıl düşünülür? Bu benim tasavvur gücümü aşıyor. Gerçekleştirilemeyecek bir ütopyacılık bu. Benim olası gördüğüm; ekonomik, siyasal ve toplumsal iktidar grupları arasında tavizkâr anlaşmaları beraberinde getirecek büyük felaketlerin olmasıdır. Böylece hem insan hem de doğa için kabul görebilecek bir modüs vivendi/tarzda birleşilebilinir. Uluslararası antlaşmalar ve yer küresinin bize sunduğu sınırlı kaynaklar için olan sınırsız rekabetten vazgeçilmesi de bunlara dahildir.

Demokrasiler çok yakın/kısa perspektifleri olan rejimlerdir. Politikacılar en geç her dört veya beş yılda bir seçime gitmek zorundalar. Böylece onların ufku da daha fazlasına yetmiyor. Doğal çevrenin elde tutulması ise uzun vadeli düşünmeyi gerektirir. Bu zıtlık/çelişki, var olan hükümet sistemlerinin ekolojik sorunları çözmek için uygun olmadıkları şüphesini yaratıyor.

- Şu anda işlediği haliyle -kısa vadeli yönelimiyle- demokrasinin, uzun vadede uygun rejim tarzı olmadığı şüphesine ben de sahibim. Neden olsun ki? Şimdiki tarzda demokrasinin iyi devlet sorununun nihai çözümüne denk düştüğü nerede yazılı?

***Francis Fukuyama** isimli Amerikalı bir profesör "Tarihin Sonu" adlı bir bestseller yazdı ve bu kitapta batılı demokrasilerin nihai yönetim tarzı olduğunu anlatıyor.*

- Herhangi bir şeyin sonsuza dek geçerliğini bildiği küstahlığına yeltenen biri, baştan/başlangıçtan ciddiye alınamaz. Ancak ciddiye alınması gereken soru, insanların özgürlüklerinden hangi feragatlara hazır olduğudur; hangi özgürlük feragatların filozofun ahlaki bir sorumlulukla öneреceğidir. Özgürlüğün zaten yalnızca kendini sınırladığında var olduğunu göz ardı etmemeli. Bireyin sınırsız özgürlüğü, diğer bireylerin özgürlükleriyle onaşmaz olmasında kendini imha ediyor.

Siz, bireylerin özgürlüklerinden vaz geçmesinin kaçınılmaz olduğunu mu düşünüyorsunuz?

- Doğal olduğunu düşünüyorum. Her şeyden önce bunun felaket olmadığı görüşündeyim. Örneğin, Eski Roma'da özel harcamaları sınırlayan yasalar vardı. Seçilmiş sansürcülerin aşırı lüksün olup olmadığını denetleme yetkileri vardı. Bu aşırı lüks devlet ahlakıyla çeliştiği için, böyle tavırları cezalandırabiliyorlardı. Bu ise

bireysel özgürlüğe yapılan büyük bir müdahaleydi; ama kendini yöneten bir şehir halkı adına yapılmış bir müdahale.

Çağdaş demokrasiler, bireylere kişisel mutluluğu oluşturmanın olanağının sözünü veriyor. Amerikan Anayasası'nda bunun adı, "pursuit of happines" Siz; bu tür ilkelerin yerini, genel refahı ve doğal dünyanın elde tutulmasını en yüksek amaç olarak kabul eden ilkelerin almasının zorunlu olduğu görüşünde misiniz?

- Sizin sorunuz genel hatlarıyla şöyle dile getirilebilinecek bir soru: Modernite düzeltilmesi kaçınılmaz bir hata mıydu? Bilimsel-teknik gelişme/ilerleme ve bireysel özgürlüklerin daha yükseltilmesi/genişletilmesi konbinezonuyla ulaştığımız yol/yöntem doğru mu? Asri çağ, bazı açılardan bakıldığında, üzerinde gitmeye devam edilmemesi gereken yanlış bir yol mu? Filozof, bunu düşünme ve hatta buradan bazı sonuçlar çıkarma özgürlüğüne sahip. Ama bunun birileri tarafından dinlenebileceği ve insanları böylesi bir dönüşe yöneltmeninin olanaklılığı, dönüp dolaşıp önümüze çıkan esas soru.

Bu tür filozoflar tarafından ikna edilmeye hazır insan sayısı fazla olmasa gerek.

-Öyle olsa gerek. Hangi iktidar böyle bir anlayışa sahip ki? Böylesi bir anlayış gereklilik (nontwendigerweise) sonucu göreli olarak azında insan/erk grubu var. İlkin; spesifik ve uzmanca bir bilgiye gereksinim var. İkinci olarak ise kişisel çıkarlardan uzak durma ve insanlığın -deyim yerindeyse- gerçek çıkarları için özveri ve gayret gerekli.

Hangi çıkarların gerçek çıkarlar olduğu ve bunu kimin belirleyeceği sorusu, bu noktada önümüze çıkıyor. İnsanlığın kurtarılması amacıyla yeni ideolojilere yönelim perspektifi, pek içaçıcı/keyif verici değil. İnsanları büyüleyen yeni kurtuluş öğretilerinin (Heilslehren) ortaya çıkabilir olmasının fantazisi, insanı ürkütüyor. Bu öğretiler aracılığıyla insanlar(l)a her şey yapılabilir. Bu çilecilik (askese) de olabilir, en korku verici şey de. İnsanın geleceğinin doğal dünyayla olan ilişkisinde şimdi daha belirginleşen ve artık şüphe götürmez olan tehlikede oluşu, nasıl önlenebilir sorusuna benim yanıtım yok. Benim bildiğim, bu sorunun irdelenmesinden vaz geçilmemesinin gerektiği; bu sorunun sürekli yeniden sorulması ve üzerinde düşünülmesi ve bu yönde sürekli uğraş verilmesinin gerekliliği; ta ki modern tüketim kültürünün korkunç hedonizminde vicdan yaraları açılana kadar. Bu reddedilmez bir yükümlülük. Bu bir sonuç verir mi diye sorulamaz. Hiçbir sonuç alınamayabilir, ama bunu bilmiyoruz.

İnsan, ileriyi görebilen bir yaratık. İnsanın direne direne ve pervasızca doğadan her şeyi alma becerisinin yanında, kendi sorumluluğunu sorgulama becerisi de var. İnsan, yok ettiğinin değerinin ayırdına varmalı ve varabilecek yeterlilikte.

***Brecht**'in şu cümlesini hatırlayalım: "Erst kommt das Fressen, dann die Moral." Zaruri feragat üzerine sürdürdüğümüz bu diyalog; acaba karnı tok, sırtı pekler arasında geçen bir diyalog değil mi? Biz Batılı sanayi toplumundan söz ediyoruz; Doğulu ülkeler, daha yüksek bir yaşam standartı için amansız bir mücadele veriyor; insanların hiçbir şeyden feragat gösteremeyecekleri güney yarım küresinden söz etmeye hiç gerek yok.*

- Üçüncü Dünya insanları bu denli çoğalmaktan vaz geçebilirler. Ama söylediğiniz yine de doğru. Bizim diskursumuz bu yüzden, ayrıcalıklıların söyleşisi zanı

altında kalıyor. Burada alçakgönüllülükten ve feragattan söz ediliyor. Biz Batılı sanayi ülkelerinde büyük bir hareket alanına (Spiellraum) sahibiz. Büyük bir düşüş durumunda dahi oldukça yüksek bir seviye kalıyor geriye. Bu dünyanın sefalet ve fakirlik içinde olanlarına, "feragat gösterin" diye bir teklif götürülemez; ama çoğalma istinasında bir sınırlama istenebilir.

O halde Papa'nın doğum kontrolüne ilişkin söyledikleri pek hoşunuza gitmemiş olsa gerek.

- Bu dünya-sorumluluğuna karşı işlenmiş bir suçtur. Bir insanın böyle bir şey yapabiliyor olması, benim için anlaşılmaz. ancak bu davranış, hangi güçleri, irrasyonellikleri, alışkanlıkları, uyuşuklukları ve mantıksızlıkları hesaba katmamız gerektiğini gösteriyor. Bu tartışmada merkezi bir role sahip "insanlığın çoğalması" temasında da; tehlikeyi görüp kurtuluşu soyut olarak düşünebildiğimiz, fakat bunun edimsel uygulamasını kafamızda canlandıramadığımız cesaret kırıcı/ümit vermeyen saptamasına varıyoruz.

Batının oldukça başarılı özgürlükçü ekonomi sistemi içinde geçerli bu. Rekabet ekonomileri büyümeye dayalı, durmak onların yapısına aykırı. Ve gayri safi milli hasılanın büyümesi ise genellikle doğanın daha yoğun sömürülmesi ve yok edilmesi anlamını taşır.

- Dünya ekonomisinin bir tür stabilizasyonunun neden olası olmadığını sorabilir miyim? Toplumsal üretim neden sürekli büyümek zorunda?

Bir yandan; işletmelerin büyük bir bölümünün yaşamı safi yatırımlara yani makinelerin üretimine ve yeni fabrikaların kurulmasına bağlı. Diğer yandan pazar dışına itilmek istemiyorsa tek bir işletme yerinde sayamaz. Yatırımcı, İşletmeci ilkenin adı: Büyü veya yok ol.

- Nüfus artışını durduran bir dünya hükümetinin var olduğunu varsayarsak, üretimin neden sürekli büyümesi gerektiğini kabullenmek durumunda değiliz.

Bu merkezi yönetilen bir ekonomide olur, özgürlükçü bir ekonomide değil.

- Ben, kendimi hiçbir zaman dünya ekonomisi uzmanı olarak tanımlamadım, tanıtmadım...

...Biz de burada ekonomik bir tartışma yürütmek istemiyoruz. Bizim vurgulamak istediğimiz çoğunluk tarafından istense bile, büyüme ekonomisinden vaz geçmenin büyük sorunlar yaratabileceği. Ne demokrasi, ne de piyasa ekonomisi Sorumluluk Etiğine uygun bir çerçeve oluşturuyor.

- İyi ama, insanların bir gelecek istemlerine ve varolmanın tek anlamının tıkınmak olmadığına bel bağlanamaz mı? Homo sapiens cinsinin tarihinde insanın metafizik bir gereksinimi yer alamaz mı? Dinler baştan beri vardı ve genellikle dünyasal gereksinimlerin, korkuların ve dileklerin hizmetindeydiler. Bunların yanında, midelerin ve bedensel güdülerin azami tatminini aşan bir şeylerin arayışı vardı. Onur, utanma duygusu, ihtiras ve takdir gibi şeyler haz alma isteğini aşıyorlar.

Dünyasal gereksinimlerin karşısında yalnızca insanın yapabildiği bir şey aracılığıyla insansal varoluşu yüceltme ve meşru kılma gereksinimi kendini gösteriyor. Bağışlamak, yardım etmek ve her şeyden önce insansal deneyimin genişletilmesi (artırılması) gibi kavramlar var. Sanatta, şiirde, müzikte, hatta basit bir dansta öne çıkan şeyler, tatmin kavramının içinde barındırdıklarını aşıyorlar.

Bu süreçte tinsel elitler hangi rolü üstleniyorlar? Marxizmle birlikte birçok

aydının da uğraş verdiği muazzam bir eğitim projesi başarısız oldu. Tin/düşün insanları (Geistesmenschen), insanlığı daha iyiye götürme ateşliliğindeydiler. Bu momentte ise aydınlarda görünmez bir acı kaydediliyor. Bir büyük proje başarısız oldu, bir boşluk doğdu. Siz yeni bir Marxizmin, yeni ve yaygın bir ideolojinin gerekliliğini görüyor musunuz?

- Bilmiyorum. Marxizm örneğinde büyük, ütopik bir toplumun vizyonunun büyüsü; doğanın daha geniş çapta altedilmesinin herkesin eşit olarak işine yarayacağı mutluluk vaadi ve nihayet şimdiye dek payı çalınmış olduğu için böyle bir çıkarı olan bir sınıfın varlığıyla örtüştü. Burada adaletle ilintili ve maddi bir mutluluk vaadiyle kesişen ahlaki bir içtepi etkili oldu. Mutluluk vaadinin nesnesi, dünyanın daha iyi maddi kullanımıydı. Bu demek oluyor ki; bu gelişme, zararlı olduğu şimdi ortaya çıkan bir yöne evrildi.

Eski komünist ülkelerde bugün, doğanın insan tarafından nasıl tahrip edilmiş olduğunu görüyoruz. Bunun başka bir örneği yok.

- Evet, bu büyük hayal kırıklıklarından biri. Bu konuda tamamen yanıldığımı itiraf ediyorum. Komünistlerin, gereksinimlerin giderilmesini yönetebildikleri için doğayla alçakgönüllü bir tarzda ilişki kurmanın en iyi olanaklarını ellerinde bulundurduklarını düşünüyordum. Şu veya bu kadarına izin var daha fazlasına yok diyebiliyorlardı.

Marx'ın talebi, felsefenin dünyayı yorumlamak yerine değiştirmesiydi. Filozof veya felsefe dünyayı değiştirebilir mi? Filozofun günümüzdeki rolü ne? Müdahale etmeli mi? Süreçleri işleyişe sokup yönlendirebilir mi?

- Muhtemelen hayır. Felsefe; insanın ediminin uzun vadede insanın talepleri ve doğanın verebileceği arasındaki hassas dengeyi, nasıl etkilediğine yönelik bir eğitim için gerekli duyarlılığın oluşmasına katkıda bulunabilir. Felsefe -düşünüşü ve dile getirişiyle- doğal çevrenin kurtuluşu için inisiyatiflerin oluşturulmasını etkileyebilir. Bunlar oluşturulduğunda iktisatçılara, siyasetçilere ve bilimadamlarına en bilgili filozofa oranla daha büyük bir söz hakkı düşüyor. Ancak felsefeye yine de bir görev kalıyor. O da; felakete karşı alınan önlemlerin insancıllığını denetlemek. Çünkü bu önlemler, asıl kurtarılmak isteneni cehennem yolculuğuna gönderebilir.

Ne çıkabilir cehennem yolculuğuna?

- Sorun, sonuçta bir iktidar sorunu olur. Yer küresinin doğal kaynakları -su, hammaddeler, hava- tükenmeye yüz tuttuğunda, en güçlüler, insansal gereksinimleri ve insanların sayısını zor yoluyla azaltabilirler. Evrimin "ancak en güçlülerin yaşamda kalabilmesini" öngören korkunç temel yasası, insanlığın yaşamda kalmasının yasası olmamalı. Aksi takdirde kültürümüz -insanın insanlığı- cehenneme yolculuğa çıkabilir.

Felsefenin görevi insanın yeni bir metafiziğini formüle etmek mi?

- Benim görüşüm, felsefenin yeni bir varoluş öğretisinin çabasını vermek zorunda olduğu. Bu öğretinin içebakışının merkezinde insanın kosmostaki konumu ve onun doğayla ilişkisi olmalı. Burada barış elçisi, arabulucu olmak, geçmişin her türlü siyasi-toplumsal ütopizmin yerini alacak yeni bir ütopizm olur.

Sorumluluk İlkesi'nin modern bir kategorik imperatif olmasının, olasılık dahilinde olduğunu düşünüyor musunuz?

- Sorun, insanın daha az hırslı ve daha az obur ama bunun yerine başka alanlarda daha iddialı olmalarını amaçlayan eğitimi. Bunun yardımı olur mu? Vülge-

re, kitlenin arzularına ve alışkanlıklara karşı daha ağır gelebilir mi, bu? Sorularını sormamalıyız. Bildiğimiz kadarıyla buna inanç oldukça küçük ve zayıf olsa gerek. Ama yapılabilecek en son şey pes etmektir.

Yine de, insanlıkta ilk defa nesnel maddi zevklerden özgür iradeyle vaz geçmeye hazır olmanın kitleleri neden kavrayacağını, zor düşünebiliyoruz.

- İnsanın psişik yapısı henüz tümüyle araştırılmadı. Çok gerektiğinde insanda gizli kalmış hangi değerlerin kendini göstereceğini henüz bilmiyoruz. Felaketi sadece hızladıracak olan, her tür ümitten vaz geçmektir. Felaketi geciktirecek öğelerden biri, felaketin engellenebileceğine olan inançtır.

*Bu söyleşinin sonunda her şeye rağmen çevresine cesaret ve iyimserlik veren bir **Hans Jonas** görüyoruz.*

-Hayır. Cesaret ve iyimserlik değil; ama omuzlarımızda taşıdığımız bir yükümlülüğe dikkat çeken bir **Hans Jonas**.

Olasılıkları değerlendirip bir şeyin gerekli olup olmadığına karar vermek durumunda değiliz. Tam tersine, yükümlülük ve sorumluluğumuzu görmek ve kendimiz kuşkulu olsak dahi bir şans varmışcasına tavır almak zorundayız.

Çeviri: Fehmi Odabaş

Ekoloji felsefesi bağlamında hans jonas'ın marx eleştirisinin eleştirisi

Sinan Özbek

Giriş

Kuşkusuz ekoloji felsefesi ve etiği tartışmasını, **Hans Jonas** isminden bağımsız düşünmek olası değil. Das Prinzip Verantwortung (Sorumluluk İlkesi) adlı kitabıyla felsefenin bu yeni alanında "baba" olma unvanı O'na nasip oldu. Bu yapıtta **Jonas**, öğrencilik yıllarından beri kendisi için bir sorun olan doğa bilimlerinin dünyayı kavrayışıyla hesaplaşma şansını buluyor. İnsanın doğaya egemen olmasını isteyen, bu doğrultuda görüşler üreten yaklaşımlarla tartışma başlatıyor. Yine **Jonas**, gününe kadar süregelmiş olan etiği, insanmerkezci, şimdiki zamanla sınırlı olmakla eleştiriyor, ekoloji sorunlarının kendisiyle aşılabileceği yeni bir etik geliştirmeye soyunuyor. **Jonas**'ın önerdiği bu yeni etik, O'nun isminin, ekoloji felsefesi kavramının geçtiği hemen her yerde anılmasını sağlıyor. **Jonas**'ın sorunu ele alış tarzı, geleceğe ilişkin programları olan görüşleri, filozofları tartışmasını zorunlu hale getiriyor. Bir örnek: "karşılaştırmalı gelecek bilmi"ni (Vergleichende Futurologie) önerdiği yerde **Jonas**, geleceğe ilişkin görüşler üretmiş filozofları istese de görmezlikten gelemez. **Jonas,** gününe kadar süregelen etiği şimdiki zamanla sınırlı olmakla eleştirir ama Marxizmin geleceğe de yönelmiş bir etiğe sahip olması, **Marx**'ı

görmezlikten gelerek, geleceği de içine alan bir etik önermeyi noksanlı bir çaba haline getirir. Dolayısıyla **Jonas**'ın yoğunlukla tartışmaya çalıştığı filozof **Marx**'tır. İlginç olan **Jonas** ismine ve özellikle 'Sorumluluk İlkesi'ne bu denli yoğun gönderme yapılmasına karşın, Jonascı **Marx** eleştirisinin oldukça sınırlı ele alınmasıdır. Oysa **Jonas**, adı anılan kitabında oldukça geniş bir yeri **Marx**'a ayırır. **Jonas**'ın **Marx** "eleştirisi"nin nerdeyse görmezlikten gelinmesi bir rastlantı değil. **Jonas**'ın **Marx** "eleştirisi" yapıtın yumuşak karnını oluşturan bir nitelikte. **Marx**'tan bahsedilen yerlerde o yetkin ekoloji filozofunun yerini, ortalama bir günlük gazetenin köşe yazarı almakta. Yazar, **Kant**'a ayırdığı kadar olmasa da **Marx** okumak için biraz zaman ayırsaydı, Sorumluluk İlkesi'nin etkisi ve önemi daha da yoğunlaşacaktı.

Ama yine de **Jonas**, **Marx** hakkında yazdıklarıyla belirli bir çevreyi etkilemiş, **Marx**'ın "Baconcı idealin devamcısı" olarak adlandırılmasını başarmış görünüyor. Örneğin **Lothar Schäfer**, Das Bacon-Projekt üst başlıklı çalışmasında, **Marx**'ın **Feuerbach**'a ilişkin ikinci tezinde dünyayı değiştirmekten söz ettiğini anımsatıyor. Buradan hareketle hiçbir derinleşmeye gerek duymadan, **Jonas**'ın **Marx** hakkındaki hükmüne katıldığını ilan ediyor. Bizde de bir filozof hakkında konuşurken ya'ygınlaşmış hükümlerden hareket etmenin (örneğin Marx'ın teleolojik bir felsefeye sahip olması gibi) neredeyse bir âdet olması, bu hükümler üzerinde yoğunlaşmayı anlamlı kılıyor.

Ben bu yazıda **Jonas**'ın **Bacon**'ın "bilmek egemen olmaktır" sözüne dayandırarak işlediği "doğaya egemen olmak gerekir" yaklaşımını, **Marx**'ın devam ettirdiği, tamamladığı savıyla tartışmaya çalışacağım. Bunu yaparken **Bacon**'ın "bilmek egemen olmaktır" sözünün **Jonas** tarafından nasıl yorumlandığı tartışmasını açmayacağım. Bunu bir veri olarak alıp, **Bacon** üzerinde durmadan, **Jonas**'ın **Marx** eleştirisinde yoğunlaşacağım. Ama hemen anımsatmak gerekiyor, **Bacon**'ın bu şekilde yorumluyor olması, tartışmasız kabul gören bir yaklaşım değil. **Bacon**, bu çok ünlü sözünü takiben şöyle der, "Kudret doğaya bağlı kalmakla kazanılır" (Aktaran Uluğ Nutku. İnsan Felsefesi Çalışmaları. sayfa 159.)

Jonas'a göre baconcı ideal

Jonas şöyle diyor: "Burada kabul edildiği gibi, bugünkü olguları onların normal seyrine bırakırsak, bir apokaliptik durumun içinde yaşadığımız, yani evrensel bir felaketin hemen başlangıcında bulunduğumuz gerçekse, şimdiye kadar söylelenler geçerlidir. En çok bilinen olsa da burada söylememiz gereken bir şeyler var: tehlike, doğabilimsel-teknik endüstüriyel toplumun olağan üstü bir boyut kazanmasından kaynaklanıyor. Bunu Baconcı program olarak adlandırabiliriz..."(abç) (Hans Jonas, Das Prinzip Verantwortung, Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Suhkamp Verlag 1979 Frankfurt. sayfa 251.) Doğanın egemenlik altına alınmasını sallantısız bir tarzda Baconcı ideal olarak gören **Jonas**, **Bacon**'da bilginin, doğayı kontrol ve egemenlik altına almak için gerektiğini vurguluyor. "Bilim ve teknik aracılığıyla doğa üzerinde egemenlik kuran Baconcı idealin felaket tehlikesi, onun büyük başarısında yatıyor." (Jonas. age. 251.) **Jonas**, bunun da ekonomik ve biyolojik alanda kendini gösterdiğini ekliyor ve tartışmasını sürdürü-

yor. Baconcı iktidar, egemenlik idesi, "iktidarın diyalektiği" denen bir özelliği kendinde taşımakta. İktadar- egemenlik, iktidardan sakin, gönüllü bir tarzla vaz geçerek engellenemez, aksine bu iktidar; gücün- iktidarının bir başka aşama kaydetmesiyle engellenebilir. Dolayısıyla Baconcı program kendi zaferinin en yüksek noktasında, kendi yetersizliğini, kendi iç çelişkisini dışlaştırır. Bu, insanın kendi üzerindeki kontrolü kaybetmesidir. Yine bu sadece insanın kendini kontrolünü kaybetmesi değil, aynı zamanda doğanın da insandan korunmasının sağlanamamasıdır. **Jonas**'a göre burada korunması gereken her iki olgunun da ortaya çıkışı (insanın ve doğanın insandan korunması) Baconcı anlamdaki iktidar-gücün kavuştuğu olağanüstü büyüklükten kaynaklanıyor. Teknik ilerleme öyle bir noktaya varmıştır ki onun kullanılmasının gerekliliği, sonuç olarak bir iktidarsızlığa (Ohnmacht) yol açmıştır. "Bilmekle kazanılan iktidarın **Bacon** tarafından öngörülmeyen paradoksunun derinliği şurada yatıyor: Bu, doğa üzerinde 'egemenlik' gibi bir şey yarattığı gibi, (yani doğanın artan kullanımı) aynı zamanda kendi kendisini tamaman teslim almaya da neden oluyor." (Jonas age. 253.) İktidarın-gücün gelişip yerleşmesiyle beklenen iyileşme, artık tehdite dönüşmüş, iktidarın-gücün kendisi bağımsız bir özelliğe kavuşmuştur. Bu gidiş felaketten (Katastrophe) önce bir son bulmayacaksa, bu bağımsızlaşmış gücün-iktidarın üzerinde bir başka güç-iktidarın gerekliliği kaçınılmaz hale gelir. Bununla gücün-iktidarın kendi kendini çoğaltan baskısı aşılmalıdır. **Jonas**, iktidarı-gücü üç dereceye ayırarak inceliyor: İktidar-güç ilk aşamada hiçbir şekilde yaralanmayacak gibi görünen doğaya yöneldikten sonra, ikinci derecede bir güç haline dönüşür. Bu ikinci derecedeki güç-iktidar, doğanın kontrolünü onun kullanıcısının-insanın elinden alır. İktidarın-gücün bu aşamasından sonra da üçüncü derece gündeme gelmektedir. Bu üçüncü derecedeki güç, doğa ona sınırlarını bildirmeden önce, kendini sınırlar ve daha önceki egemeni, yani insanı kendiyle birlikte peşinden sürükler. Yine **Jonas**'a göre bu üçüncü derecedeki iktidar-güç, artık insanın iktidarı-güçü olmayan, kendi kendine iktidar-güç olan ikinci derecedeki güçün üzerindedir. İktidar-güç daha ikinci aşamasında asıl sahibine yani insana, güçü nasıl kullanacağını buyurur. İkinci dercedeki iktidar-güç, insanı muktedir olduğu her şeyi, iradesiz bir varlık olarak yapmaya zorlar. İktidar-güç insanı özgürleştireceği yerde onu köleleştirir.

Bu saptamadan sonra **Jonas**, bir başka soruya yanıt arar: Henüz çok geç olmadan, insanın "kendi" gücü üzerindeki kontrolünü sağlayacağı üçüncü derecedeki gücü nereden bulacaktır. Bu güç, bireylerin anlayışlarından beklenemez. Bireyler sorumluluk, korku gibi kavramlaştırmalarla bu gücü elde edemezler. Öyleyse bu güç, toplumsal bir olgu olarak tartışılmalıdır. Ancak Batılı endüstri toplumlarının serbest ekonomisinin, insanlığı ölüm tehlikesiyle yüz yüze getiren tehlikenin kaynağı olması, ister istemez Marxizm üzerine bir tartışma başlatıyor. Zaten **Jonas**'ın yukardaki soruya "toplum"u gündeme getirerek yanıt vermiş olması bunu, kaçınılmazlıkla hazırlıyor. Artık araştırılması gereken Marxizmin, insanlığın bu felaket durumundan kurtulmasına yardım edip edemeyeceğidir. **Jonas**, Marxist etiği değerlendirerek bu konuda bir netlik sağlanabileceği yaklaşımıyla tartışmayı başlatıyor. Ne var ki hemen ilk hamlede bir tartışmayla karşı karşıya olmadığımızı yanlı, daha yerinde bir ifadeyle önyargılı bir filozofla karşı karşıya olduğumuzu bize duyumsatıyor. Marxizmin insanlığın geleceği üzerine görüşler ürettiğini belirtip parantez ve tırnak işaretleriyle ironik bir hava yaratmaya çalışıyor. Dünya devrimi düşüncesini "doch"lu ifadelerle, sözde anımsatıyor. Bunun peşi sıra yeni bir "sap-

tamayla" karşılaşıyoruz. O'na göre Marxizim, insanlığın geleceğine ilişkin öngördüğü programa ulaşmak için bugünün insanlarını kurban ediyor ve insanlığın bir üst aşamasına giden bir yol olarak kendini tanımlıyor.

Marx Baconcı İdeal'in Tamamlayıcısı mı?

Jonas, "Kısaca Marxizm köken itibariyle Baconcı devrimin mirasıdır ve kendini tanımlayışıyla Baconcı devrimin kapitalizmin olduğundan daha iyi (yani daha etkili) tamamlayıcısıdır." (Jonas. age. 259.) saptamasını yapıyor. **Jonas**, Marxizmin Baconcı idealin devamı olduğu savını öncelikle iki tutamak eksenine oturtuyor. İlk olarak **Ernst Bloch**'un "S henüz P değildir" ifadesini ilerlemeci dünya görüşünün bir örneği olarak ele alıyor. Buradaki "P" istenen ve vaz geçilen evrensel konumdur ve "P"nin gerçekleştirilmesi insanın ödevidir. Yine "P" insanın durumu olarak, "henüz P'nin olmayışı" şunu söyler: Gerçek insan gelmektedir ve şimdiye kadarki insan "P" değildir ve hiç "P" olmamıştır. **Jonas**, bütün bunları "Şimdiye kadarki tarih, gerçek insanın ön tarihidir" ifadesine bağlıyor. Bunun Baconcı doğayı egemenlik altına alma tutumunun boyutlanması olarak görüyor. Doğanın daha kapsamlı bir tarzda denetlenmesinin de Marxist sınıfsız toplum "idesi"nin ön koşulu olduğunu ekliyor. "Ama sadece Baconcı naif doğaya egemenliği, toplumun dönüştürülmesi fikriyle birleştiren ve bununla gerçek insanın oluşmasını uman Marxist program, bugün cidden bir etiğin kaynağı olarak görülebilir. Bu etik, eylemini tamamen geleceğe yöneltmiştir ve gelecekten kalkarak şimdiki zamana normlar dikte etmektedir." (Jonas. age. 256.)

İnsan Üzerine

Jonas'ın buraya kadar söylediklerinde ele almak gereken iki boyut var: İlkin, "Şimdiye kadarki tarih, gerçek insanın ön tarihidir" ifadesinden **Jonas**'ın ne anladığını sorgulamak gerekiyor. İlerleyen sayfalarda **Jonas** şöyle devam ediyor: Şimdiye kadar süregelen eşit olmayan, adeletsiz ilişkiler, insanın gerçek potansiyelinin dışlaştırmasını engellemiştir. Öyleyse insanın bu potansiyelinin dışlaştırılabilmesi için eşitlikçi, adil bir düzen oluşturulmalıdır. Bu söyleneleri **Jonas**, bilmecemsi ilan ettiği "ön tarih" (Vorgeschichte) ifadesinin anlamı olarak sunuyor. Öncelikle **Jonas** hâlâ **Ernst Bloch**'tan söz ediyorsa şunu anımsatmak gerekiyor: **Peter J. Brenner**'in Utopieforschung 1'de yayımlanan oldukça yetkin çalışmasında vurguladığı gibi **Bloch**, "Henüz olmayan" (Noch-Nicht-Gewordene) kavramlaştırmasını insana da taşır. Bu kavramlaştırma ekseninde geliştirilen görüşler teleolojik bir nitelik kazanır. Giderek **Bloch**, bütün felsefesiyle Marxist öğretinin bir metafizik yorumunu yapar. **Marx**'ın felsefesinden kovulmuş olan teleolojiyi (kimilerin iddiasının aksine) dünyaya bir son amaç atfetmekle yeniden canlandırır.

Ancak burada bir güçlük söz konusu: **Jonas**, artık **Ernst Bloch**'tan söz etmiyor, Marxist felsefe çevrelerin çok iyi bildiği "ön tarih" kavramına gönderme yapıyor. Marxist litaratürde **Jonas**'ın "bilmecemsi ifade" dediği "ön tarih" saptaması dolaysız insana ilişkin bir saptama değildir. **Marx** ve **Engels** Manifesto'da, "Şimdi-

ye kadarki toplumların tarihi, sınıf savaşlarının tarihidir" ifadesini kullanır. **Engels**, İngilizce baskıya düştüğü dipnotla "Toplumların ön tarihi' (Vorgeschichte der Gesellschaft) ekini yapar ve ifadeye açıklık getirir. Söz konusu edilen yazılı hale gelmiş ve bize ulaşmış olan tarihdir. Bunun öncesi hakkında ise bilgi noksanlığı hüküm sürmektedir. Aynı şekilde Ekonomi Pilitiğin Eleştirilmesine Katkı adlı eserin önsözünde **Marx**, kapitalizmin yıkılmasıyla insan toplumunun ön tarihinin son bulacağını belirtmektedir. Öte yandan **Marx** ve **Engels** Alman İdeolojisi adlı kitaplarında **Feuerbach**'ı eleştirirken "ön tarih" (Vorgeschichte) kavramını özenle tırnak içinde ve defalarca kullanırlar. Burada da söz konusu olan insan değil tıpkı Manifesto'da olduğu gibi toplumdur. **Georg Lukacs** da Tarih ve Sınıf Bilinci adlı çalışmasında "insanlığın ön tarihi" ifadesiyle "özgürlük ülkesi" ifadesini ilişkilendiriyor. "İnsanlığın ön tarihi"nin sonlanması, "özgürlük ülkesi"ne geçişle aynı anlama gelir. Bu ise, insanların nesneleşmiş ilişkilerinin ve şeyleşmenin insan üzerindeki iktidarını kaybetmesi anlamına gelir. "Ön tarih" kavramını Marxizmin insan görüşüyle ilişkilendiremekte, **Jonas**'ın seçtiği yol pek talihsizdir. Bu bağlamda "ön tarih" kavramı, insanın dış koşulların dayanılmaz sertliği karşısında kendi dinamiklerini, özyetilerini gerçekleştiremez oluşuyla ilişkilendirilebilir. **Marx**, İnsanın bağımsız bir canlı olabilmesi için kendi ayakları üzerinde durması gerektiğini, bir başkasının insafıyla yaşayan birinin, kendini bağımsız bir canlı olarak adlandıramayacağını belirtir. Bu anlamda söz konusu olan, insanın bu zincirlerden kurtulmasıdır. İnsanın kendini ezen bu koşullardan kurtulmasının sonucunda, **Nietzsche**'nin "üstüninsan"ıyla karşılaştırılabilecek "yeni" bir canlının ortaya çıkacağı görüşü, **Marx**'ın felsefesi içinde hiçbir şekilde yer bulamaz. **Jonas**, Marxizmin insan anlayışını yorumlamaya şöyle devam ediyor: Marxizme göre sınıfsız toplum gelmekte olan gerçek insan için bir koşuldur. "O, yüksek ya da hakiki insan olma koşulunun bir yolunu biliyor. Yol devrim, koşulların toplamı ise sınıfsız toplum." (Jonas. age. 281.) Bu söylediklerinde Marxizmin **Nietzsche**'den farklılıklarının öncüllerinin saklı olduğunu belirten **Jonas** ekliyor: Marxizme göre insan özsel olarak "iyi"dir, sadece çevrenin etkileri onu "kötü" yapar. Öyleyse insan gerekli koşulların sağlanmasıyla özsel olarak sahip olduğu "iyi"yi dışlaştırabilir. Yapılması gereken bu koşulların oluşturulmasıdır. Yukarda da söylendiği gibi sınıfsız toplum koşulunun sağlanması bu "iyi, hakiki, yüksek" insanı getirecektir. İşte **Jonas**'a göre, "Bu, Marxizmin özündeki 'ütopya'dır." (Jonas. age. 282.) **Jonas**'ın bu söylediklerinde iki noktaya değinmek gerekiyor:

İlk olarak Marxizm insanı özsel olarak "iyi" diye tanımladığı yaklaşımı sorgulanmaya açıktır. **Marx**, Alman idealizmi ve özellikle **Hegel**'le tartışırken, insan hakkında yapılagelen belirlemelerin somut değil ama soyut olduğunun altını çizer. Bu soyut olan da ide, geist, özbilinç ya da benzerleridir. **Marx**'a göre insan, bu kavramlaştırmaların her hangi biriyle ya da dinle hayvanlardan ayrılabilir ama bu çok da anlamlı değildir. **Marx**, "insan özü nedir, insan iyi midir?" gibi sorularla uğraşmaz. O, insan dediğinde bugün yaşayan, üreten, acı çeken, mutlu olan vb. somut insanı göz önünde bulundurur. Bu tutum O'nu giderek "insanın özü, insanın doğası nedir?" gibi tartışmalardan da uzaklaştırır. Aynı yaklaşım **Marx**'ın daha 1844 Elyazmaları'nda "İnsan tarihi içinde, insan toplumunun oluşmasında yer alan doğa, insanın gerçek doğasıdır. Bu yüzden çalışma aracılığıyla oluşan doğa, yabancılaşmış bir şekle de sahip olsa, gerçek antropolojik doğadır." (MEW Ergänzungsband. Sayfa 543.) şeklinde dile gelir.

İkinci olarak sınıfsız toplumla birlikte "iyi, hakiki, yüksek insan"ın geleceği yaklaşımı da sorgulanmalıdır. Kuşkusuz **Marx**, insanı çevreleyen koşulların yine insanın bütün gizli ya da açık potansiyelini ortaya koyabileceği tarzda oluşturulması gerektiğini defalarca vurgular. Bu yaklaşım belki de en belirgin şeklini bir kategorik imperatif ile sunmaktadır: "İnsanın içinde bir alçalmış, bir köleleşmiş, bir terk edilmiş, bir kendini kaybetmiş yaratık olduğu bütün ilişkileri altüst etmek..." (MEW Band I. sayfa 385.) **Marx**, Elyazmaları'nda insanın beş duyusunun oluşmasını şimdiye kadarki dünya tarihin bir işi olduğunu anlatır. O'na göre basit pratik gereksinimlerle sınırlanmış duyular pek de anlamlı değildir. **Marx**, bunu örneklerle açıklar: Aç bir insanın besini tüketişiyle bir hayvanın aynı eylemi arasında fark yoktur. Ya da acılar içindeki insanın en güzel tiyatro sahneleri karşısında bir körden farkı olmaması gibi... Bütün bunlarla söylenmek istenen; özel mülkiyetin, yabancılaşmanın ortadan kaldırıldığı, "insansal koşulların" yaratıldığı bir toplumda, insanın bütün duyularını edinmiş zengin insan haline geleceğidir. Burada hakiki, yüksek ya da yeni insan gibi bir tanımlama yoktur. **Marx**, Alman İdeolojisi adlı çalışmasında da "Ortam ve koşullar insanları oluşturduğu kadar, insanlar da ortam ve koşuları oluştururlar "(75) ifadesiyle tarihsel süreçlerdeki bu diyalektik ilişkiyi, insan çevre ilişkisini bir kez daha vurgular. Burada bir "umut" değil insan felsefesi açısından önemi hiç de yadsınamayacak bir saptama söz konusudur. **Jonas**'ın Marxist insan anlayışını kavrama tarzını güçlendirmekte kullanılabilecek ve yukarda Alman İdeolojisi'nden aktardığım sözlere benzer, çok kullanılan bir ifade de şöyle: "İnsan koşular tarafından oluşturuluyorsa, koşullar insanca oluşturulmalıdır" (MEW Band II. sayfa 138.) **Erich Hahn** da Marxist insan anlayışını tartışırken bu alıntıyı kullanıyor. Ancak atlanılan bir şey var: **Marx** ve **Engels** hemen devam eden paragrafta bu ve benzeri ifadeleri neredeyse kelimesi kelimesine eski Fransız materyalistlerinde bulunacağını belirterek bir anlamda onları konuşturuyor ve onları yargılamaya kalkışmayacağını ekliyor.

Marx'ın insan ve koşulları arasındaki ilişkiye vurgu yapması; değişen koşulların "yeni, yüksek, hakiki" insanı yaratacağı anlamına gelmediği gibi, insanca koşulların yaratılması belirlenimi de doğanın yağmalanması anlamına gelmez. Böylesine mekanik bir kavrayışın önünü kesecek olan belki de yine **Marx**'ın bir başka ifadesi olacak: "İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama keyiflerine göre kendi seçtikleri koşullar içinde yapamazlar, doğrudan veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar. Bütün ölmüş kuşakların geleneği büyük bir ağırlıkla yaşayanların beyinleri üzerine çöker." (Der achzente Brumarie des Louis Bonaparte, Dietz Verlag Berlin 1982, sayfa 19.)

Doğa Üzerine

Jonas'ın Marxizm "eleştirisi"nde ele alınması gereken ikinci başlık; doğanın Baconcı anlayışı da aşan bir kuşatımla denetlenmesinin, kontrol edilmesinin sınıfsız toplum öngörüsünün koşulu olduğunu iddia etmesidir. **Jonas** gibi önemli bir filozofun bu görüşü dile getirmeden, **Marx**'ın doğa hakkındaki görüşlerini araştırması gerekirdi. Ancak **Jonas**'ın bunu yapmamış olması, O'nun bu görüşlerini eleştirirken aynı tarzı sürdürme özgürlüğünü bize vermiyor. Her şeyden önce **Marx**'tan

ekoloji felsefesinin yaklaşık otuz beş yıldır ele aldığı sorulara yanıt vermiş olmasını beklemek, en azından **Marx**'ın kendi görüşleriyle bakıldığında bir tutarsızlık olur. **Marx**, insanlığın önüne çözebileceği sorunları, soruları koyduğunu ifade eder. Ekoloji felsefesi gibi bir disiplinin oluşması için de ekolojik sorununun görünmesi gerekiyordu. (Bu da başlı başına bir başka tartışma konusudur.)

İlk olarak **Jonas**'a anımsatmak gerekiyor: **Marx** için sınıfsız toplum geleceğin kendisine göre düzenlenmesi gereken bir ide olmadığı gibi, oluşturulması, yaratılması gereken bir durum da değildir. O, bugünkü verili durumu ortadan kaldıran gerçek devinimdir. **Marx**, sınıfsız toplum için doğanın Baconcı anlayışla denetlenmesini değil, üretici güçlerin gelişmesini sine qua non olarak görmektedir. Üretici güçlerin gelişmesini sınıfsız toplum için bir ön koşul olarak görmek, neden doğanın Baconcı bir tarzda denetlenmesi anlamına gelsin? **Marx**'ın **Feuerbach**'ı eleştirirken, "incelediği soyut bireyin belirli bir toplum biçimine ait olduğunu görmüyor" saptamasını **Hans Jonas**'a biraz değiştirerek yöneltmek olanaklıdır. **Jonas**, üretici güçlerin gelişmesinin sınıfsız toplum için bir koşul olmasını, doğanın egemenlik altına alınması olarak kavramakla, insanların üretici güçleri hem geliştirip ve hem de doğayı barbarca yağmalamayacakları bir toplum düşünemiyor. Oysa **Marx**, tarih anlayışını anlatırken, "üretici güçlerin gelişmesinde öyle bir aşama gelir ki, bu aşamada mevcut ilişkiler, çerçevesi içinde ancak zararlı olabilen, artık üretici güçler olmaktan çıkıp yıkıcı güçler (abç) haline gelen (makine kullanımı, para) üretici güçler ve dolaşım araçları doğar" (Alman İdeolojisi sayfa. 72.) demektedir. Kuşkusuz burda özellikle makine kullanımının "yıkıcı bir güç" olabileceğine işaret edilmesinin altı, ekoloji felsefesi açısından kalınca çizilmelidir. **Marx**, kendinden önceki filozoflarla ve özellikle **Hegel**'le tartışırken doğa-ide karşıtlığını aşmayı denemektedir. (Burada bir parentez açıp özellikle **Erich Thier**'in ve O'nun dolayımıyla **Alferd Schmidt**'in **Marx** üzerindeki Feuerbachcı etkinin din sorgulaması ve ateizm değil, doğa ve insan görüşü olduğuna işaret ettiklerini vurgulamak gerekiyor.) **Marx**, duyusal dış dünya olarak ele aldığı doğa olmaksızın üretimin hiçbir türünün olanaklı olmadığını söyler. Üreten doğrudan doğruya doğa yoluyla üretir. Öyle ki "doğa insanın organik olmayan bedenidir." Doğanın ürünleri insanın karşısına hangi görünümde çıkarsa çıksın, örneğin konut, besin vb. insan fiziki varlığını bunlarla sürdürür. "İnsanın evrenselliği pratikte, bütün doğayı kendi organik olmayan bedeni kılan bu evrensellikte kendini gösterir: Çünkü doğa: 1- Dolaysız bir yaşama aracıdır, 2- Yaşama etkinliğinin gereci, nesnesi ve aracıdır." (MEW Band. 1 sayfa 515.) İnsan yaşamını sürdürmek istiyorsa, doğayla olan ilişkisi sürekli olmak zorundadır. Yine **Marx**'a göre insanın yaşamının doğaya bağlı olması, yalnızca doğanın kendine bağlı olduğunu söylemektir. "Çünkü insan doğanın bir parçasıdır" (MEW Band. 1 sayfa 516.) Parçanın bütüne bağlı oluşu da bütünün kendi içindeki bir bağdır. Doğanın böylesine önemli bir yere yerleştirilmiş olması, **Marx**'ın sadece doğadan hareket eden bir bilimin, gerçek bilim olabileceğini savunmasına da yol açar. Buradan hareketle **Alfred Schmidt** de haklı olarak, "**Marx** için doğa ve insanlık tarihi karşıtlık içinde birlik oluşturmaktadır." (Alferd Schmidt. Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx. Europhäische Verlagsanstalt, Hamburg. 1993. dördüncü baskı, sayfa 39.) çıkarımını yapıyor. Bunun gibi **Marx** felsefesinde doğa ve toplumu, doğa bilimleri ve tarih bilimini birbirinden ayırmak olanaklı değildir. **Marx**'ın çok tartışılan ve özellikle de **Althusser**'in felsefesinde öne çıkan görüşü şöyle: "Biz sadece bir bilim tanıyoruz, tarihin bilimi. Tarih doğanın tarihi ve insan-

lığın tarihi şeklinde ayrılan, iki perspektiften incelenebilir. Bu iki cephe de birbirinden ayrılamaz, insan var olduğu sürece, doğanın tarihi ve insanın tarihi birbirine bağlıdır." (Deutsche Ideologie. Mega. Band 5. Sayfa 567. Bu alıntıyı **Alferd Schmidt**'den aktarıyorum. Alman İdeolojis'nin 1932 yılındaki baskısından alınan bu ifade, 1953'te tamamlanan cildlerden çıkarılmıştır.) Yine **Marx**'a göre tarih ve doğa iki ayrı şey değildir ve insanın önünde sürekli olarak "tarihsel doğa ve doğal tarih" vardır.

Kuşkusuz **Marx** ve **Engels**'in yazdıklarında -çok uğraşmak gerekse de- ekoloji felsefesi açısından "talihsiz, dikkatsiz" denebilecek satırları bulmak söz konusu olabilir. Ancak **Marx** ve **Engels**'in felsefesi bir bütün olarak ele alınırsa, doğanın barbarca egemenlik altına alınmasını, bu felsefede temellendirmek kesinlikle olası değildir. **Marx** ve **Engels** Manifesto'da, burjuvazi, henüz yüz yıllık sınıf egemenliğinde, şimdiye kadarki kuşakların hepsinin toplamından daha çok ve sınırsız büyüklükte üretim gücü yarattığını anlatır. Bu gelişme; doğa güçlerinin boyunduruk altına alınmasını, makinelerin icadını, kimyasal maddelerin endüstri ve ziraate kullanılmasını, buharlı gemileri, demir yollarını, dünyanın her tarafının kullanıma açılmasını yaratmış ve ırmakları gemilerin geçişine uygun hale getirmiştir. Bu söylenenler iki şeye gönderme yapar: Bir yandan artık ulusal sınırlara sıkışmış ekonomilerin dünyaya açılması, insanın ufkunun genişlemesi ve öte yandan eksiksiz bir yabancılaşma olarak evrensel şeyleşme. Olgunun bu ikili karakteri, **Alfred Schmidt**'in de vurguladığı gibi, **Marx**'ın tarih felsefesinde bir temel anlayışla ilişkilidir. İnsanlık kapitalist üretim tarzlarından geçmek durumundadır. Ancak kapitalist üretim tarzından geçmek durumunda olmak, onu geride bırakmak anlamına da gelmektedir. **Marx**, Grundrisse adlı çalışmasında, eski üretim ilişkilerine dönme hayalinde olan romantikleri gülünç bulduğu kadar mevcut üretim ilişkilerini savunma görevini üstlenmiş positivistleri de gülünç bulmaktadır. **Marx**'ın kapitalist ekonomiyi eleştirisi, doğa karşısındaki yıkıcılığa yönelmiş bir eleştiri olma özelliğini de taşır. **Marx**, Yahudi Sorunu adlı çalışmasında, paranın kendi önünde hiçbir başka Tanrının bulunmasına izin vermeyen en etkin Tanrı olduğunu söylüyor. Para, insanın bütün Tanrılarını aşağılamış, onları bir metaya çevirmiştir. Genel geçer olan para, her şeyin değerini belirlemektedir. "O [para] bu nedenle bütün dünyanın, insan dünyasının ve doğanın kendi değerini yağmaladı." (MEW Band 1. sayfa 374-375) Yine aynı yerde **Marx**, özel mülkiyetin ve paranın egemenliği altında doğa hakkında oluşturulmuş görüşlerin, gerçekten doğaya saygısızlık ve pratik olarak doğayı aşağılamak olduğunu söyler.

Jonas'ın şehirleşmenin yarattığı sorunlar karşısında **Marx**'ın duyarlı olmadığını ima etmesi de bir temele sahip değildir. Daha şehirlerde nufus yoğunlaşmasının çok başlarında **Marx**, olası sorunlara dikkat çeker. "Kapitalist üretim; büyük merkezlerde biriken, şehir nüfusunun sürekli ağırlık kazanmasıyla, bir yandan toplumun tarihsel hareket gücünü biriktiriyor, diğer yandan insan ve doğa arasındaki özümlemeyi (Stoffwechsel) bozuyor." (Das Kapital, Erster Band. Sayfa 528.) Yine bu gelişme **Marx**'a göre, kent işçisinin beden sağlığına, tarım işçisinin de ruh sağlığına zarar verir. Yine aynı yerde **Marx**: Kapitalist tarımdaki her ilerlemenin toprağın yağmalanmasının sanatı olduğunu ve verimliliğin kısa vadede artırılmasına yönelik her ilerlemenin de verimliliğin uzun vadede yok edilmesi olduğunu yazar. **Marx** ve **Engels**, endüstri ve modern tarım alanında atılan her yeni adımın, doğanın yağmalanmasına dönüştüğünü görür ve bunu defalarca dile getir. Özellikle or-

manların yok edilmesi ve bunun doğurduğu ya da doğurabileceği sonuçlar tartışmanın sınırları içine alınır. **Marx**, ormanların yok edilmesinin, nemlilik oranlarını etkiliyerek bitki örtüsünün nasıl değişimine yol açtığını göstermeye çalışır. **Marx**'ın Kapital'de dile getirdiği bu görüşleri **Iring Fetscher**, endüstriel tarımın yarattığı çevre sorununun oldukça iyi temellendirilmiş bir öngörüsü olarak değerlendirir. **Engels**, Doğanın Diyalektiği adlı çalışmasında insan ve hayvanın doğa üzerindeki etkisini tartışır. O'na göre hayvanlar da doğayı değiştirmektedir. Ancak bu etki, bir bilinç aktı değildir. İlginçtir **Engels**'in burada kullandığı örnek, ekoloji felsefesinin günümüzde tartıştığı bir sorunla aynıdır: **Engels**, insanların birlikte getirdiği keçi ve domuzlar sayesinde Yunanistan'ın ormansızlaştığını anlatır. Bizse bugün Avusturalya'ya "Beyaz adamın" beraberinde götürdüğü kedi ve köpeklerin; yerli hayvanların, özellikle kivi gibi uçamayan kuşların neslini tüketmekle nasıl tehdit ettiğini tartışıyoruz. **Engels**, Avrupa'da patates üretiminin yaygınlaşması sonucunda, nişastalı yumurtanın yol açtığı hastalıklardan söz eder, bizse suni yemin neden olduğu "deli dana" hastalığıyla cebelleşiyoruz. Yine **Engels**'e göre insanın doğaya yönelik eylemi, bilinçli bir yok etme eylemine dönüşmüştür. O'na göre hayvanlar dış doğayı kullanmakta ve kendi var oluşlarıyla bir değişikliğe de neden olmaktadır. İnsan ise doğayı amaçlarına uygun bir hale getirmekte, doğaya egemen olmaktadır. Ancak atılan her adımla, bu egemenliğin bir başka insan topluluğunu egemenlik altına almaya benzemediğini görürüz. İnsan doğanın dışındaki bir güç gibi, doğaya egemen olamaz aksine etiyle, kanıyla, beyniyle doğanın bir parçasıdır. "Doğa üzerinde kurduğumuz bütün egemenlik, başka bütün yaratıklardan önce onun yasalarını tanıma ve doğru olarak uygulayabilmeden öteye gitmez." (MEW Band 20. sayfa 453.) Bu yaklaşım doğallıkla; düşünce ile madde, ruh ile beden ve doğa ile insan karşıtlığının anlamsız olduğu sonucunu getirecektir. Kuşkusuz çok daha çarpıcı olan **Engels**'in şu ifadesidir: "Şimdiye dek var olmuş bütün üretim tarzları, ancak emeğin (Arbeit) en yakın, en dolaysız yararlı etkisine ulaşmayı amaçlamıştır. İlerde ortaya çıkan, yavaş yavaş yinelenerek ve yığılarak etkili duruma gelen sonuçlar tamamen ihmal edilmiştir." (MEW Band 20. sayfa 455.) Bu ifadeyi **Jonas**'ın dilinde aktarmayı denersek, "bütün üretim tarzları" yerine "bütün etikler" kelimelerini koymak yetecek ve ifade şöyle olacaktır: Şimdiye dek var olmuş bütün etikler, tamamen burada ve şimdi ile ilişki içindedir. Eylemin gelecekteki etkileri tamamen ihmal edilmiştir... Kategorik imperatif de "Öyle eyleki, eyleminin etkileri gelecekteki olası benzer yaşamlar için yıkıcı olmasın." formülüne kavuşacaktır. Bu noktada sadece **Engels**'i konuşturmak yetecek: "...Doğa üzerinde kazandığımız zaferden dolayı çok fazla böbürlenmeyelim. Böyle bir zafer karşısında doğa, bizden öcünü alır. Her zaferin, beklediğimiz sonuçları, ilk aşamada sağladığı doğrudur. Ama ikinci ve üçüncü aşamada da büyük çoğunlukla ilk sonuçları ortadan kaldıran, bambaşka önceden görünmeyen etkileri vardır." (MEW Band 20. sayfa 452.)

Ve bürokrasi ve yabancılaşma

Devam eden **Jonas**, sosyalizmin kâr amacıyla belirlenmiş bir ekonomi karşısına, Baconcı idenin bir mirası olarak, ekonomide rasyonalizmi çıkardığını söylü-

yor. Bununla, ekonominin merkezi olarak planlanması gerektiği yaklaşımını sorgulamaya hazırlanıyor. Şaşırtıcı olan **Jonas**'ın "merkezi bürokrasi" kavramından hareketle, bir Marxizm eleştirisi yapmaya yeltenmesi. Bu konunun detaylarına girmeden belirtmek gerekiyor: Aslında **Jonas**, bize Rusya hakkında bir şeyler söylemeye çalışıyor. Ancak bu alana ait zengin litaratürün bilgisinden habersiz yazılanların, nedenli derinlik taşıyabileceği tartışma dahi gerektirmiyor. Rusya'yla Marxizmi özdeşleştirerek, Marxizme eleştirmeye kalkışmak, filozofun değil politikacının sıradan bir tutumudur. Kuşkusuz Rusya (**Marx** değil!) hakındaki tartışmalarda bürokrasi kavramı önemli bir taşıyıcılığa sahip. "Bürokrasi, bürokratik kast" vb. kavramları, Rusya'nın Marxizimle bir ilişkisi olmadığını savunan siyaset bilimcileri geliştirip kullandılar. İlginç olan; **Jonas**'ın bunun bilgisine sahip olmadığı, ya da daha nazik bir ifadeyle söylemek gerekirse, en azından atlamakta oluğu. **Jonas**, aslında kavrayabildiği oranda Rusya'dan söz ediyor ve bunu "Marxizm, sınıfsız toplum" eleştirisi kabul ediyor, öyle şunuyor. Aynı yaklaşım, **Marx**'ın insana ilişkin belirlenimlerine hiç değinmeden, "özverili olmanın sosyalist insandan da beklenemeyeceğini" söyleme cesaretini veriyor **Jonas**'a. Belki de yazdıklarının, benim de burada yönelttiğim eleştiriyi alacağını sezinlediğinden bir denge oluşturmaya çalışıyor. Şöyle diyor: "Marxizm tabii ki bir soyutlama, bizim uğraştığımız şey, somut Marxist (abç) rejimler ve somut komünist partiler." (Jonas. age. 271.) **Jonas**, ifadelerini yumuşatmaya çalıştığı noktada aynı hatayı yapıyor, "ideolojik" belirlenimlerini bir kenara bırakamıyor, onlardan bağımsız düşünemiyor. "Somut Marxist rejimler"den söz etmek, Marxizmin artık bir soyutlama olmadığını söylemek değil midir? **Jonas**, "somut Marxist rejimler" deyişiyle sadece Rusya'yı, Çin'i vb. ele aldığını söylemek istiyorsa en azından kavramları kullanmakta bir hata yapıyor. Çünkü hiçbir sallantıya yer vermeyecek şekilde ısrarla Marxizm kavramını kullanıyor ve Marxizmi eleştirdiğini sanıyor. Kuşkusuz benim **Jonas**'ı eleştirmekte kullandığım yöntemi de eleştirmek isteyenler olacak. Bunlardan birini şöyle toparlamak olası: "İyi ama sen de olup biteni kolayca bir kenara bırakıyorsun ve ille de kaynağa, yani **Marx**'a bakalım diyorsun." Doğrudur bir filozof Marxizm eleştirisi yaptığını iddia ediyorsa, **Marx**'ı bilmek zorundadır. Ama burada söylenmek istenen "kaynağa geri dönelim, kaynağa bakalım" basitliğinde bir yaklaşım değil. Rusya, Çin gibi örnekleri daha kendilerini Marxist ilan ettikleri neredeyse ilk günde şiddetle eleştiren Marxist politika bilimcilerinin, filozofların varlığı, bu ülkelerin makus talihi hakkında bir şeyler söyleyebilmek için "kaynağa geri dönmeyi" bile gerektirmiyor. Dahası Marxist politika bilimcilerinin, filozofların bu ülkeleri eleştirisi tahminlere, söylentilere, TV haberlerine değil ve ama olgulara dayandığından eleştiri ismini gerçekten hak ediyor...

Jonas'ın "Marxizm eleştirisi" bunlarla da sınırlı kalmıyor. Marxist litaratürün en çok kullanılan kavramlarından biri olan "yabancılaşma" da nasibini alıyor Jonascı "eleştiriden". O, yabancılaşma kavramından makine kullanımının ortaya çıkardığı bir olguyu anladığını söylüyor. Yine yabancılaşmadan iş bölümü süreçlerinde ortaya çıkan ruhsuz bir çalışma tarzını ve büyük kentlerin yapaylığının insanı doğaya uzaklaştırmasını anladığını belirtiyor. Kendinin yabancılaşmadan ne anladığını bu şekilde netleştiren **Jonas** ekliyor: ...Ve 'yabancılaşma' ile yanılmıyorsam Marxist litaratürde makinenin etkisi ve işten (Werk) dolayı ortaya çıkan yabancılaşma anlaşılmaz. Aksine üretenin, üretim araçlarının yabancı birinin özel mülkiyetinde olmasından dolayı, ürettiğine yabancılaşması anlaşılır." (Jonas. age. 275.) Hiç kuşkusuz

Jonas'a "yanılıyorsun" demek gerekiyor. Elyazmaları'nda **Marx**, emekçinin ürettiği metanın emekçi karşısına yabancı bir güç olarak çıktığını söyler. Bunla beraber üretim süreçlerinin örgütlenişi, çalışan insanın da bir meta haline gelmesini yaratır. Yine **Marx**'a göre doğa olmadıkca -ki doğa duyusal dış dünyadır- üretkenlikten söz edilemez. Doğa yaşama araçlarının kendinden sağlandığı yerdir ve insanın organik olmayan bedenidir. Şimdi çalışanın emeği, onun karşısına yabancı bir güç olarak çıkıyorsa ve yine üreten doğrudan doğruya doğa yoluyla üretim yapmak durumundaysa, artık söz konunusu olan doğanın üretenin karşısına yabancı bir güç olarak çıkmasıdır. Yani insan organik olmayan bedenini kaybetmiştir. **Jonas**'ın "yanılmıyorsam" dediğinde şiddetle yanıldığı bir başka nokta da **Marx**'ın iş süreçlerinde yabancılaşma görmediğini imlemesidir. **Marx**, daha Manifesto'da çalışanların sadece sermaye sahibi sınıfın kölesi olmadığını; günü gününe, saati saatine makinenin kölesi olduğunu vurgular. Yine aynı yerde işçileri anlatırken, onların çok kolay bir kol hareketini yapması beklenilen, makinenin basit bir parçası haline geldiğini söyler. Yine makineleşmenin sonu gelmeyen gelişimi, çalışanın kendi yaşamından emin olamamasını getirmektedir. **Marx**, yabancılaşmayı üretimin sonunda ortaya çıkan bir olgu olmakla sınırlamaz, aksine üretici etkinliğin kendisinde görür. İşin örgütlenişi, çalışmayı gönülsüz, zorlama ve insanın özsel varlığına ait olmayan bir eylemlilik haline getirmiştir. Çalışma sürecinde işin (makinenin değil!) başkasına ait olmasının bir başka sonucu da çalışanın, çalışma eylemi boyunca kendine ait olmadığıdır. **Jonas**'ın bir başka yanılgısı da yabancılaşmanın, üretim araçlarının bir başkasının özel mülkiyetinde olmasıyla açıklandığını ilan etmesidir. Bunun mantıksal sonucu; üretim araçlarının mülkiyetini ele geçirirseniz yabancılaşmadan da kurtulursunuz basitliğinde olacak ve sosyalizim de üretim araçlarının basit bir el değişmesine indirgenecektir. **Jonas**'ın sorunu bu düzey(sizlikte) kavraması, Marxizmi Baconcı idenin devamı olarak görmesini sağlayan arka planlardan biri olsa gerek. Bu konuda **Jonas**'a son bir anımsatma daha gerekiyor: **Marx**, yabancılaşmayı temel olarak çalışan sınıflar açısından tartışır, ancak üretim araçlarını elinde bulunduran sınıfın da yabancılaşma içinde yaşadığını ekler. Tek fark varlıklı sınıfın; bu yabancılaşma içinde bir doğruluk bulması, kendini yerinde hissetmesidir. Bu da bir kez daha üretim araçlarının el değiştirmesinin yabancılaşmanın ortadan kalkması anlamını taşımadığını gösterir...

Sonuç

Jonas'ın günümüze kadar süregelen etiklere yönelik eleştirilerinden birinin, şimdiki zamanla sınırlılık ve geleceğe yönelik bir öngörüye sahip olmamak şeklinde olduğu yukarıda söylendi. Bu eleştirinin **Jonas**'ın diğer eleştirilerinden farklılığı, Marxizmi ayrıksı olarak görmesidir. **Karl-Otto Apel** da bu gerekçenin **Jonas**'ı Marxizmi konu edinmeye ittiğini belirtiyor. "Yeni insan ütopyası"na gönderme yapıyor. Kuşkusuz **Jonas**, Sorumluluk İlkesi adlı eseriyle bir "ütopya"yı geride bıraktığını düşünmektedir. Ancak **Apel**'ı okurken başka bir boyutun ayrımına varıyoruz: **Jonas**'ın kategorik imparatifi "gelecekte insan var olmalıdır" der. **Apel**, oldukça temkinli ve **Jonas** ismine sosyal darwinizmi hiç yaklaştırmadan, sosyal darwinizme gönderme yapma gereği duyuyor. Gelecekte insanın var olmasını ke-

sin buyruk olarak öngörme, **Jonas** bunu yapmasa da, sosyal darwinist "çözümü" dışarda bırakmaz. Öte yandan gelecekte insanın var olması zorunluluğunu koymak, gelecekte insanın onuruna yakışır ve eşit koşullarda yaşaması gerektiği önermesini kendiliğinden içinde taşımaz. **Apel**, kendinin temsil ettiği diskurs etiğin bu özelliğe sahip olduğunu belirtiyor. Oysa **Jonas**'ın görmediği, **Apel**'ın da kendi diskus etiğinin verdiği bağlamda olması gerektiğini düşündüğü, sonraki kuşakların eşitlikçi bir ortamda yaşaması, Marxizmin olmazsa olmazlarından biridir. **Lothar Schäfer**, **Birnbacher**'den aktarıyor: **Jonas**'ın gelecek sorumluluğu tartışması, hiçbir şekilde yeni bir etik oluşturmuyor. O, bugün oldukça geniş ölçüde kabul gören genel morâl ilkelerini güncel hale getiriyor. Bu etik yeni edim, pratik için yeni normlar, yeni erdemler talep ediyor ama hiçbir şekilde yeni kurumlardan söz etmiyor. **Schäfer**'nın dile getirimiyle: Sorumluluk İlkesi, temellendiren değil, çağıran bir özelliğe sahip... Bu özelliğiyle **Hans Jonas**, **Marx**'ın bütün ömrü boyunca eleştirmekten yılmadığı bir felsefe geleneğinde yani metafiziğin sınırlarında kalıyor.

Phusis'den res ekstensa'ya doğa ve teknik anlayışları

Cengiz Çakmak

Son elli yıl içerisinde, üniversitelerde, kitle iletişim araçlarında gerçekleştirilen tartışmaların ana gündem maddesini çevre sorunları oluşturmaktadır. Günümüzde hemen hemen herkes, hava kirliliğinden; toprağın, denizlerin, tatlı su kaynaklarının sanayi atıklarınca zehirlenmesinden; hormonlu besinlerden, nüfus artışından, bitki ve hayvan türlerinin yok edilmesinden yakınmaktadır. Ancak pek az kişi, bu sorunların *modern* yaşama ve düşünce tarzımızın doğayı algılama ve tekniği kullanış biçimimizden kaynaklanmış olduğunu görebilmiştir. Öte yandan, çevre konusundaki tartışmaların daha çok insan eliyle dönüştürülmüş *yapay doğa*nın, yani insan tarafından yaratılmış *natura naturata*'nın kurtarılmasına yönelik olduğu görülmektedir. Oysa yüzyılımızın ikinci yarısında kendisini gösteren çevre felsefesi ve çevre etiği açısından bakıldığında, takınılması gereken açık tutum, doğayı modern yaşama tarzı *için* değil, modern yaşama tarzına *rağmen* korumaktır. Çevre felsefesi ve etiği çerçevesinde bakıldığında sorun, *yaban hayat*ın, *insansız doğa*nın, insanın ve onun meydana getirdiği *natura naturata*'nın tehdidi altında bulunması ve modern insan tarafından tahrip edilmesidir. Bir başka deyişle, temel çatışma, insanın yaşayabilmek amacıyla yarattığı *yapay çevre* ile her geçen gün alanı daraltılan *doğal çevre* arasındadır. İnsanın yaşamı zorunlu olarak doğaya bağımlıdır; ama yaban hayatın varoluşu insana bağlı değildir. Zâten bu noktada çevre felsefesi ve etiği,

doğayı *işlevsel* ve *kullanımsal değerler*açısından değil, kendi başına, *özsel değer*e sahip, bir *ahlakî özne* olarak yorumlamaya çalışır.

Bu çalışmada, yukarıda belirlemeye çalıştığım çerçeve içerisinde, çevre sorunlarını, Batı düşüncesi tarihinde ortaya çıkmış olan doğa ve teknik anlayışları bağlamında ele almak ve değerlendirme konusu yapmak istiyorum. Ancak bu noktada *insan sevmez* (misanthropist) çevreci yaklaşımların aksine, ne insanı ne de zorunlu olarak meydana getirdiği tekniğin kendisini başlı başına bir çevre sorunu olarak görüyorum. Bu anlamda, sorunun, teknolojinin kendisinde değil, belirli bir *varlık* ve *doğa metafiziğ*ine yaslanan modern Batı *yaşama tarz*ının *modern teknoloji düşüncesi*nde ve *kullanımı*nda bulunduğunu düşünüyorum. Bu nedenle, çalışmada, çevre sorunlarının baş sanığı ve sorumlusu olarak ilan edilen modern teknoloji düşüncesinin arkasında bulunan *varlık* ve *doğa kavrayışı*nın, *nerede* ve *nasıl* ortaya çıktığı gösterilmeye çalışılacaktır.

Çevre sorunları, tarihsel bir durum olarak, ilk kez, yıkıcı ve yapısal bir biçimde modern Batı dünyası içerisinde, sanayi devrimi ve sonrasında ortaya çıkmıştır. Bu nedenle pek çok düşünür ve yazar, sorunun kaynağında modern Batı düşüncesi ile bu düşüncenin *varlık* ve *doğa anlayışı*nın bulunduğunu ileri sürmüştür. Bu düşünürlere göre, *modern yaşama tarz*ının meydana getirdiği metafizik kavrayış, hem insanı tek temel ölçü ve değer olarak görmüş, doğayı sıradan ve derinliği bulunmayan bir nesne düzeyine indirgemiş hem de insan ile doğa arasındaki ilişkileri köklü bir şekilde zedelemiştir. Örnek olarak, kendisi de bir din adamı ve çevre felsefesi açısından önemli bir makalenin yazarı olan **Lynn White**'a göre, çevre sorunlarının ortaya çıkış sebebi, modern Batı düşüncesi ile bu düşüncenin kaynakları olarak gördüğü Eski Yunan düşüncesi ve Yahudi-Hıristiyan geleneğinde bulunan doğa ve insan anlayışıdır (L. White 1967).

Bir başka çevre felsefecisi olan **E. F. Schumacher**, sorunun insanın doğa konusundaki inançlarından ve metafizik yorumundan kaynaklandığını belirtir (E. F. Schumacher 1985). **Theodor Roszak**, **Henryk Skolimovski** ve **F. Schoun** ise, sorunun, sığ bir ontolojiye ve epistemolojiye dayanan modern bilimsel dünya görüşünün, doğa ve teknoloji anlayışından dolayı ortaya çıktığını ileri sürer (T. Roszak 1974; H. Skolimovski 1981; F. Schoun 1965). **A. Leopold** ile **R. Routley**, çevre sorunlarının modern Batı düşüncesinin, özellikle Aydınlanma felsefesinin, insanın dışında kalan maden, bitki ve hayvan gibi varlıkları candan yoksun nesneler olarak değerlendiren ve bir ahlakî özne olarak hesaba katmayan, özsel değerden yoksun, kullanımsal, işlevsel eşyalar olarak gören ahlak anlayışından kaynaklandığını düşünür (A. Leopold 1987; R. Routley 1979). Kimi Marksçı yorumcular, asıl sorunun modern Batı dünyasının ortaya çıkardığı kapitalist ve sömürgeci anlayış olduğunu vurgular (H. Öner 1996). Öte yandan **John Passmore** ve **R. Dubos** gibi yazarlar ise, çevre sorunlarının tek sorumlusunun Batı düşüncesi olamayacağını, hemen hemen bütün medeniyetlerde doğaya karşı benzer anlayışların bulunduğunu iddia etmişlerdir (J. Passmore 1974; R. Dubos 1973).

Yukarıda belirtilen görüşler üç temel öbekte değerlendirilebilir. İlk olarak, çevre sorunlarına yol açabilecek düşünceler bir imkân (potansiyel) olarak medeniyetin, medine[şehir]leşmenin bünyesinde bulunur. Mezopotamya'dan günümüze in-

sanın meydana getirdiği yapay doğa, natura naturata olan şehir ile yaban doğa arasında her zaman bir *çatışma* varlığını sürdürmüştür. Şehir medeniyeti açısından bataklıklar, dağlar, ormanlar, yaban hayvanlar *tehlikeli* ve *islâh* edilmesi gereken varlıklar olarak görülmüştür. Şehir temelli medeniyetlerin yaban hayatı nitelemek üzere kullandıkları, *savage*, *wild*, *vahşi* ve *yaban* terimleri her zaman olumsuz bir anlam taşımışlardır. İkinci olarak, her ne kadar sorun medeniyetlerin bünyesinde bir imkan olarak bulunmuş olsa bile, bu imkanın ortaya çıkması ve yapısal bir biçimde kendisini göstermesi, modern Batı dünyasında gerçekleşmiştir. Üçüncü olarak, Batı düşüncesi ve hatta modern Batı düşüncesi, bütünüyle doğa karşıtı bir zihniyet olarak yargılanamaz. Batı düşüncesi içerisinde, diğer medeniyetlerde de olduğu gibi, doğaya karşı hem olumsuz ve tahakküm edici, hem de olumlu ve yüceltici tutumlar bir arada bulunur. Ancak modern Batı düşüncesinde, özellikle, Renaissance ve Aydınlanma dönemlerinde doğayı insana uygun bir özellikte görmeyen, *insana göre* dönüştürmek gerektiğini düşünen yaklaşım hâkim olmuştur.

Bu bağlamda, modern Batı düşüncesinin ve onun kökenlerinde bulunduğu varsayılan, Eski Yunan ile Yâhudî-Hıristiyan geleneklerinde ortaya çıkan doğa ve teknik anlayışlarını incelemeye geçebiliriz. Eski Yunan düşüncesinde belirgin bir biçimde birbirinden farklı iki doğa ve teknik anlayışı bulunur. Birinci anlayış, **Hesiodos**'un *Theogonia* ile *İşler ve Günler* adlı eserlerinde geçen Prometheus ve Altınçağ öykülerinde dile getirilen insan ile doğa ilişkisinde kendisini gösterir. **Hesiodos**'a göre, en eski dönemlerde insanlar, dertlerin, hastalıkların, yaşlanmanın, yaşayabilmek ile beslenmek için *iş yapma*nın ve tekniğin bulunmadığı cennet benzeri bir ortamda yaşıyorlarmış. Başka deyişle, Altınçağ'da insan ile doğa birbiriyle uyumlu bir bütünlük oluşturduğundan dolayı, aralarında bir çatışma bulunmaz. Bu sebeple de çatışmanın olmadığı Altınçağ'da tekniği ihtiyaç duyulmaz. Ancak Zeus, kendisini kandıran Prometheus'a kızar ve hilesine ortak olan insanları Altınçağ'dan kovarak cezalandırır. Artık doğa, dolayısıyla toprak insanlara eskisi gibi nimetlerini ve zenginliklerini kolayca sunmaz olur. Doğa ile insan arasındaki *uyum* bozulur, doğa insana *düşman* ve *yaban-cı* olur. İnsanın cennetten kovulmasına, hem doğa hem de tanrılarla kurdukları uyumlu hayatın bozulmasına neden olan Prometheus, ateşi, yani teknik ve bilgiyi tanrılar katından çalarak insana hediye eder. Böylece, teknik, doğa ile insan arasındaki uyumun bozulduğu yerde, uyumu yeniden kurabilmek amacıyla ortaya çıkar. Bu öykülerde karşımıza çıkan temel hususları dört öbekte özetleyebiliriz: Birincisi, başlangıçta insan, doğa ve tanrılar arasında uyumlu bir yaşayış vardır ve tekniğe ihtiyaç yoktur. İkincisi, teknik, insan ile doğa arasındaki uyum bozulduğunda ortaya çıkar. Üçüncüsü, insanların gönderildikleri yeni dünya, insana uygun bir yapıda değildir. İnsan açısından kötü ve elverişsizdir. Dördüncüsü, insan açısından elverişsiz ve kötü olan dünya yahut doğa, teknik aracılığıyla düzeltilebilir ve insana uygun hâle getirilebilir.

İnsan, elbette, hayvan gibi doğa ile yalınkat bir etkileşim ve uyum içerisinde bulunmaz. Hayvan ile çevresi arasında büyük ve ani bir çevresel değişiklik ortaya çıkmadığı sürece uyumlu bir bütünlük vardır. Oysa, insan, doğayla kurduğu teknik diyalog çerçevesinde kendisine uygun bir çevre yaratmak zorundadır. Bu bağlamda *teknik, insan ile doğa arasındaki uyumsuzluğun bir uyumudur.* Ancak uyumsuz-

luğun uyumunu sağlayan teknik, insan açısından elverişsiz ve kötü olarak görülen doğayı topyekün dönüştürmeye, insana uygun hâle getirmeye çalıştığında, ortaya onarılmaz bir uyumsuzluk çıkar.

Bu noktada **Hesiodos**'daki teknik anlayış ile **Protagoras**'ın "İnsan kullandığı eşyanın (khremata) ölçüsüdür" ifadesi arasında temel benzerlikler kurabiliriz. Her iki anlayış da, insanı merkeze koyar ve özsel bir değer atfeder. İnsan dışında kalan her şey, işlevsel ve kullanımsal bir değere sahiptir. Nasıl paranın özsel bir değeri yoksa, ona değer biçen insanın kendisiyse, aynı şekilde doğanın da özsel bir değeri yoktur. İnsan dışında kalan her şey, işlevsel bir değere sahiptir ve insanın her türlü kullanımına açıktır. Bu doğa ve teknik anlayışını şu şekilde özetleyebiliriz: Doğa insana uygun olmadığından dolayı, teknik aracılığıyla düzeltilmeli ve insanların çıkarlarına uygun hale getirilmelidir. Bu doğa ve teknik düşüncesi, Eski Yunan dünyasında etkili olamamıştır; ancak Renaissance ve sonrasında ortaya çıkan modern Batı düşüncesine tesir etmiştir.

Konumuz bağlamında, Eski Yunan dünyasında hakim olan görüş, M.Ö. 6. yüzyılda ortaya çıkan doğa anlayışı olmuştur. Eski Yunan dünyasında *Phusis*, hem kosmosu meydana getiren etken öz ve *natura naturans*'tır hem de kosmosun kendisi, meydana gelmiş doğa, *natura naturata*'dır. Miletos felsefesinin ve özellikle **Herakleitos**'un, evreni meydana getiren ana malzemeleri, ne çeşmeden akan cansız su ne de elimizi yakan sıradan bir ateştir. Bu varlıklar tanrısal, canlı, etken ve belirli bir zekaya (logos, nous) sahiptirler. Tinsel içerikli bir terim olan Phusis, Eski Yunan olimpik tanrılarının ve Kader'i belirleyen Moria'nın bütün güç, yetki ve sorumluluklarını kendi bünyesinde toplayan tek güç ve belirleyici bir varlıktı (Conford 1952; Jaeger 1947). Bu bakımdan Phusis düşüncesiyle birlikte Eski Yunan dünyası theolojik dönüşüm geçirerek, çoktanrıcı zihniyetten tümtanrıcılık ve tek tanrıcılık arasında bir yerde bulunan kozmik bir din anlayışına kavuşmuştu. Bu kosmik anlayış çerçevesinde madde ve ruh (psukhe) birbirlerinden ayrı düşünülmedği gibi, insan ve doğa birbirlerinden kopuk ve uyumsuz bir şekilde değerlendirilmez. Kosmik din anlayışının Eski Yunan'daki en tipik örneği **Herakleitos**'dur. Bu anlayışa göre insan doğayla konuşabilir ve onu anlayabilir; yeter ki doğanın sesine kulak verebilsin ve gönül gözüyle düşünebilsin (Herakleitos, Fr. 50; 72; 107; 112). Doğa (Phusis) ne cansız bir taş yığını ne de amaç ve akıldan (Logos) yoksun bir varlıktır. Kosmosun derin yapısı insan için tinsel bir haber taşır (Nasr 1991:15). İnsan kosmosun ayetlerini yorumlayıp öğrenmeli ve hayatını doğaya, doğadaki İlahî yasaya göre düzenlemelidir (Herakleitos, Fr: 1; 2; 54; 114). Kosmos, **Herakleitos**'a göre, derin anlamlar içeren sembolik dille yazılmış bir *Kitap*'tır. (*Makro Kosmos*). İnsan ise bu Kitab'ın içinde yer alan; bu Kitab'ı okumaya ve anlamaya çalışan *Küçük Kitap*'tır. *(Mikro Kosmos)* Bu doğa anlayışı **Platon** ve **Plotinus** üzerinden, dolayımlı olarak, gerek Batı dünyasının mistiklerinin gerek İslâm mutasavvıflarının doğa ve evren görüşlerini etkileyecek; **Giardano Bruno**'ya ve günümüze değin, bir şekilde, *yüksek* medeniyetin kıyısında da olsa yaşamaya devam edecektir.

Bu görüş açısından, doğa tinsel özünden dolayı kendi başına özsel bir değerdir. Kutsaldır ve belirli bir amacı vardır. Doğanın derinliğindeki tinsel haberi anlaya-

bilmek ve amacını idrak edebilmek için özel bir kavrayışa ihtiyaç bulunmaktadır. Özel bir kavrayış türü olan *noetik* bakış bulunmadığı sürece, doğa, taş yığınından, sessiz ve *burnu kopartılmış Sifenks*'den başka bir şey değildir. Bu tinsel bakış açısı bulunmadığı sürece, ağaçların, hayvanların, dağların, gökyüzünün hiçbir anlamı, dolayısıyla ahlakî açıdan özsel bir değeri yoktur. Bu bakımdan, *Tinsel bir kosmoloji ve kutsallık anlayışı* bulunmadığı sürece, doğayı bir sanat estetiği ve ahlakî özne olarak görme teşebbüsleri, iyi niyetli, ancak başarılı olamayacak çabalar şeklinde değerlendirilebilir. Öte yandan, bu doğa anlayışı çerçevesinde kendisini gösteren teknik etkinliğin, doğayı *düzelten, dönüştüren* etkinlik değil, *doğaya göre davranan* bir etkinlik olarak yorumlandığını görüyoruz. Bu anlayış doğrultusunda, doğanın yetkinleştirilmesi, insana uygun hale getirilmesi söz konusu değildir. Söz konusu olan insanın ve tekniğin doğaya *uygun davranması* ve *haddini bilmesi*dir. Eski Yunan'da tekniğin kurgusal düzeyde kalıp edimsel *başarı* gösterememesinin bir nedeni de bu anlayış olabilir.

Modern Batı düşüncesinde ortaya çıkan doğa ile teknik anlayışının bir ucu Prometheus söylencesine, öteki ucu da Yahudi-Hıristiyan geleneği içindeki "her şey insan için yaratılmıştır" anlayışına uzanır. Tevrat'ta geçen insanın *yaratılış* ve cennetten *kovuluş* öyküleri ile **Hesiodos**'un anlattığı Altınçağ ile Prometheus söylenceleri arasında temel benzerlikler bulunur. Tanrı önce evreni, yeryüzünü, denizleri, gökleri, bitkileri ve hayvanları yaratır (*Tekvîn* I. Bab). Daha sonra denizdeki, karadaki ve havadaki hayvanlara hakim olsun ve gözetsin diye insanı var eder. Anlaşılan o ki, evren, hayvanları ve bitkileriyle uyum içerisinde yaratılmıştır. Bu bakımdan yeryüzü bir cennet olarak tasavvur edilmiş ve her şeyiyle mükemmel işleyen bu *yeryüzü-cenneti* insan için var kılınmıştır. Başlangıçta bu yeryüzü-cennetinde yaşayan insan ile diğer varlıklar arasında uyum ve bütünlük mevcuttur. İnsanın haddini aşması ve nefsine hakim olamayarak *İlk Günah*'ı işlemesiyle bu uyum bozulur ve yeryüzü-cenneti, didişmelerin, kavgaların hüküm sürdüğü bir yer haline dönüşür. Artık işler insan açısından eskisi gibi kolay değildir. Bu yeni düzen, yeryüzü-cenneti için yaratılmış insana uygun değildir. Şu halde, insan, dünyayı nefsine, kendi arzu ve isteklerine göre düzenlemeye başlayacaktır.

Tekvîn'de geçen öyküyü biraz deşince karşımıza **Protagoras**'ın "İnsan kullandığı eşyanın ölçüsüdür" sözünü hatırlatacak, "Her şey insan için yaratılmış ve her şey insanın kullanımına verilmiştir" düşüncesi çıkar. Bu görüş uyarınca doğa, Tanrı tarafından, insanın kullanımı ve hâkim olması için yaratılmıştır. Üstelik insan, nefsine uyarak yeryüzü-cenneti'ndeki kollayıcılık ve gözeticilik görevini de yerine getirmemiştir. Öte yandan, Tanrı tarafından yaratılan doğa, natura naturata, kendi başına özsel bir değer taşımadığı gibi, kutsal bir varlık olarak da görülemez. Natura naturata'da, ay ve güneş gibi varlıklar, insanı aydınlatan sıradan *lamba* durumuna düşmüştür (R. Brague 1995: 184). Phusis düşüncesinde olduğu gibi, natura naturata kendinde bir değer olarak görülmez. Güneşin, ayın, bitkilerin, hayvanların doğrudan doğruya insanlara söyleyebilecek bir şeyleri yoktur. Natura naturata, kendi başına bir amaç; kendi içerisinde gizlediği ve kendisine ait olan kosmik bir haber taşımaz. Natura naturata, Yaratıcı'sından dolayı önemlidir ve Yaratıcı'sının niyet ve amacını belirten göstergelerden oluşmuştur. Yunan kosmosu gibi, anlamı

kendisinde içerilen sembollerden meydana gelmemiştir. Phusis başlı başına bir amaç iken, natura naturata bir araçtır. Hele bir de Batı düşüncesinin tarihsel sürecinde natura naturata'nın arkasındaki dinsel dogmalar sökülüp atıldıktan sonra, geriye kutsallığından, gizeminden ve amaçlarından soyulmuş; insanın her türlü kullanımına ve tahakkümüne açık varlıktan başka bir şey kalmayacaktır. Bu açıdan *Natura naturata*, *Phusis*'den *Res Ekstensa*'ya geçişte bir köprü görevi görmüştür.

Phusis ile karşılaştırıldığında natura naturata, doğa anlayışı konusunda bir gerilemeyi göstermesine rağmen, yine de, Tanrı *ayraç* içerisine alınmadığı sürece, insanın kullanımına ve tahakkümüne olabildiğince açık değildir. Dinsel çerçeve içerisinde özsel bir değer atfedilen ve yüksek bir mertebeye yükseltilen insan, doğayı kullanırken Tanrı'nın koyduğu *sınır*ları (*hadd*) aşmaması gerekir. Bu açıdan insan gerek yabânî gerek evcil hayvanlara âdil bir şekilde davranmalıdır (G. Williams 1967: 97). Fakat insan bu kurala uymayacağını daha yeryüzü-cennetinde yaşarken belli etmiş; doğa'ya, gözeten ve kollayan olmak yerine, nefsi doğrultusunda hâkim olmak istediğini göstermiştir.

Yahudi dinsel geleneğinin temel noktalarda devamı olan Hıristiyan düşüncesi, Roma dünyasına geldiğinde, gerek Manici *kötü doğa* anlayışının etkisinde gerek *Hellenistik doğa* anlayışına tepki olarak, doğayı, *massa perditionist* (*lanetlenmiş*) diye nitelendirmiştir. Manevî ve ruhsal olan iyi, maddî ve doğal olan kötü olarak değerlendirilmiştir. Artık dünya ve doğa, düşmüş bir varlık, her türlü kutsallık boyutundan soyulmuş kötü bir nesne gibi yorumlanmıştır. Kutsal görülmeyen ve manevî özü boşaltılmış olan doğa, insan için her türlü tasarrufa açık hâle getirilmiştir. Böylece, Batı düşüncesinin tarihsel sürecinde ortaya çıkan ve hâkim söylem oluşturan bir Hıristiyan yorumuna göre, düşmüş ve kutsallığını yitirmiş doğa, alabildiğine insanın kullanımına ve tahakkümüne açık hale getiriliyordu. Artık dinsel gelenekte yer alan koruyucu ve kollayıcı insan düşüncesi geri plana itiliyor; yerine doğaya tahakküm eden ve doğayı amaçları doğrultusunda şekillendiren insan düşüncesi konuyordu. İlginç bir şekilde, dinsel çerçeve içerisinde, natura naturata hem Phusis'e bir tepki olarak ortaya çıkarılıyor, hem de manevî özü boşaltılıyordu.

Eksik olarak görülen ve kutsallığından soyulan doğa, bundan böyle, teknik aracılığıyla yetkinleştirilmeyi ve insanın amaçları doğrultusunda şekillendirilmeyi bekliyordu. Bu çerçevede doğayı yeni baştan yaratmak gerektiğini düşünen modern teknik, *Gratia non tollit, sed perficit naturam* (*İnâyet doğayı yok etmez, yetkinleştirir*) fikrini kendisine rehber alacaktır (R. Brague 1995: 185). Zaman içinde *Gratia* (*İnâyet*) tamamen unutulacak, geriye sâdece doğayı bir obje olarak gören ve sömüren zihniyet kalacaktır. Bu noktada, Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki doğa ve teknik anlayışlarının, doğrudan doğruya çevre sorunlarına yol açmadığının vurgulanması gerekir. Her iki dinsel gelenek içerisinde de doğayı kutsal olarak gören, onu tanrısal bir tapınma yeri olarak yorumlayan görüşler vardır (G. Williams 1967: Giriş). Ancak Batı düşüncesinin gelişim diyalektiği, Yunan düşüncesi ve Yahudi-Hıristiyan geleneğindeki doğa karşıtı görüşler ile tahakküm edici teknik kullanımının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Benzer bir diyalektik süreç, diğer medeniyet havzalarında işlemiş olsaydı, bu medeniyetlerin bünyesinde bulunan doğaya karşı olumsuz görüşler işlenir ve başat hale gelebilirdi.

Renaissance düşüncesi, bir yandan Eski Yunan kaynaklarına yönelerek Ortaçağın yitirdiği kozmik doğa anlayışına dönmek, öte yandan doğaya egemen olmak ve onu denetimi altına sokmak istiyordu. Renaissance, Ortaçağın geri plana ittiği yahut hemen hemen unuttuğu *noetik* kavrayışı yeniden canlandırmak ve *Nous* ile *Kosmos* arasında doğrudan bir bağlantı kurmak amacındaydı. Bir yandan doğa eski saygın yerine konulmaya çalışılıyor, diğer yandan büyücülük ve teknik aracılığıyla doğaya hükmetmek isteniyordu. Eski Yunan kosmik düşüncesinde *Kosmos-Nous* ilişkisinde doğa merkezde yer alırken, Renaissance düşüncesinde insana merkezde yer verilmişti. Üstelik kozmik düşüncede doğaya uygun davranmak önemliyken, Renaissance'da doğayı, teknik yahut büyücülük yoluyla insana uygun hale getirmek önemlidir. Renaissance, doğayla kurulan bir diyalog olan ve doğayı insanın istekleri doğrultusunda etkilemeye çalışan büyücülük tutmayınca tekniğe yönelir. Bu aşamada Renaissance, Batı düşüncesinin kaynaklarında baştan beri mevcut olan *insana uygun olmayan doğa*, *lanetlenmiş doğa* anlayışından hareketle, doğayı insana uygun hale getirecek, yetkinleştirecek; teknik düşünceyi uygulamaya geçirecektir. Gerek Eski Yunan düşüncesinde gerek Yahudi-Hıristiyan geleneğinde bu görüşler bulunmasına rağmen uygulamaya konulmamıştır. Eski Yunan'da, Phusis kültürü, Batı Ortaçağı'nda ise bu dünyaya sırtını çeviren ve *ahireti* düşünen zihniyet, tekniğin, Renaissance anlamında kullanılmasına engel olmuştu. Oysa şimdi kendisini evrenin merkezine koyan yeni insan, yüzünü bu dünyaya çevirerek bütün doğaya ve evrene hâkim olmak, yeryüzü krallığını kurmak istiyordu. Artık tekniğin yeni kullanımını engelleyebilecek ne Phusis kavrayışı vardı ne de insanı gemleyebilecek dinsel dogmalar eskisi kadar güçlüydü. İşte bu noktada insanlık tarihinde ilk kez dünyayı kökten dönüştürmeye, insanın nefsânî ihtiyaçlarına göre düzenlemeye yol açacak bir teknik düşüncesi ortaya çıkıyordu. Renaissance, Batı açısından sadece dünyanın keşfedildiği bir dönemin başlangıcı değil, aynı zamanda doğanın fethedildiği bir dönemin de başlangıcıydı.

Doğanın fethinin tam anlamıyla gerçekleştirilebilmesi için birkaç mevzuat düzenlenmesi yapmak, modern Batı düşüncesinin kurucuları olan **Francis Bacon**, **René Descartes** ve Aydınlanma çağının kimi felsefecilerine "nasîp" olacaktır. **Francis Bacon**, ilk iş olarak, insan aklını doğa hakkındaki "batıl" inançlarından, Phusis kökenli anlayışlardan temizler. İnsanın görevinin, natura naturata'ya egemen olmak ve onu kendi amaçları doğrultusunda dönüştürmek olduğunu belirtir. **Francis Bacon**, Phusis'den natura naturata'ya geçişi gerçekleştirmiş, ama natura naturata'nın işleyişini tam olarak belirleyememiştir.

Natura naturata'dan her türlü kutsallığı, amacı, mistik derinliği ve ruhu (psukhe) *söküp atma* görevi **Descartes**'a düşmüştür. Doğa artık somunlardan, pistonlardan, çarklardan meydana gelmiş bir *makine* haline dönüştürülmüştür. Doğa cansız, amaçsız, sıradan, yer kaplayan bir varlık, bir kütledir. İnsanın dışında doğadaki hiçbir varlığın ister hayvan ister bitki olsun ruhu ve canı yoktur. Hayvanlar candan yoksun birer makinedir; acı ve haz duyusundan yoksundur. Hayvanların acı çektiğini sanmak duyusal bir *yanılsama*dır (Descartes 1986: 61). **Descartes**'e göre, can çekişen bir hayvan, olsa olsa ritmi bozulmuş bir makinenin düzensiz titreşimlerinden başka bir şey değildir. Res Ekstensa düşüncesi, insanın doğayı istediği

şekilde kullanabilmesine ve biçimlendirmesine olanak sağlamıştır. Bundan böyle yapılması gereken iş Res Ekstensa'yı, hantal makineyi, *insana göre ayarlamak*, hatta yeni bir makine yaratmak olacaktır.

Descartes, her türlü özsel değerden yoksun Res Ekstensa'nın karşısına, etkin ve biçimlendirici güç olarak Res Cogitans'ı, düşünen ben'i koyar. Artık *her şeyin ölçüsü düşünen ben*'dir ve her şey ben'in kullanımı için yaratılmıştır. **Descartes**'e göre, insanın görevi, doğanın hâkimi ve efendisi olmaktır (Descartes 1986: 64-65). Modern teknoloji düşüncesinin en önemli yönü ortaya çıkmıştır: *Res Ekstensa'yı insana göre düzenleyen ve yeniden yaratan bir teknolojik etkinlik*. Böylesi bir teknoloji anlayışı, hem Phusis'ı hem de natura naturans'ı hesaba katan natura naturata kavrayışlarının tekniklerinden farklı olacaktır. Bundan böyle doğayı hesaba katan teknik gözden düşmüş, yerine doğayı *yeni baştan insana göre* tepeden tırnağa düzenleyen bir teknik anlayış geçmiştir. Simgesel bir anlatışla, rüzgarı hesaba katan yel değirmeninden, *düşünen ben'in iradesine göre doğayı düzenleyen* buharlı makineye geçilmiştir.

Descartes'dan bir adım sonra Natura Naturans'ın hem ben'den hem de doğadan sökülüp atılmasıyla birlikte meydan, bütünüyle, belirli bir yaşam tarzına uygun olarak düzenlemek isteyen insana kalmıştır. Bu düzenlemede her şeyin ölçütü modern yaşama tarzı olmuştur. Böylece *teknik, kapitalist yaşama tarzının yarattığı ve körüklediği pseudo ihtiyaçları karşılayan bir etkinlik* haline gelmiştir. Bu yeni yaşama tarzı içerisinde, doğa, hatta insanın kendisi bütün özsel ahlakî değerlerden soyulmuş, işlevsel, kullanımsal bir tüketim metası (kheremdas) düzeyine indirgenmiştir. Şimdi *tüketim, eşya ile aynı düzlemde yorumlanan insanın ölçüsü* olmuştur.

Modern dünya görüşünün her türlü fronik düşünceyi (ferâset), sophia'yı ve noetik kavrayışı bir kenara atarak, modern bilimsel bilgiyi ve işlevsel aklı tek değer olarak görmesi çevre sorunlarının derinleşmesinde önemli bir etken olmuştur. Sophia'sız bilginin ve fronik tavırdan yoksun tekniğin, kendi başına değer ve ölçüt olarak görülmesi, modern praksis'de onulmaz yaralar açmıştır. İşlevsel aklın ve işlevsel bilimsel bilginin tek değer olarak kutsandığı bir dünyada, bırakınız doğanın özsel değer taşımasını, insanın bile özsel değere sahip olduğu kuşkuludur. Bu noktada Aydınlanma felsefesinin doğayı, dolayısıyla cansız varlıkları, bitkileri ve hayvanları özsel değere sahip özneler olarak değerlendirmemesini eleştirmek yeterli değildir. Artık insanlığın bu aşamasında sorun, ahlakî praksis'in ve ahlakî sorumluluk ilişkilerinin, sâdece, akıllı varlıklar arasında karşılıklı sorumluluk ve ödev çerçevesi içerisinde gerçekleşiyor olması değildir. Elbette akıldan yoksun cansız varlıkların, bitkilerin ve hayvanların bir ahlakî özne olarak görülmesi ve onlara karşı ahlakî yükümlülük ve ödevlerimizin belirlenmesi için yapılan girişimler, önemli çabalardır. Ahlakî praksis'in bütün varlıkların hak ve sorumluluklarını kapsayacak şekilde, yeniden tanımlanmaya çalışılması takdire şayandır (H. Jonas 1984). Ancak transendent değerlerin yok sayıldığı, kosmosun tinsel özünün boşaltıldığı, manevî bir yönü olan noetik kavrayışın saf dışı edildiği modern dünya görüşünde, bütün varlıkları kapsayacak bir çevre etiği nasıl kurulabilecektir? Derinlikten ve gizemden yoksun, kutsallığından soyulmuş bir doğa anlayışı ile **Herakleitos** anlamında ma-

nevî ve *doğaüstü* bir *gönül kavrayışı*ndan mahrum işlevsel ve sığ bir akılla nereye kadar doğanın sanatsal temaşası gerçekleştirilebilir?

Çevre sorunları, modern dünya görüşünün tanrı, doğa, insan, din, ahlak, bilgi ve bilim anlayışının sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda modern Batı düşüncesinin ortaya koyduğu dünya görüşü, sadece çevre sorunlarına değil insanla ve toplumsal yaşamla da ilgili köklü sorunlara yol açmıştır. Bu noktada sorunların çözümünün modern dünya görüşünün paradigması içerisinde bulunabileceğini düşünmüyorum. Ayrıca sorunlarımızın ilksel yaşama ve düşünme tarzlarına ve Tek Tanrı'cı dinlerin yitirilmiş cennetine dönülerek de çözülebileceğine inanmıyorum. İnsan bir kez bilgelik ağacının meyvesini yemiş, iyi ile kötünün bilgesine sahip olarak cennetten, sorunların bulunduğu Yeryüzüne gönderilmiştir. Artık ağlamanın ve kötümser duygular içerisinde günah çıkartmanın bir yararı yoktur. İnancıma göre, insan, bilgece bir praksisle, hem *Aklın* bütün gereklerini yerine getirebilen hem de manevî yönünü tatmin edebilen yeni bir paradigma ve kozmologia var edebilir. Elbette bu yeni paradigma ve kozmologia, Batı düşünce geleneği içerisindeki ve dışarısındaki bilgeliklerden ve kazanımlardan beslenerek inşâ edilecektir. Böylece, Tanrı-Doğa-İnsan arasında kurulacak *âdil ilişki* üzerinde binâ edilen haködev denklemiyle, fronik bir teknik meydana getirilebilecektir.

KAYNAKLAR

1. Brague, R., *Avrupa: Roma Yolu*, Çev. Betül Çotuksöken, Kabalcı Yayınları, 1995.

2. Cornford, F., *Principium Sapientiae*, Cambridge University Press, 1952.

3. Dubos, R., *"A Theology of Earth"* Barbour, 1. (Ed.)., *Western Man and Environmental Ethics*'de 1973.

4. Gaegar, W., *Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, 1947.

5. Jonas, H., *The Imperative Resposibility*, University of Chicago Press.

6. Leopord, A., *A Sand County Almanac*, Oxford University Press, 1987.

7. Nasr, S. H., *İnsan ve Tabiat*, Çev. Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, 1991.

8. Passmore, J., *Man's Responsibility for Nature*, New York, Charles Seribner's Sons, 1974.

9. Roszak, T., "The Monster ad the Titan: Science, Knowledge and Gnosis", *Daedalus*, 103 (1974), s. 17-32.

10. Rautley, R and V., *"Against the Inevitability of Human Chauvinism"*, Goodpaster, E. K. and Sayre, K. M., (Eds.), *Ethics and Problems of the 21st Century*, University of Notre Dame Press, 1979.

11. Schoun, F., *Light on the Ancient Worlds*, London, 1965.

12. Schumacher, E. F., *Küçük Güzeldir*, Çev. O. Deniztekin, Cep Kitapları, 1985.

13. Skolimovski, H., *Eco-Philosophy*, Marion Bayars Pub. Ltd., 1981.

14. Ünder, H., *Çevre Felsefesi*, Doruk Yayıncılık, 1996.

15. White, L., "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis", *Science*, 155 (1967).

16. Williams, G., *Wilderneśs and Paradise* in Christian Tought, Oxford University Press, 1967.

Dünyamız gelecekte ne kadar yeşil kalabilecek: felsefe açısından çevre

Nejat Bozkurt

Geçenlerde yabancı bir televizyon kanalında çevreye ilişkin bir yayında, "Dünya yalnız bir gezegen değil, aynı zamanda üstünde yaşadığımız bir evdir" deniyordu. Eğer bu görüşü kabul edecek olursak evimizi pek de temiz tuttuğumuz söylenemez. Başka deyişle biz bu evi hiç de hak etmiyor gibiyiz. Kıyılarını, havasını ve suyunu, topraklarının altını ve üstünü koruyabiliyor, ondan aldığımız kadarını ona geri verebiliyor muyuz? Yanıtımız ne yazık ki hayır olacaktır. İşte o zaman geleceğin büyükleri sayılan çocuklarımıza büyük bir kötülük yapıyoruz demektir bu.

Dünya bütün canlılarındır, oysa çevre yalnız insanlara özgüdür. Çevre, insanın kendisine uygun biçime soktuğu, kendi değerlerine göre biçimlendirdiği ya da yarattığı dünyadır. Uygarlık çevrelerle koşut olarak gelişmiştir. Bu bakımdan çevre, uygarlığın ilk göstergesidir. Dünya bağlamında etik ve estetikten söz edemesek de çevre için etik ve estetik değerler çok önem taşır. Çevre insanın kendisine yakınlaştırdığı, dönüştürerek yaşanılır kıldığı dünyadır. İşte bu nedenle bir çevre koruma etiği ile bir çevre estetiği her zaman gündemde kalmıştır. Çünkü kültürel olguların, çevre etkenlerini göz önüne almadan tam olarak anlaşılamayacağı bir gerçektir. Maddi ortam, toplumsal ve ekonomik etkenler, kültürel gelenekleri ve toplum ile çevre arasındaki etkileşimi içeren genel çevre kavramının bir parçası olarak ele alınabilir yalnızca. Bu bağlamda köy, kasaba ve kentler insanların birlikte yaşamak için oluşturdukları doğal olmayan yapma yaşama çevreleridir. Yine bu cümleden

olarak kent tasarımı da aslında, insanların çalışma saatlerinden artakalan zamanı en iyi biçimde nasıl değerlendirebileceklerini öngören bir çevrenin yaratılması anlamına gelir.

Çevre felsefesine giriş niteliğindeki bu yazıda öncelikle insan açısından doğa ve çevrenin önemi üzerinde durulacaktır. Çevre her zaman insanla onun başarılarının damgasını taşımıştır. Çünkü çevre, insanla ve insan başarılarıyla bir anlam kazanır ancak. İnsanın somut ilgileri, yani onun kendisini ve yaşamını ilgilendiren bağlantılar belli bir çevrenin varlık yapısı ile olan bağlantılardır. Çünkü çevre ile insan arasındaki bağlar doğrudan ve dolaysız bağlardır. Çevre, insanın başarılarıyla donatılan, içinde yaşadığımız alandır; yani evinin, besinlerinin içinde yer aldığı, yapıp etmelerinin sürüp geldiği bir alandır. Evren, dünya ve çevre bağlamında insan, bütün bu alanlarla varlıksal bir ilişki içindedir. Öncelikle çevresini düzenleyen ve biçimlendiren insan, sonra dünyasını kurar ve en son olarak da evreni düşünmeye koyulur. Çevre ve dünya insana açık olarak verilmiştir; yani insanın algılama, düşünme, gözleme ve eylemde bulunma gibi edimleri bu alanlar için sınırlanmamıştır; yani insan bu yetileriyle dünyanın her yerinde ve oluşturabileceği bir çevrede yaşayabilir. Nitekim hayvanlar belli fiziki coğrafyalarda yaşarken, insanlar dünyanın her yanında kendilerine bir çevre oluşturarak ya da edinerek yaşayabilmektedirler. Nereye giderse gitsin insan gittiği yerin doğa koşullarınca zorlanmadan kendi donanımıyla çevresiyle uyum sağlar. Oysa başarıları kendisinin olmayan, doğanın yalnızca bir ürünü sayılan hayvan, doğanın koşullarına boyun eğerek onlara uymak durumundadır. İnsanın en büyük başarısı onun kendisiyle, kendisine en uzak bulunan şeyler arasında bağ kurması, doğadaki her olguyu tanımaya çalışması ve olaylar karşısında önlem almayı bilmesidir. İnsan yetenekleri sayesinde karşılaştığı olguları tanıyarak onları nesneleştirmekte ve böylece kullanabilmektedir. İşte bu nedenle insana verilen çevre ve dünyaya karşılık, hayvana doğa verilmiştir.

Çevre ile insanın yapısı arasında bir uyum vardır; bu nedenle her "çevre", bütün ögeleriyle birlikte özne için bir anlam taşıyan, özne ile çevreyi birbirine sıkıca bağlayan bir "bütün" oluşturur. İnsan dünyasının yalnızca bir kısmını kuran çevre, içine aldığı nitelikler bakımından çok zengindir; hem de bu nitelikler anlamlarını durumdan duruma değiştirebilirler. Bununla da kalmaz aynı zamanda bu çevreye yeni nitelikler de katılabilir. Böylece insan çevresi, bir nitelikler zenginliği olarak karşımıza çıkar. Öte yandan hayvan kendi çevresini, yani doğal ortamını, bütün yaşamı boyunca kendisiyle birlikte taşırken, insan sürekli bir dönüşüme uğratır çevresini. Bu yüzden hayvanda doğal çevreden, insanda ise yaratılmış çevreden söz ederiz.

Doğada insan için güvenilir, güvenilebilir bir yaşam alanı bulamıyoruz; güvenli bir çevreyi yalnız o kendisi kurabiliyor. İnsan kendini güven altına alabilmek için çaba göstermek, önlem almak, her şeyi önceden görebilmek, ortamı tanımak ve ona göre davranmak zorundadır. İnsan doğanın koruması altına girememiştir, ondan kopup uzaklaştığı için; ancak o kendi çevresini kurarak kendisine güvenli bir ortam yaratmıştır. Doğa tarafından kayrılmayan, kendisine hazır verilmiş donanımlardan yoksun bulunan insan, yaşamını sürdürebilmek için kendi olanaklarıyla çevresini kurmak zorunda kalmıştır. Bu bakımdan insanın bütünüyle yaşayamadığı alana doğa, kendi olanaklarıyla yaratıp yaşadığı alana da çevre diyoruz. Her çevre insandan bir iz taşır; çünkü doğanın sosyalleştirilmesidir çevre. Bu yüzden insan-

doğa ilişkisi, insanın kendi yarattığı bir çevre olarak tam bir biçimde kentte ortaya çıkar. Doğal ortamı, sosyal ve kültürel bir çevreye dönüştüren insan, aynı zamanda bu çevreyi güzellik ilkelerine göre biçimlendirir. Bu nedenle ökoloji, doğa estetiğinin bir başka adıdır. Güzel bir çevre aynı zamanda iyi bir çevre olacağından, estetik ve etik de çevrenin birer parçası olup çıkarlar.

Hayvanın çevresi doğanın bir vergisi olduğu halde, insanın çevresi onun kendi eseridir; çünkü insanın çevresi onun başarılarının bir toplamıdır. İnsan çevresinin zenginlik ve yoksulluğu onun başarılarına bağlıdır. İnsan başarılarının toplamı onun çevresini oluşturur ve bu çevre de yeni insan başarılarının temeli olurlar. Dile sahip tarihsel bir varlık olan insanın bilim, sanat, felsefe ve teknik alanlarındaki başarıları birbirini tamamlarlar ve insanın doğa, dünya, çevre ve değer duygusunu meydana getirirler. Çevresinin yaratıcısı olan insan, onu yitirdiği ya da ondan uzak kaldığında eski çevresini yeniden kurmaya girişir. İnsanla içinden çıktığı ve alıştığı çevre, yani başarıları arasında güçlü bir bağ vardır. İnsan başarılarının bir sonucu olan çevre aynı zamanda insanı da etkiler ve dönüştürür. İnsan çevresini kurarken, çevre de insanı dönüştürür. Eğer bu çevreye negatif değerler egemense o zaman o çevrenin insanı da negatif değerlere göre davranacaktır. Yukarıda da değindiğimiz gibi hayvan çevresini hazır bulur ve birlikte taşır; insan ise onu kurar ve dönüştürür.

İnsan başarılarının bir ürünü olan çevre, onun yapıp etmeleriyle kurulur ve yaratmalarıyla dönüşüme uğratılır. Çevre, sosyalleştirilmiş bir doğadır. Bu bakımdan ökoloji, sosyal bilimlerle doğa bilimlerinin kesiştiği noktada yer alır. Çevrenin oluşmasında her bir birey sorumluluk taşır. Plastisitesi olan insan, bir "olanaklar varlığı"dır aynı zamanda; insan bu olanaklardan birçoğunu gerçekleştirebilecek güç ve yeteneğe sahiptir. Ancak bu gerçekleştirmede insan kendi başına bırakılmıştır ve ona yardım edebilecek bir başka güç de yoktur. Öte yandan insan aslında doğası bozulmuş bir varlıktır. Doğa kavramı genellikle yasaları izleyerek bir düzen sunan, tipler gerçekleştiren ya da kendisini üreten şeylerin bütünüdür diye tanımlanabilir. Varoluşçuların dedikleri gibi insan bir bakıma olduğu şey değildir. **J. J. Rousseau**, "Doğaya dönelim" (Revenons á la nature) derken insanın bu yitip giden temelini bulmayı önermekteydi. Onun dediği gibi insanlardaki yetkinleşebilme arzusu başarılarının ya da başarısızlıklarının temelinde yatmaktadır.

Hepimiz biliyoruz ki insan doğada kendisine bir yer açabilmek için kültürü yarattı; çünkü kültür insanın doğaya karşı yarattıklarının toplamından başka bir şey değildir. Onun toplumsallığı doğaya karşı bir savunma aracıdır. Öte yandan kültürün evriminin de ölen bir insanın kendisiyle birlikte ölmeyen bir düşünceyi formüle etmeye giriştiği an başladığını düşünebiliriz. İnsanın doğa varlığı olarak istediği şeylerle, akıl varlığı olarak istediği şeyler arasında her zaman bir çatışma, bir uyuşmazlık olmuştur. İnsan kısaca antagonist niteliklerle donatılmış, doğa ve akıl varlığı olarak bu dünyaya gelmiştir. Uyumsuz (disharmonik) bir varlık olarak insan kendisinden, kendi durumundan hiçbir zaman hoşnut olmamış; bu donanım onda bir gerginlik yaratmış ve insan bu gerginliği gidermek için çalışmak, didinmek ve yaratıcı olmak zorunda kalmıştır. İnsandaki bu disharmonik yapı onun başarılarında ve yeteneklerinin gelişmesinde etkili olmuştur; insan çevresini bu yapısal özelliği sayesinde kurup geliştirebilmiştir. İnsanın iyi ve kötüyü yapabilecek bir durumda oluşunu, yani uyumsuz durumlarla karşılaşma temelini insanın değer duygusunda, onun bir olanaklar varlığı olmasında buluruz. Öte yandan insan kendisini saklayan,

kendisiyle çatışan bir varlıktır. O yaparken yıkar, yok ederken yaratır. Ama insanın paradoksal ve disharmonik bir varlık yapısına sahip olması onun başarılarının doğmasında ve gelişmesinde önemli bir rol oynar. İnsan aynı zamanda bir gerilim, bir gerginlik varlığıdır; bu da onun yapıp etmelerinde ortaya çıkar. Nesnelerin, olayların ve olup bitenlerin anlamları insan açısından sürekli değişime uğrar. Bunun yanında insan aynı zamanda başkaldıran, "hayır" diyebilen bir varlıktır da. Bütün bu özelliklerine karşın davranışlarını etik bir çerçeveye sokan ve rasyonalleştirebilen insan böylece bütün eksikliklerini de gidermeye koyulur, bir eksiklikler varlığı olmaktan kurtulmaya çalışır.

Görüldüğü gibi yukarıda uzun uzadıya ele aldığımız insanın varlık yapısının çeşitliliği onun doğanın sahibi ve efendisi olduğunu bize kanıtlıyor. Ancak doğa karşısında sağlanan bu üstünlük 20. yy.'da doğanın kurallarıyla oynamama, onun yasalarını gözardı etme gibi bir tutumu benimsemeye götürdü gelişmiş ülkeleri. Doğa kaynakları hızla tüketilirken çevre de kirletilmeye başlandı. Aşırı üretim ve tüketim doğanın hızla tahribine yol açarken giderilmesi olanaksız sağlıksız durumların meydana gelmesini de sağladı. Bilindiği gibi her türlü madde ya da enerjinin doğal birikiminin çok üstündeki miktarlarda çevreye katılması olgusuna çevre kirlenmesi diyoruz. Kirlenme başlıca hava, su ve toprak gibi ortamlarda olmakta. Buna enerjinin de aşırı oranda tüketilmesi eklenince hemen usumuza İlkçağ'ın o ünlü görüşü, her şeyin yapısında bulunan dört temel imlke (arkhe) (hava, su, toprak, ateş) görüşü geliyor. Önce **Empedokles**'de, sonra bu kuramı insan bedenine uygulayan **Hippokrates** ile **Galenos**'da karşımıza çıkan dört temel ilke anlayışı, evrenin tümünün ve her canlı varlığın bu maddelerin çeşitli oranlarda bir araya gelmesinden oluştuğunu savunur. Günümüzde de bu dört temel ilke, "ana madde" (arkhe) anlayışı bir başka biçimde önemini korumaktadır. Varolan her şey belli bir oranda bu dört ana maddenin karışımından oluşmaktadır. Canlılar dünyası ile doğa bir bütündür; birbirlerini tamamlarlar. Herbirinin çevresi kendine özgüdür; çevre, kendisini oluşturan ögelerle bir bütün oluşturur. Büyüklüğü ne olursa olsun, yaşamı destekleyen doğal ya da yapay bir çevrenin ögeleri, bir ilişkiler ağına bağlı parçalardır. Bu karmaşık ağı oluşturan her öge, öbür ögelerle dolaylı ya da dolaysız karşılıklı ilişki içindedir ve bütünü etkiler. Çevreyi oluşturan bu ögelerden herhangi birinin aşırı oranda artması ya da azalması durumunda ekosistemdeki denge bozulur ve giderilmesi çok zor olan sorunlar ortaya çıkar.

Bilindiği gibi belli bir birim alan içinde yaşayan tüm canlıları, fiziksel çevrelerini ve aralarındaki her türlü karşılıklı ilişkiyi içeren kavrama ekosistem diyoruz. Bir ekosistemin belirlenmesinde büyüklük ölçü olarak kullanılamaz. Cangılın bir kilometrekaresi, çölün bir metrekaresi, bir havuz, bir orman parçası, bir kent, bir çiftlik, hatta bir akvaryum bir ekosistemi oluşturabilir. Bütün ekosistemler, en büyük ekosistem olan ekosferin içinde yer alır; ekosfer de yeri (jeosfer) ve bütün biyolojik bileşenlerini (biyosfer) içerir. Bugün artık biliyoruz ki insanoğlunun doğal ekosistemler ve türler üzerindeki etkisi çoğu kez olumsuz ve zararlı olmuştur. Kendi yaşam ve tüketim alanını genişletirken öteki canlıların yaşam alanlarını tahrib eden insan, doğal dengenin bozulması durumunda kendisinin de bundan zarar göreceğini anlamakta çok geç kalmıştır. Ama zararın neresinden dönülürse kârdır. Hiçbir canlı çevresine zarar vermezken insanın bunu yapması onun doymak bilmez tüketim hırsından ve kendini yetkinleştirme özgürlüğünden kaynaklanmaktadır. Oysa

tutsaklık ile özgürlük arasındaki sınır çok ince ve duyarlıdır. Kendi çıkarından başka bir şey düşünemeyen insan sonunda kendisini de düşünemeyecek bir duruma düşebilir. Bu bakımdan çevrenin korunması yollarını araştıran çevrebilim'in (ökoloji) kurulmasında geç bile kalınmış sayılır.

Her şeyden önce bir bireşim bilimi olan çevrebilim, pekçok bilim dalından yararlanır. Canlı varlığın başlı başına değil de, ancak bulunduğu çevrenin biyotik ve abiyotik çeşitli parametreleriyle ilişkili olarak incelenebileceği bir bütünle karşı karşıyadır çevrebilim. Denebilir ki her tür için çevrebilimsel bir optimum vardır. Uygulama alanının evrensel enginliği ve görünüşü nedeniyle çevrebilimin insanla ve insanın geleceğiyle ilgilenmesi kaçınılmazdır. Çevrebilim önce yerel doğal ortamların kirlenmesi ve bozulması açısından, sonra giderek bu sorunların dünya çapında herkesi ilgilendirmesinden ve dahası başlı başına ideolojik ve politik müdahale zorunluluğu yaratması nedeniyle insanla ilgilidir. Çünkü her insan öncelikle kendisinden, çevresinden ve geleceğinden sorumludur. Bu bağlamda çevrebilimin, çevre estetiği ve çevre etiği ile de sıkı bir ilişkisi vardır. Ökoloji'nin öteki disiplinlerle olduğu gibi ökoetik ve ökoestetik (Ökokunst) ile olan bağıntısı doğanın güzelliği ve bu güzelliğin korunması bilinci ile ilgilidir. Bu anlamda doğaestetiği de ökolojinin bir dalı sayılabilir.

Doğanın şifrelerini olabildiğince çözerek onu boyunduruğumuz altına almakta oldukça başarılı sayılabiliriz. Bilim ve teknolojideki gelişmeler sayesinde şimdi sıra evrenin sırlarını çözmeye geldi. Bunun için uzaya açıldık bile; başarıdan başarıya koşmaktayız. Ancak gözlerimizi uzağa dikmiş bakarken, en yakınımızda olan bitenden habersiz görünüyoruz. Dünyamızın ökosisteminin dengesini bozduğumuzu biraz geç fark ettik. Eğer bu yolu izlemeye devam edersek ve bu tutumu sürdürmekten vazgeçmezsek üstünde yaşadığımız dünya bizi artık barındıramayacak. Kendisinden sürekli aldığımız ve geri vermediğimiz doğa tam bir tükeniş içinde. Doğayla teknolojinin, çevreyle kalkınmanın uyum içinde bir arada sürdürülebilmesi ilkesine hizmet eden çalışmalara öncelik ve yoğunluk kazandırmamız gerekiyor. Çünkü hepimiz geleceğin mimarları olarak ondan sorumluyuz. Çevre koruma, endüstriel gelişim ile doğanın bir arada uyumlu bir biçimde varolmasını öngördüğü gibi, doğal çevrenin yitip gitmekte olan birçok doğal kaynağının yeniden yaratılmasını ve soyu tükenmekte olan hayvan ve bitki türlerinin koruma altına alınmasını da içerdiğinden günümüzde büyük bir önem taşımaktadır. Herkesin çevre koruma bilincine sahip olması ve bu alanda çaba göstermesi ertelenemez bir görev olarak karşımıza çıkmaktadır.

Oysa Kapitalizm'in sınırsız tüketme hırsı en büyük kazancın aslında çevreyi koruma olduğunu pek çok kimsenin gözünden uzak tutmasına neden oluyor. Kanser gibi toplumları kemiren neo-liberal ekonomi, kendisine hayat veren organizmayı yok edinceye kadar büyümek isteyen bir yapı görünümünde. Dünyada hızla yayılan global/liberal ekonominin bu hızla büyümesi halinde bir gün çökeceği öngörüsünde bulunsak bile, doymak bilmeyen ve sınır tanımayan üretim ve tüketim hırsının gemlenmesi gerekmektedir. Serbest pazar ekonomisi, sonunda kendisini de tüketecek bir canavara dönüşecektir. Sistem ve ona bağlı reklam sanayii tarafından sürekli uyarılan tüketim alışkanlıklarının, yine bireyin kendisi tarafından belirleneceği yeni bir düzene, belki de bir sosyal pazar ekonomisine geçilmesi gerekmektedir. Yaşanan sosyal ve çevresel sorunların ekonomik sistemle bağıntısı açık

olduğuna göre bu yapıların dengeli bir biçimde yenilenmesi kaçınılmazdır. Neo-liberal ekonomi, sınırsız büyüme ve kâr güdüsüyle insan ve öteki canlıların yaşam alanlarını tahrip etmektedir. Batı'nın neo-liberal ekonominin çevreye verdiği zararı maskelemek için ürettiği "sürdürülebilir kalkınma" kavramı da bir aldatmaca olup bize yeni bir sömürgecilik anlayışı gibi görünmektedir. Mevcut demokrasi de "satın alınabilen tavizler sistemi" olarak ortaya çıkmaktadır. Toprak, hava, su ve ateş (yani enerji), İlkçağ'da olduğu gibi bugün de yaşamın ve toplumsal barışın temelini oluşturmaktadır. Bunlardan yoksunluk, her türlü bağımsızlıktan yoksunluk demektir.

Kolayca anlaşılacağı gibi gelecekte dünyamızın yeşil kalabilmesi oldukça zor görünüyor. Bu yola devam edildiğinde yakın bir gelecekte hem dünya kaynaklarının tükendiğine hem de doğal dengenin hızla bozulduğuna tanıklık edecek genç kuşaklar. Oysa hemen herkesin, yaşlı ve genç, sanayici ve işçi, yönetici ve yatırımcı, öğretmen ve öğrenci demeden el ele vererek zaman yitirmeden ortak bir güç oluşturmaları ve bu kötü gidişi durdurmaları gerekmektedir. Canlıların birer birer çekip gittiği bu gezegende sıra insanlara da gelecektir. Öyleyse bizim oluşturduğumuz bu kötü yazgıyı yine bizim bozmamız olanağı vardır. Gerçi bu kötüye gidişi kolaylaştıran nüfus artışı, doğal kaynakların azalması, aşırı üretim ve tüketim, dünyamızın yaşlanması gibi fenomenler de yok değildir; ancak bu gidişi tersine çevirmek de yine bizim ellerimizdedir. Yeter ki herkes sorumluluk bilinci içinde davransın, ülke topraklarının kendinden sonra gelecekler için de yaşanabilir durumda bulunması gerektiğini unutmasın. Bunun için çevre koruma etiğinin, böyle bir yeni ahlak anlayışının herkese kazandırılması gerekmektedir.

Doğadan sorumlu muyuz?

Dieter Birnbacher

Geçenlerde, haftalık bir derginin gençlere yönelik hazırladığı ve atom enerjisinin yarar ve zararlarını konulaştıran bir tartışmada, yirmi yaşındaki bir katılımcının şu düşüncesi göze çarpmıştı: "Geleceğin enerji kaynaklarını temin etmek için, tek olanak olarak sadece atom enerjisine bağlı değiliz. Başka yöntemler, örneğin güneş enerjisi kullanımı, daha masraflı olabilir, -ancak, bizim doğaya, kendimize ve gelecek nesillerimize karşı bir sorumluluğumuz vardır, ve buna, gelişmiş bir çevre bilinci ile anlam ve şekil vermek durumundayız. Bu nedenle, gerekli olduğu takdirde, kalkınma ve teknolojik gelişim içerisinde bir gerileme bile düşünülebilir."

Bu düşünce, neden bu kadar dikkat çekicidir acaba? Bana kalırsa, çözümsüz olarak bırakılmaması gereken bir sorunu dile getirdiğinden dolayı ilginçtir, -tabii eğer çevre sorunlarına gösterdiğimiz tepki salt tepki olmayacaksa-, başka bir deyişle: Aynı tepkimiz, ne bir grubun veya kimselerin hoşuna gitme kaygısı, (birçok siyasi sorumluda olduğu gibi) günü-birlik kararlar ne de (birçok doğa koruyucusu ve gelişim karşıtında görüldüğü gibi) duygusal bir düşünce tarzı tarafından yönlendirilmemiş olmamalıdır; -aksine, tepkimiz, içeriklerine, koşullarına ve sonuçlarına tamamıyla katılabileceğimiz, ve, çevre koruma ve çevre oluşturma önlemlerini, içinde kolayca saydamlaştırabileceğimiz ölçüde açık bir şekilde söylemleştirilmiş norm ve hedefe dönük tasarımlara dayandırılmalıdır. Tarafımdan -ilgili yeriyle- alıntılanan yazıda dile gelen sorun, şudur: Canlı ve gelecekteki insanlığa karşı olan sorumluluğumuzdan bağımsız olarak doğaya karşı bir sorumluluk var mıdır? Günümüzde her yerde talep edildiği şekli ile bir 'çevre etiği', normatif içerik ve beklentisi bakımından, geleneksel birey ve sosyal etiğin normlarını aşmalı mı, yoksa şu

veya bu şekilde aynı normlara dayandırılabilir mi? Başka bir deyişle: Bir "çevre etiği", insan-çevre veya insan-doğa ilişkisine özgü normlar kurmasıyla mı tanımlanmıştır, yoksa "çevre etiği", genel anlamıyla sosyal davranışlar için geçerli olan normların, insanal gereksinimin karşılanması yönünde merkezi önemde, özellikle doğal çevrenin alanına dönük bir *uygulaması* mı demektir? Şimdiye değin ortaya konan ve bir "çevre etiği"nin kavramını içerik bağlamında doldurma yönündeki çabalar, bu açıdan, yanıtlar oluşturacağına daha çok yeni sorulara yol açmıştır çoğu durumda, ve bu nedenle bu soruyu bir kere de ayrıştırılmış ve kendi başına olarak sistemli bir şekilde gözden geçirmek gerekir. Alıntılanan yazının kadın yazarı, sanki, insanal-geleneksel âhlak, akıl ve kendi türünü koruma normlarının ötesinde, kendine özgü bir doğa sorumluluğunun varolduğuna ilişkin fikrinden yola çıkıyormuş gibi bir izlenim uyandırırken, bugünlerdeki genel yaklaşımı da açıkça olumlamış oluyor. Ancak, bu bakış açısının nedenleri kendisine sorulması durumunda, **Platon**'un ilk dönem diyaloglarındaki **Sokrates**'in muhataplarından daha iyi bir konumda olmayacağı olasıdır, -kısacası: çok kolayca tereddüde düşüp, kendisinin bu yönde düşünmesini gerekli kılan şeyin ne olduğunu söyleyemezdi.

Benim can alıcı diye baktığım soruyu da bu şekilde ortaya koymuş olduk: Eğer biz -tüm insanlık bir bütün ve her fert birey olarak- içinde yaşadığımız doğanın bir daha geri getirilemez şekilde yok edilmiş, bozulmuş ve tüketilmiş; ayrıca saf halinin en uç noktalarına kadar sömürülmüş hale gelmemesi için sorumluluk taşıyorsak, o zaman bu sorumluluk, ("ekolojik yüklenme kapasitesi" şeklindeki kaynak dahil olmak üzere) kendi öz-yaşam temellerimizi sarsmayacak ölçüde, elde olan kaynakların mümkün olduğunca geniş çaplı ve hızlı kullanmadaki açgözlülüğümüzü frenlemeye dönük akli yükümlülük (birinci olarak); ve uzun vadede arzu edilenin tanımını yaparken gelecek nesillerin menfaatlerini -özellikle geleceği tasarımlamadaki sınırlı bilgimize göre- şimdiki zamanın menfaatlerini aynı şekilde gözetme bağlamındaki geleneksel ilke (ikinci olarak) midir sadece, yoksa bu iki açının dışında üçüncü bir şey midir? Tam uç noktaya götürerek sormak gerekirse: Biz, ne şimdiki zamanda ne de gelecekteki insan yaşamı ve yaşantılamasının, insanal mutluluğun ve acının olasılığı ile de bir bağıntı içinde olmaması durumunda da, "doğaya karşı bir sorumluluğu" üstlenmek zorunda olur muyduk? Bu soru, açıkça söylemek gerekirse, kendi doğal çevremizi korumak, çevre tahribatlarını ortadan kaldırmak, ekolojik dengeyi sağlamak, insanal yaşam temellerini uzun süreli olarak emniyet altına almak ile yükümlü olup olmadığımızı sorgulamamaktadır, -her ne kadar anılan bu sorumluluğun kesin sınırları kolayca belirlenemez ise de, bütün bu noktalar, uzun tartışmalara gerek bırakmayacak denli tartışmasız görünüyor bana. Soru, daha çok, bu sorumluluğun dolaysız, birincil mi, yoksa sadece çıkarımsal, ikincil bir görev olarak mı tanımlanması gerekip gerekmediğine ilişkindir. Ussallık nedenleri ve gelecek nesillere karşı bir önlemsel etkinlik bile, başlı başına, kendimizin ve başkalarının çevreye yüklenmeyen, doğayı koruyan ve muhafaza eden bir davranış biçimini üstlenmemiz için yeterli derecede bağlayıcı olabilir. Fakat, burada asıl söz konusu olan, acaba bu tür "insan-merkezli" yükümlülük unsurlarının yanında, özellikle "insan-merkezli" ölçütlerden ötürü artık kaçınılmaz bir doğa sorumluluğunu genişletici veya keskinleştirici başka tür yükümlülük nedenlerinin eklenmesinin gerekip gerekmediğidir.

Bu sorunun kolaycı bir yanıtı ile, örneğin ussal kaçınılmazlığa ('gerçekçiliğe'), insan aklına veya başka yerleşik geleneğe atıfta bulunularak yetinilemez.

Bu soruya net bir yanıt verebilecek bir mirasçı anlayış, tıpkı içerik bakımından belirlenmiş olan bir 'ortak akıl' anlayışı kadar yoktur. Ekosferin belirli bir ölçüde

yüklenme sınırının geçilmesini istemeyen, el değmemiş bir toprak parçasının korunması için etkinleşen biri, -çevre bilinci ve yeşillendirme eylemlerinin rüzgârıyla- yerleşim ve değerlendirme olanaklarının çoğaltılması, ayrıca ekonomik yoğunlaşma yönündeki projeler karşısında bugün de eskiye göre daha az gerekçelendirme baskısı altında değildir, ve böyle düşünen birinin, doğayı ve çevreyi koruma çabalarını gerçekten mantıklı bir biçimde gerekçelendirmede zorluk çekeceği açıktır; ve bu zorluk sayesinde aynı kişinin, ussal bir gerekçelendirme yükümlülüğün içinden sık sık, haklı çıkma ve ikna etme stratejileri, hatta bazen düpedüz güdüleme yoluyla çıkmaya çalışması, hiç de şaşırtıcı değildir. Burada böyle sözde çözüm yolunun iki çeşidini, tabii bunların yanıltma kastı veya bilinçle önerildiğini ima etmekten uzak kalarak irdelemek istiyorum:

1. Açıkça, kanıtlanılacak olanı önceden kanıtlanmış olarak içeren zorunlu-çıkarımsal gerekçeler;

2. Doğanın uygarlık bağlamında kullanımında belirli sınırların geçilmemesini gerektiren yükümlülük ya da değer yargılarına ilişkin betimleyici (ekolojik veya tıbbi) önkoşulların 'natüralist yanlış çıkarımları'.

Bu önerme olanaklarını ayrıntılı olarak irdeleyelim: Bir gerekçelendirme stratejisine, örneğin Amerikan Conservation Foundation'nın (Koruma Teşkilatı) sözcüsü biyolog **Frank Fraser-Darling**'de görülen şekliyle, 'sirküler' (zorunlu-çıkarımsal) diyoruz, ona göre: Biyolojik olarak insan, doğanın genelinde en soylu varlık, hayvan ve bitkiler üzerinde ise egemen olması yönündeki önermeye bağlı olarak, ideal soyludur. Bu haliyle de aynı zamanda, hükmettiği halkının hizmetçisi olmasından yola çıkılarak, doğanın efendisi olarak insanın da bu nedenle kendisinin boyunduruğu altındaki insanal-olmayan doğanın hizmetkârı olması gerekir. Hemen görüldüğü gibi, bu tür bir çıkarım, ancak betimleyici niteliğindeki 'efendi' kavramının yerine kısmi bir değerlendirme niteliği taşıyan 'soylu' kavramının geçmesiyle olanaklıdır. Aynı zamanda 'soylu' kavramına karşın 'efendi', alışılagelmiş bazı belirlenmiş rol normları içermektedir. Fakat, asıl soru -yani doğanın efendisi olan insanın kendisini neden 'soylu' olarak görmesi gerektiği sorusu- yanıtsız bırakılmıştır. Benzer ikna edici, yönlendirici tanımlamaları ("persuasive defintions"), **Herber Gruhl**'un "Bir gezegen sömürülmektedir" adlı korsan bildirisinde de ortaya çıkarmak olanaklıdır. Burada "doğanın sömürülmesi" ve "insanın sömürülmesi" gibi kavramlar tekrar tekrar ve sanki, "sömürme"nin her iki defasında da aynı -âhlaken yadsınacak- anlamda anlaşılması gerektiği kendiliğinden anlaşılırmış gibi, bir solukta kullanılmaktadır. Buna karşın, insanal özneler bağlamında haklı olarak 'sömürü' diye nitelenen şeyin, yani iş görülenin özgül haklarını yaralayan bir işletme biçiminin, insan-dışı doğaya -"yeryüzüne"- aktarılabilir olduğu, önceden ortaya konması gerekirdi. Zira, yeryüzünün insana karşı, insan tarafından belli bir şekilde kullanılarak boşa çıkan belli başlı talepleri olduğu, veya böyle talepleri olabileceği bile, açık olmaktan çok, başka her şeydir.

"Natüralist yanlış çıkarım" deyimi, doğa diye anılan sistemin belli bir durumda olduğuna ilişkin ne bir bilimsel ne de başka salt betimleyici bir savın, anılan durumun belli bir değerlendirmeyi mantıksal bir zorunlulukla arzulanır veya arzu edilemez, iyi veya kötü olarak ortaya çıkarmadığı yönündeki gerçeği vurgular. Olguları betimleyen savlar ile değerlendirmeleri ifade eden ve eylemlere yöneltilen normatif talepler arasındaki uçurum aşılmazdır. Başka bir deyişle: Eğer ekoloji ve tıp, belli karmaşık sistemlerin yapısı ve işlevi açısından salt betimleyici bilimler olarak anlaşılırsa, kendi başlarına, hangi sistem durumlarının sabitleştirilmesi veya ayarlanması gerektiği; kaç akciğer kanseri vakasını fazladan kaç işyeri uğruna he-

saba katmamız gerektiği veya büyük çaplı iklimsel nedenlerden dolayı Güney Amerika'daki orman alanlarının yok edilmesini engellemeye çalışmamız gerekip gerekmediği konusunda herhangi bir sav ortaya süremez. Buna benzer savlamalarda bulunan tıpçı veya ekologlar, bilimsel betimleyici savlarla denk bir bilimsel konumu talep edebilen ve kendi başlarına her durumda böyle açıklanabilen ve dolayısıyla her türlü tartışmanın hedefi haline getirilmesi gereken normatif siyasi-âhlakçı ölçütlere başvurur. Aslında salt betimleyici işleyen, ancak, sanki "denge" kendi içinde bile, bir sistemin tek arzulanan mutlak anlamda en iyi durumuymuş gibi, ekolojik amatörler tarafından çok kolayca normatif olarak yorumlanan "denge" gibi bir kavram özellikle "natüralist bir yanlış çıkarım"a davet çıkarır. Anılan o durumu ise sanki mümkün olduğunca uzun süre korumak ve mümkün olduğunca hızlı bir şekilde tekrar elde etmek gerekirmiş gibi bir anlayış söz konusudur. Ancak, tıp nasıl ki bize sadece, ne kadar sağlıklı yaşamamız *gerektiğini* değil de, doğru bulduğumuz şekilde sağlıklı kalmak istediğimiz zaman nasıl yaşamamız icap ettiğini söyleyebiliyorsa, aynı şekilde ekoloji de bize sadece, ne tür -ne kadar sağlam, ne kadar üretken, ne kadar ayrıştırılmış- bir doğaya sahip olmamız gerektiğini değil de, doğanın belli koşullarda nasıl bir tavır takındığını söyleyebilir. (Club of Rome'a özgü <Büyümenin Sınırları> hiçbir durumda *mutlak* -yani: doğanın geçeme*ye*ceği- sınırlar değildir; tam tersi, insanlar tarafından konulmuş, dayanılabilir ve dayanılmaz olanın âhlaken ve siyasi olarak tartışılabilen *normatif* sınırlardır bunlar.) "Denge"nin salt kendi başına son haddinde bir değer olamayacağını, aynı zamanda daima, dinamizmden, aralıksız gelişimden, daha iyiye doğru ilerlemeden feragat anlamına geldiği, ve örneğin bir nüfus dengesinin tarihsel olarak kendini sadece açlıktan toplu ölümler, salgınlar ve savaşlar gibi doğa afetler ("natural checks") aracılığı ile ortaya koyduğu yönündeki düşünce bile açığa vurur.

Açıkça belli oluyor ki, çevre-etiksel normların ussal temellendirilmesinde söz konusu olan stratejiler olarak her iki gerekçelendirme biçimi de uygun değildir. Ancak, özellikle -hele hele anglo-sakson dünyasında- son yıllarda sıkça Hıristiyan dinbilimcileri tarafından ortaya konduğu gibi, teolojik türden temellendirme çabaları da ("teolojik", burada alışılagelmiş dinsel bir teoloji anlamında anlaşılmalıdır) sonuçta yetersiz olarak kabul edilmelidir. Böylesi temellendirme çabalarına yol açan şey, "çevre krizi" rüzgârıyla birlikte bir çok taraftan Hıristiyan geleneğine yöneltilen eleştirel sorulardı. Bu gelenekle, özellikle "Yeryüzünü kendi hizmetinize sokun!" (1. Musa 1,28) şeklindeki yaratımsal-tarihi yükümlülük kastedilmekteydi. Buna – anglo-sakson dünyasında en çok **Lynn White**, Almanya'da ise **Carl Amery** tarafından- günümüzde başka sorunların yanı sıra çevre sorunlarında da gitgide uç noktalarda belirginleşen, doğa üzerindeki o sınırsız hakimiyetin gelişmesi bağlamındaki suçun büyük bir bölümü veriliyordu. Hıristiyan teolojisi için bu, Yeni ve Eski Tevrat'ın söylemleri ile insan ve doğa ilişkisi bağlamında tekrar düşünmeye bir vesile oldu. Ancak çok nadiren bu sorgulama, saplantılı öz-suçlamalara yol açtı. Çoğu zaman açıkça, doğa üzerindeki hakimiyet yükümlülüğünün, hani "dominium terrae" şeklindeki söylemin, olumlu bir değerlendirmeyi ön plandaydı. Buna bağlı olarak, bakım ve düzenleme, ekim ve koruma içerikli unsurlarla (1. Musa 2,15), doğa ile gerçi hükmedici efendi, ancak yine de muhafaza edici, koruyucu, merhametli bir baba ilişkisinin altı çizilirdi. Böyle bir tutum, özellikle, doğanın Eski ve Yeni Tevrat'taki kutsallıktan çıkarılması ile tam olarak uyuşmasından ötürü, Hıristiyan geleneğinin, hem ilkel animizmin hem de aynı şekilde Doğu'nun daha çok panteist çıkışlı dinlerinin üzerine çıktığı, farklı olma iddiasını geri almamaktadır.

Gerçekten de: İncil'de yaratıma ilişkin aksettirilen yerleri büyük çapta, yara-

tım içerisinde insana -tanrıya benzemesi sayesinde- verilen belirgin konuma rağmen, geri kalan yaratımın, özellikle hayvan dünyasının, salt insanın kullanımı için gerçekleşmediği yönünde okumak olanaklıdır. Bu bağlamda, Eski Tevrat geleneği, özsel olarak, platonik-stoa geleneğinden ayrışmaktadır. Belli bir ölçüde insanal-olmayan doğa da kendine özgü bir değere sahiptir, ve 'dominium terrae' (yeryüzü üzerinde hegemonya) ilkesi, insanal-dışı yaratımın insana dönük bir düzenlenişini, en son yaratılan insanın koşulsuz ve sınırsız olarak tüm diğer şeyler üzerinde kullanım hakkı olduğu anlamında değil, daha çok bitkilerin ve hayvanların yaratılması, insanın yaratılmasına zemin hazırladığı, yaratımın insanda doruğa çıktığı anlamında ancak içermektedir.

Tanrının **Nuh**'a söylediği şu sözlere karşın: "Korkunuz ve dehşetiniz yeryüzündeki tüm hayvanlar üzerinde olsun, (...) ve denizdeki tüm balıklar ellerinize verilmiş olsun" (1. Musa 1,21), yaratım ile ilgili bildirimlerin (prelapsarik) doğa hakkında tasarladığı resim, kendi başına bir değer oluşturan ve insanın, onun korunmaya değer olduğundan dolayı, koruması gerektiği bir doğanın tasviridir. "Tanrı, iyi olduğunu gördü" (1. Musa 1,21) diye nakledildiyorsa, o zaman bu "iyi" tanımı doğanın bir kaynak olarak *sırf* araçsal iyi oluşunu betimlememektedir. Eğer insan doğa için sorumluluk almak durumundaysa, o zaman bunu salt, yaşam temellerini korumak amacıyla kendi türünü koruma menfaati yüzünden değil de, daha çok, kendisine emanet olarak eline verilen yaratık için sorumlu olduğundan yapmalıdır. Diğer yandan salt kaynak olarak özellikle hissiz ve cansız doğa ön plana çıkar: Bitki dünyası ve anorganik töz, ki bu arada bunlardan yararlanan sadece insan değil, aynı zamanda üst yaratımlı hayvanlardır (örn. 1. Musa 1,30). Bu düşünce, sadece, insan ile hayvan arasındaki karşılıklı duyumsal eğilimi ve ontolojik yakınlığı değil, aynı zamanda, eski Tevrat'taki metinlerin yönlendiği spesifik göçebe kültürünü de ifade etmektedir. Böyle bir kültürün içinde insan ile hayvan birbirine çok yakından muhtaç iki ortak olarak yorumlanırken, karşılarında, kendilerine düşman, her ikisinin de yaşam mücadelesini zora sokan süb-animal (hayvansal-altı) bir doğa dururdu. (Buna, tanrı ile **Nuh** arasında oluşturulan birliğe -1.Musa 6,9 f.- sadece hayvanların alınması, bitkilerin ve diğer insan-altı doğanın ise alınmaması, uygun düşmektedir.)

Doğa ile ilişkideki insana özgü "ekim ve koruma" bağıntılı bir "bakımcılık" olarak tanımlanan böyle bir dominium terrae, doğa karşısındaki insanal tutumlar için düzenleyici açılımların güncel arayışlarında kuramsal olarak yeniden oluşturulması ve uygulamada tekrar canlandırılması gereken, Hıristiyan-Batı geleneğinin temel yapı taşlarındandır. Ancak, bu, bu modelin temellendirilmesinin, geleneksel olarak teoloji tarafından sunulan şekilde yapılması gerektiği anlamına gelmemektedir. Zira, burada olması gerektiği gibi, biz çevre-etiği normlarının ussal temellendirilmesini sorgularsak, çok kısa sürede görülecektir ki, tanrısal efendilik yükümlülüğüne benzer teolojik savları âhlaksal normların temellendirilmesinde kullanmaya çalışacağımız her yönelim, zorluklara yol açacaktır.

Bu, örneğin **Kant**'ın öngördüğü şekliyle, "doğaya karşı sorumluluğun" iki anlamda yorumlanabilir olmasında ortaya çıkmaktadır: Birincisi *doğaya karşı sorumluluk* ve ikincisi *doğa önünde sorumluluk* olarak. Doğa karşısındaki, yani, birincil olarak üçüncü bir şey, örneğin tanrı değil, doğanın kendisine karşı davranışlarımızın geçerli olması gereken yükümlülükler, sadece birinci yorumda söz konusudur. "Sorumluluk" bağlamında ortaya çıkan bu iki anlamın arasındaki ayırımdan pekala haberdarız. Örneğin bir babanın çocuğu karşısındaki sorumluluğunu konulaştırdığımız zaman biliriz ki, bu durumda sorumluluk, çocukların kendilerine

karşı söz konusudur. Oysa, bir işçinin bir makinenin işlemesi bağlamındaki sorumluluğunu ele aldığımızda biliriz ki, bu sorumluluk makine *içindir* sadece, ve olsa olsa ancak amir veya makinanın sahibi *karşısında* sorumluyuzdur. İncil'deki yaratıma ilişkin hikayeleri, tanrının insana, kendi kendisi içinden bu sorumluluğu gerektirdiği, başka bir deyişle kendi başına bile insanal yükümlülüklerin bir konusu olduğundan dolayı doğa için sorumluluk verdiği şeklinde alımlarsak, insanın doğa için üstlendiği sorumluluğun temellendirilmesini, dominium terrae şeklindeki yaratımdan doğan yükümlülük yolu ile teolojik bir temellendirme olarak niteleyebilmek biraz zordur, zira böyle bir yorumla doğa, tanrı olmaması durumunda da bakıma değer olması ve muhafaza edilip korunması gerekirdi. Tanrı bu durumda ancak, insanı anılan yükümlülükler çerçevesinde yönlendiren ve onların takdir edilmesi ve yerine getirilmesini egemenliği sayesinde sağlayan bir eğitmen veya öğretmen rolünü oynardı. Doğanın bu sorumluluğu neden kendisi içinden gerektirdiği yönündeki asıl soru ise hâlâ yanıtsız kalırdı. Ancak, yaratım efsanesinden çıkarımsanan egemenlik yükümlülüğü aynı zamanda, doğanın ancak bu yükümlülük sayesinde bizim için bakım ve korumaya değer bir olgu olduğu, yani tanrı isteminin, bizim doğa için taşıdığımız sorumluluğu yapılandıran güç olduğu yönünde de anlaşılabilir. Ancak bu yorum şekli teolojik olarak nitelenebilir. "Stewardship" (bekçilik/korumacılık) geleneğinin kastettiği şekliyle dominium terrae'nin bu yorumuna işaret eder **John Black**: Bu durumda "steward", efendisinin yokluğunda onun mülkünü korumakla ve olası tehditlere karşı savunmakla yükümlü olan idarecidir. Efendisinin dünyası ile, onu kendisi uğruna korumaya ve savunmaya hazır olacak derecede özdeşleşse de, yükümlülüğü birincil olarak, aslında rastlantıyla onun itaatkârlık görevini oluşturan eşyaya karşı değil, yükümlülüğü verene karşı söz konusudur. Tanrıdan insana verilen egemenlik yükümlülüğü bir emirdir. Burada söz konusu olan, emirdeki anlamın, emri alan tarafından anlaşılıp anlaşılmaması önemli değildir. Ve ona uyma görevi, efendiyi emir vermede yönlendiren olası nedenlerin türünden bağımsızdır. Bu nedenler tümüyle kendine dönük, kendini korumaya veya kendini yüceltmeye dönük olabilir.

Ancak, egemenlik yükümlülüğünü bu son -salt teolojik- anlamda alırsak, o zaman bu, doğaya dönük insan davranışının âhlaki normlarını (ya da genel anlamda tüm âhlaki normları) açıklamaya uygun değildir. Bu kadar bile salt âhlaki norm kavramından çıkar. Zira, -dinsel, yasal veya etiket normlardan farklı olarak- âhlaki normların tanımlayıcı özelliklerinden birisi, onların içinde yatan genel-geçerlilik yönündeki talebidir. Genel-geçerlilik, burada iki anlam içermektedir: norm'un, sadece belli genel bir tipteki herhangi belirlenmiş birey ve belli durumlar, belli yöreler veya zaman dilimleri için (genellilik kavramları ve belirsiz nitelemeler aracılığı ile ifade edilmiş olması) değil, belli genel bir tipteki tüm kişiler ve durumlar için geçerli olması ve ayrıca 'ilke olarak' her kişi karşısında ussal bir çerçevede gerekçelendirilebilir ve onun geçerliliğini kabul etmeyen karşısında da anlaşılır bir şekilde temellendirilebilir olması. Teolojik bir norm gerekçelendirimi son olarak anılan temel meta-etik (etik-ötesi) koşul karşısında kesin anlamda çürütülmüş olacaktır. Zira, temelde, ya ussal yolla gerekçelendirilemez ya da ussal gerekçelerle çelişen -özellikle, insanlara dönük egemenlik yükümlülüğünün bir öznesi olarak düşünebileceğimiz kişisel bir yaratıcı-tanrıya bağlı- inanç ilkeleri üzerine kurulu olduğundan, böyle bir teolojik temellendirme, ancak bu inanç ilkesini paylaşan kişilere anlatılabilir, yani örneğin bir Budist tarafından, her ne kadar bu temellendirilmiş norma kişi olarak ve tamamıyla katılsa dahi, kabul edilmeyebilir bile. Ahlaki ve geneli bağlayan normların teolojik temellendirilmesinin olanaksız olması, elbette ki, somut olarak

teolojik bir temellendirimin yapıldığı bir normun gerekçelendirilmemiş veya temellendirilemez olduğunu; veya belli bir teolojik gelenekle bağıntılı olan bir normun, başka yöntemlerle temellendirilmiş olarak gösterilemeyeceğini gerektirmez. Bununla sadece, anılan normun, bilakis o geleneğin hazırladığı o yöntemler aracılığı ile temellendirilmiş olarak sunulamayacağı ortaya konabilir. İnsansız doğanın bir özamaç olarak ciddiye alınması gerekiyorsa ve ondan bizlere çıkan faydadan bağımsız olarak onun için "Stewardship" yükümlülüğü doğuyorsa bize, o zaman, bu "stewardship"liği üstlenmeyi kasteden ve yine kendi başına da temellendirilmemiş bir göreve atıfla bir yere varılmaz. Zira bu görevlendirimin normatif otoritesi, önceden görevlendirenin otoritesini kabul eden birisince ancak kabul edilebilir.

Betimlemiş olduğumuz temellendirme stratejilerinin hiçbirine başvurmak istemiyorsak, sormamız gereken soru, o halde şu olmalıdır: Doğayı, kendisi uğruna, korumaya ve muhafaza etmeye değer olarak görmek ve buna göre onunla uygar ilişki çerçevesinde bir tutum sergilemek için asıl anlamda etik bir temellendirme var mıdır? Ben bu sorunun bir yanıtına, ilk bakışta bir uzatma olarak görülebilecek, fakat çok kısa sürede sorunun odağına geri dönen bir yoldan, yani, âhlaki normların temellendirmelerinin ilkesel olarak iki çeşit olabileceğine ilişkin bir düşünceden yaklaşmak istiyorum: Ya teleolojik ya da deontolojik. "sorumluluk-etiksel" ya da "düşün-etiksel". Teleolojik bazda bir norm, onun varlığı ve uygulanışı ile gerçekleştirilen âhlak-ötesi değerlerce; deontolojik bazda ise, norm uygulanışı ile gerçekleştirilen veya gerçekleştirilmesinde, başka bir açıdan bakılırsa, normun yerine getirilişi için yapısal (bağlayıcı, oluşturucu) olan kendine özgü âhlaki mutlaklıklar ile engellenen değerlerden bağımsız olarak norm uygulanışının kendine özgü âhlaki değer tarafından temellendirilir. Teleolojik temellendirmeler, -her birinin kendi başına âhlak-ötesi değerlere, örneğin kendimizin iyiliği, bir başkasının iyiliği ve karşılıklı güvenin sağlanmasına hizmet eden akıllılık, insan-severlik veya dürüstlük gibi normlar için geçerli olurken, deontolojik temellendirmeler, -ortak bir etkinliğin yararından faydalanan kimsenin, aynı zamanda o etkinliğin masraflarına ortak ve tersi olması gibi -işbirliği bağlamındaki dürüstlük ilkesi, veya sosyal bazda oluşturulan dağılım adaleti, -bütün bunlar, zevk, mutluluk veya "refah" gibi âhlak-ötesi değerlerin gerçekleştirilmesini gerektirmesinden çok, böylesi değerlerin gerçekleştirilmesini her durumda kendine özgü bir biçimde sınırlandırıp tamamlamasını sağlayan normlardır. Her durumda kendine özgü teleolojik -örneğin yararcılık amaçlı- veya deontolojik -örneğin **Kant**'ın Kategorik İmperatif'i aracılığı ile- temellendirilen normlar, içerik bakımından birbirinden ayrışması gerekmeyebilir. Teleyolog ve deontologların savunduğu âhlak ilkeleri büyük oranda birbirini örtecek şekilde aynıdır; aralarındaki farklılık, her durumda yine kendine özgü bir şekilde, bu normların gerekçelendirilmesine yönelik kullanılan temellendirme biçimlerinde ancak söz konusudur.

İnsan davranışlarına yönelik normların deontolojik bir temellendirmesinin nasıl bir görünüm sergilemesi gerektiğini göstermesi bakımından, **Kant** iyi bir örnektir. **Kant** "Törelerin Metafiziği" adlı yazısında, salt yıkmaya yönelik eğilimin (spiritus destructionis) doğadaki güzel, ancak yine de cansız olan açısından" insanın kendisine karşı olan yükümlülüğünün ihlali anlamına geldiği düşüncesini boşuna savunmaz; **Kant**'ın bu tutumunun nedeni; o eğilimin, "kendi başına âhlaklı olmasa da, yine de âhlakın kendisini güçlendirici insanal duyarlılık durumunu, en azından bir nesneyi herhangi bir yarara dönük kasıt olmaksızın sevmeyi olanaklı kılan (örneğin güzel kristalizasyonlarını, bitki dünyasının tarifsiz güzelliğini), insandaki o duyguyu zayıflatması veya yok etmesinde aranmalıdır. **Kant**, vandalizmi o halde,

yarattığı zarardan, ona kurban giden (teleolojik âhlakçı böyle bir söz kullanırdı) âhlak-ötesi değerlerden ötürü değil, sadece âhlakın kendisine dönük etkilerinden ötürü yargılar.

Çok benzer bir şekilde **Kant**, doğabilimleri adına hayvanlara yapılan işkenceleri ve "eziyetli fiziki denemeleri" kınar. Bunlar başka türlü, daha az acı yolla da kazanılabilecek sonuçları getirmesi bakımından yapılmayabilirdi de. **Kant**'a göre bu tür uygulamalar acıya katılım duygusunu "insanda köreltmesi ve âhlaka, başka insanlarla ilişkide, oldukça yaralı doğal bir yapıyı zayıflatması ve gitgide ortadan kaldırması"ndan dolayı yadsınmalıdır.

Doğa bağlamındaki normların kendine özgü deontolojik temellendirilmesine yönelik başka bir örnek de Katolik âhlak-teolojisince ortaya konur. **Aquinolu Thomas**'a bağlı kalarak, Katolik âhlak-teolojisi, hayvanlara yapılan işkenceyi, fakat bundan dolayı insanın hayvanlara karşı olan yükümlülüklerini kabul etmek zorunda kalmadan, günah olarak yargılamaya yönelir yine de. **Jone**'e göre hayvanlara verilen gereksiz acı, hem "bununla bazı durumda bağlı olabilecek sadist duyguların tatmini", hem de hayvan düşmanının gitgide vahşileşmesi yönündeki tehlikeden ötürü günah sayılmalıdır. Bunun yanı sıra, hayvanlara gösterilen kötü muamele, "nedensiz bir şekilde acılar ve ölüm yaratmayı yasaklayan akıl ile de çelişme içinde"dir. Fakat, bu son gerekçe, pek dizgesel sayılmaz. Neden akıl "nedensiz olarak acılar ve ölüm yaratmayı" yasaklasın -diye sorulabilirdi pekala? "Acılar ve ölüm"ün içerdiği acı çekmeden ötürü olsa gerek. Ancak, bu çıkarım içkin değil de dışsal bir izleyişle yapılsaydı, âhlak-ötesi değerlere (ve âhlak-ötesi kötülüklere) dayanağı yasaklayan saltçı bir deontolojik bakış açısının dışına çıkılmış olurdu. Ayrıca, hayvanlara karşı yükümlülüklerin ("İnsan, hayvana karşı yükümlü olamaz, zira onun kişisel bir özgünlüğü bulunmaz") yadsınması hâlâ söz konusu edilebilmesi tartışmalı olurdu.

Deontolojik bir normlar temellendirilmesine dönük bu örneklerde iki şey göze çarpmaktadır: Birincisi, onlardan, doğanın kendi-amaç yapısına ilişkin sorumuza sadece olumsuz bir yanıtın çıkması; ikincisi, -en azından şimdilik bile burada söylenebilir bu kanımca- bu yanıtın tuhaf bir şekilde dogmatik ve zorlanmış görünmesi. Yani konunun kendisinden yola çıkılarak en yakın olan temellendirme yönünü -doğadaki acı çekmenin kötülüğünden; kötülük yapmanın âhlaken yadsınmasına doğru giden- ters düz edip davranış normlarını bir bakıma askıda bırakması. Kendine dönük amaç deontolojik bir âhlak için yalnızca insanın âhlaki mükemmelliği olabilir, ama asla insan-dışı doğanınki olamaz. Eğer âhlakın herhangi bir amaca benzer bir tarafı varsa, o da yine sadece onun kendisi içinde bulunmalıdır; hayvanlara yapılan işkencedeki âhlak açısından yadsınacak taraf o halde sadece, âhlakın kendisine zarar vermesi ile bağıntılı olabilmelidir. Ancak, bu bakış açısı, ön yargısız âhlaki deneyimimizle ölçüldüğünde, son derece yersiz ve gerekçesizdir. Ne **Kant** ne de Katolik **âhlak** teolojisi, hayvanların acı çekebilme yetisini metafizik ilkelerden dolayı yadsırlar, örneğin **Descartes** ve **Malebranche**'ın, hayvanların ruha sahip olmadıkları yönündeki savları ile yaptıkları gibi. Her ikisi de, hayvanlara yapılan vahşetten, vahşet olarak nefret ettiklerini, ve insana yarar sağlaması derecede ancak, anatomik kesim incelemelerini onayladıklarını açıkça ortaya koyarlar. Buna karşın her ikisi **de**, kendilerine özgü etik-metafizik önyargılarından ötürü konunun nesnel değerlendirilmesinden uzak kalmaktadır –bu özellikle **Kant**'ta, insanın, yükümlülüklerin öznesi ve nesnesi olabileceği yönündeki ilkesi; en son noktada da, âhlaki bağıntıların sadece ussal özneler arasında söz konusu olacağı ve hayvanlar gibi salt olgusal entitetler karşısındaki yükümlülüklerin düzenleyici fikir olan tanrı

karşısındaki yükümlülükler kadar olanaksız olduğunu savunan kuramında görülür. Yine de bu yükümlülükler **Kant** tarafından yadsınmamaktadır, daha çok, "kendine karşı yükümlülük" olarak gerisingeri yorumlanır. Bu bağlamda, tanrı karşısındaki yükümlülükler açısından, kendi âhlakının yararına "bir dine sahip olması"nın, "insanın kendisine karşı yükümlülüğe" dönüşmesi gibi tuhaf bir sonuç ortaya çıkmaktadır.

Doğa ancak, âhlaki yükümlülükleri âhlak-ötesi değerlere dayandıran teleolojik bir âhlakın çerçevesi bağlamında öz-amaç olabilir; ve böyle insan-ötesi doğa içerisinde gerçekleştirilmesi gereken ve artık tüm dünyada hayvan koruma hareketleri sayesinde yargı konusu olabilecek koruma kanunları şeklini almış olan bir değer olarak duyarlı doğanın acı çekme yönündeki özgürlüğü dolaysızca kendini bize duyumsatır. Doğa acıya karşı duyarlı olduğu ölçüde, hayvanlara yapılan işkenceyi bırakmak bir yükümlülüktür, ve bu yükümlülük, doğanın acıya duyarlılığının gittiği yere kadar geçerlidir. İngiliz utilitarizmin kurucusu olan **Jeremy Bentham**'ın, insanların hayvanlar karşısındaki yükümlülüklerini kuramsal katmanda belirginleştiren ilk kişi olması, bir rastlantı değildir: "Soru, onların ussal olup olmadıkları, konuşup konuşmadıkları değil, acı çekip çekmeleridir."

Hayvanlara yapılan eziyetin yasaklanması, dolaysız olarak acının en aza indirgenmesi yönündeki faydacı ilkesinden çıkar, ve 19 yy.daki utilitaristlerin tümü hayvanları etik içerisinde görmeleri ile **Bentham**'ın izinden gitmiştir -ancak, insanal davranışlarının tartılması içinde hayvanların çektiği acının ağırlığının ne olduğu veya -ki aynı kapıya çıkar- insanal acı ile ne ölçüde kıyaslanır olup olmadığı konusunda bir şey söylemekten de uzak durdular. Utilitarist kuramın bu eksikliği hiç de şaşırtıcı değildir. Zira, hayvanlara yapılan eziyetin âhlaken yadsınması gerektiği konusunda genel bir ortak fikir bulunmasına karşın, bu eziyetin nerede başladığı - hangi eziyet türünde, hayvani sinir sisteminin hangi gelişim sürecinde - ve hayvanlara verilen kaç acının insana çektirilmemiş kaç acı ile karşılandığı konusunda ayrıntılarla hemfikir durumu yoktur herhalde. Bunun nedenleri, sadece şu zorluklarla sınırlı değildir: İnsanal acı ile hayvansal acının kıyasında kullanılacak kapsamlı bir ölçütün belirlenmesi, ve aynı zamanda kaç sayıda hayvanla zehir atıkları kullanarak yapılan deneyin çevresel niteliklerinin düzeltilmesine yardımcı olduğu, kaç sayıda kesimin tıbbın gelişimi ile gerekçelendirilmiş olabileceği vs. Bu arada (örneğin fizyolojik psikoloji alanında) yapılan hayvan deneylerinden kaçının akılcı bir hedef doğrultusunda mı yoksa bir araştırmacının kişisel kariyeri uğruna mı yapılıp yapılmadığını burada hiç tartmak niyetinde değilim. -Yukarıda belirtilen durumun asıl nedenleri, hayvanın çektiği ıstırabın -acı, stres, çaresizlik (ki bunun varlığı hakkında, insan ile hayvan arasındaki ifade biçimlerindeki akrabalık sayesinde kuşku duymamız olanaksızdır) -söz geçimi "içeriden bakıldığında" nasıl bir his olduğu yönünde bir tanım bulmaktaki zorluklardır. Örneğin günümüzde, tavuk ve yumurta üretimi fabrikaları ve benzeri, salt ekonomik ölçütlerle gerçekleştirilen en etkin hayvan kaynakları kullanımı ile ilgili amansızca sürdürülen tartışma içinde şu gözden kaçmıyor: Hayvanların ne kadar korumaya değer olduğu veya ne kadar daha ucuz bir yumurta üretiminin ne kadar daha az işkenceyi karşıladığı sadece çok az söz konusu edilirken, daha çok sorgulanan şey, insanın, tavuğun biyolojik işyerinin zor şartları altında eziyet çektiği hakkında hangi hakla konuşmaya kalkıştığı ile ilgilidir. Bu konudaki âhlaki infial çoğu zaman sorunun nesnel bir şekilde aydınlatılmasını maalesef engellemiştir, ve özellikle de hayvan koruma fikrinin savunucuları en başta, bu bağlamda iyi niyetli amaçlarını oldukça genelleyici bir gerekçelendirme yöntemi ile bulandırmış oldular. Buna çok iyi bir örnek, hayvan korumanın klasikleşmiş

temsilcisi olan **John Salt** oluşturmaktadır. **Salt**, örneğin bilinçli olarak, "daha yüce", yani acı duyabilen ve "daha aşağı", bilinçsiz-bitkisel hayvansal yaratıklar arasındaki ayırımı yapmaksızın, insana veya hayvana verilmiş olsa da, "acı acıdır" şeklindeki sorunlu ve ısrarcı deyimlere başvurmaktadır. Bu konuyla ilgili söyleyebileceklerimiz çerçevesinde kalarak, ussuz bir hayvanın acısı ile öz-bilince sahip, düşünebilen, insanal bir öznenin çektiği acı çok kolayca bir kefeye konulamayacağını açıkça savlayabiliriz. Hayvanda olduğundan çok daha güçlü bir ölçüde insanın çektiği acıda beklenti ve anımsama boyutları önem kazanır, onun başlamasından önce ve sonra da yaşanılabilir; ve ayrıca insanın öz bilinci, acının sadece kat kat yansıtılarak yoğunlaşmasına değil, aynı zamanda insanın kendi acılarına benzersiz bir şekilde terkedilmiş ve mağdur bırakılmış olarak görmesine neden olmaktadır. Hayvan, çektiği acıyı sadece duyumsarken, biz aynı zamanda onu duyumsadığımızı da biliyoruz, ve bu düşünsel yapı, bildiğimiz şekliyle acılardan soyutlanamaz.

Hayvansal ve insanal acının farklılıklarının silinmesinde felsefenin rolü de hiç az değildir. Bu özellikle **Schopenhauer**'in felsefesi için geçerlidir. Buna hayvan koruma savunucuları fikirlerini, zaten çok büyük bir ısrar ve dolayısıyla hayvan koruma ilkesinin âhlak felsefesine dahil edilmesi yönündeki haklı başarıları ile sürekli ve yeniden dayandırmaktadırlar. Nitekim, "canlıların tümü acısız yaşasın" şeklindeki "güzel dua"sı ile tanıdığımız ve Hıristiyan âhlakını, hayvanları göz ardı etmesinden ötürü haklı olarak suçlayan **Schopenhauer**, **Descartes** ve **Kant**'ın aksine, hayvanlara sadece acı çekme yetisi değil, aynı zamanda -klasik utilitaristlerden farklı olarak, öz bilinç atfetti ve, "hatta en küçük ve en sondakine bile, her hayvana özgü sınırsız egoizmin, hayvanların kendi kendilerinin, dünya veya ben-olmayanın karşısında iken bilincinde olduklarını kanıtladığı"ndan söz etmiştir. **Schopenhauer**'in burada 'egoizm' ile kastettiği şey, büyük bir olasılıkla türü ve kendini koruma güdüsünden, yani öz bilinçten bütünüyle bağımsız olabilecek olgulardan başka bir şey olmasa gerek. Aynı düşünürün "...böyle bir kartezyen bir aslanın pençelerinin arasındayken, onun bir ben ile ben-olmayan arasında ne derecede keskin bir ayırım yaptığını çok yakından duyumsayacaktır" şeklindeki vurgulayıcı gerekçelendirmesiyle de, bizim, daha ileri seviyedeki hayvanlar açısından, insan için **Kant**'ın "ben düşünüyorum" söyleminde ortaya çıktığı gibi bir öz-bilinçten bahsedebilmemizi hiç de haklı çıkarmaz.

Şimdi ara sonuç olarak şunu vurgulamamiz gerekir: Bizim insan-ötesi doğa karşısında, onun acıya karşı duyarlı olması ölçüde yükümlülüklerimiz ve dolayısıyla sorumluluğumuz vardır. Bu yükümlülükler, hayvanın acı çekme yetisine göre farklı olarak ağırlık kazanacak, fakat kesin anlamda her sefer ona denk insanal öznelere karşı yükümlülüklerden daha hafif kalacaktır. Ahlak düşünürü için buna bağlı olarak ise şu soru gündeme gelecektir: Hayvanlara acı çektirmeme ve olası acılardan kurtarma eyleminde bulunma yükümlülüğümüz varsa, o zaman hayvanlar da aynı zamanda, bizim tarafımızdan acılardan korunma *hakkına* sahip midir? Zira bu soruya yükümlülük kavramını karşılayacak şekilde ve isabetle yanıtladığımız zaman ancak, hayvanlara karşı yükümlülüklerin sadece içeriği değil, aynı zamanda konumu hakkında da netlik kazanmış oluruz. İnsanların hayvanlara karşı yükümlülüklerin konumu ile ilgili bu sorunun, konuya eğilen az sayıda düşünürler tarafından hep farklı olarak yanıtlanmış olması ilgi çekicidir ve onların bu bağlamdaki gerekçelerini eleştirel bir süzgeçten geçirmek, epey aydınlatıcı olacaktır.

Kanımca konuyu en aydınlatıcı ve ayrıntılı olarak **Joel Feinberg** ele almıştır. **Feinberg** öncelikle, hayvanların ilkesel olarak haklara sahip olup olmadıklarını – yani hayvanların, hak için uygun özneler olarak adlandırılıp adlandırılamayacağı

yönündeki mantıksal soru ile, hayvanların, eğer hak talep edebilecek öznelerse, bu haklara gerçekten de sahip olup olmadıkları yönündeki normatif soru arasında önemli, ancak çok kolay gözden kaçabilen ayrımı yapmaktadır. Hayvanlara haklara sahip olma vasfını çok görmeye dönük birçok gerekçe, hayvanlara hak tanıma olanağına karşı getirilen mantıksal gerekçelerdir. Bu tür gerekçelere karşı **Feinberg** çok inandırıcı bir şekilde, bizim, anılan hakları örneğin zihinsel özürlü ve küçük çocuklarla ilintilediğimiz hak kavramı ile kolayca bağdaştırabileceğimizi ortaya koyar. Bunların arasında özellikle yasal olarak kodlandırılmış hakları görür, -bu tür haklar ilgili kişiler tarafından değil, ebeveynler, veliler veya devlet organlar vs. tarafından kullanılır. **Feinberg** bu açıdan, yasal anlamda yetkin olmayanlara tanınan hakkın, neden hayvanlara da, en azından *âhlaki* bir hak yetkinliği şeklinde tanınmayacağını sorgular. Fakat, hakların verilmesi yönündeki olasılık, böyle bir verilişe gerçekten de hazır olduğumuz anlamını, yani hayvanların bu tür haklara gerçekten sahip olduklarını içermez. Bu tür çıkarım **Feinberg**'e göre, ancak, birinci olarak hayvanların hak kullanabilen olası özneler olmaları, ve ikinci olarak bizim, hayvanları gereksiz acılardan korumaya yükümlü olduğumuz kabul edilecekse yapılabilir. Bu da şu düşünceyi ortaya çıkarıyor: Hayvanlar hem hak kullanmaya yetkin özneler ve onları acılardan koruma yükümlülüğü söz konusu ise, o zaman, acılardan korunmaya da hakları vardır.

Bu gerekçelendirmeyi sıkıca takip edersek, o zaman saydam olmaktan başka her şey olan bir çıkarıma ulaşıyoruz: yani, belli bir durumda yardım etmeye âhlaken yükümlü olduğumuz her hak öznesinin, bizim bu yardımımıza âhlaki bir hakkı olduğu yönündeki sonuç. **Feinberg**'in gerekçelendirme anlayışı böylece, tümel (hak-) ve kısmi (sevgi-) yükümlülükleri arasındaki, felsefi etik geleneğinin içinde önemli bir rol oynamış ve daima bu yükümlülüklerin göreceli ivediliği ile bağıntılı olarak ele alınan ayırımı ortadan kaldırmaktadır. Bu gerekçe, insana tanınan hakların kapsam alanının genişletilmesi anlamını doğurur ve iyilik severlik olgusunun yükümlülükler bağlamında zorunlu kılınmasına yol açmalıydı. Burada da ilgili kişi, her zaman böyle bir haktan yararlanan kişi olurdu. Buna karşın, **Feinberg**'in yukarıda anılan önkoşulun en azından normatif etiğin geniş bir sistemi açısından, örneğin, yararın ("mutluluğun") toplamını dünya üzerinde en yüksek seviyeye çıkarmaya dönük işleyen yarar-toplamı-utilitarizm adıyla anılan kuram açısından anlamsız çıkarımlara yol açtığını göstermek olanaklıdır. (Buna karşın ortalama yarar-utilitarizmin ilkesi, canlıların lehine olan ortalama yararın yükseltilmesidir.) Zira duruma göre bu ilke yararcı için, potansiyel hak özneleri öncelikle yaratmaya ilişkin âhlaki bir yükümlülüğü getirebilir. Bu, örneğin "dünyanın bir varlığı daha fazla besleyebileceği" ve bu bir artı-canlının, en azından tümüyle mutsuz olarak nitelemeye değer olmayacak bir yaşamı bekleyebileceği yönündeki varsayıma bir neden olduğu zaman söz konusudur. Bu durumda –tıpkı 18.yüzyıl İngiliz utilitaristlerinden **William Paley**'in dile getirdiği gibi- yeni neslin üretimi yarar-toplamı ilkesinin temsilcisi için yadsınamaz bir yükümlülük oluşturur. Ancak bu yeni neslin, doğmaya hakkı olduğunu söylemek anlamsız olurdu, çünkü hak öznesi konumuna ancak doğduğu andan sonra yükselmesi söz konusu olurdu. **Feinberg**'in önkoşulu bu açıdan kendi başına koşulsuz kabul edilemez.

Feinberg'in karşıt savı –yani hayvanların hak kullanabilen olası özneler olmaması- **John Passmore** tarafından ortaya atılmıştır. Ona göre, insanın hayvanlar karşısındaki davranışının yasal kısıtlamaları, hayvanlara hak kullanma yetisini vermek için yeterli bir neden değildir. Zira bu durumda örneğin doğa alanlarının da hakları olmalıydı ve ayrıca bu yaklaşım, hayvan koruma hareketlerinin etkisiyle

ortaya çıktığı gibi, insanların hayvanlar üzerinde yetki haklarının kısıtlanmasından da çıkarımsanamaz. Buna koşut olarak, örneğin bir kişiden bir nehri kirletme hakkının alınması ile, o nehre, kirletilmeme hakkı verilmiş olduğu çıkarımı da yapılamaz. Ancak. **Passmore** yine de çok önemli bir noktayı görmezden gelmektedir. Bu da, hayvanlarla ilgili durumda söyleyebileceklerimizin, doğa alanları ve nehirlerle ilgili söyleyemeyeceğimiz, yani onlara karşı, işkence yapmama yükümlülüğümüz olduğu, onları gereksiz acılara maruz bırakmamayı onlara borçlu olduğumuzdur. Doğa alanlarının korunması ile ilgili yasal düzenlemeler, korunması gereken alanlara *karşı* söz konusu olan hiçbir yükümlülükle, yani bu alanlara karşı yerine getirmemizi icap edebilecek yükümlülükle örtüşmemektedir. Doğa alanlarını tahrip etmeme yükümlülüğü varsa eğer, o zamana sadece (**Kant**'ın söyleminde kalmak gerekirse) doğa alanlarının önündeki bir yükümlülük. Bu yükümlülük, doğanın kendisine dönük değil, daha çok bu alanda şimdi ve gelecekte yaşayacak olanlara, bu doğa alanını seyredecek olanlara, içinde büyüyenlere vs. dönük işlemelidir.

Feinberg'in köklü çözümünü göz ardı ettiği kadar **Passmore**'un itirazlarına uygunluk gösteren tutarlı bir hak tanıma ölçütü o halde şöyle tanımlanabilir: X'in Y'ye karşı, Y'nin X'e *karşı* bir yükümlülüğü olduğu her durumda bir yükümlülüğü vardır. Burada önemli olan 'karşı' edatıdır. Karşılıklı bir bağıntı gerektiren bu edat sayesinde de sonradan doğanların gerçi, aşağı yukarı sağlıklı bir çevreye kavuşma hakkı olsa da, fakat öncelikli olarak varolma hakkı asla yoktur. Buna karşın, hayvanlara işkence yapmama yükümlülüğümüzün karşısında, benim önerdiğim anlamsal anlaşmaya göre bu hayvanların, acılardan korunma hakkı durmaktadır, çünkü havanlara karşı, hissedebilen, acı çekebilen yaratıklar olarak hayvan koruma yükümlülükleri bulunmaktadır. Bu çıkarımın, hem çağdaş sezgilerimize hem de dil hassasiyetimize uygun olduğunu düşünüyorum, her ne kadar bununla tümel veya kısmi yükümlülüklerin ayrımına ilişkin sorunun içi doldurulmamış olsa da. Bu ölçütün bir başka avantajını, (bu bağlamda özellikle tartışmaya sokulan) 'ilgi' kavramından bağımsız olarak ifade edilmiş olmasında görüyorum ben, ve aynı şekilde hak tanıma yetkisini, hayvanlara ilgi atfedilip atfedilmeyeceği sorusundan ayırmasında da bir yarar vardır. Böyle bir yetkinin temeli olarak işlerlik kazanması için, kanımca bu "ilgi" (menfaat) kavramı fazla parlak ve sorunludur. Örneğin **Leonard Nelson**'un, hayvanların (yükümlülük özneleri olarak olmasa da) menfaatleri olduğundan dolayı hukuksal özneler olarak görülmesi gerektiği yönündeki savında, 'ihtiyaç' ve 'bilinç' kavramlarından bir araya getirilmiş bir mantıksal ürüne benzeyen bir menfaat kavramı bulunmaktadır. Buna göre de, hayvanlar, ihtiyaçları olduğu, muhtaç oldukları ölçüde hak sahipleridir. 'Muhtaç olmak' ise, sadece, belli başlı ekolojik koşullar bağlamında bitkilerin de varlıklarını sürdürmek için duydukları 'ihtiyac'ı kasteden nesnel, bilinçten bağımsız anlamda anlaşılmamalıdır. Menfaatler büyük çapta havanlar tarafından önceden tanımlanamadığı savına dayanarak hayvanların bir hakka sahip olduklarını yadsımak için tam ters yönden gelip menfaat kavramına başvuran **Henry J. McCloskey**, menfaat kavramının başka boyutlarını tartışmaya katar. Ona göre, menfaatler menfaat özneleri tarafından 'bir istek' şeklinde duyumsanarak talep edilir. Buna örnek olarak da, kendi menfaatleri ve başkalarının menfaatleri konusunda herhangi bir ilgi duymayan küçük çocuk veya geri zekalıların, menfaat kullanımlarını gösterir.

Şimdiye değin, duyarlı, insan-ötesi doğa hakkında konuştuk. Ancak, -söyleyebildiğimiz kadarıyla- ne maddi, ne bitkisel ne de hayvansal-bilinç-öncesi katmandaki herhangi bir bilinçle ilişkisi olmayan, birincil ve türetilmemiş anlamındaki doğaya karşı bir sorumluluktan da söz edemez miyiz, etmemiz gerekmez mi? Doğaya

hissiz görünümünde de "kendine özgü bir saygınlık ve ....değer" tanımamalı mıyız, tanımak zorunda değil miyiz? **Assisi'li Franz**'a özgü bir anlayışla "dayanışma, kardeşlik duygusu" ile tarafımızdan karşılanmaya bir talep hakkı yok mudur onun? Bu soruya yanıt vermeye çalışırken, bir konu hakkında emin olmalıyız: Bu soru, doğanın büyüsünün ortadan kalkmasının geri alınamaz, büyülü veya efsanevi doğa imgelerine dönüşün olanaksız olduğu bir koşul olarak kabul edilirse ancak anlamlı bir şekilde ortaya konabilir ve ancak o zaman gerçek bir sorunu tanımlar. Büyülü veya efsanevi dünya tanımlarının deneyimsel temeli hemen hemen bütünüyle kalmamıştır. Kaldı ki, yazınsal Romantik akımı tarafından konulaştırılan 'romantik' çıkışlı doğa deneyimi bile, zaten doğanın büyüsünün kaybını bir koşul olarak içermekteydi. Ağaçlardaki ve hayvanların kılığındaki tanrı ve hayaletlerin, yıldız ile fırtınaların salt kuramsal, salt estetik, olguları betimleyici ve dönüştürücü değil de, pratik bir işlevi olduğunu –bir koruma meleği, cin veya, saygı duyulan, çağırılan, yatıştırılan ya da kandırılan bir şey olarak görülmesi gerektiği kendiliğinden anlaşılmalıdır. Cansız doğanın öz-amaç karakterine yönelik soru, doğayı çoktan ruhsuzlaştırmış olan bir kültürün çerçevesinde ancak bir soruna dönüşmektedir. Hissiz doğayı, insan amaçlarının hizmetine açılan bir kaynaktan başka ve fazla bir şey olarak görmek istiyorsa, bizim Batı kültürümüzde bunun kanıtını ortaya koyma baskısı altındadır. Gerekçeler getirmesi gerekir. Hissiz doğanın öz-amaç karakteri bağlamında söz konusu edilen iki ana gerekçeyi, birincisi yaşamsal-metafizik ve ikincisi estetik gerekçeyi, bundan sonraki bölümde tartışmaya açmak gerekir:

Benim üzerinde durduğum şekildeki yaşamsal-metafizik gerekçe en belirgin haliyle **Albert Schweitzer**'in felsefi eserinde bulunmaktadır. **Schweitzer**, "Yaşam Karşısındaki Saygının Etiği'ni sadece kuramsal değil, aynı zamanda yaşam içersinde de ilkeli bir şekilde oluşturmuştur. Bu etiğin "tüm canlı olanın karşısında sınırsız bir sorumluluk" şeklindeki ilkesine göre, ancak Hintli Jainizm'deki netliği ile tanıdığımız, canlı doğa için (yani tüm doğa için değil) bir sorumluluk duygusu söz konusudur. **Schweitzer**, etiğinde yaşamın 'üst' ve 'aşağı' biçimleri arasında betimleyici bir ayırımı kabul etmesine karşın, bilinçli olarak 'daha üst' ile 'daha aşağı' olan arasında bir ayrıştırmaktan uzak durmaktadır. Aynı zamanda bu anlayış, örneğin uyku hastalığı uyarıcısı gibi hatta en küçük mikroorganizmalara kadar bitkisel dünyanın da kutsanmış ve davranışlarımızda ona göre saygı duyulması gereken bir şey olarak görülmesi gerektiği konusunda hiçbir kuşkuya yer bırakmamaktadır.

Sadece, insanal beslenme olanaklarının sağlanması amacıyla yapılan hayvan kesimlerinin değil, 'daha üst' bir yaşamın hizmetinde olan bütün can kıyımlarının, **Schweitzer**'in gözünde, çözülemez bir günahkâr tarafı vardır: "İnsanın, bir can başka bir cana kurban edilecekse, kurban edilmiş can için sorumluluğu vardır." **Albert Schweitzer**'in öğretisi, ilk bakışta zannedilecek gibi, metafizik bir panteizm veya panenteizme dayandırılmamıştır. Gerçi bu etiğin temeli dinseldir, ancak, bununla birlikte tanrısallaştırılmış olarak doğanın kendisinden çok Hıristiyan sevgi yükümlülüğün kendisi mutlak bir katmana yüceltilmektedir. Bu yükümlülük, **Schweitzer** tarafından o denli kapsamlı, o kadar köklü bir şekilde evrenselleştirilir ki, her canlı, üst ve aşağı yaşam, onun içinde "sevginin evrensel katmana genişletilmiş bir etiği" olarak yer alır. Bu ilkenin ne kadar ileri gidebileceği, **Schweitzer**, kendi kendisini "mikropların toplu katili" olarak nitelediği, iki kötülük arasında daha az kötü olan seçeneği tercih etmesiyle üzerine suç aldığını söylediği zaman net olarak ortaya çıkar. Bu suç ise, sadece ilgili yaratık sadece kötülükten korunarak değil, daha çok ona "her türlü iyilik" yapılmasıyla ortadan kalkar, diye savunur **Schweitzer**.

Bir çok kimse, **Schweitzer**'in etiğini köklü yaklaşımından ötürü çok zorluklarla anlayışla benimseyecektir. Fakat "hayat önünde saygı" içerikli öğretinin anlaşılması yönünde, bu etiğin **Schweitzer** tarafından sadece evrenselliğe doğru genişletilmiş bir sevgi etiği değil, aynı zamanda "etiksel bir mistisizm" olarak tanımlanmış olması, önemli bir rol oynar. Nitekim, daha yakından bakıldığında, **Schweitzer**'in "dünya görüşü"nü oluşturan asıl köklerin büsbütün mistik bir dünya deneyiminde aranması gerektiği yönündeki izlenim gitgide belirginleşmektedir. Temel deneyimi olan, insan – doğa arasındaki karşılaşma ile ilgili **Schweitzer**, çeşitli din ve kültürlerin de ifadeye dönüştüğü mistisizmin dilini kullanır hep, örneğin: "Karanlıkta parlayan ışık", "dünyadan kurtuluş", "sonsuz mutluluk", veya "öz-ikilemin çözümlenişi". Bütün bu deyimler, ta eskiden gelen sedalarla o kadar özdeş bir tınıya sahiptir ki, tarihsel bağıntısı dolayısıyla duruma göre ya metafizik ya da dinsel olarak tanımlanan, ama tüm zamanlarda özde hep aynı ve herhalde filo-genetik biçimde kendini oluşturan bir "mistik" yaşantılama türünden söz etmek olanaklıdır. **Albert Schweitzer**, kendisi tarafından canlı doğa ile yaşantılanan "unio mistica" (mistik birlik) duygusunu, **Schopenhauer**'in irade felsefesinin kavramlarıyla tek bir homojen yaşam iradesinin temellendirdiği iki varlığın arasındaki karşılaşma olarak adlandırır: "Bir böceği çamurlu sudan kurtardığım zaman, bir yaşam başka bir yaşama sunmuştur kendisini ve böylelikle hayatın öz-ikilemi ortadan kalkmıştır."

Schweitzer'in "etiksel dünya görüşü" en büyük saygıyı uyandırmaya yetkindir. Ancak, etiğinin sıkı sıkıya bağlı olduğu yaşamsal-metafizik öz tanımlama, aynı etiği insanın doğa için üstlendiği sorumluluğun genelleştirilebilecek bir düzenlemesinin temeli olarak göstermeye elverişlidir. Bu etiğin dayandığı âhlaki deneyimler, özel, hatta idio-senkratiktir, ve bu nedenle de **Schweitzer**'in kendisi bile, bu etik için, kendi özel dünya görüşü"nün sınırlarını aşan genel bir bağlayıcılığı da büyük bir olasılıkla talep etmemiştir. Bir kere özgün özel ve mistik yaşantılayıma dönük bağıntıdan soyutlanmış ise, bu anlayış, ussal yolla çözümlenemez olan karşıtlık kavramları içinde tıkanır. Buna iyi bir örnek, **Schweitzer**'in şu sözü olabilir: "Başka bir canlının duyduğu acıya katılım duygumuz, etik olanın özü olarak sayılması için yeterli değildir. Sadece, acı duyan yaşam iradesi ile paylaşımı kastetmektedir. Etiğin içinde ama, yaşam iradesinin tüm durumları ve soluk almaları, kendini yaşama arzusu olduğu kadar hasreti, mükemmelleşmeye dönük hırsı ile de ortaklaşma duygusu vardır. Burada metafizik bir ilke, yaşam iradesi, öyle bir şekilde kişileştirilmekte, en azından "zihinleştirilmekte"dir ki, estetikleştirici-şiirselleştirici dünya duyumuna uygun olsa da, genel geçerlik talep edebilecek bir etiğe ters düşülmektedir. Bir "yaşam iradesi" nasıl olur da, zevk ve acı duyabilsin? Zevk ve acı sadece hissedebilen bir varlık için tanımlanmıştır, ve mikrop ve virüslerin ("yaşam iradesinin" belirtileri) –ne kadar ilkesel olsa da- bir biçimde bilince sahip oldukları-na ilişkin yaklaşım, **Schweitzer** tarafından da benimsenmemektedir. Diğer taraftan, acı ve zevk bağıntılı söylemi salt metaforik anlamaya çalışırsak, bu simgesel belirteç tarafından tanımlanan konunun betimlenip betimlenmediği yönünde bir soru belirmektedir. Daha net söylemek gerekirse: filo-genetik ve onto-genetik bazdaki biyolojik süreçlerin özsel anlamda etiksel olarak geçersiz olup olmadığı ve bu bağlamda acaba bir simgenin belli niteliklerinden (metafizikte sıkça olduğu gibi) telaşlı bir şekilde konunun kendisine denk niteliklere çıkarımda bulunulup bulunulmadığı sorulmadır.

Cansız doğanın da öz-amaç karakteri için belki de en güçlü gerekçe, estetik bir gerekçedir. Her ne zaman insan doğa ile estetik katmanda ilişkilenirse, ne zaman ki doğayı güzel olarak yaşantılıyorsa, o durumda doğa, özerklik, özgünlük, hatta

kendi kendine yeterlilik bağlamında çok belirgin bir havaya sahiptir demek. Doğa bize, sadece kendi-halinde-olma durumunda göründüğü, dolaysız olarak işlevsel olmadığı anda güzel gelir. Daha doğrusu: Dolaysızca işlevsel olmadığı açılarıyla, doğa güzel olabilmektedir. İnsana, estetik bağıntısı, duyumsal-estetik, doyurucu-erotik nitelikler ile kendisini sunan doğan yaşamı, merkezini kendisi içinde konumlandırır, kendisi içinde durur, kendi içinde tamamlanmış bir şekilleniştir, ve bu, **Albert Schweitzer**'inki de dahil tüm yaşamsal-metafizik yorumların estetik anlamda özü sayılmalıdır. Doğayı bir özne, öz-amaç karakteri olan bir varlık ve "kendi saygınlığı"na sahip olarak görmek, -bu bakış açıdan böyle bir yaklaşım sanki kendi kendiliğinden zorunlu gözükmüyor mu?

Ancak, burada bakış açımızı saplantılı sorularla kapatmamalıyız. Zira bu açı, önce, öz-amaç karakteri, "kendi saygınlığı" hiç talep edilmeyen nesneleri de, yani: insan eliyle üretilmiş nesneleri, her şeyden önce de, sanat eseri diye adlandırdığımız ve sözde doğal görünümlü özerkliği ve mükemmelliğini, içindeki insan eliyle yapılmış olmanın, kısacası suniliğinin izlerinin tümüyle silinmiş görünmesiyle oluşturan suni eseri kapsamaktadır. Bu görünümünü, doğayı, onun kendine özgü temel oluşum ilkelerini de geçerek, kendisinin dışına taşmış olan bir doğallık izlenimi yaratması ile oluşturur. Artefakt olarak adlandırabileceğimiz bu nesne, doğa karşısında herhangi bir şeyinde geride kalması gerekmemektedir. Yaşlı bir ağacın özgün değişmezliğinin, fizyonomisinin (**Tucholsky**: "Yaşlı bir ağacı devirmek, bir tür cinayettir.") tam eşdeğer bir karşılığı, eski bir evin bireyselliği, ifade dolu görünümünde vardır. Diğer taraftan, eğer doğa estetik ilişki içersinde bir özne olarak söz konusu ise, bu özne olma durumunun yine de sadece bir görünüş, kısacası: doğanın, insan tarafından (örneğin bilimsel veya dünyevi-yaşamsal açıdan farklı olarak) estetik açılardan algılandığı ölçüde ancak özne olduğu unutulmamalıdır. **Herbert Marcuse**'nin bir sorusunu şu şekilde değiştirerek belki de şöyle de sorulabilir: Doğa sadece bir üretim gücü değildir, aynı zamanda "kendisi uğruna", ve *–bu* varoluş şekliyle- de "*insan için*" vardır. Böylece doğanın öz-amaç karakteri hem onaylanmış hem de yadsınmış olmaktadır. Doğa estetik bakış açısından özne, kendiliğine olarak görünebilir, bu öz-amaç karakteri buna karşın yine de nesnel anlamda salt görünüştür. Değer ölçütü olarak doğa güzelliği sadece, ondan haz alan izleyici bağıntısı ile söz konusudur; ve bir varlık tarafından izlenmenin olası bir nesnesi olamayacak denli düzenli doğa, temel özelliği, kimsenin, çirkinliğinden hiçbir zaman rahatsızlık duymamasında olan bir düzensiz doğadan asla ve hiçbir koşulda ne daha değerlidir ne de daha değersizdir. Yerküresinin 2000 yılından başlayarak sonsuza dek insanlar tarafından artık ikâmet edilemez olacağını kesin olarak bilseydik, dünyayı bir çöplük olarak geri bırakmamak için hiçbir âhlaki veya estetik neden olmazdı. **Herbert Gruhl** gibi, böylesi bir 'yağmalanmış yerküresi' fikrinden ürken doğa koruma ideologları, kendilerinin, ne insan yaşantılayımı ne de hayvanların acıları değil de, sadece sorunlu "kendi başına bir güzellik" söz konusu olduğunda da, neden hâlâ "doğanın sömürülmesi" üzerine konuştuklarını başka bir yöntemle gerekçelendirmeye çalışmalıdırlar. Bütün bunlarla tabii ki, doğa korumanın iyi bir şey olmadığı veya, doğayı çağdaşlaştırıcı yönelimlere karşı korumak için haklı nedenlerin bulunmadığı söylenmemektedir. Haklı nedenler sayısızca var: Ekolojik (örneğin ekolojik dayanıklılık nedenlerden ötürü türsel çeşitliliğinin korunması), ekonomik (örneğin dinlenme alanlarının korunması ve mümkün olduğunca çok sayıda ve çeşitte tıbbi-farmakolojik yararlanma olanaklarının açık tutulması), bilimsel ve nihayet estetik nedenler. Bütün bu nedenler, doğanın kendisi ile değil de, ne şekilde olursa olsun ama, en son noktada yine de insana dönük bir yararla bağlan-

tılıdır. İnsanal gereksinimlerin ve yarar tasarımlarının çeşitliliği, açıklığı ve adaptasyon yetisi, kaynak -yani insanal gereksinimin karşılanmasına araç- olarak söz konusu olabilecek şeylerin çeşitliliği ile denk düşer. Ve insan, eşyaların dünyasını olgusal olarak her türlü gereksinimden soyutlanmış, özgün -estetik veya metafizik- bir değer ile ölçmeye eğilim duyduğu oranda, doğa, dinsel toplu duyuma, metafizik aşkınlığa ve estetik-erotik somutlaşıma olanak tanıdığı anlamda da kaynaktır onun için. Başka bir deyişle: estetik kaynaklar da kaynaklardır; onlara karşı da tutumlu, yani "ekonomik" davranmalıdır. Sorun, bizim, dünyamızı çevreleyen doğaya karşı ilişkimizin ekonomik türden olması değil de, estetik kaynak olan doğanın ekonomik ve siyasi anlamda, günümüzde hâlâ geçerli olduğundan çok daha fazla ciddiye alınması gerektiği, kısacası: estetik kaynakların, hiçbir piyasa bedeli sahip olmadıkları yerde de planlama süreci içerisinde uygun ölçüde yüksek bir "gölge bedeli" ile dikkate alındıklarıdır. Sonsuza yakın ya da hemen hemen yakın bir bedel en çok da, doğa tahribatlarının geri alınamaz olduğu, ve sadece şimdiki değil, aynı zaman da sonraki nesillerin, deneyim ve yaşantılama olanaklarında kısıtlandıkları yerde başlatılabilmelidir. Bir istihkâm, sermaye değerlendirimi, prestij veya kariyer sorununun kısa vadede giderilmesi, korumaya değer bir kent veya doğa alanı görünümünün geri alınamaz tahribatını asla gerekçelendiremez. Estetik kaynaklar kavramı, doğaya ilişkin nesnelleştirme, hatta planlamanın, sadece, doğayı insan için ikâmet edilir halde korumak ve gitgide daha çok ikâmet edilir kılmak için değil, aynı zaman da ve özellikle, yaşantılama olanaklarının temellerini muhafaza etmek ve yeniden oluşturmak için gerekli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu yaşantılama olanaklarının içinde doğa, planlanmış-olmasının hatlarını, insanal emeğin izlerini belirginleştirip özne olarak, kendisi uğruna varolan bir şey olarak algılanabilmektedir, tıpkı sanatsal ve planlı olarak yetiştirilmiş bitkilerde, örneğin eski bir parkta hep yaptığımız gibi. Gerekli olan şey, nesnelleştirmeden vazgeçiş değil, planlanabilir olanın ufkuna doğanın da dahil edilmesidir. Bunu da, bakım ve koruma, yani: akıllı, sorumlu ve ileri görüşlü "*dominium terrae*" yönündeki ana ilke doğrultusunda gerçekleştirmeliyiz. Doğanın böyle bir dahil edilişi, özellikle planlama kuramcısı **Erich Jantsch**'ın vurguladığı gibi, geleceğin büyük teknik görevlerinin arasında yer almaktadır. Bu hedef, doğanın tarım tarafından ehlileştirilmesi, eko-sistemin çevre-siyaseti tarafından sağlamlaştırılması ve gelecek ile onun gereksinimleri doğrultusunda oluşturulan bir kaynak kullanımından daha az teknik bir yükümlülük içermemektedir. İnsan ile doğa arasında uyumlu bir ilişki, doğaya karşı romantik-büyüleştirici veya mistik-irrasyonel bir ilişki ile karıştırılmamalıdır. Hedefe sıkıca yönelen ussal planlama olmadan, doğanın, -dolayısıyla da bizim- halimiz daha da vahim olacaktır.

Çeviren: İsmail İşcen

Homo absconditus

Attilla Erdemli

1. DÖNGÜ

Bana uygun olmayan bir dünyaya geldim. Bu koşullarda yaşamam olanaksızdı. Yok olup gitmemek için dünyayı yaşamama uygun kılmam, yani değiştirmem gerekiyordu. Yaşamak zorundaydım. Yaptım. Değiştirdiğim dünya bozulmuş bir dünya oldu. Bozulmuş dünya da yaşamama karşıydı. Aldırmadım. Çünkü bir biçimde yaşıyordum. Yetmedi. Daha çok güvenlikte olmak istiyordum. Doğayı bir daha değiştirdim. Bir daha bozulan dünya bana daha çok karşı oldu. Yine aldırmadım. Daha çok rahat olmak istiyordum. Değiştirdim. Daha güçlü olmak istiyordum. Değiştirdim. Her seferinde dünya daha çok bozuldu ve bana daha çok karşı oldu. Aldırmadım; güvende ve rahat yaşıyordum. Bana karşı olan doğaya egemen olmak istiyordum. Değiştirmeyi sürdürdüm. Üstelik hem değiştirdiğimi değiştirip geliştirdim, hem de değişime değişim gücü verdim. Derken devinen değişim beni de aldı içine. Egemenliğim bana da egemen oldu. Aldırmadım. Devinime daha çok güç verdim. Şimdi artık egemen değilim. Artık yaptığım her şey bir biçimde ve giderek daha da güçlenerek bana karşı oluyor. Sürüklenip duruyorum. Bana uygun olmayan bir dünyadayım. Her adımda biraz daha yitikleşiyorum. Zaman oluyor korkuyorum, zaman oluyor şaşırıyorum ve bazen durup düşününce soruyorum:

Ben neyim?

2. UYUMSUZUN DOĞUŞU

Doğa kendisiyledir: Kendisine özdeş, kendisiyle uyumlu, kendisiyle bütün, kendisiyle devinir. Orada her bir şey yerli yerindedir. Derken:

"Tanrıların var olduğu, ölümlü soyların daha doğmadığı bir dönemde; ölümlülerin doğmaları için önceden belirlenmiş zaman geldiğinde, tanrılar toprak, ateş ve bunlarla karışabilen şeylerle onlara biçim veriyorlardı. Işığa kavuşacakları an geldiğinde, tanrılar her birine gerekli olan güçlerin dağıtılmasını, Prometheus'la Ephimetheus'a bırakırlar. Ephimetheus, Prometheus'tan dağıtma işini kendisine bırakmasını ister ve "Ben dağıttıktan sonra sen gözden geçirirsin" der. Ephimetheus izni alınca güçleri dağıtmaya başlar. Dağıtım sırasında bazılarına kuvvet verir, fakat hız vermez; bazılarına da hız verir, fakat kuvvet vermez; bazılarını silahla donatır, bazılarına ise silah yerine korunmak için bir başka doğa verir. Küçük gövdelilere kaçmaya yarayan kanatları ya da yeraltına sığınma gücünü; iri gövdelilere ise irilikleriyle kurtulma olanağını sağlar, geri kalanların hepsine gücü böyle dağıtır ve tüm ölümlüler arasında bir uyum kurup, yok olmalarını önler. Birbirlerine karşı korunmaları için her birini böyle güçlerle donattıktan sonra Zeus'tan gelecek etkilere karşı her birini güçlü kılmaya çalıştı: Şiddetli sıcaktan korunmaları, dinlenirken üşümemeleri için onları kalın deriyle, sık tüylerle donattı; bazılarının ayaklarına tırnaklar taktı, bazılarını da kansız deriyle kapladı. Bundan sonra her birine diğerinden ayrı bir beslenme biçimi buldu; bazıları yerdeki otları, bazıları ağaçlardaki meyveleri, bazıları da başka hayvanları yiyerek besleneceklerdi. Yenenlerin yok olmalarını önlemek için yiyenlere az, yenilenlere çok üreme gücü verdi. Fakat Ephimetheus ileri görüşlü olmadığından bütün güçleri bu akıldan yoksun hayvanlara dağıtmıştı. Sona kalan İnsan'a ise verecek hiçbir şey kalmamıştı. İşte tam da bu umarsızlık içinde ne yapacağını bilemezken Prometheus, dağıtım işini görmek için, çıkageldi ve bütün hayvanların çok iyi donatıldığını, fakat İnsan'ın çıplak, yalınayak, silahsız, örtünmemiş olduğunu gördü. Oysa İnsan'ın topraktan çıkıp, ışığa kavuşacağı zaman da gelmişti. Mahcubiyetinden sıkıldığı sırada İnsan için bir çözüm yolu buldu; Athena ile Hephaistos'un yapıcı-yaratıcı bilgeliğini taşıyan ateşi çaldı -çünkü ateş olmadan bu yapıcı-yaratıcı bilginin bir işe yaraması da, yararlı olması da olanaksızdır- ve getirip İnsan'a armağan etti. Yaşaması için zorunlu olan bilgiyi işte İnsan böyle elde etti."[1]

Diğer varlıklardan ayrılığı yalnızca bu düzeyde olabilseydi O'nun işi böylesine zor ve sorunlarla dolu olmayacaktı. O dünyada geldiğinde hiçbir şeyi hazır olarak bulmadı. Sahip olduğu yalnızca bilebilme ve yapabilme gücüydü. Fakat başlangıçta O diğer canlı varlıklara karşı bütünüyle bilgisizdi: Ne içine doğduğu ortamı bilmekteydi, ne kendisini, ne de kendisi gibi olanları. Her şeyi kendisi yapmak ve yarat-

mak zorundaydı. "Doğa İnsan'ın hayvansal varlığının mekanik düzeni ötesindeki her şeyi kendisinin yapmasını, içgüdüsü olmadan kendi aklıyla yarattığından başka bir mutluluktan ve yetkinlikten pay almamasını istemiştir... İnsan içgüdüyle yönetilmemeliydi, ne de öğrenimi doğuştan bilgi donanımına dayanmalıydı; tersine her şeyi kendisi yapmalıydı. İnsan'ın yiyeceğine ve giyeceğine ait araçları ile dış güvenliğini sağlayacak savunma araçları kendisi tarafından icat edilmeliydi. Bu yüzden doğa İnsan'a ne öküzün boynuzlarını. ne aslanın pençesini ne de köpeğin dişlerini vermiştir; doğa ona yalnızca ellerini vermiştir. Yaşaması için her türlü sevinç ve rahatlık sağlayan araçlarının, yetenek ve zekâsının, hatta iradesindeki iyiliğin bile kendi ürünü olmasını ondan istemiştir."[2] O tüm yaşamından sorumlu bir varlık olarak dünyaya gelir. Varlık yapısı ya da doğası böyledir. İnsan doğada, kendisinin de doğal zorunlu bir yanı bulunmasına karşın, diğer canlılarla karşılaştırıldığında, aykırı bir canlı varlıktır: Doğaya aykırıdır. İlk çizgide içgüdüyle, en temel ve en aşağı düzeydeki gereksinmelerini karşılar. O sırada elde ettiği her deneyim ile bir bilgi edinir ve dış dünyayı kavramaya başlar. Böylece giderek edindiği bilgi ile eylemeye, yapmaya yönelir.[3]

İlkin kendi yarattığı bir çevrede yaşamak zorundadır. Yapıp ortaya koyacakları diğer canlı varlıklar gibi sınırlı değildir. O bir şey yapar, sonra hem yaptığıyla başka şeyler yapıp-ortaya koyar, hem de yaptıklarını geliştirir; gelişim başka yeniliklere yol açar. O her bir şeye değişik anlamlar verebilir ve anlamlandırma yeni gelişmelere, yeni yapıp yaratmalara yol açar. Türü bakımından yaratıları sonsuzca olma olanağını taşır. Bu ilk bakışta olumludur, fakat her yaptığının gerek doğa ve gerekse de kendi geliştirdiği yaşama ortamı bakımından yıkıcı, zarar verici yanları da vardır. İşte onun büyük bir sorunsalı buradadır: Hem doğayla, hem kendi kendisiyle ve hem de diğer İnsanlarla uğraşır.[4]

İkinci olarak O rahatına düşkün, kolaycı, mutlu olmak isteyen, huzur arayan, hırslı, kaygılı, sahip olmak isteyen, saldırgan, yıkıcı, savaşan, barışan, yenen, yenilen, düşman olabilen, dostça davranabilen, uğraşlar veren, güçlü, mükemmellikler yaratan, güçsüz, yetkin olmak isteyen, yardım eden, yardım isteyen, korkak, kirleten, onurlu, yürekli, inanan, seven, sevilmek isteyen, aldanan, aldatan, hayaller kuran, doğrudan ya da dolaylı yaşayan bir varlıktır.

Şimdi bu iki durum birleştirildiğinde o daha büyük bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Bir yanıyla, O daha dünyaya gelirken bir bilinmeyen, keşfedilmemiş olan (terra incognita)dır. Bir yanıyla, yaşamak için girdiği uğraşta, doğaya biçim veren, onun gizil güçlerini ortaya çıkartıp kullanarak doğada olmayanı yaratandır. İnsan dünyada yeni bir evrimi başlatmış ve sürdürmektedir. Bir yanıyla birey ve toplum olarak sürekli kendi kendisiyle didişip-duran, kavgalar yapan, yıkımlara neden olan bir varlıktır. Bir yanıyla düşünen ve düşünceyi dünyaya, oradan da evrene salan bir varlıktır. Bir yanıyla rahat ve huzur isteyen, dahası rahatına düşkün bir varlıktır, fakat özü gereği yapmak, eylemek zorunda olan bir varlıktır. Çünkü O varoluşu bakımından bir belirlenmemişlik olarak, bir bitmemişlik olarak belirlenmiştir.[5]

Bu şaşırtıcı varlık, bu uyum isteyen uyumsuz, bu İnsan denilen nedir?

3. HOMO ABSCONDİTUS

Hemen her olgunlaşmış kültür bağlamında ortaya çıkan, Batı Kültürü'nde ise yaklaşık 2500 yıldır söylenegelen "*kendini bil!*" buyruğu, sorunun yüzyıllardır İnsan'ın gündeminde olduğunu göstermektedir. İnsan için tüketesiye bilemeyeceği, gizli iki varlık var: Tanrı ve İnsan. İkisine de "Din"in yanıt verdiği, açıklık getirdiği savunulabilir. "Din hiçbir zaman İnsan'ın gizini açıklamaya kalkışmaz. Onun sözünü ettiği Tanrı, gizlenmiş bir Tanrı, bir *Deus absconditus*'dur. İşte bu yüzden onun bir imgesi olan İnsan da bir gizden başka bir şey olamaz. İnsan da bir *Homo absconditus* olarak kalır."[6] İnsan bir gizem, bir muamma. Bu gizemi İnsanla ilgilenen bilimler ortaya çıkartabiliyor mu? Bilimin bugüne dek İnsan üstüne saptadıkları, sağladığı yarara bakarak, sorunun olumlu yanıtı olarak alınamaz. Bu durumda felsefe ve sanat bakımından da aynı soruya, benzer yanıt vermekte zorlanmayız.

Bugüne kadar kaç İnsan belirlenimi ortaya çıktı? **Protagoras** için İnsan her şeyin ölçütü olan varlıktır; **Aristoteles**'de animal rationale olarak ortaya çıkan homo sapiens'i **Descartes** bir töz olarak res cogitans bağlamında ele alır; İnsan merkezli bir felsefe olan **Stoa** görüşünde İnsan yanılabilen bir varlık, errare humanum est'dır; Ortaçağ'ın İnsan merkezci anlayışında İnsan yaratılışın amacı ve her şeyin merkezi olan varlıktır; homo faber'i **Marx** konuşan ve çalışan varlık olarak belirlerken, **Benjamin Franklin** alet yapan varlık olarak gösterir; **Arnold Gehlen** için İnsan bir eylem varlığıdır; **Ernst Cassirer** için İnsan sembolizmi olan bir varlıktır. **Ostrand**'a göre harekete göre programlanmış varlıktır; çağımızın ekolojik sorunları bakımından **Eckhard Meinberg** O'nu bir homo oecologicus olarak yeniden ele alır. İnsan'la ilgili belirlemeleri çoğaltmak olası. Her biri İnsan'ın bir yanını, bir öz niteliğini ortaya koymaktadır. Öz nitelik bakımından böylesine çok olan bir varlık karşısında "İnsan nedir?" sorusu daha bir önem kazanmaktadır. Bütün bu belirlemeleri, her türlü temellendirmesiyle bir araya getirirsek İnsan'ı tümüyle anlatabilir miyiz? İnsan'ı tüketmek olası değil. Onun bir gizli varlık olduğunu kabullenip durmak ne bir işe yarar, ne de İnsan'a yaraşır. Öyleyse ne yapmalıyız?

Her gizem içinde ortaya çıkartılma olanağını taşır. Gizli İnsan, keşfedilmemiş, bilinmeyen İnsan'dır. İnsan'ı bilmenin bir tek yolu vadır: O'nun kendisini ortaya koyması. Burada İnsan için en temel ve en eski buyruğa, "Kendini bil!" buyruğuna dönelim. Hiç kimse durduğu yerde kendisini bilemez. Bilebilmek için bir şeyler yapmam gerekir. Ayrı deyişle, kendimi bilebilmek için yaşamaya girmem, eylemem ve kendimi gerçekleştirmeye çalışmam gerekmektedir. Orada mutlaka hep olumlu, başarılı işler gerçekleştirmem olanaksız; daha çok sürçmeler, yanılmalar, tökezlemeler, yeniden başlamalar, küçük başarılar, yüreklenmeler, ardından sonuçsuz girişimler, bazen rastlantısal atılımlar, önemli gelişmeler, bazen rastlantısal çöküşler, kırıntı bilgiler, bilinenle bir adım ötesine uzanmalar, denemeler, umutlar, umutsuzluklar, sorgulamalar, saptamalar, belirlemeler, yeniden denemeler... İnsan daha çok "yanlışın doğru bilgisi"yle olumluya ulaşma olanağı elde ediyor. "Kendini bil!", kendini yaşamaya sok ve kendini dene diyor: Kendini dene ve nesin, nicesin, gör! İnsan yapıp ortaya koydukça kendisini de görüyor. İnsanlaştırma süreci, İnsan'ın

kendisini görme yolundan başka bir şey değil.

İnsan için türe özgü bilgi ancak doğal varlığımızın mekanik işleyişi bakımından söz konusu olabilmektedir. Onun dışında her İnsan kendisine özgü bir yapıcı-yaratıcı güç yumağı olarak dünyaya geliyor: Bir kere ve biricik olarak. Var olduğu sürece keşfedilmesi sürecek bir varlık olmasının bir nedeni burada. Yani O sonsuzlukla karşı karşıya bulunan bir varlık. Yaşamanın bütünlüğü açısından baktığımızda O değişik tözlerden oluşan bir bütün. Yukarıda andığım İnsan'la ilgili belirlemeler ve diğerleri hep bu tözsel bütünlüğün değişik yanlarını dile getirmekteler. Genellikle tözlerden bir tanesi açılıp gelişecek büyük bir güce sahip, fakat o da diğerlerinden bağımsız değil, tersine hepsiyle doğrudan, dolaylı ilişkide, etkileşimde. Güç ne denli büyük olursa olsun, diğerleri zayıfsa, onun ortaya çıkışı da zayıf olmaktadır.

Böylece İnsan'ın gizeminin kaynaklandığı birkaç temel özellik görülebilmektedir:

İnsan'ın gizemi onun belirlenmemiş bir varlık olmasındadır: Belirlenmiş bir varlık olsaydı, içgüdüleriyle bağımlı diğer canlı varlıklardan biri olurdu.

İnsan'ın gizemi onun çok yönlü bir varlık oluşundadır: İnsan gerek iç ve gerekse dış eylemleri, etkinlikleri bakımından sınırlı bir varlık değildir.

İnsan'ın gizemi onun özgürlük olanağıyla donatılmış bir varlık olmasındadır: İnsan özgür olabilen bir varlıktır. Bu özgür olduğunu değil, özgürlüğünü yaratabileceğini gösterir. Özgürlüğü yaratmanın yolları ise tek tek her İnsan bireyine özgüdür.

İnsan'ın gizemi her bireyin biricik olmasındadır: İnsan bireyi yinelenmez, O bir kere gelir, yaşar ve ölür.

İnsan gizeminin dayanağı olan ve hemen görülebilecek bu özellikler altında İnsan'ın diğer birçok özelliklerini bulabiliriz. Bu özelliklerin her biri diğerleriyle çok sıkı bağlılıklar ve etkileşimler içindedir. Öte yandan bu özelliklerden her biri kendi başına sorunsaldır ve kesin bir belirlemeye direnirler.

4. İNSANLAŞTIRMA

İnsanın yaşama ortamını kendisinin yaratmak zorunda olduğuna değinmiştim. Yaşayabilmek için yaptığı her şey, doğayı kendi için ve kendine göre biçimlendirmek ya da İnsanlaştırmaktır. Yalnızca dışındaki doğayı mı, İnsan kendisini de İnsanlaştırmak zorundadır. Dünyaya ham olarak geliriz. İlkin içine doğduğumuz toplumda belli bir biçim alırız, sonra kendi bilincimizle eyleyebilecek duruma geldikçe, kendimize biçim veririz ve bu yaşam boyu sürüp gider. Sözgelimi, doğada hareket vardır, fakat eylem yoktur. Bütün canlılar ait oldukları türün gerektirdiği biçimde hareket ederler. İnsan ise hareketi eyleme dönüştürmek zorundadır. Sahipolduğumuz hareket etme özelliği, işlememiz, İnsan'a özgü, kendimize özgü kılmamız gereken ham olan bir yanımızdır. Hareketin eyleme dönüşmesinden sonra yanlış ya da doğru, iyi ya da kötü, ahlakça ya da ahlaka aykırı, sevap ya da günah, adil ya da adil olmayan, erdemli ya da erdemsiz, güzel ya da çirkin davranışlar ortaya çıkabilecektir. Bu nedenle küçük çocuklar için böyle değerler söz konusu

edilemez. Hareketi eyleme dönüştürme, hareketi İnsanlaştırmaktan başka bir şey değildir.

İnsanlaştırma, başka bir söylemle Kültür'dür. Bilgi, teknik, dil, töreler, inanışlar, anlayışlar, tavırlar, kısacası ortaya koyduğumuz her şey kültür ya da İnsanlaştırılmış bir dünyadır. İnsanlaştırılmış dünya ise dünyaya aykırıdır. Örneğin İnsan başarıları arasında en saygın yerde bulunan bilime bakalım. "Bilimin kökeni tıpkı bir kardeşçesine İnsan topluluklarınınkine benzer: Bir tür toplum sözleşmesi olan bilgi ittifakı, karşılıklı olarak bilmenin terimlerini denetler. Ama bu ittifak, kendine daha yakın olmasına karşın, dünya ile barış yapmaz."[7] Yapmaz, çünkü bilim yalnızca bilmek amacını taşımaz, bildikten sonra egemen olmak bilimin ardından gelen daha güçlü bir amaçtır. Dünyada egemen olmayı isteyen tek varlık vardır, İnsan. O İnsanlaştırarak egemen olur.

Yaşanan sorunların önemli bir temeli işte bu İnsanlaştırılmış yaşamada bulunmaktadır: Ortaya koyulan her kültür ögesi, doğaya aykırıdır ve hem olumlu, yararlı ve hem de olumsuz ve zararlı yanları birlikte getirir. Sorun yalnızca doğayla uyuşmamaktan gelmiyor, gelişme ve ilerleme yarattığı ortamda da çatırtılara neden oluyor. Gelişmeler durmuyor ve birbiri üzerine katlanarak artıyor. Aşırı İnsanlaştırılmış dünyada birey olarak İnsan, kendisini somutlaştıracağı yerde yitikleşiyor. Bu bakımdan **Kant**'ın İnsanlık için düşündüğü gelecek oldukça naif kalmaktadır. O İnsan'ı daha çok toplum bağlamında ele almıştı ve İnsan yeteneklerinin gelişmesinin, ortaya çıkacak antagonizmle birlikte, toplumun da gelişmesini, aydınlanmanın verdiği güçle yetkin bir yurttaşlar toplumuna, bir dünya devletine doğru gidişi tasarlamıştı. Bunu da doğanın bir son amacı olarak görmüştü. Böyle bir toplumda İnsan doğanın bu son amacını da aşabilecektir.[8] İnsan'ın yetkinleşip yücelen yaşamasında doğayla çatışmasını ise **Kant** İnsan'ın kendisine ve doğaya yabancılaşmasını sorun etmez. İnsan'ın kendisine uygun bir yaşam sürmesini, ancak böyle yaşama düzeyine değgin kendi bilgisi uyarınca erdemli ve dolayısıyla da mutlu olabileceğini savunan **Platon**'un görüşü[9] **Kant**'ın tasarımıyla karşılaştırıldığında, **Platon**'un ülküsel tasarımının **Kant**'tan daha gerçekçi olduğu sonucuna varılabilir. **Kant** bağlamında **Hegel** de ele alınabilir: Bugünkü gelişmeler açısından bakıldığında süreç en olumlu biçime dönüşse bile İde'nin kendisine ulaşması olanaksızdır. Çünkü İde'nin ya da "Aklın Hilesi" çağımızda en umulmayacak biçimde geri tepmektedir. İnsan tasarlananın dışında, doğasından kaynaklanan sorunlarla çok yönlü sorunların içindedir. Daha kötüsü küçük bir azınlığın ötesinde sorunlarının ayırdında değildir: Tam olarak kavrayamadığı bir dünyada, kendi bilinmezliğine de sırt çevirerek, küçük mutluluklarla avunarak yaşayan İnsan.

4. 1. BİLGİ VE TEKNİK

Bilgi, eyleme dönüştüğü zaman gerçek değerini bulur. Bu nedenle akıl varlığı bakımından nitelenen *homo sapiens* yeterli değildir. O'nun aynı zamanda *homo faber* yapan, yaratan olması gerekir. "İnsan'ı İnsan kılan nitelik, İnsan'ın bir teknik varlığı olmasıdır. Öyle ki, akıl diye adlandırılan başarılar ortaya koysa bile tekniğe

giren ürünler ortaya koymayan canlılara »İnsan« diyemeyiz. Nitekim, İnsan-bilimciler, İnsan'ın yeryüzünde ilk görüldüğü zamanı, ne denli ilkel olursa olsun, teknik nesnelerin görülmesiyle birlikte başlatırlar. İnsan'ın hiçbir sallantıya yer bırakmayan varlık ölçeğidir teknik beceri"[10] Akıl varlığı olan İnsan ile yapıcı-yaratıcı İnsan'ı birbirinden keskin çizgilerle ayırmak olanaksız. İnsan'ın kendisini ortaya koyması, en genel bağlamda, Eylem ile olmaktadır. Teknik İnsan eyleminin önemli bir ürünüdür. Fakat hiçbir insan eylemi ne doğuştandır ve ne de rastlantısaldır. Amacına ulaşan eylem ancak belli bir bilgi birikiminin sonucu olarak ortaya çıkar. Ayrı deyişle homo faber'in yöneticisi homo sapiens'dir. İnsanın bu iki yanı ya da bilgi ve teknik arasında karşılıklı etkileşim ilişkisi bulunmaktadır: Belli bir bilgi ile belli şeyler yapılır, ortaya koyulur; yapılıp-yaratılanlar belli kolaylık ve rahatlıkları sağlarlar ve yeni bilgilenmelere yol açarlar. Böylece bu ikisi birbirine katlanarak gelişir.

4. I. 1. ÖZGÜRLÜK, MODERNLİK VE ORTAÇAĞ[11]

İyi niyet yetmiyor. İyi, doğru ve güzel olarak bilinen her şey en umulmadık zamanlarda karabasan gibi karşımıza dikiliyor. Özgürlük için nice savaşlar verildi. Bugün, dünyada azımsanamayacak ölçüde İnsan'ın, azımsanamayacak ölçüde özgürlüğe kavuşmuş olduğunu söyleyebiliriz, yine bu İnsanların çok önemli bir bölümünün köklerinden koparılmışçasına yaşadıklarını da. Özgürlük İnsan'a, her bireye ağır bir sorumluluk yükler. Günümüzün modern İnsan'ı özgürlüğü bu sorumluluktan kaçmak için kullanıyor. "Modernlik, mutlak anlamda söylersek boşveriyor. Topyeküne, zamansala ya da uzaysala dönük biçimde düşünmesini de eylemesini de, ne biliyor, ne becerebiliyor, ne de istiyor"[12] Çağın koşullarının istediği de bu: Daha az düşünen, daha az yargıya varan, daha az yapıp yaratan, daha çok çalışan, daha çok tüketen, daha çok yalınkat hazların peşinde koşan, günübirlik yaşayan İnsan. Modernlik bu önemli yanıyla kitleleşmeyi getiriyor. Diğer bir yanıyla aşırı bireyliği. İlkinde sıradanlık sağlanıyor, ikincisinde uzlaşmazlık, fakat her ikisinde de önemli ölçüde yabancılaşma ortaya çıkıyor. Modern olmak istiyorsanız, çok kolay; ya kitle İnsanı olunuz ya da uzlaşmaz biri. Daha kuşatıcı, hatta kavramın öz niteliğine uygun bir modernizmi de savunabilirsiniz, fakat bu sizin bireysel görüşünüzdür.

Çağımızda etkileri ve belirleyiciliği bakımından iki önemli bilim var: Ekonomi ve Eğitimbilim. Eğitimin ekonomiye bağımlı geliştiğini ve hem tarihsel, hem günümüz, hem de gücü ve etkisi açısından daha öncelikli olduğunu göz önünde bulunduracak olursak, Ekonomi çağımızın belirleyici, yönlendirici bilimidir. Hükümetler, toplumlar ekonomik krizden vebadan korkar gibi korkmaktalar. Bu yolda her şeyden ödün verilebilir. Özellikle küçük mutluluklar, sıradan değerler ile kabuğunda küçük kaygılarla avunan kitlenin krizin yarattığı panikle o kabuğun dışına çıkmaması için. Bilim kökenli başka krizler dünyada daha önemli ve köklü yıkımlara neden olmaktadırlar. Medya, doğa ve İnsanlarda büyük çöküntülere neden olan bu gelişmeleri topluma yansıtır.[13] Bu olguları konu alan romanlar yazılır, filmler çevrilir. Fakat, kendisine doğrudan zarar vermedikçe kamuoyu uyuyan kocaman bir

İnsan gibidir. Okuduğu, izlediği yıkımlarla biraz doğrulur, küçük bir tepkinin ardında görevini yapmış olmanın rahatlığıyla uykusuna döner. Ekonomik krizlerse ona uykusunu dar getirir. Çünkü o zaman pek düşkün olduğu rahatı kaçar, sıkıntılara katlanmak zorunda kalır. Uyku zamanı bitmiştir ve bütün gücüyle bu durumu düzeltip eski uyuşukluğuna dönmenin yollarını arar.

Nice kavgalar uğruna sağlanan özgürlüğün nasıl bir özgürlük olduğu tartışma konusudur. Şu bir gerçek ki, kitleye uygun bir özgürlüktür ve en önemli çıkışlarından biri de ekonomik kökenlidir: Bütün ekonomik etkinliklerin yönlendirici gücünün *bireysel çıkar* olduğunu savunan **Adam Smith**, İnsan'ı bir *homo oeconomicus* olarak görmekteydi. Adalet'e zarar vermemek koşuluyla her birey ekonomik olarak istediği gibi davranmalıdır. Öyleyse "*bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler*" *-Laissez faire, laissez passer-*, bu yolda ortaya çıkan tüm girişimler toplumsal yaşamda ekonomik düzenin oluşumunu sağlayacaktır.[14] Toplumda ekonominin bu özgürlükçü anlayış uyarınca yapılanması, giderek toplumun da ona göre yapılanmasını getirecektir. Böyle de olmuştur. Köklerini Merkantilizm'de bulan bu görüş, giderek İnsanlığın en büyük ve bazı sonuçları bakımından da en trajik gelişmesi olan Sanayi Devrimi'ni yaratır.

Sanayi Devrimi'yle birlikte toplumsal yaşamada büyük kaynaşmalar, krizler, göçler, çalkalanmalar yaşanır. 20. yüzyılın başında İnsanoğlu ilk büyük Dünya Savaşını gerçekleştirir. Bu yetmez. Çeyrek yüzyıl geçmeden 2. büyük Dünya Savaşını başlatır ve başarıyla tamamlar. Savaşta İnsan bireyi yalnızca bir sayıdır: Cepheye sürülen şu kadar güç, cephe gerisinde şu kadar güç, savaş sonunda şu kadar ölü. "Savaşın ilanıyla birlikte, iki taraf da bu savaşta kan ve gözyaşı akacağını açık seçik biliyordu ve hem rizikolarını, hem de sonucunu daha baştan kabullenmişti. Neredeyse gönüllüce yaratıldığından, burada beklenmeyen hiçbir şey yoktu... Maddi denen zararları; yok edilmiş gemileri, tankları ve topları, uçakları, donanım araçlarını, taşıtları ve kentleri bir kalem geçelim. Bunlar, savaşan taraflarca çatışmalar başlatıldığı anda, düşmanın eli altında bulunan ve İnsan eliyle gerçekleştirilmiş imkânların baştan kabullenilmiş yok edilişleridir. Ama, tastamam bu koşullarda, asker sayısı ve savaşma imkânlarının gücü yükseldiği anda, dünyanın kendisine verdiğimiz zarardan hiç söz etmiyoruz... Hiç kimse yüz yüze gelinen o tehlikelerin açık seçik bilincinde değildir"[15]

Yitirilen yalnızca bunlar mı? Savaş hep dışımızdaki İnsan'la ilgili görülür. Ya içimizdeki İnsan? Savaş asıl onu bozuyor, parçalıyor, kokuşturuyor, ölmüşten beter ediyor. Savaşın en büyük, fakat ayırdına tam varılamamış tehlikesi ve yıkımı İçimizdeki İnsan'da gerçekleşiyor. Çünkü ölen ölmüştür, yapacağı bir şey yoktur. Yaşayanlar dünyadadırlar ve yapacakları pek çok şey vardır. Fakat savaşla İnsan bir kez daha yitikleşmiş, sorunsallaşmıştır. Ne var ki, savaş da Gizli İnsan'ın ortaya çıkan bir özelliğidir; savaş bir eylemdir. İsterse İnsan onunla yarattığı uygarlık ürünlerini kullanarak ne ölçüde ilkelleşebileceğini, barbarlaşabileceğini görüp öğrenir. Bu bedeli çok yüksek bir öğrenmedir. Savaş ondan yararlanabilenin ekonomik gücünü artırdığı için, bir kez öğrenmekle yetinilmeyen bir öğrenmedir. Gerçi, Onlara kalırsa bu düşünceler saçmanın ötesinde, gelişmeye aykırı, hatta engelleyicidir: "Savaş teknolojik ve ekonomik gelişmenin en önemli dinamiğidir. İkinci dünya

savaşı olmasaydı, atomu, soğuk savaş dönemi yaşanmasaydı hidrojen bombasının olanağını bilebilir miydik, Uzay çalışmalarının gelişmelerinde bu iki savaşın katkıları gözardı edilebilir mi, Vietnam savaşının, bırakın başka alanları yalnızca bio-kimya alanındaki çalışmalara getirdiği atılımı kim yadsıyabilir? Hem ne demişler; barışı istiyorsan savaşa hazır ol. Uygar ülkelerin de yaptığı bundan başka nedir ki..." Bu tür söylemler yalnızca söyleyeni kandırmaya yetmektedir. Fakat İnsan kendisini kandırabilen bir varlıktır. Dünyamızda yalnızca o aklının tüm gücüyle kendisini kandırabilmektedir.

Tarihlilik batılı düşüncenin bulduğu bir İnsan gerçeğidir. Tarihlilik, olumsuz dünden olumlu bugünü, olumlu dünden mükemmel yarını yaratmanın vazgeçilmez dayanaklarından biridir. Tarihli yaşıyor muyuz? "Gelişmemiş" diye nitelenen toplumlardan söz etmiyorum, İnsan'ın tarihli varlığını keşfeden ve o yolda düşünceler geliştiren, yani tarihli olmaya en yakın bulunanlar ne yapıyorlar? Yalnızca ikinci savaşta dünyamızın ısısı 2,3 C derece arttı. Ardından dünya savaşı olmasa da ateş gücü dünya savaşına yakın bir iki büyük savaş ve bitip tükenmez küçük savaşlar yaşandı ve yaşanmakta. Nükleer deneyler, karşı çıkanlara karşın, umursamazcasına sürmekte. Sona eren her savaşın sevinci, yeni başlayacak bir başka savaşın haberiyle kararmaktadır. Sanayinin değişik bağlamlarda devleşmesi, doğal kaynakların umursamazca tüketilmesi, giderek artan enerji açığı karşısında yapılacak barajlarla doğanın milyonlarca yılda oluşturduğu yağmur ormanlarının bile ortadan kalkma tehlikesi, dengesiz artan İnsan nüfusu, dünyanın değişik bölgelerinde ortaya çıkan refah ve yoksul yaşam ayrılığının giderek uç noktalara ulaşması, sürekli olarak tüketime yönlendirilme içimizdeki İnsan'ı hırpalıyor, eziyor, silikleştiriyor. Müthiş bir umursamazlık içindeyiz. Pek çok şey karşısında kısa süreli coşkulara kapılabiliyoruz, fakat ulaşma yolunda süreklice kaygılandığımız bir ülküden yoksunuz. Çığırtkan bir çağdayız. Bilimin önemli verileri, felsefenin İnsan'ı kendisinde ve yaşamada derinleştiren pırıltıları, yüzyıllardan süzülüp gelmiş ve çağlar aşan İnsan bilgelikleri medyatik olmadıkça az sayıda İnsan'ın beyninde ve kitapların sayfalarında kalmaya tutsak oluyor. Değerlerimiz çöküyor. Kutsal olan her şey önemini yitiriyor. Yarına güvensizlik salgın bir hastalık gibi yayılıyor ve bu kitleleşmeyi, sıradanlığı artırıyor.

J. Burckhardt İtalya'da Renaissance Kültürü adlı kitabında Ortaçağ'da İnsan bilincinin kendisi ve doğa, dünya ile ilgili bağlamda bir örtü altında yarı uyanık, yarı rüyadaymış gibi olduğunu; bu örtünün değişik bakımlardan Renaissance ile nasıl kalktığını; bireyliğin nasıl ortaya çıkmaya başladığını anlatır.[16] Ortaçağ Yaşama Biçiminden, yaklaşık bin yıllık sürecinde, kaç kişi rahatsız oldu? Soruyu bir başka biçimde soralım, Renaissance'ın oluşumunu ve ortaya çıkışını kaç kişi hazırlayıp gerçekleştirdi? Renaissance İnsanı dediğimiz kaç kişidir? Ortaçağ yaşama biçimi İnsan'ın ilk doğasına ya da ilkel yanına çok uygundur. Bizim yerimize karar veren birilerinin; bizim için düşünen bir kitabın; vicdanımızı rahatlatan bir din adamının; sağlığımızı düzenleyen hekimlerin; zahmetsizce yaşamamızı sağlayan pek çok kişi, kurum ve kuruluşun bulunması, rahatça yaşamak bizim ilk doğamızın en yatkın olduğu durumlardır.[17] Gerçi bu duruma **Kant**, aydınlanmayla ilgili yazısında, *İnsanın sanki ikinci doğası gibi* diyor, fakat ilkel yanımızın ne sankiyi, ne de ikinciliği kabul edemeyecek ölçüde açık ve seçik ortada bulunduğu bir gerçektir. Ortaçağ Yaşama Biçimi gökten inmedi, onu İnsan kendi doğası uyarınca yarattı. Ortaçağ

İnsandadır ve her çağda, çağın kılığına girerek ortaya çıkabilir. Tıpkı günümüzde olduğu gibi.

Girmeye hazırlandığımız 21. yüzyıl, sanırım kamuoyunu yönlendirmek amacıyla, "Bilgiçağı" olarak nitelenmekte. Böyle bir çağın eşiğinde Ortaçağ Yaşama Biçimi hiç de uygun gelmiyor. Fakat biraz durup-düşünelim: Evet, bugün neyin doğru, neyin yanlış, neyin sevap ve neyin günah olduğunu bildiren; vicdanımızı kendisine bağımlı kıldığımız; yaşamamızı onun yetkesi uyarınca yönlendirdiğimiz; dünya, evren, ölüm ve sonrası vb pek çok konuda onun görüşlerini kabullendiğimiz bir din kurumu yok. Büyük Din kurumunun yerine sanayi ve büyük ekonomik kuruluşları koyunuz; vaizlerin yerine reklamları, gazete manşetlerini, köşe yazarlarını koyunuz. Televizyonlardaki düzeysiz eğlence programları mı yoksa İnsan'ı aydınlatan yapımlar mı daha çok izleyici buluyor? İndirimli satışların başladığı sırada alışveriş yerlerini izleyiniz, İnsanlar ibadet eder gibi kendilerinden geçmişlerdir. Ekonomik krizden daha büyük bir engizisyon olabilir mi? Önemli olan üretim-tüketim-bölüşüm ilişkileriyle durmadan gelişen Leviathan'ın gösterdiği biçimde yaşamaktır. Mutlu, huzurlu ve rahat bir yaşam istiyorsanız, çok kolay: *Herkes'ten biri olun.* İçimde kendisini somutlaştırmamı bekleyen yapıcı-yaratıcı İnsan'ı herkesten biri yaptığım zaman ben neyim; çağdaş, özgür ve modern İnsan mı, yoksa Ortaçağ İnsanı mı? Her ikisi de bende bir gizil güç olarak var; yaşamamı nasıl yönlendirirsem, öyle bir İnsan ortaya çıkıyor.

Yaşamayı yönlendirmek. Sanırım sorunun düğümlendiği en önemli yerlerden biri burası. Çünkü burada İnsan için vazgeçilmez bir sorun kendisini göstermektedir: *Yaşama Sorunu.* Gizli İnsan ya da homo absconditus'un sorun edildiği yerdir Yaşama Sorunu.

5. BARIŞIK BİR DÜNYA İÇİN

Bütün sorun İnsan'ın bir homo absconditus olmasından kaynaklanmaktadır. Gizemli, belirlenmemiş bir varlık olmak, ayrı deyişle; ortaya çıkartılıp somutlaştırılmayı bekleyen, doğaya karşıt bir olanaklar topluluğu olmak, işte, sahip olduğumuz birçok gücün ve yaşadığımız, yaşayacağımız her şeyin temeli burada. İnsan için *Yaşama Sorunu*'nun büyüklüğü, hatta biricikliği de burada.

Bugüne dek büyüyerek gelen ve daha da gelişerek sürecek olan uygarlık atılımları ile daha da artacağı apaçık ortada bulunan Dünya'nın, Doğa'nın ve İnsan'ın bozulması, karşısında seyirci kalamaycak durumdayız. Karar vermek gerekiyor: Gelişmelere dur diyemeyiz; durduramayacağımız için değil, durmaması gerektiği için. Gelişmelerin yarattığı çok yönlü yıkıma, bozulmaya da gözlerimizi kapayamayız. İki yönlü çıkmaz içindeyiz.

5. 1. AKLIN SIKINTILARI

Sorun, İnsan için yeni bir *Yaşama Anlayışı*'nı, Dünyaya yeni bir bakışı gerektirmektedir. Böyle bir anlayışın ve *Dünya Görüşü*'nün temel dayanağı olarak *Akıl* gösterilebilir ve 21. yy'ın bir Akılçağı olması istenebilir.

21. yy'a dek akılsız mı geldik? İnsan'ın bugüne dek gerçekleştirdiği her şeyin akla dayanmadığını kim savunabilir? Önemli olan aklın kullanılması değil, aklın ne için, nasıl kullanıldığıdır. Akıl İnsan'ın çok yönlü kullandığı bir özgün gücüdür ve bize içkin bir güç olarak son derece önemlidir. Çünkü akılla mutlaka hep iyi, güzel ve olumlu işler yapılacak diye bir kural yoktur. Kötü için başarıyla kullanılan bir akıldan daha zararlı ne olabilir? Akılçağı isteyenler, akla güveni abartan, aşırı yücelten ve böylece akılla kurulacak bir İnsan Cenneti hayal edenlerdir. Bunların tek kusuru, akılla bu dünyayı nasıl cehenneme çevirdiğimizi görememeleridir. Akla böylesine naif ve iyimser bağlanış çok zaman Aydınlanma anlayışının bir yaşama duyarlığı ve tutumu olarak değil, bir savsöz olarak kabulünden kaynaklanmaktadır. Aydınlanma içinde, vazgeçilmez yeri bulunan aklın da, özel bir akılla durmadan denetlenmesi zorunludur. Çünkü İnsan aklını kullanarak aydınlanma ile aydınlanmanın bağnazı olabilir ve böylece aydınlanma da yeniden aydınlanmaya gereksinim duyabilir.

Antikçağ'da **Sokrates** ile başlayan, **Aristoteles** ile en önemli ve büyük gelişmesini gösteren; Ortaçağdan sonra Renaissance ile yeniden ele alınan ve 17. yy'da **Descartes**'ın tüm ağırlığıyla başlattığı; **Kant**'ın çözümleyip yeni bir atılım verdiği doğru bilgi için aklı doğru kullanmanın yöntemi üstüne günümüze dek sürüp gelen çalışmalar da pek işe yaramadı. Çünkü aklın doğru kullanımı başka, aklın doğru yolda doğru kullanımı başkadır. Bu yolda değişik akıllar ortaya koyuldu: **Horkheimer** nesnel akıl ile öznel aklı ayırdı, **Ortega Y Gasset** Tarihsel aklı savundu, **Charles Taylor** araçsal akıl ile bağlantısız aklı öne sürdü. Bunların ve diğerlerinin kaygısı aklın kullanım alanlarının belirlenmesiydi. İlkin ve önemle aklın iki kullanımı ortaya çıkmaktadır: Aklın doğru kullanımı *(yöntemsel akıl)* ve aklın doğru amacı bulmak için kullanımı *(ereksel akıl)*. Bundan sonra iki kullanım daha ortaya çıkmaktadır: Amaca giden doğru yolun bulunması için aklın kullanımı (*işlevsel akıl*) ve bu yolda yürürken gelişmeleri denetlemek için aklın kullanımı (*eleştirel akıl*). Bu dört kullanımı bulabilmek için de yine bir akıl gerekmektedir (*spekulativ akıl*).

Akıl bağlamında bütün bunları başarsak bile iki sorunla karşılaşırız: Yaşamanın dokusu içinde sürekli akla bağlı kalmanın zorluğu ve sürekli akla bağlı kalınca yaşamanın mekanikleşme sorunu. Yaşamayı yalnızca akılla dokuyamayız. Aklın gücünü yitirmemesi ve yaşamayı da kendine benzetmemesi için bir başka şeye gerek bulunmaktadır.

5. 2. YAŞAMA DUYARLIĞI

Kavram ilk duyuşta yaşamanın İnsan'a tattırdığı bazı duyguları çağrıştırabilir. Yaşama Duyarlığı salt duygusal bir yaşama tutumu değil: Duygusal yanımız dışlanamaz, fakat bu rastgele bir duygudan öte, yaşamadan elde edilen bilince bağlı olarak ortaya çıkan bir duygudur.

Yaşama Duyarlığı'nda geçmişimiz, deneyimlerimiz var, bugün ve yarına ilişkin kaygılarımız var, tasalarımız, beklentilerimiz var, sevgilerimiz, sevinçlerimiz, esenliklerimiz, üzüntü ve sıkıntılarımız var, değişik etkinliklerimiz, yapıp-yaratma-

larımız, başarısızlıklarımız, sıkıntılarımız var, dikkatli ve titiz olduğumuz yaşama uzanımlarımız var, dünya görüşümüz, yaşama anlayışımız var, ülkülerimiz var, bunlar ve yaşamamızda filizlenen daha niceleriyle yumaklanmış deneyimler, bilgiler, bilinç öbekleri var. Yaşama Duyarlığı yalnızca ne bilinç, ne duygu, ne de eylemdir, fakat O, hem bilinç, hem duygu ve hem de eylemdir. O'na özel bir yaklaşımla Gönül de denilebilir.[18] Yaşama Duyarlığı "*Ben*" olarak, *kendim* olarak, kendimi duyarak, yaşadığım; böyle yaşarken "Sen" olarak diğer İnsanların, dünyanın ve giderek evrenin ayırdına vardığım, onları kendimde ve kendimle duyduğum yerdedir.

İnsan Yaşamı çok yönlü yaşama bağlamlarından ve her yaşama bağlamı içindeki değişik yaşama uzanımlarından oluşmuş bir örgü, bir yumak, bir yaşama hevengidir. Oradaki her bir şey, diğerleriyle doğrudan-dolaylı ilişki, etkileşim içindedir. Yaşama Duyarlığı yalnızca birine ya da birkaçına özgü değil, olamaz da, çünkü birinde yoğunlaşsa, diğeri bir biçimde işe karışır. Gerçi, onu belli bir yaşama bağlamında yoğunlaştıranlar yok değil, fakat bu çok özel, sınır durumlarındaki yaşama tutumlarına özgüdür. Genele baktığımızda, olması gereken bütünden yana. Yaşamamızın bütününden sorumluyuz. Ancak yaşamamızın her bağlamına gerektiğince duyarlık gösterdiğimiz zaman, duyarlı bir yaşama sürdürürüz. Yaşama duyarlığı, belli bir biçimde kalmaz. O işledikçe incelir, yaşamaya sokuldukça artar, arttıkça bireyi kendisindeki yaşamada ve kendisinde artan yaşama yoluyla yaşamın bütünlüğünde derinleştirir.

Yaşama Duyarlığı İnsan'a içkindir demiştim; ayrı deyişle o, homo absconditus'un önemli yanlarından biridir. Ortaya çıkması önemle yaşamanın kendisinde olur; bu yolda en bilinenler büyük acılar ve büyük sevinçler, yani olağan yaşamadan ayrı, bireyi sarsan olgulardır. Fakat bu onun daha yaygın somutlaşmasını rastlantıya bırakmaktan başka bir şey değildir. Onun bireyin yaşamasında filizlenebilmesi için gelenek, görenek, töre, içinde bulunulan yaşama biçimi, din, karşılaşılan ve benimsenen bir dünya görüşü, bilim, felsefe, sanat bazen biri, bazen birkaçı birlikte etkili olabilir veya bunlardan biri ya da birkaçı bir yaşama duyarlığına güç katabilir, onu yeniden biçimlendirip yönlendirebilir.

Yaşama Duyarlığını somutlaştıramamak, İnsan'ın kendisinden uzaklaşması, sürükleyen, oyalayan bir sürece girmesidir. Çağımız İnsan'ı işte böyle bir süreçtedir. Bunu teknolojik başarılarımıza borçluyuz. Her şeyi ekonomik değerlere indirgedik. Ekonominin penceresinden baktığımız dünya bizi teknolojinin ürünleriyle mekanik, duyarsız ya da sözümona duyarlı bir yaşamaya itmiş ve daha da itmekte. Kendisine duyarlığını sağlayamamış İnsan çevresine, doğaya duyarsız olmakta; günümüzde yaşanan yıkımların yaratıcısı, somutlaştıramadığımız, bir gizil güç olarak kalan ve öylesine yaşamalarda doğmadan yok ettiğimiz içimizdeki İnsandır.

Çözüm için yeni bir ahlak önerilebilir.[19] Bu ahlak bilinenlerden ayrı olarak, aydınlanmacı tavrı ve sorunların tek tek her İnsan'ı kuşattığı bu çağda, tüm İnsanlara özgü olarak, bir "dünya yurttaşlığı" bağlamında temellendirilebilir.[20] Sorunun tek tek uluslar, kültürler çizgisini aştığı ve İnsanlık düzeyine geldiği bir gerçek. Her Ahlak pratik bakımdan uygulanmak ister.[21] Böyle bir durumda akla ilk gelecek doğru yol Eğitimdir. Çevre sorunlarının yarattığı kriz uyarınca, çevreyle uyumlu bir yaşamı kuracak İnsanların yaratılması, içimizdeki "İyi İnsan"ın ortaya çıkartıl-

ması için bir eğitim ülküsünün[22] tek başına yeterli olacağını sanmıyorum. Çünkü bu çağın gidişi karşısında eriyecektir. Önemli olan İçimizdeki iyi İnsan'ı ortaya çıkartmak değildir; önemli olan, içimizdeki gizil İnsan'a, homo absconditus'a dokunabilmektir, çünkü "İyi İnsan" oradadır. Eğitimin bir işlevi olacaksa, bu bağlamda, bireyin özgün yaşama duyarlığını kazanmasında olmalıdır. Ancak yolunca belirginleşmiş bir yaşama duyarlığı içimizdeki İnsan'ı kendisiyle birlikte geliştirecektir.

5. 3. NE YAPMAMIZ GEREKİR?

"Şimdiye kadar dünyayı yönetme biçimimiz düşmanlıktan geçiyordu, aynı şekilde tarihin zamanının motoru da kavgaydı. Ufukta topyekün bir değişiklik var: Bizim değişmemiz"[23] Bu dünya bize ait sanıyoruz ve hep buna göre davranıyoruz. Oysa biz bu dünyaya aitiz ve daha çok bu dünyaya aitiz. Her şeyi çığrından çıkartan bir yaşama deneyinden geçtik. Sonuçları yer yer onur verse de, tanık olduğumuz ya da yaşadığımız yıkımlar daha çok ürkütüyor. Suçu kimseye yükleyemeyiz; her İnsan bu durumdan sorumludur. Dünya çok küçüldü; birbirimize her zamankinden daha yakınız. Böyle gidemeyiz. "Dünyayı esirgemek için aramızdaki barışa ve kendimizi esirgemek için de dünya ile barışa karar vermek zorundayız"[24] Bu kendisinden başlayarak, diğer İnsanlar ve dünya karşısında sorumluluk duyan İnsanların kararı olacaktır. Böyle bir kararı ancak Yaşama Duyarlığı olanlar alabilir ve daha önemlisi uygulayabilir. Çünkü akla, yolunca ilerleyebilmek için böyle bir duyarlık gerekir. Yaşama bilinci ancak böyle bir duyarlıkla yetkinleşir ve sorumluluk ancak böyle bir duyarlıkla bütünü de gözetir.

Böyle bir yolda başarıyla yürüsek de bütünüyle uyumlu, barışık bir dünyaya ulaşacağımızı hayal edemeyiz. İnsan hep kurtuluş umudu taşır. Oysa kurtuluş yoktur. Kaçış hiçbir şeydir. Beni var eden sorunu akıllıca sevmekten başka yapabileceğim hiçbir şey yok. O zaman ulaşmak istediğime biraz olsun yaklaşabilirim ve o yine tüm gizemine bürünüp yeniden ulaşmamı bekler. Yeniden onu kavramaya çalışırım. Bu sürecin sonu yoktur. Fakat, orada, bu uğraşı verdiğim; yaşama denilen yerde "Ben"im: "Ben", homo absconditus.

1. PLATON	*Protagoras* (320 d -321 d)	
2. İ. KANT	*Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi* YAZKO Felsefe Yazıları 4. Kitap	s: 119
3. A. GEHLEN	*Der Mensch* Seine Natur und seine Stellung in der Welt	s: 51-56
4. T. MENGÜŞOĞLU	*İnsan Felsefesi*	s: 271-340
5. A. GEHLEN	a. g. y.	s: 32

6. E. CASSIRER	*İnsan Üstüne Bir Deneme*	s: 23
7. M. SERRES	*Doğayla Sözleşme*	s: 35
8. İ. KANT	a. g. y.	s: 120-129
9. PLATON	*Devlet* (2.-10. Kitap)	s: 76-482
10. N. UYGUR	*Çağdaş Ortamda Teknik*	s: 60-61

11. *Özgürlük* kavramını burada yalnızca çağımıza gelen tek yönlü biçimiyle ele alıyorum. Homo absconditus'un neden olduğu sorun bakımından böyle olması gerekli.

Özgürlük, bu bağlamda özgürlüğe karşı özgürlüğü kısıtlayan bir yaşama boyutu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durumda metinde biraz aşağıda değindiğim gibi asıl özgürlüğün ne olduğunun gözden kaçırılmasına neden olmaktadır.

Özgürlük'ün, başlı başına ele alınması, *homo absconditus*'u başlı başına ele alan bir çalışmada, hiç kuşkusuz çok önemli bir yere sahip olacaktır.

Aynı durum *Modernlik* ve *Ortaçağ* kavramları için de söz konusudur.

12. M. SERRES	a. g. y.	s: 62

13. Bilimsel çalışmaların bazı sonuçlarının dünyaya ve İnsana ne büyük zararlar verebileceğini İnsanlığın topluca gördüğü ilk olay Atom Bombasının Japonya'da iki kente atılması oldu. Atom'un böylesine ağır yıkım gücü olması ona karşı tavırların alınması bir yana devletleri atom bombasına sahip olma yolunda yarışa çıkardı. Bu yarış hâlâ sürüyor. Atomun ardından Hidrojen bombası gündeme geldi. J. R. Oppenheimer bu bombanın, çok daha büyük yıkıcı gücü nedeniyle, ortaya çıkmasını engellediği için yargılandı. 21. yy.'a girerken atomdan ve hidrojenden daha ayrı, fakat sinsice gelişen bir tehlike ortaya çıkmaya başladı. Gen Mühendislerinin özverili çabaları sonunda canlı varlığın doğasıyla oynanmaya başlandı. Bu çalışmalar İnsan için özellikle sağıltım konusunda çok yararlı sonuçlara ulaştıracaktı. Fakat işin bir de, kopyalama örneklerinin çağrıştırdığı üzere, çığrından çıkma ve zararlı bir oyun durumuna gelme tehlikesi bulunmaktadır. Bilim adamlarının önlem isteyen sesleri, tekniğin açgözlü atılımları ve medyanın ötesini sorgulamadan övünç olgusuymuş gibi topluma sunumu arasında duyulmadan uçup-gitmiktedir. Örneğin *"Biyoteknoloji, Genetik Mühendisliği ve İnsanlığın Geleceği"* adlı kitapta, konunun uzmanları işin ticarileştirilmesinin yaratacağı sorunları ortaya koymakta ve yetkilileri uyarmaktadır.

14. M. KOLOĞLU	*Ekonomik Doktrinler Tarihi*	s: 52-67
15. M. SERRES	a.g.y.	s: 21-22
16. J. BURCKHARDT	*İtalya'da Renaissance Kültürü* 1. Kitap	s: 207-266
17. İ. KANT	*Beantwortung auf die Frage "Was ist Aufklaerung?"*	s: 169
18. A. İNAM	*Teknoloji Benim Neyim Oluyor?*	s: 9-45
19. E. MAINBERG	*Homo oecologicus*	s: 63-89
20. E. MEINBERG	a. g. y.	s: 168-176
21. E. MAINBERG	a. g. y.	s: 64

22. E. MAINBERG	a. g. y.	s: 176-177
23. M. SERRES	a. g. y.	s: 22
24. M. SERRES	a. g. y.	s: 37

Homo absconditus'u bu yazıda ağırlıklı olarak *çevre sorunu* bakımından ele aldım. Dolayısıyla O'nun daha ayrıntılı betimlenmesi ve oradan ortaya çıkan İnsanın Yaşama Sorunu üstünde durmam olanaksızdı. Homo absconditus üstüne böyle ayrıntılı bir çalışmanın İnsan ve Yaşamı Sorununa önemli bir bakış kazandıracağı kanısındayım.

KAYNAKÇA:

Jacob BURCKHARDT — *İtalya'da Renaissance Kültürü* 1. Kitap
Çeviren: Bekir Sıtkı BAYKAL
Ankara, Devlet Kitapları, 1974

Ernst CASSIRER — *İnsan Üstüne Bir Deneme*
Çeviren: Necla ARAT
İstanbul, Remzi Kitabevi, 1980

Arnold GEHLEN — *Der Mensch*
Seine Natur und seine Stellung in der Welt
Wiesbaden, AULA-Verlag, 1986

Yayına Hazırlayanlar:
Earl D.HANSON, Sandra PANEM: — *Biyoteknoloji, Genetik Mühendisliği ve İnsanlığın Geleceği.*
Derleyen ve Çevirenler: Dr. Erhan GÖKSEL, Alaeddin ŞENEL
Ankara, V Yayınları, 1987

Ahmet İNAM — *Teknoloji Benim Neyim Oluyor?*
Ankara, Alamuk Yayınları, 1993

Immanuel KANT — *Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik*
Genel Bir Tarih Düşüncesi
Çeviren: Uluğ NUTKU
İstanbul, YAZKO Felsefe Yazıları 4. Kitap, 1982

Immanuel KANT — *Beantwortung auf die Frage "Was ist Aufklaerung?"*
Kant Gesammelte Schriften
Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1960

Mahmut KOLOĞLU — *Ekonomik Doktrinler Tarihi*
Ankara, Doğuş Matbaası, 1963

Eckhard MEINBERG — *Homo oecologicus*
Das neue Menschenbild im Zeichen der ökologischen Krise
Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995

Takiyettin MENGÜŞOĞLU — *İnsan Felsefesi*
İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988

PLATON — *Protagoras*

Übersetzung von Friedrich SCHLEİERMACHER
Hamburg, Rowohlts, 1985

PLATON — *Devlet*
Çevirenler: Sabahattin EYÜBOĞLU, M. Ali CİMCOZ
İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962

Michel SERRES — *Doğayla Sözleşme*
Çeviren: Turhan ILGAZ
İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994

Nermi UYGUR — *Çağdaş Ortamda Teknik*
İstanbul, Ara Yayıncılık, 1989

Aristoteles'te varlık, doğa ve insan

H. Nur Erkızan

"The gifts of nature are not ours to command, but the truly fortunate possess them as a result of certain divine causes"
Aristotle, Nicomachean Ethics: 1179 b22-23

I

Varlığın **Aristoteles** tarafından kavranımı Parmenidian varlık anlayışının inkarı üzerinde yükselir.[1] **Parmenides**'e göre *varlık bir* ve *değişmez olan*'dır (*Esti gar einai*). **Parmenides** için problematik olan ve çözümlenmesi gereken şey, varlıktan çokluğun nasıl meydana geldiğidir. Buna karşın **Aristoteles** varlığın, var olmanın çokluk olduğunu öne sürerek, bu çokluğun, çeşitliliğin nasıl açıklanabileceği problemi üzerinde durur.[2] Dolayısıyla eğer birileri *evrensel* anlamda 'varlık'tan söz etmeye kalkarsa, buna **Aristoteles**'in yanıtı 'anlamsız' ve 'saçma' olacaktır; çünkü sokakta yürüyen A kişisinden, bahçedeki incir ağacından veya ormanda yaşayan aslanın kendisinden bağımsız olarak varlıktan söz etmek imkansızdır. Yani genel veya evrensel anlamda varlık aslında *yokluk*tur. Ancak bununla birlikte her bir varlığın (*on*) veya varlıkların (*onta*) doğalarının ne olduğuna ilişkin sorulan soru yanıtlanması hiç de kolay olmayan bir sorudur. İşte bu bağlamda sorulan varlık

nedir? sorusu ne belirsiz ne de karmaşıktır. Tam tersine o son derece doğal ve akla uygun bir sorudur.

Aristoteles'in **Parmenides**'ten bütünüyle farklı olan varlık anlayışını onun *Metaphysics* adlı yapıtının ilk satırlarında insan ve varlık arasındaki ilişkinin kavranımında görmekteyiz.

İnsanlar doğaları gereği, doğal olarak bilmek isterler. Bu duyularımıza verdiğimiz önemde kendini gösterir; çünkü onlar, özellikle de diğerlerinde fazla olarak görme duyusu bize sağladıkları yarar dışında bizzat kendileri bakımından takdire değerdir. Biz yalnızca eylemle ilgili olarak değil; tersine herhangi bir eylemi düşünmediğimiz zaman bile, genel anlamda, görmeyi diğer bütün duyularımaza tercih ederiz. Bunun nedeni ise, görmenin bütün duyularımız arasında varlığı bilmemize en fazla yardımcı olan olması ve de birçok farkı göstermesidir.[3]

Aristoteles insana bilme yeteneğini, gücünü ve istemini atfederken, bunun bizzat onu içinde yaşamış olduğu evrenin bilgisini bulmaya yönelttiğini belirtir. İnsanın doğasının doğal bir ifadesi olan bu bilme istemi, varlığın kendisini bilmeye, kavramaya yönelmiştir. İşte bu bilme istemidir ki **Aristoteles**'i, *Metaphysics*'i yazmaya, sizi bu düşünsel aktiviteye katılmaya ve beni de bu çalışmayı gerçekleştirmeye götürdü.

Aristoteles, insanların doğal olarak bilme istemine sahip oldukları sonucuna nasıl varmıştı? Bir istemin içeriği bilinmeden, o istemin nasıl ve ne ile gerçekleştirileceği de bilinemez. İnsan ancak sahip olduğu bir istemi gerçekleştirme yolu ile, onun içeriğini bilebilir ve onun ne için bir istem olduğunu anlayabilir. İşte bu sebepledir ki, **Aristoteles** duyularımızdan almış olduğu hoşnutluk üzerinde durur. Ayrıca burada bir diğer önemli noktanın daha belirtilmesi gerekiyor ki o da şudur: Bilme istemi belli bir amacı gerçekleştirme zorunluluğu ile içsel bir bağıntıya sahip değildir.[4] Örneğin insan görmekten herhangi bir eylemde bulunmayı düşünmediği zaman bile hoşnutluk duyar. Çünkü, eğer bilgi yalnızca çeşitli amaçlar için –pratik veya teorik- bir araç olmuş olsaydı, örneğin doğayı kontrol etme, başkalarını etki altına alarak yönetme gibi, insanın doğal olarak bilme istemini varlığa taşımak yerine; o daha çok güç elde etmek için uğraşan bir istem veya insanları kontrol etmek için her yolu kendisine mubah sayan politik bir 'hırs' olacaktı. Ancak önceki satırlarda ifade edildiği gibi biz insanlar, duyusal bilgileri kendimizi, içinde yaşadığımız toplumu ve doğayı organize etmek için kullanmakla birlikte, duyularımızı bizzat kendileri bakımından da sevmekteyiz; çünkü onlar sayesinde varlığın 'tarafsız' algılanımı ve kavranımı bizim için mümkün olmaktadır. Ve işte bu da **Aristoteles**'te bilginin bir amaca bağlı olmadan aranımının olanaklı olduğunu gösterir. Dolayısıyla insanın doğası gereği, doğal olarak bilme istemi, bilginin bilgi için aranımın mümkün olduğunun göstergesinden başka bir şey değildir. Çünkü bilmek için bilme aktivitesi insan yaşamının, insanın bir gerçeğidir.[5]

Schole (leisure) yani herhangi bir görev ve zorunluluk tarafından işgal edilmeyen zaman kavramı **Aristoteles**'te son derece büyük bir öneme sahiptir. *Eudaimonia* 'nın koşulu *schole*'de içerilmiştir. Çalışmanın amacı, insanın kendi kendine özgürce yaşayabileceği zamana sahip olmaktır; aynı savaşın amacının barışı kurmak olduğu gibi. Politik aktivite kendisini aşan bir amaca yönelmiştir. O politik güç ve sosyal çıkar peşinde koşar veya en iyi tanımıyla yurttaşların mutluluğunu sağla-

yacak ortamı yaratmayı hedefler. Ancak politik aktivite kendisi bakımından hiçbir zaman zorunluluğun dışına çıkamaz. Yalnızca düşünsel yaşam veya düşünsel aktivite kendi ereğini kendi içinde taşır ve o böyle bir aktivite olarak *schole*'dir.[6]

İnsan, yaşamın zorunlu gereksinimlerinin köleliğinden ancak ve ancak ereği kendisine içkin olan aktivitelere yönelerek kendini kurtarabilir. Bundan dolayıdır ki, **Aristoteles**'e göre insanlar ancak yaşamın zorunlu gereksinimlerini karşılayacak sanatları geliştirdikten sonra, herhangi bir yararı hedeflemeyen bilim ile uğraşma olanağına kavuşmuşlardır.[7] **Aristoteles**'e göre bu, neden matematiğin Mısır'da ortaya çıktığını da açıklar: Orada boş zamana sahip olan bir dinsel sınıf vardı ve onlar sahip oldukları özgür zaman sayesinde bilme aktivitesini pratik yararın dışına çıkarak gerçekleştirebildiler. Ancak insanın tarihinde akılsal bir devrim olan *philosophia*'nın ortaya çıkması için toplumda *schole* sahip olan bağımsız bir sınıfın, insan grubunun var olması gerekiyordu. Varlığın, her türlü yararın ötesinde, akılsal temelde kavranımı demek olan *philosophia*'nın doğuşu işte bu sebepledir ki, bir *intellectual humanism* olarak görülebilir. Yazının ilerleyen satırlarında bu anlayıştan uzaklaşmanın sonucu olan mutlak-pragmatist bilgi anlayışının nasıl olup da geniş anlamda varlık ile insan, dar anlamda ise doğa ile insan arasında kapatılmaz uçurumlara yol açtığı ve önlemez bir yıkıcılığa dönüştüğü gösterilmeye çalışılacaktır.

Aristoteles'in insanda gördüğü doğal bilme istemi, insanın doğuştan bilgiye sahip olmuş olarak doğduğu anlamına gelmez. Aynı bir incir ağacının doğal olarak uygun ortam ve zamanda incir meyvesi üretmesi gibi, insanın kendisi de bilme yeteneğine sahip olarak, bu bilme istemine gerçekleştirebileceği varlık alanına yönelerek bir anlamda bilgi üretir. Dolayısıyla insanın bu bilme yeteneğinin kendi başına bir anlamı yoktur; çünkü içinde yaşamış olduğu varlık düzeni bilinebilir bir yapıda değilse, insan hiçbir zaman bu bilme yeteneğini gerçekleştiremeyecektir. **Aristoteles**'in düşüncesinde çok önemli olan şu noktanın altını çizerek önemle vurgulamak gerekir ki, ne algılama ve ne de düşünme, objeden bağımsızdır. Dolayısıyla insan, bilme etkinliğinde dış dünyaya yönelmek durumundadır ve dış dünyanın da onunla işbirliği edebilecek bir yapıda olması zorunludur.[8] İnsan, yaşama duyusal olayların farkında olarak başlar ve bu farkındalık birçok hayvan için de söz konusudur. Olayların tekrarı ve varlıkta gözlenen genel düzenlilik, insanın hafızası tarafından korunup, deneyime dönüşür. **Aristoteles**'e göre deneyim, *genel* olanın *psyche*'de ki ifadesidir.[9] Örneğin tek tek insanların algılanımından insan kavramına varılmaktadır. Çünkü bir kavram veya genel olan şey tikel bir varlıkta içerilmemişse, insanın salt algı aracılığıyla tikel olanın bilgisine ulaşması mümkün değildir. Bizzat **Aristoteles**'in ifade ettiği gibi insan tikel bir varlığı algılamakla birlikte algılamanın kendisi genel olana ilişkindir.[10] Bu ise şunu gösterir: Varlık insanın sahip olduğu bilme isteminin gerçekleşmesine izin veren bir yapıdadır. İnsanın bilgi edinme formalarındaki basamaklar, insan aklı ile varlık arasında bir örtüşme olduğunun kanıtıdır. Özetle, dış dünyadan, doğadan veya daha genel olarak varlıktan bağımsız olarak insanın bilişsel bir gelişiminden söz etmek olanaksız gibidir. İnsanın sahip olduğu bilme istemi işte bu sebeple, yani varlığın bilinebilir bir yapıda olması sebebiyle kendini gerçekleştirme şansını bulur. Çünkü varlık insanın doğal olarak bilme istemine izin veren bir yapıdadır.[11]

Ancak varlığın bilinebilir bir yapıda olması insan için bilginin dolayımsız ola-

rak kendisine sunulduğu anlamına gelir mi? Elbette ki hayır. Varlık kendisini bize bildirmek için ne bizi boğazımızdan yakalamakta ve ne de aklımıza bazı açınımlar göndermektedir. İnsanın sahip olduğu doğal bilme istemi çocukta kendini merak olarak (*epistemophilia*,) (love of episteme, curiosity) ve *yetişkinlikte* ise *philosophia*, olarak yani erdemsel bilgi sevgisi olarak kendini gösterir.[12] Ancak bana öyle görünüyor ki, insandaki bu doğal bilme istemini merak olarak tanımlamak pek yeterli değil. Bunun yerine insanın varlık karşısında duymuş olduğu *akılsal dolaşıklık* (*intellectual perplexity*) olayı daha iyi açıklar gibidir. Ancak insan sahip olduğu bu yeteneği bile kendisine bahşedilmiş bir şeymiş gibi görmemelidir. İnsan için önemli olan bir gerçek vardır. Biz etrafımızda olup bitenleri gözlemlemenin dışında, onların neden öyle olup bittiğini de anlamak isteriz. İnsandaki bu bilme, anlama istemine yanıt vermeyen varlık ne kadar sıkıcı ve kızdırıcı olurdu değil mi? İnsan aklı ile varlık arasında kesin bir örtüşmezliğin var olduğu bir dünyada bizim durumumuz, başını inatla duvara çarpan bir varlıktan farksız olacak ve varlık bizim için anlaşılamaz, bilinemez olarak kalacaktı.[13] Aristotelian akıl, varlık üzerine yönelir. Değişen, gelişen, yok olan, bir başka ifade ile harekete sahip olarak var olan varlık insan aklını belirlediği gibi onun içeriğini de belirler. **Parmanides**'te ise durum tam tersidir. Harekete sahip olan varlık, insan aklının konusunu teşkil etmediği gibi, o bizzat kendini de aşkın bir alana dahil eder. İnsan akıl sahibi bir varlık olması bakımından aşkın alana aittir.

Aristoteles'e göre insan ancak varlığı kavrayarak kendisinin de ne olduğunu anlama sürecine girebilir. Aslında varlığı anlama çabasının temelinde insanın kendini anlama umudu ve istemi bulunur. Bundan dolayıdır ki, insanın kendi içine dönerek öğrenebileceği, anlayabileceği bir şey yoktur. *Kendi içine dönerek* varlığı anlamaya çalışmanın anlamsızlığına bizzat **Aristoteles** kendi yaşamı ile yanıt verir. Onun bitkileri sınıflaması, canlıları incelemesi bir bilim adamını tanımlamanın ötesinde bir düşünürün varlığa karşı yaklaşımını anlatır. Ona göre bilen suje ile varlık aynı yapıdadır. Sujenin düşüncesinin konusu dış dünyadır ve suje dış dünyayı anlayarak, kendisinin de ne olduğunu kavrayabilir. İnsan içinde yaşadığı evrenin ve kendisinin bilgisine doğuştan sahip değildir; yani varlığın bilgisi onun zihninde içerilmemiştir. İşte özellikle bu anlayışın tersidir ki insanın varlığı ve kendisini anlama çabasını çıkmaza sokmuştur. Daha da ötesi bizzat insanın yeryüzündeki varlığını tehdit eder duruma getirmiştir. İnsanın doğal olarak bilme istemi; doğanın mutlak kontrolüne dönüşerek, doğa, bilen sujenin mutlak egemenlik isteminin denendiği araç haline gelmiştir. Dolayısıyla bilen suje ile doğa arasında oluşan büyük boşluk, devasa bir trajedinin olası gerçekliğe işaret eder gibidir. Bunun sebeplerini ise felsefi düşüncenin tarihsel gelişimi içinde çözümlemeye çalışacağım.

II

İçinde yaşanılan dönemi belirleyen temel karşıtlıklardan biri doğa ile insan, bir başka ve daha genel bir ifadeyle varlık ile ona yönelen suje arasındaki ilişkidir. Öyle ki, bu yaşanılan zaman sürecinde doğa ile insan arasındaki ilişki ayrıntı bir sorun olmanın ötesine geçerek, son derece ciddi bir probleme dönüşmüştür. Bizzat içinde

yaşamış olduğu doğaya üstünlüğünü, ona karşı mutlak-egemenliğini her fırsatta ifade etmeye çalışan insan, bu yanlış yaklaşımının açıkça kendi varlığını da ortadan kaldırma tehlikesini içerdiğini uzaktan da olsa sezinler gibidir artık.[14] **Parmenides** ile başlayan doğanın inkârı –ki o harekete sahip olan varlığın aslında yokluk olduğunu ileri sürerek, hareket ile birlikte varlıktaki çokluğu da red eder- **Platon**'un İdealar Kuramı aracılığıyla felsefi söylemde varlığını sürdürmüştür.[15] Onun düşünsel boyutta yarattığı Atina kent-devletinde birey ve devlet akıl, arzu ve cesarete sahip olmaları bakımından birbirlerine bağlılık gösterirler ki, bu bağımlılık aynı zamanda karşılıklı uyum da içerir.[16] Bu toplumsal yapı ise ideal toplumun oluş dünyasındaki yansımasından başka bir şey değildir ve dolayısıyla oluş dünyasındaki toplum düzenlenimi mutlak biçimde ideasal forma göre gerçekleştirilmelidir. **Platon** suje ile varlık arasındaki ayrımı –ki bu aynı zamanda bir boşluktur da- İdealar Kuramı temelinde yaratır. Bu ise gerçek oluş dünyasının idealar tarafından belirlenimden başka bir şey değildir. Bir başka ifade ile bu, genelde düşünen süje ile varlığı, özelde ise suje ile doğayı birbirine yabancı kılmaktadır. Oysa **Aristoteles**'te insan; içinde yaşamış olduğu varlığın, doğanın bir parçası olması bakımından akla sahip bir varlıktır ve insan aklı ile varlık arasında tam bir örtüşme söz konusudur. Yukarıda da ifade edildiği gibi **Platon**'da ise durum tam tersidir. Bilen suje ile doğa arasındaki uyum idealar alanındaki ilk örneklere göre ayarlanmayı buyurur. Bilen suje olarak insan, kendi zihninin içeriğini doğaya yüklemleyerek onu, yani doğayı kendi baskı ve tahakkümü altına alır.[17] Bunun çok doğal olarak yarattığı sonuç ise insanın doğayı inceleyerek varabileceği hiçbir şeyin olmadığıdır. Aynı **Parmenides**'te olduğu gibi, **Platon** için de doğa oluş ve yok oluş alanı olması bakımından incelenmeye değmez; çünkü değişen şeyin gerçekte ne varlığı[18] ve de bilgisi söz konusu olabilir. Etrafımızda gördüğümüz *pseudo-regularity and organization* ise mutlak mükemmel idealar dünyasının eksik ve kötü bir kopyasının yansımalarından başka bir şey değildir. Özetlemek gerekirse; doğa kendi başına araştırılacak bir şey değildir; o nedenle insan – esasında felsefeciler- doğayı bırakarak ideaların mutlak-mükemmel dünyası ile temasa gelmeyi amaç edinmelidirler.[19] **Platon**'un düşüncelerinin doğaya karşı dostça bir yaklaşımı içermediğini söylemek pek yanlış olmasa gerek. Onun İdelar Kuramı, varlığın sahip olduğu hareketi yok sayarak, süjenin doğa üzerindeki kontrolcü egemenliğine temel teşkil etmiştir. Bana göre yaşanılan zaman sürecinde insan ile doğa arasında varılan tehlikeli boyutun temelinde, işte bu anlayışın kendisi bulunmaktadır. Günümüzün bilim anlayışı da bu aynı teorik temel üzerinde biçimlenmiş görünmektedir. O insanın doğa üzerindeki egemenlik düşüncesini amaca dönüştürerek, mutlak kılmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla bugün doğayı mutlak anlamda kontrol etme, mutlak-süjenin biricik ereği haline gelmiş bulunmaktadır ve bunun da en kesin yolu bilimden geçmektedir. Çünkü doğayı egemenlik altına alma *mitolojik bir efsane* ise bunu gerçekleştirebilecek en uygun araç da bilim olarak görünmektedir.

Ancak **Parmanides** ile başlayan doğa karşıtlığı düşünsel yaklaşımın sürekliliğinde **Sokrates**'in oynadığı rolü inkâr etmek mümkün müdür? **Platon**'un mutlak-mükemmel idealar dünyasını yaratan süje esas olarak **Sokrates** ile birlikte yaratılmamış mıdır? Eğer felsefi düşüncenin doğuşu insanın tarihinde üstün ve erişilmesi güç bir akılsal aşamayı temsil ediyorsa **Aristoteles**'in Parmenidian-Platonian

varlık anlayışını yıkarak, yerine varlığı harekete sahip olması bakımından felsefenin objesi olarak görmesi de bu aşamanın doruğunu simgeler.[20] Ancak bu arada felsefi düşüncenin gelişiminde bir diğer çok önemli aşama gerçekleştirilir ki bu da günümüze kadar çeşitli formlarda kendini devam ettirmiş olan suje felsefesidir ve onun yaratıcısı felsefenin **Kopernik**'i olarak anılan **Sokrates**'tir. O, doğa ve doğa olayları ile ilgilenmez. Sokrates'in düşüncesinin objesini bizzat insan oluşturur. Doğa ve insan birbirinden sonsuza değin ayrılmıştır. Onunla birlikte felsefi düşüncenin merkezi dış dünyadan iç dünyaya, bir başka ifade ile doğadan insana kaymıştır. **Parmenides**'in her türlü oluş ve yok oluştan arınmış olan düşünen Bir'i, **Platon**'da mutlak-mükemmel idealara dönüşerek, hareket içinde bulunan dünyanın kontrolünü üstlenir. **Platon**'un İdealar dünyasının mutlak sujesi olan insan, oluş ve yok oluş dünyasına yani doğaya kendi egemenliğini kabul ettirmek isteyen, gözlerini doğadan çevirerek, onun bir parçası olduğunu reddeden **Sokrates**'in süjesinden başkası değildir.[21] **Sokrates** öncesi doğa filozoflarının varlık ile insanı aynı yapıda görmelerine karşın **Sokrates** ile birlikte bilen süje olarak insan, doğanın karşısında yer almıştır. **Parmenides** ile başlayan düşünce geleneği, felsefenin Kopernik devrimi olarak görülen **Sokrates**'in insanı mutlak-süje'ye dönüştürmesi ile Platon da kendini doğanın efendisi olarak yaratmıştır. Aslında Batı felsefe geleneğinde bu yaklaşım hep kendini sürdüregelmiştir. Bunun kanıtı ise, Avrupa düşüncesine egemen olmuş madde-ruh, kafa-kol emeği, **Descartes**'ın mutlak Evet ya da Hayır'ına eşlik eden cogito'sudur. Parmenidian düşünce çizgisi üzerinde gelişen bu anlayış doğa ile insan arasında uyum yerine, doğayı süjenin amaçları doğrultusunda kullanmayı öngörür.[22] İnsan aklı ve yüreği artık doğaya karşı sevgi ve anlayış yerine, onu yenebileceği, egemenliğini sağlamlaştıracağı projelerle doludur. Bu anlayışın ise feminin bir anlayış olmadığını söylemeye gerek yok sanırım. Ayrıca çok iyi bilinen bir gerçektir ki, genel olarak Batı düşüncesinde edilginlik (paschein; passive) kadın olma ile özdeştir ve buna ek olarak söylenmesi gereken bir diğer şey ise doğanın da feminin olarak algılanmasıdır. Burada İngilizce'de var olan bir ifadeyi aktarmak istiyorum: Öyle bir gün ki, şiddetli rüzgâr ağaçları dallarından, köklerinden sallamakta; gökyüzünden korkutucu şimşekler eşliğinde yağmur boşanmakta... İşte böylesi bir durumu, günü tanımlamak için İngilizlerin geliştirdiği çok anlamlı bir ifade var*: Mother nature cries for her children!* (Doğa ana çocukları için ağlıyor!). Doğa bir kadındır, edilgen bir kadındır. İşte o böyle bir şey olarak bilen süjenin karşısında hem feminin bir ilke olarak ve hem de bir sömürü aracı olarak algılanır. Daha açık bir ifade ile doğa hem kadın olarak ve hem de edilgin bir şey olarak iki kez aşağılanır. Bu bakımdan **Parmenides**'in her türlü oluş ve yok oluştan yani doğadan –zahmetten ve işten- uzak olan Bir'i ile Sokratik süje, Batının kartezyen cogito'su ile duyusal deneyimleri aracılığıyla bilen empirist süjesi arasında pek bir fark yoktur ve de açık bir biçimde erkek figürüne gönderimde bulunur. Öyle ki, **Berkley**'in mutlak süjesinin algılamadığı hiçbir şey yoktur. Bu da şunu göstermektedir: Düşünsel söyleme bilen süje olarak giren erkekten başkası olmadığı gibi ticaretteki mülkiyet hakkına sahip olan da erkekten başkası değildir. Dolayısıyla bilginin ve mülkiyetin tek sahibi olan *insan*'ın Avrupa dillerindeki erkek sözcüğü ve türevleri ile ifadesini bir tesadüf olarak algılamak mümkün değildir. (man, mankind, God-He, l'homme, , der Mann gibi).[23]

Süje kavramı hiçbir zaman toplumsal belirlenim dışında ele alınamaz. **Parmenides**'in Bir'i, **Sokrates**'in doğaya gözlerine kapayan insanı ve **Berkley**'in benim 'algılamadığım şey yoktur' diyen süjesi, hep bu tarihsel, sosyal, kültürel belirlenimi anlatır. Öyle ki, özellikle Batı düşünce geleneği içinde, bilen süje doğa üzerinde kurmak istediği egemenliği kendi üzerine de yöneltmeye başlamıştır. O kendisini içinde yaşamış olduğu varlığın bütününden koparak ve ona karşı çıkarak bizzat kendini de baskı ve tahakküm altına almaya çalışmaktadır. Yoksa bir Alman filozofu olan **Kant**'ın evren tasarımını ömrü boyunca hiç terk etmediği Königsberg'de kurmasını nasıl anlayabiliriz? Birçok Batılı felsefecilerde ortak olduğu gibi **Kant**'ın da en önemli çabası, duyguların yargıları etkilemesini önlemekti. Özetle; bilen süjenin tarihsel gelişimi içinde mutlak özgürlüğünü ilan etmesiyle birlikte doğa ile insan arasındaki boşluk kapatılamayacak ölçüde büyümüş bulunmaktadır. Ve egzistansiyalizm ile birlikte süjenin mutlak-güç istemi bizzat kendini de yoksamak noktasına gelmiştir.

III

Aristotelian düşünmenin, özellikle süjenin varlık, doğa ve bizzat kendi kendini belirleme istemi üzerine temellenen bütün felsefi düşünce ve yaklaşımlardan özsel ayrılığı söz konusudur. **Aristoteles** için önemli olan soru şudur: Var olmak ne demektir? Harekete sahip bir varlık olarak var olmak ne demektir? Bir şey olarak, belirlenmiş, sınırlanmış olarak var olmak ne demektir? Özellikle egzistansiyalist felsefe için sonluluk (finitude) son derece popüler bir konudur. Egzistansiyalist felsefenin kuruçusu olan **Søren Kierkegaard**, subjektif hıristiyan düşünürün *içe dönümünde* deneyimlediği şey, *sınırlılığın* ona sunmuş olduğu acı idi. Bu *sınırlama*, onu sonsuz iyi ve büyük olan kendi tanrısından ayırıyordu. Hemen hemen her hıristiyan düşünür için sonluluk, sonsuzluktan çıkarılmıştır. Ve Tanrı ile insan arasında bu kapanmaz gibi görünen boşluk, insanda bütünsel-dinsel bilinç oluşana dek kapanmayacaktır. **Kierkegaard**'ın düşüncesini şu ifade özetler: "Yetmiş binin üzerinde aşılması gereken derinlikler, atılması gereken kulaçlar vardır." Oysa **Aristoteles**'in dünyasında ne ulaşılması gereken derinlikler ve ne de aşılması zorunlu olan tehlikeli yollar vardır. O nedenle, sınırsız-sonsuz varlık ki, o bütün sınırlı-sonlu varlığın nedeni durumundadır, olsa olsa karmakarışık, sağlıksız bir hayal gücünün sonucu olabilir. Çünkü **Aristoteles**'e göre sonsuzluk, belirsizlik belirlenimin nedeni olamaz. Yaşamda karşılaştığımız her şey bir belirlenime sahip olarak vardır. Dolayısıyla sonsuzluğun olumlu yorumu, onun belli bir gerçekliğe sahip olmasını gerektirir ve ancak böyle bir şey olarak bizim düşüncemizin konusu olabilir. Tersi durumda sonsuzluk *dinsel* bir içeriğe bürünerek, anlaşılmanın değil, *tapınmanın* objesi durumuna yükselir.[24] İlginçtir ki, hıristiyan olmayan egzistansiyalistler hâlâ Kierkegaardian yaranın açmış olduğu acı ile meşgul görünmektedirler; çünkü *sonlu olma, sınırlı olma* boşlukta olmaktır. Dolayısıyla insanın özsel varlığının sonlu, sınırlı olması nedeniyle sonluluk, aslında yaşam ile yüzleşen ölümdür. İnsanın varabileceği bir ereği (*telos*) yoktur, o aslında hayatın sınırına, yokluğuna doğru bir gidiş içindedir. O bir bakıma benim sonlu varlığımı bana açımlayan *sonsuz yapım-*

*cım*dır ve o benim korkunç (*Nothingness*) *Yokluk* ile karşı karşıyalığımdan başka bir şey değildir. [25]

Parmenidian düşünce geleneği üzerinde gelişen ve farklılaşan çeşitli felsefi yaklaşımlar, **Aristoteles**'in felsefesi ile tam bir karşıtlık içindedirler.Egzistansiyalizm kişinin subjektif varlığı ile ilgilenir, genel olarak varlık ile değil. Oysa **Aristoteles**'in yaratılmamış evreninde 'dır' kopulası insana ilişkin hiçbir anlamı ifade etmediği gibi, herhangi bir bilgi de vermez. Özellikle **Sartre** ve **Heidegger**'de insan anlamsız bir dünyanın içinde atılı bir durumdadır. O kendi kendisini yaratmak zorundadır. *Essence* ve *existence* birbirinden koparılmıştır. Ancak **Aristoteles**'te böylesi bir ayırma, (*separation*) böylesi bir problem yoktur. Her bir şey *intelligible* olarak vardır ve her bir şey bir bütünlüğe sahip olarak vardır. *Existence*'ı bilmek aynı zamanda *essence*'ı bilmektir.[26] **Aristoteles**'in düşüncesinde *existence* ile *essence* arasında örtüşmez bir ayrım olmadığı gibi, bilen ile bilinen arasındaki özsel bir ayrımdan da söz edilemez. O, *De Anima*'nın III. kitabının 4. ve 6. bölümlerinde çıkarımsal olmayan düşünümü, bilen ile bilinen arasında özdeşliğin gerçekliği olarak tanımlar. Varlığa yönelmeyen bir zihin **Aristoteles** için *boş*'tur ve tanrı bile bu gerekliliğin dışına çıkamaz.[27] Ama varlık ile insan arasında halihazırda yaratılan devasa uçurumu daha da derinleştiren *existentialist suje*, kendisine gelene kadar esas olarak doğayı kontrol ve etki altına almaya çalışan mutsuz *masculin*'den farklı olarak, bizzat kendi kendine de aynı şiddeti uygulamaya karar verir. O, doğanın içinde doğal bir varlık olarak var olduğunu neredeyse unutmuş gibidir. Bu yok edici *existentialist süje*, politik alanda insanın insana uyguladığı şiddeti en inanılmaz boyutlara ulaştırmıştır. Faşizmin mutlak-süjelerinin, özellikle egzistansiyalizm'den ilham almalarını yoksa nasıl anlayabiliriz?

Çağımızda ama özellikle de ülkemizde felsefenin *gerilemesinin* insan için, toplum için pek de bir şey kaybettirmediği düşüncesi hakim gibi görünmektedir. Bunun nedeni, felsefenin yerine çok daha güçlü ve problem çözücü gibi görünen bilime duyulan inançtır. Ancak görünen odur ki, doğanın alt üst edilen yapısı ve insanın doğa ile olan saldırgan ve düşmanca ilişkisi neredeyse her şeyi bir büyük yıkıma doğru sürüklemektedir. Bazı grup ve kesimler tehlikeye işaret etmekle birlikte, insan ve doğa, insan ve insan arasında yaratılmış olan büyük boşluğun yok edici tehdidine ilişkin olan problemlerin kendisi, diğer bütün kültürel, bilimsel disiplinler tarafından anlaşılmış ve üzerinden gelinmiş görünmemektedir. Öyle görünüyor ki, bunun gerçekleşmesi için felsefi bilinç aracılığı ile genelde pre-Sokratik düşünümün varlık kavrayışına özelde de **Aristoteles**'in *essence* ile *existence*, bilen ile bilinen arasında, bir başka ifade ile insan ve doğa arasında bir karşıtlık görmeyen düşüncesinin yeniden kavranımı gerekmektedir. Doğal olarak bilme istemine sahip olan insan, bu istemi ancak ve ancak kendi varlığı ile aynı yapıda olan varlığa giderek gerçekleştirebilir. İnsan bu bilme istemi sayesinde varlığı kavrayarak, kendisinin de ne olduğunu anlama olanağına ulaşır. **Aristoteles**, Parmenidian-Platonian dünyanın statikliğine karşı insanı oluş ve yok oluş alanına, onun sahip olduğu doğal olarak bilme istemi ile bağlar. Böylesi bir düşünsel yaklaşımın, içinde yaşanılan zaman sürecinde yaşanan problemlerin çözümündeki önemi ise açıktır.[28]

1. Owens, J., The doctrine of Being in the Aristotelian Metaphysics Toronto, 1963,; Leszl, W., Aristotle's Conception of Ontology, Padua, 1975. Aristoteles'in ontolojisi üzerine olan çalışmalar çok fazladır. Ancak yukarıda sözü edilen her iki çalışma konu hakkında son derece geniş bir çalışmayı içermektedir.

2. Categories: 2a 11-14; Metaphysics: 1017 b 13; 1038 b15; 1037 a29; *Varlık*'ın çokluk olduğuna ilişkin: Metaphysics: 1003 a33, 1028 a5; 992 b18-19; 1064b15; 1089 a 7-16

3. Metaphysics: 980 a21-7. Bilme Eski Grekçe'de *eidenai*'dir.

4. Metaphysics: 981 b13-25; 982 b20-4. Aristoteles'in bir şeyi kendisi için isteme (*for the sake of itself*) anlayışı onun özellikle Nicomachean ve Eudemian Ethics'inde son derece önemli bir yer işgal eder: Özellikle Nicomachean Ethics: X. kitap.

5. Lear, J., Aristotle: The Desire to Understand, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s.3

6. Eski Yunanca'da *schole* çok geniş bir anlama sahiptir. Örneğin İngilizce'de ki 'school' ve 'scholarship' *schole*'den gelir. Daha fazla bilgi için: Guthrie, W.K.C., A History of Greek Philosophy: Aristotle: An Encounter, Cambridge University Press, Cambridge, 1981, s.391-392

7 Metaphysics: 981 b13-25

8. Metaphysics: 980 a27; 981 a12; Posterior Analytics: 99 b35-100 b3

9. Posterior Analytics: 100 b7

10. Posterior Analytics: 100 a17-b2

11. Metaphysics: 981 a1-b15

12. Klein, Melanie, Love, Guilt and Reparation, 87-188, 426-429

13. Burnyeat, M.F., "Aristotle on Understanding Knowledge", Aristotle on Science: The Pasterior Analytics, Editrice Antenore, 1984, Metaphysics: 983 a13-21

14. Needham, N.J.T.M. and Pagel, W.(editors): Background to Modern Science, Cambridge, 1938.

15. Metaphysics: 996 a27-30; Posterior Analytics: 83 a32-34.

16. Popper, K.R., The Open Society and Its Enemies, Vol:2, The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and the aftermath, London, 1945.

17. Metaphysics: 1033 b26-28; 1080 a2; De Generatione et Corruptione: 335 b9-16

18. Fine, Gail., "Knowledge and Logos in the Theaetetus", Phronesis 24, 1979, 70-80. Ayrıca konu ile ilgili bir diğer önemli çalışma için: Annas, J., An Introduction to Plato's Republic, Oxford, 1981, 280-4.

19. Symposium: 204 A; Phaedrus: 278 D; Republic: 509 D -541 B

20. Metaphysics: 1049 b24-25; De Anima: 431 a3-4; Physics: 192 b13-14

21. The Oxford Illustrated History of Westem Philosophy, (ed. by: Anthony Kenny) Oxford University Press, Oxford, 1997, s.21-53.

22. Needham, N.J.T.M., Science and Civilisation in China, Vol. I, Cambridge, 1954.

23. Needham, N.J.T.M., Doğunun Bilgisi Batının Bilimi (Derleyen: A. Nejat Acar, Adnan Akçay, H.Ünal Nalbantoğlu, Mustafa Yılmazer) Mab/Bilim Teknoloji ve Toplum Dizisi 1, Ankara, 1983

24. Grene, M., A Portrait of Aristotle, London, 1963, s.247-51

25. Roberts, J., German Philosophy: An Introduction, Polity Press, Oxford, 1988, s.255-270. Heidegger, M., Being and Time, (trans. by: J. Mac Quarrie and E. Robinson) London, 1962

26. Metaphysics: 1041 a14-19; 1041 b4-9

27. De Anima: 430 a26; Metaphysics: 1051 b17

28. Lear, J., Aristotle: The Desire to Understand, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, s. 293-309; Grene, M., A Portrait of Aristotle, London, 1963; De Caelo: 290 a31, 291 b13; Politics: 1253 a9; De Anima: 415 b16; Generation of Animals: 741 b4; Nicomachean Ethics; 1099 a21-22

Estetik algılanan doğa, doğa güzelliği ve ekolojik etik*

Christine Özbek

Giriş

Değişen doğa algısı; doğanın artık estetik algılanır oluşu, estetik algılanan doğanın (Landschaft), estetik teorinin bir nesnesi haline dönüşmesini sağladı. Hızla boyut kazanan teknik ve insanın çevreyi sömürmesi bu olgunun, bilim ve felsefede yeni bir anlam kazanmasına yol açtı. Bu yazıda doğanın nasıl algılanageldiğini tarihsel olarak sorgulamayı öz olarak üç yazara (**Joachim Ritter**, **Jörg Zimmermann** ve **Rainer Piepmeier**) geri götürerek ele alacağım. Bu yazarları incelerken doğanın algılanış biçimlerindeki tarihsel farklılıkları, temel olarak felsefe ve sosyoloji bağlamında ele alacağım. Bunlardan bağımsız olarak Yeniçağ açısından özellikle önemli üç filozofun, **Kant**, **Hegel** ve **Adorno**'nun doğa kavramını sorgulamanın sınırları içine almayı deneyeceğim. Bütün bunlarla birlikte Yeniçağ'da doğanın nasıl algılandığını, nasıl bir doğa anlayışının egemen olduğunu netleştirmeyi deneyeceğim. Bunların ardı sıra yukarda anılan yazarların, ekolojik krizin aşılması konusundaki çözüm önerilerine döneceğim. **Zimmermann** ve **Piepmeier**, doğa ve insan arasındaki (ya da insanla, estetik algılanan doğa arasındaki) ilişkiyi düzenleyen bir

* Yoğun çalışma temposuna rağmen yazının Türkçeleştirilmesinde bana yardım eden Sinan Özbek'e teşekkür ediyorum.

etiğin oluşturulmasının gerekliliğini vurguladığı için, en son olarak da böyle bir etiğin oluşturulmasındaki sorunları örneklerle göstermeyi deneyeceğim: (**Birnbacher, Jonas, Schweitzer, Marcuse** ve diğerleri bu aşamada devreye girecek.)

Doğanın nasıl algılanageldiği üzerine

Görünen o ki İtalyan şair **F. Petrarca** 26 Nisan 1336'da Ventoux Dağın'a tırmanırken, Antik-Ortacağ dünya görüşüyle Yeniçağ'ın dünya görüşü arasındaki ayrım belirginleşiyor. Bu yürüyüş sırasında: **Petrarca**'nın, kendini çevreleyen doğaya "dolaysız gürü" (1/S. 24.) olarak yaklaşmayı denemesi, **Augustinus**'un İtirafları'nı aynı anda okumaya başlamasıyla sekteye uğruyor. (1/S. 25.) İlk kez **Petrarca**'nın edebi olarak işlediği doğanın beğeni dolu seyri, estetik seyri, daha sonra yine **Petrarca**'nın doğanın estetik seyrini, **Augustinus**'un yarattığı etkiyle, "Benin unutulması" olarak görüp bir kenere bırakmasıyla noktalanıyor. **Petrarca, Augustinus**'un İtirafları'ndan okuyor: "İnsanlar oraya gidiyor ve hayranlıkla seyrediyorlar..., ama insanlar kendi benlerini unutuyorlar." (1/S.25.) **Petrarca**'nın bu dağ gezisi sırasında düşündüklerinde, içsel ve dışsal olan arasındaki, dünya ve ruh arasındaki rekabet (16/S.143.) belirginlik kazanıyor. Bu rekabet **Petrarca**'da, kendi içine dönmekle aşılıyor. (1/S. 26.) **Petrarca**'nın seçtiği bu yol, aynı zamanda Antikçağ'ın dünya görüşüne bir geri dönüş anlamına geliyor. Antikçağ'ın dünya görüşünden ne anlıyoruz:

Pythagorascı-Platoncu geleneğin harmanikal doğa kavramında; dış doğa ile insan doğasının ve evrensel ruh ile tek tek ruhların hissetme, sempati temeli birliğinden hareket ediliyor. (2/S. 120.) Burada real olarak verilmiş olan değil, aksine ideal olarak algılanan doğa sanatsal sezginin nesnesi (2/S.120.) kabul ediliyor. Bu yaklaşımda güzel idesi, hakiki ve iyi ile aynı şeydir ve etik ölçü, kaosa düzen vermelidir. (2/S.121.) Kozmik doğa ise ide olarak kabul ediliyor. (1/S. 26.) Doğanın seyredilişinde (Betrachtung) ide, tümele yani tanrısala yöneliyor. (1/S. 26.) Güzel, tümel teorisinde içerildiğinden, bu yüzden "Görünen doğanın canlandırılması ve seyredilişi için onun çevresinde, kavramsal bilgiden ayrı özel bir organın oluşturulması" (1/S.30.) gerekmediği düşünülüyor.

Aynı dönemde Platoncu (statik-struktual) doğa anlayışının yanı sıra, Aristotelesçi (dinamik- süregen) doğa anlayışı varlık alanı buluyor. (2/S. 121.) **Platon**'da sanatsal mimesis, duyulur nesnelerde algılanabilen bir idenin taklitidir. Buna karşın **Aristoteles**'de sanatsal mimesis, doğada olanak olarak bulunanın taklit edilmesi ve insansal poiesisle tamamlanmasıdır. (2/ S. 121.) Hem **Zimmermann** hem de **Ritter**, antik kozmolojide (Makro ve mikro kosmosun tanrısal bir mimarın eseri olarak ruhsal birliği) estetik algı açısından doğanın bir anlamı olmadığı konusunda aynı fikirdeler. (2/S. 122; 1/ S. 30.) Bütün varolanların; harmonik, kozmik, tanrısal varoluş düzenindeki birliği fikrinin temellendiği yer maddi olan değil, ruhsal olandır. **J. Zimmermann, Plotinus**'dan (Antikenin Sonu) alıntılıyor: Doğa "Gerçekte ruhtur." (2/ S. 122.) **Ritter**, hemen hemen aynı şekilde formüle ediyor: "O (görünen doğa) kendine yönelinmesini telep etmez... Doğanın sesinin ne dediği maddi olan değil ruhsal olana aitir." (1/S. 30.) Antik düşüncede doğa güzelliği, "Kosmosun harmonik düzeni; tanrısal bir mimarın, müzisyenin eseri, insan bedeninin noksansız organizması ve ahlaksal açıdan doğru yönlendirilmiş insan ruhu (ki bu ruh

içsel doğa ile eş anlamlıdır) olarak..." (2/ S. 122) düşünülüyor.

Geçantikçağ'da ve Hıristiyan Ortaçağı'nda da doğa, Antik dönemin kavramsal örgüsüyle düşünülüyor. Öte yandan aynı dönemde, ide ile görünüş ve duyulur (sensibler) olan ile düşünülebilir (intelligibler) olan güzellik arasında bir uçurum söz konusu. (2/ S. 124.) Duyusal olan, düşünülebilir-transendental olana götürdüğü oranda ilgi alanına alınıyor. **Zimmermann**, asıl olarak Renaissance'la birlikte doğanın estetik algılanmasında anlamlı, ciddi dönüşümler olduğunu vurguluyor. Bunlar:

- Ortaçağın kapalı dünya algısından, Yeniçağ'ın açık dünya algısına geçiş.
- Estetik beğeninin nesnesi olarak, estetik algılanan doğanın (Landschaft) keşfedilişi.
- Perspektifin keşfedilişi (Ben sferinin genişlemesi). (3/ S. 16.)
- Duyumsayan öznenin ve doğanın uygunluğu.

Bütün bunlara karşın Renaissance'da, Platoncu anlayış da varlığını sürdürüyor. Hâlâ duyusal olanın, ruhsal olanı (ide, öz, ilkörnek) kavramayı sağlaması gerektiği anlayışı sürüyor. Bu bağlamda mimesis; içsel, ruhsal olana estetik olarak görünebilirlik kazandırılması anlamına geliyor. Sanatçı tamamen görünüşe yönelmelidir çünkü sadece salt ideyi Tanrı bilebilir. Sanatçı, her şeyden önce sanat eseriyle "ikinci doğa"yı yaratır. (2/S. 127.) Bu çağda yeni olan; harmonik güzel kavramına karşı olarak, kaosa bir sempatinin söz konusu olmasıdır. Bu dile getirilenlerde, doğa kavramının estetik, metafizik ve bilimsel algılanışları arasında ilginç bir gerilim söz konusudur. Doğanın metafizik, estetik ve bilimsel algılanışı henüz birbirinden ayrışmamıştır. (2/S. 128 ve devamı.)

Yeniçağ'ın başlamasıyla birlikte oluşan, bilime, felsefeye ve toplumsal alana ilişkin anlayış değişiklikleri, metafizik doğa anlayışının zamanla parçalanmasını da getiriyor. Yine aynı gelişmeler, bilimsel doğa anlayışına yönelmeyi de yaratıyor. Metafizik doğa anlayışının, bilimsel doğa anlayışı tarafından geri itilmesi anlam (Sinn) kaybı olarak anlaşılıyor. (2/S. 130.) Akıl artık; "bütünsel doğa" teorisi için yeni bir organa gereksinim duymaktadır. Bu teoride bütünsel olarak doğa, tanrısallıkla tanımlanmalıdır. Aklın gereksinim duyduğu bu yeni organ da doğayı estetik algılamayı (Landschaft olarak) sağlamalıdır. Doğa artık bir estetik duygu ile algılanmalıdır. Doğanın bu yeni algılanış tarzı ile doğa, felsefenin bir transendel kavramı ve bilimin bir deney kavramı olmanın ötesine geçer. (1/S. 31.) Böylece Romantik'le birlikte doğa kavramı, metafizikten estetiğe geçiyor. (2/S. 130.)

Doğa kavramının uğradığı bu değişikliklerle birlikte, eski ve yeni bilimsel doğa kavramları arasında bir bağlantı oluşturma çabaları da başlıyor. Örneğin, **A.V. Humboldt** (1769-1859) Kosmos adlı eserinde, doğayı bir bütün olarak kavramak için "Bir yandan ilişkilendiren aklın etkinliğine diğer yandan da beğeninin motivasyonuna gereksinim vardır." (1/S. 33.) diyor. Önceleri akıl kavramıyla ele alınan, algılanan doğa, artık estetik bağlamla birlikte ele alınıyor. Doğayı bir bütün olarak kavrayabilmek için, bilimsel objektif doğa betimlemesine "ruhsal dünya" da eklemleniyor. Bu noktada **R. Piepmeier**, bir çelişki görmekte: **Humboldt**, bir yandan doğayı bir bütün olarak *bilimsel* kavramak istiyor. Böyle olunca da estetik algılanan doğa (Landschaft) kategorisi ortadan kalkıyor, yok oluyor. Öte yandan yine **Humboldt**, doğanın bir bütün olarak bilimsel kavranamayacağını söylüyor. Doğayı bilimsel olarak kavrama çabası, sadece doğa araştırmasının amacıdır. Ama doğa araştırmalarının motive olması için, tekrardan bu araştırmaların, estetik algılanan doğaya gereksinimi vardır. (3/S. 24.) Bu anlayışla doğa kavramının metafizik algılanışı

yeniden yaşam alanı buluyor. (2/S. 140.)

Piepmeier, A. G. Baumgarten'ın, Ästhetica adlı kitabında veritas logica ve veritas aesthetica arasında bir ayrım yaptığına işaret ediyor..**Ritter** ise bu iki kavramın birbirini tamamlaması gerektiğine söylüyor. **Baumgarten**'da henüz netleşmemiş olan bu durum, **Kant**'ta sonuçlanıyor. (Bu konuya tekrar dönülecek.)

Antikçağ'ın mimesis ilkesi, artık sorgulanma sınırlarına alınıyor. **A.W. Schlegel**, sorunu şöyle toparlıyor:

a) Doğanın tekrarlanması olarak sanat: Neden ikinci bir örneğin yaratılması gereksin?

b) Doğanın güzelliği olarak sanat: Neden sadece güzel yaratılmasın?

c) Doğanın takliti olarak sanat: Taklitin hakikiliği nasıl anlaşılır?

- Yaratılanın olasılığı (Yetmemektedir).
- Yaratılanın doğallığı (Doğallık kriterleri açık değildir).
- Yaratılanın deneysel yasallığa uygunluğu (Mikroskopik bir tablo en iyisi olurdu).
- Bütün görünüşlerin kavramı olarak doğa (Burada da taklit kavramı anlamını yitirir). (2/S.137.)

Romantik'te yukarda gösterilen dilenmalar ideal ve real doğa ayrımıyla çözülmeye çalışılıyor. Modern'de ise aynı dilenmalar, mimesis ilkesinin kayganlığına dayanılarak çözülmek isteniyor. Bu noktada estetik teori üzerinde belirleyici etkilere sahip olan; **Kant**, **Hegel** ve **Adorno**'nun doğa kavramına değinmek gerekiyor:

DOĞA GÜZELLİĞİ KAVRAMI VE SANAT GÜZELİYLE İLİŞKİSİ

a) **Kant**

Ruhsal yapının yeteneği	bilgi yetisi	a priori ilkeler	kullanıldığı yer
Bilgi yetisi (nesneye ilişkin)	a) anlık (Genel olanın bilgisi)	yasallık (Teori)	doğa
beğeni ve beğenmeme duygusu (özneye ilişkin)	b) Yargıgücü (özel olanın genel olana altlanması)	Amaca uygunluk (Teknik)	sanat
Arzulama yetisi (nesneye ilişkin)	c) Akıl (Genel olandan dolayı özelin belirlenmesi)	Son erek	özgürlük

(4/S. 110.)

b), a) ve c) arasında bağlantı oluşturuyor.
Hayal güçü, bilgi yetisi ve duyarlılığın arasında bulunuyor.

Kant, Salt Aklın Eleştirisi'nde bilimsel bilginin olanaklarını araştırdıktan ve Pratik Aklın Eleştirisi'nde ahlaksal edimi temellendirmeyi denedikten sonra Yargı

Gücünün Eleştirisi'nde doğa kavramı (anlık) ve özgürlük kavramı (akıl) arasındaki uçurumu ortadan kaldırmaya çalışıyor. Estetik Yargı Gücünün Eleştirisi iki bölüme ayrılıyor:

1. Güzelin Analetiği
2. Yücenin Analetiği

aa) Güzel

Kant'a göre, Güzel'in bilimi olamaz ama sadece Güzel'in eleştirisi olabilir. (3/S. 26.) Çünkü "Beğeni yargısı bilgi yargısı değildir. Bununla birlikte mantıksal değil estetiktir. Beğeni yargısı ile belirleyicilik temeli, öznel olandan başka bir şey olmayan anlaşılır." (4/Paragaraf. 1.) Beğeni yargısı bireylere ilişkin ve de deforme edilebilir olduğundan, sürekli olarak doğayla ilişkilenmeli, doğaya geri götürülmelidir. Öte yandan doğa, moralle ilişkilendirilmelidir. (7/S. 148.) Moralle estetiğin ilişkisi, **Kant**'ın Yargıgücünün Eleştirisi'nin en belirgin temasıdır. Güzel karşısında ilgi içinde olmak henüz iyi, ahlaksal bir karakterin göstergesi değildir. Ama buna karşın doğadaki güzellik karşısında dolaysız bir ilgi içinde olmak, iyi bir ruhun göstergesidir. (4/S. Paragraf 42.) **Kant**, Güzel'le ahlaksal olan arasındaki benzerlikleri ve farklılıkları da şöyle belirliyor:

1) Güzel'den dolaysız olarak, reflektif görüde hoşlanılıyor.

Ahlaksal iyiden, dolaysız olarak kavramakla hoşlanılıyor.

2) Güzel, hiçbir çıkar olmadan beğeniliyor.

Ahlaksal iyi ilgiyle birlikte bağeniliyor. Bu ilgi öncelikle, beğeniyle harekete geçiyor.

3) Güzel'in yargısında hayal gücünün özgürlüğü, anlığın yasallığıyla uyum içinde var oluyor.

Ahlaksal iyinin yargısında istenç özgürlüğü genel akıl yasaları altında var oluyor.

4) Genelgeçerlik

Güzel, herkes için genel bir kavram olmadan geçerli.

Ahlaksal iyi, herkes için genel bir kavramla geçerli. (4/Paragraf. 59.)

Yine **Kant**'a göre Güzel duygusu, anlığın kavrama bağlama çabasından vaz geçmelidir. Çünkü estetik duygu; iki bilme yetisi, hayal gücü ve anlığın özgür oyunundan kaynaklanıyor. (4/ Paragraf 9.) Burada iki bilme yetisinden birinin bir diğerine baskın olması söz konusu değil. "Güzel, kavram olmaksızın genel olarak beğenilendir." (4/ Paragraf 9.)

Buradan anlaşılabileceği üzere; doğa güzelliği de öznenin belirli bir tutumuna bağlıdır. Örneğin öznenin ilgisizliği (ereksizlik anlamında). (7/S. 150.) "Her kim ki yalnız başına... bir yaban çiçeğinin güzelliğini seyreder, ... Doğanın güzelliğine dolaysız ve de entelektüel bir ilgiye sahiptir. Yani sadece doğanın ürününün formunu değil, aksine bu ürünün var oluşunu beğenmektedir... Seyereden, bu beğenide her hangi bir erek bağı oluşturmaz."(4/Paragraf 10.) Estetik olan açıkça öznede temellenir, doğanın kendinde değil. Güzel, her şeyden önce kendini, "Ereksiz ereksellik" (4/ Paragraf 10.) olarak ortaya koyar. Güzel, "ereksiz"dir çünkü metafizik sonrası zamanda, Güzel'deki erek hakkında bir ifade kullanılamaz. Güzel, aynı zamanda kendi formu içinde "ereksellik"tir. Güzel'in formu, ahlaksal iyi ile benzer olduğundan, ahlaksal edimin önemini göz önüne çıkarır.

Bütün bunlarla da anlaşılıyor ki, sadece doğa güzelliği özneye gereksinim duymuyor, aynı zamanda özne de doğaya gereksinim duyuyor. (7/S. 151.) Böyle-

ce özneye kendi kendiyle özdeş olmasının olanağı verilmiş oluyor. (7/S. 153.) Doğa güzelliğinin, sanat güzeli karşısında açık önceliği belirginleşiyor. (8/S. 129.) Çünkü sanatın güzeli, sanat eseri olarak doğa güzelliğinin aksine bir erek gerektiriyor. Sanat eserinin formu içindeki ereksellik her şeyden önce öyle özgür görünmelidir ki, sanki saf doğanın bir eseriymiş gibi. (4/ Paragraf 45.)

ab) Yüce

Kant, doğa güzeli ile Yüce'yi açıkça birbirinden ayırıyor. **Kant,** ilk kez Yüce'yi Pratik Aklın Eleştirisi'nin sonunda şu şekilde dile getiriyor. "İki şey üzerinde sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç bir saygıyla dolduruyor: Üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlak yasası." (5/S. 300.) Doğa güzelliğinin sakin bir kontaplasyon gerektirmesine karşın, Yüce ruhsal yapının özel bir devinimiyle kendini gösteriyor. Yüce'nin ölçüye sığmayan, uygun olmayan bir yapı taşıması, onun amaç dışı oluşunu anlamamızı sağlıyor. Bazı nesneler Yüce diye adlandırılır, "Çünkü onlar ruhun gücünü alışılagelmiş ölçüsünün üzerine taşır ve içimizde direnmenin bam başka bir türünü keşfetmemizi sağlar. Bununla kendimizi doğanın görünüşteki şiddetiyle kıyaslamamızı sağlayan bir cesaret ediniriz. (4/ Paragraf 28.) "Salt bağımsız akılla" karşı durmanın olabilirliği, öznede olumsuz haz yaratır. Yüce, doğa değildir (duyusal form değildir) aksine özneye aittir (aklın idesinde). "Doğa güzelliği için kendi dışımızda bir nesne aramak zorundayız, ama Yüce için kendi içimizde..." (4/Paragraf 23.) Yüce'nin mutlak olan büyüklüğüyle (Yüce, kendisiyle karşılaştırılabilecek, her şeyin kendisinden küçük olduğu şeydir. (4/Paragraf 25.) Böylece önceleri işlenmiş olan transendens, dolaylı olarak (estetik dolayımıyla) tekrar gündeme geliyor. Bu görüşlerle aşkın olan, öznenin içine yerleştiriliyor. Yüce öznede temellendirildiği için de sadece doğa Yüce olarak algılanmıyor. Aynı zamanda **Kant**, coşuyu (Enthusiasmus) da Yüce'nin bir duygusu olarak adlandırıyor. Böylece Yüce konusunda büyük bir güçlük doğuyor. **Kant**'ın Yargı Gücünün Eleştirisi'nde savaşı da Yüce olarak tanımlamasıyla (4/Paragraf 28.) Yüce kategorisi, açıkça korkunun estetiğine dönüşüyor.

b) **Hegel**

Hegel'de doğa, geist'ın başkalaşmasıdır. İnsan doğayı yabancı olarak deneyimler ve kendine mal eder. Bu, doğanın yabancılığını ortadan kaldırmak içindir. Doğa güzelliğinin, belirsizliği ve dolaysızlığı, sanat güzeliyle ilişkilendirilerek yukarı kaldırılmalıdır (Aufhebung). Bu da doğa güzelliğini, mutlak geist'a yöneltmek içindir. (8/S. 128.) Aslında bu ifade, doğa güzelliğinin elimine edilmesi ya da en azından sanat güzelliğinin açık önceliği anlamına geliyor. (8/S. 132.) Önceleri Yüce olarak görülen doğa, kendine mal etme sürecinin içine yerleştiriliyor. Böylece Yüce, geçmişe ait olan bir kategori haline dönüşüyor. (3/S. 29.) Artık geist tarafından bütün sonluların (geçici olanların) yok edilmesi Yüce olarak görülüyor. (7/S. 164.) Sadece geist, sonsuzluğu veriyor. (2/S. 136.) Sanat, mutlak geist'ı canlandırıyor, cisimleştiriyor. Bu anlamda sanatsal etkinlik, dış dünyaya ait olan bir objede "kendi kendinin üretimi" (insanın) oluyor. (3/S. 28.) Bu yüzden sanat; sadece objektif düşünülmüş doğa güzelliğinin sonlanması temasına yönelmekle, kendini yasallaştırabiliyor. (3/S. 30.)

c) Adorno

Doğa güzelliği kavramını, tekrardan estetik diskursa kazandırmak **Adorno**'nun büyük başarısıdır. **Hegel**'in estetik olanı, diskursif olan altında sınıflamasından uzaklaşabilmek için **Adorno**, doğa güzelliğinin "kavramsal olmayan" (nichtbegrifflich) bir anlamını saptıyor. (2/S. 146.) **Hegel**, doğa güzelliğinin kendisini kavramsal olarak belirleme şansı vermemesini, bir noksanlık olarak görüyordu. **Adorno** ise bu "noksanlığın" kendisini Güzel'in substansı olarak görüyor. (6/S. 118.)

Adorno doğayı; "yapılmamış olan", (6/S. 98.) "kendinde olan", (6/S. 106.) "kendinde şey" (6/ S. 99, 104.) ve "henüz olmamış olan" (6/S. 104.) şeklinde tanımlıyor. O'na göre doğa bir öznedir, çünkü insan doğayı yaralayabilir: "Doğa güzeli kavramı bir yarayı anımsatıyor ve neredeyse insan bu yarayı şiddetle birlikte düşünüyor, bu şiddeti sanat eseri (salt Artefact), doğal olana uyguluyor." (6/S. 98.) Doğa güzeli bastırılmış olduğundan acı, kederin bir ifadesidir. (6/S. 99,107.) Doğa güzeli; geçici, tarihsel ve zamana bağlıdır. (6/S. 102, 106, 111.) Ama doğa güzeli artık toplumsal olarak da işlendiği için, sadece "dolaysızlığın ikâmesi"dir. (6/ S. 98.) Doğa, henüz nasıl görünüyorsa o olan değildir. (6/S. 104, 198.) İnsan doğaya karşı bir özlem ve sevgi duyduğundan ondan vaz geçemez. Doğa güzeli, bir "dilsiz diliyle" karşımızda durmaktadır. (6/S. 108.) Kantçı kavramlarla ifade edilirse "kendinde şey" (6/S. 99.) kendiliğinden tanınabilir değildir. Doğanın "ikâmesi" olarak sanat, insanın doğayla buluşmasını garantilemelidir. (6/S. 98, 172.) Doğanın konuştuğu "dilsiz dili" sanat aracılığıyla konuşmalıdır. "Sanat doğa değildir. Ama sanat, doğanın verdiği sözü yerine getirmek istiyor." (6/S. 103.) **Adorno** hemen devam ediyor: "Doğanın yapmak isteyip yapamadığını, sanat eseri tamamlıyor: Sanat eseri gözleri açıyor." (6/S. 104.) Yani **Adorno**'da sanat, doğa güzelindeki kavramsallaştırılamaz olanı taklit ediyor. (8/S. 132.) Kaçan, kendini ele vermeyen doğa güzeli, tıpkı şimşek gibi bir an görünüyor. Sanat, doğa güzelliğindeki detayı değil, "kendinde" (An sich) olanı kavramak, ele almak istiyor. (6/S. 113, 198.) Sanat; kayan, elden kaçanı yakalıyor ve ona devamlılık veriyor. Öyleyse sanat, doğa güzellinin görünüş tarzını taklit ediyor. **Adorno**'da doğa güzelinin kaçabilirliği, engellenerek ebedileştirilmiyor (**Hegel**'de olduğu gibi) aksine burada kaçabilirlik konsturuksiyonun içine yerleştiriliyor. **Adorno**, doğa güzelinin "ereksiz erekliliği"ni (**Kant**'ta olduğu gibi) özgürlük olarak düşünüyor. Ancak **Adorno**'da "ereksiz ereklilik" (özgürlük) **Kant**'ta olduğu gibi estetik yargıya değil de estetik objeye yerleşmiş oluyor. (8/S. 130 ve 6/S. 323.) Sanat; kendi dışındaki ereklerden bağımsızdır ve sanatın kendi içinde taşıdığı ereklilik sadece bir görünüştür. **Adorno** görünüş kavramıyla, ereksizlik ve ereklilik arasındaki çelişkiyi çözüyor. (8/S. 131.)

Adorno'ya göre, sanat eseri özneye aidiyetin yeni bir kavramını sunmalıdır. Özgürlük, özne için sadece yine öznenin doğadan uzaklaşmasıyla olanaklıdır. Ama öznenin doğanın bir parçası olması onu, takrardan doğaya bağlar (Doğa güzelinin diyalektiği). Özne, "ayrılmış olan" olarak kendini doğaya yakın duyumsar. (6/S. 103.) Doğa güzelinin kovulması, aynı zamanda hem haklıdır hem de haksız.

Yine **Adorno**'ya göre doğanın sadece kullanıldığı, ondan sadece yararlanmanın düşünüldüğü ve son kalan doğa güzelliğinin bir metaya dönüştüğü, koruma altına alınan doğa parçalarının ideoloji haline geldiği bir zamanda, bireylik de toplumun ürettiği bir kavramdır. (7/S. 464.) Bununla birlikte öznenin bağımsız olabilmesi için topluma olması gereken mesafesi, ortadan kalkmış gibi görünüyor. **Adorno**'ya göre söz konusu bu gelişme, öznenin kitle kültürü aracılığıyla, yine kitle

kültüründen beklenen tepkileri koyuyor olmasına neden oluyor. Bu olguyu **Hartmut Scheible** şöyle belirliyor: Sanat tarihinde ve özellikle Modern'de asıl olan -ki bu halkın beklenti ve deneyim ufkudur- estetik yenilenme dolayısıyla parçalandı ve bununla genişledi. Buna karşın kitle kültürü öyle şekillendi ki halkın alışılmış beklentileri sürekli yeniden yerine getirilir oldu. (7/S.464.) Bunun bir sonucu olararak artık bütün umut estetik deneyimde yatıyor. "Doğa güzelinin ikâmesi" olarak bu estetik deneyim, şeylerde görünen "aidiyeti olmayanın izi"ni (özgürlük) bilince çıkarıyor. (6/S. 114.) Yabancılaşmanın mutlak olduğu bir toplumsal durumda, sınıf karşıtlıkları ortadan kaldırılmamıştır, ama bu sınıf karşıtlığı, dolaysız algıyı ortadan kaldırmıştır. Böyle bir toplumsal durumda artık özgürlüğe yönelmiş bir tepkiyi yaratacak bireysel deneyim olanaklı değildir. (7/S. 466.) Dolayısıyla söz konusu bu tepki, artık sadece sanat eseri dolayımıyla olanaklıdır. "Aidiyeti olmayan"ın bir anlık deneyiminin hâlâ olanaklı olduğu noktada, umut etmek de hâlâ olanaklıdır: " (Doğayı anımsarken, asıl güzel olan Yüce duygusu (6/S. 101.) içinde Ben ortaya çıkıyor. Tinsel Ben, kendi içindeki tutsaklığından dışarı çıkıyor. Biraz özgürlük işıyor... öznenin doğayı kuşattığı çeper, özneyi de kuşatıyor: Öznenin doğayla benzer olduğunun bilinciyle, özgürlük uyanıyor." (6/S. 410.) Doğa güzeli "öte tarafın timsali" olarak kalıyor. Doğa güzelli, "uzlaşmış" olmakla benzerdir. (6/S. 115.) **Adorno**'ya göre doğa güzellinden dolayı özne, "başka olana" varır (Burjuva toplumunun ötesi). **Hartmut Scheible**'nin "Hakikat ve Özne" adlı kitabında da dile getirdiği gibi, yukarda alıntılanan ifadelerde özgürlüğün genişlemesi ön planda değildir, aksine bütün var olanlara karşı öznenin kendini onaylaması ön plandadır.

Adorno'nun yukarda aktarılmaya çalışılan görüşlerinin eski mimesis ilkesi açısından anlamı şöyle belirlenebilir: Salt doğayı en az taklit eden sanat eseri, estetik deneyimlenen doğaya en yaklaşandır. (6/S. 120.) Yine **Adorno**'ya göre doğanın hâlâ güzel kalabilmiş yerleri, herkesin girebildiği bir konumda olursa buraların da yok olma tehlikesi doğar. Dolayısıyla **Adorno**, doğanın bu son güzelliklerini sadece bir elite açmayı uygun buluyor. "Olgu doğa güzelinde eğitimde olduğu gibidir: Doğa güzeli, kendinin genişlemesiyle gömülür." (6/S. 112.) Bu son aktarılanlar, **Adorno**'nun toplum teorisi ve estetik teorinin birliği konusundaki görüşlerinin tutarlığı konusunda tekrardan düşünmeye sevk ediyor.

Özetle **Adorno**, "Estetik Teori" başlığının da duyumsattığı gibi, öznellik ve nesnellik arasındaki uçurumu "görünüş" (Schein) kavramıyla aşıyor. "Doğanın estetik seyrediş için uygun olduğu yerde, sanki doğa içsel uyarmayla, bizim haz duymamız ve sevincimiz için şekillenmiş gibi görünüyor." (9. Martin Seel) Denilebilir ki doğa güzeli teorisiyle **Adorno**, **Kant** ve **Hegel** arasında devinmektedir. **Adorno**'nun teorisinde açıkça buyruklar ve maksimler görünmese de dolaylı olarak bir etik saklıdır. O'na göre her hangi bir ahlaksal edimden önce, bir estetik deneyim olmalıdır.

Çözüm denemelerinin eleştirisi

a) **Joachim Ritter**

J. Ritter'in konuyla ilgili 1972 yılında yayımlanan çalışması, estetik alanındaki bazı yenilikleri ele almıyor. **Ritter** doğanın; bilimlerinin nesnesi, teknik olarak sömürünün nesnesi olduğu bir çağda, sanatın zorunluluğuna inanıyor. "Duyumsa-

manın ve estetik ürünün alanında resim ve şiir, kendilerinin dolayımı olmadan, kayan ve kayıp olana tanıklık ediyor." (1/S. 34.) Her şeyden önce öznenin özgürlüğü "doğanın nesnel şeyleştirilmesini" (1/S. 38.) gerektiriyor. Bu yaklaşımını **Ritter, Friedrich Schiller**'le ilişkilendiriyor. İnsan için nesne olmuş bir şey, nesne haline geldikten sonra yine insan üzerinde bir şiddete-güce sahip olamaz. Öyleyse modern toplumun insanın doğadan uzaklaşmasıyla oluşan iki parçalı yapısı, estetik algılanan doğa için önkoşuldur. Doğayı estetik olarak algılama, özgürlüğün içeriğine dönüşür. (1/S. 39.) **Schiller**'deki özgürlük olarak uygarlık düşüncesi, uygarlığı öznenin doğaya yabancılaşması olarak gören modern konuma karşı bir yaklaşımdır. **Ritter**, bu konumlardan yalnızca birinin kabul edilemeyeceğini yazmasına karşın, şu ifadeyi kullanıyor: "Sıkıştırılmış insan, şu andaki hakikatine olan inancını kaybetmek üzeredir ve bu hakikatte temelenmeyen ideolojilerden, dünya görüşlerinden yardım beklemektedir." (1/S. 41.) Bununla **Ritter, Schiller**'in ya da modern konumun yaklaşımlarından birinin kabul edilemeyeceği görüşüyle çelişiyor. **Ritter**'e göre insanın doğadan ayrı düşünülmesi (özgürlük), aynı zamanda tekrardan doğayla uzlaşmadır (Estetik aracılığıyla). "Doğada (estetik olarak algılanan doğa) şunlar gözlenebilir: Doğanın şeyleşmesiyle insana özgürlük getiren toplum ve uygarlık, aynı zamanda Geist'ı insan olmanın zenginliğini canlı tutan organlar oluşturmaya zorluyor. Bu organlar olmadan toplum, insan olmanın bu zenginliği ne gerçekleştirilebilirdi ne de ifade edebilirdi." (1/S. 41.) Buradaki özgürlük, bana doğaya egemen olmanın özgürlüğü gibi görünüyor. **Ritter**'de özgürlük kavramı net olmadığı gibi sanatın ve doğanın insan açısından nasıl bir anlam taşıdığı da belirsiz. **Ritter, Schiller**'e geri dönerek, sadece görünüşte karşıt olan iki konumu (bu konumlardan birine açık bir eğilimle) saptıyor. Bu saptamasının nedenini açıklamıyor bu açıklamayı, felsefeye havale ediyor.

b) **Jörg Zimmermann**

Zimmermann, bugünkü sorunsalı 1982 yılında yaptığı çalışmasında oldukça net belirliyor. Dilenma, modern bilimin "şeyleştirilmiş" doğa kavramına karşı, metafizik eleştiriel ve estetik bir düşüncenin oluşturulması çabasından kaynaklanıyor. (**Bloch, Marcuse** ve **Adorno**'nun denediği gibi.) "Talep edilen doğanın yeniden doğuşu gerçekten olasıysa bu, bir doğa-özne'nin varlığını öncelikle gerektirir. Bu doğa-özne, kendi onuruyla tanınmalı ve kendi zincirleri altında köle olmaktan kurtulmalıdır. Öte yandan bu talep; metafizik (kişileştirme) olduğu eleştirisinden kurtulmak istiyorsa, pratiği belirleyen bir postulat olma iddasında da olabilir: "Sanki doğa bir özneymiş gibi eyle." (2/S. 118.) Bununla birlikte **Zimmerman**, bir tehlikeye işaret ediyor: Bu, bir doğa teorisiyle bir toplum teorisinin ilişkilendirilmesinin yaratacağı ideolojik tehlikedir. **Zimmermann** bu tehlikeyi şöyle açıklıyor:

- Toplumun doğa verisi olduğunu kanıtlamak için, doğanın estetize edilmesi. (2/S. 114.)
- Tarihsel sürecin, doğal sürecin bir benzeri olarak görülmesi. (2/S. 114.)
- Toplum ve doğanın karıştırılarak mistikleştirilmesi. (Örneğin faşizmin vatan ve kan ideolojisi.) (2/S. 144.)

Zimmermann'ın düşüncesine göre; insanla doğa arasındaki birlikten değil, insanla doğa arasındaki aşılamaz uçurumdan hareket etmek, Modern'in tutarlılığıdır. Doğanın varlığının yanında, yine doğayı ifade edecek uygun bir dil yoktur. Doğa, kendini sesizliğe geri çekmelidir. **Zimmermann**'ın bu söyledikleri, mimesis ilkesinden uzaklaşma anlamına gelir. Doğanın hiçbir şeyle karşılaştırılamaz oluşu,

sanat dilinin hiçbir şeyle karşılaştırılamaz oluşuyla benzerdir. (2/S. 145.) **Adorno**'ya gelinceye dek doğa güzelliği estetik diskurstan kovulmuştu, **Zimmermann** bunu eleştiriyor. O'na göre: Temelsiz bir ön kabülden hareket ederek, tinsel olan her şeyin doğa ürünü olanlardan iyi olduğu düşünülegelmiştir. (2/S. 146.) **Adorno**'nun Estetik Teori'sinden hareketle **Zimmermann**, yeni bir doğa estetiğinin ancak yeni bir doğa etiğiyle birlikte oluşturulabileceği sonucuna varıyor. Bu yeni etik, estetik doğa deneyimini toplumsal olarak gerçekleştiren ve garanti altına alan, normatif ilkeleri sunmalıdır. **Zimmermann**, **Adorno**'nun yukarda dile getirilen görüşlerine karşı çıkıyor: O'na göre, sanatın doğayı mimesis ilkesiyle (ama yansıtmayla değil, refleksionla) ele almasına olanak tanınmalıdır. Bu yaklaşımı için **Zimmermann**, iki temel gösteriyor: İlki; Modern'in sanatı, sessizliğe geri dönmüyor, sesizliğe geri dönüşü oynuyor. İkincisi; Doğanın susuşunu, sessizliğini anımsatmak için çok çeşitli ifade olanakları vardır. **Zimmermann**'a göre, kendini mimesis ilkesinden uzaklaşmış gören bir sanat, tinsel bir üründür. Bu tinsel ürün, aynı şekilde oluşurulmuş, doğa üzerindeki egemeliği güvence altına alan bir teknikten ayrı olarak düşünülemez. Bu ifade, sanatın tinsel olana indirgenmesi anlamına gelir. (2/S. 146.) **Zimmermann**, doğanın yeni estetiğinin örneği olarak, bahçe sanatının (18. Yüzyıl sonundaki) estetiğini gösteriyor. O'nun örneği sanat malzemesi doğal şeklinde olan bir sanattır. Ve sanat doğanın çoğaltılmasıdır.

Jörg Zimmermann, talep etmekle kalıyor, beklentilerini ve önerilerini noksansız temellendirmiyor. Biçim veren kriterlerin hangileri, estetik algılanan doğaya uygulanacak? Estetik deneyimi güvence altına alan bir etiğin oluşturulması nasıl olanaklıdır? Korkarım bu sorular yanıtlanmadıkça **Zimmermann**'ın konsepti, "Yeni bir doğa estetiğinin ütopik bir perspektifi" (2/S. 147.) olarak kalacaktır.

c) Rainer Piepmeier

Piepmeier, 1980'de yayımladığı yazısıyla estetik algılanan doğanın, estetik bir kategori olarak sonlandığını ilan ediyor. O'nun başlangıç tezi, estetik algılanan doğa kavramının gerçekliğini kaybettiği ve dolayısıyla yeni bir kavramın gerektiği. Bu yeni kavram estetiğe değil, etiğe yerleştirilecektir. Estetik algılanan doğa kavramı, Yeniçağ'ın teorisi ve pratiği içinde, estetik yorumuyla yer alıyor. Doğanın denetlenmesi, egemenlik altına alınması, (**Ritter**'de olduğu gibi) estetik algılanan doğa için ön koşul değildir, aksine doğanın denetlenmesi, egemenlik altına alınması, estetik algılanan doğanın kendisidir. (3/S. 16.) **Piepmeier**'e göre estetik algılanan doğanın, olanaklı hale getirdiği (insanın doğayı kendine mal etmesi) şimdi estetik algılanan doğanın kendisini tehdit ediyor. Doğanın estetik olarak algılanabilmesi için, doğada olagelen değişikliklerin son derece hızlanması gerekir ki değişmeyen doğanın bilinci artık oluşturulamaz hale gelsin. Estetik algılanan doğa; biçim verilmiş bir doğa güzelliğiyle değil, aksine kendine mal edilmiş doğayla aynı şeydir. Bu anlamda **Piepmeier**, "estetik algılanan doğa yoktur, sadece tehdit altındaki doğa vardır" diyor. Yine O'na göre; güzel doğa ile toplumsal olarak mal edinilmiş doğa dikotonomisi, bir çıkmaza sürüklüyor. (3/S. 39.) Dolayısıyla bugünkü sorun doğa güzelinin kurtarılması değil, yaşamı devam ettirebilmenin koşulu olarak insanın şekil verdiği doğanın kurtarılmasıdır. Bu yaklaşım, şehirleri ve endüstri alanlarını da içeriyor. **Piepmeier**, insan tarafından biçimlenen doğa için estetikle ilişkilenmeyen yeni bir kavramın gerekliliğine işaret ediyor. Bu kavram, insan çalışması ve eylemiyle insanın yaşamasına uygun hale getirilmiş alan olarak anlaşılmalıdır. (3/S. 38.) **Piepmeier**, düşüncelerini günlük davranışın yeni bir moralinin yaratılması öneri-

siyle noktalıyor. Bu yeni moralin yaratılması; etiğin, davranış teorisinin ve siyaset felsefesinin görevidir. **Piepmeier** bu yeni moralin yaşamın devamı için, insanın kendine mal ettiği doğa bölümlerini güvenceye alması gerektiğini belirtiyor.

Piepmeier'in düşünceleri sorunun çözümü için yeterli görünmüyor. Konuyla ilgili diğer düşünürlerin yazdıklarında da açmazların varlığını kabul etmek gerekiyor. Ancak tartışmada bugüne kadar geliştirilmiş bütün estetik temellendirmeleri bir kenara bırakıp, sadece yaşamın devamı ilkesi üzerinde yoğunlaşmak sorunun çözümü için yeterli olmuyor. Bugün doğaya bağlı olan, yaşam için gerekli bütün unsurların, kusursuz bir teknik gelişme ile yapay olarak sağlandığını düşünürsek, estetik ve insan emeğiyle değişmemiş doğanın var olması neden gereksin? (Bu noktada **Laurence H. Tribe**'nin Plastik Ağaçlara Karşı Ne Denebilir adlı çalışmasını anmak gerekiyor.) Neden doğayı gelecek kuşaklar için koruyalım, neden onların teknikte yapabilecekleri yeniliklere güvenmeyelim? Henüz doğmamış olanın doğa üzerinde neden ve nasıl bir hakkı var? **Piepmeier**, "İnsanın tartışmasız yaşama alanı olarak, estetik ve insan eliyle değişmiş doğanın geleneksel algılanışına" bağlı olduğunu söylediği anda bir temellendirme yapma zorunluluğu içine giriyor: Neden bu şekilde tanımlanan doğa "insanın tartışmasız yaşama alanı" olsun? Neden evrim sürecinin sınırsız bir değiştirme gücü verdiği insan, "insanın tartışmasız yaşama alanı"nı değişikliğe uğratmasın ve artık "tartışmasız yaşama alanı" ifadesi boşlukta kalmasın? **Piepmeier**, estetikle işlenen, estetik algılanan doğa kavramının sorunu çözmediğini söylüyor. Ancak O'nun soruna çözüm arayışları da bir sonuca varmıyor. Bir öneri olarak yeni bir etikten söz açmak ve bunu yaparken de oluşturulmuş estetik temellendirmeleri bir kenara itmek, önerilen yeni etiğin oluşturulmasını kendiliğinden getirmiyor.

Ekolojik etik

Giderek artan ekolojik sorunları çözmek için yeni bir doğa bilinci yaratma çabası, yeni bir etik oluşturmaya yönelik girişimleri de getirdi. Ancak yine bu çabayla birlikte birbiriyle çelişen görüşler felsefede yaşam alanı buldu. Ama her şeyden önce, "ekolojik kriz"in gerçekten bir kriz olup olmadığı sorusuyla hesaplaşmak gerekiyor. Üzerinde tartışılamayacak olan gerçeklik; insanların, hayvanların ve bitkilerin varlığının tehdit altında olmasının, doğanın/dünyanın doğal olmayan hastalıklı evrimiyle açıklanamayacağı. Denebilir ki doğa; kendi içinde doğanın tahrip edilmesi potansiyelini taşıyan insanı yarattı. Böyle olunca insanın bu yıkıcı potansiyelinin, yeteneğinin doğaya uygullanması mantıklı ve zorunlu bir durumdur. Açıktır ki öncelikle doğa ve doğallık kavramları netleştirilmelidir. "Doğa", "ekolojik denge", "çevre", "çevre tahribi" vb. kavramların anlamı konunusunda ortak bir yargı oluşsa da merkezi bir soru yine de yanıt beklemektedir: Doğa, insan karşısında nasıl bir ilişki sergiler? Doğa, korunması için bir hakka sahip midir (özne karakteri)?

Gürüldüğü üzere bu sorular kendileriyle birlikte ciddi bir zorluğu da taşıyorlar. Doğanın özne olarak ele alınması, irrasyonal bir metafiziği de birlikte getiriyor. Bu bağlamda **J. Früchtl** şöyle diyor: "Sürekli refleksionun bir kuruma dönüşmesi olan Modern, sadece kutsal olan sferini ortadan kaldırmadı aynı zamanda norm ve temellendirme idesini de yok etti." (12/S. 345.) Bunun tersine doğayı bir nesne

olarak ele almak, insanın bugünkü açmazlarının kaynağıdır.

Soruna ilişkin öne sürülmüş görüşleri oldukça kısa da olsa dile getirmede fayda var:

John Passmore, doğanın nesne karakterinde olduğunu savunuyor. Soruna böyle bakmak O'na, her türlü mistisizme ve doğa inancına karşı konuşma şansı veriyor. **Passmore**, insanlığın içinde bulunduğu ekolojik sorunu aşabilmesi için daha çok bilgiye, bilime gereksinimi olduğunu savunuyor. (13/S. 213.) Yine **Passmore**'a göre sadece insanın hakkından söz edilebilir. Ancak **Passmore**, *kendi adına/uğruna sevinilen, mutlu olunan bir şeyin (doğanın) tahrip edilmesi mahkûm edilmelidir* yaklaşımını sunuyor. Burada saşırtıçı olan ifadenin özne ilişkisi taşımasıdır. Almanca'da "adına/ uğruna (um ... willen) kalıbı bir özne ilişkisine gönderme yapar. Ama **Passmore** ilerleyen sayfalarda yukardaki yaklaşımını, "duyu hazının uğruna" (13/S. 232.) ifadesiyle ilişkilendiriyor. **Passmore**'un zorunlu gördüğü yeni duyusallık tarzı, oldukça açık bir şekilde doğayı nesne olarak kabul eden antropozentrik anlayışa işaret ediyor.

Dieter Birnbacher, "Doğadan Sorumlu muyuz?" ve "Doğaya Karşı Sorumluluk Ne Demektir?" adlı çalışmalarında teleolojik ve deontolojik temelendirmeler arasında bir ayrım yapıyor. Ekoljik etiğin teleolojik temellendirilmesinde ahlaksal yükümlülük, ahlakın dışındaki normların izlenmesiyle gerçekleşen değerlere bağlanır. (13/S. 114.) Deontolojik temellendirmede normların kendi değerlerine vurgu yapılır. Burada norumların gerçekleştirilmesinin sonuçları göz önünde tutulmaz. Teleolojik temellendirmede Yeniaristotelesizmin bir formundan söz etmek olanaklıdır. Bunun gibi deontolojik temellendirmede de Kantianizm'den söz edilebilir. (**Kant**, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi'nde şöyle demektedir: "...Ahlaksal diye adlandırabileceğimiz bu böylesine eşsiz iyiyi, besbelli ki ancak akıl sahibi varlıklarda bulunan -ve istemeyi, umulan bir etki değil de, bu tasarımın belirlediği ölçüde- yasa tasarımının kendisinden başka bir şey oluşturmaz; bu iyi de, bu tasarıma göre eylemde bulunan kişinin kendisinde zaten vardır, ilk önce etkiden ortaya çıkmasını beklemeye gerek yoktur."). (5/S.27.) **Birnbacher** açısından oluşturulacak bir ekolojik etik için sadece teleolojik temellendirme anlamlıdır. Çünkü sadece bu yaklaşım, doğanın kendinde amaçları olduğunu kabul eder. Bu temellendirmenin bir aspekti acı duyma yetisidir. Dolayısıyla insan acı duyma yetisine sahip doğaya (hayvanlar) karşı sorumlu olacaktır. Yine **Birnbacher**'e göre duyumsamayan doğa bir başka tarzda ele alınmalıdır. Duyumsamayan doğada yaşam metafiziği ve estetik argüman arasında bir ayrım yapılmalıdır. **Birnbacher**, ikincisinde yani estetik temellendirmede duyumsamayan doğa karşısında bir yükümlük olduğunu gördüğünden, söz konusu temellendirmeyi savunmaktadır. Burada yükümlük, bizzat doğaya karşı değil, doğayı şu anda ve gelecekte temaşa edecek olanlar içindir. (13/S. 125.) **Birnbacher**, "Anımsanması gereken başka bir şey söz konusudur: Doğa estetik relasyonde özne olarak görünüyorsa, bu özne karakteri sadece görünüştür. Doğa, insan onu estetik olarak algıladığı sürece öznedir." (13/S. 131.) diyor. Sorunu böyle ele almak doğanın değerinin estetik alan içine yerleştirilmesidir ve bunun yaratacağı güçlükler de yok değildir. Şimdi sorun doğayla, sanat eseri (Artefact) arasında bir ayrım yapmaktır. "Sanat eserinin otonomisinin, yetişmiş doğanın otonomisinden geri kalmasına gerek yoktur." (13/S. 131.)

Laurence H. Tribe, Plastik Ağaçlara Karşı Ne Denilebilir adlı çalışmasında tam da bu soruyla uğraşıyor. **Tribe**, doğanın yerini alacak bir sanatsal üründen yana tavır geliştirmenin, sadece insanın çıkarlarında temellenen sınırlı bir estetik

duyarlılık olduğu anlamına geleceğini belirtiyor. Bu anlamda doğa güzelliğinin yerinin sanat eseri tarafından doldurulamayacağını söylemek gerekiyor.

Birnbacher ve **Herbert Marcuse** arasında bir paralelik görmek olasıdır: **Marcuse**, "Doğa sadece bir üretici güç mü, yoksa doğa 'kendi için' mi var ve -bu varoluşuyla- insan için mi?" (15/S. 75.) Bu ifade tarzı kendiyle birlikte doğanın aynı zamanda özne ve nesne olması paradoksunu da getiriyor. **Marcuse** açısından doğanın bir özne olarak tanınması, bilimsel objektiflikle örtüşebilir. Estetik forum, özgürlüğün, (doğayla toplum arasındaki savaşta bir barış olarak özgürlük) objektif niteliğin bir belirtisidir. İnsan özgürlük idesini takip edebilir ama doğa da özgürlük idesini takip edebilir. Bu aşamada **Marcuse, Adorno**'yu anımsamamızı istemektedir.

Yukarda söylendiği gibi **Adorno** doğanın özne olduğunu düşünür. Ancak insan açısından doğanın özne oluşu ilk aşamada anlaşılır, kavranılabilir değildir. "Dolaysızlığın ikâmesi" olarak sanat eseri, insanın özne olarak doğayla ilişkilenmesini sağlıyor. Bu yaklaşımda belirli ölçüde nesnellik ve öznellik birbiriyle bağlanmıştır. Bunun gibi **Gernot Böhme** de ekoloji sorunsalında estetik temellendirmenin kabul edilebilir bir yaklaşım olduğunu düşünmektedir. **Böhme**, ekolojik doğa estetiğinin bir çözüm olabileceğini ve sanatın kanıtladığı üzere doğanın bir özne olduğunu savunmakta. İnsan doğal bir varolandır ve kendi çevresinden duyusal ve duygusal etki alır. (16/S. 45.) Güzellik aynı zamanda iyi doğanın bir boyutudur ve bu doğanın korunmasını söylemekle eş anlamlıdır. "Doğanın güzel olarak algılanması, sadece onun insan için yararlı olmasının kavranması değil, aynı zamanda kendini çevreleyen doğa dolayımıyla insanın kendi varoluşunun deneyimini taşınma ve yükseltilme olarak... kavramasıdır." (16/S. 54.)

Ekoloji etiğinde estetik temellendirmenin hemen yanı başında, dini ya da mistik görüşlerle bir ilişkiyi zorunlu gören anlayışlar da söz konusu. Bu yaklaşıma örnek olarak antropozentrik foksiyonalizmi reddeden **Robert Spaemann** gösterilebilir. **Spaemann**, ekolojik etik alanındaki bütün temelendirmelerin fonksiyonalist olduğunu ve sadece dinde foksiyonalist olmayan düşüncelerin bulunabileceğini savunuyor. (13/S. 198.) Mistik etik alanında ismi sıklıkla geçen bir başka düşünür de **Albert Schweitzer**'dir. **Schweitzer**, evrensel boyutlara ulaşmış "sevginin etiği"nin oldukça radikal bir savunucusudur. Bunun gibi **Hans Jonas**'ın Sorumluluk İlkesi adlı çok tartışılan eseri de yaşama metafiziği düşüncesinin bir örneği durumunda. **Jonas**'a göre ekolojik etik, öncelikle neden insanın varolup, olmaması gerektiği sorusuyla uğraşacağı için metafizik olarak kurulmalıdır. (18/S. 30.) **Jonas**'a göre varolmadan, varolmanın gerekliliği sonucunu çıkarabilmek için varolmanın değerli oluşu kanıtlanmalıdır. Bunun için ilk adım varolmada bir ereğin varlığının tanınmasıdır. **Jonas**, yaşamın erekliliğinden varolmanın erekliliği sonucunu varıyor. Buradan da tekrardan değer sorununa dönüyor. Metafizikten etiğe, varolmaktan, varolmanın gerekliliğine geçerken ereğin; kendinde bir iyi olduğunu ve ilkesel olarak ereksizlikten üstün olduğunu vurguluyor. **Jonas**'ın yeni etiği, sorumluluk teorisiyle sonuçta politik uygulama alanına girmiş oluyor. Sonuç olarak ortaya çıkan politik söylem de bir ütopya eleştirisini içeriyor. **Jonas**'a göre doğa, özne karakterinde olduğu gibi belirli bir ereğe sahiptir ve kendinde bir değer taşır.

1. **Joachim Ritter**. „Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft", 1972, içinde: Gert Gröning, Ulfert Herlyn (yayına hazırlayan). „Landschaftswahrnehmung und

Landschaftserfahrung"

2. **Jörg Zimmermann**. „Zur Geschichte des ästhetischen Naturbegriffs" München 1982, içinde: „Das Naturbild des Menschen"

3. **Rainer Piepmeier**. „Das Ende der ästhetischen Kategorie 'Landschaft'. Zu einem Aspekt neuzeitlichen Naturverhältnisses", içinde: „Westfälische Forschungen". P. Schöller ve A. H. v. Wallthor (yayına hazırlayan), 30. yıl, Münster 1980

4. **Immanuel Kant**. „Kritik der Urteilskraft", W. Weischedel (yayına hazırlayan), 1. Baskı, Frankfurt am Main 1974

5. **Immanuel Kant**. „Kritik der praktischen Vernunft", W. Weischedel (yayına hazırlayan), 1. Baskı, Frankfurt am Main 1974

6. **Th. W. Adorno**. „Ästhetische Theorie", 1. Baskı, Frankfurt am Main 1973

7 **Hartmut Scheible**. „Wahrheit und Subjekt. Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter" Hamburg 1988

8. **Norbert Zimmermann**. „Der ästhetische Augenblick. Th. W. Adornos Theorie der Zeitstruktur von Kunst und ästhetischer Erfahrung" Europäische Hochschulschriften, seri 1, cilt 1113, Frankfurt am Main 1989

9. **Martin Seel**. „Glücksbedingungen menschlichen Daseins. Die profane Ästhetik der Natur ist der Anfang einer modernen Ethik des guten Lebens", Frankfurter Rundschau gazetesi 07.11.1989

10. **Martin Seel**. „Gerechtigkeit gegenüber dem Heterogenen? Zu einem neuen Sammelband über das Erhabene", içinde: Merkur, 43. yıl

11 **Hans Blumenberg**. „Der Prozeß der theoretischen Neugierde" Frankfurt am Main 1988

12. **Josef Früchtl**. „Der faule Kern der Handelsware Öko-Ethik", içinde: Frankfurter Hefte, Börner, Dirks ve diğerleri (yayına hazırlayan), 38. yıl, 4. sayı, Nisan 1991

13. **Dieter Birnbacher** (yayına hazırlayan). „Ökologie und Ethik", Stuttgart 1980

14. **Dieter Birnbacher**. „Was kann Verantwortung für die Natur heißen?" içinde: Klaus M. Meyer-Abich (yayına hazırlayan), „Frieden mit der Natur", Freiburg 1979

15. **Herbert Marcuse**. „Konterrevolution und Revolte", 1. Baskı, Frankfurt am Main 1973

16. **Gernot Böhme**. „Für eine ökologische Naturästhetik", Frankfurt am Main 1989

17. **Albert Schweitzer**. „Die Ehrfurcht vor dem Leben" Hans W. Bähr (yayına hazırlayan), 5. Baskı, München 1988

18. **Hans Jonas**. „Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation" 1. Baskı, Frankfurt am Main 1984

Perili köşk
dram: 3 perde
(perde III, sahne I)

Bir kere cezalandırıldıktan sonra köpekler ne yapmamaları gerektiğini unutmazlar, ama tıpkı çocuklar gibi bir dahaki sefere yakalanmamayı umarlar. (Barbara Woodhouse)

Cemil Güzey

Anaksimandros: Oluşun lanetinden kurtulabileceğinizi mi sanıyorsunuz (Hiddetle terk eder sahneyi).

Wittgenstein: Arkadaşlar, önerimi oyunuza sunuyorum. Yeni dünya düzeninin ilk ve asla değiştirilemeyecek olan maddesi şudur: "Dünya, olduğu gibi olan her şeydir"! Tekrarlıyorum: "Die Welt ist alles, was der Fall ist"! "The world is everything that is the case"!

Arkadaşlar, evimizin yok olmasında en büyük pay bizimdir. Şimdi her şeye yeniden başlama şansımız var. Tüm çatışma sebeplerini ortadan kaldırıp akl-ı selim sahibi olduğunuzu kanıtlayalım.

Kant: Arkadaşlar gerçekten sıkılmaya başladım. Sırayla konuşalım; oya su-

nalım. Üçüncü perde başladı, tek bir madde bile oylanmış değil. Konuşmaktan başka bir şey yapmıyoruz. Dünyada da aynı şeyi yapmadık mı? İşte şu sahnede hep birlikteyiz; ne zaman var artık ne de mekân (Ne diyorum ben? Formlarımdan çıkarttılar beni en sonunda). Evet, formlardan bile bağımsızız artık (İyi de, nasıl algılıyoruz, iletişim kuruyoruz?). Anlaşamıyoruz!

Koro: Bakın çocuklarla oynayan **Herakleitos**'a...

Nietzsche: Usta, bir şey lazım mı? Canını sıkmıyorlar değil mi? Görünen o ki hiç mi hiç sıkmıyorlar (Bu arada çocuklar Gaardner'ı taşa tutmaktadırlar). Hey koca usta hey! O ki çocukların oyunuyla evrenin oyununun *bir* olduğunu görmüş... O ki konuşmanın bireyi tüketmekten başka bir şey olmadığını farkedip yine de uzak durmuş küfretmekten... O'dur "bu evrende suç, haksızlık, çelişki, acı var mı?" sorusuna "evet" diyen ve ekleyen: "Her şeyi birlikte göremeyen, ayırarak gören insan için vardır; her şeyi bir arada sezen Tanrı için yoktur; bu sebeple, birbirine karşıt olan bütün şeyler bir ahenkte birleşmiştir". Bu ahenk, herhangi bir insanın gözüne görünmez, ama onu, Tanrı'ya benzeyen **Herakleitos** gibi gören, anlar. Onun ateş saçan bakışı için, çevresine akarak yayılmış olan evrende haksızlığın bir damlası bile kalmamıştır.

Wittgenstein: Tamam işte; ben de bunu demeye getiriyorum zaten! Haydi, oylayalım.

Carnap: Ne demeye getiriyorsun?

Wittgenstein: Dünyanın *nasıl* olduğu, yüksek olan için tamamen önemsizdir. Tanrı kendini dünyanın *içinde* açığa çıkarmaz. (Carnap konuşacak gibi olur, ama Brouwer çok kötü bakar).

Wittgenstein: (Haince sırıtır ve yalnızca Carnap'ın görebildiği bir el hareketi yapar) Dil oyunu el oyunu... Neyse ikinci dönemi bir kenara bırakalım. Evet arkadaşlar, birinci dönemin birinci maddesini oyluyoruz. Kabul edenler elini kaldırsın!

Kant: Son bir şey söyleyebilir miyim? (Peruğunu yere çarpar; keli görünür). Tanrı vardır! **Herakleitos**'un "kel zekalıları" bunu bir türlü anlayamadılar. Bense en başından beri biliyordum. "Salt Aklın Eleştirisi"ni bu yüzden yazdım. Tanrı'yı anlayamayacak olan kitleye, sırf bu nedenle sundum aklı! Yani, yanlış anlamayın lütfen, ama Tanrı vardır ve şu an oylamamız gereken ilk madde budur...

Wittgenstein: Bu sorunu halletmiş olduğumuzu sanıyordum. İfade edilemeyen bir yanıtın sorusu da ifade edilemez! Yalan mı? Ölüm bir yaşam olayı değildir. Ölüm yaşanmaz dememiş miydik?

Kant: Sinirlenmene gerek yok. Sakin ol lütfen. Bunu yapabilirsin değil mi? Tanrı her iki dünyada da egemen olmalıdır. Başka çaremiz yok. Sen de biliyorsun ki ne seni dinlediler ne bana kulak astılar. İnan bana; tüm insanlar bizim kadar bilge olmadığı sürece hiçbir şey değişmeyecek (Gözyaşlarını engellemeye çalışmaktadır).

Wittgenstein: Ohoooo... Sen rüşvet de verirsin birazdan. Tamam ağlama. Bu işin üstesinden geleceğiz. Tamam; bu kadar duygusal olma... **Diotima**, biraz ilgilenir misin lütfen.

Diotima: Burada da rahat yok (İsteksizce yerinden kalkar ve Kant'a doğru ilerler).

Wittgenstein: Usta, sen konuş lütfen... Seni dinlerler...

Herakleitos: Gördüğüm, olmuş olanın cezalandırıldığı değil, oluşun meşru kılındığıdır.

Aristoteles: Suçluyorum! En büyük suçla hem de! Çelişmezlik ilkesine karşı günah işliyor...

Koro: Kes sesini!

Kant: (Diotima'nın kolları arasından sıyrılarak koşar) **Hegel** de benim gibi düşünüyor. İnsan türünün bir ereği, bir hedefi vardır. Tanrı bilgisini yerleştirecek olursak içlerine, bu kez başaramamaları için hiçbir sebep kalmaz.

Koro: Antinomileri çözmüşsün ha?

Kant: N'olmuş yani?

Wittgenstein: Oylayalım artık... Çıldırtmayın beni. "Evet" ya da "Hayır" diyeceksiniz yalnızca... Niçin korkuyorsunuz? Burada her tür değerden bağımsız bir oyunun ögelerinden başka bir şey değiliz nasıl olsa. Nasıl ki nesneler renksizse biz de öyleyiz. Tek yapmamız gereken, kendi kendini ve evini yok etmeyecek bir insan türüne yaşam vermek!

Brouwer: Korkarlar... Herkesin dünya yaşamı büyük bir doyumsuzlukla sonuçlanır; ölüm, sistemin nihai çöküşüdür. İnsanın çaresizlik içinde inşa etmiş olduğu Babil kulesinin berhava olmasıdır ölüm; aşkın olana bir yakarıştır. Korkuyorlar, çünkü kulenin yıkıldığını bilmiyorlar.

Thales: Hele bir oylayın bakalım **Wittgenstein**'ın önerisini.

Koro: Evet, oylayın artık.. Bıktık vokal yapmaktan!

(**Wittgenstein** zevkten altına kaçıracak gibidir. Bu kimsenin gözünden kaçmaz. Herkes homurdanmaya başlar. **Wittgenstein** kendini toparlar ve "Kendim için bir şey istiyorsam namerdim" der, ama homurtular haykırışa dönüşüvermiştir)

Caliban: Yeter be... O minik dünyanızda değilsiniz artık. Ben de o kapı köpeğiniz değilim. Adım Sisyphos'tur burada, yani "en yüksek tada ulaşabilen". Yok ettiğiniz uygarlığınızın hiçbir döneminde bana denk bir bilgeye rastlamamışsınızdır. Sizlerse burada ve bu komik halinizle kendinizi bizlerden apayrı tutmanıza neden olan bir arsızlık, terbiyesizlik, saygısızlık ve kibirin gaz hali gibi ışık saçıyorsunuz... Fallik deniz fenerleri sizi... Ne Prospero'nun cakası ne Ariel'in büyüsü işler burada! Ölüsü kandilliler sizi, hiç mi düşünmüyorsunuz?

Wittgenstein: Arkadaşlar! **Caliban** haklı...Eğrisiyle doğrusuyla bir adım atalım. Hata yapmışsak, ceremesini çekmeye gönüllü olalım. Yeni bir dünya kurmamız gerektiğini bal gibi biliyoruz. Tanrı kendini o dünyada göstermiyordu, ama bu tuhaf sahnede durum farklı... Düşünün lütfen: Zaman ve mekândan bağımsız olan Tanrı, dünyamızı yok edeceğimizi öngörmüş müydü acaba?

Koro: Konuşamadığın yerde susmalısın!

Wittgenstein: "Söylenemeyen vardır yine de" demiştim size, yalan mı? O kendini gösterir; o mistik olandır. Burada da aynı. Avcı Gracchus'tan ne farkımız var?

Brouwer: Ama şu anda, söylenemeyeni söylediğinizi sanıyorlar; hem de resmi olarak. Eski, hüzünlü dünyamızdaki tüm özlem ve yakarışlarımız, daha yüksek olanın, transendental olanın kavranmasına yönelik değil miydi? Utanmadan nişan

aldığımız hedef bu değil miydi? Buyurun alın; sizin oldu.

Wittgenstein: (Alçak sesle) Bu kitabı belki de yalnızca daha önce benzer düşüncelere kafayı takmış olanlar anlayacaktır.

(**Nietzsche** bıyıklarını sıvazlayıp sırıtmaktadır; **Wittgenstein** sinirlenir)

Wittgenstein: Taş bana mı?

Nietzsche: "Taş" sözcüğünün gönderimi ne? Mecazlarımdan biri mi yoksa?

Wittgenstein: Bak, seni severim ama ayağını denk al; çakarım bir tane!

Popper: Yapar mı yapar! Cetvelle üzerime yürümüştü ki **Russel** araya girdi.

Kant: Ludo haklı galiba... Oylamalıyız, çünkü oylayabiliriz.

Koro: Korkuyorsunuz! Kabul edilirse diye korkuyorsunuz. İşte gerçek ölüm!

Brouwer: (Thor'un çekiciyle oynamaktadır) Çok bilimsel düşünmelerinin de payı var bunda... Bilim... Kültürün en son çiçeği ve kemikleşmesi... Nerede durmak gerektiğini bilmedikleri için sonunda şişko ve kel ve miyop olanlar... Mide sorunları çekenler... Sanmaktalar ki o görkemli dengeye çok, ama çok yakınlar. Sanki ha tuttular ha tutacaklar.

Wittgenstein: Ben de öyle demiştim. Mümkün olan tüm bilimselsorular yanıtlanmış olsa bile, yaşam problemlerine henüz hiç dokunulmamış olduğunu hissederiz. Elbette bu durumda soru ortadan kalkıverir ve yanıt da tam olarak budur.

Brouwer: Caotang Qing, sen ne diyorsun kadim dost?

(Bu bilge benim tasarımım değil, tarihsel bir kişiliktir. "Zen Dersleri" adlı kitaptan alıntı yaptım. "Anahtar Kitaplar", Thomas Cleary'den çeviren Şen Süer Kaya. İstanbul. 1993)

Caotang Qing: Bir otlağı yakan lastik, küçük bir alevle başlar, bir dağı aşındıran ırmak damla damla başlar. Bir parça su yığınla toprak tarafından engellenebilir, fakat çok fazla su varsa ağaçları köklerinden söker, kayaları yerinden oynatır ve tepeleri alır götürür. Bir parça ateş.

Engels: Ne diyor bu?

Koro: Yine sıranı karıştırdın.

Caotang Qing: Bir parça suyla söndürülebilir, fakat çok fazla ateş varsa şehirleri, kasabaları ve dağ ormanlarını yakabilir.

Sevecenlik ve bağlılık suyu, kötülük ve gücenme ateşi de bundan farklı mıdır?

Eski insanlar akıllarını yönettikleri zaman, ortaya çıkmadan önce düşüncelerini engellerler, duygularını durdururlardı. Bu yüzden, kullandıkları enerji az, elde ettikleri başarı çok büyüktü.

Duygular ve doğa birbirlerini altüst ederler, sevgi ve nefret birbirine karışır ve birbiriyle çelişirse, o zaman bu insanın yaşamına zarar verir, başkalarıyla ilişkilerinde varlıklarına zarar verir. Tehlike ne kadar büyük, kurtuluş umudu yok.

Gaardner: (Koşarak sahneye girer) Kurtarın beni!!! **Derrida**'yı, **Tarski**'yi, **Lacan**'ı, **Davidson**'ı... hepsini, hepsini... Bu kez çok ciddi!

Koro: Bitmemiş miydi senin rolün? Ne işin var burada?

Herakleitos: Her şey, kendine karşıt olanı her zaman içinde taşır.

Gaardner: Varolan olarak kalmak istiyorum! Neden ben? Neden? (Ansızın yok olur)

Aristoteles: (Kendi kendine konuşmaktadır) Ustayı çelişmezlik ilkesine karşı günah işlemiş olmakla suçlamam hataydı galiba.

Nietzsche: Ettin elbette, orta yolun cici çocuğu! Sezgili tasarım iki şeyi içinde toplar: bir yandan bütün deneylerimizde çevremizi saran, durmadan değişen evreni, bir de bu evren üzerinde elde edilebilecek her deneyi mümkün kılan koşulları, yani zaman ile mekânı. Çünkü 2 ile m, belirli içerikleri olmadan da, her türlü deneyden bağımsız olarak, salt sezişle kavranabilir, yani görülebilir. **Herakleitos**, böylece zamanı her türlü deneyden kurtulmuş olarak ele almakla, sezgili tasarım alanının içine giren her şeyin en yüksek ölçüde Monogramını elinde tutmuş oluyor. Bunu daha ikinci perdede vurgulamıştım.

Ömer Hayyam: (Birdenbire ortaya çıkar)

Daha nice büyük göreceksin kendini?
Hep varlık yokluk mu düşündürecek seni?
Şarap için şarap; Bu ölüm yolculuğunda
Bulamazsın sarhoş uykulardan iyisini.

Levinas: (Uyku mahmuru konuşur) Tamamen rasyonal olan bir varlık ne konuşabilir ki tamamen rasyonal olan bir diğer varlıkla? Felsefenin en iyi yanı sınıfta kalması... Anlamı bütünselleştirememesi ise çok daha iyi... Çünkü bu durumda aşkınlığın indirgenemez başkalığına açık kalıyor...

Kant: Dünya metafiziksiz olmaz... Hele ki düşünen insan...

Heidegger: İnsan varoldukça bir tür felsefe etkinliği olacaktır elbette. Aksi takdirde "hiç hiçler"... Hiç şakası yok bu işin. Ne binbir tane çeşitli türden felsefe kitabı okuyarak ne de evrenin bulmacalarını çözeceğim diye kendinize işkence ederek ulaşabilirsiniz felsefeye... Felsefe her insan varoluşunda saklı olarak vardır ve dışardan ayrıca eklenmesine gerek yoktur. Vazgeç **Ludo**; uğraşma. Şişeyi, sineğiyle birlikte savur ummana.

Wittgenstein: Ama ben bizden söz etmiyorum ki. Yeni dünya yasasının birinci maddesinde bu kadar ısrar etmemin nedeni, metafizik örgüsü tamamlanmış olan bir insan türünün mümkün olmasından. Zekâmızı lanetlemiş olan dilin felsefe tarafından yenilgiye uğratılmış olduğu bir dünya gerek bize. Burada insanı bir hayvanmış gibi düşünmek gerekiyor; içgüdüleri olan ama akıl yürütme yetisi olmayan ilksel bir canlı türü. Bu durumda ilksel bir iletişim aracı olarak yeterince iyi olan bir mantıktan bir savunma bekleyemeyiz. Dil bir tür akıl yürütmeden kaynaklanmaz.

Sokrates: Bu nasıl dünya **Wittgenstein**? Bu ne biçim bir insan?

Marx: Üretim ilişkilerinden ne haber?

Wittgenstein: Hay sana da, üretim ilişkilerine de... Üretim araçlarının mülkiyeti üretici güçlere ait olacak; tamam mı? Rahatlamışsındır umarım.

Nietzsche: İnsanın en son, nihai hakikati ne ki? Yalnızca yalanlanamayan, çürütülemeyen hataları değil mi? "İnsanlık" dediklerinde, bunu insanı doğadan ayıran ve ayırt eden temel bir özellik olarak görüyorlar. Aslında böyle bir ayrımdan söz edilemez: Doğal nitelikler ve yalnızca insana ait olduğu söylenen nitelikler bir arada yeşerirler. En yüksek ve en soylu donanımıyla insan, tamamıyla doğadır ve onun hiç mi hiç tekin olmayan ikili karakterine sahiptir. Onun en tüyler ürpertici ve insanlıkdışı olduğu ileri sürülen bazı yetileri belki de tüm insanlığın boy atacağı

verimli toprakların ta kendisidir. Size üst-insanı öğretiyorum. İnsanın üstesinden gelinmelidir.

Keloğlan: Nietzsche abi, iyi dersin güzel dersin de, bir bak hele neydik ne olduk.. Yani şimdi pattadanak atacak mıyız dünyaya senin "Üstin San"larını? Ne diyecekler? Osss... "Hay! Toranaga Sama"mı diyecekler? Yahu, karınca mı bunlar? Hiç mi sormayacaklar "burası neresi?", "ben kimim?", "nereden geldim?" diye? Ömürsün vallahi...

Nietzsche: Vay **Keloğlan**, sen de buradasın demek! Dememiş miydim size insanlığın gelişimi diye bir şey olmadığını? Üst-insan çağlara yayılmıştır aslında...

Darwin: Soru önemliydi, neden yanıtlamadın? Görevlendireceğimiz tür hiç mi evrim geçirmeyecek? Ya diğer canlılar? Doğal ayıklanma diye bir şey olmayacak mı?

Wittgenstein: Yok arkadaş, ben pes ediyorum artık!

Nietzsche: Bak güzel kardeşim, geçişli form bir yanılsamadır yalnızca... her türün kendi sınırları vardır: Bunun ötesinde evrim diye bir şey yoktur; kafana sok bunu! *Genel görüşüm şudur: -Birinci önerme:* Tür olarak insan ilerlememektedir. Yüksek türlere ulaşılmıştır, ama kalıcı değildirler. Türün düzeyi yükseltilememiştir. *İkinci önerme:* Tür olarak insan hiçbir diğer hayvanla kıyaslanabilecek bir gelişme göstermez. Hayvan ve bitki dünyası aşağıdan yukarıya doğru evrimleşmez; hepsi aynı zamanda birbirlerine karşı ve diğerlerini ezerek, tam bir keşmekeş içinde mevcutturlar. Daha zengin ve karmaşık formlar -"yüksek tür" deyimiyle anlatılmak istenen de budur zaten- daha kolay yok olurlar: Yalnızca en alttakiler gözle görülür bir yok edilemezliğe sahiptirler. İlk öbektekiler ender olarak ortaya çıkarlar ve üstünlüklerini güçlükle korurlar; diğerleriyse uzlaşımcı bir verimlilik tarafından kayırılırlar.

İnsanlar arasında da durum pek farklı değildir: Yüksek türler, evrimin şanslı darbeleri, kolayca yok olurlar. Her tür yozlaşmaya açıktırlar... Beni ilgilendiren "şanslı kazalar"dır, **Sokrates** veya **Caesar**, **Leonardo** veya **Goethe**: Onların sahip oldukları "güç" kendilerine "yaşayakalma mücadelesi"nde hiçbir avantaj sağlamaz. Temel güdü, yaşamı korumak değil, güç istemidir.

Rousseau: Dinleyin arkadaşlar! Söz sırası bende şimdi. İyi kulak verin bana ki, güzelim dünyamızı nasıl yok etmiş olduğumuzu anlayın. Doğa durumundan çıkmamız en büyük hataydı. Ahlakın temel ilkesi, insanların doğal olarak iyi olduğudur, adalet ve düzen yanlısıdırlar. İnsan yüreği her tür sapıklığa kapalıdır ve

Koro: Sen önce **Hobbes**'la aradaki sorunu hallet...

Nietzsche: (Hüzünlü bir ifadeyle) İşte yığınların maymunu sahnede yine. En vahşi en yok edici özelliklerin ateşleyicisi...

Rousseau: Dinleyin! Sivil toplumun gerçek kurucusu, bir toprak parçasını çevirip "burası benimdir" diyen ilk kişidir. Diğerleriyse ebleh ebleh bakarlar ve geçip giderler. O sırada birisi çıkıp da bağırsaydı keşke: "Dinlemeyin bu sahtekârı! Dünyanın meyvalarının herkese ve dünyanın kendisinin kimseye ait olduğunu unutursanız kaybolup gidersiniz" Ne çok suç, savaş, cinayet ve ne çok sefalet ve korku önlenebilirdi.

Nietzsche: Doğaya dönüş kaçınılmaz olarak Mobokrasiyle sonlanır!

Ömer Hayyam: Gençlik bir kitaptı, okuduk bitti;
Canım bahar geçti çoktan, kış şimdi.
Hani sevincin o cıvıl cıvıl kuş?
Nasıl, ne zaman geldi, nasıl gitti?

Dante: Kurtulamayacağız Limbo'dan!

Baudrillard: Felaket hakkı. Esas temel hak; kaza hakkı, yanlışlık yapabilme hakkı, kötülük hakkı ve en kötü olma hakkıdır, yoksa yalnızca en iyi olma hakkı değil: Mutluluk hakkından çok daha fazla, sizi adına yaraşır bir insan yapan budur işte. Hak, karşı konulmaz biçimde bu uğursuz eğimi izler ve böylece bir şey kendiliğinden iyi gittiğinde her tür hak gereksiz hale gelir; ve eğer hak talebi dayatılıyorsa, istenen şey kaybedilmiş demektir: Su, hava, yer hakkı tüm bu ögelerin adım adım yok olduğunun teyit edilmesidir.

Brouwer: Korku ve tutkunun esiri olmuş olan eski dünyamıza bakın. Acı vermesin size bu. Kaba güç ve tamahın, uzay ve zamanın esiri olan dünyamızı hatırlayın! Zihine zincirlenmiş, kanatları olmadığı halde uçan uzay-zaman dölü... İnsan kafası şeklinde simgeleşen tür; insanın çöküşünün simgesi!

İlksel kabileler kafa avcılığını bir tür temizleme süreci olarak görürler ve en büyük hazzı bu işlemi en gelişmiş insanlara uygulamaktan alırlar. Bunun temeli olan derin felsefi içgörü, doğadaki artan farklılaşmanın gittikçe ciddileşen bir lanetlenmeyle el ele gittiğidir; içgörü onların yüreklerinde yatmaktadır, kafalarında değil.

İnsan etkinliğinin berrak bir görüntüsünün pek çabuk olanaksızlaştığı, yapmacıklığın ve ezberciliğin -korku ve tutkunun diğer kaynağı- egemenliğine boyun eğiveren o hüzünlü dünyada araçlar amaç olmuştu. Sanayi devrimini alkışlayanların unuttuğu bir şey vardı: Doğanın kaynaklarının sömürülmesi, doğanın ve insanın dengesine müdahale etmekti.

Kant: Tüm bunlar neden oldu ki? Pekala yapabilirdik... Başarabilirdik!

Nietzsche: Çünkü dostum, yetilerimiz, aletlerimiz, teknolojimiz bizi yalnızca süper-şempanze düzeyine çıkarır. Sanatçılar, filozoflar ve azizler arada kaynar gider.

Baudrillard: Simmel, "Olumsuzlama dünyanın en basit şeyidir. Bu yüzden, kişileri bir hedefte anlaşamayan büyük kitleler burada buluşurlar" diyordu. Kitleleri olumlu görüş ya da eleştirel niyetleri doğrultusunda kışkırtmak gereksizdir; çünkü kitlelerin böyle görüş ya da niyetleri yoktur: Ayrışmamış bir güçleri vardır yalnızca, bir reddetme güçleri. Yalnızca dışladıklarıyla, yadsıdıklarıyla güçlüdürler ve öncelikle kendilerini aşan her tür tasarıyı, kendilerinden üstün olan her tür sınıf ya da zekâyı dışlayarak güçlü olurlar. Burada, en yırtıcı deneyimden, hayvanların ve köylülerin deneyiminden çıkma kurnaz bir felsefeden bir şeyler vardır.

Herakleitos: Bu bir oyundur. Fazla duygusal yönden almayın; hele ahlak yönünden hiç almayın. Unutmayın; oluşta yasa, zorunlulukta oyun!!!

Baudrillard: Haklısın Usta. Lafi fazla uzattığımın farkındayım. Yalnızca şunu vurgulamaya çalışıyordum: Değişik biçimler altında kötülük ilkesi yeniden ortaya çıkar. Ne ahlak, ne suçluluk vardır bunda: Kötülük ilkesi tersinme ilkesiyle, rakip olma ilkesiyle eşanlamlıdır; hepsi bu.

Dante: Lucifer'in etrafını saran buz tabakası erimeye başladı. Limbo'dan

kurtulamayacağız.

Dylan Thomas: O güzelim geceye kaptırmayın kendinizi uysalca,
Veryansın edin, veryansın ışığın ölümüne

Pithecanthropus Erectus: Hazırlanın arkadaşlar... Bu maskaraların durumu içler acısı! Eminim yumurta kapıya dayanınca, bizi yollayacaklar dünyaya Limbo'dan kurtulmak için...

Ekoloji-Astroloji
Ekonomi-Astronomi
Logos-Nomos
Sinoplugiller-Heraklitoğulları

Siyasal etiğin bir sorunu olarak doğaya teknik müdahale

Robert Spaemann

Giriş

Fizik ve biyolojideki modern teknolojiler, atomun parçalanması ve genetik güdülenme moral sorunlara neden oluyor. Sorunun çözümü için geleneksel felsefe ve din, gerekçeler ileri sürmüşler. Bu gerekçeleri en soyut ve en genel biçimde ele aldığımızda ancak, sorunun çözümüne olası katkıları olur. Bu, özellikle moral sorunların siyasal ve hukuksal sorunlarla kesiştiği durumlarda geçerlik kazanır. Siyasal ve hukuksal sorunlar bağlamında, devletin bu teknolojileri kullanması sonucu, ortaya çıkan olası etki ve yan etkilere ilişkin üstleneceği sorumluk vurgulanır. Genel değerlendirme bağlamında sonuçlara ulaşmak için, gerekçelerin temelini adım adım güvencelemek gerektiği ortaya çıkar. Birinci bölümde, yan etkilerin katlanabilirliği, genel değerler felsefesi sorunu olarak irdelenecektir. Böylece, ikinci bölümde, doğal çevreye müdahalenin değerlendirildiği temel yaklaşımlar oluşturulacaktır.

I

İnsan eyleminin doğasında yan etkileri ortaya çıkarma gerçekliği vardır. *"Eylemler amaçlılık içerir."*cümlesi, iki yönü olan madalyonun başka bir yüzüdür.

Amaç, eyleyenin eylem sonuçlarının bireşiminden bilinçsizce çıkardığı ve diğer bütün sonuçlar ile karşılaştırıldığında *yan etkiler, amaçlar ve giderler* olarak aşağısadığı herhangi bir etkidir. Ancak böyle bir eleme sonucu eylem gerçekleşebilir ve sadece böyle bir eleme yoluyla eylem, diğer doğal olaylardan ayrışır. Araçlar ve yan etkiler arasındaki ayrım şu bağlamda değerlendirilir: *Yan etkiler* bilinmeden, arzulanmadan gerçekleşen ve sadece hesaba katılması gerekendir. Aracın kendisi, arzulanma zorunluğu olandır; yani alt amaçlardandır. Bu durum, bir anlamda bir kışlanın savaşta ortadan kaldırılmasının, savaş amaçlarına ulaşmak için bir araç işlevi görmesi gibidir. Yan etkiler ise, bu saldırı sonucu bu kışlanın çevresindeki konutların, bir bombanın tahrip gücünün yeterince sınırlandırılamaması sonucu, yerle bir olmasının bir yan etki olarak göze alınması durumudur. Her şeyden önce, sivil hedeflere yönelik terör eylemleri de, kendi içinde bir savaş aracı olarak değerlendirilmiş olabilir.

Eyleyenin araç seçiminde serbest olmadığı, diğer bir söyleyimle amacın kutsanamayacağı, her türlü araç seçiminin basit bir çıkarımıdır. İnsanların amaçları farklıdır. Birinin araç seçimi, diğerinin amacının gerçekleşmesinin önleyeni olabilir. Bir kişinin, herhangi bir amacına ulaşma doğrultusunda diğerinin amacını keyfi olarak engellemesi, hak kavramını kendiliğinden ve dolaysız olarak ortadan kaldırabilir. Böylesi bir yetki, hukuk düzeninin tamamen ortadan kalkması ile eşanlamlı sayılabilir. Diğer yandan, 'araç kullanımı', harcama yapma, her zaman diğer amaçların gerçekleştirme olanağını sınırlama anlamına gelir. Diğer amaçlar, eyleyenin kendi amaçları olabileceği gibi diğerlerinin de amaçları olabilir. Bir gezi için yapılan harcama, yapımı süren bir evin inşaasını yavaşlatabilir. Çok genel anlamda bir insanın her türlü amaçsallığı diğerlerinin olası amaçlarına ulaşmasını engeller. Kaynaklar kıt ise, kullanılmış olan hem bizzat kullanan hem de diğerleri için kullanımda olmaz.

Her iki durumda da bir değer sorunu ortaya çıkabilir. Her insanın kendine karşı sorumlulukları, ödevleri vardır. Her kim, anlık bir zevk için, sağlığını tehlikeye sokar, böyle bir ödevi yerine getirmemiş olur. Bunu nedenselleştirme, konu bağlamının dışına çıkmak olurdu; bundan dolayı ayrıntısına girmeyeceğim. Bireyin özüne ilişkin ödevleri hukuksallığa uygun düşmez. Bireyin özüne karşı tutumu, hakkaniyet kuralları ile normlaştırılmış davranış değildir. Volonti non fit iniuria. -İsteyene haksızlık yapılmış olmaz; isteyip istediğini alana haksızlık yapılmış olmaz!- Eyleyenin eyleminden etkilenenin davranışı söz konusu olduğunda (ki bunlar eyleyenle özdeş değildir.) hakkaniyet sorunu; yani, eylemin yan etkilerinin kabul edilebilirliğinin / katlanabilirliğinin* sorunu belirginleşir. Bu bağlamda iki soru ortaya çıkar: 1) Kabul edilebilirliğin/reva görmenin ölçütleri nelerdir? 2) Eylemin yan etkilerinin katlanabilirliği/kabuledilebilirliği için sorumluluğu kim üstlenecektir?

* **Çevirenin notu:** Almancadaki *zumutbar*/ Zumutbarkeit sözcüğünü Türkçeye aktarırken çok zorlandım. Metnin değişik bölümlerinde bu sözcük farklı göstergelerle karşılanmıştır.

Herhangi bir kimseye borç verdiğimizi varsayalım. Borcun geri getirileceği gün saptanmıştır. Borcun, anılan günden bir, iki gün gibi kısa bir süre sonra getirilmesi kabuledilebilir; ama, bir hafta 10 gün geciktirilmesinin tahammül sınırının aşılmış ve dolayısıyla kabuledilemez olduğu anlamı çıkar. Kabuledilebilirlik veya kabuledilemezlik durumu *Zumutbarkeit*'ı karşılayan bir durumdur.

KATLANABİLİRLİĞİN/KABULEDİLEBİLİRLİĞİN ÖLÇÜTLERİ

Katlanabilirlik bağlamında iki uç anlayış var. Birincisi anarşist yaklaşım. Bu yaklaşıma göre, katlanılabilirlik için eylemden etkilenenin gerçek onayının dışında başka bir ölçüt olamaz. Bu yaklaşımın arkasında şu doğru felsefi bilgi yatar: İnsan özgürlüğü, başkasının onun istem ve ilgilerinin değeri ve düzeyine ilişkin karar veremeyeceği durumdur. Özgürlük demek, şeylere kendin için bizzat vermek istediğin anlamı vermen demektir. Dış belirleyim olamadan belirleyen, bireysel tercihler/önceliklerin olduğu ortama, özgürleştirilmiş toplumsal ortam (serbest Pazar) denir*.

Hakkaniyet sorununun çözümünde anarşist tutum bazı belli başlı güçlüklerle karşılaşır:

a) Her eylem aynı zamanda başkalarının zarar göreceği yan etkiler de yarattığından, en dolaylı biçimde olsa da eylemden etkilenenlerden biri bu eyleme itiraz etmiş olsaydı, her eylem sonuçsuz kalırdı. Eğer tek tek bireyler kendi keyiflerinin kaçmasını, bu etkilenmenin genel geçer katlanabilirlik ölçütleri olarak göstermek zorunda olmadan, başkalarının eylemleri ile temellendirebilseydi, o zaman kimse hiçbir şey oluşturamazdı. Hiçbir eylem gerçekleştirilmemiş olurdu. Eylememe durumu ise, özgür bir varlık için elbette düşünülemez, kabul edilemez.

b) Anarşist istem, bundan dolayı en azından iki ek varsayıştan birini tercih etme durumundadır: Bir yandan insan istemlerinin doğal ortamda var olan kısıtlı araçlar ile karşılanması için tanrısal bir uyumun olduğu ve diğer yandan da bütün insan istemlerinin kendiliğinden adil bir ölçüye göre kısıtlandığını varsaymak zorunluğu doğar. Varsayımlardan biri insanı hayvan yaparken, diğeri de tanrısallaştırır. Birinci varsayış, tarihsel süreçle çürütüldü. Tanrısal uyum -beden ve ruhun koşulsuz uyumuna dayanan- bir gereksinim yapılanması olsaydı, insanlar üretim güçlerini geliştirerek hoşnutluk olanaklarını artırmak için herşeylerini ortaya koymazlar ve bu artırımın işlevi ile gereksinimlerini bizzat boyutlandırmazlardı. İkinci varsayışın çürütülmesi mantıksal olarak birinciden çıkarılır. İlgi çelişkilerinin –bireylerin ilgi ve gereksinimlerinin farklılığından kaynaklanan- hakkaniyete dayalı çözümüne hazır bulunmuşluk; ancak, bu yeti kalıtsal olsaydı hesaba katılabilirdi. Böyle kalıtsal bir özellik de, bir tür 'doğal bir gereksinim' olurdu ki, bu da yine tarihsel süreçle çürütülür. 'Adil çözümleri' onaylamaya hazır bulunmuşluk, adilliğin erdemini önceler, varsayar. Erdemler için de **Spinoza**'nın şu sözü geçerli olur: "Her şeyin mükemmel olması da oldukça güçtür!"

(Anarşizmin, yukarıda anılan zorluklarından dolayı, bu durum tarihsel süreçte çok seyrek olarak yalın bir biçimde ortaya çıkmıştır. Yalın bir biçimden çok, genellikle sosyalizmin bir değişkeni olarak tek tek bireylerin ilgilerinin, ortak ilgilerin o anki karışım süreciyle dikkate alınmıştır. **Proudhon**, bu bağlamda siyasal yaşam ile -kamusal varlık karşıtı olarak- öznel varlığın, toplumsal ilgiler ile bireysel ilgilerin öncelikli olarak özdeş olması gerektiğini ve "ardından bütün baskıların ortadan kalktığı ve anarşizmin bütüncül özgürlüğün de var olacağımız" gerçeğinin belirgin-

* **Çevirenin notu:** Yazar burada, ekonomiden bir kavramı tercih ediyor: Serbest Pazar. Vurgulanmak istenenin, özgürleştirilmiş, bağımlılık ilişkilerinin yoksandığı toplumsal ortam olduğu bilince çıkarılıyor.

leşeceği, istemini dile getirmiştir. **Marx**, böyle bir özdeşliğin, günümüze değin süren bütün ekonomilerin kaynakların sınırlılığı temel olgusunun ortadan kalkması durumunda ancak, olanaklı olduğunu vurgulayarak, çok doğru bir çözümleme yapmıştır. Bugün ayrımında olduğumuz gibi, fiziksel ve antropolojik nedenlerden dolayı kaynakların sınırlılığı ilkesel olarak ortadan kaldırılamaz. Bundan dolayı bireysel ilgiler ve toplumsal ilgiler arasındaki ikiliğin belirgin olarak ortadan kaldırılması sadece bir düş olarak kalacaktır. Bu ikilik ortak yararın zorlaması yoluyla sağlanabilir. Böyle bir durumda da anarşizm kendiliğinden ortadan kalkacaktır.)

c) Anarşist çözümü engelleyen üçüncü güçlük ise şöyle tanımlanabilir: Herhangi bir eylemin sonuçlarını, gerçek anlamda ancak eylemin gerçekleştiği dönemde yaşayan erişkinler onaylayabilir. Diğer yandan eylemin sonuçlarından etkilenenler, erişkin olmayanlar ve bazı durumlarda da henüz doğmamış olanlardır. Anılan bu küme için, katlanabilirlik sorusu, başkalarınca sanki onların yerindeymiş gibi karar vermelerini gerektirir. Bu tür kararların adilliğinin ölçütleri, yani gelecekteki onaylamanın kabuledilebilirlik ölçütleri böylelikle eylemden etkilenenlerin gerçek onaylarından farklı olmalıdır. Belki de adilliğin hiçbir ölçütü yoktur.

Katlanabilirlik/kabuledilebilirlik sorununun ikinci çözümü uzlaşıya dayanan yöntemdir. Bu bağlamda soru soyut bir düzleme taşınacaktır. Tek tek durumlarda eyleme ilişkin sonuçlara, ilgililerle, eylemden etkilenenlerle birlikte ulaşma ve onların edimsel/fiili olarak bu eylemi onamalarının olanaksızlığı gözetildiğinde, tek tek durumlara ilişkin katlanabilirlik sorusuna yanıt oluşturacak araçların kullanıldığı yöntemlere başvurulacaktır. Bu durumda da tek tek kararlar değil, bu yöntemlerin ortak onanması gerekecektir. Her durumda yöntemin ortak onanması ve karardan etkilenen herhangi birinin, üzerinde uzlaşılan yöntemden dolayı kendisi için olumsuzluk oluşturacak belli bir çözüme karşı tepkisi/tutum alışı ile anarşist kuram arasında bir çatışma patlak verecektir. Böyle bir durum için, meşru yollarla ortaya çıkan bir çözümün uygulanmasını destekleyecek bir baskı gücü oluşturmak gerekecektir. Uzlaşıya dayanan bir yöntemde katlanılabilir olarak açıklanan, hukuk devleti anlayışında da uygun bulunur.

Her ne kadar aşılamaz değilse de bu çözüm de güçlükleri içerir. Bu güçlüklerden özellikle anılması gereken iki güçlük: Birincisi: Yöntemlerin uygulanmasında oybirliğine dayanan uzlaşı, -bir anayasanın kabulü gibi- belli kararların alınması bağlamındaki uzlaşı gibi, hiç de olanaksız değildir. Yine de böyle bir uzlaşı normal koşullarda pek beklenemez. Yandaş ve karşıt bir tartışmanın, en son kişi de ikna olsun diye sürdürülmesi düşünelemez. Her yeni katılan için anayasa görüşmeleri yeniden açılamaz. İkincisi: Tek tek bireyler yanılır; yani, böyle yöntemler ile tek tek bireylerin belli doğal ve toplumsal taleplerinin oluşmasına yataklık edilir; diye dışlanamaz. En azından, tek tek bireylerin çoğunlukça kararlaştırılan yöntemden dolayı dışlanmışlık duygusu içine gireceği, dışarda tutulamaz. Hukuk devletinin, katlanabilirliği saptamak için izleyeceği yol *herkes için sorumluluk taşımak*tır. Bundan dolayı devlet, belli bazı ek koşulları yerine getirmelidir.

a) İzleyişler ve izleyişlere ilişkin tartışmalar kurumsal olarak ayrıştırılmak zorundadır. Yasaların çıkarılması, tartışmaların bitmesini beklemeyebilir; ama, yasanın çıkması tartışmanın sonucunu da belirleyemez. Bunun gerekçesi şöyle açıklanabilir: Eylemde bulunmamanın da, eylemde bulunma/eyleme gibi geniş sonuçlarının olduğu bilinir. Öyle ki, eyleme geçmemenin, bazen kötü eylemden çok daha kötü sonuçları da olabilir. Ayrıca, olumlu ve olumsuz yanları iyice tartışılmış olanın, bir kararla sonuçlandırılmadığında, eylemin olanaksızlaşacağı da bilinir. Bununla,

kararın her zaman doğru olduğu söylenmiş olmaz. Hak sahibi ile yetki/güç sahibinin apriori özdeşliği yoktur. Meşru yetki sahibinin kararına, yani çoğunluğa uyma, uygunsuz istemle, reva görme ile bağlı değilse, yetki sahiplerine kararlarında hak verme durumunda olma, beklenebilir. Yetki sahibi çoğunluğun yararını gözeterek, yönetim erkini kullanmaması, ancak bizzat kendisinin konuya ilişkin dersler çıkarmayı red etmediği durumlarda kabul edilebilir. Bunun sonucu olarak bir kararın doğruluğu hakkındaki tartışma sürdürülebilmelidir. Herkesin siyasi konular hakkında özgürce düşünce bildirme hakkı olmalıdır. Sürdürülen tartışmanın, ilerdeki süreçleri etkileme olanağı olmalıdır: Çerçeve kararlar ise geriye dönük işleyemez.

b) Karar süreçlerine ilişkin son söz, çoğunluğun hakkı olmak zorundadır. Azınlığın karar aldığı bir yerde, çoğunluk, herhangi birisinin azınlık üyesi olduğu temelinde, kararın ölçütlerine ilişkin karar verme olanağına sahip olmalıdır. Çoğunluk bu hakkını, çoğunluk her zaman haklıymış gibi yanlış bir varsayıma dayandıramaz. Karar verme, bir insan kümesinin sayıca çok olduğu için diğer küme üzerinde doğal bir otoritesi olduğu varsayımına da dayandırılamaz. Bu hak, daha çok belli kurumlarda, özellikle vakıflarda olduğu gibi üst düzeyli bir yetkilendirme olmadığı durumlara dayanır. Bu yetkili kılmanın nitelik ayrıştırımının meşruluğu ise, çok değişik biçimlerde gerekçelendirilebilir. Bu gerekçelendirmeler aslında istençsel değil, içeriğe ilişkin belli başlı temel yaklaşımları izlemelidir; yani gerekçeler akılcılığa/mantıksallığa dayandırılmalıdır. İçeriksel gerekçelendirmenin yeterince açıklayıcı olmadığı yerde, bu gerekçelendirmenin akılcıl/mantıksal olduğunu kimin güvenceleyeceğinin tartışıldığı ve sorunsallaştırıldığı yerde, son noktada her meşruluk, çoğunluğun onayı ile güvencelenmeyi gereksinir. Bir çoğunluk, ancak şu durumda halkı temsil ettiğini savlayabilir: Halk, tek tek bireylerin ilkesel olarak görüşünü, çoğunluğun görüşü olarak yaşama şansı bulabileceği, üst düzeyli bir homojenliği taşıyordur. Etnik ve dinsel çatışmalar ve bireylerin tutucu inanç yönelimleri, çoğunluk kararları ile meşruluk dayanağında çözülemez.

c) Uygulama yöntemi veya katlanabilirlik'e ilişkin bir kararı, bizzat kendisi için uygun bulmayan birey, kararın etkisinden, bulunduğu yerden göç ederek kurtulma olanağına sahip olmalıdır. Bunun nedeni şöyle açıklanabilir: Belli bir siyasal düzende yaşamak insana ait bir olgu olmasına rağmen, her belirlenmiş siyasal düzen ve ülke sınırları yine de 'tesadüfidir'. Bir ülkede ikamet etme, ancak herkes, ülkeyi sahip olduğu her şeyi yanında götürme hakkı ile terk edebiliyorsa, ülkeye bağlılık/sadakat ilanı olarak yorumlanabilir. Kendi suçu olmaksızın girdiği hapishanede bireyin, hapishane yönetimine bağlılık/sadakat borcu olamaz.

Diğer yandan bütün koşullar yerine getirilmiş olsa da, uzlaşıya dayanan izleyişle karar süreçlerinin oluşturulması, onların adilliğini/doğruluğunu, yani herkes için uygunluğunu ve kararların sonuçlarını onaylamayı güvencelemez. İnsanal eylemlerin yan etkileri, izleyişin uygunluğuna ilişkin karar verildiği belirlemelerde, ilkesel olarak, anılan dönemde erişkin olmadığı veya daha henüz dünyaya gelmediği için, etki yapamayacak olan insanlarla ilgili olabilir. Bu durumda bu insanların onayı önceden alınmak zorundadır. Bu durum ancak, kararlara ve izleyişe ilişkin gerçek ya da nedenleri varsayılmış onaya, katlanabilirliğin sınırlarını belli edecek içeriksel ölçütler getirebildiğimizde ancak gerçekleşebilir.

Hukuk felsefesinin ortaya attığı bütün kuramlar, ilgilerin felsefe güdümlü aktarımı düşüncesinde gerçekleşir. Bu ilgiler öncelikle, toplumda bu tartışmaya katılamayan çocuklar ve ruh hastalarıyla ilişkilendirdiğimiz bağlamda sınırlandırılır. Bu tartışmaya katılanlar, toplumun bu kesimi hakkında istençsel olarak yetki kullanma

hakkına sahip değildirler. Neden bu küme hesaba katılmaz? Neden insan hakları, var olan belli koşullarla ilişkilendirilmez? Neden herkesin insan haklarını anlama ve geçerli kılma durumunda olduğu hesaba katılmaz? İlişkilendirilmez; çünkü, insan olmaya ilişkin her türlü içeriksel tanımlama, tanımlamayı yapan ve var olan belirtilere ilişkin karar veren, belli sayıdaki yetki sahibi insana ayrıcalık tanımış olurdu. Birinin belli hakların sahibi olup olmadığı kararını verme, insanların intençlerine bırakılsaydı, hiçbir insan hakkı olmazdı. Bundan dolayı, homo sapiens biyolojik türüne ait olma, tek geçerli ölçüt olarak kalır. İnsanlar maymunlarla karşılaştırılmadığı sürece, insan haklarının taşıyıcısı kimin olduğu sorusu, ancak böyle bir durumda kuşkuya yer vermeyecek biçimde kararlaştırılabilir. Adillik/doğruluk söylem kuramının ikinci sınırı, eylemlerimizin yan etkilerinin ve politik kararlarımızın, eylemlerimiz ve kararlarımız döneminde dünyada olmayan insanlarla ilgili olduğu ayrıntısındadır.

İnsan topluluğu nesillere yayılır. Hiçbir içgüdü, eylem olanaklarımızı, daha sonra yaşacakların yaşam gereksinimleri ile kesiştiği ölçüde sınırlandırmaz. Bu ölçüyü bizzat kendimiz koymak zorundayız. Eylemlerimizin sorumluluğunu gelecek nesillere karşı üstlenmek zorundayız. Diğer yandan da bizim değerlerimiz içinde eğitim ve gelecek kuşağın onayıyla, bu değerlerin, geçmişte sadece başkalarının belirlemelerinden farklı olarak, bir yerde bizzat kendi tarihleri gibi görerek, taşımak zorunda olduklarının koşullarını yaratmak zorundayız. Sonraki nesillere karşı bu sorumluluk esaslı bir hakseverlik tasarımından kaynaklanır. Her eyleyen, kendisinden önce eyleyenin, eylem alanını sınırsız genişletmesi yoluyla, kendi eylem alanına katmadığı sürece eyleyebilir. Her nesil kendisini -geçmişe ve geleceğe borçlu olarak- nesillerin bir parçası olarak görmezse, yeryüzünde insanal yaşamdan söz edilemez. Tek tek bireyler için bu borcun ne anlama geldiğini saptamak için elbette başkaca, süregiden tasarlamalar gereklidir.

Sorumluluğun öznesi

Uygulamalardan etkilenen; ama, söz hakkı olmayanlar için reva görmenin içeriksel ölçütleri sorusuyla başbaşa kalmadan önce, öncelikle sorumluluğun öznesini sormak zorundayız. Her eyleyen, doğal olarak eyleminin yan etkilerinin bütün sorumluğunu taşır gibi görünür. Basit bir düşünme ile , bunun mümkün olmadığını görürüz. Bu durum olanaksızdır; çünkü, böyle bir durumda eylemin kendisi olanaksızlaşır. Sürekli olarak, eylemelerimizin uzun erimli çok karmaşık sonuçlarını, hatta daha ileri gidip yerine getirmediğimiz ödevlerimizin sonuçlarını, yani olası seçenek eylem olanaklarımızın sonuçlarını, gözetmek zorunda olmayı denesek, amaçsallığın seçici işlevi geçersizleşir. Böylelikle de eylemenin kendisi işlevsizleşir. Bundan dolayı, sorumlu eylemin koşullarına, eyleyen bireyin, sorumluluğunu taşımak zorunda olduğu yan etki alanlarını ayrıntılı tanımlayan kurumlar da dahildir. *'Neden olma ilkesi'*, yasal belirleme ve tanımlama gerektirir. Sorumluluğun sınırlandırılmış alanının böyle bir belirlenmesi ile ancak, diğer bütün olası eylem olanaklarıyla karşılaştırma gereksinimi olmadan, eylemin savsaklanması tanımlanabilir. Böyle kurumsal öncelikler, sadece yan etkiler bağlamında değil, aynı zamanda eylemin amaçlılığı ve eylemin somut biçimine ilişkin de gereklidir Eylemlerimizin büyük bölümünü kültürel özgünlüklerin belirlediği bir durumda, her türlü dışlama gerçekleşir. Bu dışlama, belirlenmiş çevren bağlamında özgür kararlar vermemizi ya da belirlenmiş

çevrenin kendisi -genelleyememesek de belli sınırlar içinde amaç belirlemeyi- sorgulamayı olanaklı kılar. Bu önceliği sağlayan her şeyden önce kuralları belli olmayan, ahlaki ve dinsel geleneklerse, bu durumda yan etkilerin sorumluluğunu taşımak, sorumluluğu tanımlamak ve savunmak devletin işidir. Evet, bu durum devletin en önemli görevidir. Devlet, bireylerde olduğu gibi, eylem sadece ortadan kaldırılmış sonuçları görmezlikten gelerek olanaklaştırılır, anlayışına sığınamaz. Bu durum devlet için geçerli olamaz. Bireyden farklı olarak devlet, belli bir dönemde kullanımda olan bütün araçlardan yararlanarak, olanaklı olduğunun ayrımında, uzak görüşlülük görevini taşımak zorundadır. Özellikle bundan dolayı devlet, kendi görevini yerine getirmeksizin, amaçları, programları gerçekleştirenin bizzat kendisi olduğu gerçekliğini, kendiliğinden anlaşılmasını bekleyemez. Devlet, insanların amaçlılık eylemlerinin istenmeyen yan etkilerini etkisizleştirme birincil görevi ile, ancak kendisi amaçların en büyük gerçekleştireni, en büyük ve kimsenin denetlemediği yan etkilerin bizzat yaratanı olmasaydı, yetinebilirdi. Başkalarına ve özellikle gelecek kuşağa risklerin sorumluluğunun yüklenmemesi için, amaçlarının sonucunu sınırlandırma insan ödevi, bireyde somutlaşmaz; bu ödev, ailede, toplumda ve devlette somutlaşır.

II

Hangi eylem sonuçları doğası gereği kabuledilemezdir? sorusu siyasal moral sorusudur. Günümüz ekolojik problemleri ışığında, özellikle atom enerjisini kullanma sorunu ışığında, esaslı düşünmelere gereksinim duyarız; çünkü, ekolojik durum örneği olmayan moral sorununa bizi iter. 'Doğa' bir bütün olarak, ta antik çağdan günümüze değin insan eyleminin bir aracı değil, önkoşuludur. 'Geleneksel etik'de eylem, doğaya göre biçimlenmişti. Bu yönelim doğa zarar görecek diye değil, doğa karşıtı bir eylem kendiliğinden başarısızlıkla sonuçlandığı için biçimlenmişti. İnsan, doğaya rağmen mutluluğa ulaşmak isterse, mutlu olamaz. 16. Yüzyıla kadar insan, kendini doğanın bir parçası, hatta değerler kategorisinin zirvesinde, doğanın mükemmel bir parçası olarak görmüştü. İnsan ruhunun bilgisi, eski felsefi geleneğe göre 'fizik'e aittir. Bu da, doğanın insan yaşamı ve insan eylemi örneğinde ve doğa süreçlerini de amaçlanmış süreçler olarak anlaşılması koşulunu getirir. Klasik anlayışta, doğaya egemen olma bundan dolayı bizzat doğal bir davranıştır. Bu bir tür ortak yaşam biçimidir. Doğa öncelikle, insanlar için yararlılık yönü ile değerlendirilir. Bu bakış doğayla aynı olmayı reddetmez. Doğanın kendisi olması, daha çok doğanın en yüce varlığı insana yararlığı ile değerlendirilir. Doğa bir bütün olarak bu dünya ilişkisi bağlamında sürekli olarak yeniden duyumsanan, kavranan olarak yer alır. Doğa, yasalarına, düzenine aykırı davranan, ona karşı duranı yok eder. Doğa ise hep aynı kalır. Doğaya karşı öyle ve başka türlü olma sorumluğunu taşımak zorunda değiliz. Bu arka alandan hareketle, **Thomas von Aquin**'in Libertas specificationis (özel kişilerin özgürlüğü) eylem kuramındaki *şöyle veya başka türlü eylemde bulunma*, libertas exercitii'den (seçkinlerin/yetki sahiplerinin/yönetenlerin özgürlüğü) *özgür eyle veya hiç eyleme*'den ayrıştırması, anlaşılabilir. Günümüzde, uygulamanın (praxis) kapsayıcı kavramından hareketle, her türlü eylememeyi, her durumda sorumluluğunu taşıdığımız eylemenin başka bir biçimi olarak anlamaya yelteniyoruz, yöneliyoruz. Şöyle bir şey söylenmeye çalışılıyor: Oyunu kullanmayan, aslında oyunu en güçlü partiye vermiş olur! **Thomas von Aquin**,

biz insanların görev sayılacak belli bir sorumluluk alanımız olduğundan hareketle, bu alan içinde eylemekle yükümlüyüz ve bu bağlamda eylememeyi ise ödev olanın savsaklanması olabileceği olarak değerlendirir. Diğer yandan biz, *dünya olduğu gibidir; öyle kalır*'ın sorumluluğunu üstlenmek zorunda değiliz. Açıkça, doğru bir eylemin olanaksızlaştığı yerde, eylemi gerçekleştirmeme, savsaklama her zaman meşru bir çıkış yolu olarak belirir. Böyle bir durumun sonuçlarını da taşımak zorunda olmayız.

Çağımızdaki, insanal yaşam ilişkilerinin dinamikliği bu düşünceyi kuşkulu bir düzeye taşımıştır. Toplumsal ilişkiler bağlamında bugün, her durumu sorumluluk alanımızın bir parçası gibi görme eğilimine girdik. Bu durum olabileceklerin en iyisi gibi görünmese de, biz yine bu durumun daha iyiye götürülmeyi, her zaman anlamak istediğimiz gibi, bir görev gibi kabul etme eğilimindeyiz. Bizim böyle genel olan en iyiyi biçimlendirme görevini üstlenip üstlenmeyeceğimizi, burada karara bağlanmamış olarak bırakmak istiyorum.

Çağımızdaki yeni düşünce biçimi, doğaya egemen olma devingenliği ile yakından bağıntılıdır. Bu düşünce biçimi, insanlığın önceki aşamalarına göre verimli yeni bir boyuta ulaşmıştır. Belli ve belirleyici olan, yeni düşünce biçiminin, doğanın hiyerarşik yapısında insanı artık piramitin tepesine oturtmadığı, doğayı insana boyun eğen, insanın altında, onun bir nesnesi olarak karşısına alıp, ona bağımlı kıldığıdır. Bir süre öncesine değin süreç, doğayı bir yandan artan bir şekilde insan amaçsallığının hizmetine sokarken, diğer yandan süregiden biçimde, insan eyleminin sonuçlarını dengeleyen, sınırsız yenilenme yeteneği olan olarak değerlendirilir. Doğanın üzerindeki egemenlik şu anlama gelmiyor: Doğanın korunması ve yeniden üretilmesi sorumluluğu, insan varlığının esaslı çerçeve koşullarının yaratılması sorumluluğu... Arkaik kültürler bu bağlamda kısmen de olsa sorumlu davrandılar. Öyle ki, yaşamlarını sürdürmek için avladıkları belli hayvan ırklarının yok olmasını önleyerek, bu sorumluğun örneğini sundular. Ekonomik temelde bir meslek dalının, örneğin balıkçılığın korunması sorumluluğu günümüze değin dikkatle değerlendirilmiştir.

İlk defa günümüzde bütün ekolojik sistemlerin karşılıklı bağımlılığı bilince taşındı. Bu bağımlılık, çok değişik parça sistem anlayışlarından algılanabilecek, bütünlüklü bir sistemin özelliğini yansıtır. İnsanı da çevreleyen bu bütünlüklü sistemin işlevsel bağlamı, çok karmaşık yapısından dolayı, kuramsal olarak tam kavranamaz ve tanımlanamaz. Burada sistem kavramının kullanılması bile sorunlu; çünkü, her sistem, doğanın kendisi bir bütün olarak çevresiz olsa da, çıkış gerekçesi olan bir çevreyi öngörür. Doğanın bütününden bilimsel bir kuramın olanaksızlığı, yine de, eylemlerimizin yan etkilerinin doğanın bütünlüğü bağlamında, ilkesel olarak öngörülebilir olmadığı sonucuna bize götürür. Modern planlama araştırması, her denemenin planlanan müdahalenin genişlemesi yoluyla beklenmeyen sonuçlara ulaştığını, yeni ve çözümü daha zor yan etkilere neden olduğunu bize çokça göstermiştir. Başka bir nedenden dolayı da, doğanın bütünlüklü bağlamı bizim için, denetimli bir müdahalenin, olası aracı değildir. İnsan refahı ya da mutluluğu, doğa koşulları ile, bunu belirleyen etkenlerin kesin olarak belirlenebildiği gibi bir tarzda, ilişkilendirilmemiştir. **Aristoteles**'e göre, insan ruhu 'belli bir durumda her şeydir". Biz, insanın beslenmesi için gerekli olan, belli hayvan ve bitkilerden bir katalog sunamayız; çünkü, bizim için şu anda hiçbir şey ifade etmeyen, ama canlılarda henüz açığa çıkmamış, beslenme ve sağaltma olanaklarını tanımıyoruz bile. En azından doğal türlerin ve insan mutluluğunun işlevsel olarak açık sıralanımı yapılabilir. Dünyanın

herhangi bir yerinde, hiç görmesek de, bir kuş türünün ortadan kalktığını öğrendiğimizde üzülürüz. Bu açıkça şöyle açıklanabilir: İnsan mutluluğu, gerçek olanın zenginleşmesi yoluyla ilişkilendirilemez. Dünyayı, anlık olarak algıladığımız ve keyfine vardıklarımıza indirgediğimizde, her türlü keyif bozulmuş olur; çünkü bu duruma 'tükenmezlik/sonsuzluk' arka alanı dahil olur. 'Bilinebilen ve görülebilen'in, güncel bilinen ve görülenden her zaman daha çok olduğunun bilinmesi, insanın dünyada yerleşik olabileceğinin bir nedenidir. Anlık gereksinimlerimizi veya bizden sonraki kuşak için öngördüğümüz gereksinimleri son ölçü olarak belirlediğimizde, *'yaşamaya değer'* ve *'yaşamaya değmez'* türleri ayrıştırabileceğimiz eleme ölçütleri sunamayız. Amerika Birleşik Devletleri'nin, yeryüzünde yaşamın artarak tehdit edilmesi karşısında, artık hiçbir durumda, bir hayvan türünün yok edilmesine izin verilemeyeceğini düzenleyen bir yasa çıkarması akılcıl ve tutarlıdır. Bir süre önce, Tennes nehrine bir baraj yapılması girişimi mahkeme kararıyla yasaklandı; çünkü, barajın inşaası ile sadece bu bölgede bulunan bazı küçük balık türleri yok olabilirdi. Bu örnekte yasağın saçmalığı gösterilmek istenmiştir. Bunun karşıtı doğrudur. Gerçekte, anlık değer yargılarımızı, yani bize önemli gibi görüneni, gelecek kuşaklara doğal bir kalıt olarak bırakacağımızın ölçütü yapma hakkımız olamaz. Biz bu mirası çoğaltamayacağımız ve tamamlayamayacağımız için, yaşam alanına müdahelerimiz, bizi, Status quo minus'u (önceki statüko/ eksik statüko) sağlayacak sonuçlara ulaştırabilir. Bundan dolayı, bu tür kararlarda kaynak değerlendirme ilkesi yerine kesin bir yasağın uygulanmasını istemek, yanlıştır.

İnsan, toprağı sürekli dönüştürmüştür. Kültür, toprağı işleme, ekin demektir; yani, doğa ve insanal çalışmanın ortak yaşamasıdır. Kültürün ilerlemesi, bu dönüşümde, ortak yaşam ortamının doğal özünün, geriye döndürülemez değişimlere neden olmamasına bağlıdır. Yaşam insandan daha eskidir. İnsan bugüne değin yaşamı sadece bozabilmiştir; yaratıcı bir katkı sunamamıştır. İnsanın en belirgin başarımı, kültür bitkilerinin ve ev hayvanlarının yetiştirilmesi olmuştur. Bu yetiştirme ile ne vahşi kökler ortadan kaldırılmış ne de bu dönüşüm genetik öze müdahale ile gerçekleşmiştir. Burada yapılan sadece, doğal ayrıştırma sürecinin planlanmış denetimidir. Bu müdahalede ayrıca, artık sorumlu tutulamayacak biçimler kullanmıştır. Hayvan yetiştirmenin, sadece bir et üretimi olarak görüldüğü ve hayvanlara uygun, hayvanın kendisini iyi hissedeceği herhangi bir biçimde, yaşam alanı yaratma düşüncesinden tamamen uzak bir anlayışın egemen olduğu yerde ve hemen hepsinde her türlü hayvanın yerleşik olduğu, ekolojik oyukların, daha başlangıçta mezbahane olarak tanımlandığı yerde, canlılarla birlikte olduğumuz yaşam ortamının terkedilmesinin çıkış noktası oluşur. Sorun, hayvanların öldürülmesi değildir. Asıl sorun, kullanımın/yararcılığın ölümden sonra canlılarla birlikte yaşama bağlamında biricik önemli noktadan vazgeçildiği yerde başlar.

Kültür ile toprağın dönüştürümünde, daha sonraki kuşakların kullanımında olmayacak kaynaklar kullanılmıştır. Kaynak söz konusu olduğu sürece, biricik değeri kullanımda saklı olan -tuz veya petrol veya doğal gaz gibi organik artıklar söz konusu olduğunda- kaynakların kullanımının genel geçer haklı nedenleri vardır. Bu kaynakları başkalarına bıraktığımızda da, onların bu kaynakları kullanmanın dışında yapacağı fazla bir şey olamaz. Bu kaynakları en ekonomik biçimde kullanma sorumluluğumuz olduğu yönünde bir sürü neden vardır. Bu kaynakları kullanmadan varolmak zorunda olacağımız yeni bir çağa geçiş, ancak çok yavaş gerçekleştirilebilir. Bu geçiş süreci korkunç bir sarsıntı olmaksızın yaşandığında ancak, bu yavaş geçiş söz konusu olur. Böyle bir durumda, gelecek kuşaklara yenilenmiş olmayan

yeterince kaynak birikimini kalıt olarak bırakmak zorundayız. Gelecek kuşaklar, bugünkü kullanımımızda aşırı kullanım ve israf anlamına gelecek, belli hammaddeleri daha nitelikli kullanma becerisini gösterebilirler. Bugünkü, fosilleşmiş yakıt, zehirli ağır metaller ve çevreyi tehdit eden mineralleri tüketim oranlarımızın, gezegenimizin doğasında dönüşü olmayan zararlara yol açtığını unutmamamız gerekir. Bu bağlamda, iklim değişiklikleri, su baskınları, dünya çapında x ötesi ışınların verdiği zararlar, havadaki kükürt ve clor oranından dolayı toprağın fazla ekşimesi ve bundan dolayı da bitki örtüsünün ölmesi vb. örnekler anılabilir.

Bizim de dahil olduğumuz canlılar dünyasından, herhangi bir gerçek durumla ilişkilendirdiğimizde, bu alanda kabul etmek zorunda olacağımız değerlendirme alanı kalmıyor. Yeni doğal bir tür yaratamayacağımıza göre, doğal türleri, türlerini sürdürmeye yetecek sayıda örnekleri gelecek kuşaklara taşıma görevini üstlenmek zorundayız. Türlerin doğal olarak ortadan kalkması da söz konusu; ama insanın türlerin ortadan kalkması konusundaki belirleyici etkisi, diğer hiçbir durumla karşılaştırılamayacak düzeydedir. İnsan sırf bundan dolayı, kendisini bilinçli bir doğa koruyucusu olarak görüyorsa ancak, sorumluluk bilinciyle eyler. İnsan için işte, bulunduğu duygulanım boyutunda, biricik olası sonuç: Bir yandan içgüdüden bağımsızlığı ve aklı sayesinde doğanın üzerinde bir yerde durma ve diğer yandan doğal bir varlık olarak, doğal koşullara bağlı kalarak varlığını sürdürme. Ne doğa insan için tam bir yağma nesnesi, ne de insan, doğaya her türlü koşulda, kendisinin doğal gereksinimlerini karşılamaksızın zarar vermeme adına oluruna bırakamayacağı, doğanın çok uyumlu bir parçası değildir. Hristiyanlığın kutsal kitabında insanlara, öncelikle evrenin oluşum mesajında, insan hayvanlara ad verdi olarak belirginleşir. Ad vermenin iki işlevi vardır. Bir yandan adlandırılanı insanların hizmetine sunar. Diğer yandan ama, adlandırmanın, adlandırılanı kendi varlığında göstererek onu salt kullanma nesnesi olmaktan ayırır. Doğayı aşırı korumayı insan merkezli bir yaklaşıma göre değerlendirebiliriz. İnsan doğayı yok ettiğinde, aslında kendi varlık temellerini yok etmiş olur. Bu durum doğayla ilişkilendirildiği sürece aslında, sürekli olarak insanla ilişkilendirilmiş olur. Bundan dolayı, bugün insan merkezli anlayış bugün terkedilmelidir. İnsan doğayı işlevsel olarak gereksinimleri doğrultusunda yorumlayıp, doğanın korunmasını da bu bağlamla ilişkilendirirse, bozma sürecinde gelişim çizgisini sürdürecektir. İnsan, sorunu sürekli olarak, kaynak değerlendirmenin bir sorunu olarak değerlendirecektir. Her durumda doğadan sadece, böyle anlık bir değerlendirme, ölçüp biçme sonucu ortaya çıkan kalacaktır. Böyle ayrıntılı bir kaynak değerlendiriminde doğanın payı sürekli azalacaktır.

Bugünkü doğa korumanın dili, böyle bir işlevsellik ile oldukça bağımlıdır. Örneğin bu dilin doğasında, çevre taşıyıcısı, kendi boyutunda sadece insan gereksinimleri bağlamında yetkinleştirilen çevre kalitesinden geliyorsa bu yeterince anlaşılır olur. Burada dile getirilen savlama da kendi içinde işlevseldir. Gerekçeler sadece işlevsel olabilir; başka türlü olmaz zaten. Soru, sadece gerekçe oluşturan düşüncenin neyi başarıp neyi başaramadığıdır. Çok şey başarabilir. Bu düşünce sisteminin ulaşabileceği en üst noktayı **Platon** vurgulamıştı: Bu düşünce, bir yerde gerekçelendirici, işlevsel olarak türetilebilir olmadığı kendi sınırlarına, yani düşüncenin kıyısına ulaşabilir. İnsan türüne uygun işlevsellik bize, üzerimizde, altımızda ve bizimle eşit olan karşısında üç katmanlı bir saygının işlevsiz etiğinin, bütünlük ve uzunluk boyutunda yararlılık temelinde düşündüğümüzde yine de insan için en iyisi olduğunu, gösterir. Elbette böyle bir saygının varlığından henüz söz edilemez. Bu saygı, kanıt sunan temellendirmelerden daha farklı şeyler gereksinir. Yararlılık ve

mutlak değer bakış açısının yakınlaşması, işlevsel nedenselleştirmeye dayanmayan yaradılış inancının temel taşıdır.

İnsan bugün, insan merkezli anlayışı aşıp canlılar dünyasının zenginliğini kendi içinde bir değer olarak görmeyi öğrendiğinde ancak, sürekli nedenselleştirilen doğaya ilişkin dinsel tutumda olduğu gibi, uzun erimde insanın, insan onuru ile temellendireceği bir özü güvenceleme yetkinliğinde olacaktır. İnsan merkezli işlevsellik en sonunda bizzat insanı da yok eder.

Doğaya karşı böyle bir görevin doğa adına anorganik maddelerle ilişkileneceği burada yanıtlanmamış olarak bırakılacaktır. Burada da doğanın kendisi olması gibi bir şey, özdeksel, müthiş bir enerji kütlesi ile birleşip kendi özdeşliğinde tutunan birimler gibi şeyler vardır. Doğa felsefesi yaklaşımını burada değerlendirmeyeceğim. Bizim bağlamımızda, dünyayı gelecek kuşakların yaşam ve özgürlüklerinin azaltılmadığı bir durumda geleceğe taşımak insan görevi ilgilendirir. Gelecek kuşakların yaşam ve özgürlük standartının azalmasının, böyle bir yaşam ortamının gelecek kuşaklarca bizzat uygun bulunmasını haklı olarak beklemeyebiliriz. Bu öncelikle, geriye dönüşü olmayan önemli orandaki dönüşümlerin toprak yüzeyine yakın yerlerde bırakılamaz, demektir. Toprak gelecek nesillere kimyasal atıkların çöplük yeri olarak teslim edilemez. Gelecek nesillerin, bizim izlerimizi ortadan kaldırmak veya onlara bıraktıklarımızı, kendileri için iyi olana dönüştürme olanağı olmalıdır. Biz arkamızda, umulmadık teknik gelişmeleri, dönüşümleri sağlayacak özler bırakmalıyız. Zira gelecek kuşakları böyle bir şey için sorumlu tutamayız. İkincisi ise, -deprem, volkan patlaması, kasırgalar vb. gibi- zaten doğada var olan tehlikelerin dışında, maddeyi dönüştürerek, gezegenimizde ek tehlike kaynakları oluşturma hakkımızın olmadığıdır. Yerleşilebilecek dünyanın sunduğu doğal yaşam olanakları, özgürlük ve özbelirleyimin gerçekleşmesi için, bir tür hak gibi gerekli koşullardır. Dünyanın sonluluğu çerçevesinde bu yaşam olanakları, getirdiği faizlerle yaşadığımız bir kapital gibi değerlendirilmelidir. Biz, gelecek kuşaklara karşı yükümlüğümüzü savsaklamadan, bu kapitale bizzat müdahale edemeyiz; çünkü, temel kapitalin ilkesel olarak yeniden oluşturulamayacağı bilinir. Dönüşümü olmayan her tehlike kaynağına yapılan her ek, temel kapitalin kullanıma başlanması ile aynı anlama gelir. Böyle bir durumda doğal olarak nicelik sorunu etkin olmaya başlar. Belli nicelik/büyüklük sistemleri altında, onların uygunluğuna ilişkin sorular savsaklanabilir; yemek için çalmanın hırsızlıktan ayrıştırıldığı gibi. Arkaik kültürlerden farklı olarak modern teknik müdahaleler, yemek için çalmak ile aynı özellikleri artık taşımaz.

Nicelik/büyüklük sistemi buradaki sorunun yanıtı için bir işlev üstlenirken, gelecekteki felekatlerin gerçekleşme olasılığının ölçüsü hakkında bir şey ifade etmez. Olasılık, gelecekteki olayların öznel bir değerlendirimidir. Bir olay gerçekleştiğinde, daha önce onun gerçekleşme olasılığının ne olduğunun bir önemi yoktur. Bir olayın az ya da çok olası olduğunun değerlendirimi, tehlikeleri ile karşılaştırıldığında sadece bir yönlendirim ögesi olarak işlev görebilir. Burada belirleyici olan, kazanan ve kaybedenin aynı kişi olduğudur. Bir toplum, uzlaşarak bir tehlikeyi göze alabilir. Araç trafiğinde, tehlikeye maruz kalanlar ile üstünlük hakkı olanlar ilkesel olarak aynı durumdadır. Bu durum, bugün araç trafiğinde olduğu gibi, anılan bu riskin haksız ve akıl dışı olduğu sonucunu doğurmaz. Hiçbir zaman, belli sayıdaki bir insan kümesinin başka insanları -onlara hiç sorulmadan-, tehlikeye atma pahasına üstünlük sağlamasına izin verilemez. Olasılık hesabı burada yersizdir. Hiç kimse, uygun bir bahisde kazanma olasılığı çok yüksektir diye, bir başkasının ha-

yatı için bahse giremez.

Atomun parçalanması ile elde edilecek enerji söz konusu olunca, sorumluların uyarılara verdikleri yanıtlar, olası bir felaketin gerçekleşme olanaksızlığının belirtisi olur. Bu gerekçe de hesaba katılmaz. Depolanmış radyoaktif atıklar için yeterli güvenlik önlemlerinin bir belirtisi olarak da hesaba katılmaz. Bu atıkların zararı oluşturan özünün, binlerce yıl korunduğu bilinir. Bilim ve teknikte ulaşılan uygarlığın, doğanın zararlarının bilgisiyle, gelecek yüzyılda varlıklarını sürdürüp sürdüremeyeceğini bilmiyoruz. Biz yine, gelecek nesillerin bu bilgilere değer verip vermeyeceğini de bilmiyoruz. Ayrıca biz, devlet kurumlarının bozulmadan korunmak için tehlike bölgelerinde daha ne kadar varlıklarını sürdüreceklerini bilmiyoruz. Dönüştürülemez olayların zorlamasıyla yapılan ek yapılarla, gelecek kuşakların, ortak yaşamanın seçenek biçimlerini denemelerini olanaksızlaştırma hakkımız olamaz. Bu bağlamda şu gerçekliğe de vurgu yapılabilir: Yukarıda anılan tehlikelerin aşıldığının kuramsal koşullarının olduğunu vurgulayanların dünya nüfusundaki yüzdelik oranı sürekli azalmaktadır. Kavimler göçünde olduğu gibi yeni bir uygarlık çöküşünün olmayacağını kimse söyleyemez.

Bu bağlamda, yeni ek enerji kaynakları olmaksızın ekonomi sistemimizin ayakta duramayacağı ve bir tüketim sınırlandırımının, belki de önüne geçilemeyecek toplumsal çatışmalara neden olacağına işaret edilir. Gelecek 30 yılda tüketimimizi sınırlamak ve toplum sistemimizi değiştirmek zorunluluğu için, gelecek kuşakları binlerce yıl için, toplum yapılarını, bizim yarattığımız tehlike kaynaklarını denetim altına alabilecekleri düzeyde biçimlendirmeleri zorlamasıyla karşı karşıya bırakıyoruz. Bu uygunsuz istem / reva görme, hiçbir şekilde haklı gösterilemez. Enerji kıtlığı ve bundan kaynaklanan ulusal ve uluslararası ölçekte, toplumsal çatışmaların ortaya çıkacağını ve buna göre diğer olabileceklerin ölçülüp biçilmesinin gerekli olduğu gibi, ölümcül tehlikelere işaret etmek, bizi yetkili, haklı çıkarmaz.

Toplumsal sistem zorlamalarını nesnelleştirme ve doğal zorlamalarla eşitlemek gibi bir eğilim var. Böyle bir eşitleme ise, devrimci çabaları açıkça tahrik edecektir. Bu, içinde yaşadığımız toplumsal sistemin, özgürce seçilmiş ve başkalarınca tercih edilmiş, belli görüşler doğrultusunda değiştirilmiş olmadığı, doğal zorlamaların bir sonucu olduğu savıyla aynı anlama gelir. Bu doğruysa, bu sistemi başka bir sistemle değiştirme denemesine karşı geliştirilen her türlü ahlaki gerekçeler geçersizleşir. Bu durum aynı zamanda insan özbelirleyiminin nesnel bir ifadesinin yansıma olasılığını da yaratmış olur. Gelecek kuşaklar şu değerlendirmeyi yapmak zorunda kalabilir: Bize yeni doğal zorlamaları kalıt olarak bıraktılar, çünkü, kendi istemine göre başka türlü yaşama ya da yaşamama, hiç de dürüst olmayan biçimde bir doğa zorlaması olarak hazır verilmiştir. Özgürlük alanı, bilinçle oluşturulmuş ise, nükleer santrallerle enerji elde etmeden vazgeçme, bizi hiçbir şekilde hukuk devletinin bir görevi olmadığı sonucuna götürmelidir. Bu eylem alanının inkarı, çoğunca insan gereksinimlerinin ve belli bazı bilimsel buluşların önceden belirlenmiş bir harmoni içinde olduğu hakkında daha çok mitolojik bir varsayımla eşdeğer olur. Böyle bir durumda, dünyadaki geleneksel yakıtların kaybolmaya yüz tuttuğu bir dönemde atomun parçalanmasının keşfedildiği, zorunlu bir olgu olurdu. Böyle durumlara karşı, içsel olarak bağlantı gerektirmeyen durumlara şu soruyu sorma hakkı verilmelidir: Bu buluş yapılmasaydı ne olurdu? Herhalde bu durum insanlığın ve uygarlığın sonu olmazdı. Özgür toplumsal sistemlerin, doğal meydan okumaların üstesinden gelecek çok geniş bir yetenekle donanmış olmaları gerekir. Bu yetenek bu gün kesintiye uğramış, dinlenmeye terkedilmiştir; çünkü atom enerjisi yolu ve bu

alanda şimdiye kadar yapılan yatırımlar, mücadele baskısını ortadan kaldırmıştır. Böylelikle de uzun erimde enerji sorununu daha sonraki dünyaya daha az yük getirecek bir yöntemle çözme için gerekli olan herhangi bir entelektüel enerji açılımına olan gereksinim de kesintiye uğramıştır. Ortadan kaldırılan gereksinim yerine, olağanüstü durumdan dolayı, ahlaksal sorumluluk aracılığıyla bir gereksinimi yerleştirmek gerekli olur.

Son bir durum düşünülebilir. Devletin meşruluğu ve yurttaşların sadık olma ödevi mutlak ve sınırsız değildir. Bu yazının birinci bölümünde, bir devletin, yurttaşlarına kabuledilebilir gördükleri için itaat etmelerini talep etmek için gerekli asgari koşullar adlandırılmıştı. Her çoğunluk kararı, bu koşulu yerine getirmiş olmaz. Karardan etkilenenlerin öznel durumu bir kararla olumsuzlanmadığı durumlarda ancak, düşünsel ayrılık içinde olanlardan itaat talep edilebilir. Herhangi birinin öznel konumunun olumsuzlandığı bir yerde, herkesin bu kişinin ve sadakat ödevi kaldırılanın yanında yer almak ve kendi cephesinden sadakat yükümlüğünden vazgeçme hakkı doğar. Devletçe Yahudilerin ölüme mahkum edildiği yerde, sadece Yahudiler değil, onların yanında yer almak isteyenler de sadakat yükümlülüğünden kurtulurlar. Atomun parçalanmasının endüstride kullanılmasının insan yaşamının bütünlüğüne bir saldırı olarak görenler için, sadakat sorusu gündeme getirilmiş olur. Hiç kimseden, kendi inanışına göre, çocuklarının ölümü veya çok ağır sağlık sorunları anlamına gelecek, çoğunluk kararlarını onaylaması beklenemez.

Elbette çok anlamsız inanmışlıklar da söz konusudur. Devlet böyle durumları görmezlikten gelip, böyle anlamsız gerekçelere dayanarak yasaları ihlal edenleri cezalandırmalıdır. Böyle anlamsız inanışlardan burada söz etmenin bir anlamı yoktur. Nükleer enerjinin yol açtığı tehlikelere ilişkin, kanıt sunma durumunda olanlar arasındaki tartışma henüz sonuçlanmamıştır. Bu doğrultudaki tartışmalar uzlaşı ile sonuçlansa da, siyasal kararlar yine de alınmak zorundadır. Doğal olarak belli bir anlamda, her kararın geriye doğru işletilemeyeceği, yani bu kararın alınması için izlenen yolun çıkış noktasına doğru tersine çevrilemeyeceği de söz konusudur. Burada çok önemli bir fark vardır. Bu yazının birinci bölümünde, karar sonuçlarının onaylanmasının kabuledilebilirliğinin, kararların doğruluğu tartışmasının devam etmesi durumuyla bağlı olduğu, söylenmişti. Bu tartışma daha sonraki bir zamanda bir düzeltime neden olabilmelidir. Düzelti söylendiği gibi, çıkış noktasına geri dönmek ile ilişkilendirilemez. Ancak her sapmada, yeni olası sapmalar ortaya çıkacaktır. Önceki kararlar, sürekli olarak, diğer yeni özgür kararlar almamızı sağlayan hareket noktalarıdır. Bu kararlar önceki kararların amaçlılığının karşısında da olabilir; yani tezat oluşturabilir. Ama burada böyle bir şey söz konusu değildir. Radyoaktif ışınların ortaya saçılması, daha sonra hiçbir kararla önüne geçemeyeceğimiz bir durum oluşturur. Gelecek kuşaklar bu olguyu değiştirilemez ve korkunç bir tarih olarak yaşamlarına katmak zorunda kalacaktır. Gelecek kuşaklarla tarihsel dayanışma bilincinde olan biri, bu çoğunluk kararını kolayca kabul edemez; çünkü, bu karar çoğunluğun yeteneğini aşan bir şey olarak değerlendirilmelidir ve kararzedeler, karardan zarar görenler, karşısında kararı verenler her zaman azınlıkta kalacaktır. Uzlaşmazlığın sadakatsizlik sonucunu doğurduğu ve uzlaşmaz azınlığın uzman olduğu durumlarda devlet, meşruluk yitiminin sorumluluğunu bizzat üstlenmelidir. Devlet, uzmanların tartışmayı sonuçlandırmasını beklemeyip, sonuçlanmış bir gerçeklik gibi algılayıp, yayarsa sorumluluğunu da üstlenmek zorundadır.

Bu konuya ilgi duyan, bu konuda bilgisi olan kişi, uzmanların gerekçelerini

dinler; ölçer biçer ve kararını verir. Burada kişi, bugünkü ölçütler ve zararların giderilmezliği gözetildiğinde yeni bir ispat yükü paylaşımını talep etmelidir. Zararlılık değil, zararsızlık inandırıcı kılınmalıdır. (Ben zarar gördüğümü ıspatlamayacağım; devlet zarar vermeyeceğini ıspatlamalıdır!) Karar ne zaman inandırıcı kılınmıştır? Pratikte uzmanlar ikna edilmiş ise halk da ikna olmuştur. Halk (uzman olmayanlar) bir gerekçenin inandırıcılık gücüne tıpkı önemli sayı ve nitelikteki uzman azınlığın kuşku duyduğu gibi bir gerekçeye kuşkuyla yaklaşma hakkına sahiptir. 17. Yüzyıldaki dinsel değer tartışmalarında tutiorisim* okulu, bir eylemin uygunluğuna karşı ancak önemli ve tutarlı gerekçeler olduğu zaman uygunsuz olabileceğini kabul eder. Buna karşı probabilisim** okulu, her eylem biçimini öznel, ahlaki açıdan doğru bulur. Bu alanda tanınmış bir yazarca da haklı görülen bu yaklaşıma karşı eyleyen birey, yazarın görüşlerini paylaşmasa bile, ahlaki açıdan savunulabilirliğini açıklar. **Pascal** bu görüşü haklı olarak, iğnemelerle, ince bir alayla çözümler. Bunun ardında eski hukuk anlayışının çağdaş bir yorumu yatar. Tartışmalı olan aynı yasallık durumunda olan ile, bunda hak iddia eden arasında bir koşutluk vardır. Yeni çağ yorumu insanı istenç özgürlüğü bağlamında değerlendirir. Kim bu özgürlüğü sınırlamak isterse ispat yükü ile karşı karşıyadır. Kanıt ancak herhangi bir bilirkişinin karşı gelmemesi durumunda yaptırımsal bir geçerlik kazanır. Bugün biz kimi mülkiyetin, kimilerine özgürlük tanıdığının artık bilincindeyiz. Doğanın bütünlüğü bağlamında, doğanın ekolojik boşluklarında yaşam ve özgürlük kendiliğinden yerleşik olarak serpilmiştir. Bunun sonucunda öncelikler ve ispat yükü yeniden yer değiştirir 'birbirinin yerine geçer. Temellendirme yükümlülüğünü bu mülkiyete talip olan kişi üstlenir. Müdahalenin haklılığı' masumiyeti ve gerekliliğinin kanıtı bilirkişi aksini iddia etmediği sürece kanıtlanmış olur. Olasıcılık okulunun gerekçelendirme yaklaşımı yerini, eskiye oranla daha akılcı olan yeni bir tutiorisme bırakır. Böylesi bir kanıttan beklentilerimiz gözetildiğinde, söz konusu kanıt şu an için geçerli olmaz. Bu en azından herkes tarafından itiraf edilmesi gereken bir durumdur. Bu bakımdan nükleer santrallerin şu an için işletilmesi etik açıdan hiçbir şekilde gerekçelendirilmiş değildir. İnsanal eylemlerin uzun erimli yan etkilerinden sorumlu özne olarak devlet, nükleer santrallerin çalışmasını engellemelidir.

Çeviri: Aytekin Keskin

* Çevirmenin notu: Var olan iki olanaktan, her zaman en güvenlisini seçen, felsefi veya dinsel düşünce biçimi.

** Çevirmenin notu: Olasıcılık, bilginin ancak olasılık değeri olduğunu, kesin doğrunun bilinemeyeceğini ileri süren kuşkucu, öğreti.

Eleştirel kuram ve doğa*

Konrad Ott

Dirimselcilik ile düzenekçilik[1] arasında başlayan eski 'satranç oyunu'nda aydınlanmış bir dirimselciliğin kazanma şansı yüksek. Ayrıca humanökolojinin varlığını sürdürmeyi düşünen kişiye yararlı olacak bir doğayla kurduğu içsel ilgi tanınır. **Rosza** ile **Timm**'in savunduğu pozisyonda barınan varoluşsal hak teslim edilirse, dış doğayı salt araçsal (araççı, instrumental) bağıntıya indirgeyen anlayışa karşı birkaç kanıt elde edilir.

Bu bulgu, bağımsız elde edilmiş bile olsa, "Aydınlanmanın Diyalektiği"nde (Dialektik der Aufklärung)[2] ve artçılarınca sık sık deyimlenen tek yanlı neselleştirici doğa anlayışına karşı getirilen eleştiri ile uyuşuyor. Ökoloji ya da çevrebilim bütüncül ussal düşünme olarak algılanan aydınlanma kavramına kendiliğinden yerleştirilecek bir bilim değildir, oysa **Horkheimer** ile **Adorno** egemenliğe neyin yaradığını, bütüncül ussal düşünüşün doğadan yalnızca öğrenmek isteyebileceğini kastetmişlerdi. Bu açıdan bakınca, çevrebilimsel aydınlanma Eleştirel Kuram'ın geleneğine yerleştirilebilir; Eleştirel Kuram dirimbilimsel bilimleri belirtik olarak yeniden yapılandırarak betimlemediği halde, doğayı indirgeyici bir bilim kuramına bırakmamakta direnmişti. **Horkheimer**'in "araçsal usun eleştirisi" savı odaksal değerini yitirmedi, **Adorno**'nun doğa güzelliğine[3] ilişkin meditasyonlarını etkiledi; **Des-**

* *Ökologie und Ethik. Ein Versuch praktischer Philosophie* adlı kitabın 1994'teki II. baskısından çevrilmiştir.

cartes'ın yanı sıra **Kant**'ın "Salt Aklın Eleştirisi"ne (Kritik der reinen Vernunft) dek geri götürülebilen yöntembilimsel dogmacılık aracılığıyla doğa kavramının önemli belirlenimleri olgucu bir bilimin kapsamından çıkarıldı. **Kant**'ın doğayı nedensellik bağıntısına dayalı belirlenimci yasalara bağlanabilen görüngülerin toplamı olarak kavrayan tanımı, uğursuz bir dargörüşü sergilediği yolunda kuşku uyandırdı.[4] Öte yandan "düşünüyorum"un en yüksek noktası ve özgürlüğün noumenal yani salt düşünülen bir dünyaya kaydırılması, yaşayan bireydeki doğa payını körleşmiş bir yeryüzü kalıntısı gibi algılamaya yol açtı. Bu durumda ahlak yanlış olarak iç doğaya karşı bir sıkıdenetim yetkesi gibi yorumlandı. Yanlış bir aydınlanma bu çizgide egemen olunabilir bir (ham)madde olarak görülen dış doğaya kıydığı gibi, öznenin kendi içinde barınan doğa gereksinimini de tuz buz etti.

Eleştirel Kuram'a yaslanmayı istemek, yersiz bir alışkanlık, dolayısıyla zorunlu olmayan bir rastlantı gibi değerlendirilebilir gelgelelim ökolojiyle genişletilen etik üstüne güncel tartışmalar ile daha önceki pozisyonlar arasında anlaşılır bağlantılar kurulunca, bu felsefe geleneğine yöneliş sistematik anlamda bir önem kazanır; **Horkheimer**, **Adorno** ve **Marcuse**'nin daha çok teitist bir yaklaşımla ele aldığı pozisyonlar için ancak bugün gerekli kanıtlar deyimlenebilir. Çünkü eski Eleştirel Kuram kendi ahlaksal sezgilerine kuramsal açıdan yetişebilecek kavramsal donanımdan yoksundu. Ne "öykünme" (Mimesis) ne "Özdeş olmayan" (Nicht Identisches) ne "büsbütün başka olan" (Ganz Anderes) ne de cros kendilerinden ökolojik bakımdan genişletilmiş bir etik için güçlü kavramlar kazanabilecek deyimler değildirler.[5] Bu deyimler birer şifre, aranan kendi içinde gizleyen birer bilmece sözcük gibi gözükürler, bu yüzden onları sistemli bir biçimde kullanmayacağım.

Ökolojik aydınlanma, kitabın ikinci bölümündeki sonuçlar benimsenirse, yaşayan varlıkların bir (ham)maddeye indirgenmesine karşı birkaç neden getirir.[6] İlkin ökoloji kavramının art alanı gözetilerek tekil ama ortak bir kavram olan "Eleştirel Kuram"da barınan doğa anlayışı yeniden betimlenebilir. Böylece Eleştirel Kuram toplumsal süreçlerden başka hiçbir şey tanımıyor, dolayısıyla "sosyolojistik" bir kuramdır yollu önyargıya karşı çıktığımı belirteyim. İkincisi Eleştirel Kuram'ın bir söylem etiğinde (Diskursethik) gelişimini sürdürmesinin ökolojik yönden genişletilmiş bir etik karşısında sesinin kısık kaldığına ilişkin doyurucu bulunmayan duruma ışık tutulabilir. Üçüncüsü bu kısıklık belki de gereksiz, ancak giderilebilir bir yanlış anlamanın sonucu olarak yorumlanabilir. Eski Eleştirel Kuram'ın haklı motifleri söylem etiği paradigması içinde kaynaştırılabilir.

1. AYDINLANMANIN DİYALEKTİĞİ VE DOĞA

Schopenhauer'in belleklerden silinmez kalıtı genç **Horkheimer**'e "Alacakaranlıklar" (Dämmerungen) adlı özdeyişler derlemesinde hayvanların sınırsız acısından söz ettirir. İşçiler için fabrika ve kiralık kışlalar, kolonilerde sömürülenler için ekenek ve sefalet barakaları neyi sergiliyor idiyseler, hayvanlar için de ağıl ve kesimevi aynı şeyi sergiler. **Horkheimer**'e göre mal mülk sahibi sınıfın ayrıcalığından uzaklaştıkça, acı sonsuzlukta büyür.[7]

"Milyonlarca gündelikçinin sürünerek yok olduğu yer, hayvanların söze dökülemez, düşünceye sığamaz acısının yeraltı barınağıdır, bir hayvan cehennemi-

dir, denebilir." (Horkheimer, 1974, 287 v.s.)

Hayvanlara acımak kimi özdeyişleri daha sonra üzücü bir ulamsal yanlışa götürür:

"Şu anda dünyada sayısız insana bilerek eziyet ve işkence ediliyor, sayısız insan gövdesel ve tinsel bakımdan öldürülüyor: Erkekler, kadınlar, çocuklar, yaşlılar, hayvanlar söze sığmaz bir acı içindeler." (Horkheimer, 1974, 351)

Dilbilgisel bir sıralamayı başlatan çift noktanın açıkça gösterdiği gibi, **Horkheimer**'e göre hayvanlar insan kavramının kapsamına giriyor, oysa bu sav ciddiye alınamaz.[8] Gelgelelim **Horkheimer** çok haklı olarak hayvanları eziyet edilemez, acı çekebilir yaratıklar olarak kavrıyor. Buysa bizim hayvanlar gönendirilebilir ve acı çektirilebilir görüşü üstüne söylediklerimizle bağdaşıyor.

Acıma etiğinden (Mitleidsethik) kaynaklanan bu görüş "Aydınlanmanın Diyalektiği"nin **Horkheimer**'ce yazılan ve tavşanların "ıstırabı" ile[9] (1969, 16) deneyevlerinde hayvanların "sınırsız sömürülmesinden" (1996, 263) söz açan bölümlerinde çok daha belirgin. Davranışçı hayvan psikolojisi "canavarca" deneysel eziyetlerden dolayı ruhu (!) daha doğrusu hayvanların kendine özgü varlığını unuttuğu için eleştiriliyor. Gövde ve ruh ikiliğine dayanan eski sorunun hayvanların da bir ruhu olup olmadığı yönündeki biçimi ve hayvanlarda da, saçmalamamak koşuluyla, bir sömürüden söz edilip edilemeyeceği yönündeki Marxçı soru, yalın ve örtük biçimde, öyle olsun, yollu bir sava dönüşüyor. Hayvanların sömürülmesi gibi çocuksu deyim geri çevrilse bile, çeşitli türlerin bireyleri ile çevre etmenleri arasındaki ilişkiyi araştıran autökoloji (Autökologie) ile acıma etiği birleşimi bir pozisyon göze çarpıyor **Horkheimer**'de. Gündelik dile özgü "canavarca" sözcüğü her iki etik arasındaki bu bağlantıyı imliyor.

Marcuse'nin öğrenci eylemlerinde bol etki yaratan "Doğa ve Devrim" (Natur und Revolution) adlı denemesi[10] "Aydınlanmanın Diyalektiği" ile siyasal bir bağ kuruyor, ama aynı zamanda Eleştirel Kuram'ın kurucu kuşağında doğa sorununa yönelik pozisyonların ne denli heterojen olduğunu da belgeliyor. **Marcuse** önce doğanın tecimselleştirilmesi, kirletilmesi ve miltarisleştirilmesinin insansal yaşam dünyasını varoluşsal anlamda budadığını ileri sürüyor. Böylece insan yabancılaşmanın ötesinde kendini doğada yeniden bulma yeteneğinden yoksun bırakılıyor. Bu savda karar kılınırsa, o zamanki "Yeni Sol"un eleştirel söz dağarcığında **Marcuse**'nin, daha çok liberal-tutucu pozisyonu savunan **Joachim Ritter**'in de söyleyebileceklerinden daha fazlasını sunmadığı görülür. Oysa **Marcuse**'nin daha güçlü savları ahlak felsefesi açısından daha az inandırıcıdır:

"Hava ve su kirliliği, gürültü, şimdiye dek kamuya açık doğal alanlara endüstri ve ticaretçe el konulması, köleleştirme ya da tutsaklıktan daha az kötü değildir." (Marcuse, 1972, 74 v. ö.)

Tutukluların yaşadıkları hücreleri doğal alan üzerine kurulu bir konutla seve seve değiştirebilecekleri göz önüne getirilirse, alıntılanan tümcenin sezgi karşıtı bir sav olduğu anlaşılır. Kentsel bölgelerdeki gürültüden yakınan kişi bile, gürültü kirliliğinin kölelikle aynı düzeye çıkarılabileceğini pek ileri süremez. Gürültü kirliliğini devrimci etkinlikler için bir neden sayamayacağımız apaçık, buna karşılık köleliği devrim için elbette bir neden sayabiliriz. **Marcuse** görüşlerini öyle ayrımsız gerçeklerle temellendiriyor ki, haklı dilek bu kabul edilmez deyimlemelerden dolayı gürültüye gidiyor.

Marcuse ayrıca doğanın "kurtarıcı", "yaşamı yükseltici" gücünden (1972, 72-74), bir dış etkenden bağımsız ve içten kaynaklanan "duyusal-estetik" ve "erotik" niteliklerinden söz ediyor, baskıcı toplum düzenine karşı savaşımda doğayı bir müttefik olarak görüyor.[11] **Marcuse**'nin öncüllerinden kalkılırsa, us dirim ilkesidir, daha açıkçası insanın dürtü yapısında kökleşmiş erotik enerjinin itkisidir,[12] yollu tümceler kolayca anlaşılır; ne ki bu öncüller enikonu su götürür türdendirler, dolayısıyla günümüzde artık pek yandaş toplayamıyorlar.[13] Aşırı dirimselci savlara **Marcuse**'de fazlasıyla sık rastlanıyor: "Yaşama itkisi insan ve doğanın ortak tözüdür" (1872, 79). Oysa yaşama itkisi bir töz olarak düşünülemez.

"Rahat-bırakma, tanıyıp sayma, kendini verme" gibi deyimleri sömürüden uzak bir doğa ilişkisi için kullanarak yakındıkça, **Marcuse**'nin Heideggerci yönü su yüzüne çıkıyor. Bu durumda doğa yine insanlar için "varoluşsal bir anlam" kazanıyor. **Marcuse** bir diğer kuramcısı olarak başka bir yerde gözünü kırpmadan ve hiçbir kanıt getirmeksizin "*nesnel* değerler taşıyıcısı" olarak doğanın (1972, 84) barındırdığı gizli olanaklardan söz ediyor. Ardından doğanın "kendi için" var olduğunu ileri sürüyor (1972, 75), doğa "kendi var olma hakkının *öznesi*"dir diyor; kendi taşkınlığına kapılmış giden **Marcuse** doğanın "devrimi beklediğini" yazıyor, böylece kendi istemlerinin yaşama geçirilmesi için devrimci etkinlikleri bile göze alabilecek bir dirim-merkezcinin (Biozentriker) savunulması zor pozisyonunu alıyor.

Marcuse'nin denemesi çifte yoruma açık. Yoğun bir bağlanmayla aşırı ve temelsiz savlar üretiyor, dolayısıyla denemesi bilimsel inceleme biçimli bir savlar bildirisi olarak okunabilir. Öte yandan **Marcuse**'nin denemesi **Kant**'ın "Yargı Gücünün Eleştirisi"nde (Kritik der Urteilskraft) anlamı henüz kavranmamış ve doğanın teleolojisinden söz eden paragraflara yaptığı göndermelerle, o zamandan günümüze dek ayrımlaştırılan ve kanıtlarla beslenen çevrebilimsel etiğe ilişkin bütün çekirdek pozisyonları içeriyor. Bu yüzden o deneme ateşlenmiş patlayıcı bir madde olarak kalacaktır.

2. BİLME İSTEĞİ VE DOĞA

Eleştirel Kuram'ın ikinci kuşağı **Marcuse**'ye gözle görülür bir mesafe bırakır, insan-doğa ilişkisi üstüne bir kuram geliştirir, bu kuram **Kant**'ın bilme eleştirisini sistemli bir biçimde **Marx**'ın toplum kuramına ekler.[14] Bu çabanın ardındaki güdü Eleştirel Kuram'ın temellerini "olgun" **Marx**'a özgü olarak görülen öğretide daha güçlü biçimde kökleştirmekti.

Oysa olgun **Marx**'ın öğretisi Marxçı ortodokside bile ökolojik yönden aydınlanmış bir doğa anlayışı için pek elverişli değildi. Emek öğretisi, tarih felsefesi, paraekseolojik bilgi kuramı (paraexeologische Erkenntnistheorie) bireşimi ortodoks Marxçılıkta doğa eksiksiz öğrenilmesi gereken bir nesne yapıldı. Ama bu bireşimin her üç parçası da yanlıştır.

Marx'ın fizyokratik (phisiokratisch) öğretilere[15] karşı yaptığı eleştiri, "Anamal" (Kapital) kitabındaki doğa maddelerinin sınırsız rezervine giriş bölümü ve doğa maddesinin ökolojik değeri olan bir atom içermediği savı, ökolojik etmenleri sistemli bir biçimde dikkate almaya izin vermiyordu.[16] Doğa "bütün iş aracı ve

nesnelerinin ilk kaynağı", diye yazılı Gotha Programı'nın eleştirisinde. İnsan gövdesel emeği ile doğa maddesini dönüştürür; öte yandan doğa ancak her iki yapısı ile de işlenebilirliği algılandığında ancak "bizim için" olur. Doğaya karşı birincil ilişki değer yaratan emektir. Emek paradigması doğayı sınıflı toplum koşullarında kişilerin mal ve ürün ürettikleri bir madde olarak görür. Sırtı yere gelmez dış doğanın zorlaması ürünlerin sınırlılığıyla kendini açığa vurur.

Bu yüzden bilim ve teknik ilk üretim gücü olmalı, böylece doğaya egemenlik yetkinleştirilmeli. Teknik kendi içinde anlamı olmayan, ama direnen doğanın bize bolca vermediği şeyleri ondan almamıza yarayan bir kaldıraç düzeneğidir. Öte yandan doğa üzerinde yetkinleştirilmiş egemenlik, toplumsal zenginlik kaynağının daha bol akmasını sağlar. Sınıflı toplumların sona ereceği ve doğaya karşı savaşın insanın utkusuyla sonuçlanacağı olasılığı, her türden eksikliğe son verileceğine ilişkin düş ile kardeştiler.

Üretim güçleri ve ilişkilerinin diyalektiğini tarihin motoru olarak ileri sürmek de, gene benzer biçimde "doğayı unutmak"la sonuçlandı ve **K. A. Wittvogel** ya da **Fernand Braudel** gibi sıradışı insanları üretti; onlar bu yüzden gerçek Marxçı sayılmıyorlardı, çünkü tarihte klimatik-ökolojik etmenleri vurgulamışlardı. Doğa ilişkileri toplumsal süreçler karşısında insan tarihinin yan olguları olarak değersiz görüldü. Dış koşullar doğal yaşam araçlarının kazanımı için (içi balık dolu sular, bereketli toprak) ne denli iş araçlarına (tahta, metal, kömür) dönüştürülürse, kültürün düzeyi de o denli yüksek olur, diye düşünüldü.

Doğa bilgi açısından gitgide daha az bir "veri", gitgide daha çok insan tarafından kurulmuş bir "yapı" olarak kendini gösterir. "Doğa", ister **Kant**'ın bilen usun etkinliği diye, isterse Marxçı açıdan, çalışan öznenin etkinliği diye algılansın, insan etkinliğiyle bağıntısına göre belirlenmeli.[17] Biz doğayı kendi toplumsal ve teknik bilme biçimlerimizin ufkunda tanıyoruz. **Alfred Schmidt**'e göre (1971, 107) ontolojik belirlenimle saptanan bir doğanın nesnel yapılarına edilgin biçimde öykünen bir bilme kavramının yetersizliği ortadadır. **Vico**'nun, biz yalnızca kendi yaptığımız gerçekten bilebiliriz, savı ve **Kant**'ın, biz doğaya kendi yasalarımızı buyuran atanmış yargıçlarız, tümcesi felsefenin ontolojik paradigmasının sonunu gösteren gelişim için idealtipik örneklerdir. Aşkın felsefe sözde kendini dolaysız sunan şeyi bilmenin bilişsel (kognitiv) önkoşullarına yansıtma yapar. Eleştiri öncesi ontoloji ve çocuksu gerçekçiliğe geri düşüş cezalandırılırken, kimse böyle bir refleksiyonu atlamamalıdır.

Endüstri insan ve doğanın gerçek birliğidir, **Marx**'ın bu elle tutulur savı bu tür bir okuma uyarınca kentsoylu bilgi kuramının kendi esprisini gün ışığına çıkarıyor. Gereç (Werkzeug) bilişsel ve kılgısal açıdan insan ile doğanın aktarımıdır. Yaratıcı doğa (natura naturans) ile yaratılan doğa (natura naturata) arasındaki ayrım, **Kant**'tan **Marx**'a geçişte yaratılan doğanın insan yapımı olduğu biçiminde yorumlanır. İsis'in örtüsünü kaldırdığımızda, biz kendimizi iş başında görürüz.

Bu bilgikuramsal belirlemeyi, hem **Alfred Schmidt** hem de **Jürgen Habermas**'ta gösterilebileceği gibi, sonuna dek korumak olanaksızdı. Ne **Alfred Schmidt**, **Marx**'a dayanarak geliştirdiği doğa kavramını, ne de **Habermas**, **Kant** ile **Marx**'tan yola çıkarak geliştirdiği "Bilgi ve İlgi" (Erkenntnis und Interesse) belirlemesini, kimi yerlerini atmadan koruyabildiler. İzlenen düşünce yolundaki bütün ayrımlara karşın bu koşut gelişmeyi saptamak zorundayız. **Schmidt** kitabının üçüncü

baskısında **Marx**'ın doğa kavramı üstüne yazdığı eklemede, doğa ve insan arasındaki ilkesel aracılığı düşüncesinin hangi ödünle kazanıldığını şöyle betimler:

*"**Marx**'ta bir parça idealist taşkınlık etkisini sürdürmeliydi: Ona göre olagelen kendinde hiçbir şey değildir, tersine kılgı için düpedüz bir (ham)maddedir."* (1971, 210 v. s.)

Feuerbach'ın duyusalcılığına daha bağımsız bir değer verilmesi yönündeki öğüdü ve **Goethe**'nin doğa görüşünü[18] alıntılarla yükleyerek yorumlaması, **Schmidt**'in ödediği bedeli gizleme çabalarıdır. **Goethe** adı, aracısız olmak isteyen, çünkü "nesnelerin kendi doğal arınmışlığındaki hakikat"i hedefleyen bir doğaya gönderme yapmak üzere, bir şifre gibi durur. (Schmidt, 1984, 9) Ama böyle bir hakikat olasılık bakımından bile "Erkenntnis und Interesse"nin sistematik kurgusunda yadsınır:

"Bizi çevreleyen doğa kendini insanın öznel doğasının toplumsal emek süreçleri yoluyla aktarımı içinde ancak bizim için nesnel bir doğa olarak belirlenebildiğinden dolayı, iş (emek) yalnız antropolojik açıdan temel bir kavram değildir, aynı zamanda bilgikuramsal bir ulamdır." (Habermas, 1973, 39)

Emek biçimli (arbeitsförmig) kılgı sistemi toplumsal yaşamın yeniden üretimi için yalnızca kaçınılmaz değil, ayrıca deneyim nesnelerinin olası nesnelliğinin de koşuludur (Habermas, 1973, 39). "Yalnız", "salt" gibi başka şeyleri dışlayan belirteçlerle bağlantı içindeki bu görüş, doğanın kendinde bir erek olarak yeniden doğuş düşüncesini dışarıda bırakmakla kalmıyor, böylesi bir aktarımdan bağımsız var olmak isteyen doğaya giriş kapılarını da kilitliyor, doğayı kendinde bir erek olarak kavrayan yaklaşımların önünü tıkıyor.

Emek araçsal eyleme (instrumentelles Handeln) olarak tanımlanırsa, ayrıca Kantçı anlamda bireşimsel bir değer taşırsa ve başkaca doğa emek ile karşılıklı bir etkileşim içindeyse, o zaman bundan doğanın yalnızca başarılı bir metabolizmaya ilgimiz ışığında dikkatimizi çekebileceği sonucu çıkar. Bireşim olarak iş yani emek kendini tarihsel açıdan üreten cins-öznenin hem görgül hem de aşkın verimi yahut başarısı ise, araçsal doğa egemenliğini savunan yol bir kez yüründü mü, mantıklı olarak bir daha terk edilemez. Doğayla ilişki araçsal eylemenin işlev alanını aşkınlaştırmaya yetecek güçte değildir; deneye dayalı bilimler "araçsal eylemenin aşkın koşulları" altında bulunurlar ve gerçekliği "teknik olanaklar bakımından öğrenilebilir şeylerin bir simgesi" olarak belirlerler (Habermas, 1973, 236). Anılan koşullar altında derlenebilecek bütün doğa deneyimleri, bu duruma göre en azında artık bilimselleştirilemezler. Çağdaş doğrultuların imzasını taşıyan ve görkemli tek yanlılıklar oluşturan süreçlerin dışında kalırlar. (Habermas, 1983, 26). İnsan cinsinin öğrenme sürecinin mantığı böylece belirlenmiş olur (1973, 242) ve **Habermas**'ta tarih felsefesinin bir kalıtı olarak kendini gösteren bilişsel potansiyelin dünya-tarihsel basamak modeli de, doğanın günün birinde bu işlev alanından taşacağı düşüncesine[19] yer vermez, oysa bu, öbür "ahlak evrimi" tasarımlarınca yakın kılınan bir görüştür.[20] Bu öğrenme sürecinde özne-nesne ilişkileri özne-özne ilişkilerinden gittikçe daha açık seçik ayırt edilir. Toplumsal normlar doğa kökenli geçerliliğini yitirirler, doğa ise kutsal çekingenlikten kaynaklanan normatif kılığını çıkarmak zorunda bırakılır. Artık ne kutsal bir koru kalır, ne de kutsal yasalar. Araçsal ve toplumsal eyleme arasındaki sınır ve emek ile interaksiyon arasındaki sınır gitgide daha da belirginleşir. Bilgiyi yönlendiren ilgi ya da niyete ilişkin refleksiyonlarla doğayı bir-

likte-özne (Ko-Subjekt) ve interaksiyon içindeki partnerimizi başarıya yönelik eylemelerimizin somut engelleri olarak algılamaktan sakınmayı öğreniriz. **Joel Whitebook** (1979, 59) **Habermas**'ın pozisyonunu şöyle betimliyor:

"While everything on the subhuman level, inculding life, is assigend to the realm of instrumental reason, the domain of human communicability remains the last preserve in an otherwise mechanized universe. ***Habermas*** *is, in short, an antireductionist from the human sciences and a reductionist for the life sciences."*

Mutschler (1990, 149) benzer biçimde kuşukulandığını saklamıyor; toplumsal özgürlük ve dış doğaya egemenlik **Habermas**'ta birbirini karşılıklı koşullayan amaç belirlemeleridir.[21] "Buna göre kurtarılmış toplum dış doğayı bütünüyle boyunduruğuna alan toplumdur" (Muschler, 1990, 149). Bizim ökoloji kavramımız **Muschler**'in **Habermas**'ta gördüğü biçimde düşünmeye, doğaya egemenlik ile özerklik kazanımını birbiriyle dolaysızca bağlantılıymış gibi kavramaya izin vermiyor. Ama şimdi **Habermas**'ta gerçekten de böyle karşılıklı bir etkileşimin olup olmadığını sormak gerekiyor.

Habermas, Fichtevari bir üretim idealizmine karşı sürekli bir tür "substratum" eşdeyişle kendi niteliklerinin taşıyıcısı ve özellikten yoksun töz olarak doğanın olgusallığına tutundu. Kendinde-şey-sorunsallığı tartışmaları sürdürülürken, o kendinde-doğayı bilgi kuramının zorunlu sınır kavramı olarak belirler. (1973, 47; 1984, 510) Ökolojiye ilişkin bütün bildiklerimizin ışığında bu sınır kavramı **Schelling** geleneği uyarınca kendiliğinden-akıllı-yaratıcı-doğa (intelligibel-spontane nat ura naturans) olarak kavramak gerekmediğini biliyoruz. Ama bu kavramın cansız ve biçimlendirilmemiş bir "ilk madde"den daha fazla bir anlam içerdiği kesin. **Habermas**'ın da itiraf ettiği gibi, ökolojik sistemler zayıf bir ontolojik anlam yüklü "kendine özgülükler" içermekteler.[22] Öyleyse ökoloji yaratıcı doğaya ilişkin spekülatif bir görüş ile kaba materyalizm için karakteristik görüş olan natura naturata (yaratılan doğa) arasında üçüncü bir yol izleyebilir. Ayrıca şimdiye dek sergilenenlerin ışığında doğa belirlenimlerinin tarihsel boyut içindeki konumu üstüne yeniden düşünmeli. En başta cins-özne olduğu varsayılan doğa, kendini emek yoluyla ortaya çıkarmış olsa bile, öznenin bu başarıdan dolayı nesnel bir sorunun baskısı altında kaldığı, bu baskının özneyi aynı zamanda emek biçimli süreçlerin doğal arka yüzlerini de keşfetmeye zorladığı olanağına karşı duracak hiçbir gerekçe yahut tanıt yoktur. Buysa, insanın doğa ile metabolizması her zaman iki yönden de irdelenebildiğine göre, bilişsel öğrenme yolunda ileriye atılmış bir adım olur. Çevrebilim bir yandan emek biçimli müdahalelerin tek tek canlılara, populasyonlara, ökosistemlere, giderek insansal yaşam koşullarına nasıl etki yaptığını değişik düzlemlerde sergilemeye, öte yandan insanın doğa ile metabolizmasını dirimbilimsel sistem açısından betimlemeye izin verir.[23]

Gelgelelim **Habermas**, **Ottmanns** ile **Whitebook**'un söylem etiğinin (Diskursethik) "ökolojik döngüye ve doğal çevreye istikrar bozucu müdahaleye (Habermas, 1984, 508), dolayısıyla "enviromental ethics"e (çevre etiğine) karşı ilişkisi üstüne yönelttikleri sorulara verdiği yanıtta belgelendiği gibi, uzun süre "doğaya kardeşçe davranmayı ussallaştırma" (1984, 521) denemelerine karşı genel bir kuşkuyu savundu.[24] **Habermas** (1984, 517-521) söylem etiği ile doğa etiği (Natur-Ethik) arasındaki kaynaşma konusunda diretti. Bu tutumunu ise yer yer rastlantısal yer yer ilkesel türden bir dizi çekinceyle temellendirdi, gerçi ben bunların hepsini

düşünmeye değer buluyorum, ama hiçbirini zorunlu görmüyorum.

Önce **Habermas**'a göre doğayı esirgeyici tutum insan cinsinin kendi varlığını sürdürme itkisi ile çabucak çelişir. Tutarlı bir hayvan ve bitki koruma insanın metabolizması nedeniyle saçmadır. Buna karşı şu söylenebilir: Burada uzlaşmaz bir çelişki yoktur ve bu saçmalığa götürür indirgemesi "ürün" (harvesting) veren, hatta bunu talep eden ökolojiden çıkmaz, tersine köktenci bir acıma etiğinden kaynaklanır, ki böyle bir etik de usa yatkın değildir. Humanökolojiyi de zaten sürekli ve yararlı bir metabolizma ilgilendirir.

İkincisi bir doğa etiği metafizikle bağ kurmadan temellendirilebilmek zorunda değildir; bu yönde her deneme daha baştan çağdaş görüşlerin gerisine düşmek gibi bir sakıncayla karşı karşıyadır. Bu çekince tek tek yazarların öko-etik yayınlarda kötü bir metafizik yaptıklarını[25] gerekçe gösteremez. Ökolojinin yalnızca deneysel bulgulara ve bunların henüz sınırları açık bir kavramsallıkta özenle yorumlanmasına dayandığı itirafı, dogmatik bir itirazdır. **Levelock** çapında spekülatif bir sınır çizgide yürüyenler bile, öne sürdükleri savlar kesin çürütülene dek, bilimsel temelli bir çekingenlik ilkesiyle (principle of charity) dikkate alınmalılar. Onların rizikolu savlarının metafiziğin eski konularının yeni baskısı mı olduğu, yoksa onlar yeni kuramların ön çalışmaları mı sayılabileceği konusunda şimdilik emin değiliz.

Üçüncüsü **Habermas** siyasal kaygılar taşıyor, ökolojik etikler kılıfıyla bir "kan-ve-toprak" motifinin yeniden yaşama döneceğinden kaygılanıyor. Oysa toplumbilimsel bulgular daha çok bu korkunun yersiz olduğu yönünde; doğaya karşı ahlaksal tutum genellikle sosyal bakımdan zayıflara, marjinalleşmiş kümelere, çocuklara, özürlülere ve benzerlerine karşı ahlaksal duyarlıkla iç içe yürüyor. Doğaya ahlaklı davranmak evrenselci ahlak bilincinin karşıtı değil, tersine bütünleyicisi olarak anlaşılırsa, deminki itiraz, siyasal açıdan ivedi bir sorun olsa bile,[26] haklılık taşımaz. Yeni sağın bu konuyu kendilerine mal etmeye çalıştığı yanlış değildir; ama konunun önemli ölçüde onlara mal edilemeyeceği de doğrudur.

Dördüncüsü **Habermas** ökolojik sorunsallığın insanmerkezci çerçevede doyurucu biçimde işlenebileceği görüşündedir; dolayısıyla geliştirilecek bir doğa etiği gereksizdir. Burada sorun "doyurucu" nitelemesinde barınıyor. Human-ökolojik reform kırıntılarıyla yetinen kişi, elbette yetingendir. Gönenç toplumunun istem enflasyonu ile karşılaştırınca, birçok sosyaldemokrat ve sendikacı tutum sergileyen kişilerin bu yöndeki istemi neredeyse göz yaşartacak bir yetingenlik sergiliyor. Aşırıya kaçmayan kirlilik, biraz yeşillik, ördekli küçük bir park ve Allgäu'da tatil onlara yetiyor. Peki biyotop* ve kırsal alanı korumada köktenci istemleri olanları, azınlıkta kalsalar bile, ne yapacağız?

Beşincisi **Habermas** dünyanın büyüsünün bozulmasıyla olanaklı kılınan özne ile çevresi arasındaki formalpragmatik ilişkilerin salt seçici biçimde ussallaştırıldığından ve bu seçici kalıbın iç nedenleri olduğundan yola çıkıyor. Dolayısıyla doğa karşısında ahlaksal sezgilerimiz neselleştirici bilim ve evrensel ilkeler etiğinin eriştiği "düzey"e çıkmamalılar. Kafesli kutulardaki alan, ki bu alan dış doğaya karşı ahlaklı tutumu içermekteydi, bu yüzden boş duruyor. (1984, 521) Bilimkuramsal varsayımdan kuşku duyularak eleştirilebilir bu. Çevrebilim "neselleştiren"e karşı "yorumlayan" gibi durağan bir ikililikle uyuşmaz, ama gene de çevrebilimden bir

* Biotop: Belli bitki ve hayvan topluluklarına özgü yaşam kesimi.

şeyler öğrenilebilir. Çevrebilim kılgısal açıdan anlam yüklü bir bilgi akışını sağlamaya elverişli olduğu sürece, bu görüşü destekleyen kanıt getirilmiş olur. Öncelikle düşünsel-spekülatif paradigmadan bilimsel-teknik doğa paradigmasına geçişin "yitirilmişlik tarihinin de bir öğesi"ni[27] içerdiği konusu artık **Habermas**'ın görüş alanına girmez. Teknik paradigmanın yendiğini duyuran utku haykırışına[28] karşı akrobatik bir bilim tarihinin gücünü kuşanıp "Aydınlanmanın Diyalektiği" anlamında bir yengide nelerin hesaba katılmadığı gösterilebilir, gösterilmelidir.

Kılgısal söylemlerin (diskursların) hayvanlara, türlere ve ökosistemlere karşı somut olarak uygulanan yükümlülüklerine ilişkin sonuçlarına önceden müdahale etmek istenmiyorsa, **Habermas**'ın bu kanıtından ayrıca kuşku duyulabilir. Kanımca doğal varlıklara karşısındaki yükümlülükler üstüne söylem, bu yargıya karşı kanıtlar getiren bir sürü bakış açısı ortaya çıkardı; bunları önümüzdeki bölümde ayrıntılı olarak açıklayacağım. Ayrıca **Habermas** ileride hangi ahlaksal sezgilerin, başka hangi gerekçelerin eşdeyişle tanıtların keşfedilip sunulacağını bilemez. Son olarak bu sert tutum değer alanı (Wertsphäre) ile deneyimler arasında gerçekleşen gidimli oyuna değgin her umudu sekteye uğratıyor. Oysa çevrebilim ile törebilime ilişkin söylem katı mekanik kımıltıya ivme kazandıracak ilk denemelerden biri olabilirdi.

Altıncısı -sanırım, burada **Habermas**'ın en güçlü çekincesi barınıyor- kişi adılları sistemi üzerinden iletişimsel davranışa eklenen karşılıklılık, insan-doğa ilişkisine uyarlanamaz. Herkesin saygısını kazanan ve eşitlik üzerine temellendirilmiş bir etiğin güçlü yetkinlik-varsayımını insan ile doğa arasındaki ilişkiye uygulamak, olanaksız gözüküyor. Özerklikten öznenin kendi eylemelerini normlara ve ahlaksal inançlara göre yönlendirmesi anlaşılıyorsa ve bunların geçerlilikleri -ideal anlamda uzlaşma yoluyla- öznenin kendisi tarafından da tanınıp onanıyorsa, bu durumda doğa asla "özerk" olarak düşünülemez. Normatif uzlaşı sonucu edinilen tutum kavramı, tanım gereği "kişilerarası ilişkiyi kısıtlar" (Habermas, 1984, 514) Doğa olası kılgısal söylemlerin katılımcısı değildir. Doğa norm tanıyamayacağından, doğaya karşı da normlar konulamaz.

Kantçı varsayımda bu pozisyon şu varsayımla temellendirilir: İstencin özgürlüğü ahlaklılığın ratio essendi'sidir, yani varlık nedenidir, öte yandan ratio kognoscendi eşdeyişle bilgi nedeni öbür özgürlüktür. **Kant** bundan şunu çıkarır: Yalnızca özgür varlıkların bir onuru eşdeyişle saygınlığı (Würde), dolayısıyla bu saygınlıktan çıkarsanabilir hakları vardır. Kişi nedenselliği özgürlükten çıkarsadığı, yani yükümlülük gereği davrandığı en azından davranabildiği sürece, özgürdür, saygındır.[29] Bilindiği üzere, hayvana eziyet yasağı bu gelenekte yalnızca şu gerekçeyle temellendirilebilir: İnsan hayvana eziyet etmekle, kendi saygınlığını da yitirir. Hayvanlara eziyet eden kişi kabalaşır, insana da kaba davranmaya eğilim gösterir. Öyleyse ancak bizim doğa karşısında yükümlülüklerimizden söz edilebilir, yoksa doğaya karşı yükümlülüklerden değil.

Gerçi yaşayan varlıklar insan davranışları sonucu kıyıma uğrayabilirler, ama **Habermas**'a göre bu varlıklar, dil yeteneği olmayan insanlardan ayrı olarak, "gerçeğe uymayan anlamda bile kıyıma uğramışların konumundan kendilerini kurtarıp kılgısal söylemin katılımcıları rolünü üstlenemezler" (1984, 517) Belirleyici, ama sorunsal olan deyimleme şu: "Gerçeğe uymayan anlamda bile". **Habermas** dil yeteneğinden yoksun insanların savunucu söylemlere katılmalarına izin vermekle kal-

mayıp katılımı haklı olarak onlardan talep ederken, bir savunman olarak kişilerin doğal varlıkları ilgilendiren normlar üzerine tartışılan söylemlere (diskurs) yine bu doğal varlıklar adına katılmaları düşüncesini, anlaşılacağı üzere, saçma buluyor.

3. DİSKURSETİĞİ VE DOĞA

Bu tür sorularla etik alanına girmiş olduk. Bu yüzden birkaç tanım sunacağım, konu gerektirdiği için, söylem etiği (diskursetik) karşısında biraz değiştirilmiş bir terimce ile iş göreceğim.[31]

Bir yeğleme deyimlenen ve ahlaksal anlamda bir şeyin "iyi" ya da "kötü" nitelendiği bütün tümceleri *değersel (evaluativ)* sıfatıyla adlandırıyorum. Değerlendirimler (Evaluationen) kültürel değer ölçünleri ışığında deyimlenirler ve bunlar kısmen nesnel açıdan denetlenebilir, ussal açıdan temellendirilebilirler. (Baier, 1974) Çevre nitelikleri bakımından doğrudan doğruya havayı "taze ve iyi", orman yolunu "iyi yürünür", bir gölü "balık tutmaya elverişli" ya da bir yaban otunu "nezleye iyi gelir" biçiminde niteleyebilirim. Havanın yüzmeye elverişli, ama yağmurun da tahıl ürünleri için iyi olduğunu söyleyebilirim. Doğaya yakın alanları (naturnahe Gebiete) "ticari amaçlı bir park yapmaya pek elverişli" yahut yurtdışında elde edilen ürünün bol olmayışını arz talep yasası uyarınca "buğday dışsatımı için iyi" olarak değerlendirebilirim.

Değersel yargılar verili ama genellenmemesi gereken bir amaca yararlılığı dile getirirler. Bu yargılarda sürekli kendi geçerliliğini talep eden üç şey (hakikat, doğruluk, doğrusallık) iç içe geçer. Bunlar hep koşullu (hypothtisch) niteliktedirler. Değersel yargılar isteme kipiyle de deyimlenebilirler. X amaçlanmadan da, değersel tümceler kullanılabilir: "X benim için iyi olurdu" gibi. Sözgelimi bu pantolon bana iyi yakışırdı, ama yeterli pantolonum var, hem bu pantolon pek pahalı, bunun için pantolonu almaktan vazgeçiyorum. Ahlaksal-normatif boyutu ıralayan mutlaka ölçütü, değersel yargılarda bulunmaz, dolayısıyla değersel yargılar ahlaksal yargılarca görelileştirilebilir ve geçersiz kılınabilirler.

Yukarıdaki türden tümcelere karşıt olarak, değersel bir yargı ile kendi varlığımı sürdürmem açısından bir iç bağlantı kurduğum tümceleri ise *varoluşsal (existentiell)* tümceler adıyla niteliyorum. Varoluşsal yargılar da değerseldirler, ancak kendi bireyselliğim açısından koşullu (hypothetisch) bir görecelik içermezler, eşdeyişle görece kılınamazlar. Bu tanım **Charles Taylor**'un "thick values" diye adlandırdığı kavramla uyuşur. Bu tür tümcelerde X olmaksızın kendi yaşamım yoksullaşır, üzünçleşir ya da anlamsızlaşır, buna karşılık X ile birlikte gönençleşir. Varoluşsal yargılarla kendi yaşamımı mutlu ve yaşamaya değer kılan olguları adlandırırım. Doğa söz konusu edilince, işlenebilir, doğaya uygun, ökolojik bakımdan sağlam, çeşitli açıdan albenili bir çevreyi de benim için varoluşsal anlamda değerli nesnelerden sayabilirim. Bir metropolde mutlu olamayacağımı söylersem, kırsal bir çevrenin benim için varoluşsal bir değer taşıdığını dile getirmiş olurum.

Bu tür tümcelerde kendimle ilgili bilgiler vermekle kalmam, aynı zamanda başka insanların kimi şeylere dikkatini çekmek de isterim. Başkalarını ille de bu varoluşsal değeri benimsemeye zorlamam, ama sürekli benim bireysel mutluluk istemime saygı duymalarını beklerim; bu varoluşsal nesneler olmaksızın, mutlulu-

ğa erişemem ya da mutluluğu gerçekleştirmem güçleşir. Varoluşsal tümcelerle başkalarınca temsil edilmeyen bir birey olarak tanınmayı talep ederim. Varoluşsal değerlere ve nesnelere ulaşmaya çabalama izni, kişiliğin özgürce gelişimi yönündeki anayasa ilkesince güvencelenmiştir.

Gövdesel ya da ruhsal uyumluluk açısından korunma gereksinimi bulunan kişiler (ya da gelişmiş canlıların organik sağlamlığı) ile bağlantılı bütün günübirlik sezgileri *ahlaksal* (ahlaklı, *moralisch*) nitelemesiyle adlandırıyorum. Ahlaksal sezgiler öznelerarası ilişkilerle yapılandırılmış ortak bir toplumsal dünyayı gerektirir. Ahlaksal yargılar çoğun öznelerarası davranışları eşdeyişle eylemeleri ilgilendirir. Bu yargılar olması gerekeni talep ederler. "Bunu ona yapmamalıydın" gibi yalın tümcelerde bile öznelerarası ilişki, davranış ya da eyleme kavramı ve olması gerekenin istemi arasındaki bağlantı gösterilebilir.

Ahlaksal duygular eskiden vicdan denilen iç kımıldamalardır. Suçluluk duygusu, vicdan azabı, özsaygının yitimi söz konusu kişinin sonradan kendini ahlaksız olarak duyumsadığı davranışlar için yaygın, gelgelelim yanıltmaz belirtilerdir. Gücenme, kızma, öfke bir başkasının bana karşı ahlaksız davrandığını gösteren belirtilerdir.[32]

Olası ahlaksız davranışlar mutlaka ayıplanması eşdeyişle hor görülmesi gereken davranışlardır.[33] Ahlaksız eylemleri, bunlar eyleyen kişinin kendi izlediği amaç çerçevesinde yararlı bile olsa, hoş karşılamayışımızdan bilebiliriz. Ahlaksız davranışları durumlara, bağlamlara, "koşullar"a yapılan yalınkat göndermeler yoluyla yansızlaştırılamayacak eylemlerden de anlayabiliriz. Öyleyse ahlaksal yargılar yararcılık ilkesinden mutlak arınmış bir anlam taşırlar, yarardan büsbütün bağımsızdırlar, durumlara da bağlı değildirler, durumlar-ötesidirler.[34] Bu nedenle ahlaksal yargılar her zaman bir yükümlülük yükleme hak ve yetkisini de kendi yedeklerine alırlar.

Ahlaksal yönden yanlış davranışla ilintili yaptırımlar kişiyi saygıdan yoksun bırakmakla duyurulur. Ahlaksız davranışlar hep hor görülen eylemlerdir. Gündelik yaşamı ahlaksız davranışlarla yüklü bir insana artık saygı duymayız. Özür dilemeler ahlaksal suçu bağışlatmak isteyen düzeneklerdir; bu suçlar ya bağışlanır ya bağışlanmaz. Bağışlama ahlaksız davranışı siler: Nitekim Hıristiyan dini bağışlanmayı dilemekte pek zorlanır.

Ahlaksal bir neden her durumda değersel bir yeğlemenin önünü keser, ona karşı koşulsuzluk (karegorisch) ölçütünü koyar; ahlak ve varoluşsal değerler arasındaki çatışma söz konusu kişiler için bunalımlı deneyimlerdir. Ahlaksal ikilem bütün davranış seçeneklerinin ahlaksızca olduğu durumlardır. Öte yandan bir yetimi evlat edinmek, bir böbreği bağışlamak gibi ahlaksal yükümlülük barındırmayan bütün eylemeler süpererogatorik (supererogatorisch, olağanüstü-ahlaksal) eylemlerdir. Yüksek ahlaklı olarak duyumsadığımız, hayran kaldığımız, ancak yapılmayışını ahlaksızlık saymadığımız bütün eylemler olağanüstü-ahlaksal davranışlardır. Ahlak hep kısmen ve eksik biçimde normatifleştirilebilir.

İdeal olarak genelleştirilmiş ahlaksal sezgilere hukuksal bağlayıcılık kazandıran bütün tümceleri *normlar (Normen)* diye adlandırıyorum.[35] Bir normun geçerliliği için zorunlu koşul tüzüğünün demokratik bir yöntemle yapılmış olmasıdır. Normların tümüne hukuk düzeni denir. Normlara uymak herkes için bağlayıcıdır, onları çiğnemek para ya da hapis cezasını gerektirir. Normlarla uyumlu eylem ya-

saldır, yasal eylem kimileyin ahlaksızca bile olsa. Kişilere ahlaksal bakımdan mutlaka uyulması gereken buyuru olarak gözüken şey ile yürürlükteki normların geçerliliği arasındaki bu uzlaşmaz çelişki, kimi durumlarda sivil başkaldırıya yol açabilir. Ahlakın isterleri ile yasanın yönergeleri hiçbir zaman eksiksiz bağdaştırılamayacağından, ahlaksal yükümlülükler ile hukuksal normlar arasındaki terimsel ayrımın yapılması yerindedir.

Yalınkat normlar çoğun hukukun yasaklayıcı normlar yahut yasalarıdır. Temel haklar ikinci basamakta bulunan ve yalınkat normların haklılığını göstermek üzere dikkate alınabilir normlardır, ayrıca herkes için temel eyleme şansını güvencelerler. Bir temel hak serbest bıraktığı eylemlere müdahale edilmemesini herkes için kesinlikle yükümlü kılar.

Ahlaksal sezgiler örtük (implizit) yaşam dünyasından sayılırlar, bize geri adım attıran bir ufuk olarak bütünüyle elimizin altında bulunmazlar; geçerli normlar ile ilkeler benimsenmiş ve belirtik (explizit) toplumsal düzenden sayılırlar. Doğal varlıklara karşı eylemlerin yaptırıma uğratıldığı normlar için çevre hukuku bir simgedir.

Hem sorunsal normları ahlaksal sezgiler ve varoluşsal değerler ışığında hem de sorunsallaşan ahlaksal sezgileri ve sakıncalı yahut su götürür mutluluk taslaklarını geçerli normlar ışığında sınayarak denetlenebilir kılan yansıtmacı iletişimsel eylemeyi *kılgısal söylemler (praktische Diskurse)* diye adlandırıyorum. Kılgısal söylemler varoluşsal değerlerden, ahlaksal sezgilerden ve yürürlükteki hukuk düzeninden oluşun üçlü bağıntı arasında temel sayılabilecek bir karşı-yapı sergilerler; her bağıntı açısından her başka bağıntı koşula bağlı olarak göreceleştirilebilir. Hukuktan bakınca, mutluluğu yakalamaya çabalamak bir eklenti gibi gözükür, ahlak açısından bakınca, hukuk sık sık nedensiz bir zorlama gibi belirir. Kılgısal söylemlerde geçersiz normları ne yaygın varoluşsal yönelimlerce ne de ahlaksal sezgilerce desteklenemeyişinden bilebiliriz. Kılgılı söylemler iletişimin olabilirlikten uzak biçimleridir. Bunlar görgül veri olmaktan çok etikçe bel bağlanmayan biçimlerdir.

Etiği çoğunluğun dil kullanımı uyarınca içinde ne yapmalı sorusunun sorulup yanıtlanabileceği kavramsal ayrımlaştırma biçimleriyle ilgilenen bilimsel disiplin olarak adlandırıyorum. Ahlaksal söz dağarcığının kullanımını aydınlatmak (çözümleyici etik, analytische Ethik), ahlaksal tasarımları nesnelleştirerek betimlemek (ahlak tarihi, Moralhistorie), normatif düzenlerin haklılık ölçütlerini belirlemek (siyasal ve hukuksal etik), çeşitli etik tiplerinin kuram dizaynlarını betimlemek (meta-etik) ya da ahlaksal ve normatif geçerliliğin atlanılmaz ilkelerini yeniden betimlemek (ilkeler etiği, Prinizipienethik) etiğin ödevlerinden sayılır. "Normatif" kavramını tanımsal olarak hukuk düzeni ile sınırladığım için, sık sık "norm koyucu etik" diye anılan kavramı ilkeler etiği diye adlandırıyorum. Kılgısal söylemlerin özel eylem bağlamlarında (tıp, ekonomi, medya, siyaset vb.) kendilerini yönlendirebileceği ölçütleri, normları ve yükümlülükleri koyan etiğe ise uygulayıcı etik (angewandte Ethik) diyorum. Söylem etiği bir ilkeler etiğidir, onu temel güdü bakımından iyi temellendirilmiş olarak görüyor, bu yüzden savunmak istiyorum. Söylem etiği normatif ya da ahlaksal bakımdan olması gerekenin geçerlilik istemi altında derlenebilecek bütün yargıların geçerliliğinin ilkece, bu normlar ve bu ahlaksal yükümlülükler ile yaşamak zorunda olan herkesin özgür onayına bağlı olduğunu savunur. Söylem etiği iletişimsel eyleme kuramının (Theorie des kommunikativen Handelns) görüş-

lerine yaslanır, bir olması-gereken-istemini ahlaksal ve normatif doğruluğa yükseltmenin ve onu tanıtlayarak temellendirmenin ne anlama geldiğini açıklar. Normların haklılığını göstermek, önerilen ya da tartışılan geçerliliği için nedenler ileri sürmek demektir. Buysa **Sokrates**'in "logos didonai" idesidir. Haklılığı gösterilmiş normlar "logos didonai" koşullarının (az ya da çok) yerine getirilmiş kabul edilebilecek durumlardan çıkan ya da çıkabilen normlardır.

"Herkesin zorlamasız onayı" yani ideal anlamda ve saptanmış bir zamanda bir şeyi geçerli saymak, etik ölçütleri (ethische Kriterien) gereksinir, bu ölçütlerin kendisi de zaten olması-gerekenin-belirlenimi karakterine sahiptir, (ancak olması gereken inandırarak, iç ya da dış engellerle, belli konuşmacılara toplumsal konumları ya da benzer türden özellikleri dolayısıyla ayrıcalık tanıyarak ya da baskı uygulayarak değil, tersine getirilen kanıtların önyargısız denetimi ile belirlenmiş bir karaktere sahiptir). Bir hukuksal tanıtlama kuramı ile yakın ve ortak çalışma sonucu geliştirilmiş olan bu ölçütler, söylem kuralları (Diskursregeln) biçiminde deyimlenebilir. Söylem etiği katılımcıların normlar karşısında koşullu tutum sergileyebilecek yeterlikte olduklarını varsayar. Bu koşulun bir bireyoluş (ontogenetisch) bir de soyoluş (Phylogenetisch) açısı var. **Kohlenberg**'le birlikte **Habermas** (1983, 172) bireyoluşsal gelişimde ahlaksal yargılama yeterliğinin bulunduğu bir basamak olduğundan, bu basamakta normların koşullu olarak tartılabileceğinden yola çıkar.[36] Böylece söylem etiğinin gelenekselci-ötesi olduğu söylenebilir. Gerçi söylem etiği ahlaksal sezgilerimizin ve normatif inançlarımızın kültürel jenealojisini (Genealogie) yadsımaz, ama "moral point of view" (ahlaksal bakış açısı) varsayımını bilinen bütün yaşam biçimlerinden ayırır. "Haklı çıkaran güç salt normatif geçerlilik istemini uygulayacak gidimli yöntemi korursa", (Habermas, 1983, 175) bir normun oluşumu ve kültürel kılgıda iç içe geçmişliği tartışma götürmez geçerlilik nedenleri olarak ortadan kalkar. Böylece söylem etiği sürece bağlı bir etik olarak belirlenir. Temel normlar da ilkece gidimli sınama ve denetleme yönteminden geçmelidirler.

Bu yüzden yürürlükteki normlara saygı duymak, yalnızca bir erdem değil, tersine aynı zamanda hukuksal bir yükümlülüktür. Geçerliliğini kılgısal bir söylem aracılığıyla kendim kavradığım bir norm uyarınca davranma yükümlülüğü vardır. İşte "deontolojik" (deontologisch) kavramının dar anlamı budur; yani bir eylemin içten kaynaklanan ahlaksal değeri değil de, tersine yürürlükteki normlara karşı takınılan tutum kastedildiğinde, deontolojik nitelemesi yukarıdaki gibi kavranır.

Normatif kavrayış bir normdan yana öne sürülen nedenlerin sınanıp denetlenmesinden çıkar. Bir normu geçerli bilmek, o normdan yana nedenleri tanımak demektir. Böylece söylem etiği bilişçi (kognitivistisch) belirlenmiş bir etiktir;[37] bilişçilik (Kognitivismus) bu bağlamda ahlaksal kanıtların getirilebileceği, bunların karşılıklı anlaşılır kılınabileceği, hatta eyleme güdülerine aktarılabileceği varsayımına dayanır. Son olarak söylem etiği bilişçi, süreçsel ve deontolojik yaklaşımlarından dolayı kendisi için evrenselci bir konum talep eder. Söylem etiğinin olabilirlik erimi yalnızca Batı kaynaklı uygarlıklarla sınırlı değildir, tersine konuşma ve eyleme yeteneği olan bütün öznelerin bulunduğu alanını kapsar. Şu buna kanıttır: Olması gereken yönünde bir istemi ya da itirazı olan herkes kendini mesafe bırakamayacağı koşullar içinde bulur. Buysa aşkın-pragmatik kanıttır (tranzendentalpragmatisches Argument).

Habermas'ta (1983) söylem etiğinin evrenselci temellendirilişi birkaç adım-

dan oluşur. Norm geçerliliğinin onay gerektirmesi hem temel gündelik durumlara hem de günümüzdeki bütün bilişçi etiklerin çekirdek düşüncesine uyar. Bu sezgiler belli bir söylem tipini ussal bakımdan yeniden kurgulayarak belirtik kılınabilir. Söylemin bu önkoşulları ussal açıdan atlanamazlar, bunlar mantık yahut deneyle "kanıtlanamasa" bile, olgusal yönden kaçınılmaz koşullardır. Etik tanıtlama kuralları bu önkoşullardan çıkarılabilir. Bu kurallar, mantıksal ve pragmatik olmak üzere, iki alt bölüme ayrılır. Mantıksal kurallar çelişkisizlik yani çelişmezlik ilkesini kapsar, pragmatik kurallar bir baskının ya da eşitsizliğin en azından olası belirlemede ortadan kalktığı bir konuşma ortamını içerir. **Habermas** ardından "E"yi evrenselleştirme ilkesi olarak sunar, bu ilke şu anlama gelir. Şu koşulu yerine getiren norm geçerli normdur:

"Tek tek herkesin kendi isterlerini doyurmak amacıyla bir norma genel olarak uymaktan doğacak olası etki ve yan etkiler yine ilgili ve bundan etkilenen herkesçe benimsenmeli (ve bilinen seçenek kurallaştırma olanaklarının yaratacağı etkilere) tercih edilebilmeli." (Habermas, 1983, 75 f.)

Kılgısal söyleme katılan herkes, "E"yi her zaman tanıyıp sayar. "E" her katılımcı için seçeneksizdir, edimsel olarak kaçınılmazdır, (1983, 40) ama işte bu yüzden düpedüz biçimseldir, çünkü bütün öbür kanıtlama içeriklerinden ayırt edilebilmelidir. "E" bir köprü ilkesidir, söylem etiğinin asıl savladığı hedef olan "S"yi temellendirecek önkoşuldur. "S" şu anlama gelir:

Yalnızca kılgısal söylemin ilgili tüm katılımcılarının onayını alan (ya da alabilecek) normlar geçerlilik hakkını kazanabilmeliler."(Habermas, 1983, 103).[38]

Ancak "S" gibi evrenselci ilkeler ya da "E" gibi tanıtlama ilkeleri "iyi" ve "haklı"nın yani değersel ile enikonu normatif soruların arasını kesen bıçak gibi bir işlev görüyorlar" (Habermas, 1983, 113). Söylem etiği sınırlayıcıdır, çünkü daha çok norm koyucu soruları kapsar. Yukarıda tanımlanan anlamda ahlaksal sorunları kapsayıp kapsayamayacağı, yoksa kendini tutarlı bir biçimde normları haklı gösterme kuramı olarak mı anlaması gerektiği daha şimdiden tartışmalı bir sorundur. (Wellmer, 1989). Nitekim **Habermas** çalışmalarını gitgide artan biçimde hukuk felsefesi sorularına yöneltmesi bir rastlantı değildir.

Söylem etiği kendi nesne alanını insanlararası normatif ilişkilerle sınırlar.[39] Bu sınırlama "ahlak evrimi" (moral evolution) modeli yardımıyla anlaşılır kılınabilir, bu model ayrıca söylem etiğini biyomerkezci ve acun-merkezci (kosmo-zentrische Ethik) etiklerden ayırt etmeye yarar. Herhangi bir başka kişi kendisiyle kılgısal bir söyleme girebileceğim bir kimse olarak tanınır tanınmaz, söylem etiği için ahlaksal bilincin gelişim mantığı hem bireyoluşsal hem de soyoluşsal açıdan kendi sınırına varır. Biyomerkezci için evrenselci, ama insanmerkezci tutum (anthropozentrische Einstellung) "ahlak evriminde" atılacak son adım değildir. **Nasch** (1988), **Abraham Lincoln**'un zamanındaki gibi, sömürülen, baskı altına alınan, ırzına geçilen doğanın hukuk toplumuna alınıp gündeme yerleştirilmesi gerektiğini savundu. **Nasch** ile **Habermas** ahlaksal evrimin şimdiye değinki basamakları bakımından birbirlerine uygun adımlarla yürürlerken, kişilerin bulunduğu dairenin aşıldığı noktada görüşleri ayrılıyor. **Nasch** ve öbür yazarlar için insanların bulunduğu dairenin dışına çıkılması, ileriye atılmış, **Habermas** içinse daha çok geriye atılmış bir adımdır. Birçok yazar bu seçenekte **Habermas**'a karşı oy kullanıyor: **Kohlöberg**[40], **Goodpaster**[41], **Routley**[42], **Rolston, Stone, Tribe.**[43] **Habermas,** yukarıdaki çekinceden

bağımsız insan dışı doğaya ahlaksal yaklaşım olanağını büsbütün dışlamadı. Bu yüzden onun pozisyonu çekinceler ile ödünler arasında gidip gelir. **Habermas**, insanların dış doğaya karşı "edimsel bir tutum takınabileceklerini, onunla iletişimsel bir ilişkiye girebileceklerini, estetik deneyimler edinebileceklerini ve ahlak türevi duygulara kapılabileceklerini" (Habermas, 1984, 512) en azından teslim eder. "Erkenntnis und Interesse" kitabındaki eski pozisyonunu göz önünde tutarak, bütün bunların nasıl olabileceği sorulabilir.[44] **Habermas** başka bir yerde "dış doğayı kendi değil, ama bizim ereklerimiz için enikonu araçsallaştırmanın iğrençliği"nden (Habermas, 1984, 515) söz eder, burada da benzer sorular yöneltilebilir. Çünkü "iğrençlik" sözcüğünün deminki anlamı belli ki ahlaksaldır ve tiksinme sınırını kapsamaz. Doğayı yalnızca emek yoluyla belirlersek, ahlaksal bir davranış yahut eyleme olarak (moralisches Handeln) bu tür emekten iğrenmek saçmadır. Öyleyse **Habermas** "Erkenntnis und Interesse"deki katı pozisyonunu terk etmiş sayılmalıdır. Böyle bir "yeterlik", böyle bir "iğrençlik" ve "eyleyenlerin karşılıklı iletişimsel etkileşimleri" ve bir yere tutuşturulmuş metal parçalarının mekanik kımıltısı eğretilemesi ciddiye alınınca, ki bu parçalara yeniden ivme kazandırılmalı, yani yalıtılmış bilişsel-araçsal, ahlaksal-kılgısal ve estetik-ekspresiv alanlar yeniden birbirlerine bağlanmalı ise[45], o zaman doğaya karşı deyim yerindeyse iletişimsel ve ahlak-türevi (moral-analog) bir tutum takınmak, önemsenebilmelidir.

Habermas, geçenlerde **Günter Patzig** ile yaptığı hesaplaşmada itiraf ettiği gibi, sezgilerin hayvanlara davranışta yalnızca ahlak türevi değil, aynı zamanda açık seçik ahlaksal bir karakter taşıdığını ve yanlış anlamaya yer vermeyen bir dili konuştuğunu kendi de teslim etti. (Habermas, 1991, 220) **Habermas** başkaca evcil hayvanları yaşam dünyasına ilişkin bağlamlarda bizimle karşılıklı iletişimsel etkileşim (Interaktion) içine girebilecek bir varlık olarak sunuyor, evcil hayvanlar bu rolü tam oynamasalar bile. Doğaya karşı ahlaklı bir yaklaşımı onaylayacak toplumsal görüngüleri **Habermas** artık belirsiz diye açıklayamaz, yahut maskeli sosyalpatoloji diye değerlendiremez.[46]

Gelgelelim **Habermas**'ın bu itirafları etikte söylemkuramsal temellendirmeden vazgeçip biyomerkezciliğe yönelmek için yeterli nedenlermiş gibi anlaşılmamalı. Ayrıca sınırları dar çizilmiş bu ödünler insanı yanıltmamalı. Şimdi bile ancak bir hayvan koruma etiğine dek gelinebiliyor, ama ökolojik doğa koruma etiğine varılamıyor. Bu pozisyon henüz doyurucu değil.

Evcil hayvanlara yapılan göndermeden bile "moral agents"lerin niceliği ile "moral patients"lerin niceliğinin özdeş kılınamayacağı anlaşılıyor. "Moral patients"lerin tutarı bütün "moral agents"lerin tutarını kapsar, ama ondan çok daha kapsamlıdır.[47] Birçok törebilimci bu görüşte birleşir, ancak moral patients'leri bir mere objets'ler arasındaki sınırların nereden geçtiği konusu tartışılmalıdır. "Moral patient" kavramının içeriği tanımla belirlenemez. Salt bir söylem yoluyla "moral patient" konumu verilebilir ve yine alınabilir. Bu tür bir söylemde bilimsel, hukuk-tarihsel, karşılaştırmalı, değersel, varoluşsal ve ahlaksal tanıtlar getirilebilir. Kılgısal söylemlere olası katılım "moral patient" olarak kabul edilenler için normatif anlamda yazıyla saptanmış koruyucu bir hukuka, yani cezayı gerektirebilir bir yasaya gerek yoktur. Bir koruma hakkının verilmesi hukukun korunmasını içerir; hukukun korunması "moral agents" olan kişiler için hukuksal bir yükümlülüğü de yedeğine alır.

Özürlü bebekleri öldürülmekten koruyan yasa, (hemen) herkesin bildiği gibi, ana babanın çıkarını değil, tersine bebeği gözetir.[48] Sanat yapıtları, seyrek rastlanan elyazmaları ya da tarihsel kaynakların birer sanat değeri olarak, bunlara sahip olanlarca bile yok edilemeyeceği doğruysa, o zaman onlar koruma altındadırlar, kimse paramparça edilen bir tablo ya da belgenin bunu dava edeceğine inanmasa bile.[49] Tarihi yapıtları koruma kapsamına giriyorsa, bir evin yıkılması cezayı gerektirir.

Hayvan ve doğayı koruma düşüncesi kendi içerdiği nesnelerin birer "moral patients" olduğu öncüllerine dayanır. Ökoloji kavramı şu savı içerir: Gelişmiş hayvanlar, türler, ökosistemler ve kırsal alanlar kendi özellikleri dolayısıyla en azından "moral patients" konumu için birer adaydırlar. Bir hayvan kendi gönenciyle ilgileniyorsa, ona nedensiz eziyet etmek, ya da hayvanı öldürmek yasaktır. Türleri, ökosistemleri, kırsal alanları "moral patients" düzeyine yükseltmek, doğayı koruma etiğince atılmış belirleyici adımdır.

Bir ırmak koyağı ya da büyükçe bir orman alanı benim kendi sezgilerime göre tek tek külkedilerinden ökolojik anlamda daha değerlidirler, dolayısıyla kedilerden daha az korunmamalıdırlar. Bu yüzden ökosistemleri moral patient olarak göz önünde tutuyorum. Korunma hakkına ilişkin kılgısal söylemler kanımca moral patients'ler için olası normlara ilişkin koruyucu söylemleridir. Dernek davasının öngördüğü gibi söylemler, ki Brandenburg'un yeni Anayasası (42, 7) uyarınca bu davanın görülmesine izin verildi, doğaya ilişkin istenen normları içermekteler. Böylelikle ökolojik etiğin ne yeni bir ilkeler etiği olabileceği ne de buna gerek duyduğu anlaşılır, tersine ökolojik etik söylem etiğinin alt bölümünde uygulamalı bir etik koludur.

Bundan dolayı bir sonraki bölümde söylem etiğinin çıkış noktalarını gözeterek, tanıtlama stratejilerini inceleyeceğim; bunlar temellendirme bağlamında söylem etiğinin düzeyine erişemeseler bile, doğayı korumaya yönelik olası normlar söz konusu edildiğinde, kanıtlar, gelenekler, tek tek durum incelemeleri ve örnekler bakımından pek zengindirler. Bu insanı şaşırtmaz, çünkü kılgısal söylemler varoluşsal inançlar, ahlaksal sezgiler ve yürürlükteki normatif belirlemelerden örülü bir örüntüdürler ve söylem etiği somut bir durumda nasıl kanıtlar getireceklerini büyük ölçüde konuyla ilgili ve doğrudan etkilenen kişilere bırakmalıdır. Uygulamalı etiğin özgül söylemlerinde varoluşsal ve yararcılık, acıma etiği, hukuk etiği vesaire ile ilgili gerekçe yahut tanıtlar ileri sürülemeyeceğini sanmak, söylem etiğini bütünüyle yanlış anlamak demektir.

Şimdi söylem etiği oldukça yeni ölçütlerle çürütüldü, en azından büyük ölçüde sarsıldı, dolayısıyla ilkeler etiğine temel olacak konumda değil,[50] diye karşı çıkılabilir. Ben bu görüşe katılmıyorum,[51] gene de daha önce söylem etiğine yöneltilen eleştirilerden birini geçerli sayan kişiyi benim bu savımın kandırması gerekmediğini de söyleyeyim. Söylem etiğinin savunulamaz olduğundan yola çıkılsa bile, bununla etikte daha genel olan "good-reason-approach" (iyi nedene, usa, yaklaşım) görüşü çürütülmüş değildir, nitekim bu görüşü eleştirmenler çoğunlukla paylaşıyorlar. Söylem etiği karşısında daha az iddialı, ama yine de **Baier**'in (1974) savunduğu gibi bu bilişçi ve etik yaklaşım, yalnızca şunu savlıyor: Ne yapmalıyız sorusu karşısında, verdiğimiz kararların nedenlerini belirlemeliyiz.

Çeviri: Ferat Öztürk - Orhan Tokdemir

1. Bu eğretileme Bertalanffy'nin.

2. HORKHEIMER / ADORNO (1969), 9-49.

3. ADORNO (1970), 97-121.

4. Kant'ın "Yargı Gücünün Eleştirisi" ile Opus Postumum'da kendini düzelttiğini, REINHARD LÖW "Die Philosophie des Lebendigen" (1980) adlı çalışmasında kapsamlı biçimde belgeledi.

5. NENNEN (1991) bu konuda ürkütücü bir örnek. Kitabının çeşitli yerlerine ve 305-314. sayfalara bakınız. "Ökolojik öykünme" kavramı üzerinde çalışsa bile, anlam karanlıkta kalıyor. Mimetik yetenek nasıl "yorumsal ökolojik sorumluluk" olabilecek? Bu da karanlık.

6. Ve bu yüzden Eleştirel Kuram, doğa sorununu "yadsıyan metafizik" çerçevesinde yeniden irdelemek için, HAAG'ın (1983) çıkış noktasına karşı bir seçenektir. Kendini "deneyciliğin nesneleştirilmiş olgusallığının üzerine çıkarmak" (HAAG, 1983, 197) ancak ne olumlu ne de olumsuz aşkınlık gerektirmeyen bir ökoloji ile başarılabilir.

7. HORKHEIMER'in kökenini bilenler için bu pasaj yer yer kolayca anlaşılır. Bkz. MARTIN JAY (1981), 25.

8. Bu dramatik yanılgı acıma etiğinin belli biçimlerine karşı güvenimi sarsıyor.

9. Tanrıbilimsel içerik taşıyan "ıstırap" kavramını bütün sempatime karşın bir tavşan için hiç uygun bulmuyorum.

10. MARCUSE (1972), 72-94.

11. "Erkenntnis und Interesse" ile "Natur und Revolution" üstüne hemen hemen aynı zamanda yayımlanan metinler içerdikleri doğa kavramı bakımından birbiriyle uyuşmuyorlar.

12. MARCUSE (1995).

13. Marcuse ile Habermas arasındaki tartışmalar hâlâ pek öğretici. HABERMAS / BOVENSCHEN (Hrsg.) (1978), 22-39.

14. MUTSCHLER (1990), 147-151 ve öbür yazarların gösterdiği gibi, bir kuramsal çıkış noktası A. Schmidt'te tutarlı biçimde korunmuyor. İkide bir Kant ve Marx ile bağdaşmayan doğa tanımları mal kaçırırcasına metne serpiştiriliyor.

15. Ekonomi kuramı içinde doğanın fizyokratik ve Marxçı belirlenimleri arasındaki ilişki için bkz. HANS IMMLER (1985). Immler, fizyokratçıların kimi motiflerini hem kentsoylu ekonomiye hem de Marx'a karşı savunmayı yerinde buluyor. (1985, 421-426)

16. Oysa maddeci tarih anlayışının başta, soyutlamalar olmaktan öteye gidemese bile, ökolojik etmenleri de içerdiğini anlamak için, Marx'ın "Deutsche Ideologie" adlı kitabına bakmak yeterliydi, bu etmenler sonradan "Kapital"de kuram içi anlaşılır nedenlerle arka plana düşmüştü.

17. Bkz. A. SCHMIDT (1971).

18. Bkz. A. SCHMIDT (1984).

19. Bkz. HABERMAS (1976, 9-48 ve 200-259).

20. "Ahlak evrimi"ne seçenek bir model için bkz. NASCH (1988).

21. İç doğaya karşı sıkı denetimden geçmemiş dürtüler, kösnül istekler, hazlar Habermas'ta bir "nature morte" kulisinin önünde vuku bulmaktadır, ki bu birçok psikolojik yönelimlerce apaçık olarak kabul edilmiyor.

22. Marx und Alicnation from Nature" üstüne sunulan bir tezin ardından yapılan tartışmaya gönderme yapıyorum, bu tezde Steve Fawell (Ohio) "Erkenntnis und Interesse"yi konstrüktivist bir okuma yardımı ile eleştiriyor.

23. Bunun yorumbilimsel anlama yahut doğayı duyumsayarak, yani duygusal paylaşımla anlama ile hiçbir ilgisi yok.

24. HABERMAS (1984), 505 v.s.

25. Basmakalıp olmayan konulara ilişkin her tartışmaya aynı zamanda beylik ve kötü literatürden parçalar bulaşır.

26. Bu kaygı nedensiz değil; geçenlerde bir parkın oturağına yazılmış sözler gözüme ilişti: Hayvan deneylerini durdurun, Türkleri alın.

27. MITTELSTRASS (1984), 50.

28. Bu konuda yazık ki BÖHLER de aynı görüşte (1991, 1002).

29. Anayasanın sözünü ettiği onur (saygınlık) Kantçı görüşün yumuşatılmış biçimidir. Anayasa onuru (saygı duyulmayı) insana kendi türü uyarınca veriyor.

30. Ancak bu çok zor temellendirilebilir bir savdır. İnsanbilimsel bir değişmezin kastedilmiş olacağını sanmıyorum. Nitekim bu sav dayandığını ileri sürdüğü görgül apaçıklıklar ölçüsünde iyidir.

31. Başka kuramsal deyimleri de buradaki kavramsallığa uyarlayacağım.

32. Bkz. HABERMAS (1991), 143.

33. Ahlakın koşulsuzluk talebi için bkz. STEIGLEDER (1992), 80-82.

34. Bu elbette istisnai olarak ahlaksal kavrayışa karşı davranmamıza izin verebilecek durumları düşünemeyeceğimiz anlamına gelmiyor.

35. Normların geçerlilik ölçütleri hukuk felsefesinde tartışmalı bir konudur.

36. Bu görüşü doğrulamak amacıyla, beyinsel (bilişsel) gelişim psikolojisinin sonuçları dikkate alınabilir. Nunner-Winckler, Piaget, Erikson ve GEULEN (Hrsg.) (1986).

37. Bir dizi törebilimci (Baier, Lorenzen, Rawls, Tugendhat, Williams, Nagel, Gewirth) bilişçi savı destekliyor: Kılgısal bir bilgi vardır ve bu bilgi ussallaştırılabilir, kanıtlarla sergilenebilir.

38. "S" ile "E" ilişkisini tartışmak ve bunların bir türev olup olmadığı sorusuna burada girmek istemiyorum.

39. Auer (1984), 67: "Etik her zaman insanın sorunudur, yalnızca insanın."

40. Bilindiği gibi Kohlberg ahlak bilincinin 6 basamağını açıkladı, ayrıca buna 7 basamağı (evrensel basamak) ekledi ve şöyle betimledi: "Bu basamağın çekirdek noktası yaşam bütününün bir parçası olma duygusudur."

41. Krş. GOODPASTER (1979), 31.

42. ROUTLEY (1979), 39.

43. TRIBE (1980), 57-63.

44. Doğaya çocuksu yaklaşım üstüne yukarıda söylenenler anımsanırsa, sorun çözülür.

45. HABERMAS (1983), 26.

46. Ancak onlar sık sık öyledirler. Sözgelimi hekimlerin becerisi ile kısa bacaklı yaşlı Alman köpeklerinin popolarını bir kez daha kaldırtmak amacıyla gösterilen çabalar, daha çok sahiplerinin kendi toplumsal çevreleriyle ilişkilerindeki eksikliği yansıtıyor.

47. Bebekler, beyin özürlü insanlar, embiryonlar, gelecekteki kuşaklar, sanat yapıtları, binalar, hayvanlar, hayvan türleri, kırsal alanlar ve benzerleri *moral patients* olarak düşünülebilirler.

48. Oysa umutsuz hastaların yaşamlarına ilaçla son verilmesi çerçevesinde yapılan tartışmalarda, buna da kuşkuyla bakan filozoflar var.

49. Burada sorulması gereken şu: Bu tür koruyucu haklar başka insanların hakları olarak mı görülmeli, yoksa onlar aslında nesnelere ilişkin bir hak mı?

50. Bir dizi çürütme denemeleri arasından burada yalnızca WELLMER'i anayım (1986), 51-113; ayrıca ENDERİN (1992), 130-145; RENTSCHE (1991), 13-29 ve HÖFFE (1990), 331-350.

51. Bu görüşü temellendirmek, çalışmanın sınırlarını aşacağı ve konudan saptıracağı için, bundan vazgeçmek zorundayım.

KAYNAKÇA

1. Jürgen Habermas: Erkenntnis Und Interesse, Frankfurt, 1973.
" " Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus, Frankfurt, 1976.
Moralbewutsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt, 1983.
Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt, 1984.
Erläuterungen zur Diskursethik, Frakfurt, 1991.
Jürgen Habermas / Silvia Bovenschen: Gespräche mit Herbert Marcuse, Frankfurt, 1978.

2. Max Horkheimer: Dämmerungen, Frankfurt, 1974.
" " / Theodor Adorno: Dialektik der Aufklärung, Frankfurt, 1970.

3. Alfred Schmidt: Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Frankfurt, 1971.
" " Goethes herrlich leuchtende Natur, München, 1984.

4. Theodor Adorno: Ästhetische Theorie, Frankfurt, 1970.

5. Kurt Baier: Der Standpunkt der Moral, Düsseldorf, 1974.

6. Dietrich Böhler: "Mensch und Natur", içinde: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, Nr, 9/ 1991, S. 999-1019.

7. Alfons Auer: Umwelttechnik, Düsseldorf, 1984.

8. Wolfgang Enderlein: Abwägund in Recht und Moral, Freiburg / München, 1992.

9. Karl Heinz Haag: Fer Fortschritt in der Philosophie, Frankfurt, 1983.

10. K. E. Goodpaster: "From Egoism to Environmentalism", içinde: Goodpaster / Sayre (Ed.), 1979.

11. Dieter Geulen (Hrsg.): Persperktivenübernahme und soziales Handeln, Frankfurt, 1982.

12. Hans-Dieter Mutschler: Spekulative und empirische Physik, München, 1990.

13. Roderik Nasch: The Rights of Nature, Madison / Wisc. 1988.

14. Jürgen Mittelstrass: "Leben mit der Natur", içinde: Oswald Schwemmer (Hrsg.), Über Natur, Frankfurt, 1987, S. 37-62.

15. Thomas Rentsch: Die Konstruktion der Moralität, Frankfurt, 1990.

16. Otfried Höfe: Kategorische Rechtsprinzipien, Frankfurt, 1990.

17. Reinhard Löw: Philosophie des Lebendigen, Frankfurt, 1980.

18. Martin Jay: Dialektische Phantesie, Frankfurt, 1981.

19. Heinz-Ulrich Nennen: Ökologie im Diskurs, Opladen, 1991.

20. Laurence Triebe: "Was spricht gegen Plastikbäume?" içinde: Birnbacher (Hrsg.), 1980, S. 15-25.

21. R. Routely: "Against the Inevitability of Human Chauvinism", içinde: Goodpaster / Sayre (Ed.), 1979.

22. Klaus Steigleder: Die Begründung des moralischen Sollens, Tübingen, 1992.

23. Albrecht Wellmer: Ethik und Dialog, Frankfurt, 1986.

24. Joel Whitebook: "The Problem of Nature in Habermas", içinde: TELOS No. 40, 1979, S. 41-69.

G. e. moore'da önerme, inanç ve doğruluk bağlamları

Sâra Çelik

1. GİRİŞ

Çözümleyici felsefenin önde gelen temsilcilerinden birisi olan **G. E. Moore**'un (1873-1958) felsefi araştırma etkinliğindeki ilgi alanlarının başında bilgibilimsel kavram ve terim çözümlemeleri ve bunlarla bağlaşıklıkları oranında zihinsel süreç ve içeriklerin aydınlatılması geliyordu. Çünkü bu araştırmalar felsefenin sonul amacı olarak belirginleşen dış dünyanın ve bu dünya içinde yer alan her türlü varlığın doğru kavranışı ve bilinişine bir katkı sağlayacaktır. Bu zor bir görevdir ve filozofları tüm felsefe tarihi boyunca uğraştırmıştır. Büyük bir filozof çoğunluğu, belki de soruna uygun olmayan açılardan baktıkları için, genelde dış dünyanın ve nesnel varlıkların mutlak geçerli bir bilgisine ulaşmanın, böyle bir bilgiyi elde etmenin olanaksızlığında birleşmiş görünürler[1]. Oysa **Moore**, bu tür yaklaşımlara pek katılmaz. Çünkü ona göre *sağduyu*[2] bunun tersini kabule insanı zorlamaktadır: Sağduyusal bir bakış açısı içinde dış dünya ve nesnel varlıklar vardır ve bunların varlığı bizce bilinebilir. Önemli olan bu bilinebilirliği haklı çıkarmak ve nesnel gerçekliği nasıl bilebileceğimizi felsefi açıdan temellendirmektir. İşte **Moore** bu konuda elinden geleni yapmaya çalışır. Bu zor görevde ise her şeyden önce bilgiye sahip olma yollarımızı[3], bilginin dışavurumu, taşıyıcısı olan temel birim ve öğeleri, çok ayrıntılı, kılı kırk yaran inceleme ve dilsel çözümleme[4] yöntemiyle aydınlatma işine girişir.

Onun gerçek bir felsefe zenginliği içeren 'Some Main Problems of Philosophy' adlı yapıtında, felsefenin tüm önemli kavramlarını eleştirel bir bakış açısıyla, derinlemesine çözümleme işleminden geçirdiğine tanık oluyoruz. 1910-1911 yıllarında gerçekleştirdiği ve bu sözü edilen temel konularla ilgili bir seri konferanstan oluşan ama yayınmlanışı oldukça geç bir tarihe (1953) rastlayan bu temel yapıt üzerine eğilerek, yazımızın başlığını oluşturan kavramlar konusunda **Moore**'un başlıca görüşlerini açımlamaya çalışacağız.

2. ÖNERME: NELİĞİ VE İŞLEVSELLİĞİ

Moore açısından önermenin ne olduğunu anlayabilmek için, her şeyden önce şu önemli saptamayı yaparak işe başlamak uygun olacaktır. Platondan beri bilgi kuramcılarının en temel taşıyıcı kavramı olan duyu-algısı (sense perception), insanın ilk ve temel bilgilenme basamağını oluşturur. Bu olguda duyularımıza verilen evren içeriklerinin, **Moore** söyleminde duyu-verilerinin (sense data) bizim tarafımızdan duyu organlarımızın etkilenmesiyle *aracısız olarak elde edilişi* söz konusudur. Ama duyu-algısı sadece bu demek de değildir. Çünkü iş salt duyu verilerinin alınmasıyla bitmiş olsaydı, nesne ya da nesneler üzerine yeterli bir görüş-fikir sağlayamazdık. Oysa duyu-algısıyla nesneler üzerine belirli bir görüşe ulaşmış oluyoruz. O halde duyu-algısında duyu-verilerinin alınışından daha başka olarak bulunan nedir? Tek sözcükle söylenirse önerme (proposition). İşte **Moore**, duyu-algısının yapısıyla ilgili böyle bir yaklaşım içindedir. O halde duyu-algıyla önerme arasındaki bağ nedir? **Moore**'a göre biz, bir nesneye yöneldiğimiz zaman, örneğin önümüzdeki şu beyaz kâğıda baktığımızda, birtakım duyu-verilerini aracısız algılamakla kalmayıp bu duyu verilerini aracısız algılayışımızı da aracısız algılıyoruz. Bir başka deyişle yaşadığımız deneyimin bilincine vararak bu duyu-verileri ile onların kaynağı yani nesne arasında bir bağ kuruyoruz. Yani biz insanlar kâğıda bakar bakmaz 'kâğıt beyazdır' gibi bir yargıyı ya da önermeyi öne süreriz, bir başka deyişle aracısız algılarız. Bu şekilde 'kâğıt' denen nesneyle ilgili bir görüşümüz-bilgimiz olmuş olur. Şu halde nesnelerden bize gelen duyu-verilerini aracısız algılarken, çoğunlukla -ve belki de kaçınılmaz olarak- aynı anda bir önermeyi de aracısız algılarız yani kavrarız, anlarız. İşte önermelerimizin çoğu bu şekilde oluşur. Ayrıca nesneleri aracısız algılamayı bıraktıktan sonra da, onları anımsarken, imgelerken, onlar üzerinde düşünür, konuşurken, onların imgeleri ya da simgeleri ile onlar arasında birtakım ilişkiler kurmak suretiyle önermeler oluştururuz. Bu durumda nesne bize doğrudan-aracısız verilmediği için oluşturulan önermeyi de dolaylı algılamış oluyoruz. Görüldüğü gibi her iki durumda da önermeler, nesneler, varlıklar üzerine belirli bir bilgi savı ile ortaya çıkan zihinsel içeriklerdir. Bunlar her türlü varlık üzerine bir görüş, bilgi kazanmanın araçlarıdır. Ama böyle bilgi savı ile öne sürülen her türlü önerme, her koşulda konusu üzerine, bize doğru bir bilgi sağlayabilir mi? İşte bu soruya tam olumlu bir yanıt veremiyoruz: Her önerme bir çeşit bilgi sağlayabilir ama tüketici olarak doğru bilgi sağlayamaz. Çünkü önermeler doğru da olabiliyor, yanlış da. Doğru ve yanlış olmak önermelerin özelliğidir. Şu halde önermeler belirli özellikleri olan bir çeşit evren içerikleridir. Önermelerin doğru ve yanlışlıklarını incelemeden önce, niteliklerini daha açık ve kolay kavramaya yardımcı olabilecek

olan öteki özelliklerinden işe başlanabilir:

Her şeyden önce önermelerin neliği ile ilgili **Moore**'un fenomenal görüşü şöyle: "Biz her ne zaman bir önermeden söz edersek, salt bir tümceden yani sözcüklerin belirli bir biraradalığından değil, bu sözcük biraradalığının dile getirmiş olduğu *anlam*dan söz etmiş olacağız."[5] Bizler her zaman belirli sözcükleri bir araya getirerek bir tümce oluşturabiliriz. Sözgelimi, 'iki kez iki dört eder' gibi. Ancak dikkat edilirse bu tümceyi duyar duymaz, bu sözcükleri ses olarak duymanın ötesinde onların birlikte dile getirmek istedikleri şeyi de *anlıyoruz*; yani zihnimizde sözcükleri duymanın üstünde ve ötesinde onların anlamını anlama diyebileceğimiz bir bilinç edimi oluşuyor. 'İki kez dört sekiz eder' gibi bir başka tümce söylersek, yine salt sözcükleri duymakla kalmıyor aynı zamanda onların *anlamını anlama* dediğimiz, bir başka bilinç edimi oluşturuyoruz. Her iki bilinç ediminde de, belli sözcüklerin anlamlarının bir algılanışı söz konusudur. Her iki bilinç edimi de birer bilinç edimi olmaları bakımından birbirinin benzeridir; onların her biri birer tümcenin anlamının bir kavranışıdır. Her biri aynı anlamda bir kavrayıştır. Yalnız her birinde *kavranan şeyler* açısından birbirlerinden farklıdırlar. İşte önerme her iki durumda da bu kavranılan anlamdır. Şu halde birinde kavranılan anlam 'iki kez ikinin dört ettiği' ötekisinde ise 'iki kez dördün sekiz ettiği' savlarıdır. Bu söylenenlere şunu eklememiz bütünleyici olabilir: "Önerme deyince bildiri kipinde bir tümceyi değil, böyle bir tümcenin *demek istediği şeyi* yani stoacı bir terimle axioma'yı anlıyoruz."[6]

Ancak önermeleri anlayış, kavrayış açısından, bizim bir önermeye karşı şu üç ayrı zihinsel edimden birisini gerçekleştirmemiz kaçınılmazdır: "Biz dile getirilen önermeye ya inanırız ya inanmayız ya da sadece anlamını anlamakla yetiniriz. Birinciye *inanç*, ikinciye *inançsızlık*, üçüncüye de önermeyi *salt anlama* durumları denir. Ama bu üç durumda da önermeyi algılayışımız eşittir."[7] Bu durumda önermelerin bu sözü geçen bilinç edimlerine konu oldukları açıkça ortaya çıkmaktadır.

İkinci bir nokta; "biz sözcükleri işitmek yerine, yazılı şekilde okurken, ya da ne görerek ne işiterek, herhangi bir sözcük olmadan da zihnimizde sözcük ya da önermeleri aynı şekilde algılarız. Hatta zihnimizde herhangi bir sözcük imgesi olmadan da önermeleri kavrayabilmemiz olasıdır. Bu şekilde dile getirmeyi istediğimiz önermeleri algılayabildiğimiz söylenebilir."[8] Yani "ifade etmek istediğimiz bir önermenin, onu dile getirecek herhangi bir önermeyi oluşturabilmiş olmaktan önceki durumunu kavrayışımız"[9] burada söz konusudur. Demek ki önermeleri sözcüklere dökmeden salt zihnimizin gözleriyle de görebiliyoruz.

Bir üçüncü nokta, önerme ile önerme olmayan anlatımlar arasındaki fark ile ilgilidir. Önerme bir axioma içeren, tam ifade edilmiş, bildiri kipinde bir tümce olarak karşımıza çıkar. Bu nedenle "bir sözcükle ya da bir tümce oluşturmayan sözcükler dizisiyle anlatılan şeyler önerme değildir."[10] Sözgelimi 'şimdi gördüğüm şu renk parçası' bir önerme olamıyor. **Moore**'a göre belki o da bir şey anlatıyor ama bir önermeyi değil. Yalnız gereğinde bir tek sözcüklük bir önerme de olabilir. Örneğin 'imdat' dendiğinde bu deyim gerçekte tam kuruluşlu bir tümcenin yani önermenin kısaltılmış biçimidir. 'Tehlike ile karşı karşıyayım', gibi. Ardından buna bağlı olarak 'gelin beni kurtarın' tarzında bir istek katmanı da kazanır. Oysa 'masa' gibi bir tek sözcük söylendiğinde neyin öne sürüldüğü -aksiyoma- belli değildir. Bir başka anlatımla bu deyim bizde bir şeye inanma ya da inanmama gibi bir bilinç

edimi oluşturamıyor.

Yine sözcük imgeleriyle önerme kavramı arasındaki ilişki üzerine **Moore**'un belirlediği bir diğer önemli noktada şudur. İnsanlar çoğunlukla zihinlerinde bir nesnenin imgesine sahip oldukları zaman bu nesnenin doğru bir fikrine-bilgisine (ideasına) de sahip olduklarını düşünürler. Oysa **Moore**'a göre "zihnimizde bir şeyin doğru (hatta yanlış) bir fikrine sahip olabilmek için sadece bu şeye benzeyen bir imgeyi algılamak yeterli olmaz. Aynı zamanda, bu imgenin bu şeye benzediğini bilmek ya da düşünmek gerekir. Yani bu imge ile nesne arasındaki ilişkiye değgin bir önermeyi de kavramış olmak gerekir."[11] İşte sadece bu şekilde (doğru ya da yanlış) nesnenin bir fikrine-ideasına sahip olunabilir. "Eğer imge nesneye uymayan görünümlerle ona benzetiliyorsa nesnenin yanlış bir fikrine, eğer nesnenin kendisine benzeyen görünümlerle ona benzetiliyorsa doğru bir fikrine sahip oluruz. Nesne ile imge arasındaki ilişkiye değgin hiçbir önerme kavranmazsa, her ne kadar imge nesneye benzese bile yine de nesnenin herhangi bir fikrine sahip olduğumuzu söyleyemeyiz. Hiçbir imge ya da duyu-verisi herhangi bir şeyin tek başına ne doğru ne de yanlış bir fikri olabilir. Şu halde hiçbir şey bir insan için bir önermenin doğruluğu anlamında doğru ya da yanlış olamaz."[12]

Bu son açıklama ile, konuya ilk girişte de vurguladığımız gibi nesneler üzerine bir fikrimiz ya da bilgimiz olması için kaçınılmaz olarak, önermeler oluşturmamızın gerekliliği iyice gün ışığına çıkmış oluyor. İnsan zihni de zaten bunu nesnelerden gelen duyu-verilerini ya da sonradan bunların imgelerini algıladığı zaman yerine getiriyor. Kısacası sürekli olarak nesneler üzerine birtakım önermeleri ya aracısız algılıyoruz ya da dolaylı algılıyoruz. Böylece nesne üzerine bir fikir-bilgi sağlamış oluyoruz. Önermenin önemi ve işlevselliği de sanırız bu noktada yatmaktadır.

Gelelim önermelerle ilgili en önemli ve sorunlu noktaya: Bu da önermelerin doğru ya da yanlış olmaları konusudur. Yukarıda da değinildiği üzere önermeler ister istemez ya doğru ya da yanlış olurlar. **Moore**, bu konuya tam bir açıklık getirebilmek için özel bir çaba gösterir. Öncelikle de önermelerin doğru ve yanlışlığı ile inanç edimlerinin doğru ve yanlışlığının birbirinden ayırt edilmesi gerekliliğine parmak basar. Çünkü insanlar çoğu kez bu ikisini birbirine karıştırmaktadır. Ona göre "buradaki karışıklık inanç sözcüğünün iki ayrı anlamda kullanılmasından" kaynaklanmaktadır: "Bir inançla bazen, bir inanç durumu, ama çok sık olarak da inanılan bir önerme kastedilmektedir." Daha önce bir önermeyi duyan bir kişide, inanç, inançsızlık ya da salt anlama durumlarından birisinin oluştuğunu söylemiştik. Şu halde bu aşamada bir inanç ile önerme arasındaki ilişki sorulabilir. Önerme, **Moore**'a göre *inancın konusu-nesnesi* durumunda olan bir şeydir. Buna göre her inanç *bir şeyin inancıdır*, bir şeye inanma edimini içerir. İşte bu inanılan şey inançta dile gelen önermedir. Bazen iki insanın aynı inançta olduklarından söz edilir. Oysa **Moore**'a göre "bu kişilerin inanç edimleri kesinlikle aynı olamaz. En azından nümerik olarak birbirlerinden farklıdır. Çünkü başka başka insanların davranışıdırlar ve bu nedenle özdeş olmaları olanaksızdır. Onun için 'iki insanın aynı inanç edimine sahip oldukları söylendiğinde, gerçekte burada söz konusu olan inanç edimi değil, *inanılan şey*, inancın nesnesi durumunda olan *önerme*dir."[14] Sözgelimi bu iki kişi de 'dünyanın yuvarlak olduğu' ya da 'yerin evrenin merkezinde olduğu' gibi birtakım önermelere inanabilirler. Şu halde bu iki kişinin inanç edimleri tıpatıp aynı olamayacağına göre, bunlar arasında aynı olan, işte inandıkları bu önermeler, yani inanç

edimlerinin nesneleridir.

Bu açıklamaların ışığında **Moore**, şu önemli tezi öne sürer: "Bazı kişiler evrende sadece inanç edimlerinin doğru ya da yanlış olabileceğini öne sürerlerse de, terime verilen bu anlamda önermeler de doğru ya da yanlış olurlar. Bu da önerme ile önerme olmayan şeyi birbirinden ayırt etmenin ölçütünü verir. Çünkü hiçbir şey bir önermenin doğru ya da yanlış olması anlamında, doğru ya da yanlış olamaz."[15]

Moore bu aşamada öncelikle inanç edimlerinin doğru ve yanlışlığının ne anlama geldiğini belirleme işine girişir. Gerçekte önermeler ve inanç edimleri yapısal yönden birbirleriyle çok iç içe oldukları için, sürekli birbirleriyle karşılaştırma yapmak, birinin durumunu ötekine göre belirleyip birbirleriyle olan bağlaşıklıklarını göstererek ilerlemekten başka bir çıkar yol yok gibi görünüyor.

3. DOĞRU VE YANLIŞ İNANÇLAR ARASINDAKİ AYRIM

Moore, doğru ve yanlış inançlar arasındaki ayrımı belirleyebilmek için, ilkin yanlış inancın doğasını aydınlatma işine girişir. Ona göre, biz, insanlar şöyle bir yanılgıya sıklıkla düşeriz. "Bir arkadaşımızın verilen bir anda, gerçekte deneyimlemediği halde, birtakım duyu-verilerini deneyimlediğini sanırız. Sözgelimi arkadaşımız bir bandoyu dinlemeye gitti. Biz bir süre sonra onun neyi deneyimlediğini imgelemeye başlarız: 'O şimdi bir bando dinliyor.' Ama böyle düşünmekle de kolayca yanlışa düşmüş oluruz. Çünkü arkadaşımız gerçekte bando dinlememektedir; kararını değiştirmiş ve başka bir yere gitmiştir. İşte bu durumda kararımız hiç kuşkusuz yanlıştır."[16] Peki bu yanlışlık neye bağlıdır? Bu özel örnekte, doğru ve yanlış arasındaki ayrım, arkadaşımızın şimdi bir bando dinleyip dinlemediğine bağlıdır. Bundan dolayı bu iki seçenek arasındaki ayrımı anlamadıkça bir inancın doğru ve yanlışlığı arasındaki farkı anlamak da güçleşir. " 'O, şimdi bir bando dinlemiyor.' Bu sözcüklerin içerdiği şey, 'özel çeşitten bir gürültüyü dinler olma' diye bir şeyin evrende olmadığıdır. O halde, 'özel çeşitten bir gürültüyü dinler olma' ile arkadaşımız arasında hiçbir bağ yoktur. 'Özel çeşitten bir gürültüyü dinler olma' ile 'böyle bir şeyin evrende olmaması' arasındaki farklılık mutlak anlamda kökel görünmektedir. O halde madem ki evrende böyle bir şey yoktur, öyle ise inanç yanlıştır. Madem ki inanç yanlıştır, eğer doğru olsaydı ancak varolabilecekti diyebileceğimiz şey evrende yoktur."[17]

Çözümlemenin ulaştığı bu noktada **Moore**, belirli bir tanımı yapabilecek duruma gelinmiş olduğunu öne sürer: Buna göre, "bir inancın doğru olduğunu söylemek, onda dile gelen olgunun varolduğunu ya da bir oluşa sahip olduğunu söylemektir. Bir inancın yanlış olduğunu söylemek de, onda dile gelen olgunun varolmadığını ya da oluşa sahip olmadığını söylemek demektir."[18] Ama **Moore**'a göre bu tanımın tam doyurucu olması için bir inançta dile gelen olgunun ne anlama geldiğinin aydınlatılması gerekir. "Bir kez her inançta dile gelen olgular farklıdır. Bir inancın yanlış olduğu söylendiği zaman, ona olumsuz anlamda belirli bir özellik yüklenmiş görünüyor. Bu da her farklı yanlış inanç için evrende farklı bir olgu yok demektir."[19] Her doğru inanç ise sadece ve sadece bir olguya sahiptir ve buradaki ilişki olgunun adını kullanarak inancı adlandırma ilişkisidir. "Örneğin, 'aslanlar vardır' inancını, dile getirdiği olguya dayanarak adlandırmak gerekirse, aslanların va-

rolduğu inancından söz etmek gerekir. Oysa ki bu ifade inancın *gösterdiği olgudan* başkasını anlatmaz. Nedir söz konusu inancın gösterdiği olgu? Aslanların varolduğu olgusu. Aynı sözcükler hem olguyu hem de olgunun dile geldiği inancı adlandırmaktadır. Daha doğrusu bir inancın gösterdiği olgu, daima o inancı adlandırmak için kullanılan adı taşır."[20] Ancak böyle olması, bu tanımın olgu açısından bir tanım olması anlamına da gelmiyor. Çünkü evrende olguların varoluşu onlarla ilgili inanç edimlerine karşı ilgisiz gibi görünüyor. Ama bu çözümleme burada da tamamlanmış değildir.

4. ÖNERMELERDE DOĞRULUK VE YANLIŞLIK SORUNU

Moore'a göre doğru bir inançla onun gösterdiği olgu arasında *daima bulunan* bir başka ilişki daha vardır. Eğer bu ilişkiyi dikkate almazsak, arkadaşımızın bir bandoyu dinlediğine inandığımız zaman, zihnimizde olup bitenin doğru bir çözümlemesi eksik kalabilir. O halde nedir bu ilişki? Tahmin edebileceğimiz gibi inancın önermesi ile olan ilişkisi. Çünkü daha önceki önerme çözümlemesinde önermelerin, inançların nesnesini-konusunu oluşturduğunu görmüştük. Gerçekte bu nokta inançlar bakımından da yaşamsaldır. Çünkü tüm inanç edimleri, birer inanç edimi olmaları bakımından doğaca aynıdırlar. Ama aralarındaki farkı oluşturan inanç nesnesi yani önermesidir. İşte bu bağlamda eğer önerme gündeme gelmemiş olsa, inançların farklı farklı oluşu açıklanamazdı. Şu halde ister doğru ister yanlış olsun, her inancın, daima bir inanç nesnesi yani önermesi vardır. Örneğin aslanların varolduğuna inanıyoruz. Bu inanç ister doğru ister yanlış olsun 'aslanların varlığı' ya da 'aslanların varoluşu' anlamı ya da önermesi diye bir şey evrende vardır. Ancak burada bir güçlük belirmektedir. Ancak ve ancak inanç doğru ise, aslanların varlığı diye bir şey gerçekten olgusal olarak vardır. Eğer inanç yanlış ise böyle bir şey yoktur. Bundan şu sonuç çıkar ki; "her zaman bir inanç doğruysa, evrende aynı adı taşıyan iki ayrı olgu vardır. 1. İnancın nesnesi: Önerme; aslanların varolduğu önermesi. Gerçi inanç yanlış bile olsa eşit olarak evrende vardır. 2. Aslanların varlığı olgusu. Ancak ve ancak inanç doğru ise evrende vardır. İşte bu iki şey yani *önerme* ve *olgu* eğer inanç doğru ise aynı anlama gelir. Ama inanç yanlışsa birbirinden ayrılır. Ve zaten ortada salt biri kalır; o da önermedir."[21] Bu noktada çapraşık bir durumla karşı karşıya gelinmektedir. **Moore** bu çapraşıklığı açıklayabilmek için ortada önermelerin doğruluğu ve yanlışlığı ile ilgili basit ve yalın bir kuramın varlığından söz eder. Bu kurama göre; "bir kez doğru olsun yanlış olsun her inanç durumunda bir önerme vardır. Burada doğru ve yanlış inanç arasındaki ayrımı belirleyen, doğru inançta, inanılan önerme varolan ya da oluşa sahip olan bir olguyu gösterdiği gibi '*doğruluk*' denen, çözümlenemez yalın bir özelliğe de sahiptir. Yanlış dediğiniz önermeler ise bu özelliğe sahip değildirler."[22] Daha önce inançların doğruluğu ile ilgili olarak ortaya konan tanım ise şuydu: Bir inancın doğru olması demek, onun gösterdiği olgunun evrende varolması demektir. "Bu durumda '*doğru*' sözcüğünün en az iki anlamı olduğu anlaşılmış olur. 1. Önermelerin doğruluğu. 2. İnançların doğruluğu. Hatta 3. Önermelerin dile geldiği tümcelerin doğruluğundan da söz edilebileceğine göre, üç ayrı anlam belirlenmiş olur."[23]

İşte **Moore**'a göre bu doğruluk kuramı, bizi çözümlenemez iki kavram ya da

özellikle karşı karşıya bırakmaktadır. "Bunlardan birisi doğru olsun yanlış olsun tüm önermelerin eşit derecede sahip olduğu *varlık olma*, (being) özelliği, öteki de sadece bir kısım önermelerin sahip olduğu 'doğru olma' özelliğidir."[24] **Moore**'a göre bu öğretiye öncelikle şu iki yönden itiraz edilebilir. "Birincisi aslanların gerçekten varolduğu olgusu, onların varolduğuna inandığımız zaman, inanmış olduğumuz önerme diye bir özelliğe sahipmiş gibi görünmemektedir: Bir önermenin olgu ile olan ilişkisi, bu önermenin olgunun bir kurucu öğesi olduğu şeklinde kesinlikle düşünülemez. İkinci itiraz da inancın çözümlenişi ile ilgilidir: Buna göre öncelikle önerme dediğimiz şeylerin varolduğu ve inancın da bu varsayılan varlıklara yönelik olarak oluştuğu sonucu çıkmaktadır. Oysa birisi yanlış bir inanca saplandığı zaman, onun inancı salt inancının nesnesi durumundaki önerme ile bir ilişkiye sahip olmaktan ibaret görünmüyor; daha çok, inandığı şey; inancın nesnesi yani önerme, varolmayan bir olguyla ilişkili gibi görünmektedir. Çünkü inancı yanlıştır. Ama bu da yine **Moore**'a göre bir güçlük yaratmaktadır: Eğer bir şey ortada yoksa, varolmayan bir şeyle nasıl ilişki kurulabilir? Eğer iki şey arasındaki ilişkiden söz edilecekse bu iki şeyin de varolması gerekmez mi?"[25] İşte önermelerin doğruluğu ve yanlışlığı ile ilgili bu kuramdaki bu sözü edilen güçlüklerin giderilmesi gerçek bir sorundur. **Moore** kendisi de bu sorunları gideremeyince ve de özellikle yanlış önermelerin sert kayasına çarpınca, önermelerin doğruluğu araştırmasını bu aşamada bırakarak daha geçerli bir doğruluk kavramı açısından 'inançların doğruluğu' yumuşak kumsalına doğru oldukça başarılı bir atlama yapmıştır. Bu atlamayı da şöyle bir inanç çözümlemesi ile gerçekleştirir. Madem ki yanlış inançla doğru inanç arasında önermenin varlığı bakımından hiçbir fark yoktur, o halde inanç, bizimle inanılan şey arasındaki bir ilişkiden ibarettir denilirse, gerçekten de eksik bir şey kalmış olacak: Doğru inancın durumu; doğru inancın neden doğru olduğu yani doğru inancın yanlış inançtan olan farkı. Bu iki durum arasındaki farkı zaten yukarıda görmüştük. "Örneğin aslanların varolduğuna inanıyoruz ve bu inanç da doğru. İnançların doğruluğu ile ilgili tanımımız gereği; madem ki inanç doğru o halde 'aslanların varolması' adına sahip bir olgu vardır. Ama 'benim inancım', benimle bu olgu arasındaki ilişkiden ibaret değildir; ancak benim inancımın doğruluğu böyle bir ilişkiyi içerir ama inancın kendisi içermez. Buna göre 'aslanların varolduğuna inanıyorum' dediğimiz zaman; 'aslanların varlığı' deyimi ne varolan bir olguyu, ne de bizim kendisiyle ilişki kurduğumuz bir olguyu anlatır. İşte tutmaya eğilimli göründüğümüz inanç öğretisi budur. İnanç önceki öğretinin söylediği gibi, inananla, inanılan önerme arasındaki ilişkiden ibaret değildir."[26]

Görüldüğü gibi bu çözümleme ile **Moore**, inancın salt şu bilinen iki öğeye; inanç edimi ile inanılan şeye-önermeye indirgenemeyeceğini kanıtlamaya çalışır. Böylece doğru inançların doğruluk ölçütü de belirlenip bu çözümlemede yerini alırsa inancın çözümlenmesi görevi de tam olarak gerçekleştirilmiş olacaktır.

5. DOĞRU İNANÇLARDA DOĞRULUK ÖLÇÜTÜ

Moore'un doğru ve yanlış inançlarla ilgili olarak verdiği tanımı bir kez daha anımsayalım: 'Bir inancın doğru olduğunu söylemek, onun gösterdiği olgunun varolduğunu, bir inancın yanlış olduğunu söylemek de onun gösterdiği olgunun varol-

madığını söylemektir. Buna göre, "Her inanç *belli bir olguyu gösterme* özelliğine sahiptir. Her farklı inanç farklı bir olguyu gösterir ve her inancın sahip olduğu bu özellik, inanç doğru olduğu zaman 'inancın gösterdiği olgunun varolması' adını alır." Olguyu gösterme öncelikle her doğru inancın belirli bir özelliğe sahip olduğu, her yanlış inancın da böyle bir özelliğe sahip olmadığı ilişkisini yansıtır. İşte bu ilişki doğru'nun tanımı için yaşamsal bir öneme sahiptir. Bu ilişkinin anlamı şudur: "Eğer inanç doğru ise onun gösterebileceği, kendisini tanımlayamamakla birlikte yakından tanıdığımızı söyleyebileceğimiz *sayıca bir tek olgu vardır* ve bu da *gerçekten* vardır."[27]

Moore bu son söylenenleri şöyle bir örnek üzerinde daha belirgin bir hale getirmeye çalışır: "Varsayalım ki bir arkadaşım benim tatile gitmiş olduğuma inanıyor. İlk planda diyebiliriz ki eğer onun inancı doğruysa, ben tatile gitmiş olmalıyım: Onun, 'benim tatile gitmiş olduğum inancı', ben olgusal olarak tatile gitmiş olmadıkça doğru olmaz. Yani eğer ben tatile gitmiş isem, o zaman onun inancı kesinlikle doğrudur. Şu halde benim olgusal olarak tatile gitmiş olmam, onun inancının doğruluğu için *gerekli ve yeterli bir koşuldur*. Öyle ise bu koşul gerçekleşmedikçe inanç doğru olamaz. Bu koşul gerçekleşmişse inanç doğrudur. Aynı şekilde, eğer inanç yanlış ise tatile gidememiş bulunuyorum demektir. Tersten söylenirse, eğer tatile gitmemişsem onun 'benim tatile gittiğim' inancı kesinlikle yanlıştır. Şu halde bu durumda da benim olgusal olarak tatile gitmemiş olmam, söz konusu inancın *yanlışlığı* için gerekli ve yeterli bir koşuldur. Bunlara dayanarak doğruluk açısından şu söylenebilir: Arkadaşımın benim tatile gitmiş olduğum inancının doğru olduğunu söylemek benim tatile gitmiş olduğumu söylemekle *aynı şeydir*."[28] **Moore**'a göre bu iki önerme günlük dilde de aynı şeyi dile getirirler. Bununla birlikte sözcüğün sıkı anlamında, bu ikisinin aynı şey demek olmadığı da ortadadır: " 'Gitmiş olduğum inancı doğrudur' dediğimiz zaman, bu inancın belirli bir özelliğe sahip olduğunu belirtmek isteriz. Bu özelliği söz konusu inanç tüm öteki doğru inançlarla birlikte paylaşır: Oysa, 'gitmiş bulunuyorum' iddiasında böyle bir özelliği yükleniş söz konusu değildir. Bu ilişkinin ne olduğu bu örnek ele alınmadan önce zaten belirtilmişti. Bir kez daha vurgulanırsa, "arkadaşımın benim tatile gitmiş olduğum inancının, eğer bu inanç doğru ise, tatile gitmiş olduğum olgusuna sahip olduğu ilişkisidir; yalnız ve yalnız bu olguya sahip olduğu ama başka hiçbirine sahip olmadığı ilişkisidir. Peki, bu ilişkinin bir adı olabilir mi? **Moore** buna, '*olgu ile uygunluk içinde olma - olguya karşılık gelme- ona karşılık gelen (correspondence)*' ilişkisi[29] adını vermektedir. Şu halde bu ilişkiye 'olgu ile uygunluk içinde olma' denince, bir inancın doğru olduğunu söylemek, evrende onunla uygunluk içinde olan bir olgu vardır demektir; yanlış olduğunu söylemek de, evrende onunla uygunluk içinde olan bir olgu yoktur demektir. Öyle ise, bir inancın doğruluğu evrende onunla uygunluk içinde bulunan bir olgunun varoluşuna bağlıdır. Şu halde '*olgu ile uygunluk içinde olma*' inançların doğruluk ölçütüdür.

Bu doğruluk ölçütü, anımsanacağı üzere, pek çok konuda **Moore**'a benzer bir biçimde düşündüğü bilenen 20. yüzyılın etkili ve etkin filozoflarından **B. Russel**'ın da benimsediği ve savunusunu yaptığı bir ölçüttür.[30] Bu nedenle oldukça ses getirmiş ve tartışılmış olan bir doğruluk kuramı ile karşı karşıya olduğumuz söylenebilir.

Moore'e geri dönersek; gerçekleştirdiği inanç çözümlemesinin ulaştığı şu nok-

tada, her inancın daima bir inanç nesnesi -önerme- ile bağlılığı olduğu gerçeğine, doğru inancın evrende mutlaka varolan bir olgu ile ilişkisi olduğu gerçeği de eklenmiş oluyor. Böylece doğru inançlar yanlış inançlara göre fazladan bir nitelik kazanmış oluyorlar. Hatta bir değil belki de iki. Çünkü, **Moore**'un daha önce de belirttiği gibi doğru *inancın önermesi olgu ile örtüşmüş oluyor*. Peki bu nasıl oluyor? Önerme bir tür değişim geçirerek olguya mı dönüşüyor? **Moore** "doğru inanç durumunda bu ikisi aynı anlama gelirler" demekle yetinmişti sadece. Bu durumda çözüm bekleyen bir sorunsalla karşı karşıya olduğumuz ortadadır. Daha doğrusu önerme açısından olan bir sorundur bu, önermelerin doğruluğu konusunda bir çıkmaz yola girer gibi olan **Moore** inançların doğruluğu sorununu çözümlemekle çıkmaz yolun başından dönmüş ve böylece kendi kendisini rahatlatmış gibi görünmektedir.

Şu aşamada en azından **Moore** söyleminde doğru inanç ve doğru önerme söz konusu olduğunda 'önerme'nin yerini 'olgu' aldığına göre, olgu teriminin anlamına biraz daha yakından bakmak, burada ele aldığımız temel kavramlarımız bakımından belki biraz daha aydınlatıcı olabilir.

6. OLGU VE DOĞRULUK BAĞLAMI

'Aslanların varolduğu bir olgudur', 'iki kez ikinin dört ettiği bir olgudur' gibi pek çok örnekte karşımıza çıkabilecek olan olgu kavramı ile anlatılmak istenen nedir? Sıradan bir varlık olma (being) özelliği ile aynı şey mi? Yoksa ondan daha farklı olan bir şey mi? **Moore**'a göre kuşkusuz bu iki terimi kullanışımız arasında bir fark vardır: "Sözgelimi 'aslanların varolduğu bir olgudur' demek doğal olduğu halde, 'aslanlar olan bir şeydir' pek doğal olmamaktadır. Yine 'aslanların ve iki sayısının evrenin birer öğeleri olduğunu' söylemenin doğal oluşuna karşın, 'aslanların varolduğu ve iki kez ikinin dört ettiği' olgularının evrenin birer öğesi olduğunun söylemek pek de alışık olunan bir yol değildir."[31]

Ama **Moore**'a göre bu kullanım farklılıkları bu iki terim arasındaki farkı tam olarak açığa koymamaktadır. Bu nedenle daha başka önemli gördüğü bir dilsel kullanım özelliğini gündeme getirir. Buna göre evrenin tüm içerikleri 1. Fiilden türemiş adlarla gösterilenler, 2. Tüm geri kalanlar (gösterilmeyenler) şeklinde iki öbekte toplanabilirler. Burada **Moore** için asıl önemli olanlar, birinci grupta toplananlardır. Çünkü "aslanların var olduğu olgusu ya da fiil adla dile getirilirse 'aslanların varoluşu' türünden deyimler *doğru inançlara karşılık olurlar*; bir başka deyişle yanıt verirler. Bu noktada **Moore**, "bunların öteki varlıklardan olan farklarını tanımlamak güç ise de görmek oldukça kolaydır" diyor. Yani 'bir aslanın varolduğu olgusu'nun, aslanın kendisinden farklı bir şey olduğunu, herkes kolayca görebilir. Şu halde 'şu ya da bu şekilde olgudur' deyimi kullanıldığı zaman, söz konusu şeye 'olma' özelliğini vermekle kalmayıp aynı zamanda, ona tüm öteki 'olma'ya sahip varlıklarla birlikte paylaşmadığı başka bir özelliği daha eklemiş oluyoruz. "İşte olgu sözcüğünü bu anlamda kavrayabilirsek, '*olgular*' deyiminin genellikle '*doğrular*' denen şeyle aynı anlama geldiğini kavramak da kolaylaşır. Buna göre, 'şu ya da bu şekilde doğrudur' demek, 'şu ya da bu şekilde olgudur' demekle eşdeğer olmuş oluyor. Aynı şekilde bir olgu olan herhangi bir şeye bir doğruluk da denebilir."[32]

Moore'a göre burada asıl önemli olan nokta şudur: "Bir doğruluk'a ait olan ve onu bir doğruluk yapan özellik, doğru bir inanca ait olan ve onu doğru yapan özellikten farklıdır. Bir inanç ediminin doğru olması onun bir olguya yanıt vermesi demektir. Ama inanç edimi tümüyle zihne bağlı bir şeydir: Eğer evrende zihinler olmasaydı, doğru inanç edimleri de bulunamazdı. İşte burada 'doğruluk'la dile getirilen şey, doğru bir inanç edimi değil, sadece bir *olgudur*. Doğru bir inanca karşılık olan, yanıt veren bir şey. Böylece doğruluk'u olgunun başka bir adı olarak kabul edersek, evrende, hiçbir zihin olmasa da 'doğruluklar'ın bulunabileceği olanaklı olmuş olur. Ayrıca 'bir olgudur' terimiyle 'gerçek (real)' sözcüğü arasında da tam bir örtüşme olduğu açıktır. 'Aslanların varolduğu bir olgudur' demek, 'aslanların varolduğu bir gerçektir' ya da çoğunlukla sözcüğün zarf şekli kullanıldığı için, 'aslanlar gerçekten vardır' demekle aynı şey olur."[33]

Buna göre **Moore** söyleminde 'olgu', 'doğruluk' ve 'gerçeklik' terimleri eşanlamlı oluyor ve içerdikleri anlam bakımından da inanç edimlerinden bağımsız olarak varoluyorlar. Dolayısıyla bu son irdelemelerin ışığında, **Moore**'un doğruluğun ölçütü bakımından inançların -eğer doğru inanç olacaklarsa-, 'bir *olgu* ile uygunluk içinde olmaları koşulunu savunmasının nedenini çok daha iyi kavramış oluyoruz. Ek olarak, **Moore**, şu aşamada, her ne kadar dile getirmekten kaçınsa bile, doğru bir inancın nesnesi durumundaki doğru bir önermenin de olgu, doğruluk ve hatta gerçeklik terimleriyle eşanlamlı olmuş olacağı sonucu kendiliğinden çıkmaktadır. Böyle olunca doğru bir önerme de bir doğruluk ya da olgu olması nedeniyle bilincin (inancın) dışında yerini alır. Onlar da inanç edimlerinden bağımsız olarak varolmuş olurlar. "Onların doğruluğu da zaman dışı bir doğruluktur."[34] Gerçekten de 'iki kez ikinin dört ettiği' doğruluğu yani önermesi varoluşu bakımından hiçbir bilince bağımlı olmadığı gibi, zaman ötesi bir doğruluğa da sahip olarak görünüyor. Ne var ki Aristotelesçi bir usavarma döngüsüne düşmek pahasına da olsa burada şunu belirtmek zorundayız. Bu önermeler yani doğru önermeler eşdeyişle olgular, varoluşları bakımından hiçbir bilince bağlı olmamakla birlikte, bir bilincin yönelimsel -bu bağlamda bilişsel- edimlerinin nesnesini oluşturmak işlevine de doğasal olarak sahipmiş gibi görünüyorlar.

1. Dış dünyanın ve bu dünyayı oluşturan varlıkların gerçek yapılarıyla bilinebilecekleri konusunda gösterilen kuşkular, bilgibilim (epistemoloji) tarihini baştan başa doldurur. Bu açıdan Sofistlerin görüşleri, ilkçağdan günümüze kadar uzanıp gelen gerçek bir kuşkuculuk-bilgiye duyulan güvensizlik (septisizm) geleneği en tipik örnekleri oluştururlar. Hatta Platon gibi bazı idealist filozofların bilgi kuramlarında bile bu dünyanın ve içinde yer alan nesnelerin bilinemeyeceği tezi oldukça önemli bir yer tutar.

2. Sağduyu (common sense), günlük dildeki genel kullanımı açısından ele alınırsa, insanlığın bir şekilde *doğru* olarak hissettiği inançlar ve kanıların bir toplamı şeklinde karşımıza çıkar. Felsefede sağduyu inanışlarının savunuculuğunu üstlenen Reid ve Moore gibi filozoflar için de terim benzer bir içerikle ele alınır ve kavram bu şekliyle, kuşkucu, bilinemezci ve yadsıyıcı metafizik uslamlamaları çürütmek için bir başvuru ve karşılaştırma aracı görevini görür.

3. Moore'un bilgiye sahip olma yollarımızla ilgili başlıca görüşlerini daha önce kaleme alınmış bir yazımda açıklamış bulunuyorum. Bu nedenle bu konuda bkz. ÇELİK, Sâra; G. E. Moore'da Fiziksel

Objenin Varlığı ve Bilgisi Sorunu. Mersin Üniv. Toplum Bilimleri ve Güzel Sanatlar Dergisi. Sayı I. Aralık 1997. Mersin.

4. Moore çözümleyici felsefenin, iki önemli kanadından birisini oluşturan 'günlük dil açısından felsefî çözümlemenin' en başta gelen temsilcilerinden birisidir ve hatta bu akımı oluşturucu, belirleyici bir rol oynamıştır da denilebilir. Moore, felsefe yapma biçimi içinde, çelişik karakterli metafizik uslamlamaları çürütmeye çalışırken, bu uslamlamaların çoğunlukla, dilsel yapılarının da çarpık ve bozuk kurgulu olduğunu ve anlaşmazlıkların zaten bu noktadan kaynaklandığını, günlük dilin her zamanki, sıradan kullanımlarını referans göstererek sergilemeye çalışmıştır. Bir başka deyişle günlük dili bir ölçüt olarak kullanmıştır. Bunu yaparken sağduyusal yaklaşımının da bir gereği olarak, felsefe dahil her türlü kurumsal etkinlik için günlük dile olan güveni tazelemiş oluyordu.

5. Moore, G. E., Some Main Problems of Philosophy. London, 1953. s. 57.

6. Prior, A. N., Correspondence Theory of Truth. Ed. Edwards, Paul. New York, 1967. s. 225.

7. Moore, G. E., Some Main Problems of Philosophy. London, 1953. s. 59.

8. a. g. e., s. 61.

9. Prior, A. N., Correspondence Theory of Truth. Ed. Edwards, Paul. New York, 1967. s. 225.

10. Moore, G. E., Some Main Problems of Philosophy. London, 1953. s. 61.

11. a. g. e., s. 65.

12. a. g. e., s. 66.

13. a. g. e., s. 62.

14. a. g. e., s. 63.

15. a. g. e., ss. 63-64.

16. a. g. e., s. 253.

17. a. g. e., s. 255.

18. a. g. e., s. 255.

19. a. g. e., s. 256.

20. a. g. e., s. 257.

21. a. g. e., s. 260.

22. a. g. e., s. 261.

23. a. g. e., s. 262.

24. a. g. e., s. 262.

25. a. g. e., s. 263.

26. a. g. e., s. 265.

27. a. g. e., s. 267.

28. a. g. e., ss. 274-275.

29. a. g. e., s. 277.

30. Bu konuda bkz. Uygur, Nermi, Kültür Kuramı, İstanbul, 1996.

31. Moore, G. E., Some Main Problems of Philosophy, London, 1953. s. 295.

32. a. g. e., s. 296.

33. a. g. e., s. 297.

34. Gale, R. M., Propositions, Judgements, Sentences and Statements, Ed. Edwards, Paul. New York, 1967. s. 496.

Antikçağ felsefesindeki dialektik görüngüler için bir "yaklaşım" programı[1]

Engin Delice

Durumlar *tekil* olanda görünüşe çıkar. Ama tekil olan *bütün*le bağlaşık durumda olduğu için durumlar kendisini tekil olanların birliğinde dışa vurmaktadır. Bu bağlamda bütün olan, tekil olanın içeriğinde gizlidir -halbuki tekil, bütün olanın içerik yansımasından kopuk değildir-. Bu varlığın dialektik varoluş tarzıdır. Tekil olanı kendinde varlık olarak görmek, bütün olan ile ilişkisini ya da bu dialektik varoluş tarzını yadsımaktır. Bu nedenledir ki, doğru değerlendirmenin olanağı ancak tekil olanın bütün olan ile ilişkisinin varlığını öncelemekle olanaklıdır. Varolanın doğasının kavranması ancak bu *bağ*ın çözümlenmesi ile olanaklıdır. Çözümleme, *işleyişin metodu*nu, yani *dialektiği* gereksinmektedir. Bu bağlamda dialektik, varlığın işleyişine eşlik ederek tekildeki bütünü görebilmeyi sağlayan bir düşünme metodudur. **Platon**, dialektiki, bağlantıların bilimi olarak açıklamaya çalışırken düşündüğü de budur ("Sofist":253c vd). Bilincin varolanda görünüşe çıkarmaya çalıştığı gerçekliğin bağıntılardır. Varlığı bağlantıların bir bütünü olduğuna dair ilk yargı doğa felsefecilerine aittir. **Engels**, "diyalektik düşünce doğal yalınlığı içinde görünmekle" birlikte (1991:58) "ilk çağ Yunan filozoflarının hepsi doğuştan en yüksek nitelikte diyalektikçilerdi", der (1991:235). Ancak doğa felsefecilerinin öğretilerindeki varsayılabilecek "dialektik metot" doğrudan onların dile getirdikleri ve uyguladıkları bir metot değildir. Kaldı ki, metot problemi **Sokrates** ve **Platon**'a kadar görünüşe

çıkmış bile değildir. Ancak biz "modern dialektik tasarım" bağlamında değerlendirildiğinde, Presokratiklerin doğa tasarımlarındaki işleyiş kurgusundaki kimi öğelerin dialektik görüngüler taşıdığı savının olanaklı olduğu alan belirlenimini işaret etmek istiyoruz. Doğa tasarımlarını oluşturan düşünce içerikleri olması ve her düşünce içeriğinin geliştiği bir metodun olduğu savından hareketle de, doğayı bilme çabalarında da dialektik bir düşünmenin olduğu gözlenebilir. Ancak 'düşünme metodu olarak dialektik' Presokratiklerde bulunabilecek bir metot olmadığı gibi, bu metot doğrudan **Platon**'un çalışmalarında görünüşe çıkmaktadır. Antikçağ felsefesinde varsayılabilecek dialektik görüngüler görünüş alanlarını belirlersek, burada dile getirilen savlar kendisini doğrulayacak alana kavuşmuş olacaktır. Çok da net olmayan bu alan belirlemesi için düşünce okullarının belirli başlıklar altında toplayıp damıtmak gerekmektedir. Ancak hatırlatılmalıdır ki, *burada dile getirilenler denemedir; olası daha kesin ayrımlar için bir program olma amacındadır.* Metnin kuruluşu bu amaçla tasarlanılmış olunduğu için, doğrudan dialektiğe ilişkin problemlerle hesaplaşılmayacaktır. Antikçağ felsefesinde dialektik düşünmenin görünüşe çıkışını sağlamak için yapılabilecek alan ayrımı, aynı zamanda dialektik anlayışın türünü de belirlemektedir. Antikçağ dönemi felsefi düşünce gelişimindeki tarihsel dizge açısından değerlendirildiğinde üç dönem içerisinde gelişim göstermektedir.

Doğa tasarımlarındaki oluş sürecinde varsayılabilecek dialektik: Bu dönem, özellikle de İon düşünce okulları ile başlayıp Elea, Abdera ve Atina okullarınca da geliştirilen öğretileri kapsar. Dialektik, onların doğa tasarımlarına ve düşünme tarzlarına bizim atfettiğimiz bir kavramsa da, bu kavram, onların gördükleri doğadaki oluş tarzının çağcıl bilim anlayışına uygun öğeleri taşıdığına işaret de etmektedir. Bu nedenle biz doğrudan dialektik olmasa da, dialektik öğelerin doğa tasarımlarındaki işleyişin tarzı içinde görünüşe çıkmakta olduğunu savlıyoruz. Ancak bu yargının olanaklı olduğu alanın belirlenimi için doğa filozoflarının doğayı problem olarak koyuş tarzlarını ve bu probleme ilişkin çözümlemelerini görmek gerekmektedir. Öğretileri bölümlendirirsek: a- Oluş sürecindeki doğa tasarımındaki dialektik görüngüler; b- Oluş'un olumsuzlandığı doğa tasarımının getirdiği dialektik görüngüler; c- Oluş'un açıklandığı doğa tasarımlarının getirdiği dialektik görüngüler.

Tartışma metodu olarak dialektik: Dialektik düşünmenin bu tarzı **Zenon**'la başlatılabilirse de Sofistlerle başlayıp **Sokrates**'le form kazanan tartışma ve düşünme metodu olarak diyalektik anlayıştır. **Zenon**'un tartışmadaki dialektik metodu varlığın oluş tasarımına ilişkin savları olumsuzlayan bir akıl yürütmeye dönüşürken, Sofistlerin tartışmadaki dialektik metodu, zorunlu geçerliliğe sahip tekil bilgilerin olanaksızlığına işaret eden bir akıl yürütme olarak görünüş kazanmıştır. Bunların karşısında **Sokrates**, tartışmadaki dialektik metodu ile doğru bilginin olanağını kurmaya çalışır. Buna göre bu başlık kendi içinde: a- Bilginin olanaksızlığına çıkan tartışma metodu olarak dialektik; b- Bilginin olanaklılığına çıkan tartışma metodu olarak dialektik, tarzında bölümlendirilebilir.

Düşünmenin metodu olarak dialektik. Kavram olarak dialektiğin görünüşe çıkıp bir metodun ada-adı olarak dile geldiği bu dönemi **Platon**'un adı ile anmak gerekmektedir. Doğal olarak bu ayrım ile değerlendirilen dialektik anlayış, doğrudan **Platon**'un düşünmedeki metodunu işaret etmektedir. Bu bölümde tartışılması gereken problemlerin yoğunluğu nedeniyle, bu metinde irdelenmeyip işaret edilmekle yetinilecektir.

I. DOĞA TASARIMLARINDAKİ OLUŞ SÜRECİNDE VARSAYILABİLECEK DİYALEKTİK

Bu başlık, doğa felsefesi olarak bilinen öğretilerdeki oluş tasarımlarında diyalektik bir işleyişin olduğu savına dayanılarak kurulmuştur. Dialektikten doğrudan oluşun bir metodu olarak söz edilmemişse de, oluş sürecinin işleyişini dile getiren birtakım kavramlar doğa tasarımlarında dialektik görüngülerin olduğu savını olanaklı kılmaktadır. Antikçağ felsefe düşünceleri tamamlanmış olmadığı için, farklı düşünürlerin öğretilerindeki dağınık düzeydeki kimi kavram ve bağlantılar -oluşun ilkeleri ve ilkelerin fenomenlerle bağlantılandırılışı- derlendiğinde ancak dialektik doğada bir metot olarak görünüş kazanmaktadır. Bu sav, öncelikle, İonlu füsiologosları (doğa düşünürlerini) kapsamaktaysa da, empirik düşünme tarzının gelişimi Atina düşüncesine kadar olan dönemi kapsar.

İonlu füsiologoslar için bilinçten bağımsız bir gerçeklik olan doğa, yine bu gerçekliğin kendisinden hareketle açıklamaya çalışmışlardır. Doğanın kurucu öğesi, empirik verili maddi neden olarak, oluş sürecinin başlangıcına konularak doğa *nedensel* açıklanmıştır. Bu açıklamaya göre evren, doğanın empirik verili bir öğesinin dönüşümleri ile varlık kazanırken, doğa sürekli oluş ve yok oluş halindeki bir varlık alanıdır. Dialektik de oluş sürecinde görünüşe çıkmaktadır. Bu metoda göre temel öğenin dönüşümü doğa olarak form kazanmıştır ve bu form *çelişik* birliktir. Bu yorum olanaklıysa, Antikçağ felsefesi "modern diyalektik" öğretiye "el yordamı" ile yaklaşılmaktadır. Ancak "modern dialektik" karşıtların çatışması ile ilerleyen doğa tasarımıyken, antikçağ diyalektiği, karşıtların birbirinin yerini alarak ilerleyen, varlığın hep bir nitelikçe karşıtına dönüştüğü doğa tasarımı içinde *saklıdır*. Öyle ki, temel maddenin hep bir kendi olmayana dönüşmesi, doğadaki oluş metodunun diyalektik olduğu savını olanaklı kılar. Presokratik filozofların doğa tasarımlarındaki diyalektik, daha çok, maddenin dönüşümlerine karşılık gelecek biçimde tasarlanmış olan öğelerin birbirlerine nitelikçe geçişleri ve bu geçişleri bağlantılandıran bir doğa ve evren tasarımları kurmalarında görülür.

I.a. Oluş sürecindeki doğa tasarımındaki dialektik görüngüler: Bu başlık altında değerlendirilebilecek öğretiler İon okulu üyelerine aittir. Klasik düşünce okulları, real gerçeklikleri maddi yapılı bir işleyiş içinde açıklamaya çalıştığı için, diyalektik görüngüleri maddi nedenlere dayalı oluş tasarıları içinde belirlemeye çalışılabilir. **Aristotoles**, **Thales**'i "ilk neden" hakkında ileri sürdüğü öğretiden dolayı Felsefe Tarihinin başına yerleştirir ("Metafizik", 983b 20-25, 984a). "İlk neden" "ilk madde"dir ("Metafizik":983a 30). Onun öğretisinde dialektik düşünceye ilişkin belirtileri aramanın olanağı, doğayı nedensel açıklamalar ile dile getirmiş olmasındandır. O, işleyişi, "deneylere ve bu deneyleri düşünce ile işlemeye dayat[mıştır]" (Gökberk, 1990:20). Empirik olguları akıl ile bağlantılandırmak, düşünmenin doğaya uzanmasıdır. Nedenlere doğru bir düşünmenin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bu bağlamda **Thales**'in nedensel açıklaması, doğanın diyalektik bir birlik içinde olduğuna çıkacak düşünmenin kaynağı olarak alınabilir.[2] Doğa tasarımında "su" her şeyin kendisinden çıktığı bir şey değil, her şeye dönüşen madde olarak dile getirilmiştir. **Thales**'in doğa tasarımının taşıdığı diyalektik görüngü bu noktada aranmalıdır.

Temel öğenin doğaya -tekil olanın çokluğa- dönüşümü doğadaki işleyişin di-

yalektik görünümüdür. Bu nokta madde-form tartışmasının kaynağıdır. Ancak doğada 'birlik' ile 'çokluk' arasındaki bağın dialektik bir tarzda açıklanabilmesi için hareket, güç, madde ve form gibi kavram ve ilişkiler tanımlanabilmelidir. Oluş sürecinin "nahif" maddeci bir dialektik işleyiş örneğini **Anaksimandros**'un düşüncesinde bulabiliriz. Ancak onun düşüncesinde açığa çıkartılabilecek olası bir diyalektik kurgu için doğa tasarımındaki "*apeiron*" kavramın işlev ve niteliğinin belirlenmesi gerekmektedir. "Acaba sonsuz nasıl konacak? Bir töz olarak mı, yoksa kendi başına herhangi bir doğa için bir ilinek olarak mı?" (Aristoteles, "Fizik": III 5, 204a 5). Onun öğretisindeki "*apeiron*" kavramı "başlangıç" ve "öğe" problemini tartışmalı kılar. Felsefe tarihçileri bu kavramı başlangıcın temel öğesi olarak yorumlarlar (Örneğin: Gökberk, 1990:22 / Weber, 1991:13 / Capelle, 1994:64 / Thilly, 1995:49). Bu yorumda da **Aristoteles**'in etkisinin olduğu açıktır (Thomson, 1988:191). Ancak "*şeyler nereden meydana geliyorlarsa yok oluşları da suçluluklarına göre aynı yerde vuku bulur*" düşüncesi oluş sürecinin kendine geri dönen dairesel bir yol izlediğini, bu zorunluluğun da oluş sürecine bir "yasa" görünümü kazandırır. Bu dikkate alındığında apeiron başlangıcı imleyen temel öğe olmayıp oluş'un *süreci*'ni işaret eden bir kavram tasarımını düşündürür: Sonsuz mekan ile sonsuz zamandan beri varolan sonsuz olasılıklı fenomenlerin türeyebildiği bir olanağa sahip evren.[3] Öyleyse doğanın açılımını diyalektik modele göre anlamaya çalışan biri için apeiron sürece denk düşebilir mi? 'Sonsuzluktan beri varolan doğurucu gücün yaratıcı ilkeleri' -çelişkileri- ile sonsuzluktan gelen 'hareket', işleyişin sonsuz bir sürç olduğunu onaylar gibidir. Öyleyse çelişkilerin form kazanmasının olanağı nedir?

Doğaya ilişkin kuramların önemli bir sorunu nitelikçe çelişkilerin nasıl şeyleşmekte olduğudur. **Anaksimenes**'in öğretisi bir yanıt örneğidir. "İlkenin evrensel süreçteki etkisi, **Anaksimandros'ta** 'karşıtların ayrılması' tarafından [...] açıklığa kavuşturulamamıştı; [...] ancak şeyler arasındaki tüm nitel farklar nicel farklara dayandırıldığı zaman, yani görünür şeyler arasındaki tüm nitel farklar nicel farklara dayandırıldığı zaman [...]" (Capelle, 1994:77) ilkenin etkisi gösterilebilirdi. **Anaksimenes**, nitel dönüşümün nicel birikimle olacağı düşüncesine ulaşmıştır. Bu varsayım olanaklı ise o, diyalektik düşünmenin önemli bir ilkesine ulaşmış olmaktadır. Varlık ilk öğenin "seyrekleşmesi-yoğunlaşması" ile form kazanıyor olması gösteriyor ki, o, oluş sürecinin "niteliksel yüzünü niceliksel terimlere indirgeyerek açıkla[mıştır]" (Thomson, 1988:199). "Tikel şeylerin niteliğini belirleyen, ilk temel öğe olan 'hava'daki nicel değişmelerdir. Bu yolla **Anaksimenes** ilk kez nitelik ile niceliğin ilintisini yansıttı: Şeylerin nitel çeşitliliğinde nicel ilintiler, yani ölçülebilir, nicelik ilintileri yatmaktadır. **Pythagoras**'çılarda başka bir biçimde yeniden karşımıza çıkacak bir düşünce bu" (Seidel, 1986'2:37).

"Modern dialektik"in temel kavramları olan "çelişki", "dönüşüm", "sonsuzluk", "niceliksel birlik", "hareket" gibi kavramlar farklı öğretilerde dile gelmişse de, bunları bir bütün olarak **Herakleitos** doğa tasarımında birleştirecektir. Dialektik onun öğretisinde doğanın işleyiş tasarımı ile düşünmenin bir metodu olarak varlık bulmuştur. 'Düşüncede dialektik' onun eleştirilerinde açığa çıkar. "Tanrılarda insanlarda yok olsun bu kavga"[4] diyen **Homros**'a "öfkesi" "*savaş her şeyin babasıdır*" (frg.44) düşüncesinden gelir; çünkü "*savaş*" (:karşıtların çatışması) oluş'un ilkesidir. **Homeros** "yok olsun bu kavga" demekle "oluş"un yok olmasını istemek-

tedir. **Herakleitos**'un doğa tasarımına göre karşıtlar olmazsa "uyum olmazmış, birbirine karşıt erkek ve dişi <ilkeler> varolmazsa canlı varlık olmazmış" (Aristoteles, "Eudemos'a Etik": VII 1. 1235a 25). **Homeros**, 'karşıtların çatışması'nı göremediği gibi, Hesiodos da 'karşıtların birliği'ni görememiştir. O, "Gece" ve "Gündüz"den iki ayrı "tanrı"[5] olarak söz eder. Oysa "*ikisi de bir ve aynıdır*" (Herakleitos, frg.57). **Herakleitos**, aynı bilgisizliği Dionysos kültüne tapanlarda da görür "*Dionysos ile Hades aynı şeydir*" (frg.15). Buna göre "çelişki" ve "çelişkinin birliği" varlığın ilkesidir; bu bağlamda doğaya uygun düşünen bilinç, bu ilkeyi akıl yürütmenin ilkesi olarak alması kaçınılmazdır. **Thomson**, **Herakleitos**'un "düşüncesi diyalektik, biçemi çelişkidir", der (Thomson, 1988:159). Öyle ise *çelişki, hareketin ve oluşun ilkesi* kadar, düşünmenin de ilkesidir. Ancak çelişkilerin birliği özdeşlik olarak yorumlanabilir mi? Burada diyalektik mantığın problemi aranabilir mi? Bu soruya yanıt, ancak karşıtlarla ilerleyen bir doğada özdeşliğin ne ve nerede olabileceğinin belirlenmesi ile yanıtlanabilir. "*Canlı olan ve ölmüş olan, uyanık olan ve uyuyan, genç olan ve ihtiyar olan aynı şey*" ise (frg.78), "çelişkilerin birliği" dialektik mantığının varsayabileceği bir özdeşliktir. Bu özdeşlik "*bir dairenin çevresinde başlangıç ile son*"un, "*yukarı ve aşşağı yol*"un, "*canlı olan ve ölmüş olan*"ın "*bir ve aynı*"lığında (frg.69,70,78) kendisini gösterir. **Lasselle**, özdeşliğin ancak oluş süreci içinde olacağını fark ettiği için asıl kavranması gerekenin "mutlak karşıtların süreçsel özdeşliği" olduğunu söylemiştir (aktaran: Lenin, 1976:290). "*Ölümsüzler ölümlü, ölümlüler ölümsüzdür; birbirlerinin ölümlerini yaşarlar, yaşamlarını ölürler*" (frg.62); "*çünkü biri değiştikten sonra öteki, öteki tekrar dönüşerek diğeri olur*" (frg.88). Sonlu olan "[...] kendi doğası yoluyla kendi doğasını ortadan kaldırır ve kendi yoluyla karşıtına geçer. Ama işin gerçeği yaşam olarak yaşamın ölümün tohumunu kendi içinde taşıdığı, genel olarak sonlunun kendi içinde kendisi ile çeliştiği ve bu yolla kendini ortadan kaldırdığıdır" (Hegel; 1996:94). **Platon**'un atfettiği gibi, "her şey akar" (Platon, "Theitetos":160d) sözü **Herakleitos**'un felsefesindeki evrensel oluş sürecini eksiksiz temsil eder; çünkü "nesnelerde sürekli olan, saptanmış olan hiçbir şey yok; nesneler akarlar, devinirler [...]" (Platon, "Kratylos":411c). Akışın bu dialektik işleyişi bir yasa görünümündedir. Bu yasalı zorunluluğu temsil eden kavram *Logos*'tur. Ancak logos kavramı temel maddenin işleyişinin *ölçüt*ü olarak alınabilir (frg.20,29). Logos, aynı zamanda, bilinç ve yaşam birliğinin yasıdır. Bu bağlamda "logos bir yandan öğeler arasındaki değişim oranı ya da [...] zıtların birbiri içine girmesi yasası öte yandansa o yasanın anlaşılması olarak tanımlanabilir" (Thomson, 1988:333).

Verilmiş dünya deneyimi ile sınırlı bir deney bilgisinden harekele başlangıç (madde) ile sonuç (doğa) arasındaki oluş sürecini açıklamaya ilişkin yaklaşımlar felsefi düşünmenin gelişmesine yol açmışsa da, empirik doğanın açıklanması başarıya ulaşılamamıştır. **Engels**, başarısızlığın nedeni "dolaysız görünün sonucudur", der (1977:58). "İlk" ve "doğal" materyalizm "bu niteliği ile, düşünce ile madde arasındaki ilişkiyi açığa çıkarma konusunda yetersiz kalıyordu. Ama bu konuda açıklığa kavuşma zorunluluğu önce maddeden ayrı bir ruh öğretisine [**Anaksimenes** ve **Pythagoras**], sonra bu ruhun ölmezliğinin ileri sürülmesine [**Pythagoras**], en sonunda tektanrıcılığa götürdü. [**Xenophanes**]" (Engels, 1991:236-237).[6] Oluşun açıklanmasındaki boşluklardan faydalanarak tanrıyı çözücü bir 'ilke' olarak kullanma çabası **Engels**'in "ilkçağ materyalizmi idealizm tarafından yadsındı" (En-

gels; 1991:237). yakınmasını haklı çıkaracak aşamaları hazırlamaya başladı. Bu hazırlık, Elea filozoflarını göz önüne aldığımızda "kavramların kendileri hakkındaki düşün(me)" ile başlayan bir "metafizik"in Milet füsiologosların tasarılarına katılarak yeni tarz bir soruşturmanın başlaması anlamındadır.

I.b. Oluş'un olumsuzlandığı doğa tasarımının getirdiği dialektik görüngüler: Bu ayrım ile değerlendirilebilecek olunan İonluların dinamik evren tasarımının karşısında Elea okulunun durdurulmuş evren tasarımıdır. Aranan, bu varlık tasarımının dialektik öğreti için olası katkılarının neler olabileceğidir. Elea öğretisinin düşünme ve nesne birliği, nesnenin kavramsal tanım ve belirlenimi, varlık tasarımı gibi düşünce içeriklerindeki etkisine bakılmalıdır. Buradaki değinmeler, düşünce tarihinin de kendi içinde dialektik -karşı savlarla- ilerleyişe sahip olduğuna işaret olacaktır.

İonya füsiologoslarının emprisit bakışı Elea filozofları tarafından "tersine çevrilerek usçu bir bakış açısıyla tekçi [...] bir tanrı anlayışına [...]" (Timuçin; 1992:125) dönüştürülmüştür. "Doğa filozoflarının ilkelerine [...] karşılık [...] bu filozoflar evrenin değişmez olduğunu söylemektedirler." "**Parmenides** formel bakımdan, **Melissos** ise maddi bakımından Bir olanı ele alıyorlar gibi görünmektedir." "Bir olanın varlığını savunanlar arasında en eskisi olan **Xenophanes**'e gelince [...] o açık bir şey söylemediği gibi, bu nedenlerin hiçbirisinin doğasını anlamış da görünmemektedir" (Aristoteles, "Metafizik":986b 10-25). Ancak devinim halindeki bir doğanın (frg.27,33) yanında "devinimsiz" bir tanrı tasarımı Elealıların mutlak değişmez varlık tasarımının öncü kavramı olarak düşünülebilir. Ancak **Parmenides**'in İon düşünce geleneği karşısındaki dialektik duruşu ontolojik açıklığa sahiptir. "*Var-olmanın olduğu, var-olmamanın olmadığı*" ile bunların "*zorunlu olduğu*"nu (Parmenides, frg.1, 3) görürken, hareket noktasındaki ontolojik varsayımı 'varlığın varlığı', 'yokluğun yokluğu' (frg.6) yanında 'varlığın değişmezliği'dir. "Düşünme ile varolanın" özdeşliği (frg.3), düşünülmeyecek olanın varolmayacağı, yani düşünce ile dış dünyanın zorunlu örtüşmesini getirir. Bu bağlamda doğadaki oluş ve hareket, düşünmenin örtüşeceği nesneler olmadığından varlığı yanılsamadır. "*Meydana gelmek'de yok olmak'da, var-olmak da olmamak da, yer değiştirmek*"de olmayıp birer "*ad*"dan başka bir şey değildir (frg.7). "*Varlık vardır*", "*doğmamış olduğuna göre yok-olmazdır da, yapısı bütündür, sarsılmaz*" (frg.8). Varlık ve düşünce özdeşliği duyu bilgisini dışarıda bırakıp, bilgide rasyonalizme; bu da diyalektik bir düşünme yerine "var-ya da yok" türünden bir mantıksal düşünme tarzına yol açar. **Parmenides**, kurduğu ontolojisinin getirdiği mantık doğadaki oluşun dialektiğini -karşıtlarla ilerleyişin sürecini- ret etmektedir. Bu ret, varlığı düşünceye indirger. Doğa tasarımları açısından değerlendirildiğinde **Parmenides**'in düşüncesinin etkilerini varlık ile onu bilme ve dile getirebilmenin olanağı açısından değerlendirilmelidir.

Parmenides'in 'varlığın varlığı' ve 'düşünce ile onun özdeşliği' savını mutlaklaştıran **Zenon**, bu düşünceyi dialektik argümanlar ile, hareketin ve oluşun varlığını savunanları yanlışlamada kullanır. **Zenon**'da varlığını işaret edilebilecek dialektik, daha çok 'tartışma metodu olarak dialektik' bağlamındadır; ancak doğaya ilişkin savları çürütmek için dialektik metodu kullanmış olmasından dolayıdır ki, onun dialektikini 'doğadaki oluşu olumsuzlayan dialektik tasarım' bağlamında değerlendirmek olanaklıdır. Tartışmadaki dialektiği savların çelişkilerini ortaya koya-

rak, onun çıkmaz olduğunu göstererek savı absurde etmesinde görülür. **Parmenides**'i doğrulamak ve doğa felsefecilerini yanlışlamak için doğada 'büyüklüğü', 'çoğ-luğu', 'mekânı', 'hareketi' olumsuzlayacak argümanlar geliştirir. Ancak **Zenon**'un tartışmadaki dialektik metodu açımlanmazsa, onun doğadaki oluşu ret ettiği anlaşılacaktır. O, hareketi düşünmenin aklı ne tür antinomilere düşüreceğini gösteren ("Fizik":VI 9, 239b 10-30) mantık gösterileri yapar. Bu gösterinin temel niteliği olgulardan değil, kavramlardan hareket etmesidir. **Hegel**, "düşüncenin kavramlar içindeki saf hareketi" olarak tanımladığı dialektiğin "başlangıcını" ve de "hakiki anlamdaki nesnel dialektiği" **Zenon**'da bulduğunu söyler (aktaran Lenin, 1976:206, 7). Sonuçta 'büyüklüklerin varlığı' (frg.3'de), 'mekanın varlığı' (Aristoteles, "Fizik":IV 1, 208a 30 vd.) gibi kavramların düşünülmesinin aklı içine düşüreceği çelişkileri dile getirir.

I. c- Oluş'un açıklandığı doğa tasarımlarının getirdiği dialektik görüngüler: Mitsel düşünme tarzları karşısında İonlu düşünürlerin dile getirdikleri oluş'a ilişkin empirik açıklamalar, *betimlemeci doğa anlayışını* aşamamıştı. Abdera ve Atina okulları doğanın *betimlemesinden açıklamasına* geçişi sağlayan düşünceleri dile getirmişlerdir. İon düşünce okullarının 'doğa maddi öğenin dönüşümü' olduğu savı yerine, "yeni" düşünce örnekleri, doğayı temel öğelerin niceliksel birliği ve eksilmesi olarak açıklamaktadırlar. Doğa öğretilerinin dialektik niteliği de bu nokta daha açık tarza ortaya çıkar.

Pythagorasçıların öğretisini doğanın matematiksel açıklaması olarak yorumlayabilir miyiz? *"Sayı kuramı" doğanın matematik dili ile açıklanması* olarak yorumlanmaya açık görünmektedir. Bu savın olanağı, ancak Pythagorasçıların varlık tasarımındaki kurucu ilke olan *karşıtlıklar* ve varlığın *sayılar* ile olan bağlantısına açılım kazandırmasıyla ortaya çıkabilir. Pythagorasçılar kozmosu ikili bir yapının oluşturduğu bir 'birlik' olarak görmüşlerdir. Varlığın kurucu ilkesi karşıtların birliği ve dengesidir.[7] **Alkmeon**'un savına göre karşıtlardan birinin egemenliği, varlığın sonu demektir (Aristoteles, "Metafizik":986a 20 vd). **Philolaos** da "sınır ve sınırsızlık"ı varlığın bir ilkesi olarak koyar (frg. 12'de). "Sınır" ve "sınırsız"ı, "form" ve "madde" olarak yorumlandığında Pythagorasçıların varlığı karşıtların birliği olarak tasarlamış oldukları savı dialektik bir yaklaşıma dönüşür. Bu birlik, matematiksel düzenin ortaya çıkarttığı evrenin estetiğidir. Varlık hep bir matematiksel bir birlik ve geometrik bir düzen olarak tasarlandığı için, matematik mutlak evrenin dilidir. Sayısal düzen gerçekleşmeden evren görünüşe çıkmaz (Thilly, 1995:49). **Aristoteles**, Paythagorasçıların sayı kuramını farklı biçimlerde yorumlar: Pythagorasçıların sayıyı "ilke" ("Metafizik":985b 25), "töz" (987a 15, 987b 25) ve "öğe" (986a) olarak tasarlamış olduklarını düşünür. Ancak Pythagorasçı evren tasarımında sayı evrenin ne kurucu öğesidir, ne de tözüdür. **Philolaos**, evrenin kurucu öğesi olarak başka şeylerden söz eder[8] (frg. 12'de). Ancak burada asıl sorun duyusal varlıkların ortay çıkışı değildir (-ki, **Aristoteles** Pythagorasçıların duyusal varlıkların oluşumuna ilişkin bir şey söylemediklerini bildirir. "Metafizik":990a 15). Görülmesi gereken Pythagorasçıların sayıları *varlığın simgeleri* olarak kullanmalarının dışında, sayıyı real gerçeklikleri oluşturan öğelerin bağlantılarının dili olarak tasarlamış olup olmadıklarıdır. Bu durumda sayı, temel öğelerin niceliksel birliğinin ölçütüne dönüşecektir. Dialektik bir kurgunun olduğu savı da ancak bu yorumun açımlanması ile temellendirilebilir. Ancak temel öğelerdeki niceliksel birliğin cisim olarak

form kazanması savı fazla gecikmeden başka bir söylemde dile gelmiştir.

Bunu öncelikle **Empedokles**'in öğretisinde görebiliriz. İonluların temel maddeleri olan "su", "hava", "ateş" yanına dördüncüsü olarak "toprak"ı ekler (Aristoteles, Metafizik":984a 5). Başlangıçtan beri bir arada hareketsiz olarak varolan bu öğeler *hareket ilkesi* olan "Sevgi"nin etkisi ile bir araya gelerek cisim olarak form kazanırlar, ya da "Nefret"in etkisi ile çözülürler (frg.9,21,23,27,31). Öyleyse form ya da deformasyon temel öğelerin niceliksel birliği ya da dağılması ile ortaya çıkmaktadır. Buna göre oluş denilen süreç, temel öğelerin niceliksel birliği ya da nicelik eksilmesidir (frg.8,15,17,20,21). Maddenin form kazanması tasarımı açıklık kazanmaya başlamaktadır. Ancak bu noktada açıklık kazanmış dailektik görüngü maddenin dışındaki hareket tasarımı ile gölgelenir. Oluşa ilişkin dialektik tasarımı kozmolojiden zoogoniye geçer. Evrim düşüncesi açımlanabilirse, dialektik sürecin görünüş kazandığı savı olanaklı olabilir. Canlılar basamağında bir kavram yeniliği ortaya çıkmaktadır: Rastlantı. Rastlantı canlının evriminde insanın bilinçli bir varlık olarak oluşmasındadır (frg.107). **Platon**, **Enpedokles**'in sistemini rastlantıya indirger (Platon, "Yasalar": X 889a).

Anaksimandros da **Empedokles** gibi oluşun niceliksel bağlantısı tasarımına, kavram tanımlaması ile başlar: *"Meydana gelmeye karışıp birleşme ve yok olmaya da ayrılma"* (frg. 17) olarak açıklar. Temel öğeler sabit kalırken, onların birleşmeleri, ya da dağılmaları değişim olarak görünüşe çıkmaktadır. Ancak bu defa temel öğe doğadan seçilen fenomenler değildir. **Anaksagoras**'ın "öğe" dediği "*birbirine benzemeyen sayısız tohumlar*" (spermatalar)'dır (frg.4'den). Öyle ise burada ilk sav, oluş süreci İonluların varsaydığı *temel öğenin cisimlere dönüşümleri değildir*. Bu bağlamda doğada dialektik yeni bir görünüm kazanmaktadır. "Sonsuz sayıda" (Aristoteles, "Metafizik": 984a 10) öğenin varlığından form oluşturmanın olanağı nedir? Temel maddenin sonsuzlukta ve bir arada olması bütün niteliklerin de bir arada bulunmasını getirir (frg.1,3,4). Öyle ise öğeler, aynı zamanda niteliklerdir -yani karşıtlıklar- bir aradadır. Bu da "tüm nitelikler baştan verili" olması demektir (Seidel, 1988'4:12). Olması gereken bu niteliklerden bir form çıkartacak olan güç, harekettir. Nous tasarımı ile bu sorun aşılmaya çalışılmıştır. Onun asli niteliği *bilmek*, ve bu *bilgiye* göre eylemektir.[9] Madde ve hareketin birbirinden ayrı oluşunu ortaya koyan bu yaklaşım, hareket ettirici nedeni "akıl" ile özdeşleştirmekle iflah olmaz bir idealizmin de başlangıcı olacaktır. Doğa tasarımındaki nous'un yeri, bizim oluş tasarımında aradığımız dialektik görüngüler için önemlidir. Nous ile hareketin kaynağı sorununu çözmek istenmiştir. Ancak fiziğin bu sorununu metafizik bir tasarımla kapattığı için **Demokritos**'un açıklamacı doğa tasarımının gelişmesi engellemiştir. Oysa **Leikippos** ve **Demokritos**, Miletli düşünürlerden beri süregelen doğanın özünü görüleme çabalarını, doğanın yapısını atomcu materyalist bir dizge içinde açıklayarak günümüz "modern bilim" tasarımlarına çıkacak bir yol kurmuşlardı. "Fizik ile kimya hemen yalnızca moleküler ve atomlarla yeniden uğraşmaya başladığından ötürü, eski Yunan atomcu felsefesi zorunlu olarak tekrar ön plana çıkmıştır" (Engels, 1991:56); özellikle de "atomcu kuram, modern zamanda, kimya olgularını açıklamak amacıyla canlandırılmıştır" (Russel, 1994.278). Kurucu öğe olan atom "[...] bir kez ortaya konunca, bütün olaylara ilişkin son derece açık ve tutarlı bir ilk kuram olarak materyalizm tamamlanmış olur" (Lange, 1990:6). Buna göre Atomcu yaklaşımın doğada tasarımındaki dialektik kurguyu olgunlaştır-

dıkları düşünülebilir.

Zenon, mantıkça sınırlı parçanın sınırsızca bölünebilirliğini, **Anaksagoras** varlığın kurucu öğelerindeki sonsuza bölünebilirlik olarak tekrar etmişti. **Leukippos** ve **Demokritos** ise bölünmeyi temel madde olan son "bölünmez" (*atoma*) parçada durdurmuşlardır. Her ne kadar **Aristoteles** "bölünmez cisimler" savının "matematik bilgilerle çelişkiye" düşeceğini varsaysa da (Aristoteles, "Gökyüzü Üzerine": III 4, 303a 15), bu bölünememe matematiksel açıdan mı, yoksa fiziksel açıdan mıdır, tarzındaki olası bir tartışmanın önü baştan kapalıdır. Pythagorasçıların matematiksel bir'i ile **Demokritos**'un fiziksel atom'unu benzeştirmek olanaklı değildir. **Demokritos**, geometrik nesnelerin sonsuza kadar bölünmesinden söz etmez (frg.155), ama geometrik bir nesne olan yüzeyin, nesnel cisim olarak sonsuza kadar bölünmesi söz konusu değildir. Atomların "[...] matematiksel anlamda bölünebilir olarak düşünebilirdik, ama fiziksel anlamda bölünmüyorlardı" (Heisenberg, 1993:50). Bölünmez son parçalar olan atomlar kurucu öğeler olup her şey onların bileşimleri ile oluşmaktadır. Atom tasarımı, kendinde bir çelişki taşımadığı için cisim, atomların nicelik birliğinin nitelik olarak görünüşe çıkmasından başka bir şey değildir.

Atomcuların çalışmalarında ortaya çıkan yeni problem, "modern fizik" için de tartışma konusu olan "boşluk" kavramıdır.[10] "*Bir-şey kadar hiç-bir şey de vardır*" (Demokritos, frg.156). "Dolu olan ve cisim, Varlık; Boş olan, var-olmayandır" (Aristoteles, "Metafizik": 985b 5). Boşluk tasarımının felsefi düzeydeki bir önemi de yeni bir varlık tarzının tasarlanmış olmasıdır. "[...] Madde artık sadece Doluluk'tan değil, boşluktan, boş uzaydan da oluşuyor demekti ve atomlar bu uzayın içinde hareket ediyordu." (Heisenberg, 1993:49); çünkü boşluk, atomların devinme alanlarıdır (Aristoteles, "Oluş ve Bozuluş Üzerine": I 8, 325a 30). Atomcuların kozmolojilerinde boşluk (to kenon), "hareketin şartı olarak eşyanın oluşumunda dolu (to peleres) kadar önemli bir rol oynar" (Weber, 1991:36). **Demokritos**, "boşluk olmadan devinim (hareket) olmayacağını benimser" ve "boşluk, bir değil-varlık'tır ve gerçek olan bir şey değil-varlık değildir, der; çünkü bütünüyle varlık bütünüyle dolu bir varlıktır" (Aristoteles, "Oluş ve Bozuluş Üzerine": I 8, 325a 25). Bu bağlamdaki oluş'un doğasına ilişkin diyalektik bir karşıtlık, ilk kez, doğanın açıklamasını materyalistçe yapan Atomcuların tasarımlarında ortaya çıkmaktadır. Varolmayan, ya da boşluk "materyalizmin *madde*'sine gelip katılan ve **Demokritos**'un sistemine [...] dualist bir renk veren ikinci bir prensiptir" (Weber, 1991:36). Bu bağlamda **Demokritos**'un kozmolojisinde *boşluk*, maddenin hareketinin *ilke*sidir. Öyle ise "varlık" -atom- kadar yokluk -boşluk- da varlığın kurucu öğeleridir.

II. TARTIŞMA METODU OLARAK DİYALEKTİK:

Antikçağ düşüncesindeki dialektik görüngüleri belirlemek için yaptığımız ayrımlar aynı zamanda tür olarak dialektik metotların ayrımıdır. Bu bağlamda yaptığımız ikinci ayrım "*tartışma metodu olarak dialektik metot*tur. Bu metot, sav ve karşı sav ile ilerleyen tartışma tarzında ortaya çıkar. Dialektiğin bu türünü, **Zenon**'un argümanları ile başlatmak olası ise de, Sofistler'in ve **Sokrates**'in dile getirdikleri öğreti içindeki varlığına işaret edilmekle yetinilecektir. Her iki düşünce

okullarının '*tartışmadaki diyalektik*' metodunu '*akıl yürütmedeki diyalektik metot*' olarak alabiliriz. Ancak akıl yürütmenin tarzı ve bilginin kendisi, açıkça problem olarak incelenmemiş olmasından; düşünme sürecine ilişkin açıklamanın yapılmamış olmasından dolayı "akıl yürütmedeki dialektik" yani "bilmenin dialektik"ini **Platon**'a kadar geciktirilmelidir. Özne-nesne ilişkisi akıl yürütme, yani bilincin hareketti bazında konulduğu anda artık problem 'düşüncede diyalektik'e dönüşecektir. Burada, epistomolojik bazda, okullar arasındaki ayrıma dayanarak, dialektiğin "yeni" görünümlerine işaret edilecektir.

2.a. Bilginin olanaksızlığına çıkan tartışma metodu olarak dialektik: Bu başlık altında değerlendirilebilecek düşünceler Sofistlerin metotlarında ortaya çıkmaktadır. "Konuşmak', ya da 'tartışmak' anlamına gelen *dialegomai*'den Yunanca *dialektike* sözcüğü 'tartışma sanatı' demektir" (Thomson; 1988:380). Sofistler'in *tartışmadaki diyalektik metot*'u ("*dialktike techne*": diyalektik sanatı) **Platon**'un diyalektiği ve **Aristoteles**'in mantığı için hazırlıktır (Thilly; 1995:79). **Protagoras**'ın tartışmalarında her savın karşı bir savı olduğu (Protagoras; frg.6'da) düşüncesi eleştirel kuşkuculuğa, *tartışmada diyalektik metot*'a tarihsel bir başlangıç olarak alınabilir. Aynı zamanda burası "diyalektik" terimin bulunduğu aşamadır.

Savları çürütmek için yapılan akıl yürütmelerdeki hareket noktaları, "mutlak kesinliğin" olmayacağı, "göreliliğin" düşünmede ilke olması gerektiğidir. Bundan dolayıdır ki, Sofistler kendilerinden önceki düşünürlerin doğa bilgisine "kuşku" ile bakmışlardır. **Gorgias**'ın üçlemesi, doğaya ilişkin mutlak bilginin olanaksızlığını temellendirmeye çalışırken epistomlojik nihilizme -*kesin bilginin hiçliği*'ne- çıkmıştır. **Gorgias**'ın 'bilinemezci' tutumu yanında **Protagoras**'ın savları, tümel geçerli kesin bir doğru bilgiyi olanaksız kılmıştır. Doğanın bilinebilirliğine ilişkin kuşku, Antikçağ düşüncesindeki temel savlarından biri olan "evrensel birlik" ve onun bilgisi savını sarsmıştır. Sofistlere göre doğaya ilişkin bilgilerin doğrulanması olanaksızdır. Bu alana ilişkin "geçerli bir bilginin olmadığını **Protogoras**, **Herakleitos**'un öğretisine dayanarak tanıtlamaya çalışır" (Gökberg; 1990:43). **Zenon**'un eleştirel kuşkuculuğu, değişim ve hareketin tasarlanabilirliğinin kabulü halinde aklın içine düşeceği antinomileri göstermeye çalışmıştı. Ancak bu düşünürlerde doğanın bilinmezliği ile işaret edilen *varlığın reddi* değil, tersine, *bilginin kaynağı*dır. Oysa **Gorgias** bu konuda oldukça kesin davranarak varlığı, beraberinde varlığa ilişkin bütün problemleri hiçler.[11] Böylece **Gorgias** varlığı, bilgiyi ve bilginin aktarılmasını -iletişimi- olnaksızlaştırarak bir türden epistomolojik nihilizme -*kesin bilginin hiçliği*'ne-çıkıyor. *Lenin*, bu üçlemeye düştüğü kenar notunda, "yiten duraklar (momentler)= varlık ile varlık olmayan. Diyalektiğin enfes bir tanımı bu!" (Lenin; 1976.223), der. Her defasında olumsuzlamaya çıkan bu dialektiğin olumluluğu nerededir? Savların olumsuzlama ile başlaması ve de varlık tabakalarının yükselişlerini "şüphe" ile olumlaması, **Gorgias**'ın içerikte diyalektik bir materyalizmi tasarlamamış olduğunu gösterir.

Platon epistemolojisi bağlamında, **Protagoras** ve **Gorgias**'ın savları kesin bilginin olanaksızlığını dile getirir. Ancak **Protagoras** ne varlığı ne de bilgiyi ret etmeyip yalnızca varlığa ilişkin kesin doğrunun olanaksızlığına işaret eder. Bu bağlamda o, nesnenin bilgisini var kabul eder, ama bilginin doğruluk değerinin olanağına onu bilmeye yöneleni koyar; yani her şey onu bilene göre doğrudur (Protagoras; frg.1'de). "*Bütün şeylerin ölçüsü insandır; var-olanların varolduğu, var ol-*

mayanların var olmadıkları için... Her bir şey bana nasıl görünürse benim için böyledir, sana nasıl görünürse yine senin için de öyle (frg.1). "[...] Ölçü'yle ölçütü, 'şeyler'le nesneleri kastetmektedir" (Sextus Empricus, Pyrrho 1. 126). Her bir kişi var olanın ölçüsü olmakla, kendine görünenler başkalarına görünenlerden farklıdır (Platon, "Theaitetos":166d).[12] **Protagoras**'ın "*her şey üzerine bir birine karşıt olan iki söz söylemek mümkündür*" (frg.6) savı açıkça bilmede negatifleşen bir dialektik işaret edilirken tartışmanın metodunun dialektik görüşü de açığa çıkmaktadır.[13] Bilmede dialektik tartışmadaki dialektikle olumsuzlandığı açımlanmalıdır. **Protagoras** ne tarz bir bilginin olanaksızlığına işaret eder, bu negatif dialektik savın olanağı için bu belirlenmelidir. **Protagoras**'ın savı, varlığa değil, varlığın duyulardan gelen bilgisine kuşku ile bakılmasına yol açabilir; çünkü doğru ben'in algısı, ben'in düşüncesidir. Burada çıkış noktası "dış doğa" değil, "özne", öznenin düşünme niteliğidir (Lange; 1990:22). Bu nedenledir ki, 'her söze karşıt bir sav bulmak' düşüncesi real gerçeklik alanına ilişkin bir yaklaşım olamaz. "*Daha zayıf olan sözü ve düşünceyi daha kuvvetli yapmak gerek*" (Protagoras; frg.6) düşüncesinin de gösterdiği gibi, bilginin nesnesi real varlık olmayıp değerler alanı olduğu açığa çıkmaktadır. Öyleyse değerler alanının olumsuzlanışına giden aklın dialektik yolu aydınlatılmalıdır

2. b. Bilginin olanaklılığına çıkan tartışma metodu olarak dialektik: Felsefe tarihi açısından Sofistler karşısındaki **Sokrates**'in önemi, **Platon**'un epistemolojisinin temel niteliği olacak olan *kesin bilginin olanağı* problemine kaynak olmasıdır. Epistemoloji ve diyalektik metot bağlamında, Sofistlerin zorunlu geçerli *doğru bilgiyi olanaksız* ilan edip rölativizme çıkmaları karşısında **Sokrates**'in *doğru bilginin olanağını* belirlemeye çalışmasını, yani dialektik metodunu işaret edilmelidir. Bu bağlamda **Sokrates**'in öğretisinde ilgi çekebilecek problem, ahlak ile neden ilgilenildiği değil, ahlak ile nasıl ilgilenildiği problemidir; yani problemleri çözmedeki metodudur.

Sokrates problemlerini kavram düzeyinde tartışarak çözümlemeye çalışmaktadır. Metodu da bu problemlerin çözümlenmesindeki tartışmalarda -ya da akıl yürütmelerinde- ortaya çıkmaktadır. Bu metodun en önemli niteliği, çözümlenmek istenilen problemin temel kavramının, ya da problemin *kurucu kavramının* tanımına ulaşmaktır. *Evrensel doğruluk, kavramın tanımıdır*. Dialektik metot da bu kavram tanımına ulaşmada ortaya çıkar. Sofistler dialektik tartışma metodunu, herkes için geçerli bir bilginin olanaksızlığının ispatında kullanırken **Sokrates**, bu metotla doğru bilginin olanağına ulaşılabileceğini gösterir. Epistemolojik bağlamda bu nokta, **Sokrates**'in Sofistlere karşı durduğu yerdir. Bu yer **Sokrates**'i "*düşünmede diyalektik*" metodunun da başında yer almasını sağlar.

Mantıksal açıdan doğru bilginin olanağı olan tanımlara ulaşma metodu, pratik diyalogla (*dialegesthai*) sağlanan akıl yürütmelerde ortaya çıkışı gösterilmelidir. **Platon**'un diyaloglarında görünen 'tartışma sanatı'na göre, diyalektik söyleşiler **Sokrates**'in *pratik metodu*dur. **Sokrates**, diyalektik metodu "[...] ilkin sıradan bilince, sonra özellikle sofistlere karşı [...]" yönlendirdi (Hegel;1996:95). Karşılıklı tartışmalar içinde ortaya atılan bir "söz incelemeye" ("Gorgias":474a) alınır; bu nedenledir ki tartışma bir araştırmadır ("Kharmides":158d, "Devlet I":399a, 352d, "Gorgias":461a vb yerlerde). Bu araştırma bir türden analatik metotdur. "Nedir?" sorusu, bu metodun hareket sorusudur ("Gorgias":454c). Soru savın kurucu kav-

ramlarına ayrılmasını ("Lakhes":190d), böylece de metodun ortaya çıkmasını sağlar. Bu bağlamda metot, temel kurucu kavramların tanımlanması işlemidir de. Sorularla ilerleyen dialektik bir metot yapıyı ortaya çıkarmak talebindedir. ("Yapı", karşıtlıkların içinden geçilerek kuran bir diyalektik metot yerine, diyaloglar içinden *kuşku* ve *eleştirel düşünme* ile ilerleyen bir akıl yürütme tarafından kurulmaktadır). Soruların ilk talebi kavram tanımlarıdır; kavramın tanımı kapsamındaki olguların dayandığı ortak nitelik, ya da "öz"dür. "Nedir?" sorusunun talebi olan tanım, bilinci, bilgi nesnesinin kavramsal yapısına girişe yöneltir. Böylece Sokratik metot bir türden "öz" (to ti esti) arama çabası içindedir; "[...] çünkü o kıyaslar yapmak istiyordu. Kıyasın ilkesi ise özüdür" (Aristoteles; "Metafizik": 1078b 20). Kıyas, savlar arasında olguların bütününü içeriğinde taşıyanı bulmak amaçlıdır. Bu nedenledir ki, tanıma ulaştıktan sonra ("Lakhes": 190d), bu tanım ölçüt alınarak ileri sürülmüş sav olgular düzeyinde test edilir. Bazen sav yeni bir yaklaşım içinde yeniden kurulursa da, tartışmalar çoğunlukla sonuca ulaşmadan biten "aporetik diyaloglar" niteliğindedir. Diyalogların bu niteliğinden de hareketle söylenebilir ki, "**Sokrates**'in metodunun amacı, problemi çözmek değil gereği gibi ortaya koymaktır, kavramları kabul ettirmek değil aydınlatmaktır" (Hilav; 1993:26). Bu nedenledir ki, tartışma boyunca **Sokrates**'in yaptığı, "[...] sorudaki sözcüklerin nasıl kullanıldığı"nı (Rusell; 1994:203) belirlemektir. "Ancak **Sokrates** ne tümellerle, ne tanımlara bağımsız bir varlık izafe etmemekteydi" ("İdea" adı altında onlara ayrı bir varlık niteliğini Platon verecektir) (Aristoteles; "Metafizik: 1078b35). **Sokrates**'in tümevarımı bilinci "[...] daha az yeterli tanımlardan daha yeterli bir tanıma, ya da tikel örneklerin irdelenişinden evrensel bir tanıma" (Copleston; 1990:137) doğru ilerleyerek genel tanıma ulaşmaktır. Ona göre sözcük "nesnenin özüne" işaret etmektedir. "O halde ona göre genel kavram bütün bir nesneler sınıfının özünü tanıtmak durumundaydı" (Lange; 1990:45).

1. Bu "program", hatları belirlenmiş ve savları tamamlanmış değildir. Bir *yaklaşım* örneği olmakla sınırlı olup kendisini açımlamak için eleştirileri ya da önerileri talep etmektedir.

2. Nietzsche'nin Thales'in öğretisinde işaret ettiği "örtülü bir halde olmakla beraber 'her şey birdir' düşüncesi", çokluğun -ya da karşıtlığın- birliğidir. (Nietzsche. 1992:26.*"Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe"* Çev. N. Hızır. Kabalcı. İstanbul.)

3. Benzer bir biçimde, Heisenberg'de sonsuzluğu, oluş sürecinin tarihselliği olarak yorumlar: 'Oluş' ve " yok oluşu sonsuzluktan gelip sonsuzluğa kadar uzanır, ebedi bir hareket vardır" (Heisenberg, "Fizik ve Felsefe", 1993:42-43. Çev. Y. Öner). Aynı paragrafa çevirmen Yılmaz Öneri'in dipnotunda da destekleyici düşünceler var: Anaksimandros, dönüşümde "zamanın oynadığı düzenleyici role işaret ediyor; yani zamanın kendi yasaları vardır.... yani zaman boyunca 'invariant' kalacak, bengisel, ebedi ve ezeli, öncesiz ve sonrasız, giderek zamanı olmayan bir dengeye doğru götürür... Dönüşümler zamanın kendi içinde , kendi akışı, Şimdiki An'ların akışı boyunca, evrenin birbirini izleyen Şimdiki An'ların her düzeyi için geçerli olan (zamanın salt kendisine özgü, kendi akışı içinde invariant kalan) bir strüktüre (yani zamanın ölçeğini, yasalarını yansıtan bir yapıya) göre oluşmak zorundadır." (a.g.e.'de s.43'de dipnot) (Y. Öner, zamanın akışta büründüğü invariant yapı, "logico-empirist bir çözümleme"yi "Grundlagen zur Topologie der Zeit" (Zamanın Topolojisinin Temelleri, 1971) adlı çalışmasında yapmaktadır.)

4. Homeros, "İlyada": XVIII, 107.

5. Hesiodos, "Theogonia": 745-755.

6. Köşeli parantez bana aittir.

7. "Karşıtlar: Sınır ve sınırsız, Tek ve Çift, Bir ve Çok, Sağ ve Sola, Erkek ve Dişi, Dinginlik ve Hareket, Doğru ve Eğri,Aydınlık ve Karanlık, İyi ve Kötü, Kare ve Diktörgen" (Aristoteles, "Metafizik":986a 20)

8. *"(Kosmos) küresinin vucutları (maddeleri, öğeleri) beştir; küre içinde bulunan ateş, su, toprak ve hava ve beşinci olarak kürenin örtüsü (kürenin ruhu ise harmoniadır)"* (frg 12)

9. Anaksagoras'ın Nous'u "tüm varlıklara ilke olarak koymasının dışında" Aristoteles, ondaki "iki güç"e işaret eder: "yani bilinç ve devindiricilik" (Aristoteles, "Ruh Üzerine", I 2, 405a 15). Platon nous'u her şeyi "düzenleyen" ve her şeyin "nedeni" olarak bildirir (Platon, "Phaidon", 97c). Aristoteles'in düşüncelerinde de Nous'un ereksel neden olmayıp "fail neden"dir (Aristoteles, "Ruh Üzerine" I 3, 404b; "Metafizik": 984b 5).

10. "Bugün modern görüş açısından diyebiliriz ki, Demokritos'un sözünü ettiği atomlar arası uzay boşluğu yokluk ya da hiçlik, yani Olmamalık değildir; bu uzay, atomların çeşitli tertipleniş ve hareketlerini mümkün kılan ve gerek geometri gerekse kinematik biliminin konusu olan boşluktur" (Heisenberg, 1993:49-50).

11. Günlük yaşamın kendisi ve de bilimler bir şeylerin olduğu konusunda kesindirler; "ama burada bu varsayımın kendisi sorgulanıyor." Bu kuşku nasıl aşılacak? Bochenski "üç yol" önerir; bunlardan biri "İlkin kuşkucunun kendini *reddedip etmediğine* bakabiliriz. Reddetmiyorsa, gerçekte tutarlı bir şey, dolayısıyla ussal bir şey söylemiyor -yani gerçekte hiçbir şey söylememiş- demektir" (Bochenski; 1994:35).

12. Protagoras'ın "insan"dan tekil bireyi mi, yoksa türsel insanı mı kast ettiği tartışma konusudur. Ancak Protagoras'ın *"genus homo"*dan değil, tekil insandan söz ettiği açıktır. Platon'un tanıklığı da bu yöndedir ("Theaitetos":152a, 166d).

13. Protagoras mantığı, ya da "düşünmenin işleyişini", "tartışma, tanıtlama, çürütme tekniği bakımından" ele almıştır (Gökberg; 1990:45). Bilmeden "indüksion ve dedüksionlar yapıyordu." Bunları sistemleştirerek bir mantık kurmak Aristoteles'e nasip olacaktı (Weber; 1991:41).

KAYNAKÇA

Aristoteles (1985) *"Metafizik I"* çev. A. Arslan. Ege Ün. Yay. İzmir.

Aristoteles (1993) *"Metafizik II"* çev. A. Arslan. Ege Ün. Yay. İzmir.

Aristoteles (1997) *"Fizik"* çev. S. Babür. YKY. İstanbul.

Aristoteles (1997) *"Gökyüzü Üzerine"* çev. S. Babür. Dost. Ankara.

Bochenski, (1994) *"Felsefece Düşünmenin Yoları"* çev. K. Dinçer. Ark. Ankara.

Copleston, F. (1990) *"Felsefe Tarihi"* çev. A. Yardımlı. İdea. İstanbul.

Capelle, W. (1994) *"Sokrates'ten Önca Felsefe I"* çev. O. Özgül. Kabalcı. İstanbul.

Capelle, W. (1995) *"Sokrates'ten Önca Felsefe II"* çev. O. Özgül. Kabalcı. İstanbul.

Enoels. F. (1991) *"Doğanın Diyalektiği"* Çev. A.Gelen. Sol. Ankara

Heisenberg, W. (1993) *"İdealizm: Determinizim'den Olasalığa Doğru"* çev. Y. Öner.

Hilav, S. (1993) *"Diyalektik Düşüncenin Tarihi"* Sosyal. İstanbul.

Hegel, G.W.F. (1996) *"Mantık Bilimi"* çev. A. Yardımlı. İdea. İstanbul.

Kranz, W. ( ) *"Antik Felsefe"* Sosyal. İstanbul.

Lenin, V. (1976) *"Felsefe Defterleri"* çev. A. Tokatlı. Sosyal. İstanbul.

Lange, F.A. (1990) *"Materyalizmin Tarihi"* çev. A. Arslan. Gündoğan. Ankara.

Platon, (1989) *"Kratylos"* çev. T. Aktürel. Remzi. İstanbul.

Platon (1994) *"Yasalar"* çev. C. Şentuna, S. Babür. Kabalcı. İstanbul.

Platon (1986) *"Sofist"* çev. Ö.N. Soykan. Remzi. İstanbul.

Platon (1986) *"Theaitetos"* çev. M. Gökberk. Remzi. İstanbul.

Platon (1994) *"Gorgias"* çev. M. C. Anday. Remzi. İstanbul.

Platon (1986) *"Lakhes"* çev. T. Gökçül. Remzi. İstanbul.

Platon (1986) *"Kharmides"* çev. T. Gökçül. Remzi. İstanbul.

Platon (1988) *"Devlet I"* çev. S. Eyüboğlu, M. A. Cimcoz. Remzi. İstanbul.

Russel, B. (1994) *"Batı Felsefesi Tarihi"* çev. M.Sencar. Say. İstanbul.

Seidel, (1986) "Felsefe Nasıl ve Neden eski Yunanistan'da Ortaya Çıktı?" Çev. A. Çalışlar. *Felsefe Dergisi*. Sayı 2. sayfa 26-44. De Yayınları. İstanbul

Seidel. (1988) "Thales'ten Platon'a -IV" çev. M. Yavuz. *Felsefe Dergisi*. Sayı 4. Sayfa 5-15. De Yayınları, İstanbul.

Thilly, F. (1995) "Felsefe Tarihi" Sistem. İstanbul.

Thomson, G. (1988) "İlk Filozoflar" çev. M. H. Doğan. Payel. İstanbul.

Timuçin, A. (1992) "Düşünce Tarihi" BDS. İstanbul.

Weber, A. (1991) "Felsefe Tarihi" H.V. Eralp. Sosyal. İstanbul.

Çağımızda insan problemlerine yaklaşımlar*

Işık Eren

20.yüzyılın ilk yarısında, filozof ve felsefe akımlarının birçoğu, 19. yüzyılda yaygınlaşan bir düşünüş tarzına tepki olarak ortaya çıkmıştır. Onlara göre, 19. yüzyıla damgasını vuran felsefe anlayışı, insanı diyalektik sistem içinde, nesnel aklın bir ürünü olarak ele almış,bu yüzden de kişiyi unutmuş ve unutturmuştur.Artık felsefe, hiç olmazsa bu yüzyılda metafizik yükünden kurtulmalıydı.

20.yüzyılın ikinci yarısında etkin olan postmodern anlayışların birçoğu da çağımızda ortaya çıkan sıkıntı ya da krizin nedenini modernitede görür.Bunlar sıkıntıların çözümü için metafiziği terketme yerine, modern düşünce, ve ona kaynaklık eden "idealler"den kurtulmak gerektiğini savunurlar. Kurtuluş "eleştiriye dayanan yeni bir yapılanmayla" mümkün görülür.Bu düşünürler, modern olanın eleştirilmesinin gerekli olduğunu kabul ederler, ama modern olanın ve onu mümkün kılan modern çağın, modern dönemin ne olduğu ve ne ifade ettiği konusunda ortak bir görüşe sahip değildirler.

Octavio Paz'ın da belirttiği gibi, modernin Rönesans, Reform ve Amerika'nın keşfiyle başladığını iddia edenler olduğu gibi, modernitenin tarihini ulusal devletlerin doğması, bankacılığın kurulması, kapitalist pazarın ortaya çıkması ve burjuvazinin oluşmasıyla başladığını kabul edenler de vardır.Yine **Paz**'a göre, sayı-

* Bu metin, Erzurum Atatürk Üniversitesi'nin 29 Mayıs 1998 tarihinde düzenlediği "İnsan Felsefesi" Kongresi'nde sunulmuş Bildiridir.

ları çok fazla olmayan bir grup ise, teknik ve endüstri alanında olmasa da bilimsel ve felsefi alanda devrimlerin gerçekleştirildiği 17. yüzyılı modernitenin ortaya çıkmasında belirleyici bir dönem olarak görürler (1993:4). Öyle görülüyor ki, bu kabuller ne birbirinden soyutlanabilir, yani birinden biri tercih edilebilir, ne de hepsi birarada, bütünsel bir anlayış içine sokulabilir.

Modern dönemin, başlangıç noktasını arayanların yanı sıra, onları modern kılanın ne olduğuna bakan düşünürler de vardır. Moderni mümkün kılanın "eleştiri" olduğu konusunda birleşen düşünürlerden biri, çok yakında kaybettiğimiz **Octavio Paz**'dır. Ona göre, modernite, "eleştiri"ye dayanan düşünce ve eylem tarzı olarak,18. yüzyılda din, felsefe, ahlak, hukuk, tarih, ekonomi ve siyasetin eleştirisiyle"(1993:5) tanınır hale gelmiştir. Demokrasi, kilise,devletin ayrılması, soylular sınıfına ait ayrıcalıkların ortadan kalkması, inanç, düşünce ve teşebbüs özgürlüğüne ilişkin eleştiriden kaynaklanan ilkelerin çoğu Avrupa ülkeleri ve Amerika Devletleri tarafından benimsenmesiyle 19.yüzyıl modernitenin doruk noktası olmuştur. Yüzyılımızda ise,19. yüzyılın sonundan itibaren başgösteren pek çok sıkıntı yaşanmaya başlanmış, özellikle Batıda inanç ve değer sistemlerini olduğu kadar, ekonomik, politik, toplumsal kurumları da etkileyen derin bir rahatsızlık ortaya çıkmıştır.

Bu kriz tanısından hareketle, yeni bir çağın yaşanmaya başlandığını, kısacası, modernitenin iflas ettiğini temellendirmeye çalışan düşünürler, modern eleştirinin nesne edindiklerine çağa özgü olanların da katılmasını ve "yeni" bir "eleştiri" tarzıyla tekrar gözden geçirilmesini talep etmektedirler.

20.yüzyılın yeni, modern sonrası bir dönem olduğunu düşünenlerin yanı sıra, "eleştiri"yi gerektiren bu çağın, modern sonrası bir dönem olmadığını, hâlâ modern ideallerin tamamlanması için gerçekleştirilmesi gereken noktalar olduğunu, yani modernitenin henüz "tamamlanmamış bir proje"(**Jurgen Habermas**) olarak tamamlanmayı beklediğini belirten düşünürler de vardır.

Modern-postmodern tartışması aşağı yukarı son elli yıldır, özellikle Batıda, insana ilişkin sıkıntıyı ya da sıkıntıları dile getiren yepyeni bir eleştirel ortam yaratmıştır. Bu, edebiyattan toplumbilime, tarihten politika ve felsefeye kadar birçok alanda yapılan tartışma olmasından dolayı çok yaygın bir hal almıştır.Yaygın olduğu alanların hepsinde modern ve postmodern terimlerinden aynı şeyin anlaşıldığını söylemek mümkün görünmemektedir. Ancak bu tartışmanın yapıldığı her alanda bir sıkıntıdan, krizden sözedildiğini söylemek mümkündür. İfade edilen sıkıntı her düşünürde ya da her postmodern görüşte de aynı şeye ilişkin değildir. Yine de hepsini ortak zeminde tutan tek konu insandır. Bu zeminden hareket eden birkaç düşünürün görüşlerine moderni eleştirmeleri bakımından kısaca değinmek, çağımızdaki insan problemlerinin bazılarına dikkat çekmek istiyorum.

Çağa ilişkin sıkıntının, "çağdaş kültürün ve toplumun, insanların kayıp ya da çöküş olarak yaşadığı yönler" (1995:9) olarak değerlendirildiğini ifade eden **Charles Taylor**'a göre, 1950'lerden bu yana, sözkonusu alanlarda çöküntü yaşandığı söylenmektedir. Hatta, bazen de çöküntünün modern sonrası değil, modern dönemin kendisine ait olduğu bile ifade edilmektedir. Ne zaman başladığı bir yana, insanlara bir çöküntü yaşandığı kaygısını veren şey, ona göre, değişimdir. "değişimleri tam olarak kavrayamamak"(1995:9)'dır. Bu yüzden de değişimlerin nelere ilişkin olduğuna bakmak ve onları tanımak gerekir.

Modernliği tanımlayan değişimlerden biri ve en önemlisi bireyin yaşamla

ilgisini belirleyen anlayışla başlamıştır. Taylor buna "bireycilik" diyor.Bu, çoğu insan için modernliğin en büyük kazanımıdır. Böyle bir anlayışla birlikte insanlar kendi yaşam tarzlarını, inançlarını isteğe göre seçme hakkına kavuşmuştur, üstelik bu hak yasalarla da garanti altına alınmıştır. Ancak, diyorTaylor, gelinen noktada ; demokratik çağda, insanlar küçük ve sıradan zevkler arayışına girip, acınacak rahatlıkları dışında yaşamdan hiçbir beklentisi kalmayacak kadar kendisine dönmüş ve bireysel yaşamlarına o kadar yoğunlaşmışlardır ki, geniş görüş açılarını yitirmişlerdir(1995:11).

Modernliği tanımlayan değişimlerden bir diğeri de, Taylor'a göre, aklın kullanılış tarzına ilişkindir. Akıl, ben merkezci bireyin kendi mutluluk ve çıkarına uygun kullanması beklenen bir olanaktır. Bu olanağın iyi kullanılıp, kullanılamadığının ölçüsü, maksimum verimlilik, en iyi birim maliyettir.Böyle bir akıl yürütme tarzının yaygınlaşması ise modernliğin kaygı veren bir başka yanına dikkat çektirir. Korkulan,diyor Taylor "başka ölçütlere göre belirlenmesi gereken şeylerin, verimlilik ya da maliyet-fayda değerlendirilmesiyle saptanmasıdır. Bu noktayı Taylor, şöyle dile getirir: "Örneğin, servet ve gelirin çok eşitsiz dağılımını haklı göstermek için ekonomik büyüme gerekçesinin kullanılış biçimi; ya da aynı gerekçeyle, bir felaket olasılığıyla karşı karşıya olmamıza rağmen doğal çevrenin ihtiyaçlarına duyarsızlaşmamız; sosyal planlamamızın, risk değerlendirilmesi gibi can alıcı noktalarında, insan yaşamına dolar cinsinden değer biçen karmaşık hesaplamalarıyla, maliyet-fayda çözümlemelerinin hakim oluşu"(.1995:13)Bu noktalar kaygıların yerindeliğini de gösterir.

Aklı bu tarz kullanmaya ya da bu tarz aklın kullanılışına, "önceleri bireyi özgürleştireceği vaadinde bulunup, sonradan da boş bir konfor olmak durumunda kalan teknolojide de öncelik verildiği "(Borgman.1984:39) görüşüne katılan Taylor, çoğu insan gibi, bugün teknolojinin hakim konumuna ve bireyciliğin aldığı kılığa bakarak, bunların hızla insani olanda kayıp yaşanmasına neden olacaklarını düşünmektedir.

Modern olanı belirleyen bir diğer nokta ise modern ortamda ortaya çıkan yeni bir özgürlük anlayışıdır. Bu özgürlük, modern toplumun endüstriyel-teknolojik kurumları ve yapıları tarafından, aklı bir tür kullanmamız ve bireyci olmamızla belirlenmektedir.Böyle bir belirlenmeden dolayı, hem toplumların hem de bireylerin özgürlükleri aslında kısıtlanmakta ve giderek de yitirilmektedir. Çünkü genel eğilim neredeyse hiçbir ayrılığa izin vermez durumdadır.

Özgürlük yitiminin bir başka biçimi de, **Taylor**'a göre, **Tocqueville**'in "yumuşak despotluk"dediği, yeni ve modernliğe özgü bir tür despotluk tehlikesidir (1995:16). Kendi kendisine dönük ve dışa açık olmayan bireylerin oluşturduğu bir toplumdaki yönetim, insanların özel yaşamlarının doyurucu olması için gerekli araçları üretiyor ve yaygın olarak paylaştırabiliyorsa, herkes özel yaşamına kapalı kalıp keyifli olmaya çalışacaktır. Böyle, sadece keyif almaya çalışan bireyler, ılımlı, babacan davranışlı, hatta periyodik yapılan seçimlerle çok da demokratik bir görünüş sergileyen "büyük vekil gücü" denetlemek ve ona katılmak için çok istekli olmayacaklardır.Oysa, katılım, bir savunmadır, o ortadan kalkınca bireyler kendilerini "vekil güç" karşısında gitgide güçsüz ve yalnız hissedeceklerdir.Sonuç olarak, geriye siyasal özgürlük kaybolunca denetimsiz vekiller ve bireysel özgürlüklerini yaşayamayacak olan bireyler -ne kadar birey oldukları tartışılabilir olan-kalacaklardır (1995:16).

Taylor, modernı belirleyen ve aynı zamanda onun sıkıntıları olan üç ana noktaya işaret ederek, bu belirlenimlerin yanında ve karşısında olan birçok düşünür olduğunu

belirtmekte ve. modernliğe ilişkin sıkıntıları belirleyicileri bakımından tartışmaktan daha önemlisinin, değişimleri doğru olarak teşhis etmek olduğunu ifade etmektedir.Doğru bir teşhis yapılabildiğinde değişenlerle nasıl baş edebileceğimizin yolunu da doğru olarak bulabileceğimizi düşünür. Bir başka ifadeyle de, problemleri görebilmeli ve probleme uygun bir değerlendirme yapmalıyız denebilir.

Çağımıza ilişkin problemleri modern olanla ilgisinde saptayıp değerlendirmeye çalışan bir başka düşünür de **Hannah Arendt**'dir.O, öncelikle modern çağ ve modern dünya ayırımını yapar. Ona göre, modern çağı hazırlayanlardan biri Amerika'nın ve ardından bütün yeryüzünün keşfi, diğeri, bireysel mülksüzleşme ve toplumsal servet birikimi gibi iki yanlı bir sürecin önünü açan Reform, son olarak da yeryüzüne evrenden hareketle bakan yeni bir bilimin ortaya çıkışıdır. Bunların önünü açtığı modern çağ 17. yüzyılda başlamış ve 20. yüzyılda bitmiştir; yani modern çağı hazırlayan üç büyük olayın etkileri yüzyılın başında sona ermiş, farklı yönlerde gelişme göstermiştir (1994:339-340).

Modern dünyanın, siyasi bakımdan, ilk atom bombalarının atılmasıyla doğduğunu kabul eden **Arendt**, modern dünyanın insanlarının evrene ve kendisine, doğal olana yabancılaşmaya başladığını düşünmektedir. İnsanın modern dünyadaki yabancılaşmasının boyutlarının mutlaka anlaşılması gerektiğini ifade eden **Arendt**, bunu yeni ve bu yüzden hakkında çok şey söylenemez olan bu çağdaki, gelişmiş ve kendini ortaya koymuş haliyle toplumun doğası hakkında bir anlayışa varabilmek için şart koşar. (Arendt.1994:15).

"İnsanlığın durumu"nunu çağımızdaki, modern dünyadaki görüntüsünü resmetmeye çalışan **Arendt**'e göre, yabancılaşmanın birçok nedeni olmakla birlikte en önemlisi, etkisi bakımından yaygın olan bilimsel çalışmalar ve amacıdır. Ona göre, bugün insan bilimsel ilerleme ve teknik gelişmeler yoluyla geçmiş yüzyılların hayalini gerçekleştirmeye çalışıyor gibi görünmektedir: "insanlık durumundan kurtulma isteği" (1994:11). Bu acı verebilecek kanaate varmasının nedeni günümüz insanının kendi önüne koyduğu amaçlardır. Bu amaçlardan biri, hep doğal olanın ötesine uzanmaya çalışan bilime ilişkindir. Bilim yaşamı "yapay" hale getirmek ve insanı doğal olanla ilişkilendiren bağı da koparmaktadır.Yaşamı bir deney tüpünde yaratma çabaları, ki buna dayanan çalışmalar insanın *germ* denilen üreme hücrelerinin plazmalarını dondurmayı da içermektedir, insanın dünyaya mahkumiyetinden kurtulma arzusuyla aynıdır ve bu istek, **Arendt**'e göre, aslında insani varlığa başkaldırının bir sonucu gibi görünmektedir (1994:11). Oysa insanın yaşamını, daha da doğru bir ifadeyle genel olarak yaşamı "yapay" olmayan alanda mümkün gören **Arendt**, bilimi "yapay" olanı yaratma isteğinden dolayı problematik olarak görür.

Bilimle ortaya çıkan bir başka problem de "söz"e ilişkindir: bilim köken olarak kısaltılmış sözel ifadeleri kullanma anlamını taşımakla birlikte, bugün matematik sembollerden oluşma bir "dil"i benimsemek zorunda kalmıştır. Bu yüzden de bilim adamları "söz"süz kalmışlardır. Modern bilimsel dünya görüşünün "doğrular"ı matematik formülllerle tanıtlanabilir ve teknolojik yoldan kanıtlanabilir olsalar da artık varlıkları söz ve düşüncenin olağan ifadelerine borçlu olmayacaktır. Onlar bilimsel buluşları üzerine anlamı olacak bir söze sahip değildir. Oysa insanı siyasi bir varlık kılan şey "söz"dür. Şayet, "kültürel tutumlarımızı, bilimin bugün kaydettiği başarılara uydurma yolundaki tavsiyelere uyduracak olursak, sözün artık hiçbir anlamının kalmadığı bir yaşam tarzını bütün kalbimizle benimsemek durumunda kalaca-

ğız" (Arendt. 1994:12). Modern dünya insanı, yeni bilimsel ve teknik bilgimizin bu yönde kullanılıp, kullanılmaması gerektiği üzerinde düşünmeli ve karar vermelidir.

Modern bilimin gerçeklikle ilişkisini değerlendirme gerekliliği konusunda **Lyotard**'ın da söyleyecek "söz"ü vardır. O, yeni bir anlatım tarzı gibi görünen ve gerçeklikle ilişkisinde problematik olarak saptanan, alışılmış olandan farklı dile getirmelerin, sadece günümüzde değil, düşünme tarihinin hemen hemen her döneminde varolduğunu, fakat henüz yaygınlık kazanarak tartışıldığını ifade etmektedir. Düşünürlere problematik görünen yan, yeni gibi görünen "anlatı" ve "bilgi"nin alışılmadık tarzıdır.

Günümüzde belki de en fazla tartışılan, çok yakın bir zamanda yitirdiğimiz **Lyotard**, "anlatı" ve "bilgi" konusunda söyledikleriyle, modern ve postmodern tartışmasına, onu kısır döngüden kurtaracak yeni bir soluk getirerek bu tartışmanın nefes aldırmayan sıkışıklığına önemli bir açıklık getirmiştir: modern ve postmodern, taraf olunması gereken birer kamp değildir.

Modern ve postmoderni çağların değil, bazı söylemlerin sıfatı olarak kabul eden **Lyotard**'a göre, düşünsel tarih boyunca söylemler; söyleyen, söylenen ve alımlayan bütünlüğünde farklı özellikler göstermiştir. Taşıdıkları özelliklere göre onlar kâh modern, kâh postmodern yapıda ortaya çıkmıştır. Bilgi, "söylem"de ortaya çıkan bir ürün olduğu için de söylemin yapısına uygun olarak ortaya çıkan, yapıca farklı iki "bilgi türü"; modern bilgi-postmodern bilgiden sözetmek mümkün görünmektedir.Ancak, bu iki tarzın yanyana görülmesinin şaşkınlığı, ayrıca onların ne tür "gerçeklik"i dile getirdikleri açıklık kazanmadığı için çağımızda bir "anlatılar krizi" yaşanmaktadır. İşte **Lyotard**, tam da bu noktada gerçeklikle söylem ya da yapma ile söyleme arasında bir sınır çizme gerekliliği üzerinde durmaktadır. Daha açık bir ifadeyle belirtmek gerekirse, **Lyotard**'ın çabası, "gerçeklikte eyleme"nin yerini, "söylemle eyleme" aldığında ortaya çıkan sorunlardan kurtulmak çabasıdır denebilir. Burada ifade edilmek istenene biraz daha yakından bakarak, **Arendt**'in işaret ettiği, "söz"e, dile getirmeye ilişkin problemin farklı nitelemelerle nasıl dile getirildiğini görmek mümkündür.

Tıpkı bilimde olduğu gibi her tek alanın kendine özgü bir söylem tarzı olduğunu, birinin diğerine üstün kılınamayacağını,ayrıca onların birbirlerinin alanını ihlal etmemesi gerektiğini, en önemlisi de, teknoloji ve bilgisayar alanındaki yeniliklerin bilgide yarattığı değişimin, inanırlığını çoktan yitirmiş olan modern-ist çerçeveye, yeni bir üstanlatı aracılığıyla tekrar geri sokulmaması gerektiğini ifade eden **Lyotard**, bunun için, hem modern söylemin hem de postmodern söylemin kendilerine özgü işleyişini açık seçik görebilmek gerektiğini belirtir. Ona göre, tüm gereklilikler yerine getirilmediğinde bugünkü durum, yani "postmodern durum" ortaya çıkar.

"Postmodern durum" söylem türü ile gerçeklik arasındaki sınırın gözden kaçırılmasına neden olduğu için problematik, bu yüzden de aşılması gereken bir durumdur. Bu tarz bir "durum"da, söylemin gerçekliğe müdahelesi olarak görülebilecek anlatılarda gerçeklik sunulurken, dile getirilenlerin gerçekliğe aitmiş gibi görülmesiyle başlayan ve giderek, gerçekliğin büsbütün söyleme bağlı kılındığı noktada, gerçeklikle eylemenin yerini, söylemle eylemenin almasıyla uç sınırına varan bir sıkıntı oluşur. Bu, söylemin varolma biçimiyle, gerçeklik halinde varolma biçiminin birbirinden ayrı olduğunu bilerek, söylemin kendi varolma tarzının ötesine

geçmesine engel olmayla giderilebilecek bir sıkıntıdır ve bunun için de söylemde tümceleri birbirine bağlamanın her adımında "felsefi bir politika"yı gerektiren bir iş olduğunun bilinmesi gerekir. (Lyotard. 1989:390-394).

Lyotard'ın "felsefi politika"dan anladığı şey ve beklentisinin nedeni çok tartışma yaratır gibi görünse de, ki bu bir başka çalışmanın konusu olabilecek kadar hacimlidir, bugün felsefenin gerekliliğinin her zamankinden daha fazla olduğunu söylemek aşırı bir saptama olmasa gerek. Yine, bugün, çağın kendi koşullarından doğan sıkıntıları saptayıp, değerlendirmeye çalışan düşünürlerin görüşlerini, kamplara ayrılmadan anlamaya çalışmanın, çağımızı ve insanın içinde bulunduğu durumu anlamak bakımından kaçınılmaz olduğunu düşünüyorum. Sözlerimi, "Bugün, bilimin her türlü safsatayı satılabilir hale getirmek için bir kılıf olarak kullanıldığı; inançların bilgi adı altında destek topladığı; öndeyilerin deneme tahtası haline getirilmiş olan gerçekliğin, 'ilerlemenin malzemesi' olarak da kullanıldığı; öte yandan bilim alanında yapılan tüm hataların faturalarının 'bilgi' kavramına çıkartıldığı; 'bilgiler'in göreliliğinin tartışıldığı günümüzde" (Ülner. 1993:123), felsefi yaklaşımla problemlerin saptanıp, anlaşılır kılınmasının ve saptananların doğru değerlendirilmesinin bir görev olduğunu düşündüğümü söyleyerek bitirmek istiyorum.

KAYNAKLAR

1. Arendt, Hannah. *İnsanlık Durumu*. (Çev.Bahadır Sina Şener), İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

2. Borgman, Albert. *Technology and the Character of Contemporary Life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

3. Jurgen, Habermas. *Legitimation Crisis*. (Trans. by: T. McCarthy), Cambridge: Polity Press, 1988.

4. Lyotard, J. François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. (Trans. by: G. Bennington-B. Massumi), Manchester: Manchester University Press, 1984.

5. Lyotard, J. François. *The*Lyotard*Reader*. (Ed. by: A. Benjamin), Oxford: Blackwell, 1989.

6. Paz, Octavio."*Şiir ve Modernite*" Modernite Versus Postmodernite. (Çev: Nilgün Tutal-Küçük), Ankara: Vadi Yayınları, 1993.

7. Taylor, Charles. *Modernliğin Sıkıntıları*. (Çev: Uğur Canbilen), İstanbul: Ayrıntı Yay, 1995.

8. Ülner, F. Berna. *J. F. Lyotard'da "Gerçeklik" Sorunu*, Ankara: Hacettepe Ünv. Basılmamış Doktora tezi, 1993.

Aziz augustinus'ta kaygı

Gabriel Marcel

Hıristiyan bakış açısı içinde kaldığımızda kaygının, -insan ruhunun kendine ve duyulur dünyaya ilişkin her hoşluktan vazgeçerek, kendinden dışarı çıkıp kayrayla bir biçimde karşılaşmasına yol açan bir hareket olarak değerlendirildiğinden- içten doğrulamasını bulmanın yalnızca olanaklı olmakla kalmayıp kuşkusuz kaçınılmaz da olduğunu anladık. **Aziz Augustinus**'un *İtiraflar*'ının başında bulunan Çağrı'yı, elbette bu anlamda kavramak gerek. "Yücesiniz ey Tanrım ve övgüye sonsuzca layıksınız; gücünüz büyük ve bilgeliğiniz ölçülemez ve insanın: Ölümlülüğünü her yere götüren, günahının tanıklığını ve kendini beğenmişleri reddettiğinizin kanıtını kendi üstünde taşıyan yaratınızın bu cılız parçasının, övmek istediği Sizsiniz. Her şeye rağmen o, yaratınızın cılız parçası sizi övmek istiyor. Onu, sevinci övgülerinizde aramakla yükümlü kılan Sizsiniz, çünkü Siz bizi, kendiniz için yarattınız ve yüreğimiz Sizde huzura ulaşana kadar hep kaygılıdır."

Ama hemen ardından **Aziz Augustinus**, benzer bir çağrının anlamını hatta olanağını soruşturur. "Acaba, Tanrımın gelebileceği bir yer bende var mı?" "Siz bende olmasaydınız zaten var olamayacak olduğuma göre, Sizden bana gelmenizi istemek niye?.." "Demek ki, ey Tanrım, siz bende olmasaydınız ben olmayacaktım, kesinlikle olmayacaktım. Ya da daha çok, ben Sizde olmasaydım, ki bütün şeyler Sizde, Sizden ve Sizin tarafınızdan olur, olmayacaktım." Bunun peşi sıra, Tanrının *her yerde bulunuşu* ile sanki bende bulunmuyormuş gibi bana gelmesini ister görünme olgusu arasındaki açık çelişmeden doğan sorular çoğalıverir.

Burada, metafizik ya da dini kaygı adını hak eden bir soruşturma karşısındayız, çünkü söz konusu olan asla basit kurgusal bir merak değil. Sorulan soru, en temelinden, en içtenlikli biçimde ruhumuzun yaşamı için önem taşır.

Gerçekte, **Etienne Gilson**'un *Aziz Augustinus İncelemesine Giriş*'te söylediği gibi, bu kaygının temeli hiçlikten çekip çıkarılmış bir yaratık olmakla insanın acısını çektiği kökendeki yetersizliğinde, özsel eksiklikte bulunur. "Varlık düzeninde kendine yetmediği için ne bilgi ne de eylem düzeninde kendine yetebilir: Acısını çektiği bu eksiklik yüzünden onu tek giderebilecek Kişiye yönelir. İnsanda durmaksızın işleyen verimli kaygı, insan Tanrı için yapılmış olduğundan barışı ve huzuru yalnız Tanrı'da bulmasına izin vermekle onu kurtarır da." **Aziz Augustinus**, *Tanrı Devleti*'nde, eğer doğamız kendi özgün yapıtımız olsaydı, bilgeliğimizi de doğurabilecek olduğumuzu gözlemler: "Kendimizden çıkan ve kendimize yönelen sevgimiz, öte dünya mutluluğunu bize sağlamaya yeterdi ve bunun hazzını duymak için, kendimize yabancı bir iyiye gereksinim duymazdık; ama doğamızın yaratıcısı Tanrı olduğundan, hakikate girebilmek için (ut vera sapiamus) Onun bilgilendirmesine gereksinim duymamız kuşku götürmez." **Aziz Augustinus**'un *Suavitas intima* olarak adlandırdığı, benimse "içten ya da içteki şu ılıklık" diye çevirdiğim ve öte dünya mutluluğumuzun ilkesi olan şeyi bize vermek Tanrı'ya aittir.

Bu bağlamda sanırım, Augustinusçu düşüncenin apaçık özgünlüğü, bir yandan da onun inanç değiştirmiş biri olmasına bağlıdır ve bu inanç değişmesi üzerine düşünmek **Augustinus**'u ilginç bir biçimde, kayra ve kayranın bizdeki işleyişi hakkında belirgin bir bilinçlenmeye götürmüştür. *İtiraflar* bu temel olgu bakımından kesinlikle aşılamaz bir değer taşır; akılcı bakış açısından bu inanç değiştirme, her zaman akıl erdirilemez bir şey olarak kalır ve ona dışardan yaklaşmaya çalışanlar, ister istemez doğasını bozmaya hatta içini boşaltmaya heveslenirler. İnancını değiştirmiş birinin yaşanmış deneyimi ile bu deneyimi paylaşmadan, bir başka şeyi onun yerine geçirmeye yönelip onu anlaşılır kılmaya çalışan kişinin tarzı arasında hiçbir ortak ölçü yoktur, olamaz da. Öyle sanıyorum ki, bu kaçınılmaz aykırılık üzerine yapılan düşünme, modernlerde geliştiği haliyle varoluş felsefesinin başlangıç noktalarından birini oluşturur dersem, yanılmam. Bu anlamda, **Aziz Augustinus**'ta, barbar bir adla söylendiği gibi ve kendi açımdan onaylamadığım *varoluşçuluğun* bir öncüsünü görebilmek nedensiz değildir.

Bu belirlemeler bizi konumuzdan uzaklaştırıyor mu? Açık ki hayır. Çünkü kayranın işleyişini kendi içinde tanımış bir bilinç açısından kaygının olumlu bir değer kazandığını hep akılda tutmalıyız; ve elbette bunları, **Pascal** söz konusu olduğunda yeniden söylememiz gerekir.

Bu arada, durumun tersinin doğru olmadığını ya da hiç olmazsa öyle görünmediğini şimdiden belirtelim. Kaygının, onu içinde duyan ve yardımlarını gören kişinin kendini hiçbir biçimde kayrayla karşılaşmış gibi hissetmediği anlarda *değerlendiği* durumlar da olabilir. Ama **Aziz Augustinus**'ta ve onun çizgisinde giden herkeste, bu bağlılık apaçıktır.

Geçen yazıda söz ettiğim İncil temalarıyla olan ilişkinin dolaysız olduğunu da eklemek gerek, örneğin *İtiraflar*'ın VIII. kitabında **Aziz Augustinus** şöyle der:

"Tanrı iyidir; peki insanda neler olup biter ki, umudu kesmiş olduğu ve ciddi bir tehlikeden sıyrılmış bir ruhun kurtuluşuna, hakkında daima biraz umut beslediği

ve tehlikenin daha az olduğu birinin kurtuluşundan daha çok sevinir?.. Ruhun içinde neler olup biter ki, sevdiğini bulmaktan ya da ona kavuşmaktan, onu sıkıca saklamaktan daha çok neşe bulur? Daha başka birçok örnek bunu doğrular; her şey bize "bu böyledir!" diye haykıran çığlıklarla doludur... Sevilen bir varlık hasta; nabız atışları tehlikede olduğunu gösteriyor; iyiliğini isteyenlerin hepsinin ruhu, onunla aynı anda hastadır. Olabilecek en iyi gerçekleşiyor. İşte, her ne kadar eski kuvvetini kazanmamışsa da dolaşıyor ve daha bu bile, kuvvetli ve sağlıklı olduğu zamanlardaki gidiş gelişlerinde benzerini hiç duymadığı bir hafiflik."

"Bu ne anlama geliyor Efendi Tanrım?.. Ah evet, yükseklerde ne denli yüce ve dipsizlikler de nasıl da derinsiniz. Asla bizden uzaklaşmazsınız, ama yine de Size ulaşmak öylesine güç!"

İşte burada, sanki bir bilginin ona veremediği mutlak doyumu bir başka bilgi verebilirmiş gibi (yine **E.Gilson**'u anıyorum) insan ruhunu durmaksızın bir nesneden bir diğerine hareketlendiren bu kaygının en üst derecesi görülür. Oysa gerçekte bu arayış ne kadar uzun sürerse sürsün, hatta bizi yalnızca hakikatten hakikate yönlendirdiği düşünülsün, düşünce için huzur ve dolayısıyla öte dünya mutluluğu asla olmayacaktır. Ama öte dünya mutluluğu, en yüce hakikatin ruha görünmesinden başka nedir ki? O, aynı zamanda biricik İyi'dir, çünkü Tanrı'dır. Ama ele geçirmek için can attığımız bu İyi, böylesine özlemini çektiğimiz bu Hakikat, zaten bir biçimde bizdedir ve **Aziz Augustinus** Tanrı'nın, onu arayan kişideki bu içkinliğinin doğasını bize az çok gösterebilmek amacıyla bellek üzerine düşünmeye başvurur. Burada, **Aziz Augustinus**'un belleğin gizemi karşısında, tümüyle dini bir şaşmanın içine düştüğü *İtiraflar*'ın X. kitabının unutulmaz sayfalarına bakmak gerek. "Dilim sustuğunda boğazım tıkandığında bile söyleyebileceğim kadar şarkı söylerim, kulaklarıma borçlu olduğum öteki hazineyi işlerken ben, renklerin imgeleri orada boşuna durur; ne işin içine karışır ne de onu kesintiye uğratır. Böylece, öteki duyuların bana taşıdığı ve bende biriktirdiği izlenimleri keyfimce gözden geçiririm. Bütün bunlar benim içimde, belleğimin devasa sarayında olup biter... Belleğin bu gücü nasıl da büyük, ey Tanrım; evet ya, çok büyük. Muazzam, sonsuz bir tapınak; derinliklerine kim inebilmiş! Yine de zihnimin bir gücünden, doğama bağlı bir güçten başka bir şey değil: Ama, ne olduğumu bütünüyle kavrayamıyorum. Demek ki zihin, kendi kendini barındırmak için pek mi dar? Öyleyse, onda barınamayanlar nereye çekilip gidiyor? Bu onda değil de onun dışında mı olur? Ama nasıl olur da onu barındırmaz? Bu düşünce beni şaşmalara sürüklüyor ve hayrete kapıldığımı hissediyorum."

Demek ki, sanki özce kendime eşit değilim, kendim için fazla büyüğüm. **Aziz Augustinus** bu gizemi derinleştirirken önce Tanrı'nın kendisinin bir biçimde bizim belleğimizde olduğunu onaylamaya varır, ama bu, bellek bizde bir kap olarak bulunuyorsa, elbette kavranılmaz kalacaktır. Belleğin bizde, bizden daha fazla var olması gerekir; öyle ki sonuçta Tanrı'yı Tanrı'da bulalım. **Aziz Augustinus**, *De Trinitate'* de, ruhun zihni gördüğü için Efendisini hatırladığında, Onun, kendisine işlediği iç yetkililikle bilgilendiğini de anlar. Tanrı her yerde bütünüyle olduğu için ruh yaşar ve onda hareketlenir ve böylece Onu hatırlar.

Demek ki bizler, önce Tanrı bizi sevmediği sürece onu sevmeyiz. Daha başka hiçbir öğreti, Tanrı'nın Sevgi olduğu fikriyle böylesine yönetilmemiştir. Bir öğreti,

her yönüyle merhametin çevresinde düzenlenmeye meyilli olduğu ölçüde Augustinusçudur.

Çok açık ki burada kaygı sadece bir tohum ya da istersek, ruhun onsuz tam olarak inanç değiştiremeyeceği bir mayadır, çünkü bu maya aynı zamanda Tanrı'nın, kayranın yaratılmışın derinlerinde işlediği bir emektir.

Çeviri: Medar Atıcı

1. Marcus Aurelius'un ünlü yapıtı (ç.n.)

Postmodernizmin Yanılsamaları (Terry Eagleton, Çev: Mehmet Küçük, Ayrıntı Yayınları, İst. 1998)

Terry Eagleton, sosyalist bir perspektifle postmodernizmi değerlendirdiğini, maalesef **Hegel**'in söylediğinin tersine, gerçek olan irrasyonel, rasyonel olansa gerçek dışı görünüyor dediği "Postmodernizmin Yanılsamaları" adlı çalışmasında postmodernizme ilişkin olarak: postmodernizmin, çağdaş kültürün bir biçimine göndermede bulunduğunu, özgül bir tarihsel dönemi çağrıştırdığını, postmodernliğin; klasik hakikat, akıl, kimlik ve nesnellik nosyonlarından, evrensel ilerleme ya da kurtuluş fikrinden, bilimsel açıklamanın baş vurabileceği tekil çerçeveler, büyük anlatılar ya da nihai zeminlerden kuşku duyan bir düşünce tarzıdır. Postmodernlik, aydınlanmanın bu normlarına karşı dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir; bu da hakikat, tarih ve normların nesnelliği, doğanın verili oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belli bir ölçüde kuşkuculuğu besler, demektedir. Postmodemizm ile postmodemlik arasında bir ayrıma gerek duymadığını, çünkü yakından bağlantılı olduklarını belirtir. Kendini ilgilendirenin, daha çok postmodernin az bulunur felsefesi değil, kültür ve yazın olduğunu vurgular. Öte yandan postmodernizmin de bütüncül bir şey olmadığını, çeşitli olduğunu, bu nedenle bir çeşidine söylenenin öteki için geçer kabul edilmediğini, bu nedenlede ana hatlarına yöneleceğini, kültürünü inceleyeceğini belirtir (Eagleton, 1998:9-10-11). İçinde yaşadığımız dönemi de postmodemizm dönemi olarak adlandıran **Eagleton**, tarihsel bir fiyaskonun sonucu olarak postmodernizmin ortaya çıktığını (a.g.e., s:34-35) ileri sürer. Modern dünya diye adlandırılan kapitalizmin politik, kültürel çöküşünün devamı olmasaydı, onun açıklaması girişmenin zor olacağını da belirtir. Postmodemizmin, ötekine açık olmakla o denli övünmesine karşın, karşı çıktığı ortodoksiler kadar dışlayıcı ve sansürcü olabilir pekala. Sözgelimi, genelde insan kültüründen söz edilir ama sınıf konuşulmaz, beden ele alınır ama biyoloji alınmaz, haz, keyif (Jousissance) ele alınır ama adalete değinilmez, postkolonyalizm konu edilir ama küçük burjuvazi edilmez. ... postmodernizme can veren eleştirel bir ruhtur, ama potmodernizm bu ruhu kendi önermelerine nadiren uygular (a.g.e., s:41) diyerek, postmodernizmin kendi ilkelerinden uzaklığını ortaya koyar. Öte yandan postmodernin olumlulukları da yok değildir Eagleton'a göre; yerelin, bölgeselin ve kendine özgü olanın gücünü açığa çıkarıp serbest bırakmış ve bunların yerküre çapında homojenleşmelerine yardımcı olmuştur (a.g.e., s:43) postmodemizm. En azından, bir düzeyde, postmodernizm modernliğin olumsuz hakikatidir, modernliğin mitsel taffalarının maskesinin düşürülmesidir ve dolayısıyla, muhtemelen bugün olduğu kadar 1786'da da bir gerçekti. Sosyalizm ve postmodernizmin tarih, olgu kavrayışlarını da karşılaştıran

Eagleton, tarih konusunda bir sosyaliste en çarpıcı gelen noktanın, tarihin çok dikkat çekici bir tutarlılık sergilemesi -yani, varlıklarını inatla sürdü-

ren sefalet ve sömürü gerçeklikleri- olduğunu, belirtir. Sefalet ve sömürü birçok farklı kültürel biçime bürünmüştür elbette. Mahrum kılınma ve tahakküm altına alınmanın, postmodernistlerin çoğulluğa duydukları açlıklarını yatıştırmaya fazlasıyla yetecek denli bu kadar çok, farklı yolu olması şaşırtıcıdır (a.g.e.,s:68), diyerek onlara ironik bir göndermede bulunur. Yine, postmodernizmin yakın geçmişe değin etik sorunlarla ilgilenmediğini, tarih-aşırı hakikat ve sorunlara yönelmediğini (a.g.e.,s:70) de vurgular. **Marx**'a göre tarih, hiç değişmeyen sömürü motifi temelinde birbirini izleyen sıkıcı değişkelerin yer aldığı bir "tarih-öncesi" olagelmiştir. **Marx**'ın tarih-öncesi dediği bu şey bazı açılardan postmodernistlerin tarih dedikleri şeye benzer (a.g.e.,s:82-83). Sosyalizmin liberalizm ile cemaatçiliğin en iyi yanlarını birleştirdiği düşünülebilirse, postmodernizmin de bunların en kötü yanlarını birleştirdiği söylenebilir. Başlangıç olarak, postmodernizmin cemaatçilikle insanda mahcubiyet yaratacak denli ortak noktası vardır. Çünkü cemaatçilik gibi postmodernizm de aydınlamada hatadan başka pek bir şey görmez (a.g.e., s:105), demektedir. **Eagleton**, postmodernizmin adalet, özgürlük, eşitlik, insan hakları ve benzer konularda söyleyecek bir şeyi olmadığını söyler. Görülmektedir ki, postmodernizm **Eagleton**'a göre de, aştığını ileri sürdüğü modernizmin bir çocuğudur. Postmodernizm, yalnızca bir tür teorik hata değildir elbet, diyerek onun olumlu yanlarına şunu da ekler; başka şeylerin yanı sıra, Batıdaki özgül bir tarihsel çağın, aşağılanmış ve hakaretlere maruz kalmış grupların, tarihlerinden ve benliklerinden artakalmış bazı parçaları yeniden elde etmeye başladıkları bir çağın ideolojisidir. Bu, daha önce savunduğum gibi, postmodernizm eğiliminin en değerli başarısıdır (a.g.e., s:144). **Eagleton**'a göre, kısaca postmodernizm; ileri kapitalizmin maddi mantığından bir şeyler alıp toplar ve bunları kapitalizmin tinsel temellerini dinamitlemekte kullanır. Sanki postmodernizm, büyük kılavuzu **Friedrich Nietzsche**'nin yaptığı gibi, sistemden metafizik temellerini unutmasını, tanrının öldüğünü kabullenmesini ve göreceli kçi olmasını ister gibidir. Postmodern, bugünden farklı bir gelecek tasavvur edemez. Son olarak o, postmodernizmin bu çağla beraber geçip gideceğini kabul eder. Çünkü postmodernizm, sorunun çözümünden ziyade bir parçasıdır sadece (a.g.e., s:156-158).

Çetin Veysal

Kusursuz Cinayet (Jean Baudrillard, Çev: Necmettin Sevil Ayrıntı Yayınları)

[Felsefe ile arkeolojinin bir noktada kesiştiğini varsayarım: Kazı işlemi. Ancak aradıkları ve arandıkları nesne alanı farklı: Felsefe bilinç kazısında kavram arar. Nesne farklılığında ortaya çıkan ayrım, buluntunun bir bilinç ve kültür örneği olması ile tekrar birleştirir. Bu birleşmede arkeolojik buluntu, felsefenin problem kaynağında yaşamın kendisisinin olduğunu ortaya koyar. Fakat **Baudrillard** felsefenin bir başka alan ile, polisiye oyunlar ile, olan bir benzerliğini ortaya koyar. Benzerlik aramasoruşturma işlemindedir. Delillerden suça giden polisiye bir etkinliğe felsefe, olgulardan kavrama -ya da sonuçlardan nedene giderken denk düşer. Ancak **Baudrillard**'ın düşünce soruşturmasını böylesi bir polisiye etkinlikle benzeştirmek kulağa "kötü" geliyorsa, daha kötüsünü söyleyeyim: **Baudrillard**'ın düşüncesini polisiye bir oyunla benzeştireceksek, bu benzeştirme ancak bozulmuş iktidar düzenlerinin polisiye oyunları ile benzeştirilebilir. Bozulmuş sistemin polisiye oyunları delilden suçluya giden bir kurgusu yoktur; tersine, delillerden suçlu yaratan -yani suçlu varsayılabilecek herhangi birini bulankurgular içinde olay örgüsü işler. **Baudrillard** kötü düzenin polisiye oyunlarından birini yazar. **Baudrillard**'ın elinde birtakım durumlar vardır ve bunları çözümlemek ister. Bu durumlar birtakım "kusurlar"dır. "Kusursuz Cinayet"te bu kusurları delil olarak alır ve bu delillerden bir suç tasarlar. Bu suça "cinayet" der. Bütün soyut simgesel soruşturmalardan sonra varsayılabilecek bir suçlu bulur; ama talihsizlik bu ya, **Baudrillard** olaya el atmadan önce suçlu çoktan ölmüştür. Ama bu durum **Baudrillard** üzmeyip daha çok sevindirir; çünkü suçluyu yakalamak ve onu yargılayıp cezalandıracak örgütlenmeye, direnişe gerek kalmamıştır. Suçlu ortadan kalkmışsa, suç da yok demektir. Öyleyse çelişkisiz bir toplum aşamasına gelmiş bulunuyoruz. Artık yapacak bir şey yok; bilgisayar oyunlarınızı oynayabilirsiniz. Baudrillard modernlik tasarımının kendisini yok ettiğini, onun yok oluşunun yeni toplumsal görüntü olan post-modern aşamayı oluşturduğunu tasarımlarken "gerçeklik" **Baudrillard**'ın aşırı soyutlamalar olan gösterge idealizmi içinde ters-yüz olur. (**Platon**'a öykünen bu kötü benzetmede amaçlılık **Baudrillard**'ın belirsizleşmekte olan aşırı simgesel soyutlamalarını bir olaya örgüsü içinde canlandırmaktır).]

Baudrillard bir cinayetten söz eder. Bu cinayet "gerçekliğin yok edilmesi"nin cinayetidir.Cinayet "kusursuz" olamayacağına göre **Baudrillard** "gerçekliğin katili"nin aranabileceğini düşünür. Ancak bir sorun var: Katiller ve nedenler ortada olmadığı gibi, gerçeğin cesedi de yok. İlk yargı: Cinayet kusursuzluğun kendisidir. **Baudrillard** "Kusursuz Cinayet"de dünyaya ilişkin temel yanılsamanın yok edilmesinin öyküsünü yazar. Burada cinayeti işlenen, ya da yok edilen temel yanılsama "modernlik"tir. Cinayetin kusursuzluğu daha mükemmel bir durum yaratmasından dolayıdır, ya da "kusursuzluğun cezası, onun yeniden üretilmesidir"; "modern" toplumun yok olurken post-modernliği üretmiştir. [**Baudrillard**'a bu

toplumsal dialektiğin 'olumsuzluğun olumsuzlanması' mantığına göre tasarlasa da, dialektik tasarıyı bir olumsuzlama olarak görür. **Baudrillard**'a göre diyalektik gerçekleşmiştir, ama alaycı bir biçimde. Denilebilir ki, kesinlikle eleştirel düşüncenin amaçlılığı gibi, olumsuzun yükselmesiyle değil, toptan, değiştirilemez bir olumluluk (olgusallık) içinde gerçekleşmiştir.]

Bu mükemmel üretim, **Baudrillard**'a göre, "modern"liğin kendisini kusursuz bir yola yok etmesindendir. Bu mükemmelliğinin göstergesi de "bilgi", "bilgisayar", "sibernetik" toplumu olmakta oluştur. Kusursuzluk, sibeernetik toplumdur; her şeyin bilgisayarlarca denetlendiği bir toplumsal aşama. Bu bağlama tarih sona ermiştir. Tarih sona erdiğine göre gelecek de yoktur; çünkü "her şey daha önce olup bittiğinden bir son da olmayacaktır." [Komünistlerin tarih tasarımına karşı bu akıl yürütme, **Fukuyama**'nın tarihi sona erdirişi mantığı il aynılık gösterir. Ona göre Batı toplumu demokratik mükemmeliyetçi toplum tasarımı ile komünizme karşı daha iyi bir toplum tasarımı oluşturabilmişti. **Baudrillard** da bunu tekrar ederek Batı toplumunun sibernetik bir sürece girmiş olduğunu, bunun modernliğe karşı bir toplum tasarımı olduğunu müjdelemeye çalışır. Yaşasın post-modern toplum! **Baudrillard**'a göre toplum endüstriyel kapitalizmden postmodem bir aşamaya geçmektedir. Bilgisayar teknolojisi yeni örgütlenme modelidir. Modem toplum, endüstriyel kapitalist toplumsa, postmodern çağ, simgeler ve enformasyon dönemidir. Yıkılışı toplumun pesimizminde görür; bilgisayarlaşma da bunu yaratmaktadır; öyleyse aşırı sibernetik kamuda "iç çöküntü" yaratırken, bu iç çöküntü modernliğin de sonunu getirecektir. Sonu getiren bu tutum, aynı zamanda gelecek toplumun tutumudur. Modernlik kendisini yok ediyorsa, **Baudrillard** ne yapıyor? Yıkılışın kavramsal tasarımını yapıyor. Gerçeklik tasarımını, yani modernlikten arınarak bu çözümlemeyi yapmaya çalışıyor. Ancak aşırı soyutlamalar onu gösterge idealizmine sürüklerken bir tutum olarak nihilizme kayıyor...] Öyleyse, hiçin, cinayetin kusurunun izini bulmak için dünyanın gerçeğini ortadan kaldırmak gerekmektedir. Dilin sözcüklerini atmak gerekir. "Şeylerin meydana gelmiş gibi gözükerek meydana gelmemeleri olgusu, her şeyin kendi görüntüsü ardına çekilmesi ve dolayısıyla hiçbir zaman kendisiyle özdeş olmaması olgusu; dünyanın somut yanılsaması buradadır." Bu, bizi dehşete düşüren bir gizdir. Bu gizi çözmeliyiz. Cinayetin belirtileri Simülakrlar'ın devinimi içinde bulunabilir. Yapılması gereken simülarkların çözümlenmesidir. "Simülakrlar" nesnesiz-ya da artık nesnesi olmayan-görüntüdür [**Baudrillard**'ın temel kavramıdır (Belki de post-modern tasarımda yeni bilim olacaktır!). Bu kavramla gerçekliğin kaybolduğu, onun yerini görüntülerin aldığı modern bilinçlerin yanılsamalarla dolu içeriğini açığa çıkartmaya çalışır. Tıpkı gezegenin kaybolmuş olmasına rağmen ışığının hâlâ varolmasında olduğu gibi, nesne yok olmuş, ama yansıması kavramsal düzeyde vardır. Bu çözümleme **Platon**'un ünlü mağara gölgelerini algılayanların gerçeklik tasarımını açığa çıkartmada yardımcı olabilir (!)**Baudrillard**, gösterge idealizmine çıkan aşırı soyutlanmış dili ve similasyon tasarımı, bu yargıyı olanaklı kılmaktadır]. Similasyonun ufkunda dünya kaybolmuştur. Görüntüye ta-

panlar gerçekliğin üstünü kapatmışlardır. Tıpkı ikontaparların, tanrının görüntülerini yaratarak tanrının varlığı sorunun üstünü örtmelerinde olduğu gibi. Görüntünün ardında tanrı kaybolmuştur. Ya da tanrının varlığı-yokluğu sorunu gündeme bile gelmiyor. Bu nedenledir ki, dünyanın ilk cinayeti görünüşler düzeneğinin bozulmasıdır ("Dış görünüşler", kendine özdeş olmayıp değişen dünyanın "temel yanılsamasıdır". Bu ilk cinayettir). **Baudrillard** dünyanın gerçekliği sorununu içi boş olan görüntülerin çokluğu ile çözümler. "Göstergenin en yüce işlevi gerçekliği ortadan kaldırmak"tır ve kehanet doğrulanmıştır: Artık sanat ya da kitle iletişim araçları böyle yapıyor. Günümüzde gerçek anlamda bir "bakış" olanaksız olduğu için, "görüntüler" algılamak yetiyor. "Dünya kökten bir yanılsamadır." "Görüntü, gerçeğin kendisi haline geldiğinden, artık gerçeği imgeleyemez. Görüntü, gerçeğin sanal gerçekliği olduğu için artık onu düşleyemez." Geçmişin izi sanallaşmakla kalmamış, şimdimiz de similasyona bırakılmıştır. Ufukta yalnızca gerçek değil, görüntü de yok olmuştur [similasyon toplumunda gelecek yoktur; insanın geleceği yitmiştir.]. Simülasyon, bu yanılsamaya, gerçeklik ya da modernlik yanılsamasına, son verme girişimidir. Bunu nasıl başarılacak? Yanılsama ortadan kaldırılamaz, ancak ona başka bir yanılsama ile karşı çıkılmalıdır. Bu karşı yanılsama da Similasyondur. Yanılsama ve gerçeklik arasında gidip geliyoruz. Bu bağlamda soru: "yanılsama nereden kaynaklanıyor" değil, "gerçeklik nereden kaynaklanıyor" olmaktadır. Önceki dünyanın izi kaybolmuş olup artık bilinçler "sanal gerçekliğe" batmış durumdadır. Gerçeklik ve similasyonu birbirinden ayırt edemiyoruz. Gerçeklik de bir sümilasyon örneğidir. Gerçekliğin çoğalması ve yaygınlaşması felakettir. "Gerçek kendisini çıplaklığı içinde sunmak ister." Gerçekliğe radikal karşı çıkış, ona ilişkin yapılan varsayımlara boyun eğmedir. "Gerçeklik hiçbir zaman kesin değildir." "Gerçeklik denilen şey bir kancıktır. Bilimin çakallarının ellerine teslim edilmiş kutsal yanılsamanın artığı", bir zina ürünüdür. Gerçek, yanılsamanın evlilik dışı çocuğudur. "Gerçek boyun eğilmemsi gereken bir şeydir." Dünyanın yanılsaması, kendisini olduğunu sandığı gibi göstermesidir. Gerçekte sürekli değişir. İşaret ederler, ama çözümlenmelerine olanak tanımazlar. Dünyanın kökten yanılsaması indirgenemez, Dünyanın yadsınması ve dönüştürülmesi bir başka yanılsamadır. [Modern toplum eleştirisi, doğrudan kapitalizmi eleştiriye dönüşmemişse de, tüketim toplumu çözümlemeleri dikkat çekicidir -ama yine de kaynaktan ve çözümden apolitik kaçış içinde olup ve nihilist bir tutum takınmaktadır-. **Baudrillard**, kopya, ya da görüntü ile gerçek arasındaki ilişkiyi koparır. Bir anlamda gerçeğin eksiksiz yaşanmasını olanaksız ilan eder. Gerçek ile onun yansıması, ya da yanılsama arasındaki ayrımlar tamamıyla belirsizleşmiştir. Modern toplumun bireyleri gerçekten vaz geçip yanılsamaları daha gerçek, hipergerçek haline getirmektedir. Yanılsama nesnesinden daha gerçek olarak algılanmaktadır. Gerçek, imajlar ve göstergeler içinde kaybolmaktadır. Bu bağlamda modern toplum bilinci, imajı içerikten daha önemli görür. Kitle iletişim araçları bunu yapar. Bu da toplumu daha fazla bağımlı hale getirir.]

"Dış görünüşler", kendine özdeş olmayıp değişen dünyanın "temel ya-

nılsamasıdır" (Bu ilk cinayettir). "Dünyanın bir yanılsama olması, onun kökten kusurluluğundan kaynaklıdır." Eğer her şey kusursuz olsaydı, açıkçası dünya varolmazdı. Kusursuzluk niteliğine varan her şey yok olur. "Cinayetin özü budur: Kusursuz olursa iz bırakmaz." "Kusursuz gerçek olduğunda, gerçekten daha gerçek olduğunda, dünya eksiksiz sümilasyon etkisi altına girecektir." Kusursuz bir cinayetin izini bulmak için dünyanın gerçeğini ortadan kaldırmak gerekmektedir; çünkü şeyleri kendilerinin mevcudiyetlerinden farklı bir tarz içinde kavramalı. Bilimin ekranı üzerinden, enfarmasyonun aynasından beynimize gelen her nesne bozulmuştur. "Neyse ki, bize görünen nesneler hep daha önceden kaybolmuşlardır." [Modernlik, kendini post-modern bir yapının ortaya çıkması için kendini ortadan kaldırmıştır. Bu kusursuz cinayeti anlamak için dünyanın gerçeklik tasarımından kurtulmak gerekmektedir; çünkü gerçeklik tasarımını bize veren modern bilimdir. Halbu ki, onu anlamak için ondan kurtulmalıdır. Görülecek olunan nedir? Simailasyon toplumuna, yani post-modern topluma geçmiş oluşumuzdur. Smilasyon çağı aşırı yanılsamalar çağı olduğuna göre, bir anlamda **Baudrillard** metafizik bir çağı tasarlamaktadır].

Kusursuz cinayet: "Gerçekliğin kopyalanması ve gerçeğin kopyası tarafından yok edilmesi yoluyla dünyanın hızlandırılmış çözülmesi, nihai çözümüdür" [modern toplum, mutlak sonu hızlandırıyor]. Sonun hızlandırılması, çözülmedir. İnsan türü sonunu hazırlıyor.Yazgımız bu cinayetin, kötülüğün, hiçin devamıdır. İlk aşamasını bilemeyeceğiz; tıpkı büyük patlamanın ilk sürecini bilemeyişimiz gibi. "En önemli felsefi soru şuydu. 'Neden hiç değil de bir şey var?' Günümüzde ise geçek soru şudur: 'Neden bir şey değil de hiç var?" [Nihilizme açık kayış] ve [devrime karşı çıkış] "Dünyayı kendini dönüştürdüğünden daha fazla dönüştüremeyiz." Tarihsel köktenciliğin zayıflığı buradan gelir. Her türlü yenileme ve devrimci düşünceler, "kararsızlık ve tersine çevrilebilme" karşısında güçsüz kalacaklardır. Dünyanın hiçliğinin bir parçasıyız. Dünyanın bir anlamı olmadığı gibi, ona bir anlam da katmayacağız. Dünya saçma bir konformizmdir. "Varoluş boyun eğilmemesi gereken bir şeydir." "İstenç boyun eğilmemesi gereken bir şeydir"

Bütün kültürlerin temelinde kendini gerçekleştirme tarzındaki bir cinayet yatar. İnsan, olduğu şeyi kendinden kovmaya çalışır. Bu kendiden kurtulma eğilimidir. (Kabile kültürü ve çağdaş kültür ayrımı). Çağdaş kültür insanı içinden devamlı atmakta. Bizler bu kültürün canlı atıklarıyız. Bu uzaklaşma, hayaletimsi bir evrene -ya da yeni bir toplum modeli: postmodern topluma- doğru bir sürükleniştir. "Büyük Sanallık" budur. Kutuplaşmaların ve çatışmaların olmadığı bir aşama [tarihin sonu]. [Modern kültür, ilkel kültürün cinayetinde; Modern kültürün cinayetinde de post-modern ya da Similasyon kültürü oluşmaktadır. Modern toplum üretici kültürü içindeyken, bundan koparak simge kültürü ortaya çıkar. Böylece **Baudrillard** kapitalizmden kopuşu metafizik bir tarza, smgesel aşamaya ulaşacağını beklemektedir].

[Tarihin sonu: **Baudrillard**'ın postmodern teorisi, gerçeğin, modernliğin ve tarihin sona erişinin kavramsallığını içerir. İnsan soyu, tarihin dışına düşmüştür. Yeni bir tarihsel dönem yaşa-

maktadır. Tarih, modernliğin bir ethos'uydu. Tarih bir değişim ve gelişimdi. Oysa **Baudrillard**'a göre bunlar artık yoktur. Tarihin nedensellik çizgisi artık kurulamaz. Toplum ve bireylerde ortaya çıkacak mutlak pasifliğin ve pesimizmin içe dönük infilak yaratacağı, bunun da tarihin sonunu getireceğini düşünür. Teknolojinin kusursuzluğa ulaşması ile kendi olma durumundan çıkacaktır. Kusursuzluk, tarih fenomenlerini silecektir. Gerçek tarih biter ve simülasyon dünyası başlar. Mükemmellik geleceği ortadan kaldırır. Belirliyici hiçbir şey kalmaz. Zaman şimdiki zamanı aşamayacaktır Bu durumda düşünce donar sibernetik toplum aşamasında teknik kendini yeniden üretir.]

Teknoloji, üzerimizde egemenlik kuran dünya araçlarından başka bir şey değildir. Teknolojik son gerçekliğin doruğudur. "Aşırı gerçeklik" ideal ve gerçeklik kaynaşmıştır. Teknik başarılar, görüntüyü yok ediyor. "Modern"liğin gerçekliği, teknik olandır. Kitle iletişim araçları kontrol altına alıyor. Teknolojinin gerisinde mutlak bir gösteriş, iki yüzlü bir düzen" vardır. "Teknik sanallık içinde doruk noktasına ulaşan usçuluk, usdışının..." kurnazlığıdır.

[Sanat gündelik hayatın tamamına sızarak özerkliğini yitirmiştir. Her şey estetik göstergeye dönüşmüştür. Artık her hangi bir estetik savunu yoktur. Sanatsal değer artık hiçbir göndermede bulunmaz]. Modern toplum her şeyi hızlandırıyor; böylece de kendi sonuna yaklaşıyor. (İnsanlar yaşam ekranında birer ready made'dirler; yani sanatçının seçimi ile her hangi bir nesnenin sanat eseri olarak kullanılması: - yani "hazır yapıt")

Gelecek toplum, kendi kendilerini programlayabilen mükemmel zekalı bilgisayarların mevcut olacağı bir dönemdir. Onlara irade verilmeyecek; böylece de kusursuz olacaklar. Bu durumda insan için hiçbir hedef kalmaz. Bu yeni dünyada ne yapacağız? Bilgi çağında iş gücü neye yarar? İşsizlik sorunu büyük olacak. "Fizikötesi çağ" Dijital çağ'ın arkeolokları bizim kalıntılarımız nasıl sınıflayacak? [alay ve şımarıklık]. **Baudrillard** bu dönemin kısa bir süre sonra gerçekleşeceğine inanıyor. İlkel toplumlarda "gerçeklik" yoktur; modern toplumlarda her şey hızlandırıldığı için "gerçeklik siliktir" Öyleyse gelecek toplum, gerçeklik toplumudur. İnsanın özgürleşeceği toplum. Diyalektik gerçekleşmiştir, ama alaycı bir biçimde denilebilir ki, kesinlikle eleştirel düşüncenin amaçlılığı gibi, olumsuzun yükselmesiyle değil, toptan, değiştirilemez bir olumluluk (olgusallık) içinde gerçekleşmiştir" Olumsuzluk kendisini yadsıyarak güçlenmiştir.

Engin Delice

Nietzsche Ağladığında (Irvın D. Yalom, Çev: Aysun Babacan, Ayrıntı Yayınları, 342 Sayfa)

İnsanoğlu varoluşunu gerçekleştirirken yaşadıklarını bazen kasıtlı olarak hatırlamaz ya da hatırlamak istemez. Oysa ki aydınlık bildiklerimizden kaçamamak ile, aydın kimliği de bildiklerine karşı sorumlulukları yerine getirmek ile doğru orantılı değil midir? Deve kendi kamburu ile mutlu mudur bilinmez, ama insan bilincine vardığı şeylerden dolayı rahatsızlık/uyanıklık halinde yaşamını süren değil midir? Bir başka boyutuyla bilincine vardığımız şeyin bütün niteliklerini olduğu gibi kavradığımızda onu kendi gelişim ve motivasyonumuzda olumlu yönde kullanabiliriz. Bu durum da bizi yaşama bağlar. **Nietzsche**'nin dediği gibi, "Ama ben onlara sahibim, onlar bana değil. Onlar hastalığımla değil, benim varlığımla beraber. İsterseniz şöyle diyelim. Onlarla beraber yaşama cesaretini gösterebiliyorum." (s. 68) **Nietzsche**'nin onlar dediği şey bilinç ve bilinçaltından öte bir şey değildir.

Irvın D. Yalom, işte böyle bir insanı romanın baş karakteri yapmış. Anlattıklarını, hastalıklarını, acılarını... günlük yaşamında kelimesi kelimesine yaşayan, modern çağ filozofu **Friedrich Nietzsche**'yi romanında baş karakter ilan etmeye çalışmış.

Nietzsche dışındaki diğer karakterler de gerçek birer karakter. **Josef Bruer**, **Lou Solome**, **Sigmund Freud**, **Bertha Pappenheim**, **Richard Wagner**, **Paul Ree**... Sanki **Visconti**'nin "Altı Karakter Yazarını Arıyor" filminde olduğu gibi. Roman kurgusu içindeki olayların bazıları, belgeler (mektuplar...), yer adlarının bazıları gerçekte vardır. Okuyucu bu yüzden, romanın kurgu mu yoksa gerçek mi olduğunu sürekli karıştırabilir. Özellikle romandaki **Nietzsche**'nin söylediği sözler ve bunların da filozof **Nietzsche**'nin eserlerindeki söyleme çok benzemesi, **Dr. Bruer**'in 'baca temizliği' yoluyla yaptığı psikolojik tedavinin gerçek hayatta yine aynı kişi tarafından yapıldığının bilinmesi... okuyucuyu düşle gerçek arasında götürüp getirilebilir.

Her dikkatli okuyucunun yaptığı gibi 'ben bu eserin argümanlarına sahip biri olsaydım bu romanı nasıl oluştururdum?' sorusunu kendime sordum. Kendime verdiğim cevap romanın başka türlü yazılmasının zorlama olacağıydı. Çünkü **Nietzsche** karakteri açısından romanı başka bir sonla noktalamak, **Nietzsche**'yi okuyucunun gözünde ulaşılmaz bir noktaya taşıyacaktı ve okuyucu biraz daha ileri gidip **Nietzsche**'yi fetişleştirebilecekti. Oysa ki 'üstün insan' olarak O da bir insandı, bir çatışkıyı içinde taşıyordu. Sürekli her şeye yönelişi, bir iktidar (zayıflık-güçlülük) mücadelesi bağlamındaydı. Yine **Bruer** karakteri açısından başka bir son, bu dehanın yaşamında kendini gerçekleştiremeden kalmasını sağlayacaktı. O zaman da bu metnin akıcılığı zayıflayacaktı. **Nietzsche** ile **Bruer**'in dostluğu ancak **Bruer**'in kendini ortaya çıkarması ile mümkün olabilirdi. Nitekim böyle de oldu.

Romana biraz daha analitik yaklaşırsak, üç ana izleğin bu romanın kurgusunu güçlendirdiğini görürüz. Birincisi, **Sokrates**'in 'sorgulanmamış yaşam, yaşanmaya değmez' sözü. İkin-

cisi, her tür başarının mutlaka doğru bir plan/yöntem üzerinden gelişeceği. Üçüncüsü ise geçmiş dönemlerin tüm miraslarının elekten geçirilerek yeniden kuşku ile ele alınması gerektiği. Bu izlekler de insana şu saptamayı yapmaya götürüyor: "Ruhunda sükunete kavuşmak ve mutlu olmak isteyen insanlar inanmalı ve iman etmelidir, ama hakikatın peşindeki insanlar iç huzurundan feragat edip yaşamlarını bu sorgulamaya adamak zorundadırlar." (s. 203)

İnsan, yaşamındaki bir şeyleri sorgulamaya başlayınca, takıntılarının sebeplerinin neler olduğunu tespit etmeye doğru ilerliyor. Tabii ben'in böylesine kendi üzerine yönelişi, eğilişi insanın ilişki içinde olduğu her şeyi gözden geçirmesine yol açıyor. Eski sevgililer, dostlar, olaylar... hepsi topyekün elden geçiriliyor. "**Dostoyevski** dostlardan başkasına anlatılmayacak şeyler vardır diye yazıyor; hatta bazıları dostlara bile anlatılmamalı; bunların arasında bir de insanın kendisine bile anlatmaması gereken şeyler var! Bunlar, kesinlikle **Josef**'in asla kendine bile anlatmadığı, ama içinde kopan fırtınalar." (s. 262) "Bu an sonsuza dek varlığını sürdürür ve tek seyirciniz siz, yalnızca sizsiniz." (s. 282)

Ancak insan ama'ları, keşke'leri ne kadar çok kullanırsa o kadar çok var olan ödevlerin/sorumlulukların pençesinde, kendi olamadan yaşamını sürdürüyor. Çünkü yaşam ödevlerin boyutunda var oluyor. Oysa **Nietzsche**'nin 'kaya gibi' bir sözü var böylesi insan için: "Neysen o ol." (s. 126)

Romanda **Bruer** ile **Nietzsche**'nin, **Bruer** ile **Freud**'un konuşmaları bir satranç oyununun birbiri ardına gelen şahane hamleleri gibi okuyucuyu doyumsuz bir seyir içinde bırakıyor. Daha çok matematiksel bir doğallık içerisinde formülasyonlar ortaya atılıyor/geliştiriliyor/savunuluyor. Elbette böyle bir tartışma ortamı, roman kahramanlarının entelektüel boyutlarının ne kadar etkili ve gelişkin olduğunu gösteriyor.

Bruer, **Nietzsche**'nin tedavisi için kendini hasta olarak, **Nietzsche**'nin ellerine bırakması ve zamanla **Nietzsche**'nin güvenini kazanarak onu tedavi etmek istemesi, sonuç olarak da tedaviyi gerçekleştirmesi inanılmaz derecede başarılı bir plandır. Hem doktor hem de hasta bu başarının ortak mimarıdır.

Şüphesiz, **Nietzsche**'nin kendi deyimiyle 'her insanın kör noktaları vardır.' (Bu tedavi 'üstün insana' kör noktalarını göstermiştir.) Önemli olan, bu kör noktaları bilmektir ve onlardan kurtulmaktır. **Nietzsche** için kurtuluş nosyonu: "Önce zorunlu olanı istemek, sonra da istenileni sevmek gerekiyor"dur. (s. 316) Yani, 'amor fati, kaderini sev'; böyle oldu değil, böyle istedim. Ümitsizliğin ilacı, panzehiri işte budur. Ümitsizliğin karşısında bilinçli bir şekilde uygulanan, sistematik çözümleme başarının/sonuca ulaşmanın olanaklarını sağlamaktadır.

Geçmiş dönemlerini elekten geçirmek için başladığı yolculukta bazen insan kendini uçuruma doğru hızla akan nehrin içine atar bazen de tam tersine, insan doğrudan kendi ben'ini karşısına alma cesaretini gösterir. Fakat her şeyden önemlisi bu özeleştiriyi yapabilmek bireyin güçlü bir motivasyona sahip olmasını da gerektirir. Elbette hasta karşısındaki doktorun motivasyonu da bu bağlamda ele alınabilir. Romanda da **Dr. Bruer**'in hastası karşısındaki tavrı böylesi güçlü bir motivasyondan kaynaklanmaktadır. Günlük hayatta insanlar

arasında çok sık rastlanan bir evlilik motivasyonu var ki, bu toplum hayatında oldukça etkilidir: "İhtiyaç için çocuk doğurmak yanlış bir şey, yalnızlığını hafifletmek için çocuğunu kullanmak yanlış, insanın kendine benzer bir kopya çıkarmayı amaç edinmesi yanlış. Tohumlarını geleceğe doğru kusarak ölümsüzlüğü araması da yanlış, sanki spermler bilincini taşırmış gibi!" (s. 294)

Dr. Bruer'in çocuklarına duyduğu özlemden dolayı 'çocuk konusunda' aklından geçirdiği şeyleri anımsadık. (Sıradan) İnsanların yanlış bilinçle oluşturduklan motivasyonun ne derece toplum hayatında sakatlıklara neden olduğunu daha rahat görebilmemiz açısından. Elbette bireylerin kendini gerçekleştirmede en büyük araçları motivasyonları oluyor bu halde.

Bora Erdağlı

Bulut yayınları felsefe dizisi

Uluğ Nutku

insan felsefesi çalışmaları

- İki kültür - iki ruh
- Homo Europaeus hâlâ var mı?
- Bilinçin üç "şimdi"si
- Bilmenin ve bilmemenin sorumluluğu
- Takiyettin Mengüşoğlu'nun insan felsefesi ışığında eğitim olgusuna toplu bakış
- Ontoloji ve teleoloji (varlık teorisi ve erek teorisi)
- Doğada evrim - Tarihte ilerleme
- Ölümsüzlük
- Mutluluk
- "Olması gerek" üzerine bir tartışma

DIETER BIRNBACHER
1946 yılında doğdu. Essen Üniversitesi yönetiminde görevli olan Birnbacher, felsefe doktorudur. Toplum felsefesi, felsefî psikoloji ve etik alanında eserleri vardır.

NEJAT BOZKURT
1945'te Ankara'da doğdu. Ankara Üniversitesi 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 unvanı aldı. Bilim 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.

SÂRA ÇELİK
1945 Ankara doğumlu, 1968 yılıda İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Aynı bölümde açılan doktora programı sınavını kazandı. 1994 başında 'doktor' unvanı aldı. Halen Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi.

IŞIK EREN
1957 yılında Sarıkamış'ta doğdu. 1983 yılında Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne girerek lisans, yüksek lisans ve doktora programlarını tamamlayarak, 1994 yılında mezun oldu. Bu sürede Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi'nin danışmanlığında "Edebiyat Eserlerini Değerlendirme Yollarına İlişkin Bir İnceleme" başlıklı yüksek lisans ve "A. Schopenhauer ve M. Heidegger'de Bir Bİlgi Türü Olarak Sanat" başlıklı doktora tezlerini tamamladı. 1991 yılıdan beri Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde öğretim elemanı olarak çalışmaktadır.

NUR ERKIZAN
1964 yılında Nizip-Gazi Antep'te doğdu. Aynı yerde ilk, orta ve lise eğitimini tamamladı. 1987 tarihinde Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi. Aynı yıl Milli Eğitim Bakanlığı'nın yurtdışı sınavını kazanarak İngiltere'ye gitti. Aristoteles üzerine olan mastır ve doktora çalışmasını Esses ve Bristol Üniversitesi'nde tamamlayarak 1997 yılının sonunda Türkiye'ye döndü. Halen Muğla Üniversitesi'nde yardımcı doçent olarak görev yapmaktadır.

CEMİL GÜZEY
1958 yılında İstanbul'da doğdu. 1976'da T.E.D. Ankara Maarif Koleji'nden, 1986'da da İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden

mezun oldu. 1987-1995 yılları arasında aynı üniversitenin Felsefe Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışan Güzey, halen Yeditepe Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

GABRİEL 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 itiraz eden Marcel, kendi felsefesini "Yenisokratizm" ya da "Hıristiyan Sokratizmi" diye adlandırır. 1943'te Olmak ve Sahip Olmak, 1951'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 unvanı alan Nutku, 1978'de doçent oldu. Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitim Bölümü'ne kendi isteğiyle geçti. 1994'te Mersin Üniversitesinde çalışmaya başlayan Nutku, aynı yıl 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.

CHRISTINE ÖZBEK

1966 yılında Frankfurt'ta doğdu. Johann Wolfgang Goethe-Üniversitesi'nde Alman edebiyatı, felsefe, sosyoloji okudu. Alman Edebiyatı Yeni Filoloji Bölümü'nde 1995 yılında yüksek lisansı tamamladı. Halen Goethe-Üniversitesi'nde doktora çalışmasını sürdürmektedir.

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 ve politika derslerini takip etti. Frankfurt VHS'de dersler verdi, "Irkçılık Projesini" geliştirdi ve yönetti. 1993'te doktor, 1998'de de doçent unvanı alan Özbek, Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmaktadır.

ROBERT SPAEMANN

1927 yılında doğdu. Felsefe ve pedagoji profesörü olarak Stuttgart,

Heidelberg ve München Üniversitelerinde çalıştı. Felsefe tarihi, siyaset felsefesi ve etik alanında eserleri yayımlandı.

SERVER TANİLLİ

1931 yılında İstanbul'da doğdu. 1953'de İstanbul Hukuk Fakültesi'ni bitirdi ve aynı fakültede akademik kariyere girerek, anayasa hukuk öğretim üyesi oldu. 1981 yılında, Strasbourg İnsan Bilimleri Üniversitesi'nin çağrılısı olarak, orada Türk Etütleri Enstitüsü'nde, çağdaş Türkiye kültürü üstüne dersler verdi. 1996'da emekli oldu ise de, aynı Enstitüde derslerini –gönüllü olarak- sürdürmektedir. Uzmanlık alanı hukuktur; onun dışında tarih ve felsefe özellikle merak duyduğu konulardır.

HARUN TEPE

1956'da Balıkesir'de doğdu. 1978 yılıda Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 1981 yılında asistan olarak Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde çalışmaya ve yüksek lisans eğitimine başladı. 1985'te felsefede yüksek lisans, 1990'da felsefede doktora derecesini aldı. 1989-1991 arası DAAD bursuyla Almanya'nın Johannes Gutenberg (Mainz) Üniversitesi'nde çalışmalar yaptı. 1993 yılında felsefede doçentlik derecesini aldı; halen Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde 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, Descartesçi Bilgi Kuramının Temellendirilişi adlı teziyle doktor unvanı aldı. 1979'da Batı felsefesi doçenti olan Timuçin, 1992'de de profesör unvanını aldı. Timuçin, Mimar Sinan Üniversitesi'nde çalışmaktadır.

ISBN 975-8295-29-1



Yapım: İstanbulGrafik 2445157