felsefelogos



günümüzde savaş

afşar timuçin • savaş nedir
uluğ nutku • yeniyüzyılın siyasal
çehresinin ilk çizgileri
aşkın karadayı • savaş ve felsefe
thomas mann • kültür ve sosyalizm
metin toprak • thomas mann ve politika

22
2004/1
Bulut

felsefe logos • günümüzde savaş

felsefelogos
Üç ayda bir çıkan ortak kitap
Yıl 6 • Sayı 22 • Şubat 2004

Bulut
Yayınevi
Caferağa Mahallesi Safa Sokak 8
Kadıköy/İstanbul
Tel/Faks: (0216) 330 59 24 - 414 21 75
E-mail: bulutyayin@kablonet.com.tr
bulut@sistemd.com
www.bulutyayin.com

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

Danışma Kurulu
(alfebetik sırayla)

Porf. Dr. Saffet Babür (Yeditepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Betül Çotuksöken (Maltepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Frigga Haug (Hamburg-Hochschule für Wirtschaft und Politik)
Prof. Dr. Wolfgang Fritz Haug (Berlin Freien Universität)
Prof. Dr. Ioanna Kuçuradi (Hacettepe Üniverisitesi)
Prof. Dr. Uluğ Nutku (Cumhuriyet Üniversitesi)
Prof. Dr. Sinan Özbek (Kocaeli Üniversitesi)
Prof. Dr. Harun Tepe (Hacettepe Üniversitesi)
Prof. Dr. Afşar Timuçin (Kocaeli Üniversitesi)

Baskı Öncesi Hazırlık & Düzelti: Fatih Ramazanoğlu
Kapak Resmi: Alexander Tyschler
Baskı: Mart Matbaacılık

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

sunu
Sinan Özbek • Hüseyin Batuhan'ın ardından 7
Afşar Timuçin • *Savaş nedir 9*
Uluğ Nutku • Yeni yüzyılın çehresinin ilk çizgileri 13
Aşkın Karadayı • Savaş ve felsefe 19
Fatih Yaşlı • Kural haline gelen istisna 27
Çetin Veysal • Çağımızın bazı düşünürlerinin savaş hakkında düşünceleri ve günümüz savaşlarının nitelikleri 33
Tohmas Mann • Kültür ve sosyalizm 45
Metin Toprak • Thomas Mann ve politika 51
Mehmet Ergin • Tümevarım üzerine bir 19. yüzyıl tartışması 55
Enver Orman • Korku ve kaygıyı kavramak 67
Metin Coşar • Levinas'ın etiğinde 'başka' kavramları ve dolayımları 75
Leylâ Hafızoğlu • Tzvetan Todorov'un insan anlayışında birlikte yaşamak 85
Adviye Erbay • Yapısalcılık ve yapısöküm 91
Kazım Kütük • 'Baba,' aile ve devlet 97
Sedat Yazıcı • Ussal açıklama nedensel açıklama mıdır 103
kitap tanıtımları • 113
yazarlar hakkında • 117

Sunu

Felsefelogos yayına başladıktan beri ilk kez "dosya konusu"nda tekrar yapıyor. Dergimiz "savaş"ı ikinci kez ağırlıklı konu olarak ele alıyor. Kuşkusuz bu garip karşılanacak, eleştirilecek bir durum değil. ***felsefelogos*** yayın hayatına başlayalı beri dünyamız önemli savaşlara sahne oldu. Bu savaşlar Türkiye'yi de yalından ilgilendiren savaşlardı ve neredeyse içine alacak kadar yakında cereyan etti. Bu savaşların başrolünde sürekli olarak ABD vardı, belki de daha doğru bir ifadeyle ABD'nin çıkarları söz konusuydu. Bizde de savaş çığlıkları atıldı ve hâlâ atılıyor. Ülke savaşın bir anlamda eşiğinden döndü. Irak'ta süren savaş henüz bütün sonuçlarıyla netleşmiş değil. Savaşın seyrini etkileyecek birçok ihtimal hâlâ varlığını koruyor ve bu ihtimallerin bazıları Türkiye'nin bu süreçteki konumunu da etkileme gücüne sahip...

II. Irak savaşı kendinden önceki savaşlardan çok çarpıcı bir yönüyle ayrılıyor. Savaşlarda olması gereken "meşru gösterme" boyutu bu savaşta söz konusu değil. Savaşı meşrulaştırma için öne sürülen argümanların hepsi ilk günden başlayarak bir bir anlamını yitirdi. Bu durum, geniş katmanların savaşın aslında ne için olduğunu kavramlarına yardım ederken, düşünürler için de yeni tutamaklar sunuyor...

Görünen o ki dünya daha sıcak savaşlara tanık olacak. Buna 11 Eylül örneğinde olduğu gibi "vurkal" eylemleri eşlik edecek. Bu eylem tarzı da klasik "gerilla savaşları"ndan ayrılıklar gösteriyor. Bu eylemler "düşmanı" bir sistem olarak tanımlayıp ve bu sistem içinde yaşayan insanların sempatisini kazanmayı da hedeflemediği için, ölenlerin kim olduğuna da bakmıyor...

Ne yazık ki felsefeci önümüzdeki günlerde de savaş üzerine kafa yormak zorunda kalacak...

Bu sayıda,

Sinan Özbek, Hüseyin Batuhan'ın ardından.

Afşar Timuçin, savaşın gerçek nedenlerini felsefe tarihindeki görüşlere dayanarak sorguluyor. Savaşın toplumlar arasında değil devletler arasında olageldiğini savunuyor.

Uluğ Nutku, dünyanın gelecekteki politik şekillenmesine ilişkin öngörülerini dile getiriyor ve bu alanda umutlu bir gelecek tablosu çiziyor.

Aşkın Karadayı, savaşın ortadan kaldırılmasından çok, etkilerinin en aza indirilmesi gereğine ilişkin görüşlerini netleştiriyor.

Fatih Yaşlı, 11 Eylül'le birlikte başlayan yeni süreci temel olarak Carl Schmid'in görüşleriyle tartışıyor.

Çetin Veysal, günümüzdeki savaşların niteliklerini, yine günümüzü etkileyen filozofların görüşleriyle birlikte tartışıyor.

Tohmas Mann, politikaya, demokrasiye ve sosyalizme bakışını kültürel değerlerinin korunması gerektiği eksenine yerleştirerek tartışıyor.

Metin Toprak, Thomas Mann'ın eserlerini tarihsel sırasını göz önünde tutarak. onun politik konumunu sorguluyor.

Mehmet Ergin, John Stuart Mill'in ve William Whewell'in tümevarıma ilişkin tezlerini karşılaştırarak tartışıyor.

Enver Orman, korku ve kaygı kavramlarını ilgili düşünürlerin görüşleriyle ele alıyor.

Metin Coşar, Levinas'ın eserlerinden ve "başka" kavramı ekseninden bir Levinas etiği tartışması sürdürüyor.

Leylâ Hafızoğlu, Todorov'un insan anlayışında öteki insanlarının yerinin belirleyici olduğu görüşünü temellendirmeyi deniyor.

Adviye Erbay, temel olarak "yapısöküm" kavramını belirlemeyi deniyor, bunu yaparken konuyla ilgili düşünürlerin görüşlerine geri gidiyor.

Kazım Kütük, Sinan Özbek'in "Althusser'i Okumak" adlı denemesini bir çıkış noktası olarak alıp, Althusser'in otobiyografisini "baba"yı temele koyarak tartışmayı deniyor.

Sedat Yazıcı, eylemlerin nasıl açıklanabileceğini temel olarak Davidson ve Mendel'in görüşleriyle ele alıyor.

S.Ö.

Hüseyin batuhan'ın ardından

Hiçbir yazı beni bu kadar zorlamamıştı. Ölen bir insanın arkasından ne yazılır ki? Sadece olumlu şeyler mi, eleştiriye devam edilmeli mi? Bilmiyorum. Ama *felsefelogos*'taki yerim bu yazıyı yazmamı gerektiriyor. Bu "arkasından" yazıları da bir gelenek haline gelmeli. Hüseyin Batuhan 84 yaşında öldü. Belki de bu yazıyı kendi kuşağından birileri kaleme almalıydı. Onunla aynı dönemde akademilerde çalışmış ve hâlâ hayatta olan hocalar var. Batuhan'ı ölümünden kısa bir süre önce onun da yayıncısı olan Mustafa Aksoy'la birlikte ziyaret ettik. Gözlerinde acıyı ve hüznü gördüm...

Benim Batuhan'la ilişkim genç bir felsefecinin, kimi hocalarının da hocası olmuş yaşlı bir felsefeciyle arkadaşlığıydı. Aramızda klasik anlamda hoca öğrenci ilişkisinin olmaması belki de daha samimi bir ilişki oluşturmamızı getirdi. Bazı insanlar kendileri için oluşturdukları bir çerçevenin içinde, birtakım kurallarla yaşarlar. Batuhan da böyle bir çerçevenin içindeydi. Ancak benim bu çerçeveyi dikkate almama ve Onun da bu çerçeveyi zorlaması daha samimi bir arkadaşlık geliştirmeyi sağladı.

İlerlemiş yaşından olsa gerek daha çok Onun çalışmalarını tartışıyorduk ve bir de akademilerde edinilmiş tecrübeler. Bu tecrübeler benim de akademik yaşantım için çok şey öğrendiğim anılardı. **"Bilim ve Şarlatanlık"** adlı kitabı belirli bir piyasa başarısı yakalamış peş peşe baskılar yapmıştı. Sanıyorum o tarihlerde eşi Turan Hanım'ın ölümünden beri bir kenarda duran notları, günlükleri ve mektupları okumaya başladı. Bu okumalar artık hayatta olmayan eşini gerçekten tanımasına yol açtı. Kurallar ve ilkelerle yaşayan "o katı kadın"ın aslında ne denli kırılgan olduğunu, ne denli duygu derinliği taşıdığını gördü. Ama Turan Hanım'la geçen o koca ömür, "o katı kadın"ın katılığına uygun bir şekilde yaşan-

mıştı. Şimdi başka bir Turan Hanım vardı Batuhan'ın karşısında, daha çok sevgiyi ve ilgiyi hak eden... İşte bu geç gelen karşılaşma kendiyle birlikte sınırlı bir depresyonu da getirdi. Peşinden de Turan Hanım'ı anlatan kitaplar geldi. Bir anlamda özür dileğiydi bu kitaplar artık yaşamayan eşten. Bu kitapları "aileye ait sırları ifşa etme" olarak değerlendiren akrabaları terk etti Batuhan'ı. Turan Hanım'la olan ilişkisini gözden geçirmeyle başlayan sorgulama, giderek bütün bir hayatının sorgulamasına dönüştü. **"İspanya'da Bir Şato"** ve **"Sevgili Ölülerim"** bu çabanın sonucu ortaya çıkan kitaplar olarak değerlendirilmeli. Başka türlü bir değerlendirmeyle bu kitaplar açıklanamaz. **İspanya'da Bir Şato**'da sansürsüz bir dille anlattı akademilerde yaşadıklarını, bildiği tanıdığı felsefeciler hakkında ne düşünüyorsa öylece yazdı. Bu kez akademiden arkadaşları terk etti Batuhan'ı... Doğrusu daha çok kendine batırmalıydı çuvaldızı, daha çok kendinde yoğunlaşmalıydı. Bu sağlayacaktı kuşağından kopmayı. Hüseyin Batuhan kendi kuşağının felsefecisiydi...

Bir şey daha yazılmalı: Benim görebildiğim kadar bütün bu yalnızlık içinde Onu yalnız bırakmayan iki insan vardı. Evlatlığı Sema Hanım ve Batuhan'ı bir büyükbaba olarak hisseden Uğur... Özellikle hastalığının iyiden iyiye ilerlediği son aylarda şefkat dolu bir ortam hazırladılar Ona. Sevenlerinin kollarında öldü.

Anısının önünde saygıyla eğiliyoruz.

Sinan Özbek

Savaş nedir

Afşar Timuçin

Homeros *"Savaş insanların işidir"* diyordu. Gerçekten, savaşmak insan türünün bir özelliğidir. Hayvanlar dünyasında bazı tür içi çekişmeler varsa da bunlar katliam boyutunda değildir. Hayvan en azından varoluşunu türdeşiyle kanlı bir biçimde hesaplaşmaya adamış değildir. Ben bunun böyle olduğunu sanıyorum, ama konuyu yakından bilen biri bunun böyle olmadığını, bazı hayvan türlerinin tıpkı insan dünyasında olduğu gibi birbirini yoketme sınırında kavgaya girdiğini söyleyebilir. Bu hiçbir şey değiştirmez, çünkü katliam hayvana, hayvanın herhangi bir türüne yakışsa da insana yakışmıyor. Adını *İnsan* koymuş olan bir varlığın yaşamını daha iyi koşullarda sürdürebilmek için türdeşini boğazlaması bağışlanır bir şey değildir. Evet ama, insan gerçek anlamda savaşan bir varlıktır yani türdeşini yoketmeye yönelebilen bir varlıktır. İnsanoğlu türünün koşulları ya da olanakları çerçevesinde geliştirdiği usunu ilerleme adına kullanırken yazık ki türünü yokedici eylemlere de girişmektedir. İnsanlığın ilerleme süreçleri her zaman zedelenmelerle gerçekleşti. İnsanlık korkarak ve korkutarak gelişimini sürdürdü. Savaşın tarihi buna göre insanlığın tarihi kadar eskidir. İnsan insan olmaya savaşarak ya da kendini yiyerek başladı da diyebiliriz. Savaş yüzyıllar boyunca öyle bir yasallaştı ki, tek kişiyi öldüreni insanlar katil diye nitelendirirken çok kişiyi öldüreni kahraman olarak kutsadılar. Aşkta ve savaşta her türlü silahın yasal olduğu görüşü bugün neredeyse dünyanın her yerinde geçerlidir.

Bu arada tarihten bu yana bizim burada yaptığımız gibi savaşı kötüleyenler oldu, savaşın insana yaraşır olmadığını bağıra bağıra söyleyenler oldu. Dünyayı geçmişten geleceğe taşıyanlar düşünen insanlar olmuş olsaydı bu bağırışların bir yankısı olabilirdi. Evet, çok kişi savaşı aşağıladı. Örneğin Fénelon *"Savaş insan türünün onurunu kıran bir kötülüktür"* dedi. Schiller savaşın savaşı beslediğini söyledi. Bir latin atasözü savaşın yasadışı koşulları kendiliğinden getirdiğini göstermek adına şöyle der: *"Silahların arasında yasalar suspus olur."* Eski bir Çin atasözü daha acı söylemiştir: *"Savaş insan etini toprağa yedirmektir."* Dün olduğu gibi bugün de insan türü savaşlarla kendini yokeden tek tür olma özelliğini gösteriyor. Savaş bugünün teknolojik olanakları çerçevesinde kitlesel yoketme girişimi anlamı kazanmıştır. Bugünün savaşları zaman zaman yüce amaçlarından

uzak düşen insanlığın insanöldürme heyecanını karşılıyor. Savaşanlar savaşlarıyla toprağı verimli kıldıklarına inanıyorlar. Oysa toprak verimli olmak için savaşanların kanına değil, filozofların, bilim adamlarının, sanatçıların alınterini bekliyor.

Bu durumda insanın kendine dönmesi, kendini yeni baştan gözden geçirmesi gerekiyor. Ancak bu kendini gözden geçirme işinin bir bilinç işi olduğunu, dile kolay bir iş olduğunu söyleyebiliriz. Bugünün yaşam koşulları içinde siyasal bilincin bilimsel bilinci ve felsefi bilinci iyiden iyiye geride bırakmış olduğunu görüyoruz. Daha da can sıkıcı ya da umut kırıcı olan bilimsel bilincin ve felsefi bilincin teknolojik bilince ve siyasal bilince uyarlanarak gücünü hızla yitiriyor olmasıdır. Daha açık konuşmak gerekirse, bilim ve felsefe teknoloji ve siyaset ortaklığının peşine takılmış ya da yörüngesine girmiştir. Bu koşullarda savaşın önünde sonunda insan yaşamını belirler durumda olması bizi şaşırtmamalıdır. Bugünün yaşam düzeninde çılgınlık ussallığın yerini almış görünüyor. İleri teknoloji bir çığ gibi büyüyüp geliştikçe insanlığın yüce değerleri geriye düşüyor ve insan çok yerde kendi ipini elinden kaçırmış bulunuyor. Saatlerce havada kalabilen uçaklar çok kötü düzenlenmiş ve insani özelliklerinden iyiden iyiye arınmış havaalanlarına iniyorlar. Bir havaalanında sizi kabalıklar yolcu ediyor, bir başka havaalanında sizi kabalıklar karşılıyor. Bu yüzden, uçaktan korkan üç kişiyse havaalanından korkan yüz kişidir. Bu koşullarda savaş bizim için hiç de şaşırtıcı olmuyor, siyaset tüm ilkelerini yitirmiş bir canavar görünümüne büründükçe savaş edebiyatı ve savaş heyecanı büyüdükçe büyüyor. Bilim ruhundan uzaklaşmış teknisyenler ve cahillikte hemen her kesimin insanını geride bırakabilen siyaset adamları bir takım çıkarlar uğruna ya da hiç uğruna dünyayı kana bulayabiliyorlar. Bazen insanöldürme tasarımları insan usunu iyiden iyiye zorlayacak biçimde büyük oluyor. Bu yüzden örneğin Hiroşima bizim için bir gerçeklik olmaktan çok, kavrayışımızı iyiden iyiye aşan bir düştür ya da bir karabasandır. Demirin alev alev yanışını kolay kolay kavrayamayız, ancak tasarlayabiliriz.

Pekiyi, savaş nedir? Savaşı genel olarak *"Devletler ya da toplumlar arasında silahlı kavga"* diye tanımlayabiliyoruz. Ancak bu tanımda içimize sinmeyen bir şey var: toplumların kavga ediyor oluşu bize pek gerçekçi görünmüyor. Gerçekte kavga edenler toplumlar değil devletlerdir, devletlerin başında bulunanlardır, yürütme erkini ellerinde tutanlardır. Savaştan yararı olanlar egemenlerdir. Onların egemenlik istemi iki boyutludur: onlar kendi toplumlarının bir kesimine egemen olurken başka toplumlara da egemen olmak isterler: kendi toplumlarında egemen oldukları insanları bir takım kutsal sözlerle heyecana getirip başka toplumların üzerine salarlar, insanını öldürmeye gönderirler. Bugüne kadar hiçbir toplum bir başka topluma düşman olmamıştır. Ne Romalılar Kartacalıların düşmanı oldular ne Almanlar Fransızların düşmanı oldular. Ne Persler İonia'lılara düşmandılar ne Makedonyalılar Yunanlıların kanını içmeye hevesliydiler. Toplumlar bir takım düzmece değerler adına birbirlerine düşmanmış gibi gösterilmekteler. Yüce kavramları belirleyen bir takım terimleri kullanarak, insanların onuruna seslenerek insanları birbirleri üzerine saldırtmak yöneticilerin en eski alışkanlığıdır. Toplumlar ya da halklar ya da uluslar savaşmazlar, savaşta kullanılırlar.

Savaşın temeline konulan yüce kavramlar gerçekte savaşmak istemeyen kişilere ya da topluluklara karşı bir tehdit ögesidir. Hele şu zamanda, XXI. yüzyılın başlarında, insanın kendi üzerine epeyce bilinçlenmiş olması gereken bir zamanda insanların sözde yüce değerler adına hoplaya zıplaya savaşa gidebileceğini düşünmek çocukluktur. İnsanlar dün de bugün de ya kandırılarak ya tehdit edilerek

savaşa sürüldüler. Geçenlerde bir gazetede Irak saldırısının eşiğinde Türkiye'ye gelmiş olan bir sinema oyuncusuyla, John Savage adlı bir oyuncuyla yapılmış bir röportaj yayımlandı. O röportajda gazeteci soruyor: *"Hollywood'da birçok ünlü sinemacı Amerika'nın Irak'a müdahalesine karşı çıkıyor. Siz de karşı mısınız?"* Yanıt çok ilginç: *"Eğer kendinize insanım diyorsanız her türlü savaşa karşı çıkmalısınız. Amerika'da birçok insan bu savaşa karşı. Ama ülkemizi yönetenlerle amerikan halkını birbirine karıştırmayın. Ne yazık ki amerikan halkının politikacılar kadar gücü yok."* Bu son cümle trajedinin düğüm noktasıdır. Bir takım yarar ya da çıkar nedenleri adına başın gövdeden kopmuş olduğunu, başın gövdeyle ilişkili olmadığını gösterir.

Toprak işgaline dayanan askeri imparatorluklar dönemi bitmiş, iktisadi imparatorluklar dönemi başlamıştı. Ele geçirerek egemen olma usullerinin yerini iktisadi bağlarla bağlayarak egemen olma usulleri almıştı. Kısacası, bir süredir işgal etmeden sömüren iktisadi imparatorluklar dünyanın toplumsal ve siyasal akışını etkiliyorlardı. Birdenbire bir şeyler değişti. Öyle görünüyor ki bugün askeri imparatorlukların yeniden yaşama geçmeye başladığı gerçeğini yaşıyoruz. Buna göre bugün hemen herkesin körü körüne boyun eğmeye karşı duran bir bilinçle, hayır demeyi bilen bir bilinçle donanması gerekiyor. İnsanlar bu düzeyde bilinçlendikleri zaman savaşların sonu gelmiş olacaktır. Tarih hiçbir zaman geriye sarmadığına göre, eski biçimler bir süre sonra dirilip yeniden yaşama geçme şansını hiçbir zaman elde edemediğine göre askeri imparatorlukların hortladığını düşünmek elbette bir yanılgı olacaktır. Tarihte pekçok kişi, özellikle tarih bilincinden yoksun olmanın getirdiği bir rahatlıkla ve anlaşılmaz bir geçmiş özlemiyle ya da gereksinimlerin zorlayıcılığı altında eski biçimleri yaşama geçirmeye yeltenebilmiştir. Bugün birilerinin işgalci askeri imparatorlukları diriltmek istemesi boşuna bir çabadır.

İnsanlar insan olmanın anlamını tam olarak kavrayabildikleri zaman, insan olmak adına kendilerini ortaya atmak gereksinimi duyabildikleri zaman bu açıdan çok şey değişecektir, savaşların da yavaş yavaş sonu gelmiş olacaktır. Buna göre her şeyden önce bizler savaşı insan türünün vazgeçilmez bir özelliği, zorunlu bir yaşam biçimi olarak görme rahatlığını bir yana bırakmalıyız. Savaşma eğilimi insanın düşünme yetisi, konuşma yetisi, gülme yetisi gibi özgül bir özelliği değil. Bugünün yaşam koşulları içinde bilinçsizlikle tambilinçlilik arasında yer alan insan dünyası yetkin bir bilinç düzeyi oluşturmaya doğru geliştikçe savaş duygusundan uzaklaşacaktır. Evet, gerçekten, insan olmak bugün için yarı yolda olmaktır. Yarı yolda olmayı bir yazgı gibi benimsemeden geleceğin güçlü insanını önce kendimizde yaratmaya çalışmalıyız. Şunu bir ilke olarak benimsemeliyiz: savaşın gerekçesi olmaz.

İnsan yaşamının doğa yasası kadar kesin bir temel kuralı vardır: şiddet şiddeti doğurur. Buna göre savaş gerçekte kendisinden yarar umana da çokça yararlı bir girişim değildir: kısa vadede yarar getirse bile uzun vadede zarar verir. İngiliz devlet adamı Sir Austen Chamberlain *"Savaşta kazananlar yoktur, yalnız yitirenler vardır"* diyordu. Savaşla kısa vadede bir takım kazançlar elde edebilir, ancak bunun çok pahalı kazançlar olduğu bir zaman sonra görülecektir, özellikle ahlaki yaşamın koşulları çerçevesinde görülecektir. Bir alman atasözü şöyle der: *"Savaş bir ülkeye üç ordu bırakır: bir sakatlar ordusu, bir ağlayanlar ordusu, bir hırsızlar ordusu."* Savaşta yitirenler öncelikle savaşı açanlar değil savaşa sürülenlerdir. Savaşa sürülenler yıkıma uğradıkça onların sırtında yaşayan egemenler de doğal olarak sıkıntılara düşeceklerdir. Savaşlardan çıkmış toplumlar çok zaman ringler-

de birbirini döve döve bitkin düşmüş boksçulara benzerler. Kimin yenmiş kimin yenilmiş olduğu bir takım ölçülere göre belli de olsa gerçekte pek belli değildir.

Savaş insanoğlunun onurunu zedeliyor, onu kendi gözünde küçük düşürüyor. En büyük şiddet kaynağı olarak savaş insanın insan olma dilekleriyle tersleşiyor. Birilerinin zaman zaman savaşı yüceltmeye çalışması savaşı yüce kılmaya hiçbir zaman yetmeyecektir. Benito Mussolini şöyle diyordu: *"Tüm insani güçleri en yüce gerilimine yükselten ve kendisiyle yüzyüze gelme yürekliliğini gösterenlere soyluluk damgasını vuran yalnızca savaştır."* Joseph de Maistre şöyle diyordu: *"Savaş kendinde kutsaldır, çünkü bir dünya yasasıdır."* Daha önce ingiliz düşühürü Ruskin şöyle demişti: *"Size savaşın tüm sanatların kaynağı olduğunu söylediğim zaman demek istediğim şey onun insandaki tüm büyük erdemlerin ve yetilerin kaynağı olduğudur."*

Kim ne derse desin, savaş birden çok toplumun maddi ve manevi olanaklarını yutan bir canavardır. Savaş insana şiddetin yararını öğretmeye çalışır. İnsanoğlu toprağı kanıyla değil başarılarıyla güzelleştirmelidir. Savaşta yenenler de yeniktirler, onlar yenik olduklarını bir gün çocuklarının öfkelerinde, bunalımlarında, umutsuzluklarında görür ve tanırlar. Savaşın mantığı gariptir: savaş bittikten sonra da süren şeydir. Savaşın kendinden çok uzadıkça uzayan sonuçları önemlidir. Hiçbir barış savaşın açtığı yaraları kapatabilecek güçte değildir. Savaş biter bitmez başlayan şey görünüşte barıştır ama gerçekte savaşın en korkunç evresidir. İnsan olmak savaşa hayır demekle başlar. İçimizdeki o küçük insanı, hayır demeyi bilmeyen, gündelik bilinçle yaşamını sürdüren o zavallı insanı öldürmeden savaşlardan kurtulamayız.

Yeni yüzyılın siyasal çehresinin ilk çizgileri: kaygan diplomasi, kaypak ittifak, çapraz savaş

Uluğ Nutku

I. BİRKAÇ TEORİK BAKIŞ

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

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

Bu bakış Hegel'in *Geist* teorisine sınırlama getirir. Hegel'e göre tarihsel kişi-

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

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

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

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

Etkenlerin belirlenimlere dönüşümü, tarihsel varlığın (objektif gerçekliğin) kendisinde birincildir; çünkü olayın öyle olması ve başka türlü olmaması bu dönüşümle olanaklıdır. Fakat belirlenimin bilinmesi -bizim için bilgi olması (Aristoteles'in *proteron pros hemas* dediği)- çözümlemenin başında apaçık olamayacağından, belirlenimi oluşturan etkenlerin ve yapı öğelerinin anlaşılması (sübjektif yönelim) çözümlemede öncelik kazanır, birincil olur. Her tarihsel dönemde ya da çağda yeniden oluşan tarihsel varlığın *kendi* oluşumu ile onun üzerine kurulan bilgi düzeni hiçbir zaman tam örtüşmez. Tarih felsefi özdeşlik teorilerini umursamaz. Tarih bilgisi daima kısmidir; ama bundan kalkarak tarihte *determination tipleri* bulunamayacağı söylenemez. Tarihsel varlık ile tarihsel bilincin kısmi örtüş-

meleri, belirlenimleri ortaya çıkarır ve bu dayanakta kesin saptamalar yapılır. *Apriorilig̃in* dar bir alanında geniş bağıntılı *aposteriorilik* işlenebilir. Tarihsel varlığa nüfuz ederek yeni bir çağın oluşumuna, çağın çehresinin çizgilerine işaret etmek böylece olanak kazanır.

II. 'ZAMANIMIZ' BİLİNÇ OLUŞUMUNDAKİ ZAMANIMIZDIR

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

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

Küresel mali sermaye günümüzde çok güçlü görünüyor, çünkü kurduğu hiyerarşide hangi devletin hangi basamakta duracağını tayin etmiştir. Bu 'konuşlandırma' mutlak olmamakla beraber sağlam görünüyor. Bu düzende üst basamaktakilerin alttakilere uyguladığı denetim ve yönlendirme kaygan diplomasiler, kaypak ittifaklar ve çapraz savaşlarla yapılmaktadır. Alt basamaklardaki devletler, üzerinde bulundukları basamağın yukarıya olan mesafesine göre, uzaklaştıkça azalan

veya yakınlaştıkça artan derecede manevra kabiliyetine sahip olurlar; hatta kayganlık, kaypaklık ve çaprazlığa sınırlı ölçülerde girişebilirler. İkinci Mezopotamya Savaşında Avrupa Birliğinin başını çeken Fransız-Almanın Anglo-Amerikalıya tavrı Rusunkinden daha bağımsız, dolayısıyla daha esnekti.

Devletlerarası ilişkilerin niteliği son yirmi yılda çok değişmiştir. Teknolojik üretim-mali sermaye merdiveninin üst basamaklarındaki devletler gerek kendi aralarında, ama daha çok daha alttakilerin üstünde kaygan diplomasi, kaypak ittifak, çapraz savaş oyunları oynuyorlar. Sonuncusu 'olgunlaşmış gerçeklik'tir. Örnekse, ABD-Avrupa Birliği arasındaki çapraz savaşın alanı öncelikle Ortadoğu, sonralıkla Orta Asya'dır. ABD-Rusya arasındaki çapraz savaşın alanı öncelikle Kafkaslardır (Gürcistan güncelliği; Hazar petrolü). Rusya-Avrupa Birliği arasındaki çapraz savaşın alanı öncelikle Balkanlardır, sonralıkla Orta Avrupa'dır, daha sonralıkla Azerbaycan vbg. devletlerdir.

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

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

III. HALKLARIN BİRBİRİNE BAKIŞINDA ÇEHRE ÇİZGİLERİ ÇAĞIN TEMEL BELİRLENİMİDİR

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

Buradaki açılım 'popülizm' olarak nitelenemez,- terimin hep küçümseyici anlamda kullanılmasından değil, kapsamının darlığından ötürü. Dilimizdeki karşılı-

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

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

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

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

DİPNOTLAR

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

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

Savaş ve felsefe

Aşkın Karadayı

Duruker Keegan'ın "A History of Warfare" adlı kitabını Türkçe'ye "Savaş Sanatı Tarihi" olarak çevirmiştir (Keegan 1995). "Warfare" in "savaş sanatı" olarak çevrilip çevrilemeyeceği tartışılabilirse de, savaşın bir sanat olup olmadığı tartışma götürür görünmektedir. Sun Szu ise kitabının adında savaşı sanat olarak nitelemektedir (Savaş Sanatı: The Art of War). Bunu kabul edersek şöyle bir soru çıkar karşımıza: Ne sanatı? Buna oldukça yalın bir yanıt verilebilir: Adam öldürme sanatı.

Savaş konusunda fikir edinmek isteyen biri bir ansiklopedide en azından üç konuya bakmalıdır. Savaş, pasivizm ve militarizm. Sözcük daha geniş anlamı ile alındığında, örneğin "yaşam savaşı" (Struggle for life), işin içine Darwin ve evrim kuramı da girecektir.

Savaş ile ilgili üç klasik kitap gösterilebilir. Bunlar : Clausewitz' in "Savaş üzerine (Clausewitz 1997), Sun Tzu'nun "Savaş sanatı" (Sun Tzu 1998) ve yukarda söz ettiğim Keegan'ın "Savaş sanatı tarihi" dir. SunTzu'nun kitabı hakkında birçok yorum vardır. Bunlardan en önemlisi General Tao Hanzang'ın yorumudur (Sun Tzu içinde, s. 63-131). Mao Çetung'un da savaş ve felsefesi üzerine kitapları vardır. Örneğin "Çelişki üzerine". (Mao 1992)

Bunlardan en ünlülerinden biri Clausewitz'in kitabı olup, kitaptaki en önemli sav "Savaşın politikanın devamı" olduğuydu. Hitler bir Clausewitz hayranıydı. 1934 yılında Münih'te yaptığı bir konuşmada "Hiçbiriniz Clausewitz' ı okumamışsınız ya da okumuşsanız, bugüne nasıl uygulanacağını öğrenmemişsiniz." diyerek toplantıya katılanları yermişti. 1945 nisanında Berlin'de yaşamının son günlerinde Alman toplumuna politik vasiyetnamesini hazırlarken. Ulaşmaya çalıştığı amaçlarını haklı göstermek için sözünü ettiği tek kişi "büyük Clausewitz" olmuştu. (Keegan 1995, s. 552)

Keegan kitabında Türkiye ve Atatürk için şunları yazmaktadır: " Birinci Dünya Savaşı'nda yenilgiye uğramış ülkelerin hemen hemen hepsinde, 1920'lerde paramiliter partiler ortaya çıkmaya başlamıştı. Yalnız Türkiye de durum farklıydı. Müttefik devletler Ortadoğu'ya yayılmış Osmanlı İmparatorluğu'nu dağıttıktan sonra, Türklerin anavatanını yaratan kurtarıcı Atatürk ilk kez savaşçı ruhuna sahip

olan ulusunu ılımlı görüşe döndürmeyi başarmıştı." (Keegan 1995, s. 543-544) Büyük bir asker olan Atatürk'ün ne kadar büyük bir hümanist olduğunu gösteren ve hepimizin göğsümüzün kabarmasını gerektiren bir başarı.

Atatürk'ten söz açılmışken savaş ile ilgili ilginç bir gerçeğin ortaya konmasında yarar vardır: Atatürk hiçbir saldırı savaşında yer almamış olup, katıldığı tüm savaşlar savunma niteliğindedir. Bu bir gerçeği vurgulamaktadır: Haklı olabilecek tek savaş türü savunma savaşlarıdır. Bunun altında yatan bir kimsenin kendini, çoluk çocuğunu ve vatanını saldırganlara karşı korumasının en doğal hakkı olmasıdır. Atatürk' ün bu konudaki düşüncesi şu sözleriyle özetlenebilir: "Yurtta sulh, cihanda (dünyada) sulh."

Burada şöyle bir soru sorulabilir. Savaşın ve adam öldürmenin haklısı haksızı olur mu? Buna olumlu yanıt vermek kaçınılmaz görünmektedir.

Çok uzun zamandan beri insanlık savaşların yasalarını belirlemeye çalışmıştır. Bir savaşa ne zaman izin verilip verilmeyeceği (Uluslar arası hukukçuların deyişiyle ius ad bellum) ve bir savaş içinde nelere izin verilebileceği (ius in bellum) yasalarla kısıtlanmaya çalışılmıştır. Eski devirlerde, ancak bir devlet ya da görevlilerine karşı hakaret ve de yaralama olduğu zaman çıkan savaşa "haklı savaş" gözüyle bakılıyordu (Keegan 1995, s. 568). Örneğin Avusturya veliahtı Franz Ferdinand ile karısının Bosna'da Gavrilo Prensip adında bir Sırp milliyetçisi tarafından öldürülmesinin I. Dünya Savaşının nedeni olması gibi. Ancak açıktır ki böyle bir neden savaşın asıl nedeni olmayıp sadece görünen nedendir. Bunların altında çok daha farklı nedenler bulunmaktadır.

Ünlü Hollandalı Protestan avukat Hugo Grotius (1583-1645) ise "haklı" ve "haksız savaşları tanımlayabilmek için çabaladı ve haksız savaş açan tarafların bu hatalardan dolayı ceza görmeleri gerektiği görüşünü ortaya attı. (Keegan 1995, s. 568)

18. ve 19. yüzyıllarda Grotius'un tanımları göz ardı edildi. Bunun nedeni ulusların Machiavellist kavramlardan etkilemesiydi. Ancak bu "umursamazlık doktrini" 19. yüzyılın sonunda toptan yok edebilecek güçte silahların ortaya çıkmasıyla en güçlü devletleri bile korkutmaya başladı.

1899 ve 1907 tarihlerinde toplanan Lahey konferanslarında büyük güçler istedikleri anda savaş ilan etme özgürlüklerine biraz olsun kısıtlama getirmeyi kabul ettiler. (Nasıl savaşacakları konusu ise, birincisi 1865'te on iki büyük güç tarafından imzalanan Cenevre sözleşmesiyle düzene konmuştu.) Birinci Dünya Savaşı'nın başlama koşulları Lahey hareketi ile alay eder gibi göründüğünden, bu konferansın ruhu1918 de toplanan Milletler Cemiyetinin Anayasası'nda yeniden güçlendirildi. (Keegan 1995, s. 569)

1928 yılında savaşlar üzerindeki yasal kısıtlamalar Paris antlaşması ile son halini aldı. Tam adı "Savaştan Kaçınmak İçin Genel Antlaşma" olan Paris Antlaşması, Milletler Cemiyeti Anayasasından bağımsız olarak, imzalayan ülkelerin tümünü, gelecekteki anlaşmazlıklarını "barışçı yollarla" çözmeye zorunlu kılıyordu.(Keegan 1995, s. 570)

Bugün bütün bu çabalara karşın koyulan kuralları hiçbir ülkenin umursamadığı açık, üzücü ve düşündürücü bir gerçektir. Güçlü ülkeler bu konuda hiçbir kural tanımamakta ve kendi paşa gönüllerine göre istediklerini yapmaktadırlar. Bu kuralları yürütmekle sorumlu olan Birleşmiş Milletler ise hiçbir şey yapamamaktadır. Tüm yaptıkları "Dostlar alışverişte görsün." niteliğindedir.

"Adam öldürme sanatı" gibi bir yanıt ilk bakışta insanı dehşetle ürpertmekte ise de, biraz ince düşünüldüğünde böyle bir sanatın insanlık için gerekli olup olmadığının tartışma götürür olduğu görülür.

Topluma zarar verme sınırını aşan kişilerin ortadan kaldırılması gerekli görüldüğünde gerçekten bir sorun olan bu sanat, bu konuda çok ince tekniklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. En sonunda adam öldürmenin insanlıkla hiçbir şekilde bağdaştırılamayacağı sonucuna varan insanoğlu, bu sanatı tümüyle adalet sisteminden kaldırma çabasına girmiştir.

Bazı yerlerde bunu uygulayan uygarlığın bunu tüm dünyada uygulama çabaları sürmektedir. Bazı yerlerde ciddi direnişle karşılaşan bu çabaya karşı direnişin bir nedeni böyle bir uygulamanın adalet kavramıyla temelde çatışmasıdır. İlk bakışta en doğru olanın kısasa kısas gibi "karşılıklılık" temeline dayanan bir sistem olduğu düşünülebilir. Birinin gözünü çıkaran birine uygulanacak tam adalet onun da bir gözünün çıkarılmasıdır. Daha da ötesi o hangi gözü çıkardıysa, sağ ya da sol, onun da aynı gözünün çıkartılması gerekecektir. Bunun da ötesinde onun gözü de kendinin göz çıkarırken kullandığı yöntemle çıkartılmalıdır. Görüyor ki bu böyle sonsuza kadar sürüp gider. Ancak adaletle zaman arasındaki sıkı ilişki nedeniyle yasal konuları felsefe konusu yaparak sürüncemede bırakmak kendi başına adaletsizliktir. Her ne kadar ülkemizde uygulanamayan bir kuralsa da, bu gerçek şöyle belirtilmiştir: " Gecikmiş adalet adaletsizliktir." Bunun yanında şıpşak adalette adaletsizlik olup, sonu yargısız infaza gitmektedir ´

Bunun yanında beş kişi öldüren birinin ortadan kaldırılamayıp, daha sonra bazı politik amaçları ya da yeterli zihinsel yetenekleri kalmayıp yakınlarının etkisi altında davranan bazı politikacıların kararları ile affa uğrayıp topluma karışmaları ve bir beş kişi daha öldürmeleri de mantığa aykırı gelmektedir.

Aradaki bu büyük çelişkinin nedeni düz mantık ile (Aristoteles mantığı) uygar insan mantığının farklı olmasıdır.

Bu konuyu Hukuk felsefesine bırakarak savaş konusuna geçelim.

***

Savaş toplu halde insanların öldürülmesidir. Yukarda adam öldürme sanatı olarak tanımladığım bu etkinlik, uygarlığın ilerlemesiyle (!) çok üzücüdür ki topyekün savaşa dönmüş ve bu tanımın içine kadın ve çocuklar da katılmıştır: Adam, kadın ve çocuk öldürme sanatı. Atatürk bunu çok önceden görmüş ve şu sözleriyle belirtmişti: " Hattı müdafaa yoktur, sathı müdafaa vardır: Savunma çizgisi yoktur, savunma alanı vardır."

Bu arada savaşa yeni bir boyut eklenmiş "gerilla savaşı" bir süre sonra daha da ileri bir evreye ulaşılmıştır; Terör. Bu evre bir anlamda vahşetin son düzeyidir.

Aslında şövalyelik devrinde bazı kurallara uyulan bir gösteri gibi yapılan bu etkinlik sonunda hemen hemen hiçbir kuralın kalmadığı yengi için her yöntemin kullanıldığı bir duruma gelmiştir. Ne yazık ki, bunları önlemek için kurulan kurumların koyduğu kurallar hiç bir işe yaramamaktadır.

Burada şöyle bir soru sorulabilir: Savaş salt faydasız ve gereksiz bir etkinlik midir ve tümden ortadan kaldırılabilir mi? Üzücüdür ki insanoğlunu ikili (dual) özelliği sürdükçe buna olumlu bir yanıt vermek olanaksızdır. İyi ve kötü.

Bu konuda Kant şunları söylemektedir: " 'kötü' tarihin süreçleşme ve gelişiminde 'iyi' nin kaynağı olmak zorundadır. Yine bunun, kendisinden hakiki bir ahlaksal uyumun meydana gelebileceği ikilik olduğu söylenebilir. Toplumsal düzen kendine özgü idesi, tek tek kişilerin istençlerinin bir genel uzlaşım altında toplanmasında değil, tersine bu istençlerin kendi özel tarzları içinde birbirlerine karşıtlık içinde bulunmalarıyla oluşmaktadır." (Günay 2003, s. 105)

Kötüler oldukça savaş daima süregelecektir. Kötüler olmazsa olmaz mı sorusunun yanıtı da olumsuzdur. Olmaz çünkü iyilerin varlığı kötülere bağlanmıştır. Biri olmazsa öteki de olmaz. Aslında evrenin var olabilmesi de bu ikili sistemin çalışabilmesi ile olasıdır. Bu konuda termodinamiğin ikinci yasası (entropi) geçerlidir. Sonuçta şunu kabul etmek koşulu ortaya çıkar: Karşıtlar birbirlerine karşı değil, birbirlerini tamamlayıcıdır (Contraria Sunt Complementa)

Bu durumda yapılacak; savaşı tümüyle reddetmek değil, olası olduğunca sınırlı kalmasına, kaçınılmaz olduğunda insanlığa çok ters düşmeyecek kurallara göre yapılmasına ve iyilerin kazanması için gereken felsefi eğitimin tüm dünyada yaygınlaştırılmasına çalışmaktır.

Savaşın kaçınılmazlığına bir örnek gerekirse, Einstein gibi uç bir pasifistin bile (askerlik yapmamak için Alman vatandaşlığından çıkmış ve bir süre vatansız olarak yaşamıştır) Adolf Hitler'in yaptıkları karşısında savaşa başvurulmasının gerektiğini kabul etmiş olması verilebilir.

***

Bu konunun incelenmesindeki en önemli sorun, savaşın nasıl önleneceği, daha doğrusu benim yukarda belirttiğim koşullara nasıl indirgenebileceğidir. Bunu gerçekleştirebilecek tek kurum bir " Dünya devleti ya da hükümeti" olarak görünmektedir. Böylelikle, bu amacı gerçekleştirecek merkezi bir örgüt ortaya çıkacaktır. Şu anda bunun yerini tutacak başka bir seçenek de yoktur.

Bu devletin vatandaşları da doğallıkla "Dünya vatandaşı" olacaklardır.

Einstein bu konuyu inatla savunmuşsa da, aslında bu düşünce çok daha öncelere, antik çağda Seneca'ya kadar gitmektedir. Bu düşüncenin temeli ona göre insanların eşitliği temeline dayanmaktadır:

" . . ruh tanrıdan gelen bir soluk olduğu için insanlar birbirine eşittir. Çeşitli sınıflandırmalar, değerlendirmeler ise insanın gururunun ve haksızlığın yol açtığı şeylerdir. İnsanların eşitliği düşüncesi, yeryüzünde bir tek devletin kurulması gerektiği düşüncesinin de temelidir. Bu düşünceye bağlı olan Seneca, kendini bir 'dünya yurttaşı' olarak kabul eder. Seneca'nın kendini 'dünya yurttaşı' olarak tanımlamasındaki amaç, akılsallığı korumak ve onu haksızlıklara ezdirmemek için bir tek devletin gerekli olmasıdır. Dünya yurttaşının görevi de, yaşamdaki akıl dışılıkları gücü yettiğince çeşitli şekillerde eleştirmektir. İnsanın onurlu bir şekilde yaşaması için evrensel bir devletin yurttaşı olması, evrensel bir devlet anlayışının olabilmesi için de tek tanrı anlayışının varlığı gerekmektedir Çünkü ancak tek bir tanrı evrenselliğin koşulu olabilecektir." (Günay 2003, s. 35)

Tek tanrı anlayışının tüm dünyada uzun bir süreden beri hemen hemen kesin

kabul görmüş olmasına karşın, tek devlet kavramının kabul görmek bir yana doğrudürüst konu bile edilmemesi, edildiğinde de şiddetle karşı çıkılması gerçekten şaşırtıcı ve düşündürücüdür.

Stoacılık da benzer düşüncededir:

"Ama Stoacılığın düşündüğü toplum, antik Yunan site devleti değildir. Bir imparatorluk altında yaşayan insanın felsefesi olarak Stoacılık, daha evrensel bir toplum düşüncesine dayanır. Onlara göre bütün insanlar, yaratıcılarından dolayı kardeştirler ve evrenin yasası onları birbirine bağlayan yasadır. Stoacı için vatan artık site değil dünya olarak görüldüğünden, bu anlayışın sonucu olarak 'dünya yurttaşlığı' kavramı ortaya çıkmaktadır. Anayasası doğa yasası olan bu dünya devleti, bütün insanların ve tanrıların da içinde yer aldığı bir kozmopolistir." (Günay 2003, s. 35)

Kant ". . yetkin bir dünya yurttaşlığı birliğini, insan soyunun hedefi kılan" bir doğa planından söz etmektedir. (Günay 2003, s.106). Ayrıca Kant'ın "Dünya Yurttaşlığı Bakımından Bir Genel Tarih Düşüncesi" adlı yazısı dokuz önerme ve bunların temellendirilmesinden oluşmaktadır. (Günay 2003, s. 107-108)

1946 yılında Einstein bu konuda şunları yazmıştı:

"Tek koruma umudu barışın devletler üstü bir yolla güvenceye alınmasıdır. Yargı kararlarıyla devletler arasında çatışmaları çözebilen bir dünya hükümeti yaratılmalıdır." (Einstein 1995, 138)

"Barış ve güvene giden tek bir yol vardır: devletler üstü bir örgüt." (Einstein 1995, s.147)

BM Dünyası dergisinin 1947 yılı sayısında Einstein'ın bir açık mektubu yayımlandı. Bu mektupta Einstein bir dünya hükümetinin gereğini vurguluyordu. Tüm dünyayı kapsayacak bir hükümet olanaksız olursa, onun yerine kısmi bir hükümet kurulabilirdi. Bunun yanında Sovyetler Birliği'nin karşı çıkmasının bu kısmi hükümet seçeneğinin nedeni olduğunu ileri sürdü:

"Karşı çıkanların olacağı doğaldır. USSR'nin-ki dünya hükümetine ana karşı çıkan olarak gösterilmektedir.- gerçek bir güvenlik sağlayacak adil bir öneri getirildiğinde karşı çıkma durumunu sürdüreceği hiç de kesin değildir." (Einstein 1995, s.159)

Beklenilebileceği gibi, en şiddetli tepki Sovyetler Birliği'nden geldi. En ünlü dört bilimci, S. Vavilov, A.N.Frumkin, A.F. Jofff ve N.N.Semyonov "Dr. Einstein'in yanlış nosyonları" adlı bir mektup gönderdiler. (Einstein 1995, s. 161-168)

Einstein'ın bu mektuba yanıtı aşağıdaki satırlarla son buluyordu:

"Dünya hükümeti fikrini desteklerken, başka kişilerin aynı amaç için çalışırken akıllarında neler olabileceğini dikkate almadan, zihnimde sadece bu var. Dünya devletini savunuyorum çünkü insanın kendini içinde bulduğu en korkunç tehlikeyi ortadan kaldırmak için olası başka bir yol olmadığına inandım. Total yıkımdan kaçınma amacının tüm diğer amaçlar üzerinde önceliği olmalı." (Einstein 1995, s.175)

Şu anda Sovyetler Birliği'ndeki değişiklikler nedeniyle Einstein'ın o zamanki düşüncesi tersine döndü ve bir Dünya Devlet'i karşıtı en büyük güç ABD oldu.

Bu yazışmalar o zamandan bu yana unutuldu.

Dünya vatandaşlığı ve hükümetini vurgulayan başka bilimciler de vardır:

"En iyi teknisyenler bile iyi birer vatandaş olmalı; vatandaş derken, dünya vatandaşlarını kastediyorum, şu ya da bu mezhep ya da ulusun vatandaşlarını değil." (Russell 1963, s. 177)

"Bu görevler başarılırsa konferans, daha şimdiden iki kez teşebbüs edilen, dünya yetkesi yaratılmasına kadar ilerleyecekti. Önce devletler ligi ve sonra Birleşmiş Milletler. Bu soruna burada girmeye niyetim yok, sadece bu çözülmeden herhangi bir çarenin devamlı bir değeri olmayacaktır diyeceğim." (Russell 1963, s. 244)

" Ancak insan, zekasına karşın, insan ailesini tek bir aile olarak düşünmeyi öğrenemedi" (Russell 1963, s.207)

Bu konuda diğer düşünürlerin dedikleri:

"Kant gibi Saint-Simon'da sürekli barış umudunu birleşmiş uluslar fikrine bağlamıştır:'Avrupa ancak içerdiği tüm uluslar hükümetlerinin üzerinde yer alan ve onların anlaşmazlıklarını yargılama gücüne sahip olan genel bir parlamentonun üstünlüğünü tanırsa kurulabilecek en iyi düzene sahip olacaktır.'" (Timuçin 1997, s.675)

"Alman değilim, Yahudi, Hıristiyan ya da İtalyan değilim, dünyanın yurttaşıyım ben."(Reich 1990, s.98)

"Diyelim, şu diplomatlığı artık kesmeni, bunun yerine, bütün ülkelerin ayakkabıcıları, marangoz, makinist, teknisyen, doktor, eğitimci, yazar, yönetici, madenci ya da çiftçileriyle mesleksel ve kişisel bir kardeşlik kurmanı önersem, tüm Çinli çocukların ayağına en rahat uyacak pabucun nasıl olması gerektiği konusunda tüm dünyanın ayakkabıcıları ortak karar verse, insanların donmaktan nasıl korunacağını düşünme işini dünyanı madencilerine bıraksan, yeni doğmuş çocukların olası güçsüzlük, akıl hastalığı gibi şeylere karşı nasıl korunması gerektiği konusunda bütün ülkelerin ve ulusların eğitimcileri karar verse, ne dersin? İnsan yaşamında çok doğal ve gerekli olan bu tür şeylerle karşılaşsan ne yaparsın, küçük adam?" (Reich 1990, s.152)

Einstein ve Russell'in yukarda bildirdiğim fikirleri ele alınıp, merkezi bir yetke oluşturulup, böylece bir dünya devleti, dünya hükümeti ya da başka bir kurumla insanların ve insan toplumlarının sapık ve kötü huylu küresel davranışları denetim altına alınmadıkça, küreselleşme hiçbir kural ve düzenleme bulunmaksızın sürecek, etik ve insancıl değerleri bozacaktır. Bu tür bir küreselleşmeye kapitalizmde olduğu gibi **vahşi küreselleşme** denebilir.

Bu tür bir küreselleşme Shilling tarafından şöyle anlatılmaktadır:

"Örneğin, küreselleşme ele alındığında, uluslar arası ticaret merkezi olarak bedenlerin, beden imgelerinin ve beden hizmetinin küresel döngüsü ile ilgilenecektir. (Phizacklea 1990, Shilling'de) Bu posta ile ısmarlanan gelirler, Bangkok'a dinlence seks turları ve hatta çocuk köleliğini içerir. Daha az dramatik beden ticareti spor alanında olmaktadır. Örneğin, major Amerikan beyzbol liglerinin Dominik cumhuriyetinde akademileri vardır ve bunlar (Klein 1991, Shilling'de) sistematik olarak bu ulusu en iyi spor yeteneklerinden soymaktadırlar. Bunların tümü tamamen ayrı olgulardır ve küreselleşme sürecinin en ortasında bulunan bedeni kötüye kullanma sürekliliğinin üzerinde durduğu görülebilir." (Shilling 1993, s.20)

Bu satırlardaki yanılgı küreselleşmenin yanlış tanımı ve yanlış anlaşılmasında yatmaktadır. Bu tür bir küreselleşme denetimsiz ve vahşi küreselleşmedir ve insan bedenindeki kanser ile kıyaslanabilir.

Dünya devletinin gerçekleşmesi durumunda, önemli bir sorun ortaya çıkacaktır:

Ulus-devlet ve çokuluslu holdinglerin geleceği ne olacaktır?

Bunun yanıtını Rifkin vermektedir: "Bu nedenle biyosferik kültüre geçiş, baskın politik kurumlar olarak ulus-devletin ve ilksel ekonomik kurum olarak çok uluslu şirketlerin sonunu belirleyecektir." (Rifkin 1991, s. 4)

Aslında Rifkin'in bu fikirleri yanlış anlaşılabilir. Ulus devletin sona ermesi ulusal kültürlerin ortadan kalkmasını gerektirmez. Uluslar kendi ulusal kültürlerini, yazınlarını, sanatlarını, danslarını koruyabilirler. Korunmayacak olan savaşçı ve saldırgan kültürlerdir. Bu günkü durumlarıyla tüm dünyayı sömüren çok uluslu şirketlerin sonunun gelmesi de insanlık için büyük bir kayıp olmayacaktır.

Küreselleşmeye karşı çıkanlar Einstein, Russell, Kant ve diğerlerinin fikirleriyle çelişkiye düşmektedirler. Bu çelişki, küreselleşmeyi sadece ekonomik bir olay olarak ele almaları sosyal yönlerini hesaba katmamalarıdır. Bu kişiler bir anlamda kendilerini akıllı, Einstein, Russell, Kant ve diğerlerini aptal zannetmektedirler.

Küreselleşme dünyanın kaderi olup, kaçınılmaz bir sonuçtur. Yapılacak bunun zaten şu anda vahşi küreselleşme olarak uygulanan biçimine bir son verip, toplumsal adaleti sağlayacak sosyal kuralları da (gelirin mümkün olduğunca eşit paylaşımı gibi) yetki kapsamına alan bir dünya devletinin denetimi altında uygulanmasını sağlamaktır.

Nobel ekonomi ödülü alan Joseph E Stiglitz toplumsal adaleti şöyle tanımlamaktadır:

"Toplumsal adalet toplum büyüdükçe toplumun kazançlarından fakirlerin de pay alması, kriz zamanlarında toplumun acılarını zenginlerin de paylaşması."(Stiglitz 2002, s. 99) Stiglitz'in bu tanımı tüm dünyada geçerli olması için yaptığı açıktır.

Dünyada savaş ve terörü sona erdirmenin tek yolu **"tek bir dünya"** olduğunu kabul edip bir dünya devleti kurmak ve dünyanın yönetimini ona bırakmaktır. Aslında Birleşmiş Milletler ve öncüsü Milletler Cemiyeti bu amacı gerçekleştirmek için kurulmuştu. Ancak bazı zengin ve güçlü ulusların kölesi olmaktan ileri geçemedi.

Kendilerini Einstein'dan akıllı zanneden ve devamlı küreselleşmeye karşı çıkan tüm düşünürlere duyurulur.

KAYNAKLAR

Clausewitz C von (1997) On War. Ware: Wordsworth classics
Einstein A (1995) Out of my later years. New York: Citadel
Günay M (2003) Felsefe Tarihinde insan sorunu. İzmir: İlya
Karadayı A (1994) Tıp söylencesi. Adana: Çukurova Ü. Matbaaası

Keegan J (1995) Savaş sanatı Tarihi. İstanbul: Yeni yüzyıl tarih dizisi
Mao Ç (1992) Teori ve Pratik. Ankara: Sol y. içinde (Çelişki üzerine, s.24-63)
Reich W (1990) Dinle Küçük Adam. İstanbul: Payel
Rifkin J (1991) Biosphere Politics. New York: Crown
Russell B (1963) Portraits from Memory.
Shilling C (1993) The Body and Social Theory. London: Sage publ.
Stiglitz J E (2002) Küreselleşme. Büyük Hayal Kırıklığı. İstanbul: plan b
Sun Tzu (1998) The Art of War. Ware: Wordsworth classics
Tao Hanzang (1998) Sun Tzu içinde s. 63-131
Timuçin A (1997) Özgür Prometheus. İstanbul: İnsancıl

Kural haline gelen istisna: 11 eylül ve savaş

Fatih Yaşlı

I.

1990'lı yıllar, Sovyetler Birliği'nin çözülüşü ve Doğu Bloku'nun dağılışını izleyen bir dönem olması itibariyle Batı açısından son derece iyimser yıllar olarak kaydedildi hafızalara. Komünizm çökmüş, liberal demokrasi dünya ölçeğindeki zaferini ilan etmişti. Teknolojiye dayalı yeni ekonomi sömürüyü ortadan kaldıracak, küreselleşme ve serbest ticaret, dünyanın yoksul uluslarını zenginleştirecekti. Bu aynı zamanda savaşların olmadığı ve evrensel barışın hüküm sürdüğü bir dönem olacaktı. Kısacası o sıralar pek moda olan deyimle tarihin sonuna gelinmişti.

Aynı yıllar; bir başka bağlamda; büyük anlatıların önemini yitirmesine binaen, sosyal bilimler alanında da bir paradigma değişimine tekabül ediyordu. Çoğulluğa, farklılığa ve ötekine yaptığı vurgu ile kendisinden önceki düşünüş biçimlerinden ayrılan Postmodernist teorinin, özellikle Foucault'nun çalışmalarının yoğun etkisiyle, devlet egemenliğini ya da iktidarın makro düzeydeki tezahürlerini inceleme nesnesi olarak dikkate almaması ve mikro iktidar süreçleri ve ilişkilerine yönelmesi bu dönemde iyice ön plana çıkmıştı.

Bir paradigma değişikliği ise uluslararası ilişkiler teorisinde gündeme geldi aynı dönemde. Soğuk savaş ertesinde ortaya çıkan tek kutuplu dünyanın gereklerine uygun olarak, Gramsci'nin hegemonya kavramı ABD'nin küresel hakimiyetini açıklamanın anahtar sözcüğü konumuna geldi.

Ancak 11 Eylül 2001 günü hava korsanlarınca kaçırılan iki yolcu uçağı Dünya Ticaret Merkezi kulelerine, bir yolcu uçağı da Pentagon binasına çarpınca ve böylece, "imparatorluk" yasal sınırları dahilinde ilk kez bir saldırıya uğramış olunca, tabiri caizse her şey –bittiği söylenen tarih de dahil olmak üzere- yeniden başladı. Ne büyük bir "tesadüf"tür ki aynı dönemde yeni ekonominin balonu sönüyor, küreselleşme karşıtı toplumsal hareketler ivme kazanıyor ve dünya sisteminde karşı kutbu oluşturacak güç odakları şekillenmeye başlıyordu. İşte böylesi bir konjonktürde, "iyimser" yaklaşımlar terk edilirken, sosyal bilimler teorisi için

iktidarın makro düzeydeki işleyişi; devlet, egemenlik, şiddet ve hukuk yeniden düşünülmesi gereken sorunsallar haline geldi. Ayrıca ABD dış politikasındaki değişimle birlikte, hegemonya kavramının 11 Eylül sonrası dönemde gerçekten bir anlam ifade edip etmediği de sorgulanmaya başlandı.

II.

Carl Schmitt (1888-1985), makro iktidar üzerine düşünmenin sosyal bilimler teorisine geri döndüğü şu son birkaç yılda, adını zikretmemenin imkânsız hale geldiği bir hukukçu ve siyaset felsefecisi konumuna yükseldi. Schmitt'in, gerek Nazi Almanyası ile olan organik ilişkileri, gerekse anglo-saxon geleneğinden olmaması müsebbibiyle görmezden gelindiği uzun bir dönemin ardından geri dönüşünün, küresel ölçekte olağanüstü bir döneme denk gelmesi son derece manidardı aslında. Çünkü onun siyaset felsefesinin ve hukuk anlayışının temelinde tam da bu kavram vardı; yani "olağanüstü hal" kavramı.[1]

Schmitt'in, "Siyasal İlahiyat: Egemenlik Üzerine Dört Bölüm"(Schmitt, 2002) isimli siyaset felsefesi alanında bir kült eser haline gelmeyi başarmış kitabının ilk cümlesi şöyledir: "Egemen olağanüstü hale karar verendir." Ancak, olağanüstü hal basit bir şekilde herhangi bir sıkıyönetim ya da doğal afet hali olarak algılanamaz. Olağanüstü hal; "yani mevzu hukukta öngörülmeyen hal, ancak son derece tehlikeli, devletin varlığını tehdit edecek bir durum vb. olarak tanımlanabilir." (Schmitt, 2002: 14) Bu tanımlamayı yapacak olan egemen güç paradoksal bir şekilde, (Agamben, 2001: 25) anayasanın hem içinde hem de dışındadır: "O, hem son derece acil bir durumun söz konusu olup olmadığına, hem de bunu bertaraf etmek için ne yapılması gerektiğine karar verendir. O, normal durumda geçerli olan hukuk düzeninin dışında olmakla birlikte yine de bu düzene aittir çünkü anayasanın tümüyle askıya alınmasına ***karar vermeye*** yetkilidir. (Schmitt, 2002:15, italik bana ait)

Schmitt'in "karar verme"ye ilişkin yaptığı vurgunun kökeninde, "siyasal ilahiyat" anlayışı yatmaktadır. Schmitt'e göre; "Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır. Sadece tarihsel gelişimleri dolayısıyla değil, -çünkü bu kavramlar ilahiyattan devlet kuramına aktarılmışlardır, örneğin her şeye kadir Tanrı, her şeye kadir kanun koyucuya dönüşmüştür- bu kavramların sosyolojik yönden incelenmesi için anlaşılması gereken sistematik yapıları dolayısıyla da dünyevileştirilmişlerdir." (Schmitt, 2002: 41) Karar veren gücün ilahiyatta tanrıya; modern devlet kuramında ise yasa koyucuya tekabül etmesine benzer bir şekilde, "olağanüstü halin hukuk için taşıdığı anlam mucizenin ilahiyat için taşıdığı anlama benzer." (Schmitt, 2002:41)

Schmitt, istisnai olanın bir sınır kavram olması sebebi ile normal olanı açıklayabileceğini düşünür: "Özellikle somut yaşamın felsefesi, istisnadan ve ekstrem durumdan elini eteğini çekmemeli, aksine, bunlarla en üst düzeyde ilgilenmelidir. Bu felsefeye göre, istisna kuraldan önemli olabilir, paradoksal olana yaklaşımının romantik bir ironiden esinlenmiş olmasından dolayı değil, aksine, kendini vasati bir şekilde 'tekrar edenin' apaçık genellemelerinden daha derine inen anlayışın olanca ciddiyeti ile... İstisna, normal durumdan daha ilginçtir. Normal olan, hiçbir şeyi kanıtlamaz, istisna her şeyi kanıtlar: Yalnızca kuralı kanıtlamakla kalmaz, ku-

ral yalnızca istisna sayesinde yaşar. İstisnada gerçek hayatın gücü, tekrarlanmaktan katılaşmış mekanizmanın kabuğunu kırar." (Schmitt, 2002:22)

Schmitt'in karar vermeyi ve istisnai durum/olağanüstü hal kavramlarını teorisinin merkezine yerleştirmesi tesadüfi değildir. Schmitt, kendisini, yine kendisinin isim babalığını yaptığı bir siyaset felsefesi geleneğinin içerisinde konumlandırır; yani desizyonist geleneğin. Desizyonist düşünce, Hobbes'un "yasayı yapan otoritedir, hakikat değil" ya da Bodin'in, "egemenliğin ve mutlak erkin temel noktası, genel olarak bütün uyruklara onaylarını almaksızın yasa vermekte yatar" sözlerinde ortaya konulduğu gibi, egemene toplumsal düzenin tesisinde yasaların üzerinde bir güç, bir aşkınlık vehmeder. Desizyonizmin tarihsel arka planına bakıldığında bu vehmedişin hiç de nedensiz olmadığı gözlemlenebilir.

Bize göre Desizyonist geleneğin antik çağdaki temsilcisi olan Platon, siyasal bir antite olarak polisin tam da olağanüstü bir durumla karşı karşıya olduğu, yani yok olma tehlikesi ile karşı karşıya olduğu bir dönemde yaşamış bir düşünür olarak, polisin kurtuluşu için ideal devlet tasarımını ortaya atmış ve ideal devletin yöneticisinin, ağzından çıkan sözün yasa olarak kabul edildiği filozof-kral olması gerektiğini iddia etmiştir. İdeal devlet tasarımının hayata geçirilemeyeceğini anladığında tasarladığı ikinci en iyi devlet ise ilk bakışta yasaların üstünlüğü ilkesine dayanıyor gibi görünse de, gerektiğinde hukuku askıya alabilen "gece konseyi" isimli bir kuruma sahiptir. Gece konseyi, "devleti doğru yolda tutan polisin ruhudur, aklıdır. *Yasaların dışında ve üzerinde olmasına karşın, ona devletin bütün kurumlarını denetlemek ve yönetmek hakkı tanınmıştır.*" (Ağaoğulları, 1994: 281, italik bana ait)

Aynı şekilde Schmitt'in çok önemsediği bir düşünür olan Hobbes da toplumsal bir karmaşa durumunun tam ortasında yer alan yani İngiltere'de yaşanan iç savaşa tanıklık eden bir düşünür olarak, egemen gücü meşrulaştırmaya çalışmıştır. Onun Leviathan'ın gerekçesi olarak ortaya attığı doğal durum tezi, Agamben'in Leo Strauss'a atıfla belirttiği gibi, "devletin çözündüğü" bir durum olarak, tam da metaforik bir iç savaş betimlemesi bağlamında anlaşılabilir. (Agamben, 2001: 54)

Schmitt'in siyasal ilahiyat eserinde Desizyonist gelenek bağlamında ismini zikrettiği bir başka düşünür ise Donose Cortes'dir. Cortes, 1848 ihtilallerinin Avrupa'daki sarsıcı etkisinden ürkmüş son derece muhafazakâr bir düşünür olarak, toplumsal düzenin tesisinde liberalizmin yetersizliği savından hareketle, karşı-devrimci bir güç olarak bir diktatörün gerekli olduğu görüşünü savunuyordu: "Eğer her devrim toplumsal hiyerarşi karşısında bir başkaldırıya aynı sertlikte cevap verebilecek, amacı geleneği korumak olan güçlü bir kişiliğe gerek vardır. Bu nedenle diktatör, mutlaka teolojideki mucizeye benzer, bilgili, seri kararlar alabilen ve amacı mutlak adaleti yeniden kurmak olan kişi olmalıdır. (Cortes, 1996: 114-115'den akt. Çelebi, 2001: 125-126)

Son olarak Schmitt'in kendi yaşadığı dönem de, hem ulusal hem de küresel ölçekte bir karmaşaya tekabül ediyordu. 1917 Ekim Devrimi'ni ve neticesinde ortaya çıkan yeni devleti, Batı uygarlığının önündeki en büyük tehdit olarak gören Schmitt, Batı uygarlığını komünist yayılmadan korumak için liberalizmin yetersiz kaldığını düşünüyordu. Aynı şekilde Weimar dönemi Almanyası'nın yaşadığı karışıklıklar, komünist muhalefetin yoğunluk kazanması ve ülkenin neredeyse bir iç savaş durumuna gelmesi, Schmitt'in siyaset felsefesinin tarihsel arka planını teşkil ediyordu. Schmitt bu nedenle önce Weimar Cumhuriyeti döneminde mevcut

anayasayı eleştirmiş ve devlet başkanı Hindenburg'u, anayasanın 48. maddesinin muğlak bir şekilde de olsa, kendisine verdiği yetkiyi kullanması konusunda uyarmış, daha sonra ise Nazi iktidarının resmi hukuk teorisyenlerinden biri olmuştur. (Gottfried, 2001: 135)

III.

Peki ama bir Nazi hukukçusunun 1920'li ve 1930'lu yıllarda yazdıkları bugünün dünyasını anlamakta nasıl bir öneme sahip olabilir? Bu tarz bir soru, Schmitt'in zekâsını ve siyaset ile hukuk teorisindeki önemli yerini gözardı etmekle maluldür. Onun istisnai durum, dost-düşman ayrımına dayalı siyaset ve siyasal ilahiyat gibi özgün kavramları, devletin üretim biçimi içerisindeki rolünün ve sınıfsal doğasının kati surette gözden kaçırılmaması kaydıyla, devlet, egemenlik, şiddet ve hukuk bağlamında, içinde yaşadığımız zaman dilimini anlama ve anlamlandırmada kilit öneme sahiptirler.

İlk olarak söylenebilir ki; Amerika Birleşik Devletleri yönetiminin saldırının hemen ardından dile getirdiği "haklı savaş", başka hiçbir çarenin kalmadığı bir durumda savaşın kaçınılmazlığını anlatan bir kavram olarak açık bir şekilde dinsel bir karakter taşımaktadır ve Batıda Sn. Augustin'le başlayıp, Aquina'lı Thomas'la ve sonrasında da Hugo Grotius'la devam eden; kökenleri Hıristiyanlıkta bulunan bir düşünsel geleneğe göndermede bulunur. George W. Bush'un kullandığı başka bir terim olan topyekün savaş da tıpkı haklı savaş gibi ortaçağ teolojisinde; özellikle haçlı seferlerinin retoriğinde yer alan bir kavramdır. Bu bağlamda; Schmitt'in, modern politika ile ortaçağ teolojisi arasında kurduğu süreklilik ilişkisini haklı savaş söylemi dolayımı ile bir kez daha teyit etmek mümkün görünmektedir. (Çelebi, 2002: 23-24) İkinci olarak, Schmitt'in dost-düşman ayrımı üzerinden yaptığı siyaset tanımı perspektifinden olaya bakmamız gerekir. Turner'ın da ifade ettiği gibi SSCB'nin çözülüşünün ardından Batı "öteki"sini yitirmiş; ancak, son yılarda İslam (özellikle siyasal İslam) Batı uygarlığının yeni düşmanı olarak inşa edilmiştir. (Turner, 2002: 109) 11 Eylül saldırılarının ardından, önce Afganistan'daki Taliban rejiminin, daha sonra El-kaide ve Usame Bin Ladin'in hedef tahtasına konulması, ardından İran, Irak ve Kuzey Kore'den oluşan bir şer ekseninin varlığından söz edilmesi[2] ve Irak savaşının başlatılması, küresel güç olarak ABD'nin dış politikasının, Soğuk Savaş dönemini andırır bir şekilde gittikçe dost-düşman ayrımı üzerinden yürütülmeye başlamasını göstermektedir. Aynı dönemde başkan Bush'un "bu bir savaş ve ya bizimlesiniz ya da onlarla" ya da "iyilerle kötülerin, ışıkla karanlığın savaşı başlıyor şeklindeki açıklamaları da dost-düşman ayrımına dayalı siyaset bağlamında, son derece açıklayıcı cümleler olarak değerlendirilmelidir. Bu noktada bir ayrıntıya dikkat çekmemiz gerekiyor. Schmitt, düşmana karşı verilecek savaşın, aynı zamanda insanlık adına verileceğinden bahsediyordu. ABD'nin savaş sırasında en sık başvurduğu söylemlerden biri de terörizme karşı insanlık adına savaş verildiğidir.

Schmitt'in siyaset felsefesindeki argümanlardan, istisnai durum / olağanüstü hal, 11 Eylül sonrası dünyanın anlaşılmasında bize göre anahtar konumundadır. Şöyle ki; eğer egemen istisnai olanın ne olduğuna karar verense, yani kendi bekasının tehdit altında olduğunu hissediyor ve bu tehdidi bertaraf etmek için mevcut

hukuk düzenini askıya alabiliyorsa, ABD tam da bunu gerçekleştiren güç olarak küresel egemenliğini teyit etmiş olmaktadır. Düşündürücü olan ise, ABD yönetiminin, bu istisnai durumu kural haline getirmeyi, yani olağanüstü hali sürekli kılmayı, bir varoluş stratejisi olarak görme yönündeki eğilimidir[3]. Bu bağlamda; Bush'un 11 Eylül saldırıları ertesinde sarfettiği sözleri bir kez daha hatırlamakta fayda var: "Amerikalılar tek bir kavga beklentisinde değil daha önce görmediğimiz uzunlukta bir kampanyayı beklemelidirler. Artık her bölgedeki her ulusun karar vermesi gereken bir husus vardır. Ya bizimlesiniz ya da teröristlerle. Silahlı kuvvetleri alarm durumuna geçirdim ve bunun bir sebebi var. Amerikanın harekete geçeceği ve sizin bununla gurur duyacağınız saat yaklaşmakta. Bu dünyanın kavgası bu uygarlığın kavgasıdır. Uzun sürecek bir mücadele için sabrınıza sığınıyorum. Zamanımızın başarısı ve her zamanın büyük umudu şimdi bize bağlıdır. Bu ihtilafın seyri belli değil ancak neticesi kesindir. Tanrının tarafsız olmadığını biliyoruz." (akt. Castro, 2001:22)

11 Eylül saldırılarını izleyen dönemde ABD, bir istisna durumunun varlığını tespitten hareketle; öncelikle kendi iç hukukunda bir düzenlemeye giderek, 13 Kasım 2001 tarihli kararnameyi çıkarmış, bu kararname ile, terörist eylemlerde bulunduğundan şüphelenilen ve ABD vatandaşı olmayan kimselerin gözaltında süresiz olarak kalabileceklerini ve askeri mahkemede yargılanabileceklerini belirtmiş, daha sonra ise mevcut uluslararası hukuku askıya almış, uluslararası hukukun en üst düzeydeki temsil organı Birleşmiş Milletleri devre dışı bırakmış ve önce Afganistan'a ardından da Irak'a saldırmıştır. Küba'daki Guantanamo kampı da bu askıya alma ile ilişkilendirildiğinde anlam kazanmaktadır. Uluslararası hukukun askıya alındığı bir durumda uluslarası savaş hukukunun da geçerli olması beklenemeyeceğinden, El-kaide üyesi olmakla suçlanan kimseler, herhangi bir mahkemeye çıkarılmamakta, sıradan bir hapishaneye gönderilmemekte, bunun yerine II. Dünya Savaşı Nazi toplama kamplarını andıran Guantanamo kampına gönderilmektedirler. (Agamben, 2002) Aynı şekilde ABD ordusunun Irak'ta günbegün büyüyen direnişi engellemek için yaptığı operasyonlarda başına çuval geçirilerek tutuklanan insanların akıbeti hakkında da pek fazla bir şey bilinmemektedir. Bu insanlar hangi mahkemelerde yargılanmakta, hangi hapishaneye ya da kampa götürülmektedir? Amerikan tarafı bu konuda açıklama yapmamayı tercih etmemektedir.

Bu noktada Giorgo Agamben'in kampları modernliğin nomosu olarak adlandırdığı çalışması "Kutsal İnsan"ı hatırlamakta fayda var. Agamben'e göre modern çağda kampın bir paradigma olarak ortaya çıkışı istisnai durumla doğrudan ilişkilidir.. Agamben'in cümleleriyle, "*kamp, istisna durumunun kurala dönüşmeye başladığı zaman açılan mekandır.* Esas itibariyle gerçek bir tehlike durumu gösterilerek hukuksal yönetimin geçici olarak askıya alınması olan istisnai durum, kampta daimi bir yer düzenlemesi şeklini alıyor ve fakat bu haliyle yine normal düzenin dışında [bir istisna] olarak kalıyor." (Agamben, 2001: 219 ve devamı) Almanya tarihindeki ilk kampın ortaya çıkışı, Nazi iktidarından daha önce, Weimar dönemine tekabül etmektedir ve kampın hukuksal temelini, egemene istisnai durumda mevcut hukuku askıya alma yetkisini veren 48.madde teşkil etmektedir.

O halde Schmitt'in argümanlarına dayanarak söyleyebiliriz ki; 11 Eylül sonrası dünya, ABD'nin, bir yandan kendisine bir imparatorluk misali kutsal misyonlar atfettiği, bir yandan da hegemonya anlayışından uzaklaşıp mutlak bir egemen iktidar gibi davranarak, dost-düşman ayrımına dayalı siyaset anlayışına tekabül

eden bir dış politika uyguladığı ve istisnai olanın küresel düzeyde kural haline gelmeye başladığı bir döneme, yani normalliğin sonsuzluğa tahkimine işaret etmektedir. Bu dönem, Agamben'in sözleri ile "politik sistemin bir ölüm makinesine dönüştüğü" (Agamben, 2002) bir dönemdir. Sürecin gidişatına ilişkin kesin neticeyi ise hiç kuşkusuz her zaman olduğu gibi tarih gösterecektir.

KAYNAKÇA

- Ağaoğulları, Mehmet Ali (1994) *Kent Devletinden İmparatorluğa*, Ankara: İmge Yayınevi

- Agamben, Giorgio (2001) *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*, (çev. İsmail Türkmen) İstanbul: Ayrıntı Yayınları

- Agamben, Giorgio (2002) *State of Emergency*, http.//www.generetaion-online.org/p/pagambenschmitt-htm

- Castro Fidel (2001) *Terörizm ve Savaş Krizi*, (çev. Mustafa Özgür Çakır) Mürekkep: Sayı 17

- Çelebi, Aykut (2001) *Kuraldışı Durumlarda Karar Vermek Carl Schmitt ve Walter Benjamin Üzerine Bir İnceleme*, Defter: Sayı 42

- Çelebi, Aykut (2002) *İnter Arma Silent Leges: "Haklı Savaş ve Amerikan Entelektüellerinin "Sonsuz Adaleti"* Düşünen Siyaset: Sayı 17

- Gottfried, Paul Edward (2002) *Antagonizma Olarak Politika*, Doğu Batı: Sayı ?

- Schmitt, Carl (2002) *Siyasal İlahiyat, Egemenlik Kuramı Üzerine Dört Bölüm*, (çev. Emre Zeybek) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları

- Turner, S. Bryan (2002) Sovereignty and Emergency Political Theology, Islam and American Conservatism, Theory, Culture and Society Sayı 19(4)

- Zizek, Slovaj (2002) Kırılgan Temas (çev. Tuncay Birkan), İstanbul: Metis Yayınları

DİPNOTLAR

1. Olağanüstü hal ve istisnai durum kavramları yazı boyunca aynı anlama gelecek şekilde kullanılacaktır.

2. Şer ekseni: evil axes. Evil, ingilizcede "kötü" anlamına gelmekle birlikte, "şeytan, iblis" anlamlarını da taşımaktadır.

3. Kuşkusuz istisnai olanın kural haline gelmesi ya da aynı anlama gelmek üzere normalliğin sonsuza tahkim edilmesi isteği son derece paradoksal bir duruma işaret ediyor. Egemen, bir yandan düzenin tesisini varoluşunun nedeni olarak görüyor diğer yandan ise sürekli bir istisnai durum egemenliğinin ve varoluşunun olmazsa olmaz koşulu haline geliyor. Eğer Agamben'in Schmitt'e atıfla dile getirdiği, egemenin yasanın hem içinde hem dışında olması egemenliğin ilk paradoksunu oluşturuyorsa, egemenin zihninde düzenin tesisi ile sürekli bir istisnai durum isteği arasında ortaya çıkan gerilim egemenliğin ikinci paradoksunu oluşturuyor. Bu noktada Slovaj Zizek'in Derrida'ya atıfla ama başka bir bağlamda dile sarfettiği sözler bu gerilimi açıklayıcı nitelikte görünüyor: "Amacı gerçekleştirmeyi olanaksız kılan koşul aynı zamanda onu olanaklı da kılar." (Zizek, 2002: 162) Eğer istisnai durum egemenin amacını, yani düzenin tesisinin gerçekleştirilmesini olanaksız kılan koşul olarak kabul edilirse, bu durumun normalliğin sonsuzluğa tahkimi olarak egemenin varoluşunun biricik koşulu haline gelmesi ile onu olanaklı kılmakta olduğu da kabul edilmelidir aynı zamanda.

Çağımızın bazı düşünürlerinin savaş hakkında düşünceleri ve günümüz savaşlarının nitelikleri

Çetin Veysal

Günümüzde savaşın hiçbir kural, hak ve insansal sorumluluk taşımadan, fütursuzca sürdürüldüğüne şahit olunmaktadır. Yanıbaşımızda sürdürülen Afganistan ve Irak işgali karşısında dünyada hiçbir gücün bu işgallere engelleyici etkide bulunamaması bu fütursuzluğa işaret etmektedir. Diğer savaşların büyük bölümünün kökeninde bulunan temel hareket noktası günümüz savaşlarının da ortak çıkış noktası olarak belirlenebilir: Daha çok zenginliğe, daha büyük güce sahip olmak. Ancak hep olagelmekte olan bu durum, insanın değişmeyecek olan alınyazısı mıdır? Bu durum değişmez değilse, insan, *yok edici insan hastalığı savaş* karşısında ne yapmalıdır? Bu soruların yanıtları uzunca bir süredir aranmakta, ancak kuramsal olarak değilse de uygulayımsal anlamda ortaya bir çözüm çıkmamış görünmektedir.

Çağımız savaşının temel niteliklerine geçmeden önce, düşünceleriyle çağımıza yön veren düşünürlerden bazılarına bakmak gerekir. Tarihte olduğu gibi günümüzde de savaş ve barış hakkında birbirinden çok çeşitli düşünceler ileri sürülmektedir. İnsan yaşamının tüm alanlarını ilgilendiren bir problem olarak savaş ve barış, birçok bilim alanının araştırmacılarını da ilgilendirmektedir. Savaşın olumsuzlanması ya da olumlanması, barışın olumlanması ya da olumsuzlanmasında olduğu gibi, düşünürler tarafından değişik gerekçeler ve temellendirmeler koyularak çeşitli görüşler savunulmaktadır.

Savaşı açıkça savunan, alışıldık manada adalet ve eşitlik anlayışının eleştiricisi Nietzsche, "iyi nedir?" sorusuna "gücü isteme, tüm güç duyguları, insanın kendisindeki güç duygusu" şeklinde yanıt vermektedir. "Kötü nedir?" sorusuna ise, "zayıftan kaynaklanan her şey" demektedir. Ona göre, "memnuniyet değil, daha çok güç, barış değil, savaş" istenmelidir (1997:1165). Savaşı reddetmenin yaşamı reddetmek anlamına geldiğini vurgulayan Nietzsche'ye (1997a:967) göre, savaşın sağaltıcı içselliği, gücü vardır (1997a:941). Köle, topluma ne ölçüde gerekliyse, savaş devlet için o ölçüde zorunludur (1997b:284). Yeni savaşlara araç olması nedeniyle sevmelisiniz barışı. Kısasını uzunundan daha çok (1997a:312). Bu şekil-

de sürüp gitmektedir Nietzsche'nin düşünceleri. Bir kere güç isteme öne çıkınca, öteki en iyi koşulda ancak köle olarak olumlanabilir. Çünkü tersi, kendi köleliğini onaylamak olur ki bu da ona göre, insan olma durumu olarak bile belirlenemez. Onun Herakleitos'tan etkilenerek dile getirdiği bu ifade, bir yanıyla, aynı zamanda doğanın temel yasasını da dile getirmektedir. Ancak bu doğru mudur? Ya da Nietzsche bu ifadelerini ilk anlamlarıyla mı kullanmaktadır? Belki burada ikinci ya da varsa üçüncü anlamlar üzerinde durulmalıdır. Çünkü onun kastı, diğer düşüncelerirriyle bir arada ele alındığında, savaş olarak savaşın kendisi ve yıkıcılığı değil, yeniden yapıcılığı yaratıcılığı olarak değerlendirilebilir. Her zaman tartışmalı olan düşünceleriyle Nietzsche, yine tartışılacağa benzer görünmektedir. Nietzsche'nin düşüncelerini olumsuzlar bir şekilde ve kullanımının ilk anlamlarını vererek savaşı olumsuzlayan Camus, Hitler'i yalnızca eylemin ayakta tuttuğunu, Hitler için Var olmanın yapmak anlamına geldiğini, kendilerini devirecek azgın savaş içerisinde biçimlenebileceklerini belirtmektedir. Bu düşüncesini genel olarak faşist hareketler ve faşizm için geçerli görmektedir (1995:172-173). Ona göre savaş, savaşın temellerini besleyen düşünceleri geliştiren bir eylem olarak ortaya çıkmaktadır. "Yapmak" anlamının kurucu kabul edildiği eyleme dayandırılan düşünceleri eleştirel tarzda ele almaktadır.

İçinde yaşadığımız toplumun irrasyonel temellere sahip bir yapısı olduğunu da sıkça vurgulayan Horkheimer, Otmar Hersche'yle yaptığı konuşmada (1985:317), savaşın, insanın hiç de akılcı olmayan ortak yaşamının (ve ilişkilerinin) zorunlu sonucu olarak göründüğünü belirtmektedir. Gezegenimizin geleceğinin, ancak barışın ama adil ve kalıcı bir barışın tesis edilmesiyle olanaklı olduğunu ileri sürmektedir (1985a:320-321). Adorno, savaşın gerçekten sahte, ama bütün dehşetlerden daha tüyler ürpertici bir sahtelik olduğunu ve onunla eğlenenlerin yıkıma asıl katkıyı yapanlar olduğunu dile getirmektedir (1997:61). Ama o, yıkıcılık ve dehşet sembolü olan faşizme ve savaşa karşı pratik hiçbir adım atmadığı gibi (kuramsal çalışmalarını bir yana bırakırsak) -burada Çinli bir bilgenin sözünü aktarmak yerinde olacak görünmektedir; *'Reçeteleri okumak, insanı sağlığa kavuşturmaz'*-, Yahudilere yönelmiş dehşeti, inceleme araştırma ve kitap konusu yapan Adorno, aynı dehşet ve yıkıcılığın dünyanın başka yerlerinde harekete geçtiği zaman (Vietnam) söz konusu duyarlılığını yitirdiği görülmektedir!

Bulunduğu çevrenin dahilerinden olan Benjamin, pasifizmin klişeleşmiş barış idealinin savaş mistisizmine karşı çıkacak ölçütler geliştiremediğini, gelecekteki savaşların –artık bugün gerçekleşmiş diyebileceğimiz- kahramanlık (heroik) yanının -çünkü kahramanın, hava saldırıları ve uzaktan atılacak kimyasal ve nükleer bombalar karşısında yapacak bir şeyi- kalmayacağını, çünkü savaşların yalnızca hesaplama ve sayım sorununa dönüşeceğini vurgulamaktadır (1995:105-106). Savaşı ilahlaştıran anlayışı eleştiren Benjamin, "Günümüzde karşı karşıya bulunduğumuz bu yeni dekadan savaş kuramı *l'art pour l'art*" ilkesinin, sınır tanımaz bir biçimde, savaş deneyimine aktarılmasından başka bir şey değildir" düşüncesindedir (1995:107). "Gerçekte" diyor Benjamin, "önümüzde tek savaş bulunmaktadır; insanların, ellerindeki teknoloji aracılığı ile doğayla kurdukları ilişkiye uygun biçimde, kendi aralarındaki ilişkilerdeki yanlışlığı düzeltmedeki yetersizliklerinin giderilmesi için açılması gereken savaş. Bu son bir şans tanıyan, korku verici ve *son* savaştır. Bu düzeltim çabası başarısızlığa terk edilecek olursa, milyonlarca insan bedeni, çelik ve gazlarla paramparça edilecek, ezilip yokolacaktır" (1995:125).

Gönenç devletinin savaş devleti olduğunu ileri süren Marcuse (1986:67), "varoluşun barışçıllaşması"nın, insanın insan ve insanın doğayla uyumluluğunu içerdiğini, bunun ise ancak Marks'ın ifadesinde olduğu gibi "emeğin kaldırılışı" koşullarında gerçekleşebilir olduğunu, barış için örgütlenmenin, savaş için olan örgütlenmelerden farklı olduğunu, savaşa hizmet eden kurumların barışa hizmet edemeyeceklerini vurgulamaktadır (1986:36-37). Baechler'se yanlışlığı su götürmez bir betimlemeye giderek, paradoksal bir şekilde, "savaş ihtirası geriledikçe, ekonomik faaliyetlerin yoğunlaştığını, Batı'da savaşın ve askeri değerlerin kaybolduğunu, hatta savaşta yenilmiş Japonya ve Almanya'nın endüstriyel gelişmelerini hızlandırdıklarını" ileri sürmektedir (1994:137-138). Burada gözden kaçırılan nokta, savaş ortada olmasa da endüstriyel gelişmelerin büyük bölümünün, gelecekte ortaya çıkacak potansiyel bir paylaşım çatışmasına hazırlığın gerçeklikte kendini hep koruduğu ve kapitalizmin iç doğasının ekonomik rekabete, bu rekabetin sonucunda ortaya çıkan aporilere şiddet yoluyla çözüm bulma mantığıdır. Savaşın temelleriyle birlikte araçlarının kaldırılmasının eş zamanlı olduğu birçok düşünürde ortak düşünce olarak belirginleşmektedir. Savaşın bir tür eğitsel, kültürel ve toplumsal boyutları olduğu gerçeği, onun ekonomik temelleri kadar güçlü bir şekilde insanları biçimlendirerek yönlendirmekte, denetim altına alarak bütün içinde eriterek etkisizleştirmektedir. Kapitalizmin bireysel ve toplumsal kökenleriyle, korku, şiddet ve savaşı bağlantılandırarak ele alan Duhm, bireyin henüz çocukken toplumsal baskılara, aile, eğitim ve ahlak aracılığıyla karşı karşıya kaldığını, bu etkilerin bireyin özerk bir ben oluşturmasını engelleyici işlevler üstlendiğini belirtmektedir (1996:26-27). Korku, şiddet ve savaşın kapitalizmin doğasıyla ilgili olduğunu belirten Duhm (1996), bu ögelerin ortadan kaldırılabilmelerinin önkoşulunun da yine bu ögeleri yaratan koşulların ortadan kaldırılmasına bağlamaktadır. Schweitzer (1965:40), eskiden "savaş ilerlemeye yardım eden bir kötülük sayılıyordu" kavrayışına, savaşların tarihin akışını değiştirdiği -İskender ve Arapların rakiplerine galebe çalmak suretiyle gelişmelere önaçıcılık yaptığı- gibi düşüncelerle, olumlu yaklaşmaktadır. Ancak ona göre (1965:41), "bugünkü savaşın fenalığı, eski savaşların kötülüğünden daha ağır basmaktadır". O, ironik bir ifadeyle artık (egemen) üstinsanın insanlıktan çıktığına işaret etmektedir.

Ebedi barışın çözülemez bir problem olmadığının altını çizen Popper, barışın ana engelleyicisinin atom bombası olmadığını (bu düşünceyi Niels Bohr'un da ifade ettiğini hatta -atom bombasının- güvenli şekilde barışı koruduğunu bile ileri sürerek) vurgulamaktadır. Barış için olanaklı ama zor bir yol gördüğünü, ama bu yola girmeden atom savaşının çıkabileceğini düşünmektedir. Bu yol, iyiyi isteyen entelektüellerin büyük bölümünün alçak gönüllü davranarak, büyük lider rolü oynamamaları olduğuna dikkat çekmektedir. Popper, *biz entelektüeller hiçbir şey bilmiyoruz. Sadece dokunuyoruz. Bizim aramızdan, bilimkişisi olanlar alçakgönüllü ve daha az dogmatik olmalılar* düşüncesindedir (1994:124-125). Popper'in, kısmen de olsa yerinde bir belirlemesi burada dikkat çekici bir vurguya işaret etmektedir. Bilim kişilerinin, entelektüellerin, taşıdıkları potansiyel güçlerine karşın, onlardan bekleneni ortaya çıkaramadıkları ve böylece etkisizliklerinin belirleyici özellikleri olarak görülmesi söz konusudur. Ama onlar da -ne ölçüde bilgili ve sorun oluşturan gerçeğin köklerine ışık tutabilseler de- içinde yaşadığımız toplumun birer üyesi olarak sessizliğe zorla gömülen bireyleri değiller mi? Popper'in vurgusu, onlardan kahramanlık beklenmesiyle ilgili değildir ama en azından sırf gerçeği açık seçik görmeleri, toplumsal ilişkilerin özüyle ilgili bilgiye sahip olma-

ları nedeniyle toplumun etkin ve dönüştürücü bireyleri olmaları gerektiği düşünülmektedir.

Yirminci yy.'ın savaş yüzyılı olduğuna dikkat çeken, bu yüzyılda savaşlarda ölen insan sayısının 100 milyonu bulduğunu ve bu rakamın 19.yy.dünya nüfusundan fazla olduğunu istatistiksel sonuçlara dayanarak ileri süren Giddens (1998:18-19), içinde yaşadığımız dünyanın gergin ve tehlikeli olduğunu vurgulamaktadır. Modernliği ele aldığı çalışmada Giddens (1998:62-65), "savaşın endüstrileşmesi"nin, önce "bütünsel bir savaş" döneminin ve arkasından da nükleer çağın yolunu açarak savaşın karakterini kökten değiştirdiğini ileri sürmektedir. Çağımızın belirleyici olarak birbirini izleyen dairesel aşamalarını; gözetleme, kapitalizm, endüstriyalizm ve askeri iktidar şeklinde belirlemektedir. Kapitalizmin, ekonominin siyasetten yalıtımıyla ilgili olduğunu, gözetlemenin modernliğin yükselişiyle ilgili tüm örgütlenme biçimleriyle ve ulus devletle ilgili olduğunu, askeri güç ve endüstriyalizmin de birbiriyle yakından ilişkili olduğunu, göstermektedir. Şiddet kullanımının, artık devlet güçlerinin elinde toplanmış bulunduğunu vurgulamaktadır.

Politika ve savaş ilişkisinde Hassner (1997:21-26), Clausewitz'in, *savaş, politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir* ifadesini ve Tilly'nin, *barış devleti ve devlet savaşı yükseltir* ya da *devlet barışı kurar ve toplum şiddeti kurar* formülasyonunu tartışmaktadır. Ulusal ve uluslar arası, toplum ve devlet, kamu ve özel, politik ve ekonomik, askeri ve sivil alanlar arasındaki çatışmaya dikkat çekmektedir. Ama bu çatışmalarda esas aktörün devlet olduğunun altını çizerek; güçlü ve zayıf devletler arasında, otoritesini ve meşruiyetini kaybeden devlet ve toplum arasında ortaya çıkan çatışmaların savaşa dönüştüğüne dikkat çekmektedir. Nicholas S. Timasheff'in savaş ve devrim kavrayışını ele alarak inceleyen, "Savaşların, ortak çatışma noktasında, şiddete dayalı çözüme zorlama" olduğu düşüncesini ileri süren Hondrich (1997:304-309), şiddetin başkaları arasındaki sosyal zorlamanın bir biçimi, sosyal yaşamın bir düzenleme mekanizması olduğunu belirtmektedir. O, "Asıl, savaş olarak belirttiğimiz, şiddetin özel bir türünün, örgütlü ortak (ortak, genel=Kollektive) şiddetin sona ermesi gerektiğini" vurgulamaktadır. İnsanların hangi koşullar altında kendi aralarındaki farklılıkları çözme denemesine giriştiklerini ve ortak ve örgütlü göreli fiziksel güçlerini sınadıklarını sorgulamaktadır.

"*Dünyayı esirgemek için aramızdaki barışa ve kendimizi esirgemek için de dünya ile barışa karar vermeliyiz*" kavrayışını önemle vurgulayan Serres (1994:10), Goya'nın bir tablosunda savaşı anlatışını ironik bir tarzda betimlemektedir; iki düşman ellerindeki sopalarla, insan yutan kumların ortasında dövüşüyor. İkisi de birbirini dikkatle kollayarak, darbeye darbeyle, gerilemeye saldırıyla karşılık veriyor. Goya, düellocuları dizlerine kadar çamura saplamış, her hamlelerinde çamur onları biraz daha yutuyor. Beraberce gömülüyorlar ve gömülmelerinin hızı da onların saldırganlığının ölçüsüne bağlı. Bu Goya tasviri, savaşın karşılıklılığını, acımasızlığını ve yok ediciliğine ışık tutuyor. "Tanım olarak savaş, bir hukuk halidir" betimini veriyor Serres (1994:20). Bu tanım önemlidir. Çünkü savaşın hukuksal bir temeli olduğu gerçeğine vurgu yapıyor. Bu ise, toplumsal ilişkilerin patolojisine dayanan, insanların karşılıklı ilişkilerinin yıkıcılığını onaylanma durumunun betimlemesi anlamına gelmektedir. Serres, savaşın, şiddetin kaba bir patlaması değil, örgütlenmesi ve hukuksal statüsüyle belirlilik kazandığını, bir sözleşmeyle, tarafların kararlarıyla ortaya çıktığını ve bu olgunun, kavgacıların yazılı olmasa da bilinçli, sözsüz sözleşmelerini gösterdiğini ileri sürmektedir (1994:25). Hobbes'u de

eleştiren Serres, önce şiddeti, ardından savaşı ve arada da hukuk sözleşmelerini gördüğümüzü, *herkesin herkesle* vuruşmasında bir savaş halinin olmadığını, ama şiddetin olduğunu varsaymaktadır (1994:25-26). Çirkinliğin uyum bozukluğundan, uyum bozukluğunun çirkinlikten ileri geldiğini ileri süren Serres (1994:27), güzelliğin barışı talep ettiğini, yeni bir sözleşmeyi öngördüğünün altını çizmektedir.

Savaşı isteklice yapan insanlar, savaş sonunda da savaşın yıkımlarına çok üzülmektedirler. Ölüm ve yıkım, kayıplar ve acılar onları insanca duygulara yakınlaştırır. Savaşın yıkıcılığı ayrım yapmamakta, kimin savaşı isteyerek ya da istemeyerek karşıladığına bakmamaktadır. Düşmanların karşılıklı yok ediciliğinde kendini gerçekleştirirken savaş, galibi de mağlübu gibi yok oluşa sürüklemektedir.

ÇAĞIMIZ SAVAŞLARI YA DA POSTMODERN SAVAŞ

Çağımızda yeni bir savaş, hatta yeni bir barış sürecine girildiğini, bu zamanın iyi "postmodern" olarak tanımlanabileceğini ileri süren Gray, konvansiyonel, kimyasal, biyolojik silahların uzun süreden beri olduğunu, ancak bugünün bilimsel ve teknik ilerlemelerin etki açısından geçmişi çok gerilerde bıraktığını belirtmektedir. Ancak bu bilimsel gelişmelerin silah olarak kullanılmamasıyla ilgili siyaset çevrelerinin değil, aynı zamanda bilim çalışanlarının moratoryumuna gerek olduğunun altını çizmektedir. Genetik, biyoloji ve nükleer silahların da artık devlet denetimindeki güçlerin elinde olabilecek silahlar olduğunu vurgulamaktadır. (Gray 2000:ix-xii). Ama bu noktada başka bir tehdidi de hatırlatmak gerekir ki, her türlü silahın üreticisi olan devletler ve bu devletlerin savaş üzerine kurulu teknoloji, bilim ve endüstrileri ve bunlarla bağlantılı devlet güçlerinin her türlü komployu, yapabilecekleri unutulmamalıdır. Daha dün ABD'nin dünyanın birçok yerinde terörist eylem komplolarına şahit olundu. Yalnızca bu mu? Hayır, her devletin derin devleti ya da şahinleri, saldırgan ve cahil yönetici kesimlerinin şiddete dayalı planları ortaya çıkmıyor mu? Her geçen gün değişik biçimlerde su yüzüne çıkan dünyadaki devlet terörlerinin ve develetle bağlantılı uluslararası şiddetin yeni yüzüyle tanışmamız sebebiyle, devleti ve her türlü güce, iktidara, hiyerarşiye, statü ve egemenliğe dayalı devlet ve benzer örgütlerin (Taliban vb. gibi) insanlık ve barış için tehdit oluşturduğunu unutmamak gerekir.

Gray'e göre, yeni bir savaş yöntemi daha geliştirilmiş ve saldırıların gücü, yok ediciliği daha da geliştirilmiştir: Bu yöntemin adı *enformasyon*dur. Gray'in bir başka iddiası da, artık Carl von Clausewitz'in, *savaş politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir* şeklindeki savının olumsuzlanmasını içermektedir: Savaş politikanın bir biçimidir ve postmodern modaya uygun olarak savaş, barış için yapılmaktadır.! Herkes barış çağrısı yaparken, akla gelen her gerekçe Tanrı, kan, altın, kömür, onur, petrol, su, tarih ve barış gereksinmesi, savaşın gerekçelendirilebilmesi için seferber edilmektedir. Bütün bu gelişmelerin karşısında dünya barışseverlerinin savaş karşıtı eylemleri ve barış yanlısı (Prof. Yamamoto, Charls Piller ve fizikçi sör Joseph Rotblat gibi) bilim kişilerinin, barışın sağlanabilmesi için bilimsel çalışmaları savaş amaçlı ve insanlığın zararına kullanılamaması için savaş önleyici çalışmaları bulunmaktadır (Gray 2000:ix-xxiii-25).

Postmodern Savaş başlıklı kitabının savını Gray; savaş bizatihi, savaşın kök-

ten yeniden tanımlanmasına neden olacak bir bunalıma giriyor; bu süreç dünya çapında postmodernliğin genel bunalımının bir parçasıdır şeklinde özetlemektedir. Bunalıma henüz bir çözüm bulmak olanaklı değilken, olası sonuçlar ufukta görünmeye başlamıştır. Savaş açısından anlaşılan iki seçenek vardır: Savaşın işlevinin ütopyacı bir bakışla yeniden tanımlanması (simülasyon) ya da gerçek savaşın mevcut mantığının dehşet verici, hatta mahşeri biçimde bir çeşit "*reductio ad absurdum*"u, yani saçmaya indirgenmiş hali (soykırım) şeklinde gerekçelendirilmektedir. Postmodern savaş terimini kullanmasının nedenini Gray şöyle açıklamaktadır: Öncelikle modern savaşlardan (1500 den 1950'lere değin) çok farklı olması, enformasyonun öne çıkması ve nihayet siber-savaş ile bilgisayar teknolojileri yanında, klasik savaş teknik ve araçları dışında herşeyin kullanılıyor olması (Gray 2000:25-30).

Aslına bakılırsa, ulaşılmak istenilen hedeflerin bir kısmı zaten koşullar tarafından verili olarak görülebilir. Örneğin: Cyborg asker (askerin robotlaştırılması ya da tersi), teknik anlamda değilse de bilinç düzeyinde kahramanlık çağından hemen sonra gerçekleştirilmiştir. Öyleki bugünün askeri, emir ve kumandanın esiri durumundadır ve kendi eleştirel düşünmesiyle karar vermemektedir. Zaten bilinegeldiği üzere, askeri mantık komuta ve itaate bağlıdır, düşünmeye değil. ABD'nin savaş gücü ve bilgisayar, enformasyon ve yapay zekâ vb. türden yatırımlarına bir göz atıldığında, endüstrisinin de savaş ekonomisine ne ölçüde bağlı olduğu ortaya çıkmaktadır. ABD ordusunun kendi başına yürüttüğü bu projeler dışında, Pentagon'un da kendi savaş stratejilerine uygun olarak üniversiteler ve araştırma teknolojileri enstitülerine yatırımları yüz milyarlarla ölçülen (tabi ki $ bazında) yatırımları ve projeleri bulunmaktadır. Gray, 1989 yılında yalnızca Pentagon'un kayıtlarında 350 bin bilgisayar görüldüğünü, 1985'te yapılan bilgisayar yatırımının 15 milyar olduğunu, 1995-2000 yılları arasında yalnızca dijitalleştirmeye 7,9 milyar $ kaynak aktarıldığını aktarmaktadır (Gray 2000:59-60). Bunlara rağmen, bu bilgisayar teknolojisine bağlı olarak çalışan silahlar, sürekli olarak hatalar yapmakta yanlış hedeflere yönelmekte, bazen bir İran sivil uçağı ya da kendi müttefik helikopter ve uçağını, bazen de bir balıkçı teknesini vurmaktadır. Çünkü, bilgisayar teknolojisinin, teknik algılaması henüz istenilen ölçüde mükemmelleştirilememiştir, yakın sürede de mükemmelleştirileceği ileri sürülemez. Çünkü, günlük yaşamımızda da sürekli deneyimlerimizden bilindiği gibi makinalar her zaman hata yapmaktadır ve yapmaya da devam edeceklerdir.

Yeni dünya düzensizliği ve postmodern savaşın, endüstri, ekonomi ve teknolojide olduğu gibi kendi eğitsel, kültürel söylemini de, egemenliğini korumanın yolu olarak sürdürmekte olduğu görülmektedir. Gray, Kranzberg'den şunları aktarıyor: "gerçekten de, ilgi duyduğumuz üç unsur da –bilim, teknoloji ve savaş– modern Amerikan uygarlığının ayrılmaz bir parçasını oluşturur. Böylelikle, modern Amerikan yaşamında askeri kurumların artan önemi, büyük oranda askeriyenin bilim ve teknolojiyle ayrılmaz bir biçimde içiçe geçmiş olmasına dayanır. Bunlar ulus olarak yaşamımızın ve ulusal güvenliğimizin önemli bileşenleri haline geldikçe, ordu da Amerikan toplumu içerisinde ağırlıklı bir rol kazanacaktır" (Gray 2000:155). Yeni savaş türleri en eski ve ilkel türleri ortadan kaldırmadığı gibi, topyekün savaşın yerini daha dehşet verici olan bir barış (!) biçimi almaktadır. Bu barışın adı *Pax Amerikana*'dır. ABD'ye ve Batı'ya barış, geri kalanına yıkım ve ölüm anlamına gelen bir barıştır bu.

Soğuk savaş sonrası ABD bulunduğu silahlanma ve savaş psikolojisi nokta-

sında yarattığı düşman imgesini kaybederek, yeni bir düşman imgesine gereksinim duymuştur. Kendi küresel yayılmacılığı karşısında tehdit oluşturan bu düşman, üçüncü dünya ülkeleri, devrimci hareketler ve küresel çıkarlarını engellemeye yönelik diğer Batı politikalarına bağlı endüstriyel, ekonomik, politik ve kültürel etkinliklerdir. Öyleyse o, kendi dışında tüm gelişmeleri kendi gelişmelerine bağlayarak kendine yararlı olacak şekilde yönlendirmelidir.

ABD'nin psikoteknolojileriyle ilgili bilgi veren Gray, "Büyük güçler arasında yapılacak konvansiyonel bir savaşta yaralı zaiyatının % 50'sinin psikiyatrik olacağı tahmin ediliyor. Nükleer (ya da kimyasal/biyolojik) bir savaş alanında hayatta kalanlar arasındaki psikiyatrik yaralıların sayısı kesinlikle aşırı derecede fazla olacaktır" demektedir. Ona göre, ilkel İnka'lar, Avrasyalı Koyak ve Wiros kabilelerinin savaşçılarının uyuşturucu kullanmalarına benzer şekilde, zaten yok edilmiş insan askerin ruhu, çağımızda geliştirilen ilaçlar aracılığıyla iyiden iyiye yok edilmeye çalışılmaktadır. Cesaret hapları da denebilecek ilaçlar, askeri yorgunluktan alıkoyacak, stresini kaldıracak, ölüm korkusunu yok edecek ve böylelikle istenilene ulaşılabilecektir. Tüm bunlar, etten ve kemikten oluşmuş Cybog'a, yani asker robota ya da robot askere işaret etmektedir (2000:264-275).

Ona göre savaşın nitelikleri şu şekilde sıralanabilir: ** Savaş için asli ahlaki haklılık gerekçesi artık barıştır. * Baskı için asli pratik haklılık gerekçesi özgürlük mücadelesidir. * Güvenlik, gezegenin geleceğini ciddi bir tehlikeye atmaktan geçer. * İnsanlar yeni öldürücülük düzeyleri için aşırı zayıftır; makineler savaşın karmaşıklığıyla baş edemiyecek kadar aptaldır. Savaş siborglaşıyor. * Bedenlerle makineler arasında sürekli bir gerilim vardır. Salt askeri terimlerle, tanklar, gemiler, füzeler ve silahlar gibi askeri terimler insanlardan daha önemlidir. Ama birçok ülkede insan askerler, siyasal olarak çok daha değerlidir. * Muhaberenin hızını makineler belirler, ama insanlar tarafından hayata geçirilir; İleri silah sistemleri ne makine ne de insandır; ikisidir, yani siborgtur. Savaş alanı, gerçekten bir savaş alanıdır. Şimdi artık üç boyutludur ve atmosferin ötesine uzanır. Binlerce elektronik dalga boyu üzerinde savaş verilir. Savaş alanı, cephe olduğu kadar "evdir"de. * Savaş mekânları da genellikle fazlasıyla sınırlandırılmıştır. Birçok hedef muhtemelen saldırı dışı kalır. Savaş bölgelerinde bile postmodern silahların büyük öfkesi; özel öldürme kutuları, serbest atış bölgeleri, politik olarak kabul edilebilir hedefler ve-eğer varsa- fiili savaş hattıyla sınırlandırılmıştır. * Muhabere artık insani boyutları aşmıştır; lazer ışınları kadar hızlıdır, günde 24 saat sürer. Sınır çizgisi ultra düşük ve ultra yüksek frekans boylarıyla belirlenir ve binlerce mil genişliğindendir. * Politika o kadar askerileşmiştir ki, her savaş eylemi politik hazırlık ve haklılık gerekçesine ihtiyaç duyar. Bütün önemli kararların askeri temelde alındığı sadece çok sınırlı bir savaş mekânı kalmıştır. Savaşlar ancak siyasal olarak kazanılabilir. Askeri araçlarla yapılabilecek en iyi şey kaybetmemektir. * Bugün artık teknolojik olarak kolay olan açık soykırım, pek çok insan için ahlaki olarak imkânsızdır; ama aslında hiç de öyle değildir. * Sanayileşmemiş ve sanayileşmekte olan bölgelerdeki bazı insanlar, Batı kültürü olmaksızın, Batılı teknolojiyi istiyor, bazıları ikisini de; ötekiler hiçbirini. * Takım elbiseli savunma bakanlığı görevlilerinden cephe boylarındaki kadın doktorlara, ajanlara, muhabirlere, analistlere, komandolara, teknisyenlere, özel görevlilere ... değin askerler artık üniformalı değildir. * Savaşçıların geleneksel "erkek" cinsiyeti (...) mutlak anlamda olmasa da çöküyor. Kadınlar artık doğrudan öldürmekle ilgili görevler dışında (savaş pilotluğu dışında)*

*postmodern savaşın hemen her alt kategorisinde hizmet verebiliyor. * Savaşta siviller ve doğa, genelde askerlerden daha çok tehlikeye maruz kalıyor. * yeni savaş türleri bulundu ama eski tür savaşlar sürüyor. * Enformasyon savaşıyla ("siber-savaş" ya da "info-savaş" olarak da bilinir) birlikte, en gelişmiş uygulamacılar, saldırıya en açık olanlardır. * Savaş genel kültürün içine yayılıyor* (Gray 2000:222-224).

Gray, Clausewitz'in "savaş, politikanın başka araçlarla sürdürülmesidir" savını tersyüz etmekte ve bu tersyüz etmeyi de Foucault'nun ifadelerine dayanarak yapmaktadır. Foucault'ya göre; politika ve iktidar "diğer araçlar tarafından devam ettirilen bir savaştır". Gray bu tezden üç içerim çıktığını, bunların: İlki, "Siyasal iktidarın rolü ... bu ilişkiyi zımni bir savaş hali biçimi aracılığıyla, toplumsal kurumlara, ekonomik eşitsizliklere, dile, bizzat her bir bedene ve her birimize sürekli olarak yeniden kazımaktır". İkincisi, siyasal sistem, "savaşın devam etmesidir". Üçüncüsü, "nihayetinde ortaya çıkacak sonuç sadece ... savaş olabilir". Gilles Deleuze ve Félix Guattari'nin daha ileri gittiklerini, devletlerin ve diğer kurumların gereksinmelerinden bağımsız, şu anda varolan askerileştirilmiş dünya siyasal sisteminin onun büyük başarısının bir işareti olduğunu kabul etmek zorunda kalacağınız bir "savaş makinesi" olduğunu iddia ettiklerini vurgulamaktadır. O, "savaş olarak politika" şeklinde bir Clausewitz olumsuzlamasını ve savaş=politika kavrayışı ve tersinden okunuşunun daha ileri götürülmesi gerekliliği düşüncesini ileri sürmektedir (Gray 2000:346).

ABD bir yandan uzaya yerleştirmek ve yer kürenin istediği noktasını vurmak için nükleer toplar geliştirmeye çalışmakta, diğer yandan da başka ülkelerin kıtalar arası balistik füzeler geliştirilmesini ve nükleer silah yapmalarını gerekçe göstererek silahların ve teknolojilerinin yeniden üretimini son hızla sürdürmektedir. Ama aynı zamanda da gelişmekte olan ülkelerin çoğuna nükleer silah üretiminin teknolojisini vermekte, geliştirilmesinin planlayıcısı rolünü de oynamaktadır. Bu türden etkinliklerdeki amaç çok açık bir şekilde dünya egemenliği olarak belirlenebilir.

Savunma amacıyla (!), yıldız savaşları, otonom füzeler, yapay zekâ, robot askerler ve askerlerin robotik donanımı vb. alanlardaki gelişmeler sürekli desteklenmekte, savaşa hazırlanan teknolojik ve endüstriyel yatırımlar da, deneme ve uygulayım için savaşa gereksinim duymaktadır. Teknolojinin Batı'da değil, dünyanın ilkel ya da geri diye adlandırılarak deneme alanlarına çevrilmiş bölgelerinde uygulanması yeni bir olay değildir. Şarapnel Surinam'da, vurmalı tüfek Çin'de ve saçma Güney Afrika'da denenmiştir. Tıpkı 1868 de St. Petersburg deklarasyonuyla savaşta kullanımı yasaklanmış (Kalküta yakınlarında Dum Dum Arsenal'de üretilmiş olan) domdom kurşununun yalnızca yerlilere kullanılması gibi. Bugün bu gereksinim, üçüncü dünya ülkelerinin zenginlik kaynaklarının gaspına yönelik olan *"Düşük Yoğunluklu Savaş"* stratejisiyle gerçekleştirilmektedir. ABD'nin 1987'deki düşük yoğunluklu savaş bütçesi 5 milyar $ olarak hesaplanabilir. Ama bu rakam savunma bakanlığının ödeneği değil, hesaba katılmayan bir bütçedir. Savaş güçlerinin, teknolojilerinin ve olanaklarının, toplumun askeri olmayan kesimlerinde de rahatlıkla kullanıldığı (uyuşturucu operasyonları vb. türden) belirlenebilmektedir. 1990 yılında savunma bakanlığı tarafından uyuşturucu savaşına ayrılmış bütçe (3.500 ulusal muhafız ve 65 Huey helikopteri ve techizatı için) 45 milyar dolar olarak gösterilmektedir (Gray 2000:37-39).

Toplumun daha sıkı manipülasyonu, denetlenmesi, yönlendirilmesi ve sayısallaştırılması için sivil gelişmelere, yani kendi toplumuna, öte yandan da savaştan

söz edilmeden ve kendi toplumsal çıkarlarını güvenceleme amaçlı ama diğer toplumların yıkımına yol açacak savaşlar (müdahaleler), darbeler, işgal ya da başkalarının iç işlerini yönlendirmek suretiyle denetleyerek yönlendirmeye girişme politikaları ağırlık kazanmaktadır. Savaşların, tümüyle (1945 –yani ikinci dünya savaşı- sonrası) üçüncü dünyaya düşük yoğunluklu savaş adlandırmasıyla kaydığı, Batı ve özellikle ABD'nin nüfuz alanlarını genişletmek için her türlü terör ve şiddete, komplo ve darbeye başvurulduğu bugünün süreci, içinde bulunduğumuz 21.yy. savaş teknik ve teknolojilerinin farklılaştığı ve endüstriyel bir niteliğe büründüğü evre olarak tanımlanabilir.

Aynı zamanda çağımız savaş teknolojilerinin ve yok etme gücünün -kimyasal, biyolojik ve nükleer bombaların- ekolojik dengeleri olumsuz yönde etkileyecek önemli faktörler olarak değerlendirilmesi ve bunlara karşı yaşamı ve insanlığın devamlılığını savunacak araç ve yöntemlerin geliştirilmesi zorunluluğu ve kaçınılmazlığını dayatmaktadır. Yeni silahlar ve bu silahların yıkıcılığını geliştirilmesi yalnızca insana değil, ama aynı zamanda doğaya karşı açılmış bir savaş olarak düşünülmelidir.

Bir yandan ekonomik, kültürel, politik ve sosyal etkileşimlerin öte yandan askeri niteliklerin iç içe geçtiği, çağımızın belirleyicileri arasına enformasyon ve bilgisayar teknolojilerinin girdiği gözlenebilmektedir. Mesafenin, acımasızlık ve yıkıcılığın dehşetini gizlemesi, körleşmenin zaman ve mekânda yayılarak genelleşmesiyle kör döğüşü şeklinde varlığını koruyan ve artık geleceği görülemeyen bir süreç, sürüp gitmektedir. Bu türden yönelimlerle, *Nereye varılacak, nereye varılmak istenmekte, neler amaçlanmakta? İnsansallık ne kadar varlığını sürdürebilecek? Umutlar gerçekleşecek mi? İnsan bu yıkıcı, zalim, savaşçı gidişe ne zaman karşı çıkacak? Canlı dünya bu ölümcül savaş ve çatışma yaratan gelişmeler ve nükleer ölümün ilerlemesi karşısında eli kolu bağlı durmayı sürdürecek mi? Egemenlik, hiyerarşi, statü ilişkileri savaşla birlikte daha da güçlenecek mi?* Ve daha nice soru yanıt beklemektedir.

Sanal dünyanın yönettiği silahları yine sanal dünyanın Hacker'ları tarafından bu silahı yönetenlere karşı çevirmeleri de olanak dışı olmadığından söz konusu edilebilir. Bu silahlar ne ölçüde yaratıcılarının elinde düşman olarak gördüklerini tehdit ediyorsa, yakın zamanda Hacker'lar aracılığıyla bu silahların yaratıcılarının kendi güvenliklerini tehdit edecek silaha dönüşebilirler. Bunlar bugünden, nükleer silahların üretilmesinin kolaylaşması nedeniyle görebilir. Bir bilgisayar üzerinden, dünyanın bütün bilgisayarlarına girilebilecek bir çağa yöneldiğimiz ne ölçüde gerçek ve doğruysa, yakın bir zamanda aynı teknoloji ve bilimle geleceğimizin denetim altına alındığı, yönlendirildiği gerçeği dünyada insanlığın geleceği açısından güvensizlik, korku ve kaygı yaratmaktadır. Aynı korku ve kaygı, sistemin güvence altında olmaması nedeniyle, her şeye egemen olanlarca da hissedilerek tüm geri kalanlara saldırmalarında ortaya çıkmaktadır.

Geleceğin savaşlarının sanal olacağını, ama bu sanallığın gerçeği etkileyecek bir niteliği olacağı ileri sürülebilir. Eski savaşların ritüel eylemler olarak varlık göstermesinin yeni türden biçimlerle örgütlenmesi olanaklıdır. Savaş gerçeklikte hissedilen kaçınılmaz varlığını sürdürdükçe, insanlığı yokolmayla tehdit edecekse; insanlık yeni türden savaşlar geliştirilebilir, buna savaş oyunları diyelim. Yenilen, başlangıçta yapılan anlaşmalara sadık kalsın. Ama savaşmaya karar verenleri etkileyecek oyunlar olsun bunlar. Ama çok isteniyorsa, savaşın ölüm ve yıkımını, savaşı yapmak isteyenler yaşasın, onlar savaşsın! Kendi çıkarları ve kararları uğ-

runa insanları ölüme ve yıkıma göndermesinler.! Bunun olanaklı olmadığını bilecek denli aklı başındadır insanlar, ama askere gidecek ve yönetenlerin talimatlarına uyacak kadar da köle ruhlu olunduğu da bilinmektedir.

Savaş yalnızca erilliği değil, ama aynı zamanda gelenekselliği, önyargıları ve dogmatizmi de içermektedir. "Bırakın savaş tamamen ortadan kalksın, bütün insanlar efemine olacaktır", Adna R. Chaffe'nin bu sözü çok önemlidir. Çünkü bugünün savaşı da eski savaşlar gibi erildir. Ancak çağımız teknolojilerinin yarattığı gelişmeler dişileri de savaşın içine çekmektedir (ABD ve İsrail ordularının kadınları alması buna bir göstergedir de). Savaş bombalarının patlayanın eril, patlamayanının dişi gösterilmesi de savaşın geleneksel eril adlandırılmasının sonucu olarak görülebilir.

Postmodernm Savaş adlı çalışmasını, devlet terörizminin ölümüne ve ABD'deki *Walla Walla Cezaevinde* devlet güçleri tarafından öldürülen *Anarşist Carl Harp'a* adayan *Gray*, Türkçe basıma önsözünü; "... anti-demokratik küreselleşme karşısında dünya karşısında dünya çapında bir hareketimiz var, çevrenin tehlikede olduğunun dünya çapında farkındayız ve insan haklarının evrensel olması gerektiğine ve savaşın artık siyasal farklılıkları çözmede kabul edilebilir bir yol olmadığına dair dünya çapında bir anlayışımız var. Şimdi artık uluslararası siyasal düzeni değiştirmemiz gerekiyor. Tabiki kolay olmayacak, ama bu şart. Bu bizim son şansımız." Sözleriyle bitirmektedir (Gray 2000:ix-xxiii). Gray'in aktardığı, bazılarının Leon Troçki, kimilerininse Leo Tolstoy'a atfettiği bir vurgu aktarılmadan geçilemez: *"Siz savaşla ilgilenmeyebilirsiniz, ama o sizinle ilgileniyor"*

Savaşın temel kavramlarından birisi olarak karşımıza çıkan *düşman*ın ne olduğunu soran Lamszus (Bosch 1981:80-90), bunun, insanların korku, dehşet ve saldırganlıklarını canlı tutmaya yarayan bir kavram olduğunu göstermeye çalışmaktadır. Düşman kavramı, yaban ya da öteki olarak bilinen ve bizim gibi, acı çeken, hor görülen, seven, sevilen, üzülen ve mutluluk duyumsayan yaşama sahip olan sıradan insanlara dendiğine parmak basmaktadır. Ernst Friedrich, *Savaşa Karşı Savaş* yazısında, "Savaşlarda kulübeler yanarsa, saraylar ve köşkler de alevlerde yanmalıdır. " demektedir. Platon'un, "Bütün savaşlar yalnızca paraya sahip olmak için ortaya çıkar" ifadesini hatırlatarak, "Anayurdun tehlikede" olduğu savının yalnızca "anayurt anlamına gelen cüzdanlarının" tehlikesine işaret ettiğini belirtmektedir. *Sermaye için ölmeyi istemiyoruz* sloganının yükseltilmesi gerektiğini belirtmektedir. Aldatılanların aldatanlara, baskı altında olanların baskı yapanlara, açların toklara karşı savaşını ileri sürmektedir. Çocukları savaşa ve askerlik hizmetlerine karşı koyacak şekilde eğitmenin gerekliliğini, çocukların savaş oyuncakları ve silahlarla oynatılmamasını, önermektedir. Kızların askerlerle flört etmemesini, onları yalnız bırakarak bu işten vazgeçirmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bu vurgu, halka karşı şiddet uygulayan kolluk kuvvetlerinin tümüne genişletilebilir ve hatta devletin baskı kurumlarında görev alanlarla dostluk kurmayarak ve böylelikle onların yalnızlaşması yoluyla yeniden halk saflarına katılmalarının yolunu açmanın gerektiği ileri sürülebilir. Bu anlamda, kötü olan, kötü eyleyen herkesin kötü olduklarının bilinmesi ve kötü eylemlerden uzaklaşması için dostluğun kesilmesi, iyi olana değin (dostane) ilişki kurulmaması gerekmektedir.

Sandkühler, (1987:45-46), "Savaşa karşı savaşıma girmeyi reddetmek, bu savaşta yer almaktan daha az politika yapmak değildir", düşüncesiyle, savaşa karşı edilgin olmanın, ona katılmak ve onu desteklemek anlamına geldiğini vurgulamaktadır. O, "Savaş bugün, ölçüsü barış olan insan varoluşunun üzerine çöken

ölçüsüz bir tehdittir" kavrayışına yer vermektedir. Ona göre, Barış, öznel bir değerlendirme konusu değildir. Barış, felsefe ve bilgiyi seçkinlerin harcı olmaktan çıkarıp savaşa karşı eyleme etkin biçimde kitlelerin katılması ile olanaklıdır. Ona göre felsefe, kuşkusuz gerçekliktir, iç yapısı kuramsaldır, evrensel bilgiyi toplayıp herkesin kullanımına sunmak gibi bir görevi vardır, günümüz felsefesinin ve felsefecilerinin en önemli görevlerinden birisi de türümüze karşı tehdidin başında gelen savaşa karşı etkin bir praksis felsefesi ile korku ve çaresizliğe karşı bilginin enternasyonalini kurmaktır.

KAYNAKÇA

ADORNO, T.W., (1997) *Minima Moralia,* Darmstadt:WBG

BAECHLER, J., (1994) *Kapitalizmin Kökenleri,* (Çev. M. Ali Kılıçbay), Ankara: İmge Kitabevi

BENJAMİN, W., (1995) *Estetize Edilmiş Yaşam,* (Çev.Ünsal Oskay), İstanbul:Der Yayınları

BOSCH, M., (Hrsg.) (1981) *Nie Wieder!* Köln:Pahl Rugenstein

CAMUS, A., (1995), *Başkaldıran İnsan,* (Çev. Tahsin Yücel), İstanbul:Can Yayınları

DUHM, D., (1996) *Kapitalizmde Korku,* (Çev. Sargut Şölçün), Ankara:Ayraç Yayınevi

GİDDENS, A., (1998) *Modernliğin Sonuçları* (Çev. Ersin Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları

GRAY, C.H., (2000) *Postmodern Savaş,* (Çev. Derya Kömürcü), İstanbul, Bursa, Şanlı Urfa:Alfa Yay.

HASSNER, von P., (1997) Jenseits von Krieg und Frieden, *Internationale Politik, Internationale Politik,* N:9 s:21-26,

HONDRİCH, K. O., (1997) Risiken des Krieges-Chancen des Friedens, *Zeitschrift für Politik,* Heft-3, s:304-308, September München

HORKHEIMER, M., (1985) *Gesammelte Schriften,* (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.:S. Fischer verlag

HORKHEIMER, M. , (1985a) *Gesammelte Schriften,* (Hrsg. von Gunzelin Schmid Noerr), Frankfurt a.M.:S. Fischer verlag

MARCUSE, H., (1987), *Kontrrevolution und Revolte,* Frankfurt a.M.:Suhrkamp Verlag,

MARCUSE, H., (1986), *Tek Boyutlu İnsan,* (Çev. Aziz Yardımlı), İstanbul: İdea Yayınları

NİETZSCHE, F., (1997), *Werke in Drei Baende,* Band I, (Hrsg. von Karl Schletta), Darmstadt: WBG

NİETZSCHE, F., (1997a), *Werke in Drei Baende,* Band II, (Hrsg. von Karl Schletta), Darmstadt: WBG

NİETZSCHE, F., (1997b), *Werke in Drei Baende,* Band III, (Hrsg. von Karl Schletta), Darmstadt: WBG

POPPER, K.R., (1994) *Alles Leben ist Problemlösen,* München: R. Piper Verlag,

SANDKÜHLER, H.J., (1987) Bir Barış Felsefesi İçin, *Felsefe Dergisi,* (1987) 87/

1 Sayı 31. İstanbul: De Yay.

SCHWEITZER, A., (1965), *Uygarlık ve Barış*, (Çev. Vehbi Gül), İstanbul:Varlık Yayınevi

SERRES, M., (1994) *Doğayla Sözleşme*, (Çev. Turhan Ilgaz), İstanbul: YKY

Kültür ve sosyalizm

Thomas Mann

Eğer politik filologlar benim *Apolitik Birinin Gözlemleri* adlı kitabımı, unutulmaz acılı yılların bu hantal ürününü 1922 yılında, içerisinden sadece artık savunulamayacak bazı düşüncelerin yer aldığı birkaç sayfasını çıkararak kitabın toplu eserlerimin arasında iki cilt yerine tek cilt halinde yayınlanmasına sağladığım için, onu tahrif ederek antidemokratik bir mücadele yazısından gizlice demokratik bir inceleme yazısı oluşturduğumu savunuyorlarsa bu - tam bir katıksız delilik olmasa bile – deliliktir. Bu kitabı hep fazlasıyla hem kendi kişisel yaşamımın hem de o dönemin bir dokümanı olarak gördüğümden söz konusu diğer düşüncelerde ki gibi onlardan vazgeçerek kendimi aşmış olmam değildir ve hiç kimsenin bana bugün olduğu gibi o gün de tiksindirici gelen demokratik, Alman düşmanı bir erdem propagandasına duyulan öfkenin sonucu olarak ortaya çıkan bu ürününün toplu eserlerin bir parçası olarak yayınlanması durumunda ilk yayınlandığı dönemden daha az kötüye kullanılmasına neden olabileceği serzenişinde bulunmasına gerek yok. Almanlığın karakteri ve kaderi üzerine bıkmadan usanmadan yapılan ıstıraplı-nükteli tekrarlar kitapta olduğu gibi kaldı: aynı şekilde demokrasiye karşı olmasa da orada demokrasiden anlaşılana karşı getirilen bir yığın delil de. Getirilen eleştiri, yöneltilen bu yanlış suçlama yerine, benim, bir zamanlar daha sonraki dönemlerde dile getirdiklerimle düşüncelerine artık katılmadığımı gösterdiğim pek çok kişinin hoşuna gitmiş bu tür bir kitabı toplu eserlerimin içerisinde yer vermiş olmama yönelik olabilirdi.

Ancak bu karşı çıkışta geçersizdir. Çünkü *Gözlemler*'i yadsımıyorum ve bitiminden sonra yazdığım hiçbir sözümle de yadsımadım. Kişi yaşamını ve yaşadıklarını yadsımaz, başından geçeni başından "geçtiği" için tamamen olmasa da istenç olarak bir parça aşmış da olsa yadsımaz. Toplu eserler iç yaşamın basmaklarını ve evrelerini biçim aracılığıyla sürekli olana, göreceli genel geçerliliğe yükseltebilecek, götürebilecek, yükseltmesi ve götürmesi gereken tinsel özgeçmişlerdir; çünkü bütünlük yaşamın kendisi olmakla beraber hareketsizlik için aynı şey söylenemez. Bu başımızdan geçenler bize daha sonra ortaya çıkacak şartlar altında onlara kalbimizi ve tutkumuzu verdiğimiz, içine koyduğumuz, yaşamımızın o andaki içselliğini oluşturduğu oranda pahalıyla mal olur. *Gözlemler* kendini o zaman-

lar en kişisel en güncel durumdaki bir soruna uzun uzadıya, derinlemesine ve üzüntülü adanmışlığın ifadesidir – ve ben onu yadsıyacaktım, öyle mi? Şuna inanılmalıdır ki, bu kitap estetik olarak, şiirsellik olarak ele alındığında içerdiği melankoli açısından yazarının yolunu kaybetmiş bir gençliği babacan bir tavırla cumhuriyete yönlendirmeye çalışarak şaşkına çevirdiği birkaç yıl sonraki yazılarına oranla daha değerli ve daha ağırlıklıdır –daha önce seslendirilmiş olan "Ölümle Sempati"[1] şarkısı gibi yazarın özünün meşru bir parçasına karşılık gelen yaşama saygının ifadesidir. Apolitik yazarın bu kitabı, bir sanat yapıtı değildiyse de bilgiden öte bir şeye ulaşma amacı olmayan bir sanatçının yapıtıydı. Ancak bilgi bir sanatçı tarafından kendini adama, yaşamsal tutku, nesnenin içinde severek kaybolma dışında bir yolla kazanılmaz. Bu kitabın içeriğini oluşturan tutkulu Almanlık eleştirisi, o zamanlar "tine" çok itici gelen, ona ihanetin ve adi işbirlikçiliğin eserinin ne olacağını gösteren o onaylayıcı, savaşçı-savunucu anlamını kazandı. Ancak acının bu koca belgesi, tam da bu değildi! Gidemiyordu, henüz yeni olanla birlikte yürümek istemiyordu. Geriye bakıyor, büyük bir tinsel geçmişi savunuyordu. Bir anıt olmak istiyordu ve yanılmıyorsam öyle de oldu. Yapılan tam bir çaresizlik bilinciyle ve gönüllü olarak yerine getirilen romantik-Alman yurttaşlığının en son ve en geç geri çekilme savaşının bir tür büyük tarzıydı; hatta bu ölümle takdis edilmiş olanlara duyulan bütün sempatinin ruhsal sağlıksızlığının ve erdemsizliğinin bilincindeyken sürdürülmüştür, ancak bu elbette tam da karşısında savaşılarak geri çekilinenin, yani demokrasinin ve politikanın doruğu olarak hissedilen ve alay konusu edilen sağlığın ve erdemin estetik açıdan aşağılanmasıyla sürdürülmüştür...

Tin, bir bilginin eğer bilgiyse, eğer doğruysa olumlu veya olumsuz hangi değerlik içerisinde yer alması gerektiğinin tamamen önemsiz olduğunu itiraf edecek kadar tinsel olmalıdır. *Gözlemler*'de kendisine karşı cesur bir özgürlük anlayışıyla karşı konan en aktivist tin dahi söz konusu olan ulusal öz bilişse buna hak verecektir. İster kendisi için ister savunma amaçlı gerçekleşsin: tam da aktivist tinin talep ettiği gibi öznesine, yani nesnesine dokunmadan bırakan, değişiklikler gösteren, etkileri olmayan hiçbir öz biliş yoktur. Bir keresinde "kişi eğer öz bilişi gereksiz, dingin ve pietistce görüyorsa onu hafife alıyordur. Hiç kimse kendisini tanıdıkça tamamen olduğu kişi olarak kalmaz" diye yazmıştım. İçerdiği bilgiden çok işaret ettiğiyle, içerdiği görüşle ilgilenenleri kızdıracak da olsa, bunu bana öğreten *Gözlemler* oldu. Oradaki görüşleri artık savunmuyorum. Ancak içerdiği bilgi yadsınamayacak şekilde doğrudur ve orada temsilen işlenen sorun, *Alman* sorunu o günden beri yakıcı güncelliğinden bir şey kaybetmedi.

Neydi kitabın hareket noktası olarak ele aldığı temel bulgu ya da aksiyom? Politika ve demokrasinin aynılığı ve bu bütünün doğal olarak Alman olanı dışında tutması, yani politik olmayan, aristokrat özelliklere sahip *kültür* kavramını asıl kendisine ait olan şey olarak gören Alman tininin politikanın ve demokrasinin dünyası karşısındaki doğal yabancılığıydı söz konusu olan. Sonuçta bu yabancılığın ve karşı koyuşun, Almanya'nın yalnızlığa düşmesinin ve dünyanın bize karşı ayağa kalkmasının ve öfkelenmesinin savaşın asıl nedeni olduğu şeklindeki karanlık ve yanılmayan duyguydu... Alman kültürü! 1914'lerde dünyada ondan daha fazla nefret edilen, daha fazla sövülen şey olmamıştır ve bu kelimenin K[2] harfiyle başlıyor olması itilaf gazetecilerini daha da öfkelendiriyordu. Ancak düşman dünyasının büyük K'ya karşı geliştirdiği ölçüsüz polemiği bizi şaşırtmamalıydı – bize acı vermesi, bizi bize ait olanı savunmaya kışkırtması, anlaşılabilir bir durum, ancak ona gülüp veya absürd olarak niteleyip reddedemedik, reddetmemeliydik; çünkü

nasıl politik-demokratik "uygarlık" kavramı düşman ideolojinin odağında yer alıyorduysa, kültür kavramı da gerçekten bizim kendi savaş ideolojimizin odağında yer almaktaydı; kuşkusuz rakiplerimizle bunun gibi bir savaşın tinsel olarak neye olanak sağladığı konusunda aynı düşünceye ve hiç şüphesiz doğru bir düşünceye sahiptik. Ancak savaşın tinde neleri olanaklı hale getirdiği ve onları sürdürmeye izin verdiği dışında, savaş bir de kendi tinsel olmayan kökenine, ilgisine, amacına göre yaşanan yalın gerçeklik olarak vardı. Savaşın diğer gerçek, acımasız yönünü örterek ideolojik yönünün Alman yurttaşına göstermemesi, onun, savunma endüstrisinin mükemmel ürünleriyle savunmayı bir sorumluluk ve kutsal yazgı olarak gördüğü, politik olmayan idealizmi ve kültür kavramının eleştirel masumiyeti ile ilintilidir.

Savaş kaybedildi. Ancak Alman ruhunu en derinden sarsan ve acı veren fiziksel yenilgi, harabe, görünüşte devlet olarak sahip olunan üstün gücün sefalete dönüşmesi değildi. Bu kötü bir yanılgıydı: Onu asıl sarsan, inancının paramparça olması, düşünsel açıdan yenilmiş olması, ideolojisinin çökmesi, bu ideolojinin güç merkezinin felaketi, bu savaşta düşünsel karşı dünya olan demokratik uygarlık tarafından kendisi de *birlikte* yenilgiye uğratılan Almanya'nın, savaşı ciddi anlamda diyalektik ve düşünsel boyutta da sürdürdüğünden düşünsel olarak da yenilgiye uğratılmış olma düşüncesini oldukça ciddiye alması gerekirdi; ve Almanya eğer çaresizce yenilgiyi yadsıma, buna kendisini inandırma girişiminde bulunduysa, bu, eğer doğru görebiliyorsam, özellikle ideolojik nedenlerden dolayı gerçekleşti: aynı anda tinsel, düşünsel, diğer bir deyişle felsefi yenilgiyi inkâr edebilmek için. Bugün Almanya'yı parçalayan çelişkiler türlü isimlere sahipler ve türlü biçimlere bürünmüş durumdalar. Temelde ve derinlemesine bakıldığında aslında tektir: barışçıl bir itirafa yönelik inatçılık ve istencin eğilimi arasındaki çelişki; Almanya'nın geleneksel kültür kavramından ısrar edip etmeyeceği veya hatalarını giderici, onu yeni olanla uyumlu hale dönüştürücü elini uzatıp uzatmayacağı şeklindeki, soluk bir öfkeyle kazanılan tartışmanın konusu budur. Biz devlet biçimi ve inancın birbiriyle çatışma halinde olduğu bir ortamda yaşayabilecek kadar tinsel bir halkız. Demokratik yönetim biçimine geçilmiş olmasıyla Almanya demokratikleşmemiştir. Her Alman muhafazakârlığı, geleneksel Alman kültür kavramına dokunmamaya yönelik her istenç, cumhuriyetci-demokratik yönetim biçiminin politik etki alanın ülke ve halka yabancı, yanlış, ruhsal olarak gerçekliği olmayan bir şey olarak reddetmek ve ona karşı savaş açmak zorundadır. Bu eşyanın doğasından ve iç vargısından kaynaklanır; ve aynı zamanda demokratik yönetim biçiminin arkasında duranların, onun Almanya'da olanaklılığına ve geleceği olabileceğine inanabilenlerin, Alman kültür düşüncesinin sadece dünyayla uyumlu, demokratik yönelimini olanaklı ve gerekli bulanların oluşturmasından kaynaklanır. Almanya'nın demokratikleşmesinin karşısına çıkan asıl engellerin yurtdışında tam olarak anlaşılamadığını ve benzer şeyleri tekrar tekrar işleme koymanın yeterince takdir edilmeyeceğini burada vurgulamak gerekir. Onun başarısızlığına hayret edip ve onun aracılığı ile politik güvensizlik ortamında kendisini güçlendirenler onun gerçekleşmesinin ruhsal önkoşullarının eksik olduğunu gözden kaçırırlar. Alman insanlığını oluşturanlar ve eğitenler, Luther, Goethe, Schopenhauer, Nietzsche, George[3] demokrat değillerdi – o hayır. Eğer dışarıda saygıyla anılıyorlarsa, bunu yapanlar ne yaptıklarını bilmeliler. Alman savaş ideolojisinin güç merkezini oluşturan kültür düşüncesini, büyük K ile yaratanlar onlardı. İnsanlar Paris'te [Wagner'in] "Usta Şarkıcı"sını alkışlıyorlar. Yani, bağlantıları göremiyorlar. Nietzsche bu eser hakkında şunu yaz-

mıştı: " – uygarlığa karşı. Alman olanın Fransız olana karşı olması."

Kültür kelimesi Kült kelimesiyle aynı köktendir. İkisi de "koruma" anlamına gelir; biri dinsel açıdan kutsal olana tapma ve onun ritüel bakımı anlamında, diğeri ilk bakışta öyle görünmese de, dünyayı koruyucu etkisi olan iç bireyselliğin dinsel olandan kopmuş olma, arı bir insani, estetik ve ahlaki kibarlaşma, asilleşme, yücelme anlamındadır. Tam da bu yolla, yani bireysellik üstü ve dışı etkilerinin başına buyruk olmaması ve kişisel öngörüye sahip olmaması nedeniyle kültür kavramının içine onun dinsel olana yakın karakterini yeniden göz önüne seren olağanüstü ve mistik bir unsur girer. Çünkü gerçekten de kültle olan ilişkisi açısından bakıldığında kültür aslında dünyevi bir kavramdır; ancak uygarlıkla, yani toplumsal terbiyeyle bir araya getirildiğinde dinsel yüzünü, yani, oldukça toplumsal olmayan, bencil-bireyci karakterini gösterir. "Dindar insan" der Nietzsche, "sadece kendisini düşünür." Yani: kendi "kurtuluşunu", kendi ruh sağlığını düşünür – en azından başlangıçta onun dışında bir şeyi düşünmez, ancak el altında ve prensip olarak inanca bağlılığını bildirip ve vaat edilene güvenip, kendi huzurunun iç yapısının herhangi bir mistik yol aracılığıyla "bütüne" yarayacağını düşünür. Bu kuşkusuz kültür inananları için de geçerlidir. Ancak insan ırkı yeryüzünde birlikte yaşıyor ve bir tür birlikteliğe, sosyalliğe uygun düşmeyen hiçbir tek kalmışlık ve tanrıya yakınlık söz konusu değildir. Dindar Ben *cemaat* içerisinde birlik haline gelir. Kültürel Ben en büyük kutlamasını *topluluk* yapısı içerisinde ve adı altında yapar, güçlü aristokratik ve kültsel vurguya sahip bu isim sayesinde, sosyallik fikrinin kutsallığı demokratik geleneğin dünyevi *topluluk* kavramından farklılık gösterir. Ben her zaman cemaat ve topluluk arasındaki, sosyalliğin kültürel ve demokratik biçimi arasındaki ayrım için herkes tarafından tanınan ancak her yerde farklı özelliklere sahip olan tiyatro kurumunun çok öğretici bulmuşumdur. Yirmi yaşlarımda bir yılımı Akdeniz'de geçirip Almanya'ya geri döndüğümde en Almana, en memlekete özgü gördüğüm şey dışarıda bu tür gösterilere olan toplumsal kayıtsızlıktan farklı olarak Alman tiyatro oyunlarını saran kültürel disiplindi. Alman tiyatrosu gerçekten de kültür düşüncesiyle ve kültsel toplulukla derin bir bağa sahiptir; yaratıcılarının ve şairlerinin ona verdiği, kuzeyin ve güneyin demokratik toplum tiyatrosunun hakkında çok az şey bildiği metafizik erdemi, toplumsal zorunluluğu, tinsel törenselliği bu çevreden almaktadır. Öteki bir tribün, bir gazete, bir tartışma salonu, analize yönelik bir araç, kamuya açık durumların oyunsal anlatımıyken, bu düşünce olarak bir tapınaktır. Seyircisi ise, yine aynı şekilde ustalarının ampirik üstü düşünce ve beyanlarına göre, uygarlık tiyatrosununki sosyal toplum ve en törensel durumda *ulus*ken, diğerininki *halk*tır. Ancak burada hiç kimse "halk" kelimesinin aristokratik saflığının romantik tınısını görmezden gelemez. O tını aracılığı ile "Alman halkı" ifadesi demokratik-devrimci hatırlatmalara ve yan tınılara sahip "ulus" kelimesinden ayrılır. Aslında Alman ulusundan söz etmek yanlıştır ve Almanya'da demokrasiye karşı çıkan birisinin Alman milliyetçisi olarak adlandırılması neredeyse gülünçtür. Tehditkâr düşüncelerine nasıl yaklaşılırsa yaklaşılsın, bizim "halkçılar"[4] bu alanda dilsel açıdan daha donanımlıdırlar. Çünkü ulus kavramı tarihsel olarak demokrasi ile bağlantılıyken "halk" kelimesi asıl Alman olana, kültür muhafazakârı, politik olmayan-toplum karşıtı düşünceye karşılık gelir ve bizim Konstantin Frantz ve Bogomil Golz gibi politize romantikler bu gerekçeyle Almanların hiçbir zaman bir ulus olmadıklarını savunmuşlardır. Almanya'nın gerçek, içsel – ve sadece devlet hukuku açısından değil - demokratikleşmesi karşısında durun zorluklar böylece tam olarak gösterilmediyse de onlara

değinildi. Bu zorlukların halk kavramıyla, kültür düşüncesiyle içsel bir bağlantıya sahip oldukları, kaynağının burada olduğu kendiliğinden ortaya çıktı. Eğer bugün Almanların bu kültür sofusu, apolitik, politika karşıtı ülkesinde herkesin politika yaptığı ve yapmaya zorlandığı bir trajikomik durum göze çarpıyorsa, bu, kültür politikası ve asıl politika arasındaki sınırın artık tutunamamasından; bütün kültür politikasının kelimenin en rahatsız edici anlamıyla çoktandır politikaya ve bütün bu politikanın da aslında kültür politikasına dönüşmesinden; Almanya'da taraf tumanın – taraf tutmaya zorlayan – kültür kavramına göre gerçekleşmesi ve durumun, kişilerin bu kavramla olan ilişkisinin tutucu mu yoksa bir şekilde liberal mi olduğuna göre belirlenmesinden kaynaklanır. Burada "liberalizmle" kastedilenin parlamenter merkez ve burjuvaziden çok tinsel bir iki-partili sistem olduğu belirtilirse söz konusu olanın *sosyalizm* olduğu ortaya çıkacaktır.

Batı Avrupa'da yetişmiş bir Yahudi toplum kuramcısının[5] buluşu olan Alman sosyalizmi Alman kültür mukaddesatçılığı tarafından ülkeye yabancı ve halka uygun olmayan, şeytani bir şey olarak algılanmış ve lanetlenmiştir. Haklı olarak; çünkü o kültürel ve toplum karşıtı halk ve topluluk düşüncesinin toplumsal sınıf aracılığıyla tahrip etme anlamına gelir. Bu tahrip etme süreci gerçekten de o kadar ileriye gitmiştir ki, günümüzde halk ve topluluktan oluşan düşünce bütünlüğünden ancak basit bir romantizm olarak söz edilebilir ve yaşam, şimdiye ve geleceğe yönelik içeriğiyle hiç kuşkusuz sosyalizmin tarafındadır. Öyle ki yaşama yönelmiş bir bilinç - belki romantik, ölümle bağlantılı özüyle değil de sadece etik özüyle de olsa - burjuva kültürüne değil ona taraf olmak zorundadır. Bunun nedeni şudur; tinsel olan başlangıçta her ne kadar bireyselci idealizm şeklinde kültür düşüncesiyle bağlantılıysa da, tamamen ekonomiyle ilintili geçmişini hiçbir zaman yadsımayan toplumsal sınıf düşüncesi bu geçmişine rağmen karşı tarafa oranla tinle daha dostane bir ilişkiye sahiptir. Çünkü halkçı romantik duygulara sahip karşı tarafın tutuculuğunun, onun yaşayan tinle olan temasını, o tinin yaşam beklentilerine yönelik sempatisini hemen hemen kaybetmesine veya unutmasına neden olduğu herkes tarafından görülebilmektedir. Kısa bir süre önce bir yerde dünyamızda tin, yani insanlığın tepe noktalarında yer alanların ulaştıkları ve içsel olarak gerçekleştirdikleri bilgi düzey ile maddi gerçeklik, yani onda hâlâ olanaklı görülen arasında oluşmuş olan o hastalıklı ve tehlike içeren gerilim ilişkisinden söz ediliyordu. Fakat bu şaşırtıcı ve tehlikeli çelişkiyi mümkün olduğunca ortadan kaldırmak, söz konusu olan ister kanun yapma, devlet yaşamının rasyonelleştirilmesi, Avrupa'nın uluslararası anayasası olsun veya başka herhangi bir şey olsun, sosyalist sınıf, işçi sınıfı tartışmasız bir şekilde rakibine oranla daha iyi ve canlı bir istenç ortaya koyar. Sosyalist sınıf ekonomik teorisinden dolayı kültürel halkçılıktan tamamen farklı olarak tine yabancıdır, ancak pratikte tine dosttur – ve günümüzde de görüldüğü gibi, belirleyici olan da budur. Geleneklere uygun Alman tinselliğinin güncel yetersizliği, kendisini bağlantılı hissettiği arayış içindeki geleceğe yönelik bir anlayışa doğruyu göstermedeki beceriksizliği, içerisinde toplumsal-sosyalist düşünceyi barındırmamasından kaynaklanır. Bu eksiklik Nietzsche'de mevcuttur ve onunla bağlantılı olarak da günümüzde, şiirsel öğretisi kültürel-halk romantizmi topluluğu düşüncesine yönelik olan ve öte yandan toplum, sınıf, sosyalizme karşı olan, estetik tavrını da belirleyen bütün o katı ve sarp kibarlıkları gün ışığına çıkan Stefan George'da da. Bu büyük şair tam da bununla "Parnas"cı ve estetikçilikçi geçmişini yadsımaz. Ancak, estetikçilik kültür düşüncesiyle ve arı bir bireycilik olarak halk romantizmi topluluğunun birleştirici düşüncesi ile bağlantılı olarak dü-

şünüldüğünde partilerin konumlarını belirleyici bir tartışma sorusu niteliğindeki Alman sorununu görmezden gelir ve yadsır: Yani, sosyal olanın geleneksel ve tutucu Alman tinselliğinde olduğu gibi kültürel olarak mı yoksa politik, başka bir deyişle toplumsal-sosyalist olarak mı ele alınacağı. Ve halk düşüncesinin politize olması, topluluk kavramının toplumsal-sosyalist alana kayması Almanya'nın gerçek, içsel ve tinsel demokratikleşmesi anlamına gelecektir.

Kim Almanya'da demokrasiyi savunuyorsa, bununla aslında popüler türde anlaşıldığı gibi bayalığı, yolsuzluğu, partizanlığı kastetmiyor, aksine bununla kültür düşüncesine, uzun zamandır kazanan taraf durumunda olan sosyalist toplumsal düşünceye çağın gereklerine uygun tavizlerde bulunmasını öneriyordur. Her kim ki onu büyük geçmişinden dolayı seviyorsa, sosyalist karşı düşüncenin kesin ve çoktan gerçekleşmiş zaferini onun gözünün önüne iterek ve ondan hareketlilik, uyum istenci, idrak yeteneği isteyerek politik bir radikalist olmaksızın ona doğruyu, zorunlu olanı anlatır. Politik radikalizm toplumsal düşüncenin veya proletarya sınıfının kurtarıcı gücüne olan bir inancı içinde barındıran komünist kurtuluş öğretisine - ki bunu gerçekleştirmeye en az "kültür" kadar onunda hakkı yoktur - kendini adamadır; ancak fanatik bir kendini uyuşturma anında savunulabilecek insanın kendisi aracılığı ile kurtulma becerisine yönelik bir inanç. Olması gereken, kesinlikle Almanlara özgü sayılabilecek, tutucu kültür fikrinin devrimci toplum düşüncesiyle, ya da vurgulayarak söylemek gerekirse Yunanistan'ın Moskova ile yapacağı işbirliği, oluşturacağı birlik olacaktır – bunu daha önce de sivri bir şekilde vurgulamıştım. Demiştim ki Almanya ancak Karl Marx'ın Friedrich Hölderlin'i okuması durumunda iyi durumda olacak ve kendisine gelmiş olacaktır, - ve bu karşılaşma da gerçekleşme yolunda. Az kalsın unutuyordum; tek taraflı bilgi edinme verimsiz kalmak zorundadır.

Çeviri: Metin Toprak

DİPNOTLAR

1. "Ölümle Sempati" o yıllarda eleştirmenler tarafından yazarın 'Venedik'te Ölüm' adlı kısa romanını tanımlamak için sıkça kullanılan bir adlandırmadır.

2. Yazar burada (K)ultur (kültür) ve (K)rieg (savaş) kelimelerinin almanca da K harfiyle başlamalarını ve muhalif gazetecilerin bu harften yola çıkarak kültür ve savaşı birbiriyle bağlantılı iki olgu olarak görmelerine göndermede bulunur.

3. Stephan George: 1868-1933 yılları arasında yaşamış ve estetikçiliği, sanatın sadece sanat için olması gerektiğini savunan ve şiirlerinde biçimi öne çıkaran Alman şairi

4. Das Völkische Almancada bir halka özgü veya ırkçı anlamında kullanılmaktadır. Yazar burada ırkçıları tanımlar.

5. Karl Marx

Thomas mann ve politika

Metin Toprak

Thomas Mann (1875-1955) birinci dünya savaşının başlangıcına kadar süren dönem göz önünde bulundurulduğunda eserlerinde ve denemelerinde tamamen politik olanın dışında kalmayı yeğleyen bir tutum sergiler. Bu bir tercih olmaktan çok politik bir bakış açısının yazara tamamen yabancı olmasından kaynaklanır. Yazarın söz konusu dönemde yazdığı eserlerin odak noktasını daha çok belli başlı filozoflardan aldığı ve genellikle bir ikileme karşılık gelen ve çoklukla da çatışma halinde olan sanatçı ve burjuva, tin ve yaşam, tin ve doğa, tin ve sanat, kültür ve doğa, kültür ve sanat gibi kategoriler oluşturur. Bütün bu ikilemleri içinde barındıran bir diğer çelişki de yine kuzey ve güney arasında yaşanır. Kuzey düzenli olanı, derinliği, dinginliği, tinselliği ve dolayısıyla müziği (yani kulağa ve ruha sesleneni) temsil ederken, güney daha çok düzensizliği, yüzeyselliği, canlılığı, yaşamı ve dolayısıyla resim ve heykel sanatını (yani göze hitap edeni) temsil eder. Yazar ilk dönem yapıtlarında bu çelişkiyi ortaya koymayı amaçladığından, bu yapıtların kahramanları bu çelişkileri içlerinde barındıran ve bu iki dünya arasında gidip gelen kişilerdir. Kahramanlar hep kuzeyli ve kuzeyli olmanın yukarıda belirtilen özelliklerine sahiptirler ve hepsinin bir şekilde güneyle veya onun temsil ettiği değerlerle de ilişkisi vardır. Ve bu nedenle de ilk dönem hikâyelerinde İtalya hep bu kuzeyli kahramanların öykülerinin anlatıldığı mekândır. Bu çelişki de diğerleri gibi yazarın aynı zamanda kendisinin de aşmaya çalıştığı, kendi içinde de sürüp giden bir çatışmadır ve yazar, kendisinin de söylediği gibi, edebiyatı içerisinde bu çatışmayı ifade edebileceği ve böylelikle onu yenebileceği bir "maske", bir araç olarak kullanır.

Yazar 1914 yılına, yani Birinci Dünya Savaşına kadar geçen dönemde kaleme aldığı bütün yapıtlarını yukarıda belirtilen bu kategoriler ve bunların içinde barındırdığı çatışma potansiyeli üzerinde kurgular. Bu *Tonio Kröger* adlı hikâyesinde de böyledir, daha sonra kendisine Nobel edebiyat ödülünü kazandıracak olan ve bir burjuva ailesinin çöküş hikâyesinin anlatıldığı *Buddenbrooks* adlı romanında da böyledir ve savaştan önce bitirdiği son yapıtı *Venedig'de Ölüm*'de de böyledir. Tin-Yaşam çelişkisinin en ayrıntılı ve tüm aşamalarıyla ortaya konduğu yapıt olan Buddenbrooks (1901) romanında, yazar, ailenin çöküşüne neden olan şeyi toplumsal veya politik dış etmenleri tamamen bir tarafa bırakarak aile bireylerinin her

kuşakta giderek artan bir oranda yaşamdan koparak tinsel olana yönelmesine bağlayarak açıklar. Kendisinden önceki kuşaklardan devraldığı mirasla Buddenbrooks ailesinin yükselişinin çok üst bir noktaya tırmanmasına öncülük eden ve bu yükselişin devam etmesini ya da en azından kurunmasını sağlayan romandaki ilk kuşak için temel ölçüt, iş yaşamında ve ticarette elde edilen başarıdır. Bu başarı aile bireylerini bir arada tutan ve yaşamla olan bağlarını güçlendiren bir etmendir ve sanat, kültür ve din gibi olgular o yaşamın sadece doğal bir parçasını oluştururlar. Ancak bu kuşağın başarılarının getirdiği maddi rahatlığın bir sonraki kuşağa yansımaları olumsuz olur ve ailenin çöküşüne zemin hazırlar. Maddi sıkıntısı ve geleceğe yönelik kaygıları bulunmayan ikinci kuşağın bireylerinin yaşama bağlılıkları zayıflar, çünkü onlar için artık ticaret alanındaki başarılardan daha çok din ve edebiyat çekici hale gelmiştir. Üçüncü kuşak için ise din ve edebiyat aşılması gereken olgular olarak ortaya çıktığından tinselliğe yönelmenin ve o alanda derinleşmenin asıl aracı olan felsefe (üçüncü kuşağın temsilcisi Schopenhauer okumaktadır) asıl uğraş haline gelmiştir. Yaşamdan tamamen kopuşu simgeleyen ve ailenin çöküşünü sağlayan ise dördüncü kuşağın temsilcisi Hanno'dur. Aşırı hassas ve kırılgan bir kişiliğe ve fiziksel donanıma sahip olan Hanno hem hasta hem de bir müzik (sanat) tutkunudur. (Nietzsche'nin etkisiyle hastalık, sanat ve tinsellik arasında kurulan bu bağ, yazarın çoğu yapıtında kullandığı ancak burada ayrıntılarına girilemeyecek derecede geniş bir olgu olarak karşımıza çıkar). Müzik burada hassas, ince ruhlu ve son derece duyarlı kişilerin ulaşabilecekleri en üst düzey bilgi ve algılayışın ama aynı zamanda yaşamdan kopuşun ve tamamen tinsel olana yönelişin sembolüdür. Çünkü aşırı hassas insanlar dünyanın karmaşası ve hayatın gerçekliğiyle mücadele edecek güce sahip değillerdir. Bu güçsüzlük onlara bir yandan dünyayı ve yaşamı bütün yönleriyle görmesine olanak sağlarken diğer yandan da onları, bu görebilme yetisinin bir sonucu olarak çoğu zaman sanat aracılığı ile kendilerine yeni ve bu karmaşa ve gerçekliğin olmadığı, onları koruyacak şekilde düzenlenmiş kendilerine ait bir dünya yaratmaya yönlendirir. Hanno'nun müzik tutkusu, hastalığı ve çok erken bir yaşta ölmesi arasında kurulan bağ bu yönelimin en uç noktasının neye karşılık geldiğini de açıklar.

Yaşam (burjuva) ve tin (sanatçı) arasındaki bu çatışma daha sonraki yıllarda da yazarın ilgilendiği ve yapıtlarına yansıttığı asıl ve henüz çözümlenememiş ve çözümlenecekmiş gibi de görünmeyen asıl konuyken 1914 yılı ortalarında I. Dünya Savaşı başlar. Politika veya dünya sorunlarıyla ilgilenen pek çok kimsenin önceden öngördüğü savaşın başlaması Thomas Mann'ın hiç de hazırlıklı olmadığı ve beklemediği bir durumdur. Ancak yazarın gerek yazar gerekse birey olarak bir çıkmaz içinde oluşu, yaşam ile tin arasındaki çelişki ve çatışmayı ne birey olarak kişisel yaşamında ne de yazar olarak yapıtlarında bir sonuca bağlayamaması ve yapıtlarının artık birbirinin tekrarı izlenimi yaratmaya başlaması, onun savaşı bir "kurtuluş" yolu olarak algılamasına ve radikal bir savaş taraftarı olarak ortaya çıkmasına neden olmuştur. Çatışan alanlar artık yaşam ve tin değildir, daha doğrusu bu alanlar hâlâ çatışma halindedir, ancak artık politik bir içerikleri vardır onların. Çatışanlar artık Almanya'nın temsil ettiği ve içinde, dinginliği, derinliği, tinselliği ve müziği barındıran kuzey ile İtalya'nın temsil ettiği ve içinde yüzeyselliği, düzensizliği, yaşamı ve resmi barındıran güney değildir. Yazar açısından çatışanlar artık doğu (Almanya) ile batının (özellikle Fransa ve İngiltere'nin) değerleridir. Doğu değerlerinin yeşerdiği temel alan kültür ya da sanatken, batının değerleri politika ve demokrasi tarafından belirlenir. Doğu ve batı tarafından temsil edilen

değerlerin çatışması olarak algılanan savaş 1915-1918 yılları arasında yazılan ve daha sonra iki cilt halinde yayınlanan *Apolitik Birinin Gözlemleri* adlı oldukça geniş kapsamlı deneme türü çalışmasının da odak noktasını oluşturur. Yazar bu çalışmasını 1922 yılında toplu eserleri arasından yayınlanmadan önce tekrar gözden geçirir ve 1918 yılında ilk yayınlandığında tepki toplayan ve çoğunlukla rejim muhalifi kişilere, en başta da kardeşi Heinrich Mann'a getirdiği hakaret düzeyindeki ağır eleştirileri içeren bazı bölümleri kitaptan çıkarır. Aşağıda çevirisi yapılmış olan *Kültür ve Sosyalizm* adlı çalışmasının başında yazar bu çıkarılan bölümler için başka bir gerekçe gösterirse de, bu bölümlerin daha sonraki baskılarda kitapta yer almamasının asıl nedeni tamamen o bölümlerin hakarete varan bazı suçlamalar veya yazarın artık inanmadığı ancak savaş koşulları içerisinde söylediği görüşler içermesiyle ilintilidir. Yazarın bu geniş kapsamlı denemesinde savunduğu temel görüş şu şekilde özetlenebilir: bu savaşın asıl amacı Alman kültürünü ve onun içinde barındırdığı değerleri parçalamak ve yok etmektir. Aydınlanma, liberalizm ve parlamenter demokrasi üzerine oturmuş batının oluşturduğu"medeniyet imparatorluğu" kültür birliğine dayalı Alman toplumunu hırpalayarak ve onun sembolü olan monarşiyi ortadan kaldırarak "devletin çöküşü" olarak algıladığı demokrasiye getirmek, yani Alman'a özgü olanı yok etmek istemektedir. Toplumsal gruplara ve bireylere tanınan özgürlükler devletin onlar aracılığı ile ya da onlardan gelen baskılarla, onlara verilen tavizlerle güçten düşmesine yol açacaktır yazara göre. Demokrasinin ve liberalizmin getireceği özgürlük hem gerçek hem de yararlı bir özgürlük olmadığından tinsel ve ekonomik alanda gerçek özgürlüğün garantörü olan monarşi savunulması, korunması ve Alman toplumunun hak ettiği bir yönetim biçimi olarak savunulur.

Yazar, savaşın son yıllarında Almanya'nın yenilgisinin kaçınılmaz hale geldiğini ve monarşinin yıkılacağını sezmeye başladıktan sonra başka arayışlara girmeye başlar. Bu Alman kültürünü muhafaza etmenin başka yolu olup olmadığının arayışıdır. Mann *Gözlemler*'ini bitirdiğinde artık savaşın nasıl sonuçlanacağı da yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlamıştır. Savaş Alman İmparatorluğu'nun yenilgisiyle sonuçlanacaktı ve Thomas Mann'ın Alman kültürünün muhafaza etmenin garantörü olarak gördüğü İmparator Wilhelm'in de bu nedenle sahneden çekileceği ortaya çıkınca Mann o güne kadar pek de ilgi göstermediği ve Ekim Devrimi'nden beri komünist bir yönetim biçimini benimsemiş olan Sovyet Rusya'ya, yani asıl doğuya yöneltir bakışlarını. Çünkü içinde yaşadığı ve batı kültürü karşısında, değişime uğrayıp yok olmasından korktuğu Alman kültürü ya da yazarın deyimiyle "Almanlık", o andan itibaren ancak Rusya'da ortaya çıkan yönetim biçimine benzer bir tarzla korunabilirdi. Yazar çalışmasını bu nedenle Almanların savaştan sonra yapmaları gereken ilk işin Ruslarla belli bir barış ortamı yaratmak olduğu dilekleriyle bitirir ve doğu ile batı arasındaki asıl ikilemde ancak bundan sonra ortaya çıkar. Çünkü Alman kültürü ve Almanya yazarın o güne kadar oluşturduğu kategoriler açısından bakıldığında gerek coğrafi gerekse kültürel açıdan artık gerçekten de doğu ile batı arasında kalmıştır.

Thomas Mann'ın sosyalist bir dünya görüşü veya yönetim biçimine yönelik ilgisi de ancak bu bağlamda ortaya çıkar. Ancak ortaya çıkan bu ilgi tamamen kendi kültürünü – daha çok da yazar olarak beslendiği 19. yüzyıl Alman romantizminin ortaya çıkardığı kültürel değerleri - muhafaza etmeye yönelik olduğundan, başlangıçta felsefi boyutuyla Thomas Mann'ın ilgisini çekmez. Sadece yönetim şekli olarak ele alınan, kaybedilmekte olanı muhafaza etmeye yarayan bir araçtan

başka bir şey değildir sosyalizm. Bu nedenle o yıllarda bu dünya görüşünün proletarya, enternesyonalizm, sınıf, eşit bölüşüm gibi temel bazı kavramları onda hâlâ korku yaratır. Bu korkusunun izlerini özellikle savaştan hemen sonraki yıllarda Münih ve Berlin'de yaşanan devrim denemelerinde gözlemek mümkün. Muhafaza etme işlevi gören bu araç ilerleyen yıllarda giderek yazarın daha çok ilgilendiği bir alana dönüşür, ancak yinede sosyalizm yazar tarafından her zaman tutucu bir bakış açısıyla ele alınır ve bu nedenle de Almanya'da gerçekleşmesini istediği devrime de "tutucu devrim" adını koyar. Bu kavram daha sonraki yıllarda aynı görüşteki pek çok kişi tarafından da benimsenir. Thomas Mann 1922 yılından itibaren demokrasiye geçilmesiyle birlikte "tutucu devrim"e yönelik görüşlerinden ısrar etmez ve yazılarıyla yeni kurulan demokrasiye destek verir. Yazar yeni kurulan Alman demokrasisi üzerine kaleme aldığı yazılarda da yine bir senteze ulaşma çabası içerisindedir. Bu yeni sentezin iki uç kutbu ise yazarın beslendiği ve muhafaza edilmesini istediği 19. yüzyıl Alman kültürü ile yeni kurulmuş olan demokrasidir. Aşağıda çevirisi yapılmış olan 1928 tarihli makalenin de gösterdiği gibi bu "tutucu" bakış açısı kültür ve sosyalizm gibi iki kavramı ele alışta da gözlenir. Yazar daha önce oluşturduğu kategorilerde de görüldüğü gibi ve aşağıdaki yazısında da görüleceği gibi gerek edebiyat yapıtlarında gerekse yaşamında hep bir senteze ulaşmayı amaçlar. Bu ise yazarın bilinçli olmamakla birlikte kategorileri oluştururken eski ve yeniyi bir araya getiriyor veya genellikle taban tabana "zıt" kutupları seçiyor olmasından kaynaklanır. Söylediklerinin hep "tutucu" bir yanının olması belki de bu zıt kutupları bir araya getirmeye, sentez oluşturmaya çalışmasından kaynaklanmaktadır.

Tümevarım üzerine bir 19. yüzyıl tartışması

Mehmet Elgin

ÖZET

Hume'un tümevarım problemini tanımlamasından ve Kant'ın buna yazdığı cevaptan neredeyse bir asır sonra bilim felsefesinin iki önemli temsilcisi John Stuart Mill ve William Whewell tümevarımın tam olarak nasıl anlaşılması gerektiği konusunda uzun süren bir tartışmaya girmişlerdir. Tarihsel açıdan bu tartışmayı Mill'in kazandığını Whewell yanlılarıda kabul eder çünkü Mill'in benimsediği ve savunduğu tümevarım kavramı daha sonraki bilim felsefecileri tarafından neredeyse standard olarak kabul edilmiştir. Fakat son yıllarda gerçek felsefi tartışmayı bu 19. yüzyıl filozoflarının hangisinin kazandığı tekrar gündeme gelmiştir.[1] Bu makalede ben her iki düşünürün tümevarıma ilişkin tezlerini açıklayıp üzerinde tartıştıkları temel problemi sunup hangi düşünürün bu konuda haklı olduğunu kendimce nedenler vererek tartışacağım. Aynı zamanda iki tümevarım anlayışını Hume'un tanımladığı tümevarım problemlemi açısından da ele alacağım.[2]

A. MILL'İN TÜMEVARIM ANLAYIŞI

Mill tümevarımı aklın bir operasyonu olarak tanımlar. Ona göre tümevarım, bizim belli durumlarda doğru olduğunu bildiğimiz bazı şeylerin bu durumlara belli oranlarda benzeyen diğer bütün durumlarda da doğru olacağı sonucunu çıkardığımız aklın bir operasyonudur.[3] Mill tümevarımı bir akıl yürütme biçimi bir çeşit çıkarım olarak tanımlıyor ve her tümevarımsal akıl yürütmede tümdengelimsel akıl yürütmeden farklı olarak çıkarımın sonucu çıkarımın öncüllerinde var olan bilginin ötesine gittiğini söylüyor. Yani çıkarım bilinenden bilinmeyene (ya da hali hazırda gözlemlenmiş olandan henüz gözlemlenmemiş olana) doğru yol izler ve bu yönüylede tümdengelim kadar güvenilir olmayan bir akıl yürütme biçimidir çünkü tüm-

dengelimde çıkarımın sonucunda içerilen bilgi çıkarımın öncüllerinde hali hazırda içerilmiştir.

Mill'e göre tümevarım kavramının uygun olmayan kullanımları vardır. Bunlardan ilki bir sınıfın tek tek bütün üyeleri için doğru olan bir şeyin sınıfın geneli içinde doğru olduğunu söylemektir. Örneğin bir odadaki herkesin kısa olduğu sonucunu bu odada bulanan Ali'nin, Ahmet'in, Hasan'ın ve Hüseyin'in kısa olduğundan elde ediyorsak ve odada bu dört kişiden başka kimse yoksa Mill'e göre bu bir tümevarım değildir çünkü çıkarımın sonucu öncüllerin ötesine giden bilgi taşımaz. Mill bu tür akıl yürütmelerde çıkarımın sonucu sadece öncüllerdeki bilgileri kısa yoldan söyleme biçimi ve bu nedenlede tümevarımsal bir akıl yürütmeyi teşkil etmez diyor. Mill'e göre aynı nedenden ötürü geometrideki ispatlarda tümevarımsal akıl yürütme değildir. Bu tür ispatlarda genelde bir şeyin herhangi bir şekil için (mesela üçgen gibi) doğru olduğu gösterilip daha sonra bu durumun herhangi bir şekil için doğru ise hepsi için doğrudur diye bir sonuca ulaşılır. Mill'e göre bu durumda da hali hazırda bilinenden bilinmeyene doğru bir gidiş söz konusu değildir dolayısıyla bu tür akıl yürütmeler de tümevarım değildir.

Üçüncü ve en önemli hata ise gözlemlenmiş bir grubun üyeleri için doğru olan bir şeyin genel terimlerle tanımlanması ile gerçek tümevarımsal akıl yürütmenin karıştırılmasıdır. Mill'e göre bir grubun üyeleri için doğru olan bir şeyin genel terimler kullanılarak tanımlanması tümevarım değildir çünkü burada bilenen durumlardan bilinmeyen durumlara doğru bir çıkarım sözkonusu değildir. Bu sonuncu uygun olmayan kullanım bu makale için özel bir önem arzediyor çünkü Mill'in buradaki hedefi Whewell'dir. Mill'in kendi vermiş olduğu örnekle bu durumu açıklamağa çalışalım. Diyelimki bir denizci okyanusta bir kara parçası gördü. İlk etapta denizci kara parçasının adamı yoksa kıtamı olduğunu tesbit edemez ve kara parçasının etrafında dolaşmağa karar verir. Kara parçasının etrafını dolaşınca aynı noktaya geri gelir ve denizci kara parçasının bir ada olduğu sonucuna ulaşır. Denizcinin bu akıl yürütmesi tümevarımsal akıl yürütmeyi teşkil eder mi? Mill'in bu soruya yanıtı hayırdır. Mill'e göre denizci geçmişte yaptığı gözlemleri toplayıp bu gözlemleri özetleyen bir önerme ortaya atmıştır. Mill buna bir grubun üyelerinin tamamı için doğru olan bir şeyin genel terimlerle tanımlanmasından başka bir şey değil der ve bu nedenlede çıkarımın sonucunda öncüllerde hali hazırda içerilmeyen bir bilgi içerilmediğini iddia eder.

Mill yukarıda bahsi geçen örneği verdikten sonra Kepler'in Mars'ın yörüngesinin elips olduğu sonucuna ulaşmasının da bir tümevarımsal akıl yürütmeden ziyade Kepler'in tek tek yapmış olduğu gözlemlerinin özetlenmesidir der. İşte Mill ve Whewell tam da bu noktada ayrılırlar çünkü Whewell'e göre Kepler'in Mars'ın yörüngesinin elips olduğu sonucuna ulaşması tümevarımın en güzel örneklerindendir. Mill Kepler'in keşfinin denizcinin keşfine göre çok daha karmaşık ve zor olduğunu kabul eder fakat her iki durumda da gözlemlerin genel terimler ile tanımlanması söz konusudur dolayısıyla her iki durumda da tümevarımsal akıl yürütme söz konusu değildir der. Mill Kepler'in keşfinin niye sadece gözlemlerin genel terimlerle tanımlanması olduğunu şöyle açıklar. Kepler Mars'ın değişik pozisyonlarını gözlemlerken bunları zamana karşı bir grafikte nokta olarak işaretlemiş olsun. Mill bütün gözlemler tamamlandığında bahsedilen grafikte bir elips şeklinin olacağını söyler ve dolayısıyla yapılan gözlemlerden bilinmeyene gitme söz konusu değildir çünkü gözlemlerin sonucu zaten elipsi ortaya çıkarıyor der. Mill'e göre gerçek tümevarım Mars'ın yörüngesinin elips olduğunu söylemek değil Mars'ın

aynı elips üzerinde hareketine devam edeceğini söylemektir. Fakat aşağıda görüleceği üzere Whewell'e göre tümevarımın en önemli ayağı Mars'ın aynı elips üzerinde hareketine devam edeceğini söylemek değil Mars'ın yörüngesinin elips olduğunu söylemektir. Dikkat edilecek olursa buradaki anlaşmazlık basit bir terimsel anlaşmazlık değil çok ciddi felsefi bir anlaşmazlıktır çünkü Mill'in tümevarım kavramı Kepler'in keşfinin tümevarım olmadığını fakat Whewell'un tümevarım kavramı bunun tümevarım olduğunu söylüyor.

B. WHEWELL'UN TÜMEVARIM ANLAYIŞI

Whewell tümevarımı bir süreç olarak görür ve tümevarımda üç temel adım belirler. Bunlar sırasıyla: 1. İdea'nin Seçilmesi (the Selection of the Idea) 2. Kavramın Kurulması (the Construction of the Conception) ve 3. Büyüklüklerin Belirlenmesi (the Determination of the Magnitudes). Whewell'e göre bu üç adım matematikteki şu üç adıma karşı gelir: 1. Bağımsız Değişkenin Belirlenmesi (the Determination of the Independent Variable) 2. Formül'ün Belirlenmesi (the Determination of the Formula) ve 3. Katsayıların Belirlenmesi (the Determination of the Coefficients). Whewell bu üç adımın sonunda gözlemlerin tümel önermelerle ifade edilecek şekilde genel bir kavram altında toplandığını söyler ve bu önerme tümevarımın sonucunu oluşturur.[4] Yani bu üç adım sonunda tek tek yapılmış gözlemler bir kavram tarafından bir birine bağlanır ve bu kavram sayesinde tümel bir önerme ifade edilir (Whewell bu işleme 'Colligation of Facts' der). Whewell burada idea ve fundamental idea'yi aynı anlamda kullanır ve bundan anladığı uzay, neden, ve benzerlik gibi çok genel kavramlardır. Kavram'dan (Conception) anladığı ise daire ya da kuvvet gibi yukarıdaki idea'lerin özeldeki ifadeleridir. Tümevarımın sonucunda ulaşılan tümel önermenin bir doğa yasasını ifade edebilmesi için bu tümevarımsal süreçte doğru idea'nin ve doğru kavramın seçilmiş olması gerekir aksi takdirde tümevarımın sonucunda ulaşılan önerme bir doğa yasası ifade etmeyeceği gibi doğru bir genellemede olmayacaktır.

Whewell bu her adım için birtakım önerilerde bulunur. Burada Whewell'un bu önerilerine kısaca bir göz atalım. Whewell bilim tarihinin bize doğru idea'nin seçilmesine ilişkin verdiği en önemli ipucunun sürekli denemek oluyor diyor. Yani doğru idea'ye ulaşmada deneme-yanılma önemli bir rol oynar, fakat bu tamamen kör bir deneme-yanılma değildir.[5] Whewell'e göre doğru idea'nin seçilmesinde bilim adamının yaratıcılığı ve aklının hazırbulunuşluğu önemli rol oynar ve bilim tarihinin gösterdiği şudur ki aslında tesadüf gibi görünen buluşlar bile bir emeğin, çabanın ve denemenin ürünüdür. Whewell doğru idea'nin seçilmesinde iki kural önerir. Bunlardan birincisi şudur: gözlemlenmiş olgular temel kavramlara ayrıştırılır (decomposition of facts into the elementary conceptions). İdea seçilirken bu temel kavramlarla seçilen idea'nin uyumuna dikkat edilmelidir. Örneğin, olgular uzay ile ilgili birtakım kavramlar kullanılarak ölçülmüş ise o zaman bu olgular uzay idea'si ile bağlanmalıdır. İkinci kural ise seçilen idea'nin yeni yapılacak gözlemlerce sınanmasıdır. Bütün bunların sonucunda doğru idea'yi seçmek doğru yasa'ya ulaşmak anlamına gelmez çünkü doğru idea'nin seçimi gözlemlerdeki çok genel olan bir gerçeği dile getirir doğru yasaya ulaşmak için doğru kavramı da bulmak gerekir.

Whewell'e göre doğru kavrama ulaşmak çoğu zaman büyüklüklerin belirlenmesi ile içi içe bir süreçtir. Elde edilen ölçümlerin niceliksel sonuçlarına bakılarak doğru kavrama ulaşmada birtakım ipuçları elde edilebilir. Burada da doğru idea'nin seçiminde olduğu gibi değişik kavramları denemek sureti ile doğru kavrama ulaşılabilir. Ancak bu denemeler bir kör dövüşü şeklinde değildir. Denenecek kavramların (ya da formül'ün) en azından eldeki ölçüm sonuçlarını doğru açıklamayabilmesi gerekir. Dolayısıyla elimizde bulanan ölçüm sonuçları en azından bazı hipotezleri daha baştan eleyecektir. Ne var ki bir çok hipotezin eldeki ölçümlere uyması hemen hemen her zaman söz konusudur. Bunlar için de yapılacak olan herbirini denemek ve yapılan öngörülerde en başarılı hangisinin olduğuna bakmaktır. Tek tek gözlemlerin bir kavram altında birleştirilmesi tümevarımın son aşamasıdır. Bu kavram tümevarımın öncüllerinde yer almaz ve gözlemleri birbirine bağlamak için bilim adamı tarafından tümevarımın sonucuna tanıtılmıştır. Whewell'e göre tümevarımda en önemli adım yeni bir kavramın tümevarımın sonucuna tanıtılmak sureti ile gözlemleri yeni bir bakış açısı altında görmek ya da tanımlamaktır.

C. MILL VE WHEWELL'UN TÜMEVARIM KAVRAMLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

Mill ve Whewell'un tümevarım anlayışlarını açıkladıktan sonra şimdi bu iki filozof arasındaki temel farklara bir göz atalım. Whewell'un tümevarım anlayışı yapılan gözlemlerin tek bir kavram altında birleştirilmesi koşulundan dolayı gözlemlerde daha önce ifade edilmeyen yeni bir kavramın tümevarımın sonucuna tanıtılmasını gerektirir. Mill ise böyle bir şeyi tümevarım için şart koşmadığı gibi buna karşı çıkar. Mill'e göre tümevarımda esas olan yapılmış olan gözlemlerden henüz yapılmamış olan gözlemler hakkında bir çıkarım söz konusudur. Bu durumda da yeni bir kavramın tümevarımsal akıl yürütmenin sonucuna tanıtılması gerekmez. Şöyle ki, "şu ana kadar gördüğüm her karga siyahtır" önermesinden "bütün kargalar siyahtır" gibi bir sonuç çıkarmak Mill için kötü bir tümevarımsal akıl yürütmedir ama tümevarımsal akıl yürütmenin temel noktasıdır. Fakat Whewell için gerçek tümevarım gözlemlenen kargaların ortak bir noktası olan siyah kavramının kullanılarak bu gözlemlerin birbirlerine bağlanmasıdır. Mill'e göre burada bir tümevarım sözkonusu değildir. Whewell "şu ana kadar gözlemlenen kargalar siyahtır" önermesinden "bütün kargalar siyahtır" önermesinin çıkarılmasını da tümevarım olarak kabul eder çünkü ona göre "bütün" terimi öncülde olmayan yeni bir kavramdır. Ancak bu tümevarımın temel ayağı olmaktan uzaktır çünkü bu tür genellemeler bazı gelişmiş hayvanların bile yapabildiği türden genellemelerdir. Whewell'e göre eğer tümevarım tekillerden doğru genel önermelere yada yasalara ulaşma yöntemi ise, tümevarımın en önemli ayağı gözlemleri birbirine bağlayan doğru kavramı bulma aşamasıdır.

Whewell'e göre Kepler Mars'ın yörüngesinin elips olduğu sonucuna ulaşmada tek tek yapılan gözlemleri (ki bu gözlemlerin bir çoğu Kepler'den önceki bilim adamları tarafından yapılmıştır) tek bir kavram altında topladı ve bu kavram Keplerin gözlemlerde doğrudan gördüğü bir şey değildi dolayısıylada bu gözlemlere Kepler tarafından tanıtılmış bir şeydi. Yapılan gözlemler Mars'ın yerinin hangi zamanda nerede olduğunu söylüyor. Bu tek tek gözlemlere bakıp da bu gözlemle-

rin Mars'ın yörüngesinin elips olduğunu gösterdiğini söylemek Kepler'in buradaki katkısı oluyor. Whewell'e göre bu gözlemlerin Kepler'den öncede bir çok bilim adamı tarafından biliniyor olması ve Kepler'in kendisinin bu elips sonucuna ulaşmadan 19 farklı hipotez denemiş olması aynı gözlemlere bakarak Mars'ın değişik zamanlarda kayıtlanmış olan yerlerinin doğrudan bir elips vermediğinin açık bir göstergesidir. Daha öncede belirtildiği gibi Mill'e göre bu tek tek gözlemlerin genel bir kavramla ifadesinden ibarettir ve tümevarım değildir. Mill Kepler'in bu buluşunu gözlemlerin basit bir toplamı olarak görüyor. Fakat Whewell'e göre hem Kepler'in hem de Kepler'den öncekilerin aynı gözlemlere bakarak Mars'ın yörüngesinin elips olduğu sonucuna doğrudan ulaşamamaları bu sonucun yapılan gözlemlerin basit bir toplamı olmadığının bir göstergesidir. Aslında Whewell burada şunu söylüyor: Mill'in tümevarım anlayışı bize Kepler'in bu buluşunun tümevarım olmadığını söylüyor fakat açık bir şekilde görülüyor ki bu sonuç tek tek gözlemlerden genel bir doğruya ulaşmanın en güzel örneğidir ve dolayısıyla tümevarım olması gerekir.

Whewell ve Mill'in anlaşmazlığa düştüğü diğer bir nokta ise Mill'in tekilden tekile yapılan bazı akıl yürütme biçimlerini de tümevarım olarak nitelemesidir. Hatırlanacağı üzere Mill'e göre tümevarımda temel olan bilenenden bilinmeyene ya da hali hazırda gözlemlenmiş olandan henüz gözlemlenmemiş olana doğru bir çıkarım yapmaktır. Bu durumda "şu ana kadar gözlemlediğim kargalar siyahtır" dolayısıyla "gözlemleyeceğim bir sonraki kargada siyah olacaktır" gibi bir çıkarım Mill için tümevarımdır. Fakat Whewell tümevarım tekilden doğru tümel önermelere ulaşma yöntemi ise böylesi bir çıkarım tümevarım değildir der ve Mill'in tümevarım olarak nitelediği böylesi çıkarımların tümevarım sonucu elde edilen tümel önermelerin tek tek durumlara uygulanmasından başka bir şey olmadığını söyler. Yani Whewell'e göre gerçek tümevarım gözlemler sonucunda kargaların siyah olduğu sonucuna ulaşmaktır ve bir kere bu önermeye ulaştıktan sonra bir sonraki karganın siyah olacağı tümevarım sonucunda elde edilen bu önermenin mantıksal sonucudur.

Mill, Whewell'un tümevarımın sonucuna tanıtılan yeni kavramın bilim adamının zihni tarafından gözlemlere dışarıdan yapılan bir katkı olduğunu söylemesini eleştirir. Örneğin, Mill'e göre Kepler elips kavramını gözlemlere tanıtmadı fakat onu yaptığı gözlemlerde gördü çünkü Mars'ın yörüngesi Kepler söylemeden de elipsti. Mill burada Whewell'un sanki bilim adamının gözlemleri yorumlarken o gözlemlerde olmayıp da dışarıdan gözlemlere bir şey ekleniyormuş gibi bir izlenim bıraktığını ve bunun saçma olacağını söylüyor.[6] Fakat Whewell'un bu eleştiriye yanıtı çok açık. Whewell yeni bir kavramın gözlemlere tanıtılmasından kastının gözlemleri yeni bir ışık altında görmek olduğunu dolayısıyla hiçbir şekilde gözlemlerde olmayan bir şeyin Kepler tarafından dışarıdan gözlemlere eklendiğini kastetmediğini söyler.[7]

D. KİM HAKLI

Şu anda tümevarıma ilişkin mantık kitaplarında ve bilim felsefesine giriş kitaplarında tekilden tekile yapılan bazı akıl yürütmelerinin tümevarım olduğu genel olarak kabul görmüş bir anlayıştır. Whewell böylesi bir akıl yürütmeyi yeni hiçbir

kavramın sonuca tanıtılmamasından dolayı tümevarım olarak değil, tümevarım sonucu ulaşılan tümel önermenin özel durumlara uygulanmasından ibaret bir durum olarak görür. Whewell ve Mill arasındaki yeni kavramın tanıtılmasına ilişkin tartışma da yukarıda açıklandığı üzere Mill'in Whewell'u yanlış anlamasından kaynaklanmaktadır. Mill ve Whewell arasındaki bu iki anlaşmazlığı bir tarafa bırakıp, gerçek felsefi anlaşmazlığın temelini oluşturan diğer anlaşmazlığı bu bölümde ele alalım.

Şu ana kadar Mill ve Whewell'un tümevarım anlayışlarını ve aralarındaki farkı açıkladık. Mill'in tümevarım anlayışı tarihsel olarak bilim felsefesine damgasını vurmuş olabilir fakat gerçek felsefi problem bu iki filozoftan hangisinin tümevarım anlayışının doğru olduğudur. Fakat böyle bir problemi nasıl çözeriz? Daha önce dedik ki Mill ve Whewell arasındaki tartışma basit bir terimsel anlaşmazlık değildir. Bunu göstermek içinde Mill ve Whewell'un tümevarım anlaşının nasıl farklı sonuçlara götürebileceğini gösterdik. Yani Mill'e göre tümevarım olarak tanımlanması gereken bir akıl yürütme Whewell'e göre tümevarım değil ve Whewell'e göre tümevarım olarak tanımlanması gereken bir şey Mill'e göre tümevarımsal bir akıl yürütme değil. Peki kim haklı? Eğer hem Mill'in hem de Whewell'un tümevarım olduğu konusunda üzerinde hemfikir olabilecekleri bir örnek bulabilseydik ve bu örnek birinden birinin tümevarım anlayışına ters olsaydı o zaman bu tartışmayı objektif bir şekilde birinin lehine sonuçlandırabilirdik fakat bu neredeyse imkânsız çünkü Mill ve Whewell tek tek örneklerden ziyade tümevarımın nasıl tanımlanması konusunda anlaşmazlık içindeler ve onların tek tek örnekler üzerindeki anlaşmazlığı temelde en başta tanımda var olan anlaşmazlıktan kaynaklanır.

Peki tanım üzerindeki anlaşmazlık nasıl çözümlenebilir? Objektif tanım diye bir şeyin olmadığını düşünenler olabilir. Bence Mill ve Whewell arasındaki tartışma tanımların objektif olup olamayacağı hususuna girilmeden de sonuçlandırılabilir. Bunun temel nedeni hem Whewell'un hem de Mill'in tümevarımın kullanımı ve amacı konusunda hemfikir olmalarıdır. Her iki filozofta tümevarımı tek tek gözlemlerden genel doğrulara ulaşmada kullanılan yöntem olarak görürler. Dolayısıyla bizim sorumuz şu olmalıdır: tek tek gözlemlerden genel doğrulara ulaşmada Whewell'un mu yoksa Mill'in mi tümevarım anlayışı daha etkilidir? Hangi tümevarım anlayışını kullanırsak yaptığımız tek tek gözlemlerden genel doğrulara ulaşma şansımızı artırabiliriz? Bu sorunun cevabı aynı zamanda felsefi tartışmayı hangi filozofun kazandığı sorusuna da cevap oluşturacaktır.

Whewell'un bir konuda haklı olduğu kesin. Bilim tarihine bakıldığında en büyük zorluğun yapılan gözlemleri doğru bir kavram altında birleştirmek olduğu net bir şekilde görülür. Kepler çok yeni gözlemler yaptığından Mars'ın yörüngesinin elips olduğu sonucuna ulaşmadı. Kepler'in elindeki birçok gözlem kendisinden öncekiler tarafından da biliniyordu. Fakat Kepler bu gözlemleri doğru tanımlayan kavrama ulaşdı. Kepler bu sonuca ulaştıktan sonra Mars aynı elips üzerinde yol almağa devam edecek önermesine ulaşmak için çok büyük bilim adamı olmağa gerek yok. Çünkü bir gezegenin yörüngesinin elips olduğunu bilirsek ve gezegenlerin hareketlerini tekrar ettiğini bilirsek Mars'ın aynı elips üzerinde yol alacağı sonucuna kolayca ulaşılır. Mill bilimsel buluşlardaki bu en temel ayağı tümevarım olarak görmüyor. Eğer tümevarım tek tek gözlemlerden doğa yasalarına (dolayısıyla bilimsel buluşlara) ulaşma yöntemi olarak tanımlanırsa, o zaman Kepler'in Mars'ın yörüngesine ilişkin buluşu tümevarım olarak adlandırılmak zorundadır.

Daha öncede belirtildiği gibi Mill tümevarımın böylesi bir işlev gördüğünü kabul eder. O halde Mill Kepler'in Mars'ın yörüngesine ilişkin hipotezinin tümevarım olduğunu kabul etmelidir.

Fakat her şey bu kadar basit değil. Mill'e göre tümevarım bir çeşit akıl yürütme ya da çıkarımdır. Bunun sonucu olarakta Mill yapılan tek tek gözlemlerin bir kavram altında toplanması işleminin tümevarım olmadığını düşünür çünkü Mill böylesi bir durumda birtakım öncüllerden mantıksal olarak sonuca gitme söz konusu olmadığını düşünür. Bunu daha detaylı örneklemeğe çalışalım:

Gözlemler:

1. X_0 zamanda Mars Y_0 noktasında
2. X_1 zamanda Mars Y_1 noktasında
3. X_2 zamanda Mars Y_2 noktasında
N. X_n zamanda Mars Y_n noktasında

Sonuç: O halde Mars'ın yörüngesi elipstir.

Dikkat edilecek olursa bu bir akıl yürütme ya da çıkarım gibi görünmüyor. Çünkü genel bir kanıya göre bir akıl yürütmenin olabilmesi için sonuçta var olan temel kavramların hali hazırda öcüllerde de olması gerekir diye düşünülür. Dolayısıyla tümevarımda sonucun öncüllerde verilen bilginin ötesine gitmesi yeni bir kavramın sonuca tanıtılmasıyla değil öncüllerde hali hazırda var olan kavramların daha fazla ya da farklı durumlara genişletilmesiyle olur. Bunuda örnekleyecek olursak:

Gözlemeler:

1. Mars X_0 zamanda elips bir yörünge çizdi
2. Mars X_1 zamanda elips bir yörünge çizdi
3. Mars X_2 zamanda elips bir yörünge çizdi
N. Mars şu ana kadar olan zamanda elips bir yörünge çizdi

Sonuç: Mars gelecektede elips bir yörünge çizecek

Mill'e göre ikinci argüman tümevarımsaldır. Dikkat edilecek olursa bu argümanın sonucundaki temel kavramların hiçbiri yeni değildir ve bu özelliği ilede geleneksel olarak anlaşılan akıl yürütme ya da çıkarım kavramlarına uygundur.

Madem geleneksel olarak bir akıl yürütme Mill'in anladığı şeklinde anlaşılmıştır, Whewell neden tümevarım kavramının burada ilk verilen örnekteki durumu da kapsadığı konusunda bu kadar ısrarcı davranmıştır? Aslında bu sorunun cevabını daha önce verdik. Geleneksel olarak akıl yürütme Mill'in anladığı anlamda anlaşılmış olmasına rağmen geleneksel olarak kabul gören bir başka şey daha vardır. Tümdengelimsel akıl yürütme güvenilir ve sağlamdır fakat tümdengelimsel akıl yürütmenin sonucunda yeni bir bilgiye ulaşılmaz çünkü sonuçta elde edilen bilgi hali hazırda öncüllerde vardır. Dolayısıyla dünya hakkında yeni bilgilere ulaşmada tümdengelim bize fazla yardımcı olamaz. Buradan hareketle birçok filozof yeni buluşlara ve doğa yasalarına ulaşmada tümevarımsal yöntemin önemli rol oynadığını ileri sürer ve Mill ve Whewell'un yaşadığı zamanda bu hayli kabul

görmüş bir anlayıştır. Whewell hem filozof hem de bilim adamı olarak Mill'in anladığı anlamda tümevarımın yeni buluşlara götürmeyeceğini görmüştür. Ona göre eğer tümevarım bilimin tek tek gözlemlerden genel doğrulara ya da yasalara ulaşma yöntemi ise o halde tümevarıma ilişkin geleneksel anlayışın düzeltilmesi ve Kepler'in Mars'ın yörüngesine ilişkin hipotezi gibi durumları da içine alacak şekilde genişletilmesi gerekir. Aslında Whewell tümevarımın bir akıl yürütme olmaktan ziyade tekillerden genel doğrulara ulaşmada bir süreç bir yöntem olarak görür ve bu Whewell ve Mill'in tümevarımın tanımı konusundaki temel ayrılık nedenlerindendir.

O halde kim haklı? Aslında bu tartışmanın tek bir galibi yoktur. Eğer tümevarım geleneksel olarak anlaşıldığı anlamda bir çeşit akıl yürütme ise Mill'in tümevarım anlayışı bu tanıma daha uygundur. Eğer tümevarım hem Whewell hem de Mill'in kabul ettiği gibi tekillerden genel doğrulara ulaşma yöntemi ise o zaman Whewell yeni bir kavramın sonuca tanıtılması ve Kepler'in keşfinin tümevarım olduğu konusunda haklıdır. Geleneksel olarak bu bahsedilen her iki durumunda kabul gördüğünden hem Whewell hem de Mill haklı diyebilir miyiz? Kesinlikle hayır çünkü Mill'in tümevarım anlayışı Kepler'in keşfinin tümevarım olmadığını Whewell'un tümevarım anlayışı ise olduğunu söylüyor. Bu iki şey aynı anda doğru olamayacağından birinden birinin yanlış olması zorunludur. Eğer bilimin en temel özelliği tek tek gözlemlerden genel doğrulara ulaşması ise ve bu süreç birçok filozof tarafından tümevarımsal olarak tanımlanıyorsa, Kepler'in keşfi tümevarım olarak nitelenmek zorundadır. Dolayısı ile bunun tümevarım olmadığını söyleyen Mill'in tümevarım anlayışının bu durumu da tümevarım tanımı içerisine alacak şekilde genişletilmesi gerekir.

E. HUME'UN TÜMEVARIM SORUNU VE WHEWELL'UN TÜMEVARIM ANLAYIŞI

Bu bölümde öncelikle Hume'un tanımladığı tümevarım problemini açıklayıp, Whewell'un tümevarım anlayışının bu problemle ilişkisine değineceğim. Mill tümevarımı bir akıl yürütme ya da çıkarım biçimi olarak gördüğünden Hume'un tanımladığı problemle karşı karşıya gelmek zorundadır ve Mill bunun farkında olduğundan bu yazıda bahsedilen eserinde bu konuya geniş yer vermiştir. Bu nedenle Mill'in tümevarım anlyaşının Hume'un tanımladığı tümevarım problemiyle karşı karşıya gelmek zorunda olduğu herkesçe bilenen birşeydir. Fakat Whewell tümevarım sonucu ulaşılan hipotezlerin sınanmasından bahsetmekle beraber Hume'un anladığı anlamda tümevarımı temellendirme kaygısı içine girmiş gibi görünmemektedir. Whewell Hume'un probleminden elbette haberdardır. O açıdan böylesine önemli bir problemi bir kenera itmesi mümkün değildir. Whewell Hume'un tanımladığı problemi kendi tümevarım kavramı için bir problem olarak görmemiş olabilir mi?

Bilindiği üzere Hume için tümevarım problemi hali hazırda bilinenden bilinmeyene ya da gözlemlenmiş olandan henüz gözlemlenmemiş olana doğru yapılan çıkarımların temellendirilmesi problemidir.[8] Hume'a göre her tümevarımsal çıkarımda ortak olan gizli bir önerme vardır ve bu önerme doğanın birtakım yasalarla yönetildiğini dile getiren benzer olayların tekrar edeceğine ilişkin bir önermedir. Hume'a göre tümevarımsal çıkarımları akılcı bir şekilde temellendirebilmek için bütün tümevarımsal çıkarımlarda mevcut olan benzer olayların benzer koşullarda

tekrar edeceğine ilişkin bu inancın akılcı bir şekilde temellendirilmesi gerekir. Peki böylesi bir önerme akılcı bir şekilde nasıl temellendirilebilir? Hume'a göre iki çeşit temellendirme olabilir: birincisi bu önerme birtakım tanımlardan tümdengelimsel bir şekilde elde edilebilir ve bu durumda a priori bir önerme olduğu gösterilebilir. Not 6'da görüldüğü üzere Hume böyle bir şeyin imkânsız olduğunu çünkü böyle bir önermeyi söylemekle onun karşıtını söylemek arasında mantıksal bir çelişkinin olmadığını söylüyor. Halbuki önerme a priori olsaydı mantıksal bir çelişki olmak zorundaydı. İkincisi, bahsi geçen önerme deneyimlerden genellenebilir. Fakat bu durumda argüman tümevarımsal olacağından benzer durumların benzer koşullarda tekrar edeceği önermesini kullanmak zorunda kalacaktır. Bu durumda da kendimizi bir kısır döngünün içinde buluruz. Hume buradan tümevarımsal akıl yürütmenin akılcı bir şekilde temellendirilemeyeceğini ve bu tür akıl yürütmenin alışkanlık olduğunu söyler. Hume'un bu sonucu bilimi akılcı temeller üzerine oturtmak isteyen birçok filozofu rahatsız etmiş ve etmeye devam etmektedir. Ben burada felsefe tarihinin bu henüz çözülmemiş ve en zor problemlerinden olan tümevarım probleminin çözümünü tartışmaktan ziyade Whewell'un tümevarım anlayışının bu problemle nasıl bir bağlantısı kurulabilir sorusu üzerinde duracağım.

John Wettersten "William Whewell: Problems of Induction vs. Problems of Rationality"[9] adlı makalesinde Whewell'un bilim felsefesi anlayışının bilimin akılcı temellendirilmesi gibi bir problemi ele alması gerekmediğini bu problemin İngiliz deneycilerinin problemi olduğunu ve Whewell'un bilimsel teorilerin tarihsel temellendirilmesini savunduğunu iddia eder. Wettersten'e göre Whewell'un temel problemi tümevarımsal çıkarımların temellendirilmesi değildir çünkü Whewell için tümevarım bir çıkarım (inference) ya da akıl yürütme (reasoning) şeklinden ziyade doğru yasaların tek tek gözlemlerin yeni bir kavram altında birleştirilmesi sureti ile bulunduğu bir süreçtir. Wettersten makalede aslında Whewell'un Popper gibi tümevarımı tamamen reddettiğini ve bilimsel araştırmaların bir parçası olmadığını söylediğini iddia ediyor. Bence bu Whewell ve Popper'ı yakınlaştırmak için yapılan çok büyük bir zorlamadır. Whewell tümevarımı Mill'den farklı algılıyor ve görüyor. Hatta bir çıkarım olarak görmüyor olabilir fakat Whewell, Popper'dan farklı olarak bilimsel buluşların bir mantığı olduğunu kabul etmiştir ve tümevarımın bu mantığı temsil ettiğini de kabul etmiştir. Bu nedenledir ki Whewell tümevarımın Mill'in anladığından farklı olduğunu iddia etmiştir çünkü ona göre Mill'in anladığı anlamda bir tümevarım böylesi buluşlara ulaşmada etkili olamaz. Öte yandan Popper ve Whewell birbirine benzerler ve bu benzerlik her iki filozofunda yeni buluşlara ulaşmada deneme-yanılma ya da tahminin önemli rol oynadığını kabul etmesidir. Fakat Popper buluşlara ulaşmada tahmin ve deneme-yanılmanın ötesinde başka bir şeyin olmadığını söylerken Whewell'den ayrılır çünkü daha öncede belirtildiği üzere Whewell buluşlarda idea'nin seçimi ve doğru kavramın kurulmasında sadece tahmin ve deneme-yanılmanın dışında birtakım şeylerin de yapılabileceğini söyler.[10]

Wettersten haklı olsa bile bence Hume'un tanımladığı problem dar anlamı ile değil de daha geniş anlamı ile ele aldığında sadece Whewell'un değil herkesin karşı karşıya kalmak zorunda olduğu bir problemdir. Diyelimki Whewell tümevarımı bir çıkarım ya da akıl yürütme olarak görmüyor. Bu durumda elbette Mill'in karşı karşıya kalmak zorunda olduğu tümevarımsal çıkarımlar nasıl temellendirilir diye bir problemle karşı karşıya kalmak zorunda olmaz. Ama Whewell benzer bir problemle hesaplaşmak zorundadır ve bu problem şudur: tek tek gözlemleri birleştir-

mede doğru kavramı kullandığımızı nasıl anlayabiliriz?[11] Not 9 ve not 12'de belirtildiği üzere Whewell bu soruyu ele almakla kalmamış aynı zamanda sorunun yanıtını bulmağa çalışmıştır. Burada ele alınan sorun Hume'un tanımladığı tümevarım probleminin bir versiyonudur çünkü sonuç olarak her iki durumda da asıl amaç tümevarım sonucunda elde edilen önermelerin doğruluklarını sınamaktır. Bu Mill'in tümevarım anlayışında bilinenden bilinmeyene doğru yapılan çıkarımın temellendirilmesi şeklinde Whewell'un tümevarım anlayışında ise gözlemleri tek bir kavram altında toplayan doğru kavrama ulaşıldığını nasıl biliriz şeklinde kendini gösterir. Bu fark problemlerin ele alınışında belki birtakım farklılıklar getirebilir fakat bu farklılıkların hiçbiri Whewell'un tümevarım anlayışının Hume'un problemininden kurtulmasına yetmez. Whewell için tümevarım sonucunda elde edilen önermenin akılcı temellendirilmesinden ziyade onun doğruluğunun nasıl bilineceği sorusu esastır. Fakat bence Hume'un başka kelimelerle ifade etmiş olmakla beraber tanımladığı tümevarım problemi de en genel anlamda tümevarım tümdengelimde olduğu gibi doğru önermelerden zorunlu olarak doğru sonuca götüren bir yöntem değildir dolayısıyla tümevarım sonucu ulaşılan önermelerin doğruluğunu nasıl biliriz ya da gösteririz sorusudur.

Yinede tümevarım sonucu ulaşılan önermelerin doğruluğunun nasıl gösterileceği sorusuna verilecek bir yanıt ile tümevarımsal çıkarımların nasıl temellendirileceği sorusuna verilecek yanıtlar farklı olacaktır. Bir çıkarımın akılcı temellendirilmesi ile tümel bir önermenin doğruluğunun sınanması aynı şeyler değillerdir. Mill'in tümevarım anlayışında tümevarım sonucunda ulaşılan önermenin doğruluğunun gösterilmesi kullanılan tümevarımsal akıl yürütmenin temellendirilmesiyle yapılabilir. Whewell'un tümevarım anlayışına göre tümevarım bir çıkarım olmadığı için böyle bir şey söz konusu olamaz. Bu nedenledir ki Whewell tümevarım sonucunda elde edilen önermelerin doğruluğunun gösterilmesine çözüm olarak tümevarım sonucunda elde edilen önermelerin hem eldeki olguları açıklamadaki üstünlüğü hem de doğru öngörülerde bulunma üstünlüğü açısından değerlendirilmesini önerir.[12] Dikkat edilecek olursa böylesi bir sınama hiçbir zaman kesin olarak eldeki önermenin doğru olduğu gibi bir sonuca götürmez fakat belki bize önermenin doğruluğu konusunda ipuçları verebilir. Dolayısıyla bu değişik tümevarım kavramları Hume'un tanımladığı probleme verecekleri cevapların farklı olmasını gerektirmekle beraber her iki tümevarım anlayışı da Hume'un problemi ile hesaplaşmak zorundadır.

KAYNAKÇA

Achinstein, Peter. "Inference to the Best Explanation: Or, Who Won the Mill-Whewell Debate?" *Studies in History and Philosophy of Science* Vol. 23, No. 2, 1992, 349-364.

Agassi, Joseph & John Wettersten. "Whewell's Problematic Heritage" in *William Whewell: A Composite Portrait*. Edited by Menachem Fisch and Simon Schaffer. New York: Oxford University Press, 1991, 345-369.

Buchdahl, Gerd. "Deductivist Versus Inductivist Approaches in the Philosophy of Science as Illustrated by some Controversies Between Mill and Whewell" in *William Whewell: A Composite Portrait*. Edited by Menachem Fisch and Simon Schaffer. New York: Oxford University Press, 1991,311-344.

Hume, David. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. La Salle, Illinois: Open Court, 1992.

Mill, John Stuart. *A System of Logic*. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1874.

Popper, Karl R. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1994

Synder, Laura J. "Renovating the Novum Organum: Bacon, Whewell and Induction,"*Studies in History and Philosophy of Science* Vol. 30, No. 4, pp. 531-557, 1999.

Wettersten, John. "William Whewell: Problems of Induction vs. Problems of Rationality," *British Journal for the Philosophy of Science* **45** (1994), 716-742.

Whewell, William. *Theory of Scientific Method*. Edited by Robert E. Butts. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989.

DİPNOTLAR

1. Joseph Agassi & John Wettersten, "Whewell's Problematic Heritage" in *William Whewell: A Composite Portrait*. Edited by Menachem Fisch and Simon Schaffer. New York: Oxford University Press, 1991, 345-369. Gerd Buchdahl, "Deductivist Versus Inductivist Approaches in the Philosophy of Science as Illustrated by some Controversies Between Mill and Whewell" in *William Whewell: A Composite Portrait*. Edited by Menachem Fisch and Simon Schaffer. New York: Oxford University Press, 1991,311-344. John Wettersten, "William Whewell: Problems of Induction vs. Problems of Rationality," *British Journal for the Philosophy of Science* **45** (1994), 716-742. Peter Achinstein, "Inference to the Best Explanation: Or, Who Won the Mill-Whewell Debate?" *Studies in History and Philosophy of Science* Vol. 23, No. 2, 1992, 349-364.

2. Aslında en genel anlamda tümevarımın bir çeşit akıl yürütme biçimi olduğu neredeyse bütün filozoflarca kabul edilir. Neredeyse diyorum çünkü Karl Popper gerçekte tümevarım diye bir akıl yürütme biçimi olmadığını aslında tümevarımsal akıl yürütme gibi görünen her akıl yürütmenin eksik önerme ile yazılmış bir tümdengelimsel akıl yürütme olduğunu savunur (Karl R. Popper. *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach*. Oxford: Clarendon Press, 1994). Her tümevarımsal akıl yürütmenin uygun önerme eklemek sureti ile tümdengelimsel bir akıl yürütme biçimine döndürülebileceği bir gerçektir fakat bu gerçekte insanların akıl yürütürken tümevarımsal akıl yürütmediği anlamına gelmez. Popper bu konuda haklı veya değil hem Mill hem de Whewell tümevarım diye bir şeyin varlığını kabul etmişlerdir ve onların tartışması bunun doğasına ilişkindir. Dolayısıyla bu makale ele aldığı konu bakımından tümevarımın gerçekliğine ilişkin bu tür soruları bir kenera bırakabilir.

3. "Induction, then, is that operation of the mind, by which we infer that what we know to be true in a particular case or cases, will be true in all cases which resemble the former in certain assignable respects." John Stuart Mill, *A System of Logic*. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1874, 210.

4. "For this purpose, I remark that the Colligation of ascertained Facts into general Propositions may be considered as containing three steps, which I shall term *the Selection of the Idea*, *the Construction of the Conception*, and *the Determination of the Magnitudes*." William Whewell. *Theory of Scientific Method*. Edited by Robert E. Butts. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989, 211.

5. "It may be asked, How are we to decide in such alternatives? How are we to select the one right idea out of several conceivable ones? To which we can only reply, that this must be done by trying which will succeed." William Whewell.

Theory of Scientific Method. Edited by Robert E. Butts. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989, 215.

6. "According to Dr. Whewell, the conception was something added to the facts. He expresses himself as if Kepler had put something into the facts by his mode of conceiving them. But Kepler did no such thing. The ellipse was in the facts before Kepler recognizes it; just as the island was an island before it had been sailed around. Kepler did not *put* what he had conceived into the facts, but *saw* it in them." John Stuart Mill, *A System of Logic*. New York: Harper & Brothers, Publishers, 1874, 215-16.

7. "The fact of the elliptical orbit was not the sum of the observations *merely*; it was the sum of the observations, *seen under a new point of view*, which point of view Kepler's mind supplied. Kepler found it in the facts, because it was there, no doubt, for one reason; but also, for another, because he had, in his mind, those relations of thought which enabled him to find it." William Whewell. *Theory of Scientific Method*. Edited by Robert E. Butts. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989, 280.

8. "Matters of fact, which are the second objects of human reason [first is the relations of ideas], are not ascertained in the same manner; nor is our evidence of truth, however great, of a like nature with the foregoing. The contrary of every matter of fact is still possible; because it can never imply a contradiction, and is conceived by the mind with the same facility and distinctness, as if ever so conformable to reality. That *the sun will not rise to-morrow* is no less intelligible a proposition, and implies no more contradiction, than the affirmation, that *it will rise*." 8 David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*. La Salle, Illinois: Open Court, 1992, 71.

9. John Wettersten. "William Whewell: Problems of Induction vs. Problems of Rationality," *British Journal for the Philosophy of Science* **45** (1994), 716-742.

10. Laura J. Snyder Whewell'un tümevarımcı bilim anlayışına sahip olduğunu iddia eder. Whewell'un bu şekilde yorumlanması Wettersten'in yorumuyla tam bir zıtlık oluşturur. Laura J. Synder, "Renovating the Novum Organum: Bacon, Whewell and Induction,"*Studies in History and Philosophy of Science* Vol. 30, No. 4, pp. 531-557, 1999.

11. "After all this battling in the world of ideas, all this struggling with the shadowy and changing forms of intellectual perplexity, how do we secure to ourselves the fruits of our warfare, and assure ourselves that we have really pushed forwards the frontier of the empire of science?" Whewell, William. *Theory of Scientific Method*. Edited by Robert E. Butts. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989, 104. Yukarıdaki sözlerden de anlaşılacağı gibi Whewell tümevarım sonucu elde edilen önermelerin nasıl temellendirileceği sorusunun bilim felsefesinin en önemli sorunlarından görmektedir.

12. "Thus the hypotheses which we accept ought to explain phenomena which we have observed. But they ought to do more than this: our hypotheses ought to *foretell* phenomena which have not yet been observed; at least all phenomena of the same kind as those which the hypothesis was invented to explain." Whewell, William. *Theory of Scientific Method*. Edited by Robert E. Butts. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1989, 151.

Korku ve kaygıyı kavramak

Enver Orman

"Sanatın tavır ve hareketlerimizi henüz kalıplara sokmamış ve hislerimize suni bir ifade vermemiş olduğu zamanlar, adetlerimiz kaba fakat tabii idi. İnsanların hareket tarzları arasındaki farklar ilk bakışta karakterleri arasındaki farkı gösterirdi. İnsan tabiatı o zaman daha iyi değildi; fakat insanlar birbirlerinin ruhuna kolayca nüfuz ettikleri için endişesiz yaşayabiliyorlardı. Bugün artık kıymetini bilmediğimiz bu kolaylık onları birçok fena ihtiyatlardan koruyordu.

Zamanımızda hoşa gitmek sanatı daha ince bir zevk ve daha mahirane özentilerle bir takım düstur ve kaidelere boğulmuş olduğu için ahlak ve adetlerde bayağı ve aldatıcı bir yeknesaklık hüküm sürmekte, bütün ruhlar aynı kalıba dökülmüş gibi görünmektedir. Hep nezaket icapları, kibarlık zaruretleri içindeyiz; hep adetlere, usullere uymaktayız. Hiç kendi ruhumuza uyduğumuz yoktur. Kimse olduğu gibi görünmeye cesaret edemez olmuş. Zaruretlerin mütemadi tazyiki altında cemiyet denilen bu sürüyü teşkil eden insanlar muayyen vaziyetler karşısında hep aynı şeyleri yapacaklardır; başka türlü hareket edebilmeleri için çok mühim sebebler olması lazım. Bu yüzden karşımızdakinin nasıl bir adam olduğunu hiç bilemiyeceğiz; bu yüzden dostumuzu tanıyabilmek için büyük hadiseleri bekleyeceğiz; o zamanda iş işten geçmiş olacak; çünkü onu tanımak zaten bu hadiseler için lazımdı.

Bu sarahatsizliğin doğuracağı sayısız fenalıkları düşünün. Artık ne samimi bir dostluk kalacak, ne hakiki bir takdir kalacak, ne esaslı bir itimat kalacaktır. Şüphe, itimatsızlık, korku, soğukluk, çekingenlik, nefret, hıyanet hep o basmakalıp ve aldatıcı nezaket perdesinin arkasına saklanacak, asrımızın ilim ve irfanına borçlu olduğumuz o meşhur medenilik kisvesine bürüneceklerdir. Kainatın yaratanına karşı hürmetsizlik sayılacak kaba sözler ağıza alınmayacak, fakat hassas kulaklarımızı incitmemek şartiyle ona en ağır hakaretler yapılacaktır. Kimse kendi değerini sayıp dökmeyecek, fakat başkasının değerini düşürmeye çalışacaktır. Kimse düşmanına kaba hareketler yapmıyacak, fakat mahirane bir şekilde iftira edecektir."[1]

"...bir kaygı durumuyla karşılaştığımız zaman bunun bilinçdışındaki karşılığı benzer yapıda bir dürtü—kaygı, utanma—olabileceği gibi pozitif libidinal

bir heyecan veya öfke, kızgınlık gibi düşmanca saldırganlık dürtüsü de pekala olabilir. Dolayısıyla kaygı, herhangi bir dürtüye bağlanan düşünsel içeriğin bastırmaya tabi olması halinde her *duygusal dürtünün yerine kullanılabilen ve evrensel geçerliliği bulunan bir para birimidir."*[2]

Felsfelogos'un 19. sayısında yer alan "Haz ve Felsefe" başlıklı yazımda, Freud'un kendisine ve ona ilişkin Marcuse'un yorumuna atıfla, uygarlaşmanın olumlu yanları yanında, çalışma disiplini ve tarihsel birikim açısından yaşam içgüdülerinin denetlenmesi ve bastırılmasına da yol açabileceğini dile getirmiştim. Freud'un yukarıdaki alıntısından hareketle, insanın pozitif libidinal bir heyecanını, yani açlık ve cinsellik gibi dürtü veya arzularını, ya da öfke ve kızgınlık gibi, olumsuz ve istenmeyen dürtü ve duygularını bastırması ise, onu mutsuz kılmaktadır. Bu mutsuzluğun kaynağı sözkonusu bastırma etkinliğinin önemli oranda kaygı üretmesidir. Rousseau ve Freud açısından, uygar toplum geri döndürülmez tarihsel bir süreç olarak kabul edilmiş olmasına karşın, uygarlaşma bir yönüyle bireyle toplum arasında yaşanan gerilimli ilişki, içinden çıkılmaz bir kaygı üretiyor görünmektedir.

'Kaygı' Almanca 'Angst' ve İngilizce 'anxiety', 'korku' ise 'Furcht' ve 'fear' olarak karşılanabilir. Genel olarak 'korku' belli bir nesneye yönelmiş, 'kaygı'yı ise nesnesiz olarak tanımlanmaktadır. Freud, 'kaygı'nın bir durumu, 'korku'nun ise bir nesnelliği imlediğini belirtmektedir. "*Korku ve Kaygı*" başlıklı tartışma kitabında Habermas, 'korku'dan farklı olarak 'kaygı'nın daha çok benlik ve üst-benlik arasındaki gerilime ve tam olarak kurulamayan özdeşliğe (kimliğe) ilişkin olduğunu savlayarak, söz konusu kavramlara farklı bir tanım getirmektedir.[3] Bilinçdışına itilmeye çalışılan 'çözümlenmemiş' korkular kaygıya dönüşmektedir. Korku biyolojik ve psikolojik gerçekliğe, kaygı ise daha çok üstbenlikle ilgili ahlaki gerçeklikle dolayıma işaret ediyor görünmektedir.[4] 'Korku' tüm hayvanlarla ortak iye olduğumuz bir duygulanımken, 'kaygı' insan zihninin karmaşıklığıyla şekillenmektir. Kaygı bu bağlamda korkularımıza gösterdiğimiz tepkilerle oluşmaktadır. Bu tepkilerin metafizik zemine dayandığı ve dünya görüşümüzle yakın ilişki içinde olduğu söylenebilir. Kaygı korkularla sarsılan ve kendisini güçsüz duyumsayan benliğin, ayrıca kendisini *suçlu* duyumsamasıyla dolayımlanmıştır. Dünya üzerinde yaşama ve bulunma hakkımızın olumsuzlanması ya da kuşku götürür olması, kaygının mantıksal temelini oluşturmaktadır. Böylece kaygı korkuya göre daha ağır, yoğun ve ürkütücü bir seyir izlemektedir.[5] Kaygı, *güçsüz* öznenin kendisine karşı kaygısız olduğunu düşündüğü dünyaya ilksel tepkisidir ve 'narsisistik' bir öz taşır. Ana rahmindenki dolaysız içerilmişlikten kopuş yanında, kutsal kitaplarda dile getirilen cenneten kovuluş mitosu, bu güçsüzlük ve suçluluk duygularını beslemiş olmalıdır. Bilinçsiz 'masumiyetin' kaybıyla ayırdına varılan olumsuzluklar ya da kötülükler, öznel güçsüzlük ortamında bir kendi kendini şuçlama döngüsüne yol açar.

'Risk' ve 'tehlike' terimleri korku ve kaygıya başka bir açıdan ışık tutabilirler. Sıradan yaşamda hiçliği, ölümü ve tüm olumsuzlukları *huzurlu yaşantımıza* davet edebilecek tüm *riskler* özenle uzaklaştırılır. "*Risk terimi, belirli bir tehlikeyle bağlantılı olarak hasar, yaralanma, hastalanma, ölüm ve başka olumsuzlukların meydana gelme olasılığını ifade eder. Tehlike ise genelde insanlara ve onların değer verdikleri varlıklara yönelik bir tehdit olarak algılanır...Bütün risk tanımları gerçeklik ve olasılık arasındaki ayrıma dayanır. 'Geleceğin önceden belirli olması ya da mevcut insan faaliyetlerinden bağımsız olması halinde' kavramın hiçbir anlamı olmazdı.*"[6] Tehlike doğrudan korkuyu, risk ise nesnesi be-

lirgin olmasına karşın tehlikenin geleceğine ilişkin belirsizliğini de imlediği için, hem korkuyu hem de kaygıyı tetikler görünmektedir. Tehlike, açık ve nesnel olarak karşımızda durduğu düşünülen bir istenmeyen olayı tanımlamaktadır. Risk ise olası bir gelecekte beklenen bir tehlikeye işaret etmektedir. Kaygı, korkutucu olan gerçek ve nesnel tehlikelerin görece uzaklaştırıldığı *uygar* yaşam alanlarında güçlenmektedir; *vahşi* doğa ise açık tehlikelerin korkunçluğu ile içiçedir. Örneğin Konrad Lorenz, belirli bir toplumsal kurgunun ürünü olan 'hayalet' imgesini, 'ortalıkta görünmeyen yırtıcı hayvanların bir yansıtılış biçimi' olarak tanımlamaktadır.[7] Gerçek tehlikenin içinde olan insanlarda kaygının azaldığına ilişkin ruh sağlığı alanından bir örnek: "...tedavi ettiğim bir hasta, çocukluğundan beri neredeyse panik halinde bir fırtına kaygısı duymaktadır. Hava raporunda ne zaman 'sağanak' dendiğini duysa, tüyleri diken diken olmaktadır. Ve bu adam şunları şöylemektedir: 'ama savaşta bunlar beni hiç etkilemiyordu. Özgür hissediyordum kendimi.' O zaman tüylerinin ürpermesine gerek kalmıyordu, çünkü fırtınanın tam ortasındaydı zaten." *Zaten* tehlikenin tam ortasında olmak, tehlikeyi *beklemekten* kaynaklanan kaygıyı işlevsiz mi kılmaktadır?

Geleceğe dönük olumsuz beklentilerin ve dahası hiçlik ve ölüm gerçeğinin, tanrı ve cennet tasarımlarıyla aşılmaya çalışıldığı söylenebilir. Tanrı inancı, korku ve kaygı dolu benliğin can simidi gibi durmaktadır. Varlık *yoksunlukla* ve yaşam ölümle lekelenmemiş olarak tasarımlanmak istenir: bir *öte*-dünya tasarımlanır. Kendi güçsüzlük ve sonluluğundan kaçmak isteyen 'tanrıya inanır'. Bu tanrı konformist ve narsisist benliğinin şişirilmiş imgesi olarak da yorumlanabilir. Tümüyle *keyfi* bir biçimde aşkın olarak konumlandırılır; akılla temellendirilemez ve inançla yaşar. Bu tarz bir inanç, kaygıyla *hiçliğe giden* insanın, arı ve mutlak varlık ile yaşam idealine sarılmasıdır. Tıpkı boğulan bir insanın son bir ümit olarak 'tanrı' diye inlemesi gibi. Burada bireyin hiçlikle ve kendi sonluluğuyla felsefi bir hesaplaşması söz konusu değildir. Korku ve kaygının cesaretle karşılanması ve *kavranması* değil, inançlarla derinlere gömülmesi sözkonusudur.

Uygarlaşmanın getirdiği doğadan ve vahşilikten yabancılaşma ve konfor, *kaybetme korkusunu* dayanılmaz oranda artırmaktadır. Hukuksal zeminden hareketle korumaya alınan sınıfsal mülkiyet ve onun bir getirisi olarak teknolojik rahatlık, konformist ve laik *kentsoylu* insanı temkinli bir *tutuculuğa* itmektedir. Risk almaktan uzak tutucu özne, yeniliklerden ve yarattığı korkulardan *kaçarken*, 'doluya tutulmaktadır': korkudan korku. *Korkudan korkmak* belki henüz gerçek ve nesnel bir korku değildir; fakat korkunun bu 'hayaleti' çok daha yıpratıcıdır.[8] Korkunun bu hayaleti kaygıdır ve kaygı insan için ağır bir bedeldir. Yaşam enerjisini harap etmektedir. Korku ve özellikle kaygının 'aptal'laştırdığı bile savlanabilir.[9] Burjuva egoizminin soyut bir hümanizm ve dünyevilikle dolayımlanması, bilimin ve endüstrinin gelişimine koşuttur. İnsan aklının *teknik* başarıları küçümsenemez. Fakat bilim ve teknoloji tehlike ve korkuları tümüyle *ötelemediği* gibi, yeni tehlike ve korkuları beraberinde getirmiştir. Öncelikle kendi varlığına kayıtsız ve düşman bir düzende yaşayan *yoksul* sınıflar için, tehlike aynı zamanda eşitsiz birikim üzerinde şekillenen sosyo-ekonomik erktir. Dahası bilim ve teknoloji sınıfsal iktidarın elinde yeryüzünün ve dünyanın kendisini yıkıma sürükleyebilecek bir güce iye görünmektedir. *Ötekine* karşı korku dolu narsisist bir tutuculukla yönelen kapitalizm, doğayı da aç gözlü bir oburlukla tüketmekte midir? Ya da liberalist söyleme uygun olarak bilişim ve endüstriyel üretim insanlığa refah mı getirecektir?

Yalnız refah, bolluk ya da zenginlik, kaygıya ilişkin kesin bir çözülme değildir; çünkü zenginlik kendiliğinden oluşmamaktadır. Zenginlik *ertelenmiş isteği*, yani *çalışmayı* ve çalışmak *zorunda olanları* gerektir. Çalışmayla üretilen birikim ya da işlenmiş *varlık*, çoğun açlık ya da *yoksunluk* korkusuyla bağlanmış ve eğitilmiş ruhların varlığına dayanır.[10] Korkudan ve kaygıdan arındırılmış yaşam, daha çok çalışmayı değil, isteklerin ertelenip-bastırılmamasını imleyen *oyun ve eğlenceye* işaret eder. Açıktır ki oynamak ve eğlenmek kaygılı insanın tüm sorunlularını giderecek değildir ve belki yaşanan sorunlara koşut oluşan duygulanımları biraz olsun hafifletmeye yarayacaktır. Ertelemek çözüm değildir ve yaşam bir eğlenceden ibaret olamaz. Fakat yine de eğlenmek ve kendinden hoşnut olmak, anın hazzına kapılmaktır ve hedonist bir karakter taşır. Bu bağlamda varolan mülkiyet ilişkileri çerçevesinde toplumsal zenginlikten daha çok pay alanların, yaşamı bir oyun ve eğlenceye dönüştürebilme olanakları, en azından daha mümkün görünmektedir. Çalışan kesimlerin binbir güçlükle ürettiği artı-değerlere el koyan zengin sınıfların zevki, böylece çalışan mülksüz sınıfların derdidir; biri olanakları, diğeri zorunlulukları yaşar. Biri gücün hazzını, diğeri güçsüzlüğün kaygısını yaşar. 'İyi halli vatandaş' *kaybetmemek ve arttırmak*, 'diğerleri' ise büyük engellere karşın *yaşamını sürdürebilmek* zorundadırlar. Bu bağlamda yoksul sınıflar açısından ruhsal rahatsızlıklar daha ağır bir seyir izler; çünkü *alttakiler* sırtlarında yoksulluğun yol açtığı zorunlu gereksinimlere sahip olamamanın korku ve kaygısını taşırken, *üsttekilerin* yükü daha hafiftir. Maddi ve manevi zenginlik çoğun yalnızca şu veya bu oranda hafif *sorunlar* ve kaygılarla içiçedir. Küçük burjuvaların ve orta sınıfların ise *araf*ta olduğu söylenebilir.

Peki felsefi kavrayış kaygıdan arınmış bir entellektüel kişiklik ve yaşayışa ulaşabilir mi? Dahası filozof doğa ve toplumla ilişkisinde nasıl bir yol izleyebilir? Nietzsche'ye kulak verelim: "*En cesurumuzun bile gerçekten bildiği şeyler için ancak arada bir cesareti vardır... Yalnız yaşamak için ya bir hayvan, ya da tanrı olmak gerek—diyor Aristoteles. Biri var ki, bunların her ikisi de olmak zorunda—filozof.*"[11] Nietzsche filozofun cesur olması gerektiğini savunmaktadır; 'cesaret', sonuçlarından korkularak bastırılan duygularla yüzleşmeye gerektirir. Korkuları gerçekten kavrama çabasını ve onlarla savaşma iradesini, cesur olan, yani filozof gösterebilecektir. Nietzsche, toplumsal 'sürünün' *iyisinin ve kötüsünün ötesinde* bir bilgeliği önemsemektedir ve 'bilgisizlik değil, korkaklık' vardır görüşündedir. Öte yandan korkularıyla yüzleşemeyen ve onları yadsıyan ise, kaygıya teslim olmaktadır. Nietzsche'nin toplumsal sistem ve hiyerarşiden çok, *sıradan ve korkak sürü* insanını hedeflediği söylenebilir; onun asıl ilgisi sosyo-ekonomik sistematiğe değil, kişiliklere yönelmiştir.

Gerçekten de filozof hem *hayvan* ve hem de *tanrı* olabilir mi? Filozof kendi bilgeliği için *gerektiğinde* mutlak *yalnızlığı* seçebilir mi ya da seçmeli midir? Ve böyle bir seçimin duygusal gerilim ve kişilik açısından bir bedeli olmayacak mıdır? Yani, '*entelektüel*', Edward Said'in nitelemeleriyle, *sürgün, marjinal ve yabancı* mıdır?[12] Felsefe ile uğraşmanın bedeli ve kazanımları nelerdir ve kaygıyı aşmak açısından nasıl bir yol izleyebilir? Felsefecilerin yanıtı iki ana yol izlemiş görünmektedir: öznel sorgulamayla ya da toplumsal mücadele ile kaygıdan arınmak. Kendi bireyselliğine ya da toplumsal nesnelliğe yönelik vurgular söz konusudur. Stoacılar, Spinoza, Schopenhauer, Nietzsche gibi filozoflar bireyselliğe vurgu yaparlar. Dünyayı dönüştürmekten çok, kendini tanımaya büyük değer biçerler. Filozofların yalnızca dünyayı *yorumlamakla* yetindiğini savunan Marks ise, toplum-

sal dönüşümlere özel önem verir. Tarihsel materyalizm açısından bireysel bilinç toplumsal yapıdan bağımsız düşünülemez.

Öznel ve nesnel; bireysel ve toplumsal olanın bir bütünün ayrılmaz gerçeklikleri olduğunu teslim etmek zorundayız. Korku ve kaygı gibi tüm duygular, oluşumlarını ve kavranılışlarını öznel ve nesnel; bireysel ve toplumsal olanın diyalektiğinde bulurlar. Bilinçli özne ile nesnel dünya arasında, ya da genel olarak Hegelci anlamıyla *Birşey* ve *Öteki* arasında gerilimli ve içice bir ilişki söz konusudur. Bu bağlamda korkuyla cesaret arasında bir sınır çizemeyiz; özne nesnellik tarafından 'kavrandığı' ve sonuçta 'öteki'nin insafına kaldığı sürece korku varolacaktır. Sonlu varlık zeminine kendinde iye değildir; o geldiği yere çökecektir. İnsan toplumsal normlarla biçimlenen üstbenliğiyle gerilimli ilişkisini tümüyle aşamayacaktır; 'hayvanlar' gibi yalnızca içgüdülerinin peşinde koşamayacaktır. 'Olması gerekenleri' belirleyen değerler, hem içsel baskı oluşturan vicdanın, hem toplumsal tehditlerin yardımıyla belli bir oranda içgüdüleri baskılamaya devam edecektir. Öte yandan insan tanrı da değildir; nesnellik gerçekten de oradadır ve tümüyle öznelliğin keyfiyetinde değildir. Öznelliği aşan *zorunluluklar*, irademizle *olanaklı* hale getirebileceklerimizi mutlak olarak sınırlandırmaktadır.[13] Ruhumuzun güçsüzlüğü şöyle ya da böyle korkularla damgalanmıştır. Felsefe açısından sorun belki de duygularımızı nasıl yaşadığımız ve çözümlediğimizdir. Bu bağlamda Derrida'nın şu sözleri de dikkat çekicidir: "*..., bir düş görücü uyanmaksızın düşünden söz edebilir mi? Uyku kesintiye uğratılmaksızın, ona ihanet, evet* ihanet *edilmeksizin, genel olarak düş adlandırılabilir, doğru biçimde çözümlenebilir ve hatta bilinçli olarak 'düş' sözcüğü kullanılabilir mi?*"[14] Bizi 'kavrayan' ve duygulanımlarla yükleyen gerçekliği ne oranda 'kavrayabiliriz? Bizi 'yutanı' 'yutabilir' miyiz? Hele söz konusu olan 'korku' ve 'kaygı' gibi kökensel, derin ve yapışkan duygularsa. Filozof idealleri olan ve bu idealler çerçevesinde gerçekliği sorgulayan insandır. Bu nedenle o kendisine ve çevresine *sıkıntı* verir. Filozof yalnızca kaygılanmaktan ya da haz almakla yetinmeyecektir; neyi niçin yaşadığını merak edecektir. Onu diğerlerinden ayrıran işte bu kavramsal meraktır. Böyle bir kavrayış merakı zaten duyguları *söndürmeye* başlayacaktır. Kışkırtılmış ve denetimsiz duygularla felsefe yapılamaz. Açıktır ki kavramsal merak filozofun gerçekliğe yönelimini tümüyle açıklamaktan uzak kalacaktır. Fakat yine de arı düşünsel merak, Aristoteles'in *Metafizik*'in hemen başında dile getirdiği şekliyle, felsefenin bir ideali olarak görülebilir.

Duygular, ki buna korku ve kaygı da dahildir, müthiş ayırıcı ve sabitleyicidirler. Tüm nitelikleri ve belirlenimleri kendi dolayımsız sonlulukları içinde ayırt eden duygulardır. İnsanı dolaysızca kavrayan, onu haz, tutku, öfke ve kızgınlıklarla dolduran duygular, felsefi düşünmenin soğukkanlılığı içinde sorgulanmalıdır. Hegel'in *Aforizmalar*'ındaki nitelemesiyle, ilkin duyguların söndürülmüş sıcaklığından sonra, felsefe ortaya çıkacaktır. Öncelikle varlık ve hiçlik gibi temel soyutlamalardan başlayarak, tüm karşıt belirlenimler, kendi doğruluk ve kavranışlarını çelişki birlikteliklerinde bulurlar. Oysa ki nesnel gerçekliği algılamamıza aracılık eden duyumlarımız ve nesnelliğin etkilerine verdiğimiz tepkilerle oluşan duygularımız, nesnelerin ve onlara ilişkin durumların aldatıcı ve mutlak görünen belirlenimlerinin daha çok edilgin takipçileridirler. Duygulanan insan henüz kendi sonlu varoluşunun içine gömülmüştür. İnsan severken, acı çekerken ya da kaygılıyken *henüz* kendi sonlu çevresinin edilgin bir öznesidir. Ancak ilkin kavrayışladır ki insan, kendi öznelliğini ve onu etkin bir tarzda belirleyen nesnelliği sorgulayabilir. Dil ve

düşünme yetisi ile birlikte *gördüğümüz düş* adlandırılabilir. Dil ve *düş*ünme ile, yani gerçeklikten *düşmeyle* birlikte insan duygularından kendisini belli bir oranda ayırabilir. İnsan korku ve kaygılarından kaçarak ya da hazlarının peşinde koşarak değil, onlardan ve onların tutsağı olan kendisinden düşerek ya da koparak düşünebilir. Burada belki de asıl sorun böyle bir düşünmenin, yani *arı* düşünmenin olanaklı olup olmadığıdır. Kantçı anlamda duyarlıksız bir akıl ya da öznellikten arındırılmış duygusuz bir düşünme ve akıl söz konusu olabilir mi?

Doğrusu insanlar çoğunlukla duygularını çözümleyebilmiş değildirler ve zaman zaman onların oyuncağı olabilmekteler. Günlük yaşamda belli ölçülerde cesaret ve korku, çoşku ve kaygı duyguları içiçedir ve birbirini izlerler. Akıl yetisi genellikle duygularının denetimindedir. Tümüyle arındırılmış bir akıl yetisine sahip olamak bir ütopya olarak da görülebilir. Felsefe bizi belki biraz olsun bu ideale yaklaştırabilir. Bu bağlamda belki şu söylenebilir: hem varoluş hem de duygular mutlak bir zeminden yoksundurlar. Varlığa ve yaşama mutlak değer biçmek, hiçliğe ve ölüme mutlak değer vermeye götürür: bu ise artan korku ve kaygıyla akılın tutulmasıdır.

DİPNOTLAR

1. Rousseau J.J., *İlimler ve Sanatlar Hakkında Nutuk,* çev: Sabahattin Eyüboğlu, M.E.B., İstanbul, 1997; s. 15-16.

2. Freud S., "Kaygı" *Psikanalize Giriş Dersleri-I-* içinde, çev: Selçuk Budak, Öteki Y., Ankara, 1994; s. 394-395.

3. Korku ve kaygıya ilişkin ayrım ve özdeşlikler için Hoimar von Ditfurth'un derlediği şu tartışma kitabına bakılabilir: *Korku ve Kaygı,* çev: Nasuh Barın, Metis Y., İstanbul, 1991; s.7 vd. Ayrıca Sigmund Freud, *Werke aus den Jahren 1925-1931—Hemmung, Sympton und Angst,* S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1968; s.197-198. Ve yine Freud'un, "Kaygı" *Psikanalize Giriş Dersleri-I-* içinde, çev: Selçuk Budak, Öteki Y., Ankara, 1994; s. 387.

4. Peter Haerlin, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe* içinde "Angst" kavramı, yay. H. Krings, H. M. Baumgartner, C. Wild, Kösel Verlag; s.92.

5. A.g.y.

6. Furedi, Frank, *Korku Kültürü—Risk Almamanın Riskleri,* çev: Barış Yıldırım, Ayrıntı Y., İstanbul, 2001; s.43-44.

7. Ditfurth von Hoimar, *Korku ve Kaygı,* çev: Nasuh Barın, Metis Y., İstanbul, 1991; s.24.

8. Aslında Derrida'nın *Marks'ın Hayaletleri* adlı yapıtıyla bu bağlamda ilişki kurulabilir.

9. Zulliger Hans, *Çocuklarımızın Korkuları,* çev: Kamuran Şipal, Cem Y., İstanbul, 1997; s. 44 vd.

10. Bu konuda Hegel'in *Tinin Görüngübilimi*'ndeki 'Köle-efendi diyalektiği' ve bu bağlamda 'çalışma' ve 'emek' süreci ile ilgili görüşlerine bakılabilir.

11. Nietzsche F., *Putların Alacakaranlığı,* çev: Hüseyin Kaytan, Tümzamanlar Yay., İstanbul, 2000; s.9.

12. Göderme yapılan yapıtın başlığı: Edward W. Said, *Entelektüel, Sürgün-Marjinal-Yabancı,* çev: Tuncay Birkan, Ayrıntı Y., İstanbul, 1995.

13. Zorunluluk ve olanaklılık kavram çiftinin insan ruhuna etkileri üzerine bakınız: Kierkegaard S., *Fear and Trembling—The Sickness unto Death,* trans: Walter

Lowrie, Anchor Books, New York, 1954; s.168 vd.

14. Derrida J., *Yabancının Dili,* çev: Melih Başaran, Le Mond Diplomatique (Türkçe), İstanbul, Ocak 2002; s.(24-27);24.

Levinas'ın etiğinde 'başka' kavramları ve dolayımları

Metin Coşar

Emmanuel Levinas yüzyılımızın son çeyreğinde adından sıkça söz edilen ve modernizm-postmodernizm tartışmalarının ortasında yer alan bir düşünürdür. Üslubu ve dili anlaşılmasını zorlaştırmakla beraber, kavramlara yüklediği anlamlar belirgindir. Levinas eserlerini etik üzerinde vermektedir. Onunla ilgili tartışmaların çoğu, onun Yeniçağdan günümüze gelenekleşen Batı ahlak felsefesinin- Kant'tan Husserl'e kadar uzanır- dışına düşen, ancak bu felsefenin de izlerini taşıyan etik görüşleri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Levinas, etik görüşlerini temellendirirken, sadece geleneksel ahlak felsefesinin dışına düşmemekte, geleneksel epistemeloji anlayışının da dışında kalmaktadır; diğer bir deyişle, Batı felsefe anlayışının temel çizgilerinin dışındadır. Bu anlayış, felsefenin evrensel sorunlarına tutum alışlar çerçevesinde, sadece Batı'ya ait değildir; kültürlerinde felsefe öğesi olan ya da felsefece düşünen ve/veya düşünmeye çalışan bütün toplumların ortak anlayışıdır. Bu çalışmanın amacı, Levinas'ın önemli yapıtları çerçevesinde, onun görüşlerini açıklığa kavuşturmak, geleneksel çizgiden ayrıldığı noktaları betimlemektir. Bu yapılırken tartışmalar, sorgulamalar ve yorumlar yazı içerisinde verilmeye çalışılacaktır.

I. ETİK: İLK FELSEFE

Levinas, *Etik ve Sonsuz*'un[1] hemen önsözünde "etik ilk felsefedir, metafiziğin diğer dalları bu etik temelden hareketle anlam kazanır. Çünkü ilk soru, onunla varlığın yarıldığı ve insani olanın 'varlıktan başka türlü' olarak kendini kurduğu ve dünyayı aşkınladığı soru, onsuz düşüncenin diğer tüm sorgulamalarının gelgeç ve boş bir araştırmadan başka bir şey olmadığı şu adalet sorusudur" demektedir. Levinas burada 'adalet' ile etiği temellendirmek isterken 'adalet' kavramı ile de felsefesinin diğer temel kavramlarına geçiş yapmaktadır. *Opus magnum*'u sayılan *Bütün ve Sonsuz*[2] isimli eserinin Giriş ve III. Bölümü ile *Etik ve Sonsuz*'un VII. Bölümü'nde (BS'a göndermelerde bulunarak) bu soruların cevabını vermektedir.

Levinas'a göre ilk felsefe olan etiğin kaynağı ve dolaysızca da şu çözülemeyen 'adalet' sorusunun açıklığa kavuştuğu yer, *yüz*'dür. Yüz sonsuzluktur, *veril-*

miş olandır, kendisini bana sunan, kendisini benden talep edendir (BS: 194-197). Yüz ahlaki eylemin temeli, her türlü bilgi yönelimselliğinin dışında, kendisindeki vusul'la daha en başından etik olandır. *Yüz, özgül olarak kendisini teşkil eden neyse algıya indirgenemeyen olandır* (ES: Bölüm VII.). Levinas bir öz olarak 'yüz'ün 'anlamlama', "bağımsız bir anlamlama" olduğunu söyler. Burada söz ettiği bağımsızlık, bir şeyin anlamının başka bir şeyle olan ilişkisinde yattığı, fenomenolojik yaklaşımla tahlil edilmiş *öz* anlamında düşünülmemelidir. Nitekim Levinas, "yüz kendi başına anlamdır, sen sensindir, bu anlamda yüz görülemez, içerilmeyendir, sizi öteye götürendir" ifadeleriyle, yüze ilişkin bir anlamlandırmanın, onu bilgisi edinilen varlık kategorisinden dışarıya çıkarmakta, bir bilginin bağlılaşığı olarak varlıktan öteye götürmektedir (ES: Bölüm VII.) Yüz, kendisini ortaya koyuşta hiçbir mukavemet göstermeyen kendisini doğrudan 'bana' verendir; yüz, *başka*[3] *(diğeri)* dır (BS: 199). Levinas şöyle devam ediyor: "yüze ilişki daha en başta etiktir, yüz öldürülemeyendir, ya da anlamı, *asla öldürmeyeceksin*[4] *demekten oluşandır*. Doğrusu [insanlık tarihi bakımından, M.C.] öldürme, olağan bir olgudur: başkası öldürebilir; etik gereklilik ontolojik bir zorunluluk değildir. Öldürmenin yasaklanması, öldürmeyi imkânsız kılmaz, gerçi yasağın otoritesi işlenen kötülüğe değin vicdan azabında tutunsa da" (ES: Bölüm VII). Levinas böylece 'etik' olanla 'ontolojik' olan arasındaki ayrımı gereklilik ve zorunluluk olarak belirttikten sonra 'yüz' ile 'başkasını' özdeşleştiriyor. Yüz, başkasının 'yüz'ü aynı zamanda 'başkası' oluyor, ve öldürmeyeceksin ilk emir olarak, 'yasak' olarak 'Kutsal yazılar'da ortaya çıkıyor, ama bir farkla: öldürmenin olağan bir olgu olması, insanın bu 'etik garipliği' varlıktan kopuşu anlamında 'Kutsal yazılar'dan kopuşu anlamına geliyor. Yüzün belirlenmesindeki ilk emir 'asla öldürmeyeceksin' Ben'i (kim olursam olayım) "birinci şahıs" olarak çağrıya cevap vermek için kendinde kaynaklar bulan kişi konumuna getiriyor. Levinas aynı eserin VIII. Bölümünde şöyle devam ediyor: "başkası bana baktığı andan itibaren, ona karşı bir sorumluluk yüklenmek mecburiyetinde olmasam da, ben ondan sorumlu olurum; onun sorumluluğu üzerimde kalır, sorumluluk aslen başkası içindir, *bu benim onun (başkasının) sorumluluğundan da sorumlu olduğum anlamına gelir"*. Bu sorumluluk, Levinas'a göre, 'gerçek adalet'tir; çünkü 'tüm beşeri ilişkilerin varsaydığı 'önce siz buyurun beyefendi', bir boyun eğiş ya da teslimiyettir; ancak bu, insanlar çoğaldıkça yasaları koşullandıran ve adaleti kuran insanların çokluğu olgusudur; adalet dediğimiz budur; başkasının yanında üçüncü bir kişinin mevcudiyetinin olmasıdır". Levinas'ın eleştirisi bu noktada yoğunlaşmaktadır.

Kanımızca Levinas'ın oluşturmak istediği etiğin temel açmazları burada ortaya çıkmaktadır. *Ethos*, başkasının sorumluluğundan da sorumlu olma anlamındadır ve Levinas üçüncü şahıs kavramıyla 'dışsal yasaları' dışarda bırakmaktadır. Onun dışsal yasalar (anlayışımıza göre üçüncü şahıs) dediği olgu etiğin dışındadır, çünkü o bir bilgidir. Levinas, *Varlıktan Başka Türlü'de*[5] etiğin bir yüzyüze ilişkiden doğduğunu, bunun bir bağlanma olduğunu belirtmekte (başka'ya) ve ES'nin VIII. bölümünde "felsefenin araştırdığı mutlak bilgidir, ancak böyle bir bilgi ulaşılamadan, sonlu varlık tarafından nihai noktasına götürülüp tamamlanamaz, düşünce kendisini aşan bir şeyi üretmiş olamaz; demek ki bu 'sonsuz' fikrini bizim içimize koymuş olan bir Tanrı'nın varlığını kabul etmek gerekir, *yüze vusulde kuşkusuz Tanrı fikrine bir vusul de vardır; Descartes'da Tanrı fikri kuramsaldır, bir bilgidir, ancak Sonsuz'la ilişki bir bilgi değil, Arzu'dur, doyurulamaz bir arzu, bir ihtiyaç değildir"* demektedir. Özde söylemek gerekirse, Levinas'ın etiği,

yüzünde Tanrı'nın vusul bulduğu başkasından sorumlu olmam anlamında yüzyüze ilişki demektir. Bu aynı zamanda Sonsuz'la bir ilişkidir, bir bilgi değildir, bilgi yönelimselliği olamaz; çünkü Sonsuz'la (başkayla) ilişki bitimsiz bir ilişki değildir, ancak bu yine de etiğin iki kişi arasında ve birinin diğerinden sorumlu olduğu anlamını değiştirmemektedir.

Levinas'ın etiği bir bilgi edimi olmaktan çıkararak apriori ve ödeve uygun bir ahlak örneği kurmak istediği gözden kaçırılmamalıdır. Ayrıca gözden kaçırılmaması gereken bir başka nokta da, sorumluluğun, ödeve uygun (verilmiş) olsa bile, Levinas'ın etik anlayışını temellendirmesinin ancak 'Başka'yı temellendirmesiyle mümkün olacağıdır. Burada *Zaman ve Başka*'nın (Levinas'ın 'başka'yı temellendirdiği eseri) geniş bir açılımına girmeden önce yukarıda geçen, ancak açılımını vermediğimiz bir konuya değinmek istiyoruz: etik gereklilik - ontolojik zorunluluk karşıtlığı. Bu Levinas'ın kullanmadığı ama aslında 'başka'nın, öncelikle epistemolojik yerinin belirlenmesi, diğer bir deyişle 'başka'nın anlamlandırılması demektir. 'Başka' bir kez belirlendikten sonra (ontolojik, epistemolojik) bütün varyasyonlarıyla açılımlanabilir, tanımlanabilir. Levinas, her ne kadar geleneğe aykırı bir sistem kurmak istese de, Batı felsefe geleneğinden gelen bir düşünürdür ve bu geleneği, çoğu yerde karşı dursa da kullanır. Ona göre ontoloji ve etik gerek konuları ve gerekse nesneleri açısından ve nesnelerine yaklaşımları[6] açısından farklıdır; ontoloji varlığı, etik ise başka'yı[7] nesne edinir. Burada, peki 'başka' varlık değil midir? Sorusuyla karşılaşırız. Etiğin konusu ve yaklaşımı farklı ise, nesnesi olarak 'başka'nın varlıktan farkını ortaya koymak gerekecektir. Levinas'a göre Batı felsefesinde varlık ile bilgi arasındaki bağ, anlaşılabilirlik için oluşturulan bir alandadır; bu alan, anlamın doğuşunu sağlar; diğer bir deyişle, varlık bilgi nesnesi, bilgi ise düşünme etkinliğinin sonucudur[8] Varlığın bilinebilmesi, ona göre ancak ve ancak bir düşünme etkinliği sonucu olarak anlaşılagelmiştir, esasen Levinas'ın anlam (meaning) dediği şey de tasarımlar alanı olarak adlandırılabilir. Levinas burada Husserl-'ci yaklaşımı sonuna kadar kullanmaktadır; varlık, bilgi nesnesi olduğu zaman bilgide olduğu haliyle varlıktır; bilinç birşeyin bilinci olarak yönelimselliğiyle tanımlanır, objesinden ayrılamaz (Burada, ES: Bölüm 10, Zaman ve Başka[9] : Varolansız Varolma, s: 44-51 arası izlenmektedir). Husserl'ci bir yaklaşımla somut varoluşlara yönelimde aranan hep hakikat olgusudur. Ancak bu bize *varolma ve varolan* ayrımı arasındaki farkı vermez; diğer bir deyişle fenomenolojik bir yaklaşım hakikati bulmakta başarılı olsa da, yani varolanın bilgisini verse de, bu en sonunda nesnenin bilgisini verir, onu arayanın değil. Halbuki esas olan onu arayandır ve Heidegger ilk başta bu ayrımı yapmıştır- insan varolma konumundadır- özneldir, öznellik özsel içkinliğe indirilemez. Yani, fenomenoloji ile somut varlıkların varoluş tarzı ortaya konur; bu tarz, somut dünyada fenomen için nesne, insan içinse 'başka'dır. Levinas, Heidegger'in yaptığı 'ayrım' ile Husserl'in belirttiği 'ayrılık'ın birbirine karıştırılmaması gerektiğini ifade eder. Heidegger, Levinas'a göre, *Varlık ve Zaman'da,* özneleri ve nesneleri (var olan varlıkları, varolanları) *onların bizzat varolmaları ediminden ayırmıştır.* Bu bizzat varolma, daima varolanda ve varolan için- insan için- kavranır ve ayrım varoluşa bütünüyle sahip olan varolana –Tanrı'ya- varmak üzere birçok müphemlikleri de ortadan kaldırmıştır; çünkü Tanrı 'başka'nın yüzünde vusule gelendir; vusulden sorumlu olmak, insana karşı değil Tanrı'ya karşı sorumlu olmaktır; Kabil'in "benim kardeşim de olsa o, odur – ben de ben, bana sorma" cevabı artık "hayır sorarım, öyle de olsa, sen ondan sorumlusun; çünkü onda 'benden' sorumlusun"a dönüşür. İşte Levinas'ın

'başka'sı böyle temellendirilebilir. Esasen Levinas'ın 'başka' ile çok ağır bir yükün altına girdiği görülmektedir. Bizim çalışmamıza konu olan ve kısmi olarak 'iki kişi yoksa, etik yok mu olacak? ya da 'ethos, logos'la birlikte yürüyemez mi?' şeklinde ifade edebileceğimiz soruların, Levinas'la birlikte tartışılacağı, son bölüme geçmeden önce, 'başka'yı 'başka' olarak açımlamaya girişiyoruz.

II. BAŞKA: HER YÖNÜYLE

Başka'yı açımlamaya başlamadan önce bir konuyu açıklığa kavuşturmak istiyoruz; başka'dan sorumlu olmak, onun yüz'ünde vusul bulan Tanrı'dan sorumlu olmak anlamına gelse de, başka'nın sorumluluğundan dahi sorumlu olmak etiğin en temel ilkesidir ve hiçbir hipotetik yan içermez; sadece sorumlusun, hangi koşulda olursa olsun. Ancak bu, sorumluluğun tek tarafta olması, sorumlu olunanın bir başka'ya karşı sorumlu olması anlamını da değiştirmez. Bu açılım doğal olarak bütün sorumlulukların *bir sorumlulukta* birleştiği zaman üstü, transendental bir açılım olur ki, böylesi bir açılımın tarihsel hesabını vermek mümkün değildir. Diğer bir deyişle, bu açılım ilk haline getirildiğinde elde 'sorumlu olunan *soyut* bir başka'dan öte bir şey kalmaz. İşte Levinas'ın *Zaman ve Başka*'da yapmak istediği, kanımızca, bu *soyut başka*'dan kurtulmak istemesidir. Başka'yı *zaman* içinde belirlemek, aynı zamanda onu bütün varyasyonlarıyla real haline getirmektir.

Levinas, '*Zaman ve Başka*'da zamanı var olan'ın ontolojik ufku olarak değil, varlığın ötesinin kipi olarak, 'düşüncenin' Başka'yla ilişkisi olarak ve başka insanın *yüz*ü karşısında sosyalliğin çeşitli figürlerinde, Bambaşka'yla, Aşkın olan-'la, Sonsuz'la ilişki olarak sunmaktadır (ZB, s: 31-33). (Eserin hemen önsözünde geçen bu tanımlamalar, yukarıdaki savımızı destekleyen ilk argümanlardır). Levinas'a göre bu, bilgi olarak bir din'dir, diğer bir deyişle yapılanmamış bir ilişkidir. Zaman, bir yandan 'düşünce'ye kayıtsız kalmayışını sağlar, diğer yandan art-zamanlılık içerisinde 'başka'nın başkalığını örselemeyen bir ilişkiyi imler. Burada ('yüzü' kavramını yukarıda tanımlamıştık) 'dışlayan anlar' kavramından zaman kesintili mi? sorusu ortaya çıkıyor. Levinas zamanı, deneyimin kendisini yabancılaştırmasına izin vermeyen şu şeyle veya kendisinin sonsuz kendiliğiyle- izin vermeyen şu şeyle yani görünmezle bir ilişki olarak tanımlıyor ve görünmezliği beşeri bilginin yetersizliğinden değil, fakat böylesi bir bilginin mutlak olarak başka'nın Sonsuzluğu için *elverişsizliğinden* – upuygun olmayışından-, çakışma gibi bir olayın burada neden olacağı saçmalıktan kaynaklanacağını söylüyor ve ekliyor: bu, sonsuz varlığın düşmüş bir hali değildir (ZB, s:32). Diğer bir deyişle, Tanrı'yı, anlama yetisinin 'zaman'ından uzaklaştırarak, 'soyut ve değişken yarı-anlardan oluşan anlaksal Tanrı' kavramını reddediyor. 'Zaman noktalarının çakışamayacağı' olgusunu da; "zaman, çakışmazlığın şu 'daima'sını imler, artzamanlılık onu kesmez ama onu bir ilişkinin paradoksunda korur" ifadesiyle betimliyor. Daha serbest söylersek, Levinas'a göre, zaman 'kendi' ile 'başka' birlikteliğidir ve bu ilişki bizim diğer ilişkilerimizden farklıdır; bu terimsiz, bitimsiz bir ilişkidir. Bu aynı zamanda yakınlık olan bir mesafedir; kökensel bir sosyalliğin tüm iyiliğini de imler. Bu sosyallik, beklemenin sabrında kendini gösteren artzamanlılıktır; yakınlık artzamanlılık olarak, verili olan eşzamanlılıktan daima fazladır ve bu suretle din'in zorluğu ve yüksekliğini gösterir. Çünkü, Levinas'a göre, zamanın artzamanlılığı – metaforik olmayan anlamı – onun esas anlamı yani modelidir. Levinas, bambaşka-

'nın sonsuzluğa doğru aşkınlık olarak anlaşılan zamanın hareketinin 'çizgisel'[10] olmayacağını söylüyor ve bunun yönelimsel bilginin doğruluğuna benzemeyeceğini ifade ediyor. Ona göre zamanın çizgisel anlaşılmasıyla oluşan etik, dolambaca baş vurur (ZB, s: 33-34). Burada 'şu daima' kavramı önemli görünüyor. 'Şu daima', zamanın sürekliliğini imlemekle birlikte, zamanı durdurmaktadır da. 'Şu daima' zamanı durdurmakla bütün geçmişi "şu ana" taşımaktadır.

Levinas bu görüşlerini Zaman ve Başka'da dört değişik temayı açıklamak suretiyle ilk felsefe saydığı etik görüşlerine, onu kendi dönemine kadar gelen etik kuramlardan ayıran görüşlerine ulaşır. Bunlar, öznellik: Ben'in varlığı, anonim var üzerinde hakimdir. 'Kendi' derhal 'ben'e dönüşmek suretiyle, ben 'kendi'yle dolar. Bu maddeci/maddilik olan içkinliğin yalnızlığı ve ıstıraptaki ağırlığıdır. Dünya: nimetlerin ve bilgilerin aşkınlığı, haz/yarar içindeki deneyim, bilme ve kendine dönüş, her başkayı içeren bilmenin ışığında yalnızlık ve özsel olarak aklın yalnızlığıdır. Ölüm: saf hiçlik değil üstlenilemez olan gizemdir. Olayın olasılığıdır. Zamanın zamansallığıdır ve artzamanlılık ölümle, mutlak olarak dışarıda kalanla ilişkiyi kesin olarak betimler. Başka'yla, dişil olan'la, evlat'la ilgili olarak: doyurulamaz arzu veya Sonsuzun yakınlığıdır. Bu ne Aynı'nın Başka'da içkinleştirildiği bir vecd, ne de Başka'nın Aynı'ya ait olduğu bir bilme tarzıdır (ZB, s: 36-37).

Levinas zaman olgusundan bahsettiğinde, (Burada ZB, s: 39-42 arası izlenmektedir) zamanı yalnız ve yalıtılmış bir öznenin olgusu yapmaz, aksine öznenin başkasıyla ilişkisi olarak gösterir. Bu, zaman hakkındaki bir düşünce değil, tamamen zamanın kendisidir. Levinas'a göre varlık boş bir kavram değildir (realistlerin dediği gibi)[11] ve kendine özgü bir diyalektiğe sahiptir. Yalnızlık ve birliktelik gibi insani mefhumlar bu diyalektiğin belli bir uğrağında belirirler ve bunlar sadece psikolojik kavramlar da değildirler. Ancak yalnızlık varlığın belli bir kategorisidir; yalnızlığı başka olan'la öncel bir ilişki içerisinde düşünen Heideggerci[12] düşünüş reddedilir. Çünkü, Levinas'a göre, başkasıyla ilişki Heidegger tarafından Dasein'ın ontolojik yapısı olarak belirtilir ve ne varlığın dramında ne de varoluşsal çözümlemede herhangi bir rol oynamaz. Çünkü Heidegger'de *başka* özsel durumda 'ile' edatı ile betimlenir. Levinas bunu yanyana bir beraberlik olarak yorumluyor, yüzyüze bir birliktelik olarak değil. Levinas'ın amacı, başka ile kökensel bir ilişkinin 'ile' edatıyla olmadığını göstermektir.

Levinas, ZB'nın 'Varolmanın Yalnızlığı (The Solidute of Existing) ve 'Varolansız Varolma (Existing Without Existens)' bölümlerinde 'varolmayı' varolmanın yalnızlığında (burada sadece kendisinde de denilebilir) göstermek istemektedir; 'ben başkası değilim' olgusundan hareketle ben yapayalnızım'a ulaşmak, *varolma'yı her türlü yönelimsellikten uzak, geçişli olmayan (ilişki'den uzak anlamında) ve hiçbir şekilde hiçbir varlıkla mübadele edilmeyen;* bu anlamda kendini varoluş yoluyla tecrit eden varolma'ya, 'ben'e ulaşmak istemektedir. Ancak bu, yalnızlığın ontolojik kökenine inilerek bulunamaz. Bu bir aşmadır ve bilgi değildir; çünkü bilgi ile nesne özne tarafından içkinleştirilir ve ikilik ortadan kalkar; o bir vecd'de olmayacaktır çünkü vecd'de özne nesnede içkin hale gelir, tüm bu ilişkiler başka'nın ortadan kalkması demektir. Çözüm, Levinas'a göre 'ölüm' fenomeninin açılımındadır. Yalnızlık ölüm fenomeninde bir gizemin kıyısındadır ve bu olumsuz anlamda bilinemez olan şey olarak anlaşılması uygun olmayan, ancak olumlu anlamlanmasının ortaya konulması gerekli olan gizemdir. Bu kavram yalnızlığın öznedeki saf ve yalın dönüşüne indirgenemeyecek olan bir ilişkiyi fark ettirir; ölümde kendini haber veren ikilik (varken aynı zamanda yok olma), başka ve

zamanla ilişki haline gelir.

Burada önemli bir nokta dikkatimizi çekiyor. Levinas'ın 'ölüm' kavramını kullanması rastgele değildir; çünkü, 1- ölüm hiçliğin imkânsızlığını ortaya koyar, 2- ölüm, ilerlemenin ve haddini bilmenin ölçüsüdür, şu anlamda: ölme iktidarını elinde tutan ve 'son yazgısının' ölüm olduğunu bilen tek varlık insandır. Levinas bunu şöyle dile getiriyor; "ölme iktidarını elimde tutuyorum çığlığı (Romeo ve Julliette'den getirerek) yazgı üzerine bir zaferdir, yazgının sözde zaferi anında üstlenilen ölüm ile birey yazgıdan kaçar. Ancak kaçılamayacak olan 'var olmamanın' imkânsızlığıdır. Levinas anılan eserin 'Hipostas', 'Yalnızlık ve Hipostas' ve 'Yalnızlık ve Maddilik' bölümlerinde varolan, var-bir şeyin anonim varlıktan (bütün'den)[13] ayrılışını, varolanın paylaşım kabul etmeyeceğini ve yukarıda da işaret ettiğimiz 'şu daima'nın kesintisizliği ile 'şimdi'nin ortaya çıkışını; şimdi'nin bir hipostas (kendinden çıkış) olarak, başlangıcın kendisi olduğunu belirtir. Bu 'ben'in (başka karşısında) şimdi ile varolanlara dönüştüğü –ben ve şimdi'nin- varolan zamana değin bir deneyimidir.

Levinas aynı eserin 'Ölüm ve Gelecek (Death and Future, s:71)' bölümünden itibaren tekrar 'ölüm' fenomenine dönüş yapmaktadır; "hakkında tam olarak hiçbir şey bilemediğimiz ölümün hiçliği değil ama mutlak olarak bilinemez birşeyin belirlediği bir durumdur. Mutlak olarak bilinemezlik şu anlama gelir: o her şeye yabancıdır, her imkân varsayımını imkansız hale getirir, ne var ki biz orada yakalanmışızdır" (ZB, s: 71-Istırap ve Ölüm). Bu ölümün şimdi olmadığı ama geleceği imlediği anlamına gelir, çünkü, ölüm yakalanamaz ve şu an değildir. Burada önemli bir nokta, ölümün burada olduğunda artık burada olmadığım, benim hiçlik oluşumdan değil ama yakalamaya muktedir olmayışımdandır (ZB, s: 72) Diğer bir deyişle, yakalanamayan gelecek 'ölüm'le yakalanır olacaktır; ölüm, her zaman bir gelecek imkânı, her zaman 'şu daima'ların sürmesidir. Levinas bir sonraki bölümde (Olay ve Başka, s: 77) geleceğin yakalanamayacağını, 'başka' olduğunu, gelecekle ilişkinin başka ile ilişki olduğunu belirtmektedir. Ancak bu 'ben'in başka ile, gelecekle ve gizemle ilişkisidir. Başka'nın varolanla ilişkisi ise 'üstlenilen başka' olmasıdır (ZB, s: 79). Zaman ve başka arasındaki ilişki ise; zaman gelecek değildir, zaman insanlar arası ilişki veya tarihte yatar; gelecekle ilişki, geleceğin şimdi de ve başkasıyla ilişkisinde mevcuttur. Burada basit bir analoji ile Levinas'ın etik-'den zaman'a geçiş yaptığını görmek mümkündür; zaman soyut değil, tarihtir.

Levinas eserin diğer bölümlerinde, 'başka'yı; iktidar, eros ve veludiyet çerçevelerinde ele alarak incelemekte ve sanki vusul'u tamamen dünyevileştirmektedir. Hatta 'eros' ile yanyanalık birlikteliğine karşı ben-sen birlikteliğinin çıktığını söylemekte ve eros'u tin'in dünyasında (Platon'un cosmos'una karşı) ben'in aynı'yı, ve başkası'nın başka'yı ikame ettiği yer olarak göstermektedir. Bütün bunlar 'vusul'deki 'başka'ya *başka* olarak yer bulma gayretleridir.

Burada bir geriye dönüş yapmak ve yukarıda söylenenlerin daha iyi açımlanmasını sağlamak istiyoruz. (Etik ve Sonsuz'un IX. Bölümü) Levinas'a göre yüz, sonsuz'u imler; etik, imleyişin kendisinde yani doğruluğum nispetinde sorumlu olmam duygusunda belirir. Levinas, *başkası hiçbir biçimde terk edilemez* düşüncesini sonuna kadar savunmaktadır. Etik gereklilik tatmin edilemez bir sonsuzdur. Sonsuz, Tanrı'nın bir tezahürü'dür ve kutsiyet gereğidir. Başkasına karşı özne, Sonsuz'a tanıklık edendir. Etik tanıklık bilgi olmayan bir ortaya koyuştur; burada hiçbir mevcudiyet, hiçbir edimsellik sözkonusu değildir. Burada sonsuza, Tanrı'ya tanıklık edilir. Etik, Tanrı'nın sonsuz ihtişamına tanıklık etmektir.

Levinas'ın görüşlerini yukarıda belirtmeye çalıştık. Konunun başında iki soru ile başlayan çalışmamızın içinde başka sorular ve argümanlar gelişti ve onlara da cevap vermeye çalıştık. Ancak bizim iki temel sorumuz ve bunlarında ötesinde bir soru henüz açıktadır. Biz en sonuncusu ile başlıyoruz; etik nerede? Bizim cevabımız 'her yerde'dir, insan olan her yerde. Eğer tartışma, tarihsel boyutunu taşımayı sürdürecekse, o zaman genel soru özelleşmelidir: Etik mutlaka 'kutsal metin'lerin istediği boyutlarda eylemekten ibaret mi olmalıdır?

Levinas'ın 'kutsal metin'lerden getirerek bir *ethos* oluşturmak istediği açık olmakla birlikte, bu onun temel savının etik dışı olduğunu göstermez; yüzyüze ilişki insanoğlunun en temel karşılaşma biçimidir ve belki de aklın hükümranlığında *homo homini lupus*'dan elde kalan tek naiv 'son'dur. Bu ilişki'nin ya da bu ilişki ile oluşan etik'in tek bir dictum'a dayanması, yukarı da da belirttiğimiz gibi, ethos'un ilk ve vazgeçilemez ilkesidir, hiçbir hipotetik yan oluşturmadan *sorumlu* olmak. Kant'ın ahlak felsefesinin temelinin de bu olduğu düşünülürse hiçbir problem yok gibidir. Kaldı ki Levinas, Tanrı'yı sonuna kadar dünyevileştirmiş görünmektedir.

Ancak böyle bir ethos içinde oluşturulan değerler sistemi ile zaten kutsi olan 'başka'nın yeniden bir refleksiyonla kendini bir kez daha kutsileştirmesi olabilir mi? Olabilirse, bu bizi kendini tanrılaştırmış bir insan ile ahlakın mucizevi olduğu durumlarla karşı karşıya getirmez mi? Burada Levinas'ın elbette bunları kastetmediğini ve istemediğini biliyoruz, ancak bizim gelmek istediğimiz nokta, Levinas'ın yanına yaklaşmak istemediği ratio'dur. Kanımızca yüzyüze ilişki, yanyana ilişkinin yetmediği yerlerde 'başka'nın sorumluluğunu üstlenebilmek, yüklenebilmektir.

KISALTMALAR

ES: Etik ve Sonsuz, Levinas, Emmanuel,. *Ethics and Infinity*, Conversations with Philippe Nemo, Translated by: Richard A. Cohen, Duquense Univ. Press, 1982.

BS: Bütün ve Sonsuz, Levinas, Emmanuel,. *Totality and Infinity: An Essay on Extreriority*, Translated by: Alphonso Lingis, Kluwer, 1991.

Levinas, Emmanuel., *Otherwise than Being or Beyond Essence,* Translated by: Alphonso Lingis, Boston, Martinus, 1981.

Levinas, Emmanuel., *Felsefe, Adalet ve Aşk,* Çeviren Medar Atıcı, Felsefelogos Dergisi, 1999, sayı II.)

The Levinas Reader, Edited by: Sean Hand, Cambridge, Blackwell, 1996.

ZB: Zaman ve Başka, Levinas, Emmanuel,. *Time and The Other*, Translated by: Richard A. Kohen, Duquese, 1979.

KAYNAKÇA

1. Levinas, Emmanuel,. *Ethics and Infinity*, Conversations with Philippe Nemo, Translated by: Richard A. Cohen, Duquense Univ. Press, 1982.

2. Levinas, Emmanuel,. *Totality and Infinity: An Essay on Extreriority*, Translated by: Alphonso Lingis, Kluwer, 1991.

3. Levinas'ın temel kavramlarından olan 'başka', öteki ya da diğeri olarak ta düşünülebilir. Kavram içeriği yönünden 'başka' daha uygun görünmektedir.

4. Antony F. Beavers (The University of Evansville) 1993 ve 1995 yıllarında yazdığı iki makalede ("Emmanuel Levinas and the Prophotic Voice of Postmodernity" ve "Introducing Levinas to Undergraduate Philosophers") iki önemli noktaya dikkat çekmektedir. Beavers, 1- Levinas'ın yukarıda belirtilen 'dictum'u ile ulaşmak istediği noktayı iki ayrı kültürün dengesi olarak göstermek (Yahudi-Hristiyan) ve Levinas'ın bu dictumla tamamlanamamış Batı teolojik-seküler reformunu tamamlamak iddiasında olduğunu 2- Matthew Arnold'un görüşlerine de atıfta bulunarak, Batı uygarlığının daha baştan yanyana ilişkinin, seküler ilişkinin uygarlığı olduğunu, Levinas'ın yüzyüze ilişkisi ile oluşturulan etik anlayışta 'episteme'nin (rasyo'nun) dışarda kaldığını söylemektedir. Önemli bir Levinas yorumcusu olan Beavers'ın ikinci düşüncesine kısmi katılmakla birlikte, yazarın ilk düşüncesini felsefe dışı buluyoruz. Böylesi yorumlar Levinas'ı kendi içinde değerlendirmekten uzaktır ve bizi, Levinas'ında hiç girmek istemediği, "senin kültürün, benim kültürüm-senin ırkın, benim ırkım" gibi teolojik ve ideolojik temelli tartışmalara sokar. Yadırganacak bir husus da, Levinas'ın etik anlayışını benimseyenlerin de aynı tartışmaların içine girmesidir.

5. Levinas, Emmanuel., *Otherwise than Being or Beyond Essence,* Translated by: Alphonso Lingis, Boston, Martinus, 1981. sayfa: 127-139

6. Levinas bu ayrıma "Tanrı'nın Kabil'e sorduğu "kardeşin nerede" sorusundan gelmektedir. Kabil'in "ben kardeşimin bekçisi miyim?" cevabı Levinas'ın etik ile ontoloji ayrımının temelidir. Levinas burada Kabil'in cevabını kullanarak iki ayrı yoruma ulaşmaktadır. 1- Tanrı'nın bu soruyu sorarken zaten bir kabul içinde ve bu kabulün ontolojik olduğudur. Bu cevapta etik eksiktir, ancak Kabil "biz [ontolojik olarak] ayrıyız; ben benim, oda o" derken Tanrı'nın etik bir beklenti içinde olduğunu bilmeden böylesi bir cevap vermiştir; bu cevap Tanrı'nın sorusunu sorarken taşıdığı niyetini değiştirmez; burada Tanrı ontolojik olarak yakın olanın etik olarak ta yakın olmasının gerektiğini vurgulamaktadır. 2- Eğer Kabil Tanrı'nın niyetini biliyor ve buna rağmen böylesi bir cevap veriyorsa, bunun anlamı, ontolojik olarak yakın olanın etik olarak yakın olmayacağı sonucudur; ontolojiden hareketle etiğe ilişkin bir soru cevaplandırılamaz. Levinas 2. yaklaşımı benimser. (Bu konuda bakınız: *Levinas, Emmanuel., Felsefe, Adalet ve Aşk, Çeviren Medar Atıcı, Felsefelogos Dergisi, 1999, sayı II.*)

7. Burada 'öteki' kavramı daha uygun olabilirdi, ancak konunun akışına uygunluğu açısından 'başka'yı tercih ettim. Okuyucu ikisini de kullanabilir, çift anlamlığa girmeden.

8. Bu konular için bakınız: *The Levinas Reader*, Edited by: Sean Hand, Cambridge, Blackwell, 1996, s: 76-79 ve Levinas, Emmanuel., *Otherwise than Being or Beyond Essence,* Translated by: Alphonso Lingis, Boston, Martinus, 1981. sayfa: 23-27

9. Levinas, Emmanuel,. *Time and The Other*, Translated by: Richard A. Kohen, Duquese, 1979.

10. Felsefe tarihinde iki zaman anlayışından söz edilir; bunlar çizgisel ve döngüsel zaman anlayışlarıdır. Grek düşüncesi döngüsel zaman anlayışına sahipti; zamanın bir başlangıç ve bitişi yoktu, olaylar tekrar edebilirdi ve bu bitimsizlik

içinde ilerleme düşüncesi yoktu. Çizgisel zaman anlayışı ise; başlangıcı ve bitişi belli bir zamanı imler; ilerleme düşüncesi (örn: tarihte ereklilik) bu zaman anlayışında egemendir. St. Augustinus ile beraber, Hristiyanlık cosmos'a (Tanrının yarattığı en mükemmel düzen anlamında) dayalı zaman anlayışını tamamen terketmiştir. İslamiyet ise hem cosmas'a dayalı zaman anlayışını kabul etmiştir, hemde zamanın teolojik olarak (songüne doğru) akışını kabul etmektedir. Tevrat her ne kadar sonlu zamanı kabul etse de, Levinas yukarıdaki anlayışıyla cosmos anlayışını da kabul eder görünmektedir.

11. Levinas'ın kendi ifadesidir.

12. Burada Heidegger'ci Dasein reddediliyor ama geleneksel 'Sein' olup olmadığı hakkında bir bilgi verilmiyor.

13. Levinas bu fenomenin açılımında birlikte erimeyen bir çoğulculuğu kasteder ve Parmenides'le bağların bu suretle kopacağını belirtir. Diğer bir deyişle etik, çokluktaki birlikte değil ama birlikteki çokluktadır. Kendi kaygısının ontolojik olmadığını ifade etmekle birlikte, Levinas ontolojik bir çözümleme ile etik'in açılımını yapmaktadır. Levinas varolmayı 'varolmanın yalnızlığı'na bağlıyor. Ona göre 'ben başkası değilimdir', ben yapayalnızımdır ve bu bendeki varlıktır, varolmam olgusudur.

Tzvetan todorov'un insanlık anlayışında birlikte yaşamak

Leylâ Hafızoğlu

Tzvetan Todorov Bulgar asıllı Fransız edebiyat bilimcisi ve denemecisidir. Yapısalcılığın en önemli isimlerinden biri olarak tanınır.

1982 yılında yayımladığı *La conquête de l'Amerique. La question de l'autre* (*Amerika'nın Fethi. Diğeri Sorusu*) adlı kitabı, o zamana kadar yapısalcılığın önemli isimlerinden biri olan Todorov'un araştırma nesnesindeki değişikliğin habercisidir. Bundan böyle, incelediği sorunların merkezine insanı alır.

Ardarda çıkan *Face à l'extreme* (*Sınırda*, 1991), *La vie commune. Essai d'anthropologie générale* (*Birlikte Yaşamak. Genel Antropoloji Denemesi*, 1995), *L'homme dépaysé* (*Yurdundan Yoksun Bırakılmış*, 1996) adlı kitapları, Todorov'un insana duyduğu ilginin devamlılığının göstergesidir.

Fransa'daki ilk on beş yılında (1965-1980) poetik ve semiotik üzerine on kitaba imza atmış olan Tzvetan Todorov, kendi kendine yeterli, "insana yer bırakmayan" bir edebiyat anlayışını benimseyip geliştirmiştir. O yıllarda Todorov'un, poetiğin teknik kompetanlık değil de, insanı anlamaya yönelik bir disiplin olduğu gerçeğini göz ardı ettiğini söyleyebiliriz. Seksenli yıllarda Todorov, edebiyat biliminin de insan bilimi olduğu gerçeğini göz önünde bulundurarak, bir insan bilimcinin kurması gerektiğine inandığı bağı –araştırmaların nesnesi ile kendisi arasındaki bağı– kurmaya çalışır. Böylece yazdığı kitapların merkezine insanı yerleştirir.

Todorov'un insan anlayışında, birlikte yaşamak kişi için tek yaşama biçimidir. İnsan, diğerlerine ihtiyacı olan bir varlıktır; toplum içinde yaşamaya başladığı anda diğerlerinin bakışına ihtiyaç duyar. Ötekileri tarafından tamamlanan insan, varlığını onlara borçludur: Her birimizin, ötekine ihtiyacı vardır; bağlanmak, kendi varlık duygumuzu güçlendirir.

"İnsan varlığının yapı taşları diğer insanlarla ilişkilerdir. Sevgi, bağlılık, arkadaşlık, diğerlerine gösterdiğimiz ve onlardan gördüğümüz saygı, bizi mutlu etmektedir. Bizi çevreleyen nesneler araç veya avuntudur, amaç ise varolduğumuz sürece karşılaştığımız ve bize iyi niyetini ifade eden insanlardır."[1]

Todorov'un deyimiyle Ben ve Öteki arasındaki etkileşme kişinin "içsel çokçeşitliliği"ni[2] oluşturur. Todorov, Ben ve Öteki arasındaki etkileşimde tanınma sürecini güçleştiren karşılıklı birçok bağların eklendiğine dikkati çeker. O andaki ilişkiye ondan daha önceki (bu çok daha önce kurulmuş olabileceği gibi, o ana yakın bir zamanda da kurulmuş olabilir) ve gelecekte kurulabilinecek ilişkiler, tanınmak isteyen kişide bir arada gözlemlenebilir. Geçmişte yaşanan bağlar, gelecekte yaşanabilir bağlar ve sanki yaşanmamış gibi düşünülen bağlar kişinin davranışlarını yönetmektedirler.[3]

Kişinin "içsel çokçeşitliliği"nin, yaşantılarının tahlilini yaparken Todorov'un hareket noktası Ben ve Öteki arasındaki etkileşmedir. Bu tahlili yaparken onun konu edindiği, kişinin iradesi, aklı, eylem gücü veya duyguları değildir; kişinin kişilerarası karakteridir, kişilerarası yapısıdır.

Kişideki Ben ve Öteki arasındaki etkileşimin gerçekleştiği yeri belirtmek için Todorov, "kendi" (sebe si) zamirini kullanır. Marcel Proust'un *Geçmiş Zaman Peşinde*[4] adlı romanından bir sahneyi örnek alarak kişilerarası etkileşim içindeki kişinin yapısını betimler.

***

Anlatıcı, Combray civarında dolaşırken Montjouven'de, mösyö Vinteuil'in evinin önünde bulur kendisini. Besteci ölmüştür, evde kızı matmazel Vinteuil yaşamaktadır. Akşamdır, matmazel Vinteuil sevgilisini bekler. Anlatıcı, açık pencerenin önünde her şeyi görebilecek ve duyabilecek noktadadır. Tanık olduğu sahne sadizm hakkındaki düşüncelerini besleyecektir. Bu sahnede iki kız (matmazel Vinteuil'in sevgilisi de kızdır), ölmüş babayla alay edecek ve sevgili, babanın portresine tükürecektir.

Sevgilisi içeri girdiğinde, matmazel Vinteuil kanepededir. İlk önce kanepenin bir köşesinde sevgilisine yer bırakacak şekilde oturur, fakat onun başka bir yere oturmak isteyebileceğini, onu belki de oturmak istemediği bir yere oturmak zorunda bırakacağını düşünerek, kanepeye uzanır. Bu şekilde, sevgilisinin tepkisi hakkında tahmin yürüterek, Todorov'un deyimiyle kendi duyarlılığını gösteren bir tahmin yürüterek,[5] matmazel Vinteuil arzusunun belirtilerini gizleyerek kanepeye uzanır.

Todorov, kişinin (kendinin) bu yönünü yansımış kendi (otrazeniyat sebe si) olarak tanımlar ve benin bu yönünün, ötekinin, kendisinin davranışlarına tepkilerini sezmekten, tahmin etmekten oluştuğunu ileri sürer.[6] Kendinin bu yönü ortaya çıkar çıkmaz kendinin başka bir yönüyle, matmazel Vinteuil'in sevgilisine duyduğu arzu ile çatışmaya girer. Matmazel Vinteuil, sevgilisinin tepkilerini tahmin edebilme yönünü, arzu eden kendinin (jelaeştiyat sebe si)[7] isteğine ulaşmak amacıyla kullanır.

Örneğin, matmazel Vinteuil'in sevgilisi, babanın resmine arkasını dönmüş olduğundan resmi göremiyor. Matmazel Vinteuil, onun resmi göremeyeceğini anladığında, dikkatini çekmek için sanki küçük masanın üzerindeki resmin o anda farkına varmış gibi yapıyor. Hemen sonuca ulaşıyor, sevgilisi resmi farkediyor. Fakat matmazel Vinteuil'a daha fazlası, resmin kirletilmesi gerekli. Sevgilisini kışkırtarak bunu kolayca başarabiliyor:

"– Yoo, bu kadarı da elinden gelmez artık.

(...)

– Ne dedin, elimden gelmez mi? Bunun üstüne tüküremem, öyle mi? (...)"[8]

Matmazel Vinteuil'in, sevgilisinin onun hakkındaki sahip olduğu izlenimlere göre davranırken, örneğin ötekinin kendisinden beklediğini sandığı ifadeleri kullanırken, kendinin başka bir yönüyle karşılaşıyoruz. Bu yine aynı yansımış kendidir, fakat bu kez onun retrospektiv bir yanı söz konusudur: yani matmazel Vinteuil, artık sevgilisinin kendisi hakkında oluşmuş kanaatlerine göre davranmaktadır.

Todorov'a göre, Montjouven'deki sahnenin gerginliği, matmazel Vinteuil'in kötü hareketleri ile iyi tabiatı arasındaki iç çatışmadan doğuyor. Matmazel Vinteuil sevgilisini arzuluyor, fakat:

"...içli yüreği şehvanî duygularının aradığı sahneye en uygun düşecek sözleri hemen buluvermesine manî oluyordu."[9]

Arzu eden kendi, Todorov'un göstermelik kendi dediği, kendinin yönlerinden birinin yardımlarından yararlanır.[10] Göstermelik kendi matmazel Vinteuil'in ahlâksızlık, bayağılık maskesidir:

"Ne zaman bu duygulara göre bir lisan kullanmağa kalkışsa kelimelerini, tâbirlerini mutlaka ahlâkî şahsiyetinin bu hale en uzak olan derinliklerinden seçip çıkarıyor ve zihninden geçip de ifadeye bir türlü muktedir olmadığı lâkırdıları samimiyetle söylemeğe karar verse bile bunların ağzına yakışmayacağından korkuyordu."[11]

Gördüğümüz gibi, arzu edilen kendi zevk peşindedir ve bu yolda, bu kötü yolda göstermelik kendinin yardımlarından yararlanır, çünkü şehvet ile ahlâksal olarak kötünün arasında çözülmez bir bağın olduğuna inanır. Başka bir deyişle, matmazel Vinteuil bu maskeyi, göstermelik kendini şehvet ve kötülüğün birbirine bağlı olduklarına inandığından takıyor.

Todorov'a göre o gerçek bir sadist değildir: kötülükten zevk almaz, zevkin kötülük olduğuna inandığından, kötülüğün mutlaka zevk getirdiğine inanır:[12]

"Matmazel Vinteuil soyundan sadistler ise, o kadar saffetle duygulu, o kadar tabiî olarak faziletlidirler ki, şehvanî hazzı bile yalnız kötü kalplilere, yalnız fena kimselere mahsus bir günah bir cürüm telâkki ederler ve kendilerini bir an bu hazza vermek istedikleri vakit bir fena mahluk postuna bürünürler, cürüm ortaklıklarını da öyle görmeği dilerler; ta ki, o an içinde kendi titiz ve şefkatli ruhlarından sıyrılıp insanlıkla alâkası olmayan bir lânetleme şehvet âleminin hayalini kurabilirler.[13]

Sevgilisini, babasının resmine tükürmeye mecbur bırakıyorsa, bundan zevk aldığından değil de, bunu ancak kötülerin zevk alma hakkı olduğuna inandığından yapıyor:

"Bundan başka, Matmazel Vinteuil'ye hoş gelen ve zevk veren şey fenalık değildir; onun fena bulduğu şey bizzat zevk ve hazzın kendisiydi. (...) Onun içindir ki zevkte şeytanî bir unsur bulmakta ve onu, doğrudan doğruya şer ile bir tutmaktaydı."[14]

Todorov'a göre, zevkin üzerindeki sosyal tabular yıkıldığında, matmazel Vinteuil kendisini zevke teslim etmek için kötü olması gerektiği inancını da yıkacaktır. Yazar, matmazel Vinteuil'in dış dünyadan aldığı bu inancın, iç dünyasında önemli bir rol üstlendiğini söyler: onaylayan veya onaylamayan, dolayısıyla tanıyan veya tanımayan ulaşılmaz bir efendi rolü. Kendinin bu yönünü Todorov tanınmanın efendisi (gospodaryat na priznanieto) olarak tanımlar.[15]

Tanınmanın efendisi, matmazel Vinteuil'in çocukluğundan ve atalarından ge-

len başka bir yönüyle birleşerek arkaik kendi yönünü kurar. Anlatıcı "saffetle duygulu", "...tabiî faziletli" derken, onun bu arkaik kendi yönünü dile getirir.

Todorov'a göre matmazel Vinteuil'in iç çatışmasında galip çıkan kendi, kendinin toplamlarından oluşan kendidir. Göstermelik kendi bazen baskın çıksa da, yerini hemen toplam kendiye bırakmaktadır:

"Zira, ne vakit kendini bu zevklere, bu hazlara bırakırsa, bunu birtakım fena düşünceler, fena kuruntular takip ediyor ve temiz yüreği nedamet hisleriyle bulanıyordu."[16]

Matmazel Vinteuil'de babasının resmini kirleten göstermelik kendine, kendinin başka bir yönü karşı çıkar –temiz yüreğinin iyi duyguları–, çünkü kendi içindeki tanınmanın efendisi, onu onaylamayı, tanımayı reddetmektedir. Böylece, göstermelik kendi geri çekilmek zorunda kalır.

Proust'un ifadesiyle, Montjouven'deki sahne –bütün hayatını kendine vakfetmiş bir babanın resmine tükürten kızı– bir sadizm örneğidir. Fakat hemen bunun gerçek anlamda sadizm olmadığını belirtir:

"Hakikatte, her hangi bir kız, ölmüş babasının hatırasına ve iradesine karşı, belki, matmazel Vinteuil kadar zalimce bir saygısızlık suçu işleyebilir; fakat sadizm haricinde o suça bu kadar iptidai, bu kadar sembolik hareketi vermez. Bundan başka, ancak gizli kapalı işlenen ve fenalığı kendimizce bile itiraf edilemeyen suçlardır ki, birer cinayet mânasını ifade eder. bunun için, ben sanıyorum ki, matmazel Vinteuil'in yüreğindeki kötülük, hiç olmazsa başlangıçta, tamamiyle katıksız bir kötülük değildi."[17]

"Onun gibi bir sadist heyşeyden evvel bir şer artistidir; halbuki, yaratılıştaki kötü olan bir mahluk şerri bir rol halinde oynayamaz; zira, bu, onun dışında, bu, ondan ayrı şey değildir; bu, onun bünyesinin tabiî vazifelerinden biridir. Şu halde, böyle bir mahluk, fazileti, iffeti ölülerinin hatırasına hürmeti, evlâtlık şefkatinin hiç bilmediği, bu gibi yüksek hisler imanını kalbinde hiç taşımadığı için bunlara küfretmek günahındaki zevki de tadamazlar."[18]

Proust, eğer piyano ustası yaşayıp bu sahneyi görseydi, kızının iyiliğine dair inancını kaybetmeyeceği sonucuna varıyor. Todorov'a göre, Proust'un vardığı bu sonucu eylemin gerekçelerinin eylemden daha ağır bastığı görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşe katılmadığını dile getiren Todorov, Proust'un, kişilerarası etkileşime katılan kendinin birçok yönünü betimleyerek, bunları farketmemizi sağladığını vurgular.[19]

***

Todorov'a göre, kendini ötekilerden ayıran çizgi çok incedir. Ötekiler daima bizimle birliktedir, daha genç yaşta bizim bir parçamız olurlar. Her kişinin içsel çokçeşitliliği, onu çevreleyen ötekilerin içsel çokçeşitliliğine eşittir. Todorov'a göre, kişinin, kendinde diğerlerini yeniden yaratması ve kendisinin birer parçası haline getirmesi insan türünün ayırıcı özelliğidir.[20]

Kendi, diğerlerini yaratan ve diğerlerinin bir ürünüdür. Todorov böylece, kişinin sınırlarının çizilmesinin zorluklarını dile getirmektedir. Ona göre, kişinin sorumluluklarını tespit etmek amacıyla ahlâk ve hukuk kişi sınırlarını kesin olarak belirlemeyi amaçlamaktadırlar, fakat psikoloji bu sınırları karıştırır.[21]

Proust'a dayanarak Todorov, içimizde en az üç kişinin rol aldığını vurgular:

kendi, tanınmanın efendisi, arzunun nesnesi. Bu rollerden herbiri iyi ile kötü, pozitif ile negatif olarak karşımıza çıkabilir.[22]

Todorov, ilk önce kendinin rolünü inceler. Ona göre kendi, izlenimlerimizin ürünüdür: kendi hakkımızdaki, bedenimiz ve eylemlerimiz hakkındaki izlenimlerimizin ve en başta ötekilerin hakkımızda sahip olduğunu düşündüğümüz izlenimlerin ürünüdür.[23]

Kendinde, arkaik kendi ile yansımış kendi olarak iki kendi ayırt edebiliriz. Bu ikisi birbirine karşıttır, fakat söz konusu karşıtlık geçmiş ile geleceğin karşıtlığı gibi değildir. Bir tarafta geçmiş var, ama bu bitmiş geçmiş zamandır, diğer tarafta ise şimdiki zamanla bağlantılı bir zaman söz konusu. Şimdiki zamanla bağlantılı olan bu zaman ise ya yakın geçmiş zamandır (başka bir deyişle bitmemiş geçmiş zaman) ya da diğerlerinin reaksiyonlarını tahmin ettiğimiz bir yakın gelecek zamandır. Dolayısıyla, yansımış kendi, ya geriye ya da geleceğe bakma şeklinde hareket etmektedir, fakat söz konusu olan daima ötekilerin hakkımızda sahip olduğunu düşündüğümüz izlenimdir.

Todorov'a göre kişilerarası ilişkilerde kişi, arkaik kendini harekete geçirir; başka bir deyişle, içinde bulunduğu kişilerarası ilişki sırasında kişi, kendi hakkındaki ilk izlenimlerine göre hareket eder. Tanımına göre kendi, oluşmaya doğuşla, ötekiyle ilk karşılaşmayla başlar ve olgunluk diyebileceğimiz çağda da oluşumunu tamamlar.

Kendi, ötekilerin teklif ve beklentilerine göre oluşur ve oluşumunu tamamladığında da bu arkaik kendi kolay kolay değiştirilemez. Todorov, arkaik kendide çocukluğumuzdaki diğerlerinin rol aldığını söyler.[24]

Arkaik kendinden farklı olarak yansımış kendi, zamanla değişebilen ve üzerinde etki kurabildiğimiz kendinin bir yönüdür. Ötekilerin hakkımızda sahip olduğunu düşündüğümüz izlenim ile kendi hakkımızdaki izlenimimiz diyalogtadır ve bu diyalog tam bir anlaşma içersinde olabileceği gibi tartışmalı da olabilir.[25]

Kendinin oluşturucularını böylece belirttikten sonra Todorov, iç sahnemizde kendinin oynadığı roller üzerinde durur. Bunlar üçtür: pozitif kendi, negatif kendi ve ideal kendi. İdeal kendi, kahramanlarımız hakkındaki hayallerimizdir: onlara benzemek isteriz, fakat ideal ile gerçek arasındaki farkın da bilincindeyiz. Pozitif kendi ile negartif kendi arasındaki karşıtlığın kaynağı ise diğerleriyle olan ilişkilerimizdir. Ötekiler tarafından tanınma talebimiz süreklidir ve bundan dolayı da yerine getirilemez. Tanınmayı istemenin önündeki engeller farklı kişiler tarafından farklı yaşanır ve herkes, pozitif bir kendi tarafından yönlendirilen kişiler ile negatif kendi tarafından yönlendiren kişiler arasındaki farkı kolayca görebilir.[26]

Tanınmanın efendisi, eylemlerimizi onaylayan veya onaylamayan iç hakemimizdir. Todorov'a göre bu hakemin oluşmasında çocukluğumuzda anne-babamızdan öğrendiklerimiz etkili olduğu kadar, içinde yaşadığımız toplumda kabul görmüş normlar da etkilidir.[27]

Arzunun nesnesi de ikiye -iyi ve kötüye- ayrılır. Arzunun iyi nesnesinin olumlu etkisi ikili ilişkilerde başarılı olmamızı sağlar. Kötü nesneyi ise şu şekilde betimler Todorov: belirli bir nesneyi istiyoruz, fakat içten içe (tanınmanın efendisinden dolayı büyük ihtimalle) korktuğumuzdan onu reddediyoruz. Arzunun kötü nesnesi, istediğimiz nesneye ulaşmamızı imkânsız hale getirir ve kendimize de ötekilerine karşı da saldırgan olmamıza neden olur.[28]

Sürekli kendimizin farklı yönlerinin birlikte hareket etmesini gerektiren kişilerarası ilişkiler içinde yaşadığımızdan dolayı, insan varlığının günlük yaşamı böyle

geçer. Kendimizin bütün bu yönleri, bunu tekrar vurgulamak isterim, kişilerarası yönlerdir, yani diğeriyle ilişkiden meydana gelmişlerdir; hiçbiri varlığımızın derinliklerinden yaratılmamıştır.

Bütün bunlar Todorov'un bir kontrol kulesine benzettiği iç sahnemizde gerçekleşmektedir.[29] İçsel çokçeşitliliğe sahip kişi ötekileriyle karşılaştığında bu düzende değişiklikler meydana gelir ya da bu düzeni gözden geçirmeye neden olur.

Todorov'un insan anlayışında, kişi yaşantılarında öteki insanların yeri belirleyicidir. Todorov bu görüşünü, düşünürlerin ve yazarların yapıtlarından, psikoloji ve psikanalizden yararlanarak pekiştirmektedir.

DİPNOTLAR

1. T. Todorov, *Na Çujda Zemya*, İzdatelstvo Otvoreno obşestvo, Sofya, s. 165.
2. T. Todorov, *Jivot s drugite*, Nauka i izkustvo, Sofya, 1998, s. 128.
3. A.g.e., aynı sayfa.
4. Marcel Proust, *Geçmiş Zaman Peşinde*, I, Çeviren: Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1992.
5. T. Todorov, *Jivot s drugite*, s. 132.
6. A.g.e., aynı sayfa.
7. A.g.e., s. 133.
8. Marcel Proust, *Geçmiş Zaman Peşinde*, I, s. 313.
9. A.g.e., aynı sayfa.
10. T. Todorov, *Jivot s drugite*, s. 133.
11. Marcel Proust, *Geçmiş Zaman Peşinde*, I, s. 313.
12. T. Todorov, *Jivot s drugite*, s. 134.
13. Marcel Proust, *Geçmiş Zaman Peşinde*, I, s. 318.
14. Ag.e., s. 319.
15. Ag.e., s. 136.
16. A.g.e., s. 318.
17. Marcel Proust, *Geçmiş Zaman Peşinde*, I, s, 318.
18. A.g.e., aynı sayfa.
19. T. Todorov, *Jivot s drugite*, s. 137.
20. A.g.e., s. 138.
21. A.g.e., aynı sayfa.
22. A.g.e., s. 139.
23. A.g.e., s. 140.
24. A.g.e., s. 141-142.
25. A.g.e., s. 143.
26. A.g.e., s. 143-146.
27. A.g.e., s. 148.
28 A.g.e., s. 149.
29 A.g.e., s. 153.

Yapısalcılık ve yapısöküm

Adviye Erbay

Postmodernizm, postyapısalcılık ve yapısöküm kavramlarının yoğun olarak irdelendiği günümüzde, felsefe açısından, özellikle 'postyapısalcılık' ve 'yapısöküm'ün ne olduğunun anlaşılması için biraz geriye bakmak ve ilkin yapısalcılığı irdelemek gerekiyor. Bu nedenle, bu yazıda, öncelikle yapısalcılığı, daha sonra da postyapısalcılık ve yapısöküm kavramlarını ele alacağız.

Tahsin Yücel, yapısalcılığı, insanbilimleri alanındaki araştırma yöntemlerinden biri olarak tanımlar. Ona göre, yapısalcılık, önde gelen temsilcilerince, "bilimsel bir yöntem" olarak tanımlanmakla beraber, geniş kitlelerce bir felsefe öğretisi ve onun ürünü olan bir sanat akımı olarak görülmüştür (T.Yücel, "Yapısalcılık", S.29-30).

Genel olarak belirtmek gerekirse, bu "yöntem", biraz yanlış olarak dilin yapısı ile toplumun yapısı arasında bir koşutluk arayışı çabasına dayandırılır. Bu da en çok Saussure ile ilişkilendirilir. Tahsin Yücel, Saussure'nin yanısıra, Rus biçimciliğini ve Prag dilbilim topluluğunu da anar. Yapısalcılığı, fenomenolojik bir bağlamda değerlendirenler de vardır (Descombes, Modern Fransız Felsefesi, S.79). Jean Piaget ise, insanbilimleri alanında olduğu gibi doğa bilimleri alanında da "yapılar"dan söz eder. Buna göre, yapısalcılık, fizik ve biyoloji gibi alanlarda da kullanılabilir (Piaget, Yapısalcılık, S.40-47). Ayrıca yapısalcılık, kimi zaman da işlevselciliğin karşısına konan bir akımdır.

Yapısalcılığın uygulandığı alanlara bakınca şunlar görülür: Matematik ve mantık, fizik ve biyoloji, psikoloji, dilbilim ve şiirbilim, antropoloji ve etnoloji, göstergebilim ve edebiyat incelemesi ve Marxizm.

Ayrıca, bir dönem popüler bir görüş halini alan yapısalcılık akımı, moda alanına da girmiştir. Bu alanda ilkel kavimlerinden bir esinleme söz konusudur.

Yukarıda, dilin yapısı ile toplumun yapısı arasındaki bağlantının yapısalcılığa temel oluşturduğu şeklindeki yaygın kanıdan söz etmiştik. Emile Benveniste, dilin yapısı ile toplumun yapısı arasındaki ilişkiyi irdelediği bir makalesinde, dil ile toplumu karşılaştırır. Ona göre, toplum, nasıl dolaysız bir biçimde dil ile birlikte verilmiştir. Dil ve toplumun her biri, karşılıklı olarak birbirini içerir. Ancak yine de bu iki kavram arasında, gerçekte her ikisinin birbirine benzediğini gösterecek bir ba-

ğıntı yoktur. Olsa olsa karşılaştırılarak incelenebilirler (Benveniste, "Dilin Yapısı ve Toplumun Yapısı", S.53).

Peki bu karşılaştırmalı inceleme nasıl yapılabilir? Bu konuya Levi Strauss'un bakışı şöyledir: Dilde varolan yapılar, aslında insan beyninde olduğu için dilde de vardır. İkili karşıtlık ilkesine dayanan bu yapılar, nesnel gerçeklikte, bitki, hayvan ve insan dünyalarında da bulunmaktadır. Yani bütün değişik alanlarda yapılar vardır ve bunların hepsi aynı yapılardır. Kısacası, toplumun yapısı dilde verilmiştir; dilin yapısı da, insan beyninin yapısında. (Birikim, S.48)

İşte Emile Benveniste de bu bağıntıdan kaçınmaktadır. Çünkü ona göre, dil analojisinden yola çıkan toplum modeli sakıncalıdır. Toplum, her anlamda, dile göre daha açık bir sistemdir. Toplumu oluşturan öğelerle, dili oluşturan öğeler arasında zorunlu yapısal homojenik bir uyarlık yoktur. Toplum, dile göre, çok daha çelişkili bir bütündür. Ayrıca, yapısal anlamda, dil fazla değişmezken, toplumların tarihinde pek çok sayıda yapı değişikliği olmuştur (Birikim, S.49).

Bu karşıt görüşlere rağmen, günümüzde dil, yapısal antropolojinin etkisiyle kültür örüntüsünün (Pattern) merkezine konan bir olgudur. Bozkurt Güvenç de *İnsan ve Kültür* adlı yapıtında bu yaklaşımı sergiler. Bu yapısal antropolojik tutum, en iyi anlatımını Claude Levi-Strauss'ta bulur.

Levi-Strauss, ilkel kavimleri inceleyerek insan aklının ortak sayılabilecek yapısını araştırmıştır. Daha doğrusu, böyle bir yapı olup olmadığı üzerinde durmuştur. Bu bağlamda mitlerin analizini de yapmıştır. Düşünürün bütün çabası, insan akıl veya ruhunun nasıl işlendiğini ortaya çıkarmaya yöneliktir. Ancak araştırmalarını kuramsallaştırma çabasında, dilsel sentagma-paradigma ilişkisini toplumsal hayatta genişletmek isterken, çıkış noktası biraz da müzik teorisidir. Zaten dil incelemeleri, daha çok sanatta kullanılmakta ve 'anlatı' türünde yapısal bir analizden de söz edilmektedir. Şimdi Levi-Strauss'un sanat karşısında yapısalcılığa nasıl baktığını ele alalım. Levi-Strauss'a göre, çağdaş sanatın yeniden doğuşu, ancak dolaylı bir sonuç olarak, geleneksel eserlerin içkin yasalarının gün ışığına çıkarılmasıyla gerçekleşebilir; bunları da yeterli görülenlerden çok daha derin düzeylerde aramak gerekir. Yani örneğin, bilgisayar yardımıyla yeni ezgiler yapmaktan çok, zamanımıza kadar kurulmuş müziğin ne olduğunu anlamak, örneğin ezgicileri birbirinden ayırıp, deyişleri tanıyabilmek için iki-üç ölçü dinlemenin nasıl ve neden yeterli olduğunu belirlemek amacıyla bilgisayar kullanılmalıdır. Bu nesnel temeller, en sonunda kavranılıp açıklanınca, sanat yaratımı bu bilinçlenmeyle saplantı ve düşlerinden kurtulur, kendi kendisiyle karşı karşıya gelir ve bunda yeni bir hız bulabilir. Her estetik "belirten" bir yapının ortaya çıkmasıdır diye herhangi bir yapının estetik algılama için kendiliğinden bir belirtici niteliği kazanmadığı anlaşılmadıkça bunu başaramaz (Levi-Strauss, "Sanat ve Felsefe Karşısında Yapısalcılık", S.80).

Levi-Strauss'un sözettiği "içkin yasalar" düşüncesi, idealist bir yaklaşım olarak değerlendirilmektedir. Ancak yine de kendisi, bilimde, jeoloji, psikanaliz ve Marksizme özel bir önem vermiş, genelde yapısalcı düşünürler de Marksist yapıtları, "bilimsel" olarak nitelendirmişlerdir.

Yapısalcılıkla Marksizmin ilişkisi daha çok L. Althusser'de dikkati çeker. Bilindiği gibi, yapısalcılığın bazı temel kategorileri vardır. Bunlar, "süreklilik", "ilişki", "biçim", "yineleme" gibi kavramlardır. İşte Althusser de Marx'ın yapıtlarını bu kavramların ışığında bir okumaya tabi tutmuş ve gençlik yapıtları ile olgunluk yapıtları arasında epistemelojik bir kopma olduğunu öne sürerek Marx'ın ikinci döneminin anti-hümanist olduğu hükmüne varmıştır. Burada metin ve okuma kav-

ramları ön plana çıkmaktadır. Böylece dilsel araştırma, gerçekliği de bu dilsel yapı içinde aramaktadır. F. Jameson, yapısalcılığın ve Rus biçimciliğin eleştirel öyküsünü anlattığı Dil Hapishanesi adlı yapıtında dilbilimsel modeli serimleyerek biçimci ve yapısalcı tasarıyı ele alır. Buna göre, dilbilimsel model, bir bilim olarak bir zamanlar bağımsızlığını ilan ettiği yazınsal ve felsefî alana dönmüştür. Ancak her ne kadar bu dönüşü bilimsel bir saygınlıkla yapmışsa da, simgesel mantıkla, felsefî değişkeni de Hegel'den sonra dizgesel felsefe düşüncenin yıkıntıları üzerinde kendi yöntemsel özerkliğini de ele geçirmiştir. Öteki disiplinlerde olduğu gibi, dilbilimde de çözümlerin olduğu kadar, sorunların da yeni ve tarihsel terimlerle yeniden değerlendirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır (F. Jameson, Dil Hapishanesi, S. 15-16).

Bunu yukarıda Althusser ile ilgili olarak belirtmiştik. Jameson da, Althusser-'le ilgili olarak, onun gerçekliği zihnin dışında bir şey, hakikati ise doğrulanması güç olabilecek gerçeklikle bir tür uygunluk sayan eski maddeci bilgikuramının terimlerini tersine çevirmiş olduğunu söyler. Böylece insan, hiçbir zaman gerçek anlamda zihninin dışına çıkamamaktadır. (F. Jameson, Dil Hapishanesi, S.105).

Murat Belge de "Marksizm ve Yapısalcılık" isimli makalesinde şunları söyler: Althusser, başlangıçta yapısalcılığın etkisinde olduğu iddialarını hep yadsımıştır. Ancak yapısalcılığı, terminoloji düzeyinde kabul etmiştir. O, teorik etkinliğini, "teorik pratiğin teorisi" olarak tanımlamıştır. Althusser'e göre, ekonomik, politik ve ideolojik pratiklerin yanında, bir de "teorik pratik" vardır. Yani "teori üretimi", toplumun başka düzeylerinden etkilenmeyen, kendi özerk kurallarına göre işleyen bir düzeydir. Murat Belge'ye göre, Althusser, Marx'ın marksist olmasıyla sonuçlanan "epistemolojik kopma"yı, tamamen teori alanı içinde gerçekleşmiş saymaktadır. Zaten Özelleştiri Ögeleri'nde de teorisizm yanılgısından söz etmiştir. İşte Belge de burada yapısalcılığın etkisinin küçümsenemeyeceği kanaatindedir (Murat Belge, "Marksizm ve Yapısalcılık", S.27).

Burada aşikârdır ki, yukarda da belirtildiği gibi, asıl hata, Marksizme yapısalcı terimlerle yaklaşmak olmuştur.

Yukarda Jameson'la ilgili olarak dil ve zihnin ilişkisi, dolayısıyla dil felsefesi ile ilgili olarak Heidegger ve Wittgenstein'ın da görüşleri vardır. Zaten Derrida da, "yapısöküm" kavramını Heidegger'in "Abbau" kavramından esinlenerek üretmiş olduğunu söyler (R.Mortley, Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler, S.141). Bu bağlamda, şimdi Heidegger ve Wittgenstein'a bakalım.

Heidegger'e göre, insan varlığının doğru yeri dil ise, o zaman dille maruz kaldığımız tecrübe, varoluşumuzun en derin bağlantısına işaret ediyor demektir. Dilsel tecrübeden sağlanan malumat sınırsızdır. Zaten zamanın bilimsel ve felsefî dil araştırmaları da "metadil" üretimini hedefler. Analitik felsefe, metalinguistik bir felsefedir ve aynı zamanda metafiziktir. Metalinguistik bütün dillerin, gezegenler arası işleyen tek enformasyon aracına dönüştüren teknikalizasyon metafiziğidir (Heidegger, "Dilin Doğası", S.29-30). Dilin doğası ve varlığı hakkındaki sorular, dilin bize verilmiş olmasını gerektirir. Hatta dilin varlığını sorgularken de doğa ya da varlık diye adlandırılan şeyin bize önceden verilmiş olmasını gerekli kılar. Bu bağlamda, denebilir ki, bu sorunu düşündüğümüzde keşfettiğimiz şey, otantik düşünme tutumunun bir sorular sorma değil, verilmiş olanı, sorgulanması gereken şeyin lafzını dinlemek olduğudur. Düşünme, daha radikal bir duruş aldığı oranda düşünceyle doludur. Düşünmenin arayışı, daima ilk ve nihai temeller arayışıdır. Çünkü bir şeyin birşey olması, yani varlığın daimi mevcudiyeti, eskiden beri

temel ve dayanak olarak düşünülmüştür. Bütün doğa, bir temel karaktere sahip olduğu için, onun aranışı, temelin ya da dayanağın temellendirilmesi ve inşasıdır. Böyle doğa yönünde düşünen bir düşünme, temelde bir sorgulamadır. Sorgulama ise düşünmenin tapınışıdır (Aynı yer, S.32). Düşünmenin hakiki duruşunun varlığın temelini aramak olduğu ve dilin de doğasıyla ilgili olarak ilkin verilmiş olması gerektiği söylenmişti. Böylece denebilir ki, Heidegger'de dilin doğası, onun temel varlığının ihsanına dönüşür; başka bir deyişle, dilin varlığı, varlığın diline dönüşür. Dolayısıyla, Heidegger'in "dilin doğası" ile kastettiği şey, "bir düşünce tecrübesinin yankısı", bizden önceye yerleştirmeye çalıştığımız şey, yani dilin varlığının ve varlığın dilinin olanağıdır. Hatta, "dil" ile "doğa" kelimelerinin birbirinin yerine ikame edilebilmesi olanağı bile vardır (Aynı yer, S.33).

Heidegger'e göre, eğer dille birlikte düşünme tecrübesine nüfuz etmeyi başarabilirsek, düşünmenin verileni dinleme olmasının anlamını da açıklayabiliriz. Dilin aslî doğası, kendisini bizim için konuşulan şey olarak bilinir hale getirir. Fakat bu aslî bilgiyi, onu "okumak" bir yana işitemeyiz de. İşleyiş, dilin varlığı-varlığın dili şeklindedir. Dilin temel/aslî varlığı ise ifşa etme olarak söylemedir (Aynı yer, S.50).

Böylece, Taylan Altuğ'un da dediği gibi, Heidegger'in düşünmesinin üzerinde yürüdüğü yol, dil sorusunun kendisi ile iç içe geçtiği bir yoldur. Yukarda da belirtildiği gibi, Heidegger'de varlığın anlamına yönelik soru, nihai olrak dilin özüne yöneliktir. Çünkü düşünmeyi varlığa çağıran yol, dilde açılır. Dilin varoluşsal-ontolojik temeli ise söylemdir. Yorumlama da insan varoluşunun, bütünsel anlamlılığı, yani dünyayı önceden anlamasının açık kılınması sürecidir. Böylece felsefe, dil ile bağlıdır (T.Altuğ, Dile Gelen Felsefe, S.88-91).

Wittgenstein'da ise, dil, gündelik kullanımında, karmaşık bir yapıya sahiptir; onda felsefece varsayılacak saf ve apaçık bir yapıyı bulmak zordur. Bu yüzden dilde ideal bir biçimi algılamak yerine, onda gerçekten varolan şeyi görmek gerekir. Böylece felsefî bir birlik ilkesindense, çeşitlilik daha uygundur. Bu, Wittgenstein'ın ikinci dönemine ilişkin bir görüşüdür (Altuğ, Taylan; age, S.149). Burada, ne Heidegger'in ne de Wittgenstien bir yapı kavramından söz etmemekle beraber, aslında dilin yapısında söz etmekte oldukları bellidir. Böylece tarihsel olarak daha sonraki düşünüşleri etkilemişlerdir. Yukarda da belirttiğimiz gibi, Heidegger'in Abbau kavramı, yapısökümü kavramının da ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Derrida, bu kavramı kullanmış ve yapısökümcü eleştiri ortaya çıkmıştır. John M. Ellis'e göre, bu eleştirinin temsil ettiği söylenen tek anlam, önceden varolan düşüncelere ve tutumlara yeni bir biçim, tazelenmiş bir güç ve aşırı bir sertlik vermesinde yatmaktadır. Tüm araştırma ve inceleme retoriğine karşın, yapısökümcülüğün tek hedefi, metinsel anlama duyulan inançtır (Ellis, Postmodernizme Hayır, S.178).

Yukarda Derrida'nın yapısökümü sözcüğünü kullanmaktaki niyetinin Heidegger'deki Abbau sözcüğünü çevirmek olduğunu söylemiştik. Zaten Derrida'ya göre, Destruktion, bir dizgenin ya da yapının ya da parçalardan oluşan bir bütünün, tarihsel açıdan konuşulduğunda bir geçit bulması sorunudur. Ve bizde de kimi zaman yanlış olarak "yapıbozum" olarak kullanılan kavramın, yıkmak ve bozmakla bir ilgisi olmadığını söyler. "Yapısöküm", varlığın ötesine gitmeyi gerçekleştirme aracıdır. Bunun fenomonolojideki "özü görülme" düşüncesiyle bağlantılı olduğu söylenebilir. Zaten Derrida da Husserl'den etkilenmiştir. Dahası, düşünür, Platon'dan Plotinos yoluyla Heidegger'e uzanan geleneğin yapısöküm kavramının

ardında yattığını da belirtir (Mortley-Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler, S.141). Derrida'nın burada anlatmaya çalıştığı metinlerin okunmasıyla ilgili bir problemdir. Ona göre, asıl sorun, metnin bir öz taşıması değildir; çünkü öz, metnin söyleyeceği son söz değildir; her zaman kurulması gereken bir artı değer vardır (Aynı yer, S.143).

Taylan Altuğ'un da belirttiği gibi, postmodern zihin durumu, özünde bir dil durumudur; insan varoluşu giderek kökten bir biçimde dilselleşmektedir (Altuğ, Dile Gelen Felsefe, S.216).

Şimdi de son olarak Michel Foucault'nun yapısalcılık ve postyapısalcılık ile ilgili söylediklerine bakalım.

Foucault'ya göre, yapısalcı diye anılan düşünürlerden hiçbiri, yapısalcılığın bütünüyle ne olduğunu kendileri de bilmiyorlardı. Daha doğrusu yapısalcılık, linguistik ve karşılaştırmalı mitoloji dışında neydi, bilinmiyordu. Düşünüre göre, yapısalcılık, aslında yirminci yüzyıl boyunca, Batılı kültüre sinmiş biçimciliğin ve biçimsel düşüncenin bir çeşididir. Politik hareketlerle de ilişkilendirilmeye çalışılmıştır, psikolojiye de, fenomenolojiyle de. Fenomenolojiyle de. Fenomenolojiyle ilgili olarak Merleau-Ponty'nin Saussure konuşmalarıyla dil problemi ortaya çıkmıştır. Keza Nietzsche vasıtasıyla da bilgi ya da akıl tarihinde rasyonalitenin tarihi meselesi. İşte Faucault da, fenomenolojik bir perspektif içinde bilginin ve rasyonalitenin tarihsel çözümleme metoduna inanmış ve bunu geliştirmeye çalışmıştır. Ona göre, asıl problem fenomenolojik, tarih-aşırı (transhistorical) öznenin, akıl tarihinin bir açıklamasını sağlayıp sağlayamayacağıdır. Nietzsche de bu noktada önem kazanmıştır. Çünkü öznenin kurucu eyleminin ortadan kaldırılması için belirleyici bir deneyimi temsil etmektedir. Öte yandan, Kantçı "Aydınlanma Nedir?" sorusuna dayanarak Aydınlanma da açıkça sorgulanmaya başlamıştır. (Michel Foucault, Yapısalcılık ve Postyapısalcılık, S.9-22)

Faucault'ya göre, yapısalcılık olarak bilinen şeyin ardındaki sorun, özne ve öznenin yeniden biçimlendirilişiydi. Oysa postmodern ya da postyapısalcı diye adlandırılan insanların ne çeşit bir sorunu olduğu belirsizdir (Aynı yer, S.39).

Bu yazının tamamında da görülebileceği gibi, burada yapısalcılık ile yapısökümün ne olduğu ve nasıl ele alındığı irdelendi. Görülen odur ki, kimi düşünürler, postmodern ve postyapısalcı tabirlerini rahatça kullanırken, kimileri de bu tür adlandırmaları neredeyse reddediyorlar. Ancak aşikârdır ki, bu durum, felsefe tarihi içinde irdelendiğinde, köklerini de bulmaktadır...

KAYNAKÇA

1. Altuğ, Taylan; Dile Gelen Felsefe, YKY-Cogito, 2001

2. Belge-Murat; "Marksizm ve Yapısalcılık", Birikim Dergisi – Yapısalcılık özel sayısı, Sayı:28-29; 1977.

3. Benveniste-Emile; "Dilin Yapısı ve Toplumun Yapısı", Birikim Dergisi, sayı:28-29; 1977.

4. Der. Ve Çev. Çalışlar-Aziz; Çağdaş Felsefe, Altın Kitaplar Yay., 1985.

5. Descombes, Vincent; Modern Fransız Felsefesi, İdea Yay., 1985

6. Ellis, John M.; Postmodernizme Hayır; Doruk Yay., 1977./Çev. Halide Aral Bakırer.

7. Foucault, Michel; Yapısalcılık ve post Yapısalcılık: Michel Foucault ile bir söyleşi; Çev. Ümit Umaç-Ali Utku; Birey Yay., 1999.

8. Heidegger, Martin; "Dilin Doğası", İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum; Der. Ve Çev. Hüsamettin Arslan; Paradigma Yay., 2002.

9. Jameson, Fredric; Dil Hapishanesi: Yapısalcılığın ve Rus Biçimciliğinin Eleştirel Öyküsü; Çev. Mehmet H.Doğan; YKY-Cogito serisi; 2002.

10. Mortley, Raoul; Fransız Düşünürleriyle Söyleşiler; Yay. Hz.Kurtuluş Dinçer; İmge Yay., 2000.

11. Piaget, Jean; Yapısalcılık, Çev. Füsun Akatlı; Dost Yay., 1982

12. Levi-Strauss, Claude; "Sanat ve Felsefe Karşısında Yapısalcılık"; Birikim Dergisi, Çev. Tahsin Yücel; 1977.

13. Yücel, Tahsin; "Yapısalcılık", Birikim Dergisi, Sayı:28-29. 1977

14. Yücel, Tahsin; Yapısalcılık; YKY; 1999.

"Baba," aile ve devlet

Kazım Kütük

I

Freud, ensestin ya da ensest utancının ortaya nasıl çıktığı konusundaki teorisini 1913 yılında yayımladığı en çok tartışılan „Totem ve Tabu" adlı dört denemeden oluşan kitabında ortaya koymuştur. Bu denemelerinde Freud psikanaliz aracılığıyla ilkel insanların toplumsal yaşamını inceler ve ensest utancının ilkel insanlarda uygar insanlardakinden daha kuvvetli olduğunu ortaya çıkarır. Böylece insanların ensest ilişkiye girmemeleri için tedbirlerin ortaya çıkışıyla toplumun nasıl şekillendiği de anlatılmış olur. Toplumsal düzen ve yeni doğan bir din olan totemizmin birbirinden ayrılması olanaksızdır. Ensest ilişki, oluşturulan totem sayesinde önlenir. Aynı toteme ait kişilerin birbiriyle cinsel ilişkiye girmeleri yasaktır. Böylece tabu yaratılmış olur.

Freud, burada insanların kendi içlerine bastırmakta yardımcı, ama aynı zamanda tehlikeli olan spesifik mekanizmayı açıklar. Bu mekanizma, erkeklerin kadınlar üzerindeki, yaşlıların gençler üzerindeki, zenginlerin fakirler üzerindeki, üsttekilerin alttakiler üzerindeki hakimiyeti için tehlikelidir. Tehlikeli olanı insan zorlukla içe atmaktadır. İnsan kendi içine bastırırken aynı zamanda bastırdığı yasakları ya da eyleme geçiremediği düşünceleri tabulaştırmaktadır. Ancak bastırılan bu duygular kaybolmamaktadır. İnsan bu yüzden asidir. İçinde biriken bastırılmış duyguların patlamasıdır asilik. Gerçi insanın korkusu varolan iktidarın gücünden daha büyüktür, ama insanın temel içgüdüsü de iktidarın koyduğu yasakları çiğnemek, tabuları yıkmak ister.

Tabular da durmadan işlevlerini değiştirirler. Bunun sonucunda çeşitli kültürler ortaya çıkar. Kültürlerin değişimi bastırılmış olanla bastıranın bir savaşıdır. Buradan şu sonuca varabiliriz: Öyleyse bir bastıran, yasakçı, tabu ya da yasa koyucu düşünce var; bir de bu düşünce sistematiğine karsı koyan. Öyleyse hakim kültür

ve hükmedilen kültürler de var. Buradan hemen başka konuya bağlantı yapmadan Freud'un çok tartışılan metot sayesinde, psikanaliz sayesinde ortaya çıkardığını iddia ettiği konuya devam edelim.

Freud'a göre tarih öncesi çağda, henüz daha insan dini yaratmadan *Baba* bütün kadınlara sahiptir. *Oğullar* bu düzene karşı gelip birlikte *Baba*yı öldürürler. Babayı öldüren Oğulların amacı, aslında Babanın yerini almak, kadınlara sahip olmak. Öldürdükten sonra Babanın yerini alamazlar, çünkü suçluluk duygusu altında ezilmektedirler. Bu duyguya sahip olmalarının nedeni, aslında Oğullar Babalarını aynı zamanda sevmekteydiler. Baba aynı zamanda onları koruyordu. Babanın bütün kadınlara sahip olması Oğulların ondan nefret etmelerine neden olurken ve bu yüzden Babayı öldürürken, Babaya olan sevgileri yüzünden, Babayı öldürdükten sonra suçluluk duygusu altında acı çekerler. (Nietzsche'nin de ahlak konusuna "suçluluk duygusu"yla giriş yaptığını anımsayalım) Oğullar isteklerini gerçekleştiremedikleri gibi, Babanın hakimiyeti altından da kurtulamamışlardır. Baba hükümdarlığını kolayca vermek niyetinde değildir. O, katillerinin içinde bir sansür olarak yaşamaktadır, üstelik daha güçlü bir duruma gelmiştir. Ölü Baba daha güçlü bir duruma gelmiştir. Ogullar, Babanın yerini alamadıkları için kadınlara da sahip olamazlar. Kendi arsında anlaşıp hiç kimse kendi sülalesinden (ailesinden) bir kadınla cinsel ilişkiye girmeyecektir. Böylece insanoğlu tabu ve sansürle tanışmış olur. Bir zamanlar yaşayan "Tiran Baba" artık Oğulların bilincinde bir tiran olarak yaşamaktadır. Babanın bu "iç-hükümdarlığı" psikoloji terimiyle "üst-ben" olarak adlandırılmaktadır.

Bu teorinin gerçeklikle bir ilgisi olmadığını savunan bilimadamları, psikologlar var. Bunun Freud'un *kendi gerçek babasından korkusunun bir dışavurumu* olduğunu iddia edenler de var. Diyelim ki bu bir fantezi. Hatta bir teori yaratmak için Rousseau'nun "İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı" adlı eserinde yaptığı gibi kurulan bir düşünce oyunu. Şimdi gelin *gerçek babaları* ve *baba rollerini* inceleyelim. Bu incelemeyi yaparken de gerçek yaşamdaki gerçek insanların babalarıyla olan ilişkilerine bakalım.

II

Max Weber 1897 yazında babasıyla olan çatışması yüzünden ağır bir depresyona girer ve 1898 yılından 1902 yılına kadar ancak 36 sayfalık bir yazı yazabilir. Weber babasıyla olan bu çatışmada otuz üç yaşında, evli bir profesördür. Bu adama babası hâlâ neden karışır, anlamak güç. Belki de tiranlığını devam ettirmek için.

Hemen başka bir örneğe geçelim. Franz Kafka'nın babasından neler çektiğini Kafka'nın yaşamını okuyan herkes bilir. Hatta babasının Kafka üzerindeki tiranlığı dünya edebiyatına ilginç ve en uzun mektubun yazılmış olmasına neden olmuştur. (Bu mektup –sanırım baba korkusundan dolayı- göderilmemiştir) Kafka'nın "Babaya Mektup" adlı yapıtını okuyanların öfkeleri, klasik Türk filmlerindeki kötü adamlara duyulan öfke kadar güçlüdür. Kafka, babasının yüzünden nişanlısı Felice Bauer'le bir türlü evlenememiştir. Yanlış anımsamıyorsam Kafka kız kardeşine yazdığı bir mektupta babaların (anne-baba da diye yazmış olabilir) *tiran* olduğunu söylemektedir.

En ilginç örneklerden biri de Louis Althusser'in anne ve babasıyla olan ilişki-

leridir. Althusser babasını hiç sevmez. "İtiraf etmeliyim ki, ben uzun zaman, annem hesabına – ve dolayısıyla kendi hesabıma da – bir kurban edilme olayı gibi yaşadığım acıları anneme çektirdiği için babamdan nefret ettim."[1] Althusser'in babası annesine ne gibi acılar çektirmiştir? Babasının annesine acı çektirmeye başlaması ilk günden itibarendir. "Nikah töreninin ardından, babam annemle birkaç gün geçirdikten sonra yeniden cepheye gitmiş. Annem bu düğünden, birbirinden *korkunç* (vurgu bana ait) üç anı saklamış: kocasının cinsel zorbalığıyla bedeninde tecavüze uğramış (ırzına geçilmiş) olması, kızlığında biriktirdiği tüm paranın babam tarafından bir akşamda, düğün şöleninde harcanıp bitirilmesi (...Ama babam ayrıca pek zevk düşkün bir adamdı da; annemden önce – ne korkunç şey ! – çeşitli gençlik maceraları, hatta evlenince bir sözle gönlünü bile almadan yüzüstü bırakıverdiği, Louise adında (ah bu ad...)[2] bir metresi bile olmuş; kimliği iyi bilinmeyen yoksul bir kızcağızmış bu; ...) Ve son darbe olarak da, babam kesin olarak, annemin öğretmenliği, dolayısıyla içinde mutlu olduğu o insan çevresini bırakmasına karar vermiş; (...)"[3] Althusser'in babası tam anlamıyla bir *baba*dır. Çocuğu ve karısı üzerinde hakimiyetini iyi kuran ve sürdüren, yasa koyucu, Freudcu anlamda kendisinden oğlunun nefret etmesini sağlayan, *baba rolünü* toplumsal düzeyde de çalışma arkadaşlarına karşı uygulayan bir *baba*. Althusser için bir tehlike, bir tiran daha vardır: *baba rolüne bürünmüş anne*. "Althusser'in bütün ruhsal yaşamını belirleyen annesi olmuştur. (...) Kendisini hiçbir şekilde sorgulamayı beceremeyen anne, akla gelebilecek her türlü korkunun belirlenimi altında yaşamaktadır. Althusser de sınırları annenin korkuları tarafından belirlenmiş bir çevre içinde devinebilmektedir."[4] Kuşkusuz Althusser'in yaşamının şekillenmesinde annenin büyük bir payı vardır. Ancak "bütün ruhsal yaşamını" belirleyen annesi değildir. Hatta annesinin ruhsal yaşamını büyük ölçüde belirleyen babasıdır. Annesinin korkuları daha gençlik çağında, evlendiği geceden itibaren, babasının zorbalığı yüzünden oluşmuştur. Anne burada daha çok babasının zorbalığını ve korkutmalarını Althusser'e taşıyıcı durumundadır. Yani anne *zorba bir erkek* rolüne girmiştir, *erkek* ve *zorba bir kadın* durumuna gelmiştir. Althusser, annesinin mutsuzluğundan babasını sorumlu tutar ve bu yüzden babasını hiç sevmez, hatta onu "kafir" diye niteler. Buna karşılık annesine acımaktadır, babasının annesine acı çektirmesinden dolayı acıyla karışık bir sevgi duyumsamaktadır annesine karşı. Nitekim annesini mutlu gördüğü zamanı anlatırken, annesinin mutluluğunun nedeni olarak babasının baskısı/otoritesi altından kurtulmuş olmasını görür.

"Annem, Lyon'dan ayrılıp Morvan'daki büyükannesinin yanına gitti. Sonunda yalnız kalabilmişti! O zaman yaşamında harika bir değişiklik meydana geldi.

Belediyede sekreter oldu. (...) Kocasının yetkesi altında değildi artık; istediğini yapabiliyordu; mutluluğu tadıyordu sonunda ve bütün hastalıkları uçup gitmişti."[5] Althusser'e yansıyan ve onu çevreleyen annesinin korkusunun nedeni açık bir şekilde babasının tutumudur. Annesinin baba rolüne girdiğini aslında Sinan Özbek açıklamaktadır: "Annenin bu baskın/baskıcı tarzı en çarpıcı haliyle Althusser'in ilk büyük aşkında gözlenebilir."[6]

III

1920'li 30'lu yıllarda ortaya atılan çok önemli bir soru var: Marxist açıklamaya

göre *devlet,* hakim sınıf(lar)ın öteki sınıf(lar)ı baskı altında tutmak için bir mekanizmadır. Yani açıkça baskı mekanizmasıdır. Ancak hakim sınıf(ar)ın başka sınıf(ar)ı sadece –Althusser'in deyimiyle- devletin baskı aygıtlarıyla baskı altında tutmadıkları görülür. İtalyan faşizmi altında bile bunu görmüş olan Gramsci'nin zekâsına hayran olmamak mümkün değil. Peki hakim sınıf (kapitalizmde burjuvazi) işçi sınıfını her zaman devletin baskı aygıtlarını (polis, jandarma, ordu, hapisane...gibi) kullanmadan nasıl baskı altında tutup, onları kolayca yönetmektedir ve sömürmektedir? Gramsci, baskı aygıtları/devletten başka kurumların da hakim sınıfın öteki sınıfı baskı altında tutmak için varolduklarını saptar ve böylece ideoloji konusuna başka bir boyut kazandırır. Ben burada tek tek ideoloji aygıtlarını ya da kurumlarını incelemeyeceğim. Aile kurumu içindeki baba baskısını ve buna denk düşen *başka kurumlardaki babaların* varlığından sözedeceğim.

Devletin baskı aygıtları –Althusser'in deyimiyle- devletin ideolojik aygıtları tarafından "adam edilememiş" insanlar için vardır. İnsanı *adam etme süreci* ailede başlar. İlginç olan, bu *adam etme sürecinde* her ne kadar devletin kendisi baskı kullanmamış gibi görünse de durum öyle değildir. Yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi özellikle baba tarafından az (bazen elbette çok), ama sürekli bir baskı uygulanır. Çocuk babasının sözünden çıkmamalıdır, var olan ahlak kurallarına uymalıdır, büyüklerine saygılı olmalıdır...(Aslında bu *büyükler* toplumdaki öteki babalardır.) Devlet her ne kadar özel yaşamımıza karışmadığını söylese de o, daha biz doğmadan bize karışır. Örneğin babamızın soyadını taşıyacağız. Doğduktan sonra babanın devamlı baskısı ve disiplini altında büyür çocuk. Erkek olmasından dolayı bir ataerkil toplumda bu görevi, çocuğa baskı yapma ve aile içinde ceza uygulamayı, hemen baba üstlenir. Nadir olarak annelerin de baba rolüne girdiği görülse de bunu babanın ve annenin yetişme tarzlarında aramak gerekir. (Yukardaki Althusser örneği anımsanırsa ne demek istediğim daha kolay anlaşılır.) Babasız büyüyen çocukların toplum ahlakına aykırı, yani *huysuz* olmalarının nedeni baba baskısını görmemelerinden kaynaklandığı ileri sürülebilir.

Çocuk baba baskısı altında büyürken, bu baskıya okuldaki *babaların* baskısı da eklenir. Bu *babalar*, okul müdürleri ve öğretmenleridir. „Çocuk okuyup adam olacaktır" sözünün başka bir söyleyiş tarzı aslında şudur: „Kendi babası tarafından devlete ve toplumun ahlak kurallarına bağımlı kılınamamış çocuk, şimdi okuldaki babalar tarafından belirli ceza ve disiplin kurallarıyla devlete bağımlı kılınacaktır." Aynı amaca uygun olarak askerliğini yaparken de başka yollar denenecektir. Eğer kız çocuğuysa artık evlendirilecek ve bir kocanın (elbette bu koca da bir baba görevi görecektir) baskısı altına sunulacaktır. Çalışmaya başlamasıyla işyerindeki müdürlerinin (işyerindeki babalar) emri altında çalışacaktır. Daha da *adam olmayan* bu insana, sözden anlamayanın hakkı kötektir diyerek, polisle ya da öteki baskı organlarıyla *çok özel* bir baskı uygulanır ve hapise atılır. Cezasını çekip dışarda adam gibi devletin bütün yasalarına ve kurallarına uysun diye biraz da işkence uygulamakta elbette devlet için fayda vardır. Görüldüğü gibi *insanı eğitme* ya da *adam etme süreci, insanı devlete bağımlı kılma sürecinden* başka bir şey değil.

Gerçek babanın görevi ve rolü arasında var olan öteki ideolojik aygıtların görevi ve rolü arsında, amaçları bakımından fark görülmüyor. Hepsi de bir ahtapotun kolları gibi işlemekte. Devletin bu anlamda bir sürü kolları var. İşte bu kollarıyla insanı sarıp yönetebilmektedir. Bu kolların hepsi de baskıcı baba görevini görür. Bütün *babalar* (ahtapotun kolları gibi) devletin (acaba "*devlet baba*" kavramı bir tesadüf mü!) hem kendisi hem de kollarıdır. Althusser'in devletin

ideolojik aygıtlarının bazen güç kullandıkları ve bazen kullanmadıkları tezine katılmıyorum. Bu aygıtlar her zaman –belki az olabilir- güç kullanmaktadırlar. İşte bu yüzden klasik güç aygıtlarına (polis, ordu, ... gibi) ihtiyaç yoktur. Bu gün özellikle Avrupa'da klasik güç aygıtları tükenmektedir. Bunun karşısında *ideolojik-güç aygıtları* (bu kavram bana ait) müthiş bir şekilde güçlenmekte ve üremektedir. Dikkat edilirse ideolojik-güç aygıtlarının gelişmediği ülkelerde ordu, polis gibi organlar hâlâ çok güçlü ve etkilidir. (Amerika Birleşik Devletleri ideolojik-güç aygıtlarını dünya çapında kullanamadığı için devletin baskıcı/sadece güce dayalı aygıtlarını kullanmak zorunluluğu içindedir. Buna rağmen sadece bu güçle istediği ülkelere hakim olamadığı için, ideolojik aygıtın uluslararası modeli olan Birleşmiş Milletleri arkasına almak için büyük çaba harcamaktadır.)

IV

Devleti ele geçiren hakim sınıf yukarıdaki anlatılanları gözönünde bulundurduğumuzda, amacına ulaşmıştır. Sürü haline gelmiş bir toplum yetiştirmiştir. Soru sormayı ve sorgulamayı bilmeyen, kendine *doğru olarak gösterilen* her şeyi *doğru kabul eden* bir sürü. Bu durumda şöyle bir ahlak anlayışı ortaya çıkmıştır: Devletin doğru olarak kabul ettiği düşüncelerden sapmak ahlaksızlıktır. "Şeriatın kestiği parmak acımaz" sözünün toplumda kabul görmüş olmasının nedeni budur. Bu sözün ailedeki çevirisi şöyledir: "Koca hem sever, hem döver." Yani *devlet* ya da *baba* hem baskı uygular hem de korur. Devletin (ya da babanın) korumasını insan anlayabilir ama baskı uygulamasını ben anlamakta güçlük çekiyorum. Buradan Freud'un teorisiyle bir benzerlik kurmak mümkündür. Baba da Oğulları hem koruyor, ama aynı zamanda onlara hükmediyordu. Ogulların Babayı öldürdükten sonra vicdan azabı çekmeleri Babayı sevmelerinden kaynaklanmıştı. Bu gün *Babanın* yerini *devlet* alırken, *Oğulların yeriniyse devlete bağlı insanlar almıştır.* Toplum genişlediği için Babanın (şimdiyse devletin) hakimiyetinin sürmesi için birçok *baba-kolları* (devlet-kolları) gerektiğinden, toplum içinde bu kolların görevini üstlenecek ideolojik-güç aygıtları oluşturulmuştur. *Bu kollar, Baba değil, ama Babanın bir parçası; ideolojik-güç aygıtları da devlet değil, ama devletin bir parçasıdır.* Yani tarih öncesindeki öldürülen ve sonra içselleştirilen Baba daha sonra devlet olarak ortaya çıkmıştır. Ve bundan dolayı –Freud'a göre- dinin doğmasına neden olan Baba sevgisi, insanları kendilerini Babaları için feda etme düşüncesine götürmüştür. İsa'nın, Babası için ölmesi bunun açık kanıtıdır. Totemizmdeki *totem*, hıristiyanlıktaki *Tanrı (Baba)* neyse, bu gün *devlet* odur.

V

Burada yanıtlamamız gereken önemli bir soru vardır: Babanın hakimiyetinden nasıl kurtulabiliriz? Babanın hakimiyetinden kurtulmadan, kendimizi gerçekleştirmenin ve özgür olmanın yolu yoktur. Oğulların, Babayı öldürmesi onlara özgürlük sağlamadığına göre, bu yolu denemenin anlamı yoktur. Kimi psikologlar ve sosyologlar gerçek babadan kurtulmanın yolu olarak ondan ayrılmayı önermektedirler. Burada karşımıza iki temel sorun çıkıyor: Birincisi, belli bir yaşa kadar babanın egemenliği

altında yaşayan birinin bilinç düzeyinde bu düşünceye gelmesi zor. (Elbette babalarından ayrı yaşayan çok insan var. Özellikle Avrupa'da babalarıyla birlikte yaşayan –belirli bir yaşa geldikten sonra- çocuk bulmak zor.) Ancak bu çocuklar, Freud'un teorisinde olduğu gibi gercek anlamda ayrı olup, arda sırada babalarına bağlı olduklarını gösterirler. Bizdeyse babadan ayrılmak nerdeyse mümkün değil. Örneğin bayramlarda anne ve babanın ziyareti zorunludur. Ziyaret etmeyenler, babalarından gereken azarı işitirler. İkincisi, babadan ayrılsak bile gerçek babanın yerini yine baba gibi başka otoriteler alır. Ne öldürmek ne de ayrılmak çözüm olmadığına göre, Babanın bize hakim olacağına, bizim Babaya hakim olmamız ve Babanın kendi kendine ölümünün gerçekleşeceği toplumsal yapıyı kurmamız gerek. Bu da ancak ezilenlerin birlikte gerçeleştirecekleri devrimle olacaktır. Oğulların başta yaptıkları gibi Babayı öldürmek değil, onun hegemonyasını elinden almaktır çözüm. Bu durumda Baba, zaten baba rolünü kaybedecek ve işlevsiz kalmasından dolayı kendiliğinden ölecektir. Bu, devletin ve hegemonyanın sonu olacaktır.

Ancak bu düşünceye gelmenin önşartı, devletin insanları belli halkalar sayesinde kendi istediği gibi eğittiği ve sürü haline getirdiği ilk halka olan aileye karşı olmakla başlar. Özgürlüğümüzün önündeki ilk halkayı devirme isteği, hegemonyaya karşı ilk adım olacaktır. Bu durumda, „Aileye karşı oluşumun önemli bir nedeni de ecüş bücüş insanlara kendilerine benzeyen insanlar yetiştirme hakkını tanımış olmasıdır," diyen Sinan Özbek'e katılmamak mümkün değil.

DİPNOTLAR

1. Louis Althusser, Gelecek Uzun Sürer, çev. İsmet Birkan, Can Yayınları, 1996, s. 46
2. Louis aynı zamanda Althusser'in ölmüş amcasının adıdır. Althusser bu adı hiç sevmemiştir. Daha fazla bilgi için: bkz: Sinan Özbek, İsyankar Ruh, Bulut yayınları.
3. L. Althusser, a.g.y., s. 42
4. Sinan Özbek, Althusser'i Okumak, içinde: İsyankar Ruh, Bulut Yayınları, 2000, s. 77
5. L. Althusser, a.g.y., s. 106
6. Sinan Özbek, a.g.y. , s. 77

Ussal açıklama nedensel açıklama mıdır

Sedat Yazıcı

I

Ussal açıklama bir tür nedensel açıklama mıdır? Bir bireyin bir eylemi yapma nedenini göstererek ussal nedenin eylemi açıkladığı durumda, ussal nedenle eylem arasında nasıl bir ilişki söz konusudur? Nedensel bağlantı ile nedensel açıklama arasındaki mantıksal ve kavramsal ilişki nedir? Niyetsel insan davranışı, niyetsel olmayan doğa olaylarında olduğu gibi, nedensel temelde açıklanabilir ve tahmin edilebilir mi? Donald Davidson, sosyal bilimler felsefesinin belli başlı klasik metinlerinden biri olarak bilinen "Actions, Reasons, and Causes" adlı makalesinde 1960'lara değin yaygın olarak kabul edilen görüşün aksine, ussal açıklamanın bir tür nedensel açıklama olduğunu savunur. Bu savunma, özü itibariyle Antikçağın ereksel açıklama görüşüyle örtüşüyor olsa da, sosyal bilimsel açıklamanın doğa bilimsel açıklamadan farklı bir modeli olduğunu ileri sürmesi bakımından Aristotelesçi ve pozitivist görüşlerle ayrı düşer.

Eylem kuramının iki temel konusu olan 'Eylem Nedir?'ve 'Eylemler nasıl açıklanır?' soruları birçok bakımdan birbiriyle ilişkili olduğundan, bu makalenin genel konusunu oluşturan ikinci soruya ilişkin tartışmaların felsefi temelini anlaşılır kılmak için birinci soruya ilişkin görüşlerden kısaca bahsetmekte yarar var. Bu nedenle ilkin, kısa da olsa, çağdaş eylem kuramında belli başlı yaklaşımlardan ve bu yaklaşımlar içinde Davidson'un felsefi konumundan söz edeceğim. İkinci olarak, özgün bir iddia ortaya koymuyor olsam da, ussal açıklamanın nedensel açıklama olmadığını ileri süren Mendel'e karşı Davidson'un görüşlerinin daha savunulabilir olduğunu göstermeye çalışacağım. Kanımca, insan eylemlerinin belirleyicisi olarak kamusal uzlaşıyı gösteren Mendel'in yeni-Wittgensteinci yaklaşımı ussal açıklamada nedenselliğin olmadığına değil, yalnızca nedenselliğin kamusal boyutunun olduğuna bir kanıt olabilir.

II

Eylemler, eylem-olmayanlardan nasıl ayırt edilir? Bir eylemin fiziksel betimlemesine dayanarak bu soruyu yanıtlamak olanaksızdır, çünkü fiziksel betimleme eylemleri eylem olmayanlardan ayıran niyetsel, amaçsal ve istençli olma özelliklerini yansıtmaz. İstenç dışı göz kapaklarını açıp kapatma olayı ile göz kırpmak olayları fiziksel bakımdan özdeş olabilirler ama birincisinin aksine ikincisini eylem yapan niyetsel, amaçsal ve istençli olarak yapılmış olmasıdır. Davranış kalıpları ya da türleri benzer insan davranışlarını nitelemek için kullanılır. Özcan'ın Elif'e göz kırpma olayı ile Murat'ın Elif'e göz kırpma olayı aynı eylem midir? Eylemin bireyselliği açısından, birçok ortak özelliklerine rağmen bu iki olayın aynı davranış olmadıkları açıktır. Ancak, eylemin bireyselliği konusunda asıl tartışma, bir şeyi başka bir şey yaparak gerçekleştirirsek bir eylem mi yoksa birden fazla eylem mi gerçekleştirmiş oluruz sorusuna ilişkin tartışmadır. Anscombe'un şu sorusunu ele alalım:

(Kendi iradesiyle) kolunu hareket ettirerek, tulumbayı çalıştırıp, su şebekesini doldurup, ahaliyi zehirleyen kişinin dört eylem mi, yoksa bir eylem mi gerçekleştirdiğini söyleyeceğiz?[1]

Çağdaş eylem kuramında bu soruyu yanıtlamada ortaya çıkan iki temel farklı görüş vardır. Çoğaltıcı (multiplying) yaklaşım, eylem nitelikleri birbirinden farklı olan eylemlerin ayrı eylemler olduğundan hareketle, yukarıdaki örnekte sözü edilen tulumbayı çalıştırma eylem nitelikleri ile ahaliyi zehirleme eylem niteliklerinin birbirinden farklı olduğunu savunarak ortada farklı eylemlerin olduğunu ileri sürer. Bileştiren (unifying) yaklaşım ise aynı örnek için farklı betimlemeleri verilen tek bir eylemin söz konusu olduğunu söyler.[2] Davidson, Anscombe'un örneğine benzer bir örnek sunarak birleştirici görüşü savunduğunu açıkça ifade eder: "Düğmeye dokundum, ışığı yaktım ve odayı aydınlattım. Bilmeyerek, evde olduğum gerçeği konusunda bir hırsızı uyardım. Burada dört tanımlamanın verildiği dört şeyi değil, sadece bir şeyi yapıyorum."[3] Ona göre, eğer S bireyi (A')'yı gerçekleştirerek (A)'yı gerçekleştiriyorsa, S'nin (A)'yı yapması S'nin (A')'yı yapmasıyla özdeştir. "(A)'yı yapma" ile "(A')'yı yapma" aynı eylemin iki betimlemesidir, ancak '(A)'yı yapmak" her zaman belli bir sonucun nedeni olarak betimlenir.

Goldman'a göre, eğer Davidson'un söylediği gibi iki farklı betimleme aynı olayı niteliyorsa bu iki betimleme arasında simetrik ve geçişli bir ilişki olmalıdır. Oysa, ona göre, ışığı yakma örneğinde böyle bir ilişki söz konusu değildir. Goldman, Davidson'un örneğini şöyle yorumlar:

Söz konusu ilişki, bir eylemin diğer eylemle yerine getirildiği "yol" ya da "yöntem" olduğu söylenerek ifade edilebilir. Tipik olarak, A eylemi A' eylemiyle yerine getirilen bir "yol" olduğunda, A eylemini göstererek A' eyleminin *nasıl* açıklandığını *açıklayabiliriz*...Bu ilişki konusunda dikkat edilmesi gereken önemli nokta, bunun hem *asimetrik* hem de *yansımasız* (irreflexive) olduğudur. İlkin asimetri konusunu düşünelim. Eğer S eyleyeni A eylemini *yaparak* A' eylemini yapıyorsa, o zaman, A' eylemini yaparak A eylemini yapamaz. John düğmeye dokunarak ışığı açar, ancak, ışığı yakarak düğmeye dokunamaz...İlişkinin yansımasızlığı aynı örnekte görülebilir. John ışığı açarak ışığı açtı demeyiz.[4]

Buna göre, Davidson'un farklı betimlemeleri verilen eylemlerin özdeşliği ilkesi yanlıştır; çükü bu iki betimleme arasında simetrik bir ilişki söz konusu değil-

dir. Dahası, ışığa dokunma durumunda gösterdiğim nitelikler odayı aydınlatmamdaki niteliklerden farklı olduğu için, tek bir eylem gerçekleştirdiğim söylenemez. Davidson'a göre, ışığa dokunmanın nitelikleriyle odayı aydınlatmanın niteliklerinin birbirinden farklı olduğu açıktır. Ne var ki, bu farklılık bir eylem değil iki eylem gerçekleştirdiğimizi göstermez. Ortada iki eylem değil, aynı eylemin farklı betimlemeleri vardır. Düğmeye dokunmam, ışığı yakmam ve odayı aydınlatmam, tüm bunlar eylemime ilişkin daha ayrıntılı betimlemeler veriyor olsalar da, niteledikleri eylem aynıdır. Üç farklı betimlemesinin verildiği bu aynı eylem, diğer iki olayla karıştırılmamalı. Bu iki olay, eylemin sonucudurlar ve ondan sonra gelirler.

III

Ussal açıklamanın nedensel açıklama olmadığını ileri sürenlerin başında Melden, Anscombe, Foot, Ryle gibi felsefecilerin adlarını sıralayabiliriz. Goldman ve Davidson aksini düşünür. Bu makalede görüşlerini irdeleyeceğimiz Donald Davidson'un ussal açıklama modeli Melden'e açık bir eleştiri olduğu için, Melden'in temellendirmesinden başlayarak sorunu tartışmakta yarar var. Melden gibi ussal açılamanın nedensel açıklama olamayacağını savunanlar, neden ile sonuç arasındaki mantıksal ilişki argümanından hareket ederler. Hume'dan beri yaygın olarak kabul edilen nedensellik anlayışına göre, bir neden ileri sürülen sonuçtan mantıksal olarak ayrı olmak zorundadır. Oysa bir eylem için ussal neden, bu argümana göre, eylemden mantıksal olarak ayrı değildir. Örneğin, "Kolunu kaldırdı; çünkü sinyal vermek istedi" ifadesinde eylemin nedeni olarak gösterilen "başkalarına ne yaptığını göstermek için kolunu kaldırdı" ifadesiyle "sinyal vermek" arasında mantıksal bir bağ söz konusudur.

Melden, ussal açıklamanın nedeni olarak gösterilenler arasında niyetselliği ve duyguları da içeren motiv kavramından hareket eder. Ona göre, eğer ileri sürülen model 'motiv® bedensel hareket' modeli gibi mekanik bir ilişkiyi ifade ediyorsa, Hume'cu nedensellik anlamında motivler hiçbir nedensel rol oynamazlar. Araba sürerken kavşağa geldiğinde kolonu kaldıran sürücü örneğini ele alalım. Trafik kurallarına aşina olan biri için bunun ne ifade ettiği açıktır, bu nedenle "Kolunu neden kaldırdı?" sorusunu sormak pek de anlamlı değildir. Ancak, trafikteki işaretleşme düzenini bilmeyen biri ne olup bittiğini sorduğunda verilecek yanıt, "sürücü dönüş yapmak üzere olduğunu diğer insanlara göstermek için kolunu kaldırdı" benzeri açıklama olacaktır. Böyle bir açıklama sürücünün motivini, yani yaptığı şeyi yapma nedenini göstermektir. Melden'e göre sürücünün zihninde herhangi bir "içsel olay" geçmiş olduğunu varsaysak bile, bu içsel olay, her ne ise, eylemin açıklanmasında nedensel role sahip değildir.

Melden şöyle düşünür: Başka bir olaya göndergede bulunarak bir olayın herhangi bir basit nedensel açıklamasında, sorun sonucun özdeşliği veya özelliği değil, ortaya çıktığı koşullardır. Bir başka deyişle, bir nedensel açıklama buna göre açıklanan olayın daha fazla özelliklerini vermez, aksine, özellikleri önceden zaten bilinen olayın nasıl ortaya çıktığını veren bir kuram sunar. Oysa, ussal nedeni mekanik bir neden olarak gösteren kuramda motivi göstermek eylemin daha kapsamlı özelliğini vermekte, gerçekten de sürücünün ne yaptığının daha iyi bir anlaşılmasını sağlamaktadır.[5] Bu nedenle, Melden'e göre, Hume'cu nedensellik anlayışı ussal nedensel açıklamada olduğu gibi böyle bir rol üstlenemez:

Bu anlamda, kolunu kaldırına eyleminin nedeni olarak ileri sürülen herhangi bir neden ....sadece kolu kaldırına eyleminin nasıl ortaya çıktığını açıklar. Sürücünün, ne yapmak üzere olduğuna ilişkin başkalarına bilgi vermek için kolunu kaldırdı ifadesinden, mantıksal olarak, sinyal veriyordu veya en azından sinyal vermeye çalışıyordu sonucu çıkar. O zaman, eğer söz konusu motiv kol kaldırma eyleminden önce geliyor veya onunla birlikte olan bir olaysa, iki farklı olay arasında mantıksal bir bağın olması gerekir-ileri sürülen motiv ve eylem. Eğer motiv eylem dizini nedensel bir ilişki ise bu olanaksızdır.[6]

İç zihinsel olaylar eylemlerin nedenleri olarak gösterilemiyorsa, Melden insan davranışını açıklamak için nasıl bir model önerir? Melden, sık sık Wittgenstein'dan dayanak göstererek eylemde bulunmanın bir tür "kural izleme" olduğunu savunur.

Kol kaldırma durumunda, eyleyenin motivini açıklayan ifade eyleyenin o anda zihninde geçen bir şeye veya başka içsel ortaya çıkışa değil, kamusal gösterim konusuna göndergede bulunur. "Kolunu neden kaldırdın?" sorusunu yanıtlamada "Dönüş yapmak için hazırlandığımı göstermek için öyle yaptım" demek bazı zihinsel ortaya çıkışlara değil, gösterilen eylem ve bu eylemin ortaya çıktığı durumlara dikkat çekmek... ve böylece, bir kişinin zihnindeki gizli **recessten** ziyade, insan eyleminin kamusal boyutunda neler olup bittiğini açıklamaktır... Bu tür durumlarda, yapılmış olanı eyleyenin niyetinden ziyade, uzlaşım *belirler*.[7]

Bilindiği gibi, Wittgenstein'in son dönem yazıları sosyal bilimler felsefesinde önemli etki yaratmıştır. Wittgenstein'a göre, kavramlar bireylerin özel deneyimlerine değil, doğası kamusal alanda paylaşılma özelliği olan sosyal yaşama dayanır. Bir sözcüğün nasıl işlevde bulunduğunu tahmin etmek için "onun kullanılışına bakmak ve oradan öğrenmek gerekir."[8] Özel dil ya da kavramın olanaksızlığı argümanı, insan eylemlerinde sosyal olanın bireysel ve özel olana önceliğini gösterir. Bireysel rollerimizi özel dünyamızdan değil, onu kuşatan daha geniş yaşam kalıbından çıkarırız. Bu nedenle, eylemlerin anlamı zorunlu olarak onları çevreleyen ortama ve bağlama bağlıdır. Ancak, Trigg'in de belirttiği gibi, "Wittgenstein nedensel köken varsayımlarıyla değil, kavram ve anlamla ilgilenir."[9] Bu nedenle, Wittgensteinci bir sosyal bilim anlayışının zorunlu olarak ussal açıklamanın nedensel açıklama olduğunu yadsıdığını düşünmek için bir neden söz konusu değildir. Davidson'un görüşlerinin Wittgensteinci yaklaşımlarla örtüşüp örtüşmediğini ilerde ele alacağız. Bu noktada tartışmayı ussal açıklama modeline karşı ileri sürülen görüşleri irdeleyerek sürdürelim.

İnsan eylemleri için ussal açıklamanın nedensel bir açıklama olmadığını savunanların bir başka hareket noktası inanç ve istekler gibi psikolojik tutumların nedensel ilişkiye giren türde şeyler olmadıkları iddiasına dayanmaktadır. Bu görüşe göre, temel ussal nedenler olaylar değil, durum ve eğilim olan tutum ve inançlardır. Davidson'a göre, böyle bir karşı çıkışa durumlar, eğilimler ve koşullar genellikle olayların nedenleri olarak adlandırılırlar şeklinde yanıt vermek mümkün olsa da, "bu yanıt, yakın ilişkili bir noktayı karşılamaz: Bir olay için nedensel koşuldan söz etmek ancak daha önceden bir olayın var-olduğu varsayımına dayalı olarak bir neden verir. Fakat eyleme neden olan önceki olay nedir?"[10] Ona göre, temel ussal-nedenlerle çok yakından bağlantılı olaylar bulmak hiç de zor değildir. Durumlar ve eğilimler değil, bir durum veya eğilim hamlesi olaydır. Melden, kolunu kaldırarak bir dönüş sinyali veren sürücü örneğinde eylemleri temel motiv veya niyet yönünden nedensel olarak açıklamak isteyenlere karşı çıkar. Davidson'a göre, Mendel

sürücü örneğiyle şöyle bir model öneriyor: Adam araba sürüyor, dönemece yaklaşıyor; sinyal vermesi gerektiğini biliyor; kolunu kaldırarak, nasıl sinyal verileceğini biliyor ve bu bağlamda kolunu kaldırıyor. Tüm bunlar olursa adam sinyal vermiş olur. Bu koşullar altında, eğer bir kişi kolunu kaldırırsa sinyal vermiş olur. Davidson'a göre, bu modelin temel sorunu,

bu açıklamanın adamın neden kolunu kaldırdığı sorusuna değinmemesidir. Kolunu kaldırmak için bir ussal nedeni vardı, ancak bu kolunu neden kaldırdığının ussal-nedeni olarak gösterilmemiştir. Eğer 'sinyal verme' betimlemesi, onun ussal-nedenini vererek eylemini açıklarsa, o zaman sinyal verme niyetsel olmalıdır; ancak, belirtilen kurama göre, bu olmayabilir.[11]

Mendel'in açıklama modeli davranışçı bir modeldir. Davranışçı ve işlevselci yaklaşımların ortak özellikleri önerilen modelde olayların altından yatan tekilliği görmezlikten gelmeleridir. Davidson'a göre olayların tekilliği son derece önemlidir, çünkü olayları tekil veya birey olarak almadıkça eylemlere, onların açıklanmasına, nedensel ilişkisine veya zihinsel olanla fiziksel olan arasındaki ilişkiyi veren doğru bir kuram savunmak olanaksızdır.[12] Sürücü örneğinde, ortada zihinsel bir olay vardır ve bu olay tekil bir olaydır: "Belli bir anda sürücü yaklaşmakta olan dönüşüne dikkat vermiştir (veya dikkat verdiğini düşünmüştür) ve bu onun sinyal verdiği andır."[13]

Mendel gibi mantıksal argümandan hareket edenlerin dayandığı temellerden biri ussal nedenleri soyut tümeller olarak alma eğilimidir. Bu anlayışa göre, soyut tümeller mantıksal olarak ilişkilendirilebilirler, ancak bu, aralarında nedensel ilişki olduğunu göstermez; çünkü nedensel ilişki somut tekil olaylar arasında olan bir ilişkidir. Önermeler, anlamlar ve olgular arasında mantıksal ilişkiler olabilir; bir önerme mantıksal olarak bir başka önermeyi içerebilir ama bir önermenin bir önermeye neden olduğunu söylemek olanaksızdır. Ancak, bir eyleme yol açan ussal nedenler isteme, inanma gibi önermesel tutumlardır ve bunların soyut tümeller olduğu söylenemez. Bir bireyin bir şeyi istemesi, arzu etmesi, düşünmesi somut ve tekil bir olaydır. Kolunu kaldırarak diğer insanlara ne yaptığına ilişkin bilgi vermekle, sinyal vermek arasında mantıksal bir ilişki olabilir. Ne var ki, Mendel'in, bu durumun ussal neden ile eylem arasında mantıksal bir bağ olduğunu düşünmesi yanlıştır; çünkü mantıksal bağlantı aynı olayın iki betimlemesi arasındaki bağlantıya işaret ederken nedensel bağlantı olayların betimlemeleri arasında değil, olayların kendileri arasındaki bir ilişkidir. Oysa, Mendel'in mantıksal bağlantı argümanı olayların betimlemeleri arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Nedensel ilişki, bizim onu betimlememizden bağımsız olarak kendi başına bir ilişkidir. "Ne yapmak üzere olduğuna ilişkin insanlara bilgi vermek için kolunu kaldırdı" ve "sinyal veriyordu" ifadelerinin her ikisini doğru yapan aynı olay ya da eylemdir. Melden'in yapması gereken şey "ne yaptığına ilişkin başkalarını bilgilendirmek için kolunu kaldırmak istedi" ifadesinden "sinyal veriyordu" ifadesinin mantıksal olarak çıktığını kanıtlamaktır. Böyle bir çıkarım kanıtlanamaz; çünkü eyleyen isteğe sahip olabilir ama yine de gereken davranışı hiçbir zaman göstermemiş olabilir.[14]

Davidson, anlama, değerler, inançlar, dil ve tutumlar gibi sosyal varlığın temel unsurlarına ilişkin kavram ve çözümlemelerin bütüncü sosyal niteliğe sahip oldukları, bu niteliğin sosyal bilimsel açıklamayı doğa bilimsel açıklamadan ayıran temel özellik olduğu konusunda Melden gibi yeni-Wittgensteincılarla aynı görüştedir:

Birinin neden eylemiş olduğu gibi eylediğini sorduğumuzda bir yorum veril-

mesini isteriz. Onun davranışı garip, yabancı, olmadık, anlamsız, karakter dışı, bağlantısız görünebilir; belki de onun davranışındaki eylemi tanıyamayız bile. Ussal-nedenini öğrendiğimizde, yapmış olduğu şeyin, bildik çerçeveye uyan, yeni bir betimlemesine sahip oluruz. Bu çerçeve, eyleyenin inanç ve tutumlarının bazılarını; muhtemelen amaçları, hedefleri, ilkeleri, genel karakter özelliklerini, erdemleri veya erdemsizlikleri de içerir. Bunun yanı sıra, ussal-neden tarafından sağlanan eylemin yeniden betimlenmesi, eylemi daha geniş bir sosyal, ekonomik, dilsel veya değerlendirici bağlama oturtabilir. Ussal-neden aracılığıyla, eyleyenin eylemini bir yalan söyleme, borcu geri verme, ailevi yükümlülüğü yerine getirme veya kahramanlık gösterisi olarak anladığını öğrenmek, kuralları, uygulamaları, uzlaşmaları ve beklentileri ortaya koymada eylemin noktasını kavramaktır.[15]

Davidson'a göre, geç dönem Wittgenstein'dan esinlenerek yapılan bu ve buna benzer yorumların "doğru olduğunu yadsıyan bir şey söz konusu değildir."[16] Ussal-nedeni vererek bir eylemi açıkladığımızda eylemi yeniden betimleriz. Eylemi yeniden betimleme eyleme model içinde bir yer verir ve bu yoldan eylem açıklanır. Ancak bu görüşten hareketle, bazı felsefeciler şu iki yanlış sonuca çıkarma yanlışlığına düşerler: Birincisi, ussal-nedenleri vermek sadece eylemi yeniden betimler ve nedenler etkilerden ayrıdır gerçeğinden ussal-nedenler neden değildir sonucunu çıkaramayız. İnanç ve tutum olarak, ussal-nedenler kesinlikle eylemlerle özdeş değildirler; ancak, daha önemlisi, olaylar genellikle nedenleri bakımından yeniden betimlenirler. İkincisi, eylemi geniş bir modele oturtmak onu açıkladığı için söz konusu açıklamanın türünü hemen anladığımızı düşünmek bir hatadır. İlgili model veya bağlam hem ussal-nedeni hem de eylemi içerdiğinden, modellerden ve bağlamlardan konuşmak ussal-nedenlerin eylemleri nasıl açıkladığı sorusunu yanıtlamaz.[17] Bu nedenle, Davidson'a göre, eylemlerin bütüncü ve sosyal özellikleri bireylerin eylemlerine ilişkin nedensel bir açıklama vermeyi engellemez. "Eğer ussal-neden ve eylem farklı bir açıklama modeli gösteriyorsa, bu model saptanmalıdır."[18] Kanımca Mendel, sürücü örneğinde olduğu gibi, eylemi belirleyenin zihinsel ortaya çıkışlar değil kamusal uzlaşım olduğunu söyleyerek eylemin nedensel olmadığını göstermiyor, sadece ve sadece Davidson'un da katıldığı, eylemlerin nedensel ilişkisinin farklı boyutlarına dikkat çekmiş oluyor. Kuşkusuz eylemlerin nedensel tarihine (causal history) ilişkin çok şey söylenebilir. Eylemlerin belirleyici unsurları arasında yer alan duygular, tutumlar ve inançlar sosyo-kültürel ortam, bireysel farklılıklar, çevre ve ekonomik koşullar gibi oldukça farklı etkenlere bağlı olarak şekillenirler. Dahası, Goldman'ın da belirttiği gibi, "isteme sistem bağımlı bir kavramdır: Belli bir isteğin etkileri sistemde iş gören birçok diğer faktörlere bağlıdır."[19] Ancak tüm bu gerçekler, isteme, duygu, inanç ve motivlerin eylemlerde nedensel rol oynamadıklarını göstermez. Neden olunanların (etkilerin) kendilerinin de neden olamayacağını destekleyen ne deneyimsel, ne de a priori bir bilgi söz konusudur. Ussal açıklama modeline karşı ileri sürülen görüşlerin eleştirel incelemesinden sonra, bu modelin kuramsal açıklamasına geçebiliriz.

IV

Davidson'a göre, bir kişinin gerçekleştirmiş olduğu bir eylemin ussal açıklamasını vermek her şeyden önce şu iki gerekli koşulun bilinmesine dayanır. K eylemini

gerçekleştiren S bireyi için:

a) S, belli tür eylemlere karşı belli bir tür 'pro attitute'e sahipti.

b) S, K eyleminin bu tür bir şey olduğuna inanıyordu.

'Pro attitute' sözcüğü, Davidson'a özgü bir kavramdır ve bu kavramla ifade edilen genel anlam 'istek'tir. Belli tür eylemlere karşı eyleyenin yönelmiş tutumları olarak yorumlanabilecek pro attitutler olarak Davidson şunları sıralar: Arzular, istekler, sevkler, teşvikler, çeşitli ahlaki görüşler, estetik ilkeler, ekonomik ön yargılar, sosyal uzlaşımlar, kamusal ve özel hedefler ve değerler. Söz konusu pro attitute ya da istek, uzun bir süre içinde oluşmuş ve yaşam boyu süre giden bir istek olabileceği gibi, anlık ve gelip geçici bir istek de olabilir.

Ancak, bu iki koşulun bilinmesi bir eylemin ussal nedenini vermek için yine de yeterli değildir. Çünkü, bir kişi bir eylem için bir ussal nedene sahip olabilir ve eylemi yerine getirebilir, ancak yine de bu ussal-neden o kişinin neden söz konusu eylemi yaptığının ussal nedeni olmayabilir. Örneğin, kendisine hakaret eden Y'den öç almak isteyen X, buna hazırlık olarak bir silah satın almış ve Y'yi öldürmek için fırsat kollamaktadır. Bir gece yarısı ıssız bir yoldan evine gitmekte olan X, ne olduğunu tam olarak seçemediği, belki de kendisine zarar verebileceğini düşündüğü vahşi bir hayvan olarak algılayarak X'i yaralar. Şimdi, X, Y'yi yaralamak için bir istek ve tutuma sahipti. Ama bu istek ve tutum X'in Y'yi yaralamasının ussal nedeni değildir. "Ussal-neden ve onun açıkladığı eylem arasındaki ilişkiye esas olan düşünce şudur: Eyleyen eylemi gerçekleştirdi; *çünkü* söz konusu ussal nedene sahipti."[20] Bir başka deyişle, ussal nedenin eylemin gerçekleşmesinde etkin neden olması onun eylemin gerçek ve doğru nedeni olarak ortaya çıkarılması gerekir.

Davidson'un modelinde bir eylemin nedensel açıklaması hem belli tür eylemlere karşı isteği ifade eden motivasyonel unsurları, hem de ilgili epistemik unsurları ifade eden inançları ortaya çıkarmaktır. Bu iki unsur, eyleyenin eylemini gerçekleştirmesinin temel ussal nedenini verir. Bir temel ussal neden bir inanç ve tutumdan meydana gelir ve bir eylemin nedensel açıklaması nihai olarak ilgili temel ussal nedene indirgenerek yapılabilir. Bir eylem kuramı, eylemin her iki yönünü de kapsayacak açıklamalar içermelidir.

Ne var ki, çok yaygın olmasa da, Davidson'un ussal açıklama kuramına getirilen eleştirilerden biri eylemlerin ortaya çıkışında ve açıklanmasında duyguların nedensel rolünü görmezlikten geldiği görüşüdür. Kantçı ahlak kuramlarına yönelik ciddi bir eleştiri olarak son yıllarda sıklıkla dile getirilen bu görüşün Davidson'un eylem kuramı için de söz konusu olup olmadığı konusu ele almaya değer bir eleştiridir. Yıkıcı ve olumsuz etkileri göz önünde bulundurularak, duyguları ahlaki eylem alanının dışında tutmak normatif bir ahlak kuramı için bir ölçüde kabul edilebilir. Ancak, ahlaki ve ahlaki olmayan gibi bir değer yargısında bulunmaksızın tüm eylemleri nedensel olarak açıklamaya çalışan bir eylem kuramının duyguların nedensel rolünü, eğer varsa, göz önünde bulundurmaması kabul edilemez. Gerçekten de Davidson'un eylem kuramı duyguların nedensel rolünü görmezlikten gelir mi? Geldiğini ileri süren DeLancey (1998), Zhu ve Thagard (2002) gibi yorumcular Davidson'un şu sözlerini kanıt olarak gösterirler:

Neyse ki, bir ussal nedenin nasıl içerildiğini görmek için, bahsedilmeleri eylemi ussallaştırdığında, 'Neden onu yaptın?' sorusunu yanıtlayabilen açlıkların, arzuların, motivlerin, ruh hallerinin, hislerin ve duyguların bir çok çeşidini sınıflamak ve çözümlemek gerekli değildir.[21]

Genel olarak insan eylemleri iki aşamadan oluşur. Birincisi, eylemin bir tasarım olarak oluşturulması; ikincisi ise eylemin yerine getirilmesi. Birinci aşama bir planın veya niyetin oluşturulmasını, seçimin veya kararın verilmesini ve eylemin harekete geçirilmesini izler. İkinci aşama ise söz konusu planın nasıl uygulandığını ya da yerine getirildiğini içerir. Zhu ve Thagard, duyguların her iki aşamada da etkili olduklarını vurgulamada haklıdırlar. Ne var ki, Davidson'un yukarıdaki sözleri, eylemlerin açıklanmasında farklı his ve duyguların eylemlerde nedensel bakımdan etkili olduklarını görmezlikten geldiğini değil, aksine tüm duyguların ortak olarak nesnelerine yönelmişlik özelliğine sahip olmalarından nedensel rol oynadıklarını ifade eder. Bu ortak özellikten hareketle belli bir eylemin nedeni olarak istek ve ilgili inanç o eylemin ussal açıklamasının gerekli ve yeterli koşullarını verir. Bir duygu nesnesine yönelme veya ondan kaçınma isteği taşıdığından, bir eylemin belli bir duygudan dolayı yapıldığını ifade etmek onun nedenini göstermektir:

Kapalı yerde kalma korkusu neden birinin bir kokteyl partisini terk ettiğinin ussal-nedenini verir; çünkü insanların korktukları şeyden sakınmak, kaçmak, uzak durmak, onunla arasına mesafe koymak istediklerini biliriz. Kıskançlık bir zehirlemede motivdir çünkü, diğer şeylerin yanı sıra, zehirleyen kişi eyleminin rakibine zarar vereceğine, ıstırabının maddi nedenini ortadan kaldıracağına veya bir adaletsizliği düzelteceğine inanır ve bunlar kıskanç kişinin *yapmak istediği* çeşitli şeylerdir.[22]

Farklı duygu ve hislerin çözümlemesini yapmanın gereksiz olması, onların tümünün eylemler için gerekli koşul olan isteme özelliğini taşımalarından kaynaklanmaktadır. Davidson'un ussal açıklama kuramını Hempel'in tümden gelimsel yasalılık modeli gibi diğer ussal açıklama kuramlarından ayıran en önemli özellik Davidson'un öndeyiyi gerekçelendirme mekanizması olarak kullanmamasıdır.[23] Bir eylemin açıklanmasında belli bir duygunun ve onun yerine getirilmesine ilişkin ilgili inancın nedensel rol oynadığını söylemek, hem söz konusu duygu ve inancın ortaya çıkarılmasını hem de bunların gerçekte etken neden olduklarını göstermeye bağlıdır.

V

Görüleceği üzere, tartışmaya çalıştığımız sorun yapay bir sorun değil, içerdiği sonuçlar bakımından doğrudan doğruya sosyal bilimsel açıklamanın doğasına ilişkin bir sorundur. Sosyal bilimler felsefesinde belli başlı yaklaşımlardan pozitivist-doğalcı, anlayıcı-yorumsamacı ve eleştirel yaklaşımlar uzun yıllar birbirleriyle uzlaşmaz kuramlar olarak görülmüştür. Bunlar arasında, sosyal bilimlerde nedensellik kavramına odaklanan pozitivist-doğalcı yaklaşıma karşı, sosyal bilimsel fenomenin kendine özgü bir doğası olduğunu savunarak doğa bilimsel nedensellik anlayışının sosyal bilimlere uygulanamayacağı savunulmuştur. Son dönem sosyal bilimler felsefesi çalışmalarında, bu üç yaklaşımın sosyal bilimsel fenomene yönelik farklı sorulardan hareket ettiği, bu nedenle birbirini zorunlu olarak dışlama yerine karşılıklı bir yardımlaşmanın olduğu görüşü kabul gören yaklaşımlardan biridir. Davidson, ussallığın ve anlamın bütüncü nitelliğinin olması dolayısıyla, sosyal bilimsel açıklamanın temelde anlama ve yorumlama işi olduğunu savunmasına karşın, ussal açıklamanın yine de nedensel bir açıklama olduğunu ileri sürer. Bunun aksi

söz konusu olsaydı, inançlar, düşünceler ve motivler gibi zihinsel ifadelerin davranışlar üzerindeki nedensel etkisini açıklamak olanaksızlaşır; Weber'in Batı'da kapitalizmin gelişmesini açıklama örneğinde olduğu gibi, yorumcu yaklaşımı benimseyen birinin inanç, kültür ve tutumlar gibi zihinsel unsurlara dayanarak yaptığı açıklama nedensel açıklama niteliğine sahip olmazdı. Sosyal bilimlerde nedensel açıklamaya karşı çıkanlar, çoğunlukla nedensellik kavramını mekanik bir nedensellik olarak alma eğilimindedirler. Goldman'ın da belirttiği gibi, "bazı felsefecilerin zihninde, nedensellikten söz etmek birbirini iten bilardo toplarını veya çekip iten manivelaları çağrıştırır."[24] Nedensellik kavramı böyle alınınca ussallık ve ussal açıklama nedensellik kavramıyla uzlaşmaz olarak görülmektedir. Peki ama, Goldman'ın sorduğu gibi, "Niyetsel objelere sahip olan ifadeler–yani, inançlar, düşünceler, niyetler, istekler vb.– nedensel ilişkiye neden dahil edilemesin?"[25] İnsan eylemlerini sadece olup biten şeyler olarak görmüyorsak, eylemlerimizin tüm nedenlerini bireyin dışında bir yerlerde arayarak eyleyenleri çaresiz kurbanlar olarak neden görelim ki?

DİPNOTLAR

1. E. E. M., Anscombe, *Intention*, Blackwell, Oxford, 1959, s. 45.

2. Birleştirici ve çoğaltıcı yaklaşımlara ilişkin ayrıntılı bilgi için bakınız, Karl Pfeifer, *Actions and Other Events*, Peter Lang, New York, 1989.

3. Donald, Davidson, "Actions, Reasons, and Causes" *Esays on Actions and Events* içinde, Clarendon Press, Oxford, 1980, s. 4. İlk basım, *The Journal of Philosophy* 60 (1963).

4. Alvin Goldman, *A Theory of Human Action*, Englowood Cliffs, Prentice Hall, New Jersey, 1970, s. 5.

5. A. I. Mendel, "Motive and Explanation" *Causal Theory of Minds*, ed. S. Davis, Walter de Gruyter, New York, 1983, s. 48. Bu makalede Mendel'in görüşlerini adı geçen esere dayanarak aktaracağız. Mendel, konuyla ilgili görüşleri ilk olarak *Free Action*, Routledge and Kegan Paul, 1961, adlı kitabında dile getirmiş olup 1983 tarihli eseri bu kitabın bir bölümünün tıpkı basımıdır.

6. A. g. e., s. 48.

7. A. g. e., s., 49-50.

8. L. Wittgenstein, *Felsefi Soruşturmalar*, Türkçesi: D. Kanıt, Küyerel Yayınları, İstanbul, 2000, s. 159. Ayrıca Wittgenstein'in şu sözlerine bakınız, "Ağrı kavramını, dili öğrendiğimizde öğreniriz", s. 171; "Bir tümceyi anlamak, bir dili anlamak demektir. Bir dili anlamak bir tekniğin ustası olmak demektir", s. 119; "Bir kuralı izlemek bir buyruğa uymaya benzer. Biz böyle yapmak üzere eğitiliriz; bir buyruğa belli bir tarzda karşılık veririz", s. 121;

9. Roger Trigg, "Wittgenstein and Social Science", *Wittgenstein Centenary Essays*, Ed. A. P. Griffiths, Cambridge University Press, Cambridge, s. 215. Wittgenstein'in şu sözlerinin Trigg'in yorumuna önemli destek verdiğini düşünüyorum: "Ancak ben, şimdi yaptığım şeyin (bir anlam yakalamanın) gelecekteki kullanımı, nedensellik olarak ve bir deneyim meselesi olarak belirlediğini değil, tuhaf bir şekilde, kullanımın kendisinin bir anlamda mevcut olduğunu kastediyorum", *Felsefi Soruşturmalar*, s. 117.

10. Donald Davidson, "Actions, Reasons, and Causes" *Esays on Actions and Events* içinde, Clarendon Press, Oxford, 1980, s. 12.

11. A.g. e., s.11.

12. Donald Davidson, "The Individuation of Events" *Esays on Actions and Events* içinde, Clarendon Press, Oxford, s. 165.

13. Donald Davidson, "Actions, Reasons, and Causes" *Esays on Actions and Events* içinde, Clarendon Press, Oxford, 1980, s. 12.

14. Benzer eleştiri için daha geniş bilgi için bakınız, Simon Evnine, *Donald Davidson*, Stanford University Press, California, 1991, s. 48-9.

15. A. g. e., s. 9-10.

16. A. g. e., s., 10.

17. A. g. e., s. 10

18. A. g. e., s. 10.

19. A. I. Goldman, "Wanting and Acting", *Causal Theory of Minds*, ed. S. Davis, Walter de Gruyter, New York, s. 119.

20. A. g. e. S. 9.

21. A. g. e., s., 7

22. A. g. e., s., 7.

23. Hempel'in tümdengelimsel yasalılık modeli ile Davidson'un ussal açıklama modeli arasındaki bir başka farklılık şudur: Hemepel bilimsel açıklama için kuşadıcı bir yasanın gerekli olduğuna inanırken, Davidson'a göre yasaya başvurmaksızın açıklama olanaklıdır. Davidson'un kendi ifadesiyle, "ussal nedenleri birbirine bağlayan yasaları bilmeksizin, ussal nedenlere göndergede bulunarak eylemleri açıklayabiliriz." Bakınız, "Hempel on Explaining Action" *Esays on Actions and Events* içinde, Clarendon Press, Oxford, s. 262.

24. A. I. Goldman, "Intentional Action", *Causal Theory of Minds*, ed. S. Davis, Walter de Gruyter, New York, 1983, s. 106.

25. A. g. e., s. 106.

Arno Gruen
Normalliğin Deliliği
Çev: İlknur Igan

Ünlü ruhbilimci Alfred Adler *Yaşama Sanatı* kitabında normal insanı toplum içinde ve toplumla bir arada yaşayan birey olarak tanımlar. Bu kişinin yaşama biçimi topluma öylesine uydurulmuşdur ki toplum, bu kişiyi istese de istemese de onun çalışmalarından yarar görmektedir. Ayrıca bu kişinin karşılaşacağı sorunlar karşısında bu sorunlarla başedebilecek gücü vardır. İnsanlarla ilişki kuracak bireyin karşısındakine güven duyabilmesi burada önemlidir. Ama bu kurulan güven ilişkisinde kişiler kendi benliklerini ne kadar koruyabilmektedirler? Belki arkadaş ilişkilerinde, günlük ilişkilerde bu çok önemli bir sorun gibi görünmemektedir. Ama çalışma hayatında patronunun, ya da siyasi hayatta parti başkanın karşısında kişi kendi benliğini ne derece koruyabilir?

Bu yıl Arno Gruen'in İlknur İgan'ın çevirisiyle *Normalliğin Deliliği* adlı yapıtı yayınlandı. Sekiz bölümlük bu çalışmanın ana sorunu yukarıda ele aldığımız gibi kendi içselliğinden kopmadan dış dünya deneyimine katılmanın önemini vurgulamasıdır.

Özünde dünyaya geldiğimizde sorun anne baba ilişkisiyle başlamıştır. Çocuk gelişiminin ilk aşamasında anne babasının değer yargılarıyla yüz yüze gelecektir. Sorumluluk burada belirleyicidir. Yazara göre burada çocuk kendi benliğini sorumlulukları çerçevesinde bulur ya da uzlaşmacı bir tutumla kendini anne babasının sorumluluğuna bırakarak tamamen uzlaşmacı bir tutum izler. Burada ortaya çıkan duyguyuysa yazar "kendilik" nefreti olarak tanımlamaktadır. Kendine saygı duyma ihtiyacıyla, karşıdakine boyun eğme arasında çelişkili bir durum oluşmaktadır. Bu çelişkili durumun getirdiği bölünmeyi yazar şu noktaya bağlar: *" Bu bütün bir yaşamın esası haline gelir. Bu yarılma içselleşmiştir ve itaatle sorumluluğu özdeşleştiren toplumsal ideoloji tarafından desteklenir: İtaat etmek iyi olmak demektir, iyi olmak da sorumluluk sahibi olmaktır demektir. Buna karşın özgür olmak itaatsizliktir, itaatsiz olan sorun yaratır ve güçlülerin himayesini, dolayısıyla iktidarlarından pay alma şansını riske atar."* Sorumlu insanın istemli bir biçimde karar alabilmesi gerektiği açıktır. Sorumlu insan sadece verdiği değil vermediği kararların da sonuçlarını göz önüne alan kişidir. Kitapta da sık sık örneklerle vurgulandığı gibi egemen güçler kendi ideolojileri çerçevesinde boyun eğmeyle sorumluluğu özdeşleştiren durumu kullanmışlardır. Nazi Almanya'sında toplama kamplarındaki üstlerin emirlerini yerine getiren astların işlediği cinayetlerden pekçok örnek de bu bağlamda kitapta yer almaktadır.

Kişiler bu eylemlerinde dış gerçekliğe göre hareket ederken kendi iç gerçeklerinin farkına varamamışlardır. Yazar özellikle ruhbilimde ruhsal hastalıkların açıklanmasında kişinin dış gerçeklikle bağlarının kopmasının temel alındığını ancak bu belirlenimin önemli bir olguyu gizli bıraktığını belirtir: *"Bu da normal davranışın hastalığı, kendinden vazgeçişin sonucu olarak uzlaşmanın hastalığıdır."*

Burada bu uzlaşmadan kaçınan kişilere şizofrenleri uç bir örnek olarak verebiliriz. Çünkü bu kişiler dışarıda içten bir duygu düşünce paylaşımını bulamadıkları için kendi iç dünyalarına dönmektedirler. Burada iç dünyasını koruma çabası belirgindir. Aynı şekilde otistikler de benzer bir durumdadır.

Başkasının üzerinde içtenliksiz sevecen görünen bir ilgi ile egemenlik kurmaya dayanan ilişkiler karşısında bu insanlar kendi benliklerinin bütünlüğünün paraçalanmasından kaçınacaklardır. Tek

başına kişinin kendi iç benliğine dönmesi bir sonuç getirmeyecektir. Yani çevreyle olan bütün iletişimleri ortadan kalktığı için bu kişiler gerçekle bağlarını böylece koparmış olurlar. Toplumsal yaşamın dışında kalarak kişinin gerçeklerle bağ kurması olanaksız hale gelir. Böylece şizofrenler gerçek dünyayla bağlarını yitirirler. Böylece duygu durumu bozulan şizofren duyarlılık gerektiren yerlerde tepkisiz kalır. Uzlaşmaya yanaşmayan ancak toplumla olan bağlarını da yitiren bu insanlar böylece bu ruhsal hastalıkla karşılaşırlar. Şunu da söylememiz gerekir ki kitapta genelde bu durumdaki insanlara sadece yukarıdaki bakış açısı içinde bakılmıştır. Oysa şizofreninin genetik ve kişinin içinde bulunduğu ortam vb. gibi birçok sebebi olabilir. Ama yazar kendi bakış açısı içinde özellikle içinde bulunduğumuz toplumda normal görünen insanların sağlıksızlığını tam olarak vermek için böyle uç noktada belirlenimlerde bulunmuştur.

Yazar bir başka uç örnek olarak ayrı bir bölümde psikopatları ele almıştır. Psikopatlarla şizofrenlerin farkını kitaptaki şu ilginç belirleme göstermektedir: "*Yani psikopat kendisini, ardına bakmadan ruhsal sağlıklılığın gerçekçi görüntüsünün arkasına atarak kendi iç çekirdeğinden kaçarken şizofren, dış dünyanın biçimlerini ve amaçlarını reddederek kendisi kalmaya çalışıyor. Psikopatın dışa kaçması, kendisini dıştakine aşırı ölçüde tabi kılmasının ifadesidir.*" Ama psikopatların da bu nesnel yaşama verdiği değer de aslında küçümseyici ve iki yüzlüdür. Bu insanlar gösterdikleri yıkıcılık içerisinde sonunda sahip olduklarını da bir kenara itmektedirler. Aynı şekilde bu insanların duygu düşünce dünyaları da bir başka anlamda sağlıksızdır.

Bu bağlamda aslında "normal" insanların da gerçek duyguları kalmamıştır. Yazar "normal" insanların içinde bulunduğu durumu şöyle ifade etmektedir: "*Bize dayatılan gerçeklikle kendi iç dünyaları arasındaki zıtlıkların gerilimini kaldıramadıkları için "normal" davranışın görüntüsü arkasına saklanan insanların bir süre sonra gerçek duyguları kalmaz... Kendi duygularının yerine yapıştırma duygular sergilerler ve kendi gerçek duygularını terk ederler. Varsaydıkları kimliklerinin görüntüsü ne kadar "sağlıklı"ysa bu manevrayı gerçekleştirmekte o kadar başarılı olurlar. Amaçları kendi benlerini ifade etmek değil de, başkalarını davranışlarında, düşüncelerinde ve hissettiklerinde tutarlı olduklarına inandırmak olduğu için bu bir manevradır. Benim aramızdaki gerçek deliler olarak göstereceğim insanlar, böyleleridir.*" Yazarın belirlediği gibi sahte insan ilişkileri daha çok da iktidarı ele geçirmek veya en azından iktidardan pay alabilmek için kullanılmaktadır.

Duygu ile düşünce bir bütündür. Oysa yukarıdaki açıklamada gördüğümüz gibi bu bütünlük bozulduğunda, düşünceler duyguya egemen olduğunda veya duygu devinimi düşünce devinimi birbirinin yerine geçtiğinde sağlıksız bir durum var olmaktadır. Bu durum da gerçeklikten kopuşun bir başka noktasıdır.

Bu sahte ilişkilerin toplumda yayılması, sağlıksız insan ilişkilerinin gerçek ilişkilermiş gibi algılanmasına yol açmaktadır. Kitapta bu sahteliğe verilen örneklerden biri de afazi hastalarıyla ilgilidir. Bu hastalar sözcüğü akustik düzeyde işittikleri halde anlayamamaktadırlar. Ancak jest, mimik ve duygu yoğunluğu içinde karşıdakine düşünceler aktarıldığında anlayabilmektedirler. Bu durumdaki hastalardan bir grup o zamanın ABD başkanı Ronald Reagan'ın konuşmasını televizyondan takip etmektedirler. Aynı zamanda eski bir artist olan Reagan'ın konuşması o kadar ilgilerini çekmiştir ki televizyon kapatılırken engel olmuşlardır. Hastalar kahkahalar içinde konuşmayı izlemektedirler. Bu hastala-

rın konuşanın beden dili tavırları karşısındaki duyarlılıkları fazla olduğu için konuşmasındaki yapmacıklığı kolaylıkla görmüş ve kahkaha atarak tepkide bulunmuşlardır. Yazar bu sahtelikleri pekçoğumuzun farkedememesini içimizdeki yarılmışlığı sürdürmek için yanıltılmaya katkımızla açıklar.

Sonuçta böyle sahte ilişkilerle kurulmuş bir yapıyla mikro düzeyde sağlıksız insan ilişkilerinden makro düzeyde hastalanmış topluma doğru yol alan süreç oluşmaktadır.

Sağlıksız bir yapı içinde yazar psikopatın gösterdiği ruh halini sergileyen liderlerle (Reagan, Hitler vb.) uzlaşmacı bir tutum sergileyenlerin bu bozuk düzeni oluşturduğuna işaret eder. Bir anlamda yönetenler gerçeği çarpıtarak halka yansıtırken, halkın da bu yansıtılanı içselliğini rahatsız etmemek için gerçeklikmiş gibi kabullenişini yazar şu cümlelerle anlatıyor:" *Bundan sorumlu olan insanların, gerçek ihtiyaçlarla ve gerçek duygularla hiçbir şekilde bağları yok. Ama etrafımızdaki gerçeğin nasıl oluşturulacağına ve onu nasıl algılamamız gerektiğine karar veriyorlar. Ve çoğumuz da bu indirgenmiş gerçeklikten tümüyle hoşnutuz, çünkü rahatsız edici iç huzursuzluğu görmezden gelmeye imkân veriyor.*" Sözü edilen bu durum ahlaki bir çöküntüyü de beraberinde getirmektedir. Ama yine de bu bozuk yapıyı kendi içselliğiyle dışsallığını bütünleştirerek gerçek benliğini bulan ve gerçek sorumluluklarının farkında olan insan değiştirecektir.

Normalliğin Deliliği adlı çalışma toplumsal ilişkileri ruhsal açıdan ele alarak yaklaşımını oluşturan ilginç bir çalışmadır. Ama yazar yaşadığı dönemi göz önünde bulundurmadan (ruhbilimin 20.yy'da gelişmeye başladığını düşünürsek) Karl Marx'ın sadece iktisadi bakış açısıyla baktığını ve iktidara ulaşmada diğer etkileri dışta bıraktığı konusunda eleştiriler getirmiştir. Kapitalizmin hırsı ve mülkiyeti doğuran yapısını Marx'ın doğru bir biçimde ayrıştırdığını belirtirken, yine de onun güce yönelik bir ideoloji oluşturduğu şeklinde eleştirilerde bulunmuştur. Ancak sınıfsal çatışmaların olduğu bir ortamda düşünürün de kendi yerini belirlemesi normal bir sonuçtur. Yine özellikle bu çalışmada toplumda şiddet eğiliminin artışı, Yahudi soykırımı gibi sorunlara değinilirken, temelindeki iktisadi koşulların önemine çalışmada az yer verilmiştir.

Ali Timuçin

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

AŞKIN KARADAYI
1936 yılında İstanbul'da doğdu. 1961 yılında Ege Üniversitesi Tıp Fakültesi'nden mezun oldu. 1965 yılında Hacettepe Üniversitesi'nde beyin cerrahisi uzmanı, 1971 yılında Ankara Üniversitesi'nde Doçent, 1976 yılında ise Çukurova Üniversitesi'nde Profesör oldu. Amerika, San Diago ve Duke Üniversitelerinde nörofelsefe üzerinde çalıştı.

ABDULLAH KAYGI
Halen Hacettepe Üniersitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Öğretim Üyesi olarak çalışmaktadır.

KAZIM KÜTÜK
1971'de Adıyaman'da doğdu. Halen Frankfurt Geothe Üniversitesi'nde felsefe ve sosyoloji okumaktadır.

ULUĞ NUTKU
1935'de Zara'da doğdu. 1957-1964 yıllarında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde okudu. 1974'te aynı bölümden doktor unvanını alan Nutku, halen Sivas Cumhuriyet Üniversitesi'nde profesör unvanıyla çalışmaktadır.

SİNAN ÖZBEK
1961 yılında doğdu. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nden 1993'te doktor unvanı aldı. Halen Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde profesör olarak çalışmaktadır.

METİN TOPRAK
1966 yılında Sarız'da (Kayseri) doğdu. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'ni 1991 yılında bitirdi. Yüksek lisans ve Doktorasını 1993-98 yılları arasında Bochum Ruhr Üniversitesi'nde tamamladı. Halen Kocaeli Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

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

ÇETİN VEYSAL
1962'de Adana'da doğdu. Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde doktorasını verdi. Halen Mersin Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

FATİH YAŞLI
Halen Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İİBF Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır

SEDAT YAZICI
1963 Trabzon doğumludur. Felsefe lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi'nde, yüksek lisans eğitimini The Univercity of Connecticut'ta, doktora eğitimini ise Orta Doğo Teknik Üniversitesi'nde tamamladı. Halen Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır.

ISBN 975-286-081-8



