

T.C.
İ.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

**ÖZCÜLÜK-KARŞITI TARTIŞMALAR
ÇERÇEVESİNDE ŞİDDETİN ELE ALINIŞI**

Özge ÖZAYDIN
2502030140

Tez Danışmanı
Doç. Dr. O. Faruk AKYOL
İSTANBUL 2008

TEZ ONAYI

FELSEFE Anabilim Dalında 2502030140 numaralı **ÖZGE ÖZAYDIN**'ın hazırladığı **“ÖZCÜLÜK-KARŞITI TARTIŞMALAR ÇERÇEVESİNDE ŞİDDETİN ELE ALINIŞI”** konulu **DOKTORA TEZİ** ile ilgili Tez Savunma Sınavı, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 35. Maddesi uyarınca, günü saat: .../...’de yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin’ne* **OYBİRLİĞİ /OYÇOKLUĞUYLA** karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI(*)	İMZA
PROF. DR. FATMAGÜL BERKTAY		
PROF. DR. AYHAN BIÇAK		
DOÇ. DR. H. ATTİLLA ERDEMLİ		
DOÇ. DR. SERPİL ÇAKIR		
DOÇ. DR. FARUK AKYOL		

“... Yıldız kümelerini ilk keşfedip onlara ad verenler öykücülerdi. Bir avuç yıldız arasına düşsel bir çizgi çekince, kimlik ve birer imge kazanıyordu yıldızlar. Çizgiye işlenmiş yıldızlar bir anlatıya işlenmiş olaylar gibiydi. Yıldızların küme oluşturduğunu düşlemek kuşkusuz ne yıldızları, ne de onları çeviren kara boşluğu değiştirdi. Değiştirdiği şey insanların geceleyin göğü okuma biçimiydi.”

John Berger

Özgür'e

sevgiyle...

ÖZ

ÖZCÜLÜK-KARŞITI TARTIŞMALAR ÇERÇEVESİNDE ŞİDDETİN ELE ALINIŞI - Özge Özaydın

Bu tez çalışmasında, etik ve siyaset alanındaki özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışmasından yola çıkarak, her iki görüşün de nasıl şiddete ve çatışmaya yol açacak şekilde yorumlandığı üzerinde durulmuştur.

“İnsan olma” konusundaki bazı betimlemeleri doğru tanımlar olarak kabul edip, bu tanımlara uygun olmadığı varsayılan durumları düzenlemeyi ve denetlemeyi meşru gören bir **özcü anlayışın**, nihayetinde baskıcı ve dışlayıcı olduğu bugün çoğu insan tarafından kabul edilmekte ve eleştirilmektedir. Bu özcü anlayış, doğrudan şiddetin aracı olmanın yanı sıra, çoğu zaman dolaylı şiddete de yol açmaktadır. Öte yandan, “insan olma” konusundaki betimlemelerin tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak değişen çokluğu, “insan olma” niteliklerinin evrensel olamayacağı yönündeki **özcülük-karşıtı görüşlerin** yükselmesine neden olmuştur. Ancak bu görüşler, son yıllarda yanlış veya çelişkili anlamalara yol açmaktadır. Bundan kaynaklanan ilk sorun, aşırı öznelci ya da aşırı göreci bir tutumun yarattığı kayıtsızlık ve atalet sorunudur. Bu doğrudan şiddete yol açan bir durum değildir belki ama, şiddet karşısında sessiz kalarak şiddetin onaylanmasıdır bir anlamda. Bir diğer önemli sorun ise kimlik sorunudur. Amaç kimliklerin çoğulluğunu dile getirmek olsa da, bu çoğu zaman bahsedilen kimliği öne çıkarmakla mümkün olmaktadır. Bu şekilde anlaşılan özcülük-karşıtlığı, farklılığın her an ayrımcılığa, çatışmaya ve şiddete dönüşmesi olasılığını içinde taşımaktadır.

Özcülük ve özcülük-karşıtlığı görüşlerinin şiddete ve çatışmaya yol açacak şekilde yorumlanmasının nasıl önüne geçilebileceği ve bugünün dünyasını olumlu yönde dönüştürmenin nasıl mümkün olacağı üzerine yapılan sorgulamalar neticesinde şu sonuçlara ulaşılmıştır: Etik ve siyaset alanındaki temel felsefi ilke, “doğru olanı bulma” değil, “adaletli olanı yaratma” çabası olmalıdır; eşitsizlik ve yoksunluk yaratıcı ve farklı kimlikleri dışlayıcı yönetim biçimlerine karşı mücadele edilmelidir.

ABSTRACT

AN APPROACH TO VIOLENCE WITHIN THE FRAMEWORK OF ANTI-ESSENTIALIST DISCUSSIONS - Özge Özyayın

In this dissertation how essentialism / anti-essentialism debate is interpreted as causing violence and conflict is emphasized, based on the discussions of the two views in ethics and politics.

The essentialist view, which legitimizes the acceptance of some definitions on “being human” as right definitions, regulating and controlling the situations assumed as not fulfilling these definitions, is accepted as repressive and excluding and is criticized. As well as serving as a direct violence mean, this essentialist view quite often causes implicit and indirect violence. On the other hand, varying multiplicity of the definitions regarding “being human” due to historical and social circumstances caused the anti-essentialist views, based on the idea of non-universal nature of “being human” attributes and adherent practices, to rise. However, in the recent years these opinions lead to incorrect and misleading comprehensions. The first problem is the indifference and inaction caused by an extreme subjectivist or an extreme relativist attitude. Probably, this is not a direct cause of violence; however it is in a way an approval of violence by staying silent. Another important problem is the problem of identity. Though the purpose is to utter the plurality of the identities, it usually becomes possible by laying special emphasis of some components of identity. The comprehension of anti-essentialism in this manner holds the possibility of differences turning into discrimination, conflict and violence.

As a result of thorough investigation regarding the resolution of essentialism / anti-essentialism debate, and the possibilities of understanding and transforming the contemporary world, following conclusions were inferred: The fundamental philosophical principal of ethics and politics should be seeking “the formation of the just” rather than “finding the truth”; political systems causing inequality and deprivation and exclusion of certain identities should be fought against.

ÖNSÖZ

Bu tez çalışması, üç senelik uzun bir araştırma, inceleme, düşünme ve yazma sürecinin sonunda hazırlanmıştır. “İnsanın bilgisiyle kendini dönüştürmesi, bence estetik deneyime çok yakın bir şey” demektedir Foucault. Bu çalışma da benim için böylesi bir deneyim oldu. Üç sene içerisinde tez yavaş yavaş büyürken, ben de onunla birlikte büyüdüm. Umarım okuyan için de benzer bir deneyim söz konusu olur.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü’nde Eylül 2003 yılında doktora çalışmama ve Ocak 2005 yılında doktora tez çalışmama başladım. Tez çalışmama başladığım günden itibaren, mesafeli ama sıcak tavrıyla bana her zaman yardımcı olan ve emekli olduğu Ocak 2007 tarihine kadar tez danışmanlığımı yapan sevgili hocam Prof. Dr. Necla Arat’a çok teşekkür ederim. Necla Hanım’ın emekli olmasından sonra tez danışmanlığımı yapan Doç. Dr. Faruk Akyol’a yakın ilgi ve emeklerinden dolayı teşekkürlerimi sunarım. Her zaman samimi ve nazik tavrıyla bu zorlayıcı tez çalışması dönemini kolaylaştırmış, üzerimdeki yükü hafifletmiştir. Doktora derslerini çok severek takip ettiğim Prof. Dr. Fatmagül Berktaş, bilgisi, anlayışı ve nezaketiyle sadece bu çalışmada bir yol gösterici değil, benim için hayatta bir rol model olmuştur. Doç. Dr. Ayhan Bıçak tez izleme komitesine sonradan katılarak, çalışmam boyunca yardımlarını esirgememiştir. Kendilerine teşekkürlerimi sunarım.

Doktora eğitimim boyunca birlikte çalıştığım İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü’ndeki ve Yıldız Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü’ndeki hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkür ederim. Hem ders vermenin ve öğrencilerle tanışmanın heyecanını yaşamama, hem de akademik dünyayla bağlarımın güçlenmesine aracı oldular. Üç sene boyunca beni sabırla dinleyen, kendimi anlama ve tanıma sürecime yardımcı olan Dr. Benek İşmen’e çok teşekkür ederim. Sevgili arkadaşım Merih Danalı Uz’a, okuduğu okulların peşi sıra

beni de sürüklediği, tüm kütüphane kaynaklarından faydalanmama aracı olduğu için çok teşekkür ederim.

Son olarak da, tüm çalışmalarım boyunca ve özellikle tezimi yazdığım son aylarda, her zaman yakınlığını hissettiğim aileme, arkadaşlarıma ve sevgili eşim Yener Özgür Özaydın'a sonsuz teşekkürlerimi sunarım.

Temmuz 2008

Özge Özaydın

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iv
ABSTRACT	v
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ	ix
GİRİŞ	1
I. ÖZCÜLÜK VE ÖZCÜLÜK-KARŞITLIĞI	8
II. ÖZCÜLÜK İDDİALARI	14
A. Modernlik Nedir?	14
B. Modern Etik: Kant'ın Ahlâk Kuramı	27
III. ÖZCÜLÜK-KARŞITI İDDİALAR	51
A. Postmodernlik Nedir?	51
B. Postmodern Etik	64
1. Bauman'ın İddiası	64
2. Levinas'ın Ahlâk Kuramı	68
IV. ÖZCÜLÜK-KARŞITLIĞI ÜZERİNE TARTIŞMALAR	82
A. Varlıkbilimsel Tartışmalar	82
1. Metafizik Gerçekçilik	82
2. Kavram Gerçekçiliği	89
B. Etik ve Siyasi Tartışmalar	102
1. Aşırı Özneci ve Aşırı Göreci Eğilimler	114
2. Kimlik Tartışmaları	117
SONUÇ	129
KAYNAKÇA	132
EK 1: SÖZLÜK	142
EK 2: ÖZGEÇMİŞ	147

KISALTMALAR LİSTESİ

Aynı eser / yer	a.e.
Adı geçen eser	a.g.e.
Yayına Hazırlayan	yay.haz.
Editör	ed.
Çeviren	çev.
Cilt	C:
Sayı	No:
Baskı	bsk.
Basım	bsm.
Basım tarihi yok	t.y.
Basım yeri yok	y.y.
Sayfa	s.
Türkçe	Tr:
İngilizce	İng:
Almanca	Alm:
Fransızca	Fr:
Latince	Lat:
Yunanca	Yun:
Bakınız	Bkz:
Yaklaşık	yak.

GİRİŞ

*“Fenaliğı kabul etmemek lazım. Haksızlığı her kabul ediş
daha büyüğünü doğuruyor.”*

A.Hamdi Tanpınar

Martha Nussbaum bir makalesinde **insan olma*** konusundaki **özcülük-karşıtı** görüşlerin son zamanlarda dramatik bir hâl almaya başladığından bahseder.¹ “İnsan olma” konusundaki betimlemelerin tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı olarak değişen çokluğu, “insan olma” niteliklerinin ve bunlara bağlı pratiklerin evrensel olamayacağı yönündeki özcülük-karşıtı görüşlerin yükselmesine neden olmuştur. Ancak bu görüşler, son yıllarda yanlış veya çelişkili anlamalara yol açmakta ve çoğu zaman “insan olma”ya ilişkin sorunlar karşısında somut çözümler üretilmesini engellemektedir. Nussbaum’un konuya açıklık getirmek için kendi yaşantısından yola çıkarak verdiği örnekler çarpıcıdır. Bunlardan birinde, radikal görüşleriyle tanınan bir Amerikalı ekonomistin bir konferans sunumundan bahseder.² Hindistan’ın kırsal kesimindeki geleneksel yaşam biçiminin Batılı değerlerin tehdidi altında olduğunu ve bu yüzden korunması gerektiğini savunan bu ekonomist, yaptığı sunumda, Hindistan’da Batı tipi bir **özel alan / kamusal alan** ayrımının olmadığını, Hintlilerin bu konuda daha bütünlüklü bir dünya anlayışına sahip olduklarını, kendisinin bu durumu takdir ettiğini, fakat bu durumun son yıllarda Batılı değerlerin etkisiyle bozulmasından da endişe duyduğunu anlatır. Örneğin der Amerikalı ekonomist, Hindistan’da menstrüasyon dönemindeki bir kadın, kirleteceği düşünüldüğu için mutfağa sokulmazken, aynı şekilde dokuma tezgâhlarının olduğu odaya da sokulmaz. Bu örnek üzerine, konferans dinleyicilerinden biri olan başka bir ekonomist buna itiraz eder. Verilen örneğin takdir edilesi değil, aksine rahatsız edici olduğunu, çünkü her şekilde kadının aşağılanmasına ve özgürlüğünün kısıtlanmasına

*Burada “insan olma” terimiyle, insanı o türe bağlayan fiziksel niteliklerden değil, insanın anlıksal ve ruhsal yapısından, ahlâksal varlığından ve yapıp-etmelerinden bahsedilmektedir.

¹ Martha C. Nussbaum, “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, **Political Theory**, C:20, No:2, Haziran 1992, s.202-246

² a.e., s.203

işaret eden bir örnek olduğunu söyler. Buna karşılık, itiraz eden ekonomist, Batılı **özcü** değerleri dayatmakla ve Hindistan'ın kırsal kesiminde yaşayan insanların **ötekiliğini** tanımamakla suçlanır.

Bu gerçekten de çarpıcı bir örnektir; çünkü olaylar karşısında nerede duracağımıza ve nasıl davranacağımıza karar vermenin bugün hiç de kolay olmadığını göstermektedir. “İnsan olma” konusundaki bazı betimlemeleri doğru tanımlar olarak kabul edip, bu tanımlara uygun olmadığı varsayılan durumlara müdahale etmeyi, bu durumları düzenlemeyi ve denetlemeyi meşru gören bir özcü anlayışın, nihayetinde **baskıcı ve dışlayıcı olduğu** bugün çoğu insan tarafından kabul edilmekte ve eleştirilmektedir. Ötekini tanımak ve anlamaktan ziyade ötekini tanımlanmış olana uydurmaya çalışmak, uymadığı takdirde zorlamak veya dışarıda bırakmak, insanlar arasındaki iletişimi ve bir arada yaşama pratiğini sorunlu hale getirmektedir. Ayrıca “doğru” veya “yanlış” olanın, sürekli, bu tanımlara dayanan kurallar ve bu kuralların temsilcisi olan aile, gelenek, din, devlet vb. kurumlar aracılığıyla **dışarıdan** bildirilmesi, insanların davranışlarını ahlâki benlikleri aracılığıyla **içeriden** düzenleme ihtiyacını gereksiz kılmakta, bu da **davranışlarının ahlâki sorumluluğunu taşımaktan uzak, pasif, itaatkâr bireyler yaratmaktadır**. O yüzden özcülüğe yönelik itirazlar ilk etapta çok etkileyicidir. Tanımlanmış dünyanın hiç de tanımlandığı gibi olmadığını, tarihsel ve toplumsal koşullara bağlı farklı anlayışların ve farklı yaşam biçimlerinin olduğunu düşünmek, dünyanın sürekli yeni imkânlarla açık bir yer olduğunu düşünmek yönünde umut vermektedir. Ayrıca, sonu gelmez ödevler, emirler ve yükümlülüklerden oluşan baskıcı ve kısıtlayıcı bir dünya yerine, davranışlarının sorumluluğunu taşıyan ve yaşamının yönünü belirleyen özgür bireylerin yaşadığı bir dünya fikri heyecan uyandırmaktadır.

Özcülük-karşıtı görüşler, **betimleyici** bir kuram sunmaya çalışmazlar. Aksine betimleyici kuramlar üzerine eleştirel düşünen, onları yeniden değerlendiren, onların nerede, ne zaman, ne şekilde kurulduklarını anlamaya çalışan, kısacası betimleyici kuramların altını oyan bir tavır olarak karşımıza çıkarlar. Seyla Benhabib'in

sözleriyle, özcülük-karşıtlığı, “günümüze ait bir tavır olarak, gelecek hakkında düşünme ve geçmişi değerlendirme biçimi”³ olarak kendini gösterir.

Yeni imkânlarla açık bir dünya ve özgür bireyler konusunda umut ve heyecan veren özcülük-karşıtlığının, en nihayetinde, tüm teorik ve pratik sorunlardan muaf, kusursuz bir görüş olduğu söylenemez. Evrensel bir “insan olma” durumundan ve tanımından bahsedilemeyeceğini söyleyen özcülük-karşıtı görüşler, dünyanın birden fazla hikâyesi olduğunu ve bu hikâyelerin hiçbirinin diğerinden “daha doğru”, “daha iyi” veya “daha güzel” olduğunun söylenemeyeceğini iddia ederler. Bu iddialar, kimi zaman yanlış veya çelişkili anlamalara yol açar ve bazı tartışmalara neden olur. Tartışılan ilk sorun, **“insan olma” konusundaki betimlemelerin çokluğundan kaynaklanan aşırı öznel ya da aşırı göreci eğilimlerdir.** Farklı betimlemelerin hiçbiri için diğerinden daha doğrudur, daha iyidir, daha güzeldir diyemiyorsak, o zaman elimizde bu betimlemeleri ve bunlara bağlı pratikleri değerlendirecek bir ölçüt yok demektir. Başka bir deyişle, aslında “doğru”, “iyi”, “güzel” diye bir ölçüt yok demektir. Bununla birlikte, elimizde bir değerlendirme ölçütünün olmaması, olup biten her şeyi tam da “orada olduğu gibi” kabul etmemizi gerektirmektedir. Dünyanın “orada olduğu gibi” kabul edilmesi ve sanki bizim onu kavrayışımızdan bağımsız varolmaktaymış gibi anlaşılması, aslında özcü bir tutumun içine düşmek demektir. Bunun ahlâki ve siyasi sonuçlarıysa, dünyanın geri kalanına karşı kayıtsız insanlar yaratması ve dünyayı değiştirme ve dönüştürme konusundaki girişimleri gereksiz kılmasıdır: Kayıtsızlık ve atalet... Özcülük-karşıtlığı böyle anlaşıldığı takdirde, dünyanın bir yerinde, örneğin, kadına yönelik şiddet, kan davası, ırkçılık vb. uygulamalar varsa ve dünyanın o yerinde bu uygulamalar sorun addedilmeyip sürdürülüyorsa, yapacak bir şey yok, bu durum öylece kabul edilmeli ve yaşam devam etmeli demektir. İnsanların tercih etme ve önem atfetme haklarını ellerinden alan bu anlayış, onları “her şey uyar” şeklindeki bir nihilizme doğru sürüklemektedir.⁴

³ Seyla Benhabib, “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak”, **Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi**, çev. Feride Evren Sezer, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s.26

İkinci sorun, **kimlik sorunudur**. Evrensel bir “insan olma” durumundan ve tanımından bahsedilemeyeceğine göre, farklı anlayışlar, farklı yaşam biçimleri, farklı kimlikler ve bunları betimleyen farklı tanımlar söz konusudur. Amaç bir kimliği tanımlamak değil, yalnızca diğerinden farklı olduğunu söylemek, kimliklerin çoğulluğunu dile getirmek olsa da bu, çoğu zaman bahsedilen kimliği öne çıkarmakla ve insanları bir “katı kurallar kutusuna” yerleştirmekle mümkün olmaktadır.⁵ Kadınlar dünyası, erkekler dünyası, Batı dünyası, İslâm dünyası vb. ifadeler, bahsedilen dünyaların “farklı” olduklarını bildirmenin yanı sıra, “ayrı” olduklarına da işaret etmektedir. Bu şekilde anlaşılan özcülük-karşıtlığı, farklılığın her an ayrımcılığa, çatışmaya ve şiddete dönüşmesi ihtimalini içinde taşımaktadır. Ayrıca bir kimlik hakkında birden fazla ve birbiriyle çelişen tanımların olması (örneğin “İslâmiyet şiddet dinidir” veya “İslâmiyet hoşgörü dinidir” gibi), bu tanımların bahsedilen kimliği betimlemekten ziyade, bahsedilen kimlik hakkında bir **bilinç biçimi** oluşturmak amacıyla üretildiğini göstermektedir. Eğer bir bilinç biçimi yanlış ve yerici bir ideolojiye dönüşürse, bu doğrudan şiddet ve çatışmanın aracı olabileceği gibi, insanların vehme kapılmalarına ve bu vehmin yarattığı zorlamalarla yaşamalarına neden olarak dolaylı bir şiddet ve baskı aracı haline de gelebilmektedir.⁶

Üçüncü sorun ise, **insanların olup bitenleri değerlendirecek bir ölçüte sahip olmamalarından kaynaklanan sürekli tedirginlik halidir**. “Doğru”, “iyi”, “güzel” olmanın tanımlı olmadığı bir dünyada, insanlar belki de daha önce hiç sahip olmadıkları bir seçim özgürlüğüne sahiptir. Ancak seçenekleri değerlendirme ve seçim özgürlüğünü kullanma sorumluluğu, herkes için her zaman arzu edilir bir şey

⁴ Michael P. Lynch, **Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity**, Cambridge, MIT Press, 2001, s.1

⁵ Amartya Sen, **Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması**, yay.haz. Zülfü Dicleli, çev. Ahmet Kardam, İstanbul, Türk Henkel Yayınları, 2006, s.31

⁶ Raymond Geuss, **Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu**, çev. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002, s.25

olmayabilir. İnsanlar çoğu zaman bu sorumluluğun ağır yükünü omuzlarından kaldıracak, güvenebilecekleri bir yol göstericiliği istemektedirler.⁷

Özcülük-karşıtı görüşlerin sebep olduğu bu sorunlar, hem özcüler hem de özcülük-karşıtları tarafından tartışılmaktadır. Birinci gruptakilerin büyük bir kısmı, eski günlerin bundan çok daha iyi olduğu nostaljisine kapılarak, dünyanın yeni ve hoş bir yöne sapması konusunda ne kendilerinin ne de başkalarının bir şey yapabileceğinden neredeyse tamamen umudu kesmiş gözükmetedirler. “Dünyanın çivisi çıktı”, “Neyin ne olduğu belli değil”, “Ne insaf var ne ızan” şikayetleri, onlardan en çok işittiğimiz sözlerdir. İkinci gruptakilerin büyük bir kısmı ise, zaten başından beri betimleyici bir kuram sunmaya çalışmadıkları gibi, gelinen son durumu da betimlemeye değil, eleştirel biçimde değerlendirmeye devam etmektedirler. Bu çalışmada, ikinci gruptakilerle, yani **özcülük-karşıtı görüşleri sorunlarıyla birlikte tartışmaya devam eden özcülük-karşıtı görüşlerle ilgileneceğim**. Şiddetin yaklaşık son yüz yıldır yeni biçimler alarak yaygınlaşmasının arkasındaki felsefi temelleri incelemeyi amaçladığım bu çalışmada, geleceğin, geçmişe öykünerek değil, şimdinin potansiyelini açığa çıkararak gerçekleşeceğini savunan görüşlerin bu amaca daha yakın olduğunu düşünüyorum.

Birinci bölümde, özcülük ve özcülük-karşıtlığının ne olduğu konusunda kısa bir açıklama sunulmaktadır. İkinci bölümde, özcülük-karşıtı görüşlerin ortaya çıkışını tetikleyen ve bugün hâlâ etik alanındaki tartışmaların merkezinde yer alan bir özcü kuramdan bahsetmekteyim. Bu kuram, Kant’ın ahlâki açıdan doğru davranışların temel ilkelerinin nasıl keşfedildiğini ve düzenlendiğini açıklayan ahlâk kuramıdır. Bu kuram aracılığıyla, kabaca söylesek, **modernlikle özdeşleştirilen özcülüğü eleştirel bir biçimde tartışmaktayım**. Bu tartışmanın sonucunda, tanımlanmış, değişmeyen, tutarlı, tarihsel ve toplumsal olandan bağımsız tek bir gerçekliğin varlığını savunan özcülüğün, düzenleyici bir model sunarken, bir yandan da tektipleştirici, baskıcı, kısıtlayıcı ve dışlayıcı bir model sunduğunu görmekteyiz.

⁷ Zygmunt Bauman, **Postmodern Etik**, çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s.33

Üçüncü bölümde, özcülük-karşıtı görüşlerin ortaya çıkış sürecini ele almaktayım. Modern etik üzerine eleştirel düşünen, onu yeniden değerlendiren, onun nerede, ne zaman, ne şekilde kurulduğunu anlamaya çalışan özcülük-karşıtı görüşler, aynı zamanda yeni bir ahlâk anlayışı sunmaktadırlar. Bu anlayış, modern etiğin yanlış iddialarını, yanılsamalarını ve ulaşılamaz hedeflerini açığa çıkaran, görünemez yanlarını görünür kılan ve bunların geçmişte görünmez olmalarının nedenlerini açıklayan bir anlayıştır. **Feminizm, sömürgecilik kuramları, ırkçılık karşıtı hareketler** ve özellikle din, etnisite, kültür ve uygarlık temelindeki ayrımcılıkları konu alan **kimlik tartışmaları**, özcülük-karşıtı görüşlerle ve **postmodern etik** diyebileceğimiz bu yeni ahlâk anlayışıyla özdeşleşen alanlardır.

Dördüncü bölümde, özcülük-karşıtı görüşlerin ve postmodern etiğin kimi zaman yanlış veya çelişkili anlamalara yol açmasından kaynaklanan sorunlardan ve tartışmalardan bahsetmekteyim. Tanımlanmamış, değişken, tarihsel koşullara ve insan anlığına bağlı farklı gerçekliklerin varlığını savunan özcülük-karşıtlığı görüşü, özgürleştirici bir model sunarken, bir yandan da olup bitene karşı kayıtsız, eylem-karşıtı, çatışmacı ve ahlâki çıkmazda bireyler mi yaratmaktadır? Bu bölümde, ayrıca, şiddetin yaklaşık son yüz yıldır değişen biçimi ve koşulları ile bu değişimin arkasındaki felsefi temellerin ne olduğunu açıklamaya çalışmaktayım. Özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışmasından yola çıkarak, her iki görüşün de nasıl şiddete ve çatışmaya yol açacak şekilde yorumlandığı üzerinde durmaktayım.

Sonuç bölümünde ise, artık bu çalışmanın merkezinde yer alan sorunu, yani **şiddet** sorununu ele almaktayım. Şiddet sorunuyla ilgili, özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışmasından (başka bir deyişle modern etik / postmodern etik tartışmasından) yola çıkarak anlamak ve anlatmak istediğim iki temel sorun var. Birinci sorun, geride bıraktığımız ve şu an içinde yaşadığımız yüzyılın, insanoğlunun medenileşme yönünde en büyük adımları attığı dönemler olarak görülürken, diğer yandan da şiddetin en çok yaşandığı dönemler olarak kabul edilmesidir.⁸ İkinci sorun ise, siyasi, ekonomik ve kültürel ilişkilerin biçim değiştirdiği küreselleşme çağında, şiddetin

⁸ John Keane, **Şiddetin Uzun Yüzyılı**, çev. Bülent Peker, Ankara, Dost Yayınları, 1998, s.24

sınırlı bir istisna hâli olmaktan uzaklaşıp, kalıcı bir toplumsal ilişkiye dönüşmesidir.⁹ Şiddetin bu yeni biçimini, meşruiyetini dayandırdığı temeller ve kullandığı araçlar bakımından incelerken, özcülük-karşıtı görüşler ve günümüzde süregelen özcülük-karşıtı tartışmaların, bu konuyu değerlendirmek ve belki de bu konuda çözümler sunmak açısından yardımcı olacağını düşünmekteyim.

⁹ M. Hardt ve A. Negri, **Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004, s.29

I. ÖZCÜLÜK ve ÖZCÜLÜK-KARŞITLIĞI

Özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışması **varlıkbilim** (İng: ontology) alanındaki iki soru etrafında şekillenir: Birincisi varolanların **ne olduğu**, varolanların **doğası** sorusu, ikincisi ise varolanları tanımlayan veya adlandıran **kavramların doğruluğu** sorusudur. “Kavramların doğruluğu” sorusuna geçtiğimizde, aslında varlıkbilimin alanından taşarak, **bilgibilim** (İng: epistemology) ve **dil felsefesi** alanlarına da girmiş oluruz.

Sağduyudan hareket edecek olursak, ilk olarak varolanların **ne olduğunu** sorgularız. Varolanların bazı nitelikler taşıdıklarını, bu niteliklerinden ötürü aralarında benzerliğe dayalı gruplar oluşturduklarını ve buradan hareketle onları sınıflandırdığımızı söyleriz. Kitaplar, kuşlar, hayvanlar, arabalar, vb. Grup üyelerinin bazı niteliklerinden yoksun olamayacağına, onların bu nitelikleri taşımadan varolamayacaklarına inanır ve onları öylece tanımlarız: “Kuşların” tüyleri ve kanatları, “masaların” yatay bir yüzeyi, “ağaçların” dalları ve yaprakları vardır. Evrenin bize böyle görüldüğünü ve bizim de onu böylece algılayıp tanımladığımızı düşünürüz. Felsefe yönünden soru, böyle görüp sınıflandırdığımız evrenin **kendiliğinde** böyle olup olmadığıdır. Evren **kendiliğinde** de onda gördüğümüz türlere ayrılıyor mu? Nesnelere olarak adlandırdığımız varolanlar **kendiliğinde** de bazı nitelikleri zorunlu olarak taşıyor mu?

Bu sorulara cevap veren iki farklı görüş vardır: Nesnelere taşıdıkları bazı niteliklerden ötürü farklı türlere bağlandıklarını ve bazı niteliklerinin zorunlu olduğunu savunan ilk görüşe **özcülük** (İng.: essentialism); nesnelere kendiliğinde bahsedilen türlere ayrılmadığını ve nesnelere kendiliğinde bahsedilen zorunlu nitelikleri taşımadığını, bahsedilen türlerin ve niteliklerin öznelerarası anlumsal sınıflandırmalar veya uzlaşımlar olduğunu savunan ikinci görüşe ise **özcülük-karşıtlığı** (İng.: anti-essentialism) diyoruz.¹

¹ Arda Denkel, **Nesne ve Doğası**, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2003, s.105

Varolanların ne olduğu konusunda özcülük şunu söylemektedir: varolanların, bizim onlarla ilgili bilgilerimizden ve kavramlarımızdan **bağımsız** bir varoluşu vardır. Buna göre, nesnelere olarak bildiğimiz ve kavramsallaştırdığımız belirlenmiş varolanlar, biz onları bilmiyoruz ve onlar üzerine konuşmuyor olsak dahi, aynı belirlenmiş varolanlar olarak varolurlar.

Özcülük-karşıtlığı ise şunu söylemektedir: Varolanların (nesnelere, nitelikler, türler ve benzeri düzenliliklerin) bizim bilgimizden ve kavramlarımızdan **bağımsız, kendiliğinde** ne olduklarını bilemeyiz; varolanlar **öznelerarası anlaksal sınıflandırmalar** veya **uzlaşımlardır**.

Özcülük-karşıtlığının iddiası karşısında, tartışma yeni bir boyut kazanmaktadır, çünkü bu açıklama varolanların ne olduğu sorusunu ortadan kaldırmakta, varolanları tanımlayan veya adlandıran **kavramların doğruluğu** sorusunu gündeme getirmektedir. Yani **varolanların nelğine** ilişkin özcülük-karşıtlı görüş, **kavramların doğruluğuna** ilişkin yeni bir özcülük / özcülük-karşıtlı tartışmasını başlatmaktadır.

Kavramların doğruluğu tartışmasında, **özcü** görüş, kavramın, ilişkili olduğu, hakkında düşünüldüğü varolandan bağımsız olarak bir özü olduğunu söyler. Yalnızca kavram olması bakımından değişmeyen bir yapının, bir tümelliğin ve bu anlamda da bir gerçekliğin bulunduğunu ifade eder. **Özcülük-karşıtlı** görüş ise kavramın değişmeyen, sabit bir özü olduğu düşüncesine kuşkuyla yaklaşır. Bir şeyin aynı sınıftan şeylerle ortak ve tümel olan yanı anlamında öz, bir kurgudur, onun bir gerçekliği yoktur. Kavramların, tümellerin bir varoluşu da olamaz. Tanımlar, kavramlar bir şeyleri işaret etmekten çok, şeylere verdiğimiz adlar olmaktan öteye geçmezler.²

² Doğan Özlem, **Kavramlar ve Tarihleri-1**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2002, s.53-54

Görüldüğü üzere özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışması, hem varolanların ne olduğuyla ilgili **metafizik kuramları** (varlıkbilim), hem de kavramların doğruluğunu konu alan **anlam kuramlarını** (dil felsefesi) kapsar. Son yıllarda felsefeyi en çok meşgul eden konu, metafizik kuramlardan çok, anlam kuramlarıdır; yani nesnenin özünden çok, kavramın özü üzerine sürdürülen tartışmalardır. O yüzden son yıllarda felsefi tartışmalar daha çok dil felsefesi etrafında dönmektedir.

Düşünce ile varlık arasında bir ayrıma, ikiciliğe dayanan Batı akılcılığı, dünyayı açıklama, varlığı tanımlama girişimlerinde, çoğu zaman düşüncenin tarihselliğini unutmaktadır; düşünce sanki kendi iç özünden yola çıkılarak ya da bir biçimde tarihestü olarak temellendirilmektedir. Oysa ki dünya, varolduğu ve varlığını sürdürdüğü biçimde, bir o kadar da toplumsal ve tarihsel pratiğin bir ürünüdür. “Duyuların bize sunduğu olgular, çifte bir biçimde: algılanan nesnenin tarihsel karakteri ve algılayan organın tarihsel karakteri yoluyla, toplumsal olarak önceden biçimlendirilmişlerdir: her ikisi de yalnızca doğal değildir, insan etkinliği yoluyla biçimlendirilmişlerdir”³ der Horkheimer. Dolayısıyla neyin düşünceye neyin varlığa, neyin kavrama neyin nesneye ait olduğu ayrımı yapılamaz. Böyle bir ayrımdan yola çıkarak oluşturulan düşünce veya kavram, özellikle bir özü varmış gibi tarihestü temellendirildiğinde, varlık üzerinde baskıcı ve dışlayıcı bir yapıya dönüşebilir. O yüzden özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışması varlıkbilim ve dil felsefesi alanında sürdürülen bir tartışma olmasının yanı sıra, etik ve siyasi bir tartışmadır da aynı zamanda.

Bu çalışmada özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışması, “**insan olmaya ilişkin etik ve siyasi tartışma**” ile sınırlı tutulacaktır. Çünkü, amaç, şiddetin yaklaşık son yüz yıldır yeni biçimler alarak yaygınlaşmasının arkasındaki felsefi temelleri incelemektir ve bu da etik ve siyasi bir tartışmadır. Ahlâki açıdan doğru davranışların temel ilkelerinin nasıl keşfedildiği ve düzenlendiği, bu ve benzeri ilkelere dayanan siyasi sistemlerin nasıl oluşturulduğu ve uygulandığı soruları, tartışmanın ana ekseninde

³ Max Horkheimer, “Geleneksel ve Eleştirel Kuram”, **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.349

yer alan sorular olacaktır. Bu etik ve siyasi düzenlemelerin şiddetin bizatihi kaynağı olup olmadığı sorgulanacaktır.

Öncelikle ahlâki açıdan doğru davranışların temel ilkeleri üzerine konuşmanın ve tartışmanın **normatif etik** alanının konusu olduğunu belirtmeliyiz.⁴ Çünkü burada “Ahlâki durumları veya ahlâki yargıları ahlâki yapan şey nedir?”, “Doğru, iyi, güzel nedir?” gibi **metaetik** sorularıyla, “Bazı toplumlarda açık giyinmek ahlâksızlık olarak görülür” gibi **betimleyici etik** yargılarıyla veya “Hayvanlar bir mal değildir, kürk olarak giyilemez” gibi **uygulamalı etik** iddialarıyla uğraşmıyoruz. Uğraştığımız tek şey, ahlâki açıdan doğru davranışların temel ilkelerinin nasıl keşfedildiği ve düzenlendiği sorusudur.

Tarihsel bir bakış açısından hareket edecek olursak, ahlâk kurallarının, geleneksel yaşam tarzında **İlâhî güç** tarafından verilmiş **dini kurallar** olarak; modern ahlâk anlayışında ise **insan aklı** tarafından tasarlanan ve insan hayatına sokulan **akılsal kurallar** olarak düzenlendiğini görürüz. Ayrıca her iki etik modelde de, **özgürlük** ve **özerklik** kavramlarının, hem arzu edilir hem de sakınılması gereken şeyler olarak, ahlâk kurallarının oluşumundaki en çetrefil konulardan biri olduğunu görürüz. Bireyin özgürlüğü, yani düşüncelerinde ve davranışlarında özgür olması arzu edilir bir şeydir, ancak herkes özgür olduğu takdirde bir arada yaşama pratiğini sağlamak ve devam ettirmek ne ölçüde mümkündür? Bireyin özerk olması, yani değerlendirme, karar verme ve seçme becerilerine sahip olması arzu edilir bir şeydir, ancak herkes bu becerilerini kullandığı takdirde, bir ortaklık kurmak ve sürdürmek ne ölçüde mümkündür? İlâhî güce ve insan aklına dayanan iki etik modelin de bu çetrefil konuyla uğraştığını görürüz.

Her ne kadar çok detaylı bir açıklama sunamayacak olsak da (çünkü bu ayrı bir çalışma olacak kadar geniş bir konudur), Batı’da ahlâk kurallarının oluşumuyla ilgili şu tarihsel tespitlerde bulunmamız mümkündür: Geleneksel yaşam tarzında her şey belli bir doğru-yanlış tartışında ölçülmekteydi ve bu tartı da İlâhî gücü. İlâhî gücün

⁴ Fred Feldman, **Introductory Ethics**, New Jersey, Prentice-Hall, 1978, s.10

ürünü olan ve onun gözetiminde olan yaşam, insan iradesinin karışamayacağı bir model sunmaktaydı. Özgürlük, varsa bile ancak yanlış doğruya tercih etme özgürlüğüydü, yani ilâhî gücün emirlerini ihlâl etmektir. Doğru-yanlış, iyi-kötü, erdemli-erdemsizin bu şekilde belirlenmiş olduğu bir dünyada, bir insanın tercih etmesi, karar vermesi, seçim yapması, kısacası kendini oluşturması gibi kavramlar söz konusu değildi.⁵ Gelişen tarihsel olaylarla birlikte İlâhî güce dayanan etik modelin etkisi azalmaya, geleneksel kalıplar kırılmaya ve yerel topluluğun sıkı ve titiz denetimi zayıflamaya başladı. Bu durum varolan doğru-yanlış tartışımının da değişmesine neden oldu. Değerlendiren, karar veren, seçim yapan, kısacası kendini oluşturan bireyler, tek bir doğru-yanlış tartışımının olmadığını görmeye başladılar. Bu, başlangıçta özgürleştirici bir olaydı. Rönesans filozoflarından Giovanni Pico della Mirandola'nın (1463-1494) dediği gibi “insan istediğini olabilmek için hava kadar özgür”dü.⁶ Onsekizinci yüzyıla gelindiğinde ilâhî düzen kavramı artık iyice sarsılmıştı. **Aydınlanma düşünürlerinden** (Fr: les philosophes) Julien de La Mettrie (1709-1751) “İnsanın varlık nedeninin, varlığının kendisi olup olmadığını kim bilebilir; belki de bizim nasıl ya da niçinini bilemeyeceğimiz şekilde bir rastlantı onu belli bir noktada yeryüzüne fırlatıvermiştir... Doğa hakkında hiçbir şey bilmiyoruz, doğadaki gizli nedenler her şeyi yaratmış olabilirler”⁷ derken, Pierre-Louis Moreau de Maupertius (1698-1759) “Doğanın üretilip koruduğu bunca zehirli bitki ve zararlı hayvan varken, bunlar mı bizim kendilerini yaratanın iyilik ve hikmetini anlamamıza rehberlik edecek?”⁸ diye soruyordu.

İlâhî gücün otoritesini yitirdiği böyle bir ortamda, farklı tartıların farklı doğru-yanlış ölçümleri yaptığını düşünen insanlar zamanla bunun özgürleştirici bir olay olduğu fikrinden uzaklaşarak, ortak bir tartıya ihtiyaç olduğunu düşünmeye başladılar. Ahlâk doğal bir özellik olmaktan çok, tasarlanması ve insan davranışına sokulması gereken bir şey olarak görülmeye başlandı ve bu nedenle her şeyi kapsayan birleştirici bir etik

⁵ Zygmunt Bauman, **Postmodern Etik**, çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s.13

⁶ **Oration on the Dignity of Man** (1572). “Stevie Davies, **Renaissance View of Man**, y.y., Manchester University Press, 1978, s. 62” den aktarılmıştır.

⁷ **L’Homme Machine** (1747). “Norman Hampson, **Aydınlanma Çağı**, çev. Jale Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991, s.71” den aktarılmıştır.

⁸ **Essai de Cosmologie** (1750). “Norman Hampson, **a.g.e**, s.72” den aktarılmıştır.

- yani insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlâki kurallar bütünü - yaratılması amaçlandı.⁹ **Modern etik** diye adlandırdığımız bu yeni etik anlayışta inancın yerini akıl, dini kuralların yerini akılcı kurallar ve din bilginlerinin yerini bilgililer ve yasa koyucular alıyordu artık.¹⁰ **Özgürlük** ve **özerklik** idealleri, burada da çetrefil bir konu olarak insanların karşısına çıkıyordu. Bireylerin kendi iyiliklerini görmeleri ve bunların peşinden gitmeleri bir yandan arzu edilir bir şeydi; çünkü kendi **özel çıkarlarının** peşinde olan bireylerin, en nihayetinde özel çıkarlarını sağlayan ve güvence altına alan bir **genel yönetimde** karar kılacakları varsayılıyordu. Diğer yandan ise bu durum sakınılması gereken bir şeydi; çünkü özel çıkarlarının peşinde olan özgür bireylerin davranışlarının öngörülemez sonuçları sürekli bir istikrarsızlık kaynağı ve düzeni bozacak bir tehdit olarak görülüyordu.¹¹

Modern etiğin yarattığı bu ve benzeri sorunları anlamak için, öncelikle modern etiğin ne olduğunu anlamak gerekir. Bu konuda Kant'ın ahlâk kuramının yardımcı olacağını düşünüyorum. Kant için, Batı kültürünün kendini algılayışını tek başına dönüştüren kişidir denilemez belki ama, felsefi boyutta, insanın doğal dünyanın yalnızca bir izleyicisi ve ahlâki dünyanın yalnızca bir öznesi olduğu şeklindeki Batılı kavrayışı dönüştüren ve insanı hem doğal dünyanın hem de ahlâki dünyanın yaratıcısı / faili olarak konumlandıran kişidir denilebilir.¹² Şimdi Kant'ın insanları ahlâki dünyanın yaratıcısı olarak gördüğü ve ahlâk ilkelerinin nasıl düzenlendiğini açıkladığı ahlâk kuramını inceleyebiliriz.

⁹ Zygmunt Bauman, **a.g.e.**, s.14-16

¹⁰ **a.g.e.**, s. 39

¹¹ **a.g.e.**, s.16-17

¹² Paul Guyer, "Introduction: The Starry Heavens and the Moral Law", **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, ed. Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 2006, s.3

II. ÖZCÜLÜK İDDİALARI

A. Modernlik Nedir?

“Modernlik, kendinden önce gelen her şeyi silme arzusu biçiminde varolur; en azından ‘şimdiki zaman’ denilen bir noktaya ulaşmak, yeni bir başlangıç noktası bulmak umudunu taşır.”

Paul de Man

Modern etik dendiğinde, akla Kant’ın ahlâk kuramı gelir. Bu, ahlâk ilkelerini tutarlı ve saydam bir sistem altında birleştirerek ahlâki belirsizliğin ve çoğulluğun üstesinden gelmeye çalışan bir ahlâk kuramıdır. Modern etiğin ne olduğunu daha iyi anlayabilmek açısından, **modernliğin** (İng: modernity) ne olduğunu, genel hatlarıyla da olsa, anlamakta yarar vardır. Özcülük, birörneklik, evrensellik, zorunluluk, tanımlanmışlık, değişmezlik, tutarlılık gibi sözcüklerle anılan modernlik nedir?

Amacım, modernliğin tarihini anlatmak ya da modernliğin her alandaki (felsefe, din, bilim, sanat, siyaset, ekonomi, toplum, vb. alanlardaki) etkilerinden ve izdüşümlerinden bahsetmek değildir. Bu, ayrı bir çalışma (ya da çalışmalar) olacak kadar geniş bir konudur. Ancak, modernliğin tarihsel ve felsefi temelleri üzerine yapılan açıklamalarla, modernliğin ne olduğunun genel hatlarıyla ortaya konabileceğini düşünüyorum.

Modernlik sözcüğü, hem bir tarihsel dönemi, hem de bir dünya görüşünü, bir zihniyeti ifade eder. Modernliğin, bir tarihsel dönem olarak ele alındığında, 17. yüzyılda başladığı kabul edilir. René Descartes’ın (1596-1650) **akılcılık** (İng: rationalism) [Fr: rationalisme] kuramıyla felsefe ve düşünce tarihinde yarattığı köklü değişim, modernlik denilen tarihsel sürecin başlangıcı kabul edilir. İnsanların doğayı, kendilerini ve toplumu algılayışları değişmiş ve yeni bir dünya görüşü ortaya çıkmıştır. Bu dünya görüşü, kısaca, akılcı ve evrenselci bir dünya görüşü olarak nitelendirilebilir. Peki modernlik denilen tarihsel dönemden ve dünya görüşünden

önce de, “modernlik” diye bir kavram var mıydı? Eğer varsa, nasıl bir içeriğe sahipti?

Kökünü Latince “modo” sözcüğüne dayanan ve “şimdi, şu anda” anlamına gelen **modernus** sözcüğü ilk olarak 5. yüzyılın sonlarında kullanılmaya başlandığında, kökeni Latince “hodie” sözcüğüne dayanan ve “bugün” anlamına gelen **hodiernus** sözcüğüyle eş anlamda kullanılmaktaydı. Yani “modernus” ve “hodiernus” sözcükleri, “bugüne ilişkin” anlamına gelen birer sıfat olarak, içinde bulunulan zamanı ve bu zaman içerisinde olup bitenleri belirtmek için kullanılmaktaydı.¹ 10. yüzyıldan sonra “modernus” sözcüğünün anlamının değişmeye başladığını, “yeni olan, eskiden farklı olan” anlamında kullanılmaya başlandığını görürüz. Bu, **modernus / antiquus** (yeni / eski) ayrımının da ortaya çıktığı tarihtir.² Ancak bu ayrım, Modernler ile Antiklerin, yani Yeniler ile Eskilerin çatışmasına değil, aksine Yenilerin Eskilerden beslendiği, Eskilerin Yenilere önderlik ettiği olumlu bir ilişkiye işaret etmekteydi.³ Dönemin entelektüellerinden Pierre de Blois (yak.1135-1203) bu ilişkiyi şu sözlerle dile getiriyordu: “Cehalet karanlıklarından bilimin ışığına ancak Eskilerin eserleri her seferinde daha canlı bir aşkla yeniden okunursa geçilebilir.”⁴ Yeniler ile Eskiler arasındaki bu ilişkiyi ifade eden bir diğer ünlü söz ise, Bernard de Chartres’a (yak.1130-1160) aittir. De Chartres şöyle diyordu:

“Biz devlerin omuzlarına tünemiş cüceleriz, böylece onlardan daha çok şeyi ve daha uzakları görüyoruz. Bunun nedeni gözümüzün daha keskin veya boyumuzun daha

¹ Matei Calinescu, **Five Faces of Modernity**, Durham, Duke University Press, 1987, s.13

² **a.g.e.**, s.15

³ Antikler veya Eskiler terimiyle, M.Ö. 6 yüzyıldan itibaren Eski Yunan’da ve İskenderiye’de felsefe ve bilim üreten isimlerden bahsedilmektedir. Astronomi alanında Aristoteles ve Ptolemaios (Batlamyus), matematikte Euclides (Öklid) , mekanikte Archimedes (Arşimed), tıpta Hippokrates (Hipokrat), felsefede Sokrates, Platon ve Aristoteles ilk akla gelen isimlerdir. (Bkz: Colin A. Ronan, **Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi**, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergün, Ankara, Tübitak Yayınları, 2003, s.65-136)

⁴ Jacques Le Goff, **Ortaçağda Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994, s.27

uzun olması değil, onların bizi havada taşımaları ve devasa boyları kadar yükseğe kaldırmalarıdır.”⁵

Görüldüğü üzere, 12. yüzyıl entelektüelleri için, Yeniler ile Eskiler arasındaki ayırım, bir çatışmaya veya kopukluğa değil, aksine bir bağa ve sürekliliğe işaret etmekteydi. Usta konumundaki Eskiler yüceltilmekte, onlardan ustalığı devralmaya çalışan Yenilerin ise daha çok yolu olduğu düşünülmekteydi.

Yeniler ile Eskiler arasındaki ilişkiyi dile getiren bu Cüceler-Devler örneksmesine daha sonraki yıllarda da göndermeler yapıldığını görürüz. Ancak bu göndermelerde, örneksme gittikçe şekil değiştirir. Bilginin süreklilik taşıdığı veya birikimli olarak ilerlediği yönündeki genel kanı değişmese bile, Yeniler ile Eskiler arasındaki Cüceler-Devler hiyerarşisi silinmeye başlar. Örneğin, 16. yüzyılın sonlarında Michel de Montaigne (1533-1592), çağdaşlarının eskiye nazaran daha çok şey biliyor olmasını, üst üste çıkmış insanlar örneksmesiyle anlatır.⁶ Yine Eskilerden beslenen Yeniler söz konusudur, ama artık ne Eskiler yüceltilmekte, ne de Yeniler aşağı görülmektedir. Hepsi bilgi ağacını oluşturan eşit unsurlar olarak görülmektedir. Cüceler-Devler örneksmesine gönderme yapan bir diğer isim ise Isaac Newton’dur (1643-1727). Newton, Robert Hooke’a (1635-1703) yazdığı bir mektupta, “daha ileriye gördüysem bu, devlerin omuzlarında duruyor olmam sayesinde” der.⁷ Ancak Newton, bu sözleriyle ne Eskileri yüceltir ne de Yenileri aşağı görür, yalnızca Yenilerin ortaya çıkmasına yardımcı olan Eskilerin çalışmalarını takdir ve minnetle andığını dile getirir.

Cüceler-Devler örneksmesinin şekil değiştirmesinden de anlaşılacağı üzere, artık Eskiler yüceltilmemekte ve Yeniler aşağı görülmemektedir. Hatta Yeniler ile Eskiler arasındaki ayırım, bir bağ ve süreklilikten ziyade, bir çatışma ve kopukluğa işaret

⁵ a.g.e., s.30

⁶ Matei Calinescu, a.g.e., s.16

⁷ 5 Şubat 1675/6 tarihli bu mektup için Bkz: **The Correspondence of Isaac Newton**, ed. H.W. Turnbull, C:1,London, Cambridge University Pres, 1959, s.416

etmeye başlamaktadır. 1690'lı yılların başında Fransa'da edebiyat ve sanat alanlarında yükselen karşıt görüşler bu çatışma ve kopukluğu gözler önüne serer. **Querelle des Anciens et des Modernes** (Eskilerle Modernlerin Çatışması) olarak adlandırılan bu dönemde⁸, Eskileri yücelten görüşlerle Modernleri yücelten görüşler karşı karşıya gelir. Daha çok estetik alanında süren bu tartışmalarda, bir yanda Eskilerin tüm zamanların en iyi işini yaptıklarını ve Yenilerin onları taklit etmekten fazla bir şey yapamayacaklarını söyleyen Nicolas Boileau Despréaux (1636-1711) ve yandaşları, diğer yanda çağının yazarlarını öven ve “eskiler, bütün büyüklüklerine rağmen, hiçbir zaman bizim kadar aydınlanmış değillerdi” diyen Charles Perrault (1628-1703) ve yandaşları yer alır. Bu tartışmalar, estetik beğeni alanında Eskilerin yüceltilmiş bilgisinden kaynaklanan **otoritenin** yıkılmasına neden olur.⁹

Bu otorite, yalnızca estetik alanında değil, bilgi alanında da yıkılmaya başlar. Francis Bacon (1561-1626), Eskilerin yüceltilmiş bilgisinden kaynaklanan otoritenin yıkılışını kutlarken, bu durumun zaten bir paradoks olduğunu söyler. “Gerçek eskilik dünyanın eskiliğine göre hesaplanmalıdır ve bu bizim zamanımızın vasfıdır, eskilerin yaşadığı çağların değil; o çağlar bize göre yaşlıdır, ama dünyaya göre gençtir”¹⁰ diyen Bacon'a göre, kendimizi değil de dünyayı referans aldığımızda, biz Modernler Eskilerden daha genç olsak dahi, dünya Eskilerin dünyasından daha eskidir. Modernler dünya hakkında Eskilerden daha çok şey bilmektedir ve eğer bilgelik Eskilerin bir niteliği ise, esas Eskiler, Modernlerdir.¹¹

⁸ **Querelle des Anciens et des Modernes** döneminin Fransa'da ağırlık kazandığını, İngiltere'de bu tartışmanın pek ciddiye alınmadığını görürüz. Cüceler-Devler örneksemesine dayanarak Eskileri savunan Sir William Temple (1628-1699) ile ona karşı çıkan ve Modernleri savunan Richard Bentley (1662-1742) ve William Wotton (1666-1727) arasındaki tartışmalar dışında, İngiltere'de bu konuda pek bir ses yükselmemiştir. Ancak 18. yüzyılın başında Eskiler-Yeniler tartışmasının İngiltere'de yeniden alevlendiğini görürüz. Jonathan Swift'in **The Tale of a Tub** (1704, Bir Fıçının Öyküsü) adlı hiciv eserine yazdığı **The Battle of the Books** (Kitapların Savaşı) başlıklı önsöz, İngiltere'de Eskiler-Yeniler tartışmasını yeniden alevlendirir.

⁹ Matei Calinescu, **a.g.e.**, s.27

¹⁰ Francis Bacon, **Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan Alemi Hakkında Özlü Sözler**, (Aforizma 84), yay.haz. M. Serdar Kayaoğlu, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara, Doruk Yayıncılık, 1999, s.51-52

¹¹ **a.e.**

Francis Bacon, Eskilerin yüceltilmiş bilgisine karşı çıkan ilk isimlerden biridir. Ona göre bu bilgi bir otorite haline gelmiştir ve insanoğlunun aklını karıştırmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Eğer coğrafya alanında Eskilerin bilgisini kitaplardan okumakla yetinseydik, Yeni Dünya keşfedilemezdi ve Yeni Dünya keşfedilmediği sürece de, Eskilerin bu konudaki bilgilerinin yanlış ve eksik olduğu ortaya çıkmazdı. Böyle bir döngüden kurtulabilmenin ve Yeni Dünya'yı ve yeni bilgiyi keşfetmenin tek sebebi, bir otorite haline gelmiş Eskilerin bilgisinin bir kenara konmasıydı.¹² Bu sözlerden de anlaşıldığı üzere, artık Yeniler ile Eskiler arasında bir çatışma ve kopukluk vardır ve hatta Yenilerin Eskilerden daha bilge olduğu yönünde bir görüş olgunlaşmaya başlamıştır.¹³ İşte bizim bugün modernlik dendiğinde anladığımız dünya görüşü, yani geçmişle ve geleneksel yapıyla bağlarını kesmiş, “şimdiki zaman”a odaklanmış, yenilik peşinde koşan, her geçen günü geçmişe kıyasla daha gelişmiş ve daha ileri bulan dünya görüşü, böyle uzun bir yolun sonunda şekillenmiştir.

Modernliğin bir dünya görüşü olarak temelinde akılcılık ve evrenselcilik iddiaları bulunur. Bu iddiaları anlayabilmek için, modernliğin, bir tarihsel dönem ve bir dünya görüşü olarak karşımıza çıktığı 17. yüzyıla gitmemiz ve Descartes'ın felsefe ve düşünce tarihinde büyük değişim yaratan akılcılık kuramına bakmamız gerekir. Descartes, Eskilerin bilgisinin hızla gözden düşmeye başladığı bir tarihsel dönemde, eski ve yeni bilgiler arasındaki çelişkilerin yarattığı bir belirsizlik ortamında yaşamıştır. O yüzden Descartes, bir şeyi kesin olarak bilebilmenin bir yolunun olup olmadığı, ve eğer varsa, bir şeyin kesin olarak nasıl bilinebileceği sorusuyla ilgilenmiştir.¹⁴ Bilgi konusunda, hem değer sorunuyla (Neye bilgi deriz? Hangi inançlara bilgi gözüyle bakabiliriz?), hem de köken sorunuyla (Bilginin kökeni nedir? Geçmişten bize aktarılanlar mı, algı ve deney yoluyla edindiklerimiz mi,

¹² a.e.

¹³ Anthony Grafton, **Yeni Dünyalar, Eski Metinler**, çev. Fusun Savcı, yay.haz. Zuhâl Bilgin, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s.165-169

¹⁴ Descartes, bu soruyu, **Discours de la Méthode** (1637, Metot Üzerine Konuşma) ve **Les Méditations Métaphysiques Touchant la Première Philosophie** (1641, Meditasyonlar / İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler) adlı eserlerinde ele almıştır. Discours de la Méthode'un dördüncü bölümü ve Méditations'ın tamamı, bu soruyla ilgilidir.

yoksa anlık ve anlığın en büyük yetisi olan akıl mı?) ilgilenen Descartes, **Kartezyen şüphecilik** ya da **yöntemsel şüphecilik** adı verilen bir yöntem geliştirir. Buna göre, açık ve seçik doğru olanın bilgisine, yani kesin bilgiye ulaşmak ve bu bilginin kökenini bulabilmek için, şüphe edilecek her şeyi bir kenara bırakmak, hiçbir şey bilmiyormuş gibi yola çıkmak gerekir.¹⁵ Bu, bir sepetteki çürük ve sağlam elmaları ayıklamak için sepetin tamamını boşaltmaya benzer.¹⁶ Anlıktaki doğru ve yanlış inançları ayıklayabilmek için, anlığı tüm inançlardan temizlemek gerekir. Descartes bu işi üç aşamada yapar. Önce algı ve deney yoluyla edindiğimiz inançlardan şüphe eder.¹⁷ Algının yanıldığı (yarısı su dolu bir bardağın içinde doğru çubukların kırık gözükmesi gibi) ve algının değişebildiği (uzaklığa bağlı olarak bir nesnenin büyüklüğünün farklı algılanması gibi) durumlar buna örnek olarak gösterilebilir. Ardından, belli bir anda uyanık olup olmadığından ve bir şeyleri algılayıp algılamadığından şüphe eder. İçinde bulunduğu anda, rüya görüyor olup olmadığından nasıl emin olabileceğini sorgular. Üzerinde giysileri ateşin başında oturuyorken, rüyasında kendisini çıplak yatağında yatıyor olarak gördüğü andan bahsederek, uyku ile uyanıklığı birbirinden ayırt edecek bir işaretin olmadığı sonucuna varır.¹⁸ Üçüncü aşamada ise şüpheyi en uç noktaya taşır ve tek amacı onu aldatmak olan bir **kötü cin** tasarlar. Bildiği her şeyin, aslında bu kötü cinin yarattığı yanlış ve aldatıcı hayaller olduğunu varsayar.¹⁹ Bu kötü cin modeli, yalnızca doğru ve yanlış inançları ayıklamak ve bazı inançların kesin olup olmadığını görmek amacıyla geliştirilen bir eleştiri tarzıdır.²⁰ Şüphenin vardığı bu son noktadan sonra, yani şüphe edilecek her şeyi bir kenara bıraktıktan sonra, Descartes bilgiyi yeniden inşa etmeye başlar. Tartışma şöyle devam eder: Her şeyden şüphe ediyorsa bile, şüphe edemeyeceğim tek şey, şu anda şüphe ediyordumdur. Şüphe etmek bir

¹⁵ René Descartes, **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, (Birinci Düşünce), çev. Mehmet Karasan, 3. bsk., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1967, s.123

¹⁶ Bryan Magee, “Bernard Williams ile Descartes Üzerine Söyleşi”, **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001, s.74

¹⁷ René Descartes, **a.g.e.**, (Birinci Düşünce), s.123

¹⁸ René Descartes, **a.g.e.**, (Birinci Düşünce), s.124-125

Bu şüphe çok kolayca çürütülebilir. Eğer insan uyanık olup olmadığını veya rüya görüp görmediğini sorgulayabiliyorsa, zaten uyku ve uyanıklık, rüya ve gerçek ayırımı biliyordur. Yani bu durumları ayırt edip edemeyeceğini sorabilmesi için, bu durumları zaten ayırt etmiş olması gerekir.

¹⁹ René Descartes, **a.g.e.**, (Birinci Düşünce), s.129

²⁰ Bryan Magee, “Bernard Williams ile Descartes Üzerine Söyleşi”, **a.g.e.**, s.75

düşünme eylemi olduğuna göre, her şeyden şüphe etsem bile, “düşünen bir varlık” olarak varolduğumdan şüphe edemem. Düşünüyorum, öyleyse varım (Cogito, ergo sum).²¹ Descartes, “düşünen bir varlık” olarak varolduğunun, açık ve seçik bir doğru olduğu, bir kesin bilgi olduğu sonucuna ulaşır. “Düşünen bir varlık” olarak varolmak, bir tinsel varlık olarak varolmak demektir. Yani Descartes henüz kendi özdeksel varlığını ve diğer özdeksel varlıkların varolduğunu kesin olarak bilmemektedir.²² Şimdi sıra onların varolduğunu göstermeye gelmiştir. Kesin olarak bildiği tek şey, “düşünen bir varlık” olarak varolduğu olduğuna göre, özdeksel varlıkların varolduğunu da ancak bu kesin bilgi aracılığıyla gösterebilir. Tartışma şöyle devam eder: Anlığımın içerikleri arasında bir Tanrı idesi olduğunu görüyorum. Bu ide, sonsuz, ebedi, değişmez, bağımsız, her şeyi bilir, her şeye gücü yeter varlığın Tanrı olduğu şeklinde bir idedir (bütün bunlar elbette Hıristiyan düşüncelerdir). Tanrı idesi en üstün ve en büyük olana işaret etmektedir. Daha küçük olan daha büyük olana, daha aşağı olan daha yüce olana neden olamayacağına göre, Tanrı idesi benim anlığım tarafından yaratılmış olamaz. Öyleyse anlığım, içinde Tanrı idesiyle birlikte, Tanrı tarafından yaratılmış olmalıdır. Tanrı’nın varolduğu açık ve seçik bir doğru olarak, bir kesin bilgi olarak karşımda durmaktadır.²³ Eğer Tanrı varsa, her bakımdan iyi olan Tanrı benim entelektüel iyiliğimle de ilgileniyordur. Görüyorum ki bende özdeksel varlıkların varolduğu yönünde güçlü bir inanç var, öyleyse Tanrı beni aldatıyor olamaz, özdeksel varlıklar varolmaktadır.²⁴

Görüldüğü üzere, Descartes’ın bilgi kuramı iki ayrı varlık ulamı olduğu teziyle sonuçlanır. **Tin-özdek ikiciliği** ya da **ruh-madde ikiciliği** olarak adlandırılan bu Kartezyen ikiciliğe göre, ruhun özü **düşünmek**, maddenin özü **yer kaplamaktır**.²⁵ Bu niteliksel ayrıştırmayla Descartes, iki tözü birbirinden bütünüyle kopararak, hem

²¹ René Descartes, **a.g.e.**, (İkinci Düşünce), s.135

²² **Tin** (İng: spirit) [Fr: esprit], anlığı oluşturduğu, anlık içeriklerini içinde barındırdığı öne sürülen, özdeksel nitelikleri olmayan, uzay ve zamanda yer kaplamayan bir varlık ulamıdır. Ruh veya anlaksal töz olarak da adlandırılır. **Özdek** (İng: matter) [Fr: matière], fiziksel nesnelere meydana getiren, uzayda ve zamanda yer kaplayan varlık ulamıdır. Madde veya töz olarak da adlandırılır. Descartes’ın bu iki varlık ulamı arasında yaptığı ayrım, **tin-özdek ikiciliği** ya da **ruh-madde ikiciliği** olarak adlandırılır.

²³ René Descartes, **a.g.e.**, (Üçüncü Düşünce), s.161

²⁴ René Descartes, **a.g.e.**, (Beşinci Düşünce), s.188-189

²⁵ René Descartes, **a.g.e.**, (Altıncı Düşünce), s.208

çelişmelerini, hem de birinin diğerine indirgenebilmesini imkânsız hale getirir. Böylece ruhun erdemleri üzerine konuşmak ile maddenin mekânîk yapısı ve yasaları üzerine konuşmak, tamamen birbirinden ayrı şeyler haline gelir; birbirileriyle çeliştikleri söylenemeyeceği gibi, birbirlerine indirgenmeleri de doğru olmaz.²⁶ Ruh ile madde ya da düşünen özne ile yer kaplayan nesne arasındaki bu ayırım, düşünce tarihinde, modern bilimin bir bilim olarak mümkün olduğunu ortaya koyan en önemli adımlardan biri olmuştur.²⁷ Yer kaplayan nesne, özü itibariyle, yani yer kaplıyor olması itibariyle, matematik tarafından ele alınmaya ve hakkında kesin bilgi elde edilmeye elverişlidir. Descartes'ın verdiği örnekle açıklayacak olursak²⁸, bir balmumu, şekil ve büyüklük gibi yer kaplamaya ilişkin niteliklerinin yanı sıra, belli bir dokuya, kokuya, renge ve tada da sahiptir. Balmumunu ateşe yaklaştırdığımızda, onun bütün duyusal nitelikleri, yani dokusu, kokusu, rengi ve tadı değişse bile, yer kaplamaya devam edecektir. Dolayısıyla bir nesnenin yer kaplamaya ilişkin sürekli bir tarihi vardır ve bu da nesnenin yer kaplamaya ilişkin niteliklerini bilebileceğimiz anlamına gelir. Bu nitelikler matematiksel olarak ölçülebilir olduğundan, bir nesneye ilişkin kesin olarak bilebileceğimiz şeyler, o nesnenin matematiksel nitelikleridir.²⁹ Bu düşünce, modern bilimin temeli olan **matematiksel fiziğin** imkânını ortaya koymaktadır. Ayrıca düşünen özne, özü itibariyle her ne kadar özdeksel olmasa ve bilimsel yasalara tabi tutulmasa bile, özdeksel olanı bilme becerisine sahiptir, yani o, matematiksel fizik kurup onu sınırsızca geliştirebilir.

Peki düşünen özne, yer kaplayan nesne hakkında nasıl bilgi elde eder? Descartes zamanındaki geleneksel düşünceye göre, bilgi edinmede ilk hareket nesneden geliyordu. Etken nesnenin, edilgen anlıkta yarattığı imgenin ya da biçimin bilgiyi

²⁶ Tülin Bumin, **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 2. bsk., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s.36

²⁷ Bryan Magee, “Bernard Williams ile Descartes Üzerine Söyleşi”, **a.g.e.**, s.81-82

²⁸ René Descartes, **a.g.e.**, (İkinci Düşünce), s.139

Descartes'ın bu örneği ne amaçla verdiği konusu tartışmalıdır. Maddenin özünün yer kaplamak olduğu tezini ispatlamak için kullanmamıştır belki ama, bunu örneklediğini söylememiz mümkündür. (Bkz: Bryan Magee, “Bernard Williams ile Descartes Üzerine Söyleşi”, **a.g.e.**, s.82)

²⁹ Matematiksel bilgi, açık ve seçik doğru olan bilgidir. Kesin ve zorunlu bilgidir. Descartes'a göre, Tanrı tarafından yaratılmış ve bizim için olumsal değil, zorunlu olması istenmiş olan bilgidir. Descartes'ın akılcılığının Tanrı fikriyle uyumunu hatırlayacak olursak, matematiksel bilginin tanrısal istemden kaynaklanması da, akılcılığa şüphe düşürmez, aksine onu meşrulaştırır, güçlendirir. (Bkz: Tülin Bumin, **a.g.e.**, s.41)

oluşturduğu düşünülüyordu.³⁰ Descartes ise, anlıktaki ide ile dış dünyadaki nesnenin, birbiriyle ilişkili, ama birbirinden ayrı şeyler olduğunu söyler. Yani anlığımdaki “güneş idesi” ile dış dünyadaki “güneş”, birbiriyle ilişkili, ama birbirinden ayrı şeylerdir. Dış dünyadan aldığımız herhangi bir imgeye, ide diyemeyiz. İde, içi doldurulmuş imgedir; başka bir deyişle, imge bir biçim, ide bir biçim-içeriktir.³¹ Örneğin, önümden geçen bir kuşun gözlerimin önünde birdenbire çizdiği bir görüntü, anlığımda oluşan bir imgedir, ama bir ide değildir. Bir ide, dış dünyanın bir anlık duyumuyla yapılan deneyinde oluşmaz, onun sürekli deneyinde oluşur. Ayrıca bu duyumu deneyleri, **doğuştan idelerle** (İng: innate ideas) [Fr: les idées innées] eleştirilir ve düzeltilir.³² Anlığımda bir anlık duyuyu deneyiyle oluşan “güneş idesi” ile, sürekli duyuyu deneylerinin doğuştan idelerle düzeltildiği “güneş idesi” birbirinden farklı şeylerdir. Birincisinde, güneş, “gökyüzünde duran, ısı ve ışık veren, çok büyük olmayan bir nesne” iken, ikincisinde, “astronomik ispatlardan çıkarılmış, bilimsel nitelikler taşıyan, Dünya’dan daha büyük olan bir gezegen”dir.³³ Örneğin, bir odaya kapatılarak büyütülmüş birinde doğuştan ideler olacaktır, ama ne şu ne de bu biçimde ve doğrulukta bir “güneş idesi” olmayacaktır. Bu kişi, birdenbire açık havaya çıkarıldığında, örneğin günbatımıysa vakit, güneşi bu batan güneş olarak tanıyacaktır. Bu bir “güneş idesi”nin oluşması için yeterli koşul değildir. Güneşi mümkün olan tüm biçimleriyle görmek ve bu görüntüleri doğuştan idelerle eleştirip düzeltmek, insanda bir “güneş idesi”nin oluşmasını mümkün kılar. Yani aklın doğuştan ideler yoluyla yoğurduğu algı, bizi bilgiye götürür. Akıl, doğuştan idelerden kaynaklanan tümellerin bilgisi yoluyla, algıdan kaynaklanan tikellerin bilgisini yoğurarak bizi bilgiye götürür.³⁴

Descartes’ın kesin bilginin ne olduğu ve nasıl elde edildiği konusundaki bu argümanlarına çeşitli itirazlar yöneltmek mümkündür.

³⁰Afşar, Timuçin, **Descartes: Descartes’cı Bilgi Kuramının Temellendirilişi**, 2. bsk., İstanbul, Kavram Yayınları, 1976, s.185

³¹ **a.g.e.**, s.187

³² Arda Denk, **Bilginin Temelleri**, 2. bsk., İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s.17-18

³³ René Descartes, **a.g.e.**, (Üçüncü Meditasyon), s.153

³⁴ Arda Denk, **a.e.**

Birinci itiraz, yöntemsel şüpheciliğe, yani Descartes'ın kesin bilgiye ulaşmak için şüpheciliği bir yöntem olarak kullanmasına yöneltilebilir. Bu itiraza göre, Descartes, ruh-madde ikiciliğine, yöntemsel şüphenin sonucunda ulaşmamış, yöntemsel şüphenin olabilmesi için bu ikiciliği zaten baştan kabul etmiş, varsaymıştır.³⁵ Çünkü yöntemsel şüphe, düşünen öznenin, henüz yer kaplayan nesnenin varolduğunu kanıtlamadan, kendi bilincine ulaşmış olmasını gerektirir. Felsefi bir karar sonucu şüpheyile işe başlamak, özne bakış açısına yerleşmeye zaten karar vermiş olmak, özneyi nesneden zaten ayırmış olmak demektir. Sonuç olarak şüphe, ruh-madde ikiciliğini ya da düşünen özne-yer kaplayan nesne ikiciliğini bir sonuç olarak doğurmamakta, aksine ona dayanmaktadır.³⁶

İkinci itiraz, Tanrı'nın varlığının kabulüne ve ispatına ilişkindir. Descartes, “anlığım, içinde Tanrı idesiyle birlikte, Tanrı tarafından yaratılmıştır” derken, sanki bütün insanların bir ve aynı Tanrı'nın varlığını kabul etmiş olduğunu varsaymaktadır. Oysa ki, Tanrı'nın varlığını kabul etmek, kültürel ve psikolojik eğilimlerle ve ihtiyaçlarla ilgili bir konudur. İnsanlar Tanrı'nın varlığını kabul etmek konusunda uyumsuzluğa düşebildikleri gibi, Tanrı'nın varlığını kabul etseler bile, farklı Tanrı kavramsallaştırmalarına sahip olabilirler. Öyleyse Descartes'ın tartışmasından, bütün insanların bir ve aynı Tanrı'nın varlığını kabul ettiği varsayımını çıkarırsak, tartışmanın bir adım bile ileri götürülemeyeceğini görürüz.³⁷ Ayrıca Tanrı'nın varlığının ispatı da burada tartışmalı bir konudur. Tanrı idesinden yola çıkarak Tanrı'nın varolduğu sonucuna varan Descartes, döngüsel bir tartışmanın içine düşmektedir. Anlığın varlığından yola çıkarak Tanrı'nın varlığını ve Tanrı'nın varlığından yola çıkarak anlığın varlığını ispatlamaktadır. Bu itiraz, Antoine Arnaud (1612-1694) tarafından 1641 yılında, Descartes'ın Méditations kitabına ek olarak yazdığı itirazlar bölümünde yöneltmiştir.³⁸

³⁵ P.Lucien Laberthonnière, **Descartes Üzerine Tetkikler**, çev. Mehmet Karasan, 2. bsk., Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977

³⁶ Tülin Bumin, **a.g.e.**, s.37

³⁷ Bryan Magee, “Bernard Williams ile Descartes Üzerine Söyleşi”, **a.g.e.**, s.79

³⁸ Bu itirazı konu alan diğer makaleler için Bkz: **The Cambridge Companion to Descartes**, NewYork, Cambridge University Press, 1992. Jean-Marie Beysade'nin “The Idea of God and the Proof of His Existence” başlıklı makalesinde ve Louis E. Loeb'in “The Cartesian Circle” başlıklı makalesinde bu konu derinlemesine tartışılmaktadır.

Üçüncü itiraz, ruh ile madde, yani düşünen anlık ile yer kaplayan beden arasındaki bağlantı üzerinedir. Uzay ve zamanda yer kaplamayan ruh, nasıl olup da uzay ve zamanda yer kaplayan maddeyi bilmektedir? Bilme sürecinde, ruh ile madde, anlık ile beden arasındaki bağlantı nedir? Descartes bu bağlantının beyindeki kozalaksı bir bez sayesinde sağlandığını söyler. Ancak burada anlığı bedensel bir şey olarak tanımlamakta, anlık-beden ikiciliğini beden-beden özdeşliğine dönüştürerek çelişkiye düşmektedir. Descartes'tan sonra gelen düşünürleri de uğraştıran bu sorun, ruh-madde ya da anlık-beden ikiciliğinin başlıca güçlüğünü oluşturur.³⁹

Descartes ruh-madde ikiciliğine dayanan metafiziğiyle bir devrim yaratmıştır. O zamana değin, evrenin düzenine bağlı ve onun bir parçası olarak kabul edilen insan anlığını, artık evrenin düzenini kuran ve ondan ayrı ve üstün olan bir konuma yerleştirmiştir.⁴⁰ Akli düzene bağımlı kılmak yerine, düzeni akla bağımlı kılmıştır. Onun, her şeyi olduğu yere zincirlerle bağlayan düzenin yerine, düzenin mimarı olarak insanı geçirmesi, bütün bir modernlik serüvenini başlatan devrimdir.⁴¹ Bu dönüşüm, insan aklının kendi gücüne dayanarak, bir düzeni keşfedebileceği ve giderek doğanın efendisi olabileceği bir felsefi çerçevenin oluşturulması anlamına gelir. Düşünen özne ile yer kaplayan nesne arasındaki ilişkinin dışsallığı, öznenin nesneye sahip olduğu ve onu kullandığı, kısacası insanın doğanın efendisi olduğu bir ilişkiye işaret eder. Ne Antik Yunan'da ne de Ortaçağ'da, doğa, insan tarafından tasarılan bir ide olmamıştı. Gerçeklik akıl tarafından tasarılanabilir değildi, karanlık ve gizemli yönüyle kendisi hakkındaki sorgulamaları hep açık bırakacak nitelikteydi. Ancak modern metafizikle birlikte, gerçeklik aklın tasarımının nesnelliği, doğruluk ise bu tasarımın kesinliği haline geldi.⁴² Modern metafizik, insan aklını, artık içinde hiçbir gizemi ve karanlığı barındırmayan doğa üzerinde, teorik egemenliğe ve pratik etkinliğe sahip bir konuma getirdi.

³⁹ Arda Denkel, **a.g.e.**, s.16

⁴⁰ Tülin Bumin, **a.g.e.**, s.48. (Bumin, bu düşünceleri Bréhier'den aktardığını söyler. Bkz: Émile Bréhier, **Etudes de Philosophie Moderne**, Paris, PUF, 1965)

⁴¹ **a.e.** (Bumin, Bréhier'den aktardığını söyler).

⁴² **a.g.e.**, s.50

Descartes'ın akılcılık kuramıyla felsefe ve düşünce tarihinde ortaya çıkan bu değişim, diğer pek çok alanda yaşanan değişimlerle bağlantılı olarak gelişti. Bilimsel ve teknolojik gelişmeler (modern bilim ve makineler), üretim ve tüketim biçimlerindeki değişim (sanayiye geçiş ve burjuva sınıfının oluşumu), toplumsal değişimler (ulus-devletlerin ortaya çıkması ve yeni yönetim modelleri) vb., modernliğin bir dünya görüşü olarak şekillenmesini sağladı. Yani modernlik, tarih ve toplum içine gömülerek görünüm kazanan, çeşitli kurumlara, teknolojilere, simgelere, bilme biçimlerine ve yaşama tarzlarına dönüşen bir olgu haline geldi.⁴³ Başta da belirttiğimiz gibi, amacımız modernliğin tarihini anlatmak ya da modernliğin her alandaki etkilerinden ve izdüşümlerinden bahsetmek olmadığı için, yalnızca modernliğin akılcılık ve evrenselcilik iddialarının tarihsel ve felsefi temellerini göstermeye çalıştık.

Descartes **Discours de la Méthode'un** (1637, Metot Üzerine Konuşma) ikinci bölümünde, yöntem arayışını şu sözlerle dile getirir:

“Çoğu zaman, ayrı ayrı ustaların elinden çıkmış, bir çok parçalardan kurulu eserlerde, bir ustanın tek başına meydana getirdiği eserlerdeki kadar mükemmellik yoktur. Nitekim, bir mimarın tek başına kurduğu yapıların, bir çok mimarların başka amaçlarla yapılmış eski duvarları düzeltmeye çalıştıkları yapılardan daha düzenli olduğu görülür. Böylece, başlangıçta yalnızca birer küçük kasaba iken, zamanla büyük kentler haline gelen şu eski siteler, çok kere bir mühendisin hayalindeki plana göre yaptığı düzenli yeni kentlerin yanında, öylesine ölçsüz ve orantısız kalırlar ki, ayrı ayrı gözden geçirilen yapılarının her birinde en az yeni kentlerin yapılarındaki kadar, hatta daha fazla sanat bulunsa da, büyüklü küçüklü sıralanışlarına ve yolları eğri büğrü ve eşitsiz hale getirişlerine bakarak, bu eski kentleri akli başında kimselerin iradesinden çok, tesadüfün böyle düzenlediği söylenebilir ... ortaya mükemmel şeyler koymanın kolay bir şey olmadığı kabul edilmelidir.”⁴⁴

⁴³ Ergün Yıldırım, **Hayali Modernlik: Türk Modernliğinin İcadı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005

⁴⁴ René Descartes, **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, 2.bsk., İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994, s.15-16

Görüldüğü üzere, Descartes'ın yöntem arayışı, bir mühendisin elinden çıkmış kadar akılcı, tanımlanmış, tutarlı, düzenli, evrensel ve mükemmel bir sistem arayışıdır aslında. Ona göre “yetkin insan” diye bir şey vardır ve bu insanın görevi de doğanın “hakimi ve sahibi” olmaktır; dolayısıyla, ilke gereği, bu yetkin insan, varolanlara nüfuz edebilir, egemen bir bilgi oluşturabilir, doğal ve toplumsal olguların şifresini çözebilir, onları nedenleriyle açıklayabilir ve sonunda aykırı bulduklarını da bir aksaklık olarak nitelendirebilir.⁴⁵ İşte bugün daha olgun bir düşüncenin sorguladığı şey de tam bu görüştür; bir yandan düzenleyici, ama öte yandan baskıcı ve dışlayıcı olan bu sistem anlayışı sorgulanmaktadır. Adam Phillips'in de hoş bir biçimde ifade ettiği gibi, “bir sistemin amacı, istemediği şeyleri göndereceği bir dışarı yaratmaksa, o sistemi, sistemin kendi kendini nasıl gördüğünü ve nasıl görülmek istediğini anlayabilmek için, fırlatıp attıklarına, çöplerine bakmamız gerekir.”⁴⁶ Yani dünyanın tek bir hikâyesi varmış gibi hareket eden modernliği sorgularken, onun görmezden geldiği, dinlemediği veya susturduğu diğer hikâyelere bakmamız gerekir. Belki postmodernliğin yapmaya çalıştığı şey budur ve ileriki bölümlerde bunun öyle olup olmadığının bir sorgulaması yapılacaktır.

⁴⁵ Maurice Merleau-Ponty, **Algılanan Dünya**, çev. Ömer Aygün, İstanbul, Metis Yayınları, 2005, s.38

⁴⁶ Adam Phillips, **Dehşetler ve Uzmanlar**, çev. Tuna Erdem, İstanbul, Metis Yayınları, 1998, s.35

B. Modern Etik: Kant'ın Ahlâk Kuramı

“İki şey, üzerlerine sık sık eğilip ısrarla düşünülürse, insanın ruhsal yapısını hep yeni, hep artan bir hayranlık ve korkunç bir saygıyla dolduruyor: üzerimdeki yıldızlı gök ve içimdeki ahlâk yasası.”

Immanuel Kant

Ahlâk ilkelerinin, çağının düşünce kültürü içinde henüz gereken açıklıkla bilinmediğini düşünen Immanuel Kant (1724-1804), bir amaca araç olmayan, kendinde amaç olan bir ahlâk yasasının, bir koşulsuz buyruğun belirlenmesi gerektiğini düşünür. Kant, “mutlu olmak istiyorsan”, “iyi olmak istiyorsan”, “doğru olmak istiyorsan”, “zevk almak istiyorsan”, “en çok faydayı sağlamak istiyorsan” gibi koşullarla başlayan buyrukların, bir **yükümlülük** (İng: obligation) [Alm: verbindlichkeit] bildirmediklerini, yalnızca amaca ulaşmak istenildiğinde başvurulması gereken kılavuzlar olduklarını düşünür.⁴⁷ Bir kişiye “Mutlu olmak istiyorsan, çevrendekilere yardım etmelisin”, “İyi olmak istiyorsan, yalan söylememelisin” vb. buyrukların tamamını öğretmiş olsanız dahi, bunlar birer yükümlülük değil, yalnızca kişinin davranışlarını yönlendiren kurallar olurlar. Öyleyse **koşullu buyruklara** (İng: hypothetical imperative) [Alm: imperativ hypothetisch] dayanarak gerçekleştirilen eylemler zorunlu olmaktan çıkar, olumsal hale gelirler. Yani davranışlarınızı yönlendiren kurallara isterseniz uyarsınız, istemezseniz uymazsınız. İyi olmak istiyorsanız yalan söylemezsiniz, ama iyi olmak gibi bir amacınız yoksa “yalan söylememek” sizin için bir zorunluluk yada yükümlülük değildir artık. İşte Kant bu durumun yarattığı ahlâki bunalımı ortadan kaldıracak, yükümlülük bildiren, kendinde amaç olan ve daha fazla geriye gitmeden kavranan bir ahlâk yasası, bir **koşulsuz buyruk** (İng: categorical imperative) [Alm: imperative kategorisch] aramaktadır.⁴⁸ Böyle bir koşulsuz buyruk, başka bir şeyden türetilemez ve temelini kendi dışında bulamaz. Nasıl ki mantıkta “Bütün

⁴⁷ Allen Wood, “The Supreme Principle of Morality”, **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, ed. Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 2006, s.349

⁴⁸ Kant'ın koşullu buyruk-koşulsuz buyruk ayrımı için Bkz: Immanuel Kant, **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, (Ak4:414), ed. Allen W. Wood, New Haven, Yale University Press, 2002, s.31

parçalarından büyüktür” ilkesi ispatlanmaya ihtiyaç duymayan apaçık bir doğruysa, etiğin temelinde de böyle bir doğru, başka bir deyişle kendinden-ispatlı bir doğru bulunacaktır. Ama nasıl?

Kant’ın bilgi kuramını hatırlayacak olursak, orada da benzer bir kaygıyı bu kez **bilginin** elde edilmesi konusunda taşıdığını görürüz. Nesnelere tümü hakkında genel geçer bilgiyi bir sistematik doktrin içinde verme iddiasındaki epistemolojinin yerini **saf aklın** (İng: pure reason) [Alm: reinen Vernunft] eleştirisinin alması gerektiğini düşünen Kant, aklın bilme yetisinin sınanması ve eleştirilmesi ve aklın bunu bizzat kendisinin yapması gerektiğini söyler. Saf aklın eleştirisi yoluyla akıl hakkında tarafsız bir hüküm verecek, onun haklı iddialarını güvence altına alacak, ama buna karşın bütün temelsiz iddialarını da kendi ebedi ve değişmez yasalarına göre mahkûm edecek “bir mahkeme kurma”⁴⁹ girişiminde bulunur. Kant tarafından kullanılan mahkeme metaforu aklın kendisini eleştirmesi girişiminin zorluklarına işaret etmektedir: Akıl aynı anda ama farklı işlevleriyle hem yasa koyucu, hem davalı, hem de yargıç olmak zorundadır. Böyle bir akıl anlayışında, kendisi hakkında yok sayılamayacak ama yanıt da verilemeyecek sorular tarafından sıkıntıya sokulmakta olan akıl, bizatihi kendisi tarafından yöneltilen soruların ve bu soruların yanıtlanamazlığının nedenlerini yine kendi içinde arayan bir şey olarak anlaşılmaktadır.⁵⁰ Örneğin **nedensellik ilkesini** (İng: the principle of causality) [Alm: das Prinzip der Kausalität] ele alalım. Deneyimden elde ettiğimiz bilgilerin nedenlerini sorduğumuzda, nedensellik ilkesinin genel geçerliliğini önceden varsayarak, yani her nedenin kendinden önce gelen bir nedeni olması gerektiği ilkesini varsayarak. Bir nedenin nedeni olan tüm bu koşullu nedenler zincirinin, en nihayetinde, bir önkoşulsuz koşula, yani bir **ilk nedene** bağlanması gerektiğini düşünürüz. Çünkü bir ilk neden yoksa, “orta nedenler” dizisiyle ortaya çıktığı düşünülen ve temel alınan sonuçların gerçekliği açıklanamaz.⁵¹ Öte yandan, eğer bir ilk neden varsa, onunla deneyimler dünyasında karşılaşma karşılığımız

⁴⁹ Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, (Önsöz A), çev. J.M.D. Meiklejohn, London, G.Bell and Sons, 1910, s.xix

⁵⁰ Manfred Baum, “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, çev. Nafer Ermiş, **Cogito**, No: 41-42, 2005, s.44

⁵¹ Böyle bir akılyürütme Aristoteles’in “primum mobile” ilkesinde özellikle işlevsellik kazanmıştır.

bilemeyiz, çünkü deneyimler dünyası yalnızca koşullu olanı içermektedir. Ayrıca bir ilk nedenin olduğunu varsaydığımızda, her nedenin bir nedeni olması gerektiği şeklindeki nedensellik ilkesiyle çelişkiye düşmüş oluruz, çünkü nedeni olmayan bir neden aramaktayızdır.⁵² Kant, aklın “nedensellik ilkesi” konusunda böyle bir karanlığa ve çelişkiye düşmesinin nedenini, aklın yanıtlanamaz sorular sormasına, **kendi ilkelerini nesnelere hakkında geçerli bilgiler olarak kabul ederek kendisini yanlış anlamış olmasına bağlar.**⁵³ Akıl kendi öznel bilgi koşullarını nesnel olgularla karıştırmaktadır, oysa ki nedensellik bir **akıl ve anlama yetisi ilkesidir.**⁵⁴ Bu durumda bilgi, nesnelere gelen uyarı ve bu uyarıyı biçimlendiren aklın ilkelerine bağlıdır. Saf aklın ilkeleri, zaman ve mekân gibi duyumsamanın apriori formları ile bu formların anlamsal temsillerine yüklenen apriori kategorilerdir. Nedensellik de, bu apriori kategorilerden yalnızca biridir. Sonuç olarak bilgi yalnızca duyu deneyiminden değil, ayrıca aklın ve anlama yetisinin ilkelerinden kaynaklanır. Zorunluluk nesnelere içindeki bir şey olarak nesnelere bilgi düzlemine taşınmaz, tam aksine bilginin içindeki bir şey olarak varolur ve bilgideki zorunluluktan hareketle nesne fikri söz konusu olur.⁵⁵

⁵² a.g.e., s. 33-35

⁵³ Bu bize Kant’ın **Kritik der Reinen Vernunft** (1781, Saf Aklın Eleştirisi) adlı eserinin Transendental Diyalektik bölümünde ele aldığı dört **çatışkıyı** (İng: antinomy) [Alm: widerstreit] hatırlatır. (Bkz: Immanuel Kant, **Critique of Pure Reason**, çev. J.M.D. Meiklejohn, London, G.Bell and Sons, 1910, s.266-290) Birer tez ve antitezden oluşan bu çatışkılardan birincisinde, çatışkının tezine göre “evrenin zamanda bir başlangıcı ve uzamda bir sınırı vardır”, antitezine göre ise “evrenin ne zamanda bir başlangıcı ne de uzamda bir sınırı vardır”. Çatışkının tezi şu şekilde savunulur: evren zaman ve uzamda sınırlıdır; sınırlı olmasa zaman ve uzamın var olduğunu ispatlama girişimi **sonsuz kadar geriye gidiş** (reductio ad absurdum) neden olur ve ispatlanamaz. Yani zamanın sınırı olmasa, bir başlangıç anından bahsedemeyiz ve bir başlangıç anından bahsedemiyorsak, geçmiş, gelecek ve şimdiden, yani zamandan da bahsedemeyiz. Aynı şekilde uzamın sınırı olmasa, uzamın çeşitli parçalarının sınırsız zamanda sıralanmış olması gerekir ki, az önce sınırsız zamanın mümkün olmadığını söylemiştik. Çatışkının antitezi ise şu şekilde savunulur: evren zaman ve uzamda sınırsızdır; sınırlı olursa zaman ve uzamda bir başlangıç olması gerekir ve böyle bir başlangıç olursa, zamanın başlangıcından önce bir “boş zaman” ve uzamın başlangıcından önce bir “boş uzam” olması gerekir. (Howard P Kainz, **Five Metaphysical Paradoxes**, y.y., Marquette University Press, 2006, s.12-19) Görüldüğü üzere, birbiriyle çelişen ve eşit düzeyde güçlü olan karşıt görüşler bir arada varolabilmektedir. Bu gibi durumlarda insan aklının karanlığa düşmesinin nedeni, kendi ilkelerini nesnelere hakkında geçerli bilgiler olarak kabul ederek kendisini yanlış anlamasıdır.

⁵⁴ a.g.e., s.46

⁵⁵ Ernst Cassirer, **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, 2.bsk., İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1996, s.183

İşte Kant'ın ahlâk kuramı, bilgi kuramındaki bu temel düşünceyle tam bir paralellik taşır. Nasıl ki bilgi yalnızca duyuşsal deneyimden değil, ayrıca aklın ve anlama yetisinin ilkelerinden kaynaklanıyorsa, ahlâki doğru da yalnızca iyilik, mutluluk gibi amaçlardan veya haz-acı gibi duygulardan değil, **istencin** (İng: will) [Alm: willen] ve **isteme yetisinin ilkelerinden** kaynaklanır.⁵⁶ Başka bir deyişle **pratik aklın** ilkelerinden kaynaklanır.⁵⁷

İstencin ya da pratik aklın ilkelerinin ne olduğunu sorgulayan Kant, bir amaca araç olan **koşullu buyrukların** istencin ilkeleri olabileceğini, fakat kendinde amaç olan ve başka bir şeyden türetilmeyen **koşulsuz buyruk**'un bundan daha fazla bir şey olduğunu, tüm ahlâk ilkelerine temel oluşturan bir **ahlâk yasası** olduğunu söyler.⁵⁸ Bir ahlâk yasası, ahlâk ilkelerinin nasıl **olduğunu** değil, nasıl **olması gerektiğini** de söyler. Nasıl ki bir doğa yasası, şeylerin nasıl olduğunu değil, nasıl olması gerektiğini söylüyorsa. Örneğin “Kapalı kaptaki gazın ısı artarsa, basıncı da artar” önermesi, kapalı kaptaki gazların davranışını anlatmakla birlikte, bu davranışın zorunlu olduğunu da anlatır. Yani bu önerme, ısı arttığında basınç **artar** demekle birlikte, basıncın **artması gerekir** de demektir. Benzer şekilde, bir ahlâk yasası da yalnızca ahlâk ilkelerinin nasıl olduğunu değil, nasıl olması gerektiğini de söyler. Bir yükümlülük bildirir ve bir ödevler sisteminin temeli olur.⁵⁹

Peki bu ahlâk yasası, bu koşulsuz buyruk nedir? Kant'ın bununla ilgili üç ayrı formülasyonu vardır. Koşulsuz buyruğun temellendirmesindeki bu formülasyonların, tek bir yasa altında yer alan farklı çeşitlemeler mi, yoksa özsel olarak farklı yasalar mı oldukları tartışılan bir konudur.⁶⁰ Ancak Kant bu üç formülasyonun “aynı yasanın farklı formülasyonları” olduğunu belirtir ve eğer ahlâk yasasına bir giriş yolu bulmak

⁵⁶ **a.g.e.**, s.252-253

⁵⁷ Immanuel Kant, **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, (Ak4:413), s.29

⁵⁸ **a.g.e.**, (Ak4:420), s.36

⁵⁹ Fred Feldman, **Introductory Ethics**, New Jersey, Prentice-Hall, 1978, s.102

⁶⁰ Paul Guyer, “Kant'ın Ödevler Sistemi”, çev. Ali Kaftan, **Cogito**, No: 41-42, 2005, s.287

Paul Guyer ikinci formülasyonun temel olduğunu ve diğerlerinin ondan türetildiğini söylerken (Bkz: Paul Guyer, **a.e.**), Allen Wood üçüncü formülasyon için aynı şeyleri söyler (Bkz: Allen Wood, “The Supreme Principle of Morality”, **a.g.e.**, s.360-61).

istiyorsak, aynı eylemi her üç formülasyon altında değerlendirmemizin ve böylece eylemi elimizden geldiğince sezgiye yaklaştırmanın yararlı olacağını söyler.⁶¹

1- “Öyle bir maksime göre eyle ki, o aynı zamanda bir evrensel yasa olabilsin”.⁶²

Koşulsuz buyruğun birinci formülasyonunda, öncelikle **maksim**⁶³ (İng: maxim) [Alm: maxime] sözcüğüyle neyin anlatılmaya çalışıldığını açıklamamız gerekir. Şöyle ki: Bir eylemde bulunurken, her zaman farkında olmasak bile, bir maksime göre hareket ederiz. Bu maksim, eylemi gerçekleştiren kişinin, eylemi ve eylemin gerçekleştiği koşulları nasıl gördüğünü açıklar. Örneğin, paraya ihtiyacım olduğunda bir arkadaşımın ödünç alabilirim. Bu eylemi gerçekleştirirken, farkında olsam da olmasam da, şöyle bir maksime göre hareket etmekteyimdir: “Paraya ihtiyacım olduğunda bir arkadaşımın ödünç para alabileceksem, gider alırım”. Eylemin arkasındaki bu maksim **geneldir**, yani benzer bir durumla karşılaştığımda koşullar uygunsa yine benzer bir eylemde bulunacağım demektir. Dolayısıyla, maksim eyleminin genel kuralını formüle eder, yalnızca tikel bir uygulamasını değil. Ancak bu demek değildir ki maksim **tüm insanları** kapsayacak kadar geniştir. İşte bu noktada **genel kural ile genel kuralın genelleştirilmiş biçimini**, başka bir deyişle **maksim ile maksimin genelleştirilmiş biçimini** birbirinden ayırt etmek gerekir.⁶⁴ “Paraya ihtiyacım olduğunda bir arkadaşımın ödünç para alabileceksem, gider alırım” ifadesi bir **maksimken**, “İnsanlar paraya ihtiyaçları olduğunda arkadaşlarından ödünç para alabileceklerse, gidip alırlar” ifadesi bir **maksimin genelleştirilmiş biçimidir**. Kant, koşulsuz buyrukta maksim derken, aslında **maksimin genelleştirilmiş biçiminden** bahsetmektedir.

Kant koşulsuz buyruğun kesinlikle “başkalarının sana yapmasını istemediklerini sen de başkalarına yapma” şeklindeki **altın kuralla** karıştırılmaması gerektiğini açıkça

⁶¹ Immanuel Kant, **a.g.e.**, (Ak4:436-437), s.54-55

⁶² **a.g.e.**, (Ak4:421), s.37

⁶³ “Maksim” için “kural” ya da “ölçüt” de denilebilir.

⁶⁴ **a.e.**

ifade eder.⁶⁵ Bunun nedenlerinden biri, altın kuralın tek kişiyi ilgilendiren eylemlerin ahlâki açıdan doğru olup olmadığını değerlendirmede yetersiz kalmasıdır. Örneğin, intihara kalkışan biri, başkalarına karşı bir davranışta bulunmamakta, yalnızca kendisine davranmaktadır. Burada başkalarının kendisine yapmasını istemediğini başkalarına yapması gibi bir durum söz konusu değildir. Öyleyse altın kurala göre, intihara kalkışan kişinin ahlâki açıdan yanlış bir eylemde bulunduğunu söyleyemeyiz. Öte yandan bu olayı koşulsuz buyruğa göre değerlendirirsek, intihara kalkışan kişinin, bu eylemini evrenselleştirilebilir bir maksime göre gerçekleştirmesi gerekir. “Yaşamak zevkten çok acı veriyorsa insanlar intihar edebilirler” şeklindeki bir maksim evrenselleştirilebilir ise, kişinin eylemi ahlâki açıdan doğru bir eylemdir, yok eğer evrenselleştirilebilir değil ise kişinin eylemi ahlâki açıdan yanlış bir eylemdir. İkincisi, altın kural “mazoşizm”, “kendine-yeterlik” gibi bazı özel durumları değerlendirmede yetersiz kalır. Örneğin bir mazoşistin başkalarının ona acı vermesine veya işkence etmesine itirazı olmayacağı için, onun da başkalarına acı vermesine ya da işkence etmesine izin mi verilecektir? Ya da kendine-yeter olduğunu ve başkalarının yardımına ihtiyacı olmadığını düşünen birinin, başkalarına yardım etmemesine ya da başkalarına karşı nezaketsiz olmasına göz mü yumulacaktır?

Kant koşulsuz buyruğun ilk formülasyonunu bu şekilde açık hale getirdikten sonra, koşulsuz buyruğun uygulamasını gösteren dört örnek olay sunar. Bu dört örnek olayın ahlâki açıdan yanlış durumları bildirdiğini söyleyen Kant, eğer bu iddiasında haklıysa, bu dört örnek olayla aslında koşulsuz buyruğun doğru sonuçlar verdiğini göstermiş olur. Bu dört örnek olay ayrıca ahlâk ilkelerinin ya da ödevlerin dört temel türünü göstermektedir: kendimize karşı eksiksiz ödevler, başkalarına karşı eksiksiz ödevler, kendimize karşı eksik ödevler, başkalarına karşı eksik ödevler.⁶⁶ Bir ödevin **eksiksiz ödev** (İng: perfect duty) [Alm: vollkommene pflichten] olması, maksimin evrenselleştirilmesinde hiçbir **mantıksal çelişkiyle** karşılaşılmasını gerektirir. Örneğin “Hırsızlığa izin verilebilir” evrensel bir maksim ya da bir ödev olamaz,

⁶⁵ a.g.e., (Ak4:430), s.48

⁶⁶ a.g.e., (Ak4:422), s.38

çünkü herkes hırsızlık yaptığında ortada çalınacak mal kalmaz ve hırsızlık eylemi hükmünü yitirir. **Eksik ödev** (İng: imperfect duty) [Alm: unvollkommene pflichten] ise bir mantıksal çelişkinin olmadığı, yalnızca **evrensel olması arzu edildiği** için evrenselleştirilen ödevlerdir. Örneğin “İnsanlar zor durumda olan diğer insanlara yardım etmelidir” evrensel bir maksim ya da ödev olabilir, çünkü evrenselleştirildiğinde bir mantıksal çelişki yaratmaz ve insanlar bunun bir ödev olmasını isteyebilirler. Şimdi bu açıklamalar ışığında Kant’ın verdiği dört örneğe bakabiliriz.⁶⁷

- 1- Kant kişinin “kendisine karşı eksiksiz ödev”ine örnek olarak, intihar yasağını gösterir. İntihara kalkışan birisinin şöyle bir maksimden hareket ettiği varsayılır: “Yaşamak bana zevkten çok acı veriyorsa, özsevgimden dolayı yaşamıma son verebilirim”. Koşulsuz buyruğa göre, eğer bu maksim evrenselleştirilebilirse, yani “Yaşamak bir insana zevkten çok acı veriyorsa, o insan özsevgisinden dolayı yaşamıma son verebilir” şeklini alabilirse, kişinin intihar eylemi ahlâki açıdan doğru bir eylem olur. Ancak Kant bunun mümkün olmadığını söyler, çünkü böyle bir maksimin evrenselleştirilmesi şöyle bir mantıksal çelişkiye neden olur: Yaşamın devam etmesini sağlayan özsevginin yaşamın sona erdirilmesine neden olması bir çelişkidir ve bu yüzden bu maksim evrenselleştirilebilir bir maksim değildir. Ancak Kant’ın bazı gerekçelendirilmemiş kabullere dayanan bu argümanı ikna edici gözükmemektedir. “Özsevgi yaşamın devam etmesini sağlar” ya da “Özsevginin yaşamın devam etmesini sağlaması ve yaşamın sona erdirilmesine neden olması bir çelişkidir” gibi kabullerin nereden kaynaklandığı, neye dayandığı açık değildir.
- 2- Kişinin “başkalarına karşı eksiksiz ödev”ine örnek olarak, kişinin tutamayacağı sözler vermemesi ödevini gösterir. Maddi olarak zor durumda olan ve arkadaşından borç para isteyen birinin, borcunu geri ödeyemeyeceğini bildiği halde geri ödeyeceğine ilişkin söz verdiği şeklinde bir durum düşünür. Kişinin eyleminin maksimi evrenselleştirildiğinde şöyle

⁶⁷ a.g.e., (Ak4:422-424), s.38-40

bir ödevle karşılaşılır: “İnsanlar paraya ihtiyaçları olduğunda arkadaşlarından borç para alabilirler ve borçlarını geri ödeyemeyeceklerini bildikleri halde geri ödeyeceklerine ilişkin söz verebilirler”. Kant böyle bir ödev olamayacağını, çünkü maksimin evrenselleştirilmesinin bir mantıksal çelişkiye neden olduğunu söyler. Hiç kimse verdiği sözü tutmayıp borcunu geri ödemezse, “borcunu geri ödeme konusunda söz vermek” eylemi hükmünü kaybeder. Çünkü herkes insanların sözlerini tutmadığını ve borçlarını geri ödemediğini bilir ve kimse kimseye borç vermez, böylece söz verme eylemi de hükmünü kaybeder.

- 3- Kişinin “kendisine karşı eksik ödevi”ne örnek olarak, kişinin beceri ve yeteneklerine karşı doğal yatkınlıklarını geliştirmesi ödevini gösterir. Beceri ve yeteneklerine karşı doğal yatkınlıklarını geliştirmeyen ve bu halinden memnun olan birini düşünür. Kişinin eyleminin maksimi evrenselleştirildiğinde şöyle bir ödevle karşılaşılır: “İnsanlar hallerinden memnunsa, beceri ve yeteneklerine karşı doğal yatkınlıklarını geliştirmeyebilirler”. Kant böyle bir ödev olamayacağını söyler ve şu argümanı sunar: Doğa tarafından bize verilen beceri ve yetenekler, tam da doğa tarafından verilmiş oldukları için, biz zorunlu olarak onları geliştirmeyi isteriz. Onları geliştirmeyi istememiz bir zorunluluksa, onların yok olup gitmelerini istememiz bir tutarsızlıktır. Sonuç olarak insan beceri ve yeteneklerine karşı olan doğal yatkınlıklarını geliştirmek ister. Ancak Kant’ın argümanı bir gerekçelendirilmemiş kabule dayanmaktadır. İnsanların beceri ve yeteneklerini geliştirme eğiliminin **doğalarında** olduğu ve **zorunlu** olduğunu iddiasının dayanağı nedir?
- 4- Kişinin “başkalarına karşı eksik ödevi”ne örnek olarak, yardımseverlik ya da karşılıklı yardımlaşma örneğini gösterir. Bu örnekte zor durumdaki insanlara yardım etmeyen birinin şöyle bir maksimden hareket ettiği varsayılır: “Ben iyi durumdaysam ve başkaları zor durumdaysa, onlara yardım etmeyebilirim”. Kant bunun evrenselleştirilebilir bir maksim olmadığını, çünkü bahsedilen kişinin bir gün zor durumda olduğunda iyi durumda olan diğerlerinden kendisine yardım etmelerini isteyeceğini ve bu isteğinin de şu andaki isteğiyle tutarlı olmadığını, sonuç olarak bu eylemin ahlâki açıdan

doğru olmadığını s3yler. Burada da “kişinin bir g3n zor durumda olduğunda iyi durumda olan diğerlerinden kendisine yardım etmelerini isteyeceği” gibi bir kabul vardır ve bu kabul3n neye dayandığı bilinmemektedir.

T3m ahl3k ilkelerini daha y3ksek ve daha genel bir ahl3k yasanıdan t3retmemiz demek, ahl3k ilkelerinden oluşan yapıyı sistemleştirdiğimizde, onları t3rettiğimiz ahl3k yasanının salt bir 3znelerarası anlksal sınıflandırma veya uzlaşım olduğunu ileri s3remeyiz demektir. Aksine bu yasanın kendiliğinde doğru olduğunu ve ondan t3retilen ilkelerin doğruluğunun da kaynağı olduğunu kabul etmemiz gerekir. Demek ki bir 3devler sisteminde, t3m 3devlerimizin tek bir genel yasadan veya genel yasalar k3mesinden t3retilebilir olması gerekmektedir. Kant’ın burada yapmaya 3alıştığı Şey de budur.

2- “3yle eyle ki, insanlık, ister senin ister başka birinin kişiliğinde, aynı zamanda bir amaç olsun, asla yalnızca bir araç olmasın”.⁶⁸

Koşulsuz buyruğun ikinci form3lasyonunda 3ncelikle **insanlık** (İng: humanity) [Alm: menschheit] s3zc3đ3n3n ne anlamda kullanıldığını açıklamamız gerekir. Kant burada hem bir d3zenleyici idealden, hem de fiilen varolan akıl sahibi t3m insanlardan bahsediyor g3z3kmektedir. Seimlerimizi veya eylemlerimizi gerçekleştirirken, bunlardan etkilenecek diğer insanları d3ř3nmemiz gerektiğini s3ylediği gibi, 3te yandan bunlardan etkilenecek olanların kimler olduğunu ya da bunların t3m insanlar 3zerinde ne t3r sonuçları olacağını fiilen bilemeyeceğimizden, aslında d3zenleyici bir idealden de bahsetmektedir.⁶⁹

Eğilimlerimizin y3neldiği t3m nesnelerin koşullu bir değerı vardır, 3nk3 onları değerli kılan eğilimlerimizdir ve eğilimlerimiz olmadığında bir değerleri kalmaz. Eğilimlerimizi gerçekleştirmemize araç olan ve g3receli değerı olan nesnelerin,

⁶⁸ a.g.e., (Ak4:429), s.46-47

⁶⁹ Paul Guyer, a.g.e., s.285, 287

hiçbir zaman kendiliğinde amaç olarak mutlak bir değerleri olmaz. Bizim eğilimlerimizin dışında nesnelere doğada değerlerinin olup olmadığına bakarsak, burada da yine bir araç olarak göreceli değerleri olduğunu görürüz. Ancak her türlü değer koşullu ve göreceli olsaydı, bir ahlâk yasası ya da bir koşulsuz buyruk bulunamazdı. Eğer bir ahlâk yasası ya da bir koşulsuz buyruk varsa, koşulsuz ve mutlak, kendiliğinde amaç olan bir değer de var demektir. Böyle bir akılyürütmenin sonunda Kant, “rasyonel doğanın kendiliğinde amaç olarak varolduğu”⁷⁰ sonucuna ulaşır. “Rasyonel doğa” ile kastedilen rasyonel varlıklar, yani insanlardır ve insanlar kendi varoluşlarını zorunlu olarak böyle tanımlarlar. İnsanlık kendiliğinde amaçtır, başka bir amacın aracı olamaz. Bu durumda bir eylemin ahlâki açıdan doğru olması, ancak ve ancak eylemi gerçekleştiren kişinin eylemi gerçekleştirirken insanlığı amaç olarak görmesine, araç olarak kullanmamasına bağlıdır. Burada “insanın insanı araç olarak kullanması” ifadesi yanlış anlamaya yol açabilir. Örneğin, eğitim almak için öğretmenimizi kullandığımız, öğretmenimizin de geçimini sağlamak için bizi kullandığı söylenebilir mi? Kant’ın kastettiği bu değildir, o insanların bir amaca araç olan nesnelere gibi görülemeyeceğini, insanların böyle koşullu ve göreceli bir değerleri olmadığını, aksine kendiliğinde amaç olan insanların koşulsuz ve mutlak değerleri olduğunu söylemektedir.

Ardından Kant birinci formülasyondaki aynı dört örnek olay üzerinden, ikinci formülasyonun uygulamasını gösterir.⁷¹

- 1- İntihar etmek, bir insanın kendisini bile olsa sonuçta bir insanı öldürmesi demektir. Bir insanın öldürülmesi insanlık için amaçlanamayacağından, intihar etmek yanlıştır.
- 2- Yalan yere verilmiş bir söz, söz verilen kişinin, söz verenin asıl niyeti hakkında uygun bir şekilde bilgilendirilmiş olsa kabul etmeyeceği bir durumu benimsemesine neden olmuştur. Yani söz verilen kişinin yapıp etmeleri

⁷⁰ Immanuel Kant, **a.g.e.**, (Ak4:429), s.46

⁷¹ **a.g.e.**, (Ak4:429-431), s.47-48

engellenmiş veya imkânsız hale getirilmiştir. Bu durum insanlık için amaçlanamayacağından, yalan yere söz vermek yanlıştır.

- 3- Beceri ve yeteneklerine karşı doğal yatkınlıklarını geliştirmeyen biri, önüne özgürce koyabileceği farklı ödevleri yerine getirmesini kolaylaştıracak genel koşulları da geliştirmemektedir. Örneğin, para kazanmak, birilerinden sorumlu olmak gibi bazı beceri ve yeteneklerini geliştirmeyen bir insan, çocuklarının eğitimini sağlamak ödevini yerine getirmesini kolaylaştıracak genel koşulları da geliştirmemiş olur. Bu da diğer insanlar amaçlandığında yanlış bir davranıştır.
- 4- Bir insan diğer insanların hedeflerine ulaşmalarına yardım edebilecekken bunu yapmaktan kaçınıyorsa, bu insan diğerlerini bir araç olarak görmektedir. Maddi açıdan zor durumdaki insanlar mutlu olmak istiyorlarsa ve iyi durumdaki kişi onların bu hedefe ulaşmalarına yardım edebilecekken bunu yapmaktan kaçınıyorsa, o diğer insanlara bir amaç olarak değil, bir araç olarak davranmaktadır.

Kant ikinci formülasyonun temellendirmesinde “Rasyonel doğanın, doğanın geri kalanından, kendine bir amaç koymasıyla ayrıldığını”⁷² ifade eder. **Metaphysik der Sitten** (1797, Ahlâk Metafiziği) adlı eserinde de benzer bir düşünceyi şu şekilde dile getirir: “İnsanlığı (hayvanlıktan ayırarak) karakterize eden, kendine ne türden olursa olsun bir amaç koymasındır”.⁷³ Ve hemen arkasından, bundan, “her tür olası amacı gerçekleştirme yetisini edinmeye ya da geliştirmeye” yönelik bir ödev çıktığını söyler.⁷⁴ Paul Guyer, Kant’ın bu sözlerini şöyle yorumlar: Kant’ın bir amaç olarak kabul etmemiz ve asla kendimizde ve tüm insanlarda bir araç olarak kullanmamamız gerektiğini söylediği şey, **daima kendi amaçlarımızı belirleme ve bu amaçları gerçekleştirme yetisidir**. Başka bir deyişle **seçme özgürlüğü ve eylem özgürlüğüdür**. Bu yüzden, Guyer’e göre, “insanlığı asla yalnızca bir araç değil, her zaman bir amaç olarak al” buyruğu, özgürlüğün kendisinin koşulsuz değerinin

⁷² a.g.e., (Ak4:437), s.55

⁷³ Immanuel Kant, **The Metaphysics of Morals**, (392), çev. Mary Gregor, NewYork, Cambridge University Press, 1991, s.195

⁷⁴ a.e.

tanınması olarak okunabilir.⁷⁵ Öyleyse ahlâki yükümlülüğümüzün bu formülasyonu, hem kendimizde hem de başkalarında, seçme özgürlüğü ile eyleme özgürlüğünü korumayı ve geliştirmeyi emreder. Bu durumda, kişinin özgürlüğünü kullanırken, başka herkesin eyleme özgürlüğünü koruması zorunluluğu, doğrudan bu özgürlüğün koşulsuz değerinden türetilir, yani “kişinin özgürlüğünü başkalarının özgürlüğünü engelleyecek şekilde kullanmaması” buyruğu da kendinden bir ahlâki buyruk haline gelir.⁷⁶ Ahlâki buyruk hem bir buyruğu, hem bir yasağı dile getirmektedir: hem seçme ve eyleme özgürlüğünü kendinde ve başkalarında koru ve geliştir diye emretmekte, hem de özgürlüğünü başkalarının özgürlüğünü kısıtlayacak şekilde kullanma diye bir yasak koymaktadır. Özgürlüğün hem kişinin kendinde hem de başkalarında başarıyla kullanılmasının desteklenmesi yönündeki buyruk bazı nedenlerle uygulanamayabileceği gibi, kişinin kendi özgürlüğünü kullandığı sırada başkalarının eyleme özgürlüğünü engellememesi yönündeki yasak en azından bazı durumlarda baskı yoluyla ya da zorlayıcı önlemlerle uygulanabilir.⁷⁷

Guyer, Kant’ın ahlâk ödevleri kadar hukuk ödevlerini de bu koşulsuz buyruğa dayandırdığını söyler. Bu paralelliği Kant’ın “Evrensel Hukuk İlkesi” formülasyonu üzerinden kurar. Kant, “Herhangi bir eylem, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa ya da bu eylemin maksiminde herkesin seçme özgürlüğü, evrensel bir yasaya uygun olarak herkesin özgürlüğü ile birlikte bulunabiliyorsa, hukukidir”⁷⁸ derken, şunu söylemektedir: “Seçim özgürlüğümüzün eylem özgürlüğümüzde açığa çıkan ifadesi”, eylemimizden etkilenecek diğer tüm insanların “seçim özgürlüklerinin eylem özgürlüklerinde açığa çıkan ifadesi”yle uyum içinde olmalıdır. Aynı ahlâk yasasında olduğu gibi, hukuk yasası da hem bir buyruk hem bir yasak bildirmektedir. “Özgürlüğün belli bir kullanımı, evrensel yasalara uygun gelen özgürlüğe bir engel oluşturuyorsa (yani yanlışsa), (özgürlüğün engellenmesine engel olmak adına) buna karşı koyan baskı,

⁷⁵ Paul Guyer, “Kant’ın Ödevler Sistemi”, **a.g.e.**, s.288

⁷⁶ **a.g.e.**, s.291

⁷⁷ **a.g.e.**, s.293

⁷⁸ Immanuel Kant, **a.g.e.**, (230), s.56

evrensel yasalara uygun gelen özgürlükle tutarlıdır, yani hukukidir”.⁷⁹ Bu argümanın ana fikrine göre, baskı, ancak ve ancak evrensel yasalara uygun gelen özgürlüğün engellenmesini engellemek açısından zorunlu ise, haklı görülebilir bir şeydir.⁸⁰

3- “Her rasyonel varlığın istenci, evrensel yasalar koyan (İng: legislative) [Alm: gesetzgebend] istençtir”.⁸¹

Koşulsuz buyruğun üçüncü formülasyonu, **eğilimden** (İng: inclination) [Alm: neigung] kaynaklanan davranışlarla **ödevden** (İng: duty) [Alm: pflicht] kaynaklanan davranışların ayırımına dayanır. Başka bir deyişle **arzu ve korkulardan** kaynaklanan davranışlarla **akıldan** kaynaklanan davranışların ayırımına dayanır. Kant eğilimden kaynaklanan davranışların ahlâki açıdan değersiz olduğunu söyler; ahlâki açıdan

⁷⁹ a.g.e., (231), s.57

⁸⁰ Paul Guyer, a.g.e., s.292

Kant’ın hem seçme ve eyleme özgürlüğünü kendinde ve başkalarında koru ve geliştir diye emreden, hem de özgürlüğünü başkalarının özgürlüğünü kısıtlayacak şekilde kullanma diye bir yasak koyan bu koşulsuz buyruk formülasyonu, çağdaşı Jean-Jacques Rousseau’nun (1712-1778) “insanların, gerekirse, özgür olmaya zorlanabilecekleri” şeklindeki düşüncesiyle epey benzerlik taşımaktadır. Rousseau **Du Contrat Social** (1762, Toplum Sözleşmesi) adlı ünlü eserinde, her insanın bir **kişi** (İng: man) [Fr: l’homme] ve bir **yurttaş** (İng: citizen) [Fr: le citoyen] olarak düşünülebileceğini söyler. **Kişi** olarak, hepimiz tekizdir, özel bir kimliğimiz ve bireysel çıkarlarımız vardır. **Yurttaş** olarak ise kamunun üyeleri olan bizler birbirimize benzeriz ve siyasi bütünün yararı adına ortak çıkarları paylaşırız. Rousseau kişi ve yurttaş ayırımını yaptıktan sonra, **özel irade** (İng: private will) [Fr: volonté particuliere] ve **genel irade** (İng: general will) [Fr: volonté générale] ayırımına geçer. Özel irade, bir kişinin özel çıkarını yerine getirmeyi amaçlarken, genel irade ortak iyiyi ve kamu yararını ön plana alır. Rousseau’ya göre, kişinin özel iradesi değil, yalnızca yurttaşın genel iradesi, yasaları ve kamu politikalarını belirlemelidir. Örneğin, hem hırsızlık yapan kişi, hem de hırsızın kurbanı olan kişi, birer yurttaş olarak, hırsızlığa karşı yasanın uygulanması konusunda bir ortak çıkarı / faydayı paylaşmalıdırlar. Sonuç olarak Rousseau’nun genel irade dediği şey, yasalara itaati işaret etmektedir. İnsan kendi katılımıyla herkesin yararı adına düzenlenmiş olan yasalara itaat etmek durumundadır. Rousseau’nun genel irade kavramı ile ahlâki özgürlük arasında yakın bir ilişki vardır: Kişi toplumsal sözleşmeye katıldığında ve kendini yasanın hükmü altına soktuğunda, nasıl daha önceki durumundan daha özgür olabilir? Rousseau, bu soruya yanıt vermek amacıyla üç çeşit özgürlük olduğunu ileri sürer: **Doğal, sivil ve ahlâki** özgürlük. Toplumsal sözleşmeye katılan kişi, doğal durumundaki doğal özgürlüğünden feragat eder, ancak bunun yerine sivil özgürlük ve ahlâki özgürlük kazanır. Doğal durumundaki insan, aşırı isteklerinin ve mülk edinme kaygılarının yarattığı kaotik durumdan kurtulduğunda daha da özgürleşir. Kişinin mülk sahibi olmasını güvence altına alan sivil özgürlük ile kişinin aşırı isteklerinin üstesinden gelen ve kendisi tarafından kendisi için düzenlenmiş yasalara itaat etmesini gerektiren ahlâki özgürlük genel irade ile açıklanır. İnsanlar, kendilerinin katılımıyla kendileri için düzenlenmiş yasalara itaat ettikleri sürece, doğal durumlarındaki kaostan kurtulacaklar ve böylece özgür olacaklardır. Rousseau özerkliği iktidar ile, ahlâki özgürlüğü siyasi zorunlulukla bir arada tutar.

⁸¹ Immanuel Kant, **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, (Ak4:432), s.50

değerli olan davranışlar ödevden kaynaklanan davranışlardır.⁸² Örneğin, komşusunu seven iki insan düşünelim. Bunlardan biri, komşusuyla iyi anlaşığı ve bu durumdan zevk aldığı için komşusunu severken, diğeri komşusunu sevmenin doğru olduğunu düşündüğü için komşusunu seviyor olsun. Kant'a göre, birinci kişinin sevgisi, onun zevk arzusuna dayanmaktadır ve ahlâki açıdan değersizdir, ikinci kişinin sevgisi ise ödevde dayanmaktadır ve ahlâki açıdan değerlidir. Burada **ahlâki açıdan değerli olmayı belirleyen şey**, eğilimden kaynaklanan davranışların olumsal olması, ödevden kaynaklanan davranışlarınsa zorunlu olması, yükümlülük bildirmesidir. Yani bir insan komşusuyla iyi anlaşığı ve bu durumdan zevk aldığı için komşusunu severse, bir gün komşusuyla iyi anlaşamadığında komşusunu sevmekten vazgeçecektir; ama komşusunu ödev bilinciyle seven biri, komşusuyla anlaşmaktan zevk alıyor olsa da olmasa da komşusunu sevmeye devam edecektir.

Şimdi ikinci kişiyi, yani komşusunu ödev bilinciyle seven kişiyi düşünmeye devam edelim. Bu kişi böyle bir ödevi yerine getiriyor olsa dahi, bu ödevi yerine getirmesinin nedeni ne olabilir? Kant bir ahlâk ilkesinin ya da bir ödevin yerine getirilmesinin iki nedeni olduğunu söyler. Birinci neden yine **eğilimden kaynaklanmaktadır**. Yani insan bir ahlâk ilkesini ya da bir ödevi takip etmenin, ona arzuladığı şeyi sağlayacağına veya onu korktuğu şeyden uzak tutacağına inanıyorsa, o ödevi yerine getirmeyi tercih edebilir.⁸³ Örneğin, ödevi yaptığında ödül almayı arzuluyor olabilir ya da ödevi yapmadığında ceza almaktan korkuyor olabilir. Komşumu seversem komşum bana iyi davranır, komşumu sevmezsem komşum bana zarar verebilir gibi eğilimlerle hareket ediyor olabilir. İkinci neden ise, **akılın yasa koyuculuğundan kaynaklanmaktadır**. Yani insan bir ahlâk ilkesini ya da bir ödevi yerine getirirken, kendisini bu ahlâk ilkesinin ya da bu ödevin kurucusu olarak görüyorsa, bahsedilen ödevi yerine getirir.⁸⁴ Örneğin, komşusunu severek “Komşunu sevmelisin” şeklindeki ahlâk ilkesini ya da ödevini kuran insan, komşusunu sever ve komşusunu her zaman sevmeye devam eder. Kant birinci durumun **heteronomi**

⁸² a.e.

⁸³ Bedia Akarsu, **Ahlâk Öğretileri II: Immanuel Kant'ın Ahlâk Felsefesi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1968, s.72-73

⁸⁴ a.e.

(Alm: heteronomie) olduğunu, yani kişinin **dışerke** bağlı olarak hareket ettiğini, ikinci durumun ise **otonomi** (Alm: autonomie) olduğunu, yani kişinin **özerkine** bağlı olarak hareket ettiğini söyler. Ona göre, **ödevlerin özerk biçimde yerine getirilmesi gerekir.**⁸⁵ İnsan bir ödevi yerine getirirken, aynı zamanda o ödevin kurucusu olmalıdır.

Koşulsuz buyruğun üçüncü formülasyonu, belki de bizim için en kafa karıştırıcı olandır. Çünkü burada **dışerklik / özerklik** konusunda bugün alışageldiğimiz düşüncenin tam tersi bir düşünceyle karşılaştığımızı görürüz. Kişinin ahlâki davranışlarını, kendisine dışarıdan verilen ahlâki ilkelere, kurallara, emirlere, görevlere, ödevlere göre düzenlemesinden ziyade, kendi değerlendirmelerine, kararlarına, seçimlerine (ki bahsedilen “kendilik”in ne ölçüde mümkün olduğu tartışılır) dayanarak düzenlemesinin **özerklik** olduğunu düşünen bizler için, Kant’ın iddiası ilk etapta altüst edici gelir. Kant şunu demektedir: Koşulsuz buyruğa ya da pratik akla dayanan ahlâk ilkelerinin ya da ödevlerin kurulması aşamasında, insan, arzularının ve korkularının geçici ya da olumsal sesini dinlemekten ziyade, aklının zorunluluk ya da yükümlülük bildiren sesini dinlediği için, ahlâk ilkelerini yerine getirirken, bu ahlâk ilkelerinin yalnızca faili değil, aynı zamanda kurucusu olur. Başka birinin veya başka bir şeyin liderliğinde hareket etmeyip kendi aklının ışığını izleyen insan, bu aşamada özerktir. Koşulsuz buyruğa dayanan ahlâk ilkeleri zorunlu olduğu için, yani bir gün yanlış veya eksik olma olasılığını taşımadıkları için, insanın ahlâk ilkelerinin kuruluşundaki özerkliği, ahlâk ilkelerine göre davrandığı ya da ahlâk ilkelerini yerine getirdiği süre boyunca da devam edecektir.

Kant’ın ödev ahlâkı, yüzeysel bir bakış açısından, insanın yalnızca kendisine verilen ödevleri yerine getirmesi gerekliliği olarak anlaşılır ve eleştirilir. Ancak böyle acele bir hükme varmadan önce düşünmemiz gereken bazı önemli noktalar vardır. Kant’ın bütün felsefi çalışmasına **eleştiri** (İng: critique) [Alm: kritik] adını vermesinden de

⁸⁵ **a.g.e.**, (Ak4:433), s.51

Kant’ın bu düşüncesi, Rousseau’nun özerkliği iktidar ile, ahlâki özgürlüğü siyasi zorunlulukla bir tutmasıyla paralellik taşımaktadır.

anlaşılabacağı üzere, o dogmatik değil, eleştirel bir filozoftur. Kendinden önce gelen felsefe geleneğini eleştirmekte (bu yüzden çağdaşı Moses Mendelssohn onu “her şeyi yıkan” olarak adlandırmaktadır), ama bir yandan da yıktığı şeyleri yeniden temellendirmeye çalışmaktadır. Bu temellendirme, hiçbir otoriteye tabi olmayan insan aklına dayanmaktadır.⁸⁶ Kant, ahlâkı bir teknik pratik olarak görmekten kaçınan ilk filozof olmuştur. Yani ahlâk ilkelerini iyilik, mutluluk gibi amaçlara, haz-acı gibi duygulara veya İlâhî güce dayandıran kuramlardan çok farklı bir şey söylemektedir. İnsanın bir ahlâk ilkesini ya da bir ödevi yerine getirirken, bizzat kendisinin bu ahlâk ilkesinin ya da bu ödevin kurucusu olduğunu söyleyerek, ahlâki eylemin bağımsızlığını ve özerkliğini güvence altına almaktadır. Kant koşulsuz buyrukla istencin özgürlüğünü savunmaktadır. O yüzden Kant’ın ahlâk kuramı, en nihayetinde sınırlar çizme ve evrensel bir yapı oluşturma amacını taşıyor olsa da, temelinde istencin özgürlüğü ve bireyin özerkliği fikrine dayanmaktadır.

Ancak Kant’ın ahlâk kuramına yöneltilen eleştirilerin tamamen haksız eleştiriler olduğu söylenemez. Çünkü Kant, ahlâk ilkelerinin kurulması aşamasını ideal bir durum olarak görür ve bunun gerçek durumla bağımlı hiçbir zaman kurmaz. Sanki ahlâk ilkelerinin kurulması aşamasında, insanlar, onları o kişiler yapan tüm tarihsel ve toplumsal belirlenimlerinden, kişisel ve toplumsal geçmişlerinden, gelecek beklentilerinden, birbirleriyle ilişkilerinin yarattığı sürekli etkileşimden bağımsız, akıl sahibi özerk bireyler olarak varolmaktadırlar. Oysa ki bırakalım ahlâk ilkelerinin kurulması aşamasını, insanın herhangi bir zaman için, bahsedilen şekilde **özerk** olduğu söylenebilir mi? İnsanın, onu biricik yapan kişisel ve toplumsal tüm niteliklerini bir bir soysak, o kişiden geriye ne kalır? Eğer geriye bir şey kalır

⁸⁶ Kant bu düşüncesini **Was ist Aufklärung?** (1784, Aydınlanma Nedir?) adlı makalesinde de açık bir biçimde dile getirir. İnsanlara “*Sapere Aude!* Kendi aklını kullanma cesaretini göster!” diye seslenirken, “aklını başkasının kılavuzluğu olmaksızın kullanma kararlılığından ve cesaretinden yoksun insanların bu olgunlaşmamışlık durumundan kurtulmaları” gerektiğini söyler. Kant’ın “olgunlaşmamışlık” ile kastettiği, istencin belli bir durumunun, kişiyi, aklını kullanması gerekli olduğu alanlarda, başka birisinin otoritesini kabullenmeye sürüklemesidir. “Olgun olmamak çok kolaydır. Kendi kavrayış gücümün yerini bir kitap, vicdanımın yerini bir din adamı aldığı, nasıl bir perhiz uygulayacağıma bir doktor karar verdiği zaman, zahmete katlanmama hiç gerek kalmaz artık.” (Bkz: Immanuel Kant, “What is Enlightenment?”, **Kant: Political Writings**, ed. H.S. Reiss, 2.bs, 17.bsk., NewYork, Cambridge University Press, 2006, s.54)

diyorsak, bu insanların tek tek **özgül** (İng: particular) varlıklarını ve bir aradaykenki **çoğulluklarını** (İng: plurality) tanımayan veya ortadan kaldıran bir **birörneklilik** (İng: uniform) olur. İnsanların birörnekliliği kabul edildiğinde, bunun yarattığı iki önemli sonuç vardır. **Birincisi, insanların birörnekliliğini kabul etmek demek, belirli bir “insan doğası” olduğunu kabul etmek demektir.** Ahlâk ilkelerini temellendirirken ideal bir insanlık durumundan yola çıkmak, insanların birörnekliliğini kabul etmek ve bu da belirli bir insan doğasının olduğunu kabul etmek demekse, bu durumda ahlâk ilkelerinin temeli **insan doğası** olur. Henüz gerçekleşmemiş bir potansiyel olarak duran ve aklın yardımıyla açığa çıkarılacak olan insan doğası.⁸⁷ Kısacası ahlâk ilkelerinin kurulması, insan aklıyla insan doğasının açığa çıkarılmasından başka bir şey değildir. Öyleyse, “insan doğası”nın varlığını kabul eden ve ahlâk ilkelerini kurarken aslında bir yandan da insan doğasını tanımlayan bir özcü kuramla karşı karşıyayız demektir. “İnsan doğası” konusundaki bazı betimlemeleri doğru tanımlar olarak kabul edip, bu tanımlara uygun olmadığı varsayılan durumlara müdahale etmeyi, bu durumları düzenlemeyi ve denetlemeyi meşru gören bir özcü anlayış, nihayetinde **baskıcı ve dışlayıcı** bir anlayışa dönüşebilir. İnsanları tanımak ve anlamaktan ziyade, onları tanımlanmış olana uydurmaya çalışmak, uymadığı takdirde zorlamak veya dışarıda bırakmak, insanlar arasındaki iletişimi ve bir arada yaşama pratiğini sorunlu hale getirmektedir.

İnsanların birörnekliliğini kabul etmenin yarattığı ikinci sonuç ise, ahlâk ilkelerini temellendirirken, insanların birbirleriyle yüzyüze ilişkilerinden ziyade, bir genel “insan olma” durumundan hareket ediliyor olmasıdır. Bu nesneleştirici bakış açısı, ahlâki duyguları ve eğilimleri tamamen dışarıda bırakarak (ki Kant zaten böyle olmasını ister), ahlâki eylemde bulunanın **vicdanını** da (İng: conscience) tamamen dışarıda bırakır.⁸⁸ Bebeğini düşüren bir anne adayının “Ya doğduktan sonra ölseydi, ya yüzünü gördükten sonra, ya ona alıştıktan sonra ölseydi... çok daha kötü olurdu” şeklindeki sözlerinden de anlaşılacağı üzere, bir insanla (bir bebekle) yüzyüze ilişki kurmakla, bir insan grubunu (doğmamış

⁸⁷ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s.39

⁸⁸ Catherine Chaliel, *What Ought I to Do: Morality in Kant and Levinas*, çev. Jane Marie Todd, Ithaca, Cornell University Press, 2002, s.63, 65

bebekleri) düşünmek arasında, hissedilen ahlâki sorumluluk ve vicdan açısından çok büyük fark vardır. Bir insanın yaralanmasına veya ölmesine canlı tanık olmakla, televizyonda birden fazla insanın yaralandığı veya öldüğü görüntüleri izlemek arasında büyük fark vardır. Deprem veya sel felaketi yaşayan insanlarla bir arada olmak ve onların acılarına şahit olmakla, dünyanın diğer bir ucunda benzer olayları yaşayanlar hakkındaki haberleri neredeyse duymadan dinlemek arasında büyük fark vardır. Restoranda yemek yerken cama dayanan aç bir çocuğu görmekte, artan yemekleri çöpe dökerken bir anlığına Afrika'da açlık çeken çocukları düşünmek arasında büyük fark vardır. Sonuç olarak, ahlâk ilkelerini temellendirirken ahlâki duyguları ve eğilimleri dışarıda bırakmak, belki mesafeyi korumak ve bu işi soğukkanlı bir biçimde yapmak amacını taşımakta, ama öte yandan **ahlâki sorumluluğu** ortadan kaldırarak belki de bu işin eksik veya yanlış yapılmasına neden olmaktadır.

İnsanların birörnekliğinin kabul edilmesinin yarattığı bu sonuçlar, Kant'ın ahlâk kuramının soyut ve formel olduğu yönündeki eleştiriye kaynaklık eder. Ancak bu eleştirinin bir diğer sebebi de, Kant'ın ödevler sisteminin yarattığı bazı sonuçlardır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Kant'a göre ahlâk ilkelerinin ya da ödevlerin kurulması aşamasında, başka birinin veya başka bir şeyin liderliğinde hareket etmeyip kendi aklının ışığını izleyen insan, bu aşamada özerktir ve koşulsuz buyruğa dayanan ahlâk ilkeleri zorunlu olduğu için, insanın ahlâk ilkelerinin kuruluşundaki özerkliği, ahlâk ilkelerine göre davrandığı sürece de devam edecektir. Bu durumda ahlâki açıdan doğru eylem, ahlâk ilkelerine uygun olan eylemdir, yani ödevleri yerine getirmektir. Kant'ın bu şekilde açıkladığı ödevler sisteminin yarattığı iki önemli sonuç vardır ve bunlar Kant'ın ahlâk kuramının soyut ve formel olduğu yönündeki eleştirinin uzantısıdır. **Birincisi akıl sahibi özerk bireylerin ahlâk ilkelerini ya da ödevleri kurduğu bir ideal durum mümkün olsa bile, bu ideal durumda kurulan ahlâk ilkelerinin ya da ödevlerin zorunluluğu, pratik yaşamla her daim örtüşmeyecektir.** Her insan, önceden varolan dünyaya, farklılık yaratma özgürlüğüne sahip yeni bir başlangıç olarak doğar. İnsan yaptıklarıyla dünyayı değiştirdiği gibi, değişen dünya da insanın yaptıklarını etkiler. Bu karşılıklı ilişki içerisinde ne insanların eylemleri, ne de dünyanın gidişatı önceden bilinemez,

öngörülemezdir. Ayrıca insanlar arası ilişkilerin sürekli değişen doğası, insanların söz ve eylemleriyle hem dahil oldukları ilişkiler ağını hem de kendilerini sürekli değiştiriyor ve dönüştürüyor olmaları, ahlâk ilkelerinin ya da ödevlerin zorunluluğu iddiasını sarsar. Hannah Arendt (1906-1975) **The Human Condition** (1958, İnsanlık Durumu) adlı kitabında, bu durumu şu sözlerle açıklar:

“Konuşarak kim olduğunu açığa çıkarmak ve eylemde bulunarak yeni bir başlangıç ortaya koymak, daima sonuçların dolaysızca hissedilebileceği bir mevcut ilişkiler ağına dahil olmaktır. Konuşmak ve eylemde bulunmak, her yeni doğan insanın benzersiz yaşam hikâyesini ortaya çıkartma sürecini başlatır, bir yandan da o kişinin temasa geçtiği herkesin yaşam hikâyesini benzersiz bir biçimde etkiler... Konuşma ve eylemin sonucunda açığa çıkan hikâyeler, aynı zamanda bir faili de açığa çıkarır, ancak bahsedilen fail hikâyenin üreticisi veya yazarı değildir. Biri hikâyeyi başlatmıştır ve o da hikâyenin hem faili hem de kurbanıdır. Hiç kimse hikâyenin yazarı değildir.”⁸⁹

İnsanların dünyayla ve birbirleriyle sürekli etkileşimde olduğu ve bu etkileşimden dolayı hem insanların hem de dünyanın sürekli değiştiği bir yerde, ahlâk ilkeleri ya da ödevler belirlemek ve bunların mutlaklığını iddia etmek, akarsuda yuvarlanan taşları sabitlemeye çalışmak gibi zor ve belki de gereksiz bir girişim olacaktır. Ayrıca mutlak ahlâk ilkelerinden yola çıkarak insanların dünyayla ve birbirleriyle etkileşiminin akışına müdahale etmek, kimi zaman daha çok kötülüğe sebep olabilecektir. Örneğin birine özen göstermek, sonuna kadar götürülürse tahakküm ve baskıya yol açabilir. Ahlâki itkiler sanıldığı gibi mutlak değil, müphem olabilirler.⁹⁰

Kant’ın ödevler sisteminin yarattığı ikinci sonuç ise, ahlâki sorumlulukla ilgilidir. Gerçek bir ahlâki sorumluluk, yalnızca bir eylemi başlatan olaylardan veya yönlendiren ilkelere değil, eylemin meydana getirdiği sonuçlardan da

⁸⁹ Hannah Arendt, **The Human Condition**, New York, Doubleday Anchor Books, 1959, s.163-64

⁹⁰ Zygmunt Bauman, **a.g.e.**, s.22

sorumlu olmak demektir. Kant'ın ödevler sistemi, eylemin meydana getirdiği sonuçlarla değil, eylemin ahlâk ilkesine ya da ödeve uygunluğuyla ilgilenir, çünkü onun ahlâk kuramı durumsal değil, evrenseldir.⁹¹ Oysa ki bazı durumlarda ahlâk ilkeleri ya da ödevler çatışabilir ve bu durumları değerlendirmek çok güç olabilir. Kant, gerçek bir ödevler çatışmasının olamayacağını iddia eder:

“Bir ödevler çatışması, ödevler arasında birinin diğerini, kısmen ya da tümüyle, ortadan kaldırdığı bir ilişkidir... Ama ödev ve yükümlülük, belirli eylemlerin nesnel pratik **zorunluluğunu** bildiren kavramlar olduğundan ve birbirine karşıt iki kural aynı anda zorunlu olamayacağından, eğer bir kurala uygun şekilde eylemde bulunmak bir ödevse, karşıt kurala uygun şekilde eylemde bulunmak bir ödev olmaz, hatta ödeve karşıt olur, bu yüzden ödevlerin ve yükümlülüklerin çatışması mümkün değildir.”⁹²

Kant hemen arkasından şöyle der:

“Ama bir özne, kendi kendine yüklendiği bir kuralda, biri onu yükümlülük altına sokmaya yeterli olmayan iki farklı **yükümlülük zeminine** sahip olabilir... Bu türden iki farklı yükümlülük zemini çatıştığında, öncelik daha güçlü olan yükümlülüğün değil, daha güçlü olan yükümlülük zemininin olur.”⁹³

Kant **yükümlülük zemini** ifadesiyle, bir ödevin eksik ödev veya eksiksiz ödev olmasından bahsetmektedir. Buna göre çatışan yükümlülük zeminleriyle karşılaşıldığında, eksik ödevler, eksiksiz ödevlerin yerine getirilmesinin altına yerleşir. Ancak çatışmalar her zaman eksik ödevler ile eksiksiz ödevler sınıfı

⁹¹ Karl-Otto Apel, “İkiyüzüncü Ölüm Yıldönümünde: Immanuel Kant ve Kantçılık”, çev. Kaan H. Ökten, *Cogito*, No:41-42, 2005, s.504

⁹² Immanuel Kant, *The Metaphysics of Morals*, (224), s.50

⁹³ a.e.

arasında olmayabilir, bu sınıfların kendi içlerinde de görülebilir. Eksiksiz ödevler sınıfının kendi içindeki çatışmaya bir örnek olarak, Kant “Cato’nun intiharı” örneği üzerine düşünür. Cato halkın tümü ona hâlâ güvendiği halde, Caesar’dan kaçmasının mümkün olmadığını anlar, ama bir özgürlük kahramanı olarak, Caesar’a boyun eğdiği takdirde, başkaları ‘Cato da boyun eğdiyse, biz ne yapalım?’ diye düşüneceklerini öngörür ve bunun üzerine intihar eder. Kant’a göre Cato, kendi canına kıyarak, Romalıların özgürlüklerini korumak için sonuna kadar mücadele etmiş olduğundan, Cato’nun intiharı ahlâki açıdan yanlış bir eylem değildir.⁹⁴ Burada Cato, kendi şanını veya erdemini korumak için canına kıymamıştır; o, diğer insanları “özgür birer fail olarak kendi hayatlarını korumak için en büyük çabayı gösterme yönünde cesaretlendirmek” için böyle bir eyleme kalkışmıştır. Sonuç olarak, bu örnekte, insanın kendi özgürlüğünü ve hayatını koruması ödevi ile başkalarının özgürlüğünü ve hayatını koruması ödevi arasında bir çatışmayla karşı karşıya geliriz ve bu ödevlerin her ikisi de eksiksiz ödevlerdir. Kant’ın ödevler sistemi bu türden çatışmaların çözümü için bir temel sağlamıyor gözükmektedir.

Bu türden çatışmalara bir diğer örneğe, Kant’ın “evimde saklanan arkadaşımın peşindeki katil, bana arkadaşımın evde olup olmadığını sorduğunda yalan söylersem, bu suç mudur?” şeklinde özetleyebileceğimiz soru üzerine düşünceleridir.⁹⁵ Kant’ın bu soruya yanıtı, bunun bir suç olacağı yönündedir, çünkü yalan söylememe ödevi eksiksiz bir ödevdir. Kant şöyle der:

“Kişinin, dile getirmekten kaçınamayacağı bir açıklamada - bu ona ya da bir başkasına ne kadar büyük zarar getirecek olursa olsun - doğruyu söylemesi, tüm insanlara karşı ödevdir. Yalan söyleyerek, beni adil olmayan bir şekilde açıklamada bulunmaya zorlayan kişiye zarar veriyor olmasam da, genel anlamda ödevde zarar vermiş olurum... Yalan söyleyerek, kendi çapımda, genel olarak açıklamaların

⁹⁴ Immanuel Kant, **Lectures on Ethics**, çev. Louis Infield, Indianapolis, Hackett Publishing, 1980, s.148-154

⁹⁵ Immanuel Kant, “On A Supposed Right to Lie from Philanthropy”, **Practical Philosophy: Immanuel Kant**, çev. ve ed. Mary J. Gregor, NewYork, Cambridge University Press, 1999, s.611-615

inanılır olmamasına katkıda bulunurum ... bu genel olarak insanlığa karşı işlenmiş bir suçtur.”⁹⁶

Bu örnekte de, yalan söylememe ödevi ile başkalarının özgürlüğünü ve hayatını koruma ödevi arasında bir çatışmayla karşı karşıya kalırız ve bu ödevlerin her ikisi de eksiksiz ödevlerdir. Demek ki, yükümlülük zeminleri arasındaki çatışmaları çözmek için ahlâki ilke ya da ödevlerin dışında, bilgi ve deneyime dayanan ampirik yargılara da ihtiyaç vardır. Kişinin bir ahlâki eylemde bulunurken, yalnızca ahlâki ilkelere ya da ödevlere uygun hareket etmesi yeterli değildir; çatışan yükümlülük zeminlerini değerlendirebilecek bir ahlâki benliğe sahip olması, ahlâki sorumluluk taşıması gerekmektedir.

Görüldüğü üzere, bir eylemin meydana getirdiği sonuçlarla değil, eylemin ahlâk ilkesine ya da ödevlere uygunluğuyla ilgilenen Kant’ın ödevler sistemi, ahlâk ilkelerinin ya da ödevlerin çatıştığı durumlarda eksik ya da yanlış eylemlerin gerçekleştirilmesine neden olabilmektedir. Bu duruma ilişkin bahsedilebilecek en çarpıcı tarihsel olaylardan biri, Nazi Subayı Adolf Eichmann’ın 1960-62 yıllarında Kudüs’te savaş suçlusu olarak yargılanması sürecidir. Avusturya Nazi Partisi’ne üye olan Eichmann, 1934 yılında partinin Güvenlik Servisi’nde çalışmaya başlar ve yaklaşık 150 bin Avusturyalı Yahudi’nin Almanya’daki toplama kamplarına aktarılmasını sağlar. 1939 yılından itibaren, Yahudi nüfusunun kitleler halinde yok edilmesini amaçlayan “Nihai Çözüm” projesinin karargâhında çalışmaya başlayan Eichmann, toplama kamplarının yenilenip elden geçirilmesi, yeni kampların açılması, gaz odaları ve tren sistemlerinin geliştirilmesi gibi konularla bizzat ilgilenir. Eichmann, Nazi soykırımından yaklaşık 17 yıl sonra, iki milyona yakın Yahudinin ölümüne sebep olmakla suçlanarak yargılanmaya başlar. Yargılama süreci insanlara şunu gösterir ki, özerk bireylerin ahlâk ilkelerini kurduktan sonra, bu ilkelere uyarak yaşamaya devam etmeleri, bireylerin özerkliklerinin devamını sağlamamakta, aksine onları kurallara uyan, dışerke tabi olan, ödevlerini yerine

⁹⁶ a.g.e., (8:426), s.612

getiren bireyler haline getirmektedir. Sıradan insanlar, suç eylemlerinin olağan karşılanmadığı bir toplumda bu tarz eylemlere kalkışmayı hayal bile etmezlerken, suçun sıradan bir eylem haline geldiği bir sisteme hiç çaba harcamadan uyum sağlayabilmektedirler. Sivil yaşamın en tartışılmaz kurallarından biri olarak bilinen “Öldürmemelisin!” ilkesi, Nazilerin ırk için öldürmenin bir ahlâki ödev olduğunu söyledikleri noktada önemini yitirivermiş ve insanlar bu yeni durumu kabul etmekte hiç zorlanmamışlardır. Demek ki halihazırda “kendinden ispatlı” ahlâk ilkeleri ve halihazırda “iyi ahlâklı” insanlar yoktur. Kötülük sanıldığından çok daha radikal ve kötülük karşısındaki engeller de sanıldığından çok daha zayıftır. Eichmann, canavarca bir kötülüğe karışan biri olmaktan çok, sıradan bir memur olarak karşımıza çıkar ve bu davadaki en şaşırtıcı şey de, kötülüğe karışan insanların, bir hainden çok, sıradan / banal insanlar olarak karşımıza çıkmasıdır. Arendt bu dava üzerine yazdığı yazılarda “aklını kaybetmemiş, beyni yıkanmamış, sinik olmamış ortalama bir insan, doğru ile yanlış ayırt etme becerisinden yoksun olabilirmiş”⁹⁷ diyerek şaşkınlığını dile getirir. Eichmann bir ahlâki yükümlülük taşıyor değildir, hatta doğru şeyi yapmakla çok ilgilidir; ancak yaptığı şeyin kötü olduğunun söylenmediği bir alanda hareket etmekte, herkesin Yahudileri öldürmenin bir ödev olduğunu kabul ettiği bir ortamda eylemde bulunmaktadır.⁹⁸ İşte Kant’ın ahlâk kuramı, bir siyasi kötülüğün içine düştüklerinde bunu sorgulama becerisinden yoksun bireyler yaratabilmekte ve ahlâk ilkelerinin çatıştığı durumlarda eksik ya da yanlış eylemlerin gerçekleştirilmesine neden olabilmektedir. İnsanların ahlâki kapasitesini yok saymakta, ahlâki sorumluluğu ortadan kaldırmaktadır.

Sonuç olarak, Kant, tüm ahlâk ilkelerinin daha genel ve daha yüksek bir ahlâk yasasından türetildiği bir ödevler sistemi kurmaya çalışmıştır. Bunu yaparken de, ahlâk yasasını, geçici ve olumsal bir öznelerarası anlıksal sınıflandırma veya uzlaşım olarak değil, kalıcı ve zorunlu bir doğru olarak temellendirmiştir. Kant ahlâk yasasını her ne kadar istencin özgürlüğü ve bireyin özerkliği fikrine dayanarak temellendirmiş

⁹⁷ Hannah Arendt, **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil**, London, Faber and Faber, 1963, s. 23

⁹⁸ Margaret Canovan, **Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought**, New York, Cambridge University Press, 1992, s.160

olsa da, ortaya çıkan ödevler sistemi neredeyse tam aksi bir durum yaratmıştır. Teoride mutlak ve evrensel olanı arayan ve pratikte ahlâki sorunlara zora dayalı normatif düzenlemeyle yanıt veren bu sistem, düzenleyici olmayı amaçlarken, bir yandan da özcü, baskıcı, dışlayıcı, ahlâki benliği zedeleyen ve ahlâki sorumluluğu ortadan kaldıran sonuçlar yaratmıştır. Bugün uğraştığımız ahlâki sorunlar veya taşıdığımız ahlâki kaygılar, Kant'ın veya onun yaşadığı dönemdeki insanların sorunlarından ve kaygılarından çok da farklı değildir aslında. Toplumsal adalet, barış, insan hakları, bireysel davranış ile genel refahın uyumlulaştırılması vb. sorunlar bugün hâlâ geçerliğini korumaktadır. Ancak bu ahlâki ve siyasi sorunları ele alış biçimimiz epey farklılaşmıştır. Bugün, tutarlı ve saydam bir sistem kurarak belirsizliğin ve çoğulluğun üstesinden gelmeye çalışan ve bunu yaptıkça daha çok belirsizlik ve çoğulluk üreten bir anlayış yerine, ahlâki “bir yanda bilgili temsilciler, diğer yanda ise değişen kültür arasında müzakere”⁹⁹ edilen bir pratik olarak gören yeni bir anlayışın mümkün olup olmadığı tartışılmaktadır. İnsanların eğitilerek ahlâki bireyler haline getirilmesi gerektiğinden ziyade, onların zaten toplumlar oluşturma ve bir arada yaşama yeteneğine sahip, ahlâki kapasiteleri olan ve ahlâki sorumluluk taşıyan varlıklar olduğu düşüncesinden hareket edilmeye çalışılmaktadır. Modern etikten postmodern etiğe geçiş olarak nitelendirilen bu yeni durum incelenmelidir.

⁹⁹ Alan Wolfe, **Whose Keper? Social Science and Moral Obligation**, Berkeley, University of California Press, 1989, s. 220

III. ÖZCÜLÜK-KARŞITI İDDİALAR

A. Postmodernlik Nedir?

“İnsan, hem sürekli kendisini tanımlaması gereken, hem de sürekli yaptığı bu tanımlardan kaçması gereken bir yapıda yaratılmıştır.”

Witold Gombrowicz

Görüldüğü üzere, modernlik, bir yanda “özerklik ve özgürlük”, öte yanda “kontrol ve disiplin” üzerine kurulmuş bir gerilim alanıdır. Descartes, bilgi edinmede, akli düzene bağımlı kılmak yerine, düzeni akla bağımlı kılarken, insanı düzenin kurucusu olacak kadar özerk ve özgür görmüştür. Benzer şekilde Kant da, ahlâk ilkelerini temellendirirken, hiçbir otoriteye tabi olmayan insan aklını ahlâk ilkelerinin kurucusu olarak görmüş ve ahlâki eylemin bağımsızlığını ve özerkliğini güvence altına almıştır. Ancak her iki kuramda da, bahsedilen özerk ve özgür insan, bizi kendi özerkliğini ve özgürlüğünü kullanarak, kontrol ve disipline dayanan **düzeni** kurmuştur. Kendi özerkliğini ve özgürlüğünü kullanarak, kurallara dayanan düzeni kuran insanın, bu düzen aracılığıyla daha özerk ve özgür olduğu iddiası tartışmalıdır.

İnsan aklının düzen kurma girişimiyle birlikte, **bilgi, adalet ve estetik beğeni** alanlarında bir değişim yaşanmıştır. Modernlikle birlikte, **bilimsel söylem, ahlâki ve siyasi sorgulama ve sanat üretimi ve eleştirisi**, kendi bilgisel yapıları, öğrenme süreçleri ve uzmanları olan kurumsal yapılar haline gelmişlerdir.¹ Uzmanlaşma, insanların dünyayı bilme, kendini anlama, ahlâki açıdan gelişme, adaleti sağlama, güzeli yüceltme ve mutluluğu elde etme niyetlerini güçlendirirken, öte yandan bilgi, adalet ve estetik beğeni alanlarını yaşamdan kopuk hale getirmiş, insansızlaştırmış, yöntemleri ve kuralları olan birer **iş görme usulüne** (İng: procedure) çevirmiştir. Sanki artık bu alanlar insanlar tarafından kurulmuyor, insanlar bu alanlardaki otoriteler tarafından kuruluyordur. “Herkes” için konuştuğunu iddia eden otoriteler

¹ Jürgen Habermas, “Modernity: An Unfinished Project”, **The Post-Modern Reader**, ed. Charles Jencks, London, St. Martin’s Press, 1992, s.163

tarafından onaylanan ilkeler arttıkça ve insanlar duygu ve eğilimlerinden kaynaklanan iç seslerini bu ilkelerden ayırt edemeyecek kadar bu ilkeleri içselleştirdikçe, modernliğin “özerklik ve özgürlük”ten ziyade, “kontrol ve disiplin” yönü öne çıkmaya başlamıştır. 20. yüzyıla gelindiğinde, yaşanan türlü felaketler (dünya savaşları, soykırımlar, işkenceler, zorunlu göçler, vb.) modernliğin bu yönünün sorgulanmasına neden olmuştur. Bilgi, adalet ve estetik beğeni alanlarındaki tanımların ve uygulamaların, yaşamdan kopuk hale gelmesi, insansızlaşması, hatta neredeyse yaşama karşıt olması, insanları şu soruyla karşı karşıya getirmiştir: Modernlik projesinin niyetlerine bağlı kalmaya devam etmeli miyiz, yoksa modernlik projesine son mu vermeliyiz? Akılcı ve evrenselci modernlik projesi, bizi doğru, iyi, güzel olana yaklaştırmakta mıdır, yoksa tamamen uzağında bir yere mi fırlatmaktadır? İçeriği konusunda henüz tam bir görüş birliği olmayan **postmodernlik** kavramı da, bu soru etrafında şekillenir. Kimi yazarlara göre modernlik projesinin devamı olan postmodernlik, kimi yazarlara göre modernlik projesine son verme girişimlerine verilen addır.²

Postmodernizm, bir tarihsel dönem olarak ele alındığında, 20. yüzyılın ikinci yarısında başladığı kabul edilir.³ Başta edebiyat ve görsel sanatlar (resim, heykel, mimari) olmak üzere estetik alanında başlayan tartışmalar, daha sonra bilim, etik ve siyaset alanlarına yansır. Bir kültürel hareket olarak ortaya çıkan postmodernizm, sonrasında bir sosyal ve siyasi harekete, daha sonrasında bir dünya görüşüne dönüşür.⁴ Postmodernizmin geçirdiği aşamaları şu şekilde sınıflandırmak mümkündür: ya devamı olduğu ya da son verdiği düşünülen modernizm ve modernizmle özdeşleştirilen **1920’lerin avangard sanat hareketi**; postmodernizmin bir kültürel hareket olarak kendini gösterdiği **1960’ların avangard sanat hareketi** ve postmodernizmin bir sosyal ve siyasi hareket olarak kendini gösterdiği **1980’ler**.

² Andreas Huyssen, “Mapping the Postmodern”, **The Post-Modern Reader**, ed. Charles Jencks, London, St. Martin’s Press, 1992, s.43

³ Charles Jencks, “The Post-Modern Agenda”, **The Post-Modern Reader**, ed. Charles Jencks, London, St. Martin’s Press, 1992, s.17

⁴ a.e.

1. Modernizm ve 1920'lerin Avangard Sanat Hareketi

Avangard (İng / Fr: avant-garde), aslında askeri bir terimdir. Önden giderek savaş alanını kontrol eden ve durumun uygun olup olmamasına bağlı olarak orduyu yönlendiren, yetenekli ve cesur askerlerden oluşan birliğe denir. Sanat ve siyaset alanlarında deneysel, yaratıcı ve yenilikçi işlere imza atan kişilerin ve yaptıkları işlerin bu isimle anılmasının nedeni de, öncü olmaları, hiç tanımadıkları bölgelere girecek kadar cesur olmalarıdır. Her dönemin sanat ve siyaset alanlarında öncü isimleri ve işleri olduğu için, avangard tarihestü bir kavram olarak kullanılır.⁵

Bunun yanı sıra, avangard, sanat alanında özel tarihsel dönemlere de işaret eder. Bunlardan biri, yirminci yüzyılın ilk yarısında, özellikle 1920'lerin başından 1940'ların sonuna uzanan tarihsel süreçte, başta Berlin ve Moskova olmak üzere büyük Avrupa şehirlerinde yaşanan kültürel harekettir. Programlarını “eskiyi red, yeniyi kabul” olarak tanımlayan yeni sanat okullarında şekillenen bu hareket, geçmişle ve geleneksel yapıyla bağlarını kesmiş, “şimdiki zaman”a odaklanmış, yenilik peşinde koşan, her geçen günü geçmişe kıyasla daha gelişmiş ve daha ileri bulan modernizmle örtüşür.⁶ Daha çok edebiyat ve görsel sanatlar alanlarında kendini gösteren avangard hareket, dönemin toplumsal koşullarından bağımsız düşünülemez. Şöyle ki, yirminci yüzyılın başında ortaya çıkan seri üretim ve kitlesel tüketim modeli⁷, kitle kültürü⁸ denilen olguyu yaratmasının yanı sıra, bu kitle

⁵ Matei Calinescu, **Five Faces of Modernity**, Durham, Duke University Press, 1987, s.119-120

⁶ a.e.

⁷ Ford Motor Şirketi'nin kurucusu Henry Ford (1863-1947), 1908 yılında, herkesin her çevre koşulunda kullanabileceği arabayı üretmeye karar verir. Yalnızca zenginlerin satın alabildiği özel yapım arabalar yerine, diğer gelir gruplarına da hitap eden arabaların seri üretimine başlar. Endüstriyel verimliliği artırma konusunda çalışan Amerikalı makine mühendisi Frederick Winslow Taylor (1856-1915), hızı, düzenli ve basit tekrara dayanan iş modelini geliştirir. Örneğin, tekerlek yapımını neredeyse yüz aşamaya böler ve her işçi için yalnızca bir aşamasından sorumlu olur. Yalnızca yaptığı işi bilen ve bunun için de fazla bilgi ve beceriye ihtiyaç duymayan işçiler, eskiden olduğu gibi tekerleği tek başına yapan bilgi ve beceri sahibi bir ustaya göre, çok daha fazla işi çok daha kısa zamanda yaparlar. Bu yöntemle artık günde yirmi araba üretilebilir hale gelir. 1913 yılında Henry Ford bir devrim gerçekleştirerek **montaj bandını** (İng: assembly line) uygulamaya sokar. Artık işçiler üretim malzemesine ulaşmaya çalışarak vakit kaybetmeyecekler, malzemeler işçilerin önüne gelecektir. İşçiler artık hızını kontrol edemedikleri bir montaj bandının önünde otomatik bir şekilde işlerini (bütünün küçük bir parçası olan işlerini) yapmaktadırlar. Verimlilik artmıştır, ancak işçilerin en kısa zamanda en çok işi yapmaları çalışma koşullarını çok ağır hale getirmiştir. Ayrıca işçilerin

kültürüne karşı olan, ama dönemin teknolojisinden, hızından ve zenginliğinden etkilenmiş ve bunu sonuna kadar kullanmak isteyen avangard sanat hareketini de yaratmıştır. Gelişen teknolojiler ve bu teknolojilerin ürettiği hayranlık uyandırıcı makineler, yeni bir çağın işaretçisi olarak görülmüş ve bu çağa uygun bir sanatın geliştirilmesi yönünde istek uyandırmıştır. Resim alanında kübizm ekolünün ortaya çıkışı buna örnek verilebilir. Hatta kübizm ekolü üzerinden, 1920'lerdeki avangard sanat hareketini anlatabiliriz.

Fotoğraf makinesinin hayranlık uyandıran keşfi, resim alanında perspektif geleneğinin yıkılmasına neden olmuş ve **kübizm**⁹ gibi yeni bir resim anlayışı, yeni bir ekol ortaya çıkmıştır.¹⁰ Perspektif geleneğinde, her şey bakan kişiye göre

çalışma biçimi, yani bilgi ve beceri gerektirmeyen, sürekli tekrara dayanan çalışma modeli (bir makinenin dişlisi olmak), sıkıcılık ve yabancılaşma sorununu da beraberinde getirmiştir. Büyük bir hevesle çalışmaya başlayan işçiler, çok kısa süre sonra işlerini bırakmaya başlarlar. Henry Ford bu sorunu şu şekilde çözer: Şirkette verimlilik ve buna bağlı olarak kazanç arttığına göre, bu kazançtan bunu yaratan işçiler de faydalanmalı der ve çalışma ücretlerini artırır. Günde beş dolara çıkan çalışma ücretleri sayesinde işçi bulma sorunu sona erer. Seri üretim, çok sayıda ucuz araba ve yüksek ücret alan işçiler yaratır. 1920 yılına gelindiğinde Amerika'nın orta sınıfı oluşmaya başlar. 1928 yılında Ford, dünyadaki ilk entegre üretim tesisi olan The River Rouge Plant'i kurar. Hammadeden son mamüle kadar her şeyin üretildiği bu tesiste, 1930 yılına gelindiğinde, yüz bin işçi çalışmakta ve günde iki binden fazla araba üretilmektedir. Yalnızca otomobil değil, hazır giyim, hazır mobilya, elektrikli ev aletleri gibi pek çok ürünün seri üretimi, tüketimi artırmış ve artık seri üretim ile kitlesel tüketim birbirini destekler hale gelmiştir.

⁸ Bireyin varlığını idame ettirebilmek için varlığının büyük bir kısmını işe adanmış sistemde, kültürel araçların, bireyin sisteme yabancılaşmasını engellemek ve böylece sistemin devamlılığını sağlamak amacıyla olması, **kitle kültürü** denilen olguyu yaratmıştır. Sorun sanatın metalaşması değil, sanatın özerkliğinden ve toplumsallığından vazgeçmesi ve tüketim metaları içinde yerini almış olmasıdır. Kitle kültürünü eleştiren yazarlar, sanatın, hem içinde bulunduğu toplumdan kaynaklanması, hem de o toplumu eleştirmesi ve dönüştürmesi ölçüsünde özerk ve toplumsal olduğunu düşünürler. Onlara göre sanat, toplumsal düzenin varolan biçimini desteklediği ve o düzenin bir parçası haline geldiğinde, özerkliğini ve toplumsallığını yitirir. Kitle kültürüyle birlikte, sanat, tüketim metalarından biri haline geldiği için özerkliğini yitirmiş, toplumu dönüştürme amacını bir kenara bırakıp, varolan düzenin devamlılığını sağlamaya çalıştığı için toplumsallığını kaybetmiştir. Örneğin, sinema, edebiyat, müzik vb. alanlarda üretilenler, insanların iş sonrasında iyi vakit geçirmelerini ve böylece işe döndüklerinde daha verimli çalışmalarını sağlayan kültür ürünleri haline gelmiştir. Toplumsal düzeni eleştirmeyen aksine destekleyen bu kültür ürünleri, izleyicilerini şaşırtmamakta, yalnızca eğlendirmektedir. Sinema izleyicisi, filmi izlemeye başladığında, filmin nasıl biteceğini çok iyi bilmektedir. Bir müziksever, moda olmuş bir şarkının ilk notalarını duyduğunda ardından neyin geleceğini çok iyi bilmektedir. İzleyicilerine düş kurma ve akıl yürütme izni vermeyen kültür ürünleri, kendi tüketicisi olan modern bireyi de kendisi üretmektedir.

Kitle kültürünün eleştirisi için Horkheimer ve Adorno'nun **Dialektik der Aufklärung** (1944, Aydınlanmanın Diyalektiği) adlı eseri büyük önem arz eder. Kitle kültürünü **kültür endüstrisi** (İng: culture industry) [Alm: kulturindustrie] adıyla eleştiren yazarlar, yalnızca bir kültür eleştirisi değil, bir ideoloji eleştirisi de yapmaktadırlar.

⁹ Bu ekolün en ünlü temsilcileri, Picasso, Paul Cezanne ve Georges Braque'tır.

düzenlenir; yani ressam, bir manzaranın karşısına geçtiğinde, gördüğünün tamamen uzlaşımsal bir yansımasını tuvaline taşır.¹¹ Bakışını hangi noktaya odaklarsa, nesnelerin görünen boyutları da her seferinde ona göre farklılık gösterdiği halde, ressam bu farklı görüntüler arasında bir uzlaşma zemini bulup tuvale yalnızca onu yansıtmaya çalışır. Bunun için de, her nesnenin, ona odaklandığı andaki görüntüsünü vermek yerine, ufukta bir kaçış çizgisine odaklanmış bir gözün göreceği uzlaşımsal görüntüsünü verir.¹² Böyle resmedilen manzaralar, sonsuzluğa odaklanmış bir bakışın egemenliğinde oldukları için, huzurlu ve derli toplu görünürler. Kübistler, algılanan dünyanın kendisini öyle sunmadığını söyleyerek, perspektif geleneğine karşı çıkarlar. Onlara göre, bakışımız görüntüyü tararken, her an belli bir bakış açısının boyunduruğu altına girer ve manzaranın belli bir parçasından art arda gelen bu anlık görüntüleri üst üste koymak da mümkün değildir. Kübistlere göre, görüntüler tek bir gözün karşısına çıkan şeyler değil, verilen bir nesnenin, çevresindeki tüm noktalardan alınabilecek görüntülerinin toplamıdır.¹³

Perspektif geleneğinde, farklı bakış açıları olmayan (yani duyuşsal olanın düzensizliğine izin vermeyen), sanki bedensiz, mutlak bir gözlemcinin (yani saf aklın) boyunduruk altına alabileceği bir eşzamanlı şeyler ortamı söz konusuysen; perspektif geleneğine karşı çıkan kübizm ekolünde, iki nesnenin asla aynı anda görülmediği, bakışımızın uzamın bir parçasından öbürüne geçmesi için gerekli sürenin hep uzam parçalarının arasına girdiği ve varlığın verili olmayıp zamana bağlı olarak görüldüğü bir dünya söz konusudur.¹⁴ Fotoğraf makinesinin icadı da, bu yeni resim anlayışının gelişmesine büyük katkıda bulunmuştur. Fotoğraf makinesi, anlık görüntülerin birbirinden ayrıldığını gösterir ve böylece görüntülerin zamana bağlı olduğu fikrini destekler. Başka bir deyişle, fotoğraf makinesi, algılanan görüntülerin geçen zaman kavramından ayrılamayacağını gösterir. Görüşümüz, içinde

¹⁰ John Berger, **Görme Biçimleri**, çev. Yurdanur Salman, 10.bsk., İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s.17-18

¹¹ Maurice Merleau-Ponty, **Algılanan Dünya**, çev. Ömer Aygün, İstanbul, Metis Yayınları, 2005,s.22

¹² a.e.

¹³ a.g.e., s.23

¹⁴ a.g.e., s.24

bulduğumuz uzam ve zamana bağlıdır ve her görüntünün, kayma noktası olarak kabul edilen insan gözü üzerinde toplandığını düşünmek imkânsızdır artık.¹⁵

Fotoğraf makinesinin icadı, klasik resme bakışı değiştirmiş, perspektif geleneğine karşı çıkan kübizm ekolünün ortaya çıkmasına aracı olmuştur. Kübizm ekolü, klasik resme karşı olduğu kadar, kitle kültürüne de karşıdır. Yani sanatın bir tüketim metası olmasına, toplumsal düzenin varlığını ve sürekliliğini desteklemesine, insanları eğlendirmeyi amaçlamasına karşıdır. Yalnızca kübizm ekolünde değil, 20'lerin avangard sanatında “sanat sanat içindir” fikri hakimdir. Ancak dönemin teknolojisinin getirdiği yeni bakış açısıyla, dönemin koşullarının yarattığı kitle kültürüne karşı bir hareket olarak şekillenen kübizm ekolü, bir dönem sonra bambaşka bir şekil alır. Nihayetinde, ortaya çıkmasını sağlayan dönemin teknolojisi ve karşı çıktığı kitle kültürü, bu ekolü kitle kültürünün bir parçası haline getirir. Resimde yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasına öncülük eden fotoğraf makinesi, aynı zamanda bu yeni bakış açısının yeniliğini ve ayrıcalığını ortadan kaldıran şey olmuştur. Fotoğraf makinesi, resmin fotoğrafını çekerek, resmin biricikliğini ortadan kaldırmış ve bunun sonucunda resmin anlamı değişmiştir. Fotoğraf makinesinin çoğalttığı resim, her yere dağılmış, evlerin duvarlarında, tişörtlerin üzerinde, reklam panolarında, sokaklarda her yerde karşımıza çıkar olmuştur. Resim, televizyon camından her izleyicinin evine girerek, seyircinin evindeki duvar kağıtları, mobilya ve hatıra eşyalarıyla çevrelenerek ve kendi anlamını onların anlamına katarak, yepyeni bir anlam kazanmıştır.

Resim, fotoğraf makinesiyle kitle kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Artık seyirci resme değil, resim seyirciye gitmektedir.¹⁶ Bu aşamadan sonra resmi kıymetli

¹⁵ John Berger, **a.g.e.**, s. 18

Berger, fotoğraf makinesinin icadının dönemin bakış açısını nasıl etkilediğini açıklarken, devrimci Rus film yönetmeni Dziga Vertov'un 1923'te yazdığı bir yazıdan bir bölüm aktarır: “Bir gözüm ben. Mekanik bir göz. Ben, makine, size ancak benim görebileceğim bir dünyayı açıyorum. Kendimi bugün de, bundan sonra da insana özgü o hareketsizlikten kurtarıyorum. Hiç durmadan hareket ediyorum... Zaman ve yer sınırlamalarından kurtulmuşum; evrenin her bir noktasını, nerede olmalarını istiyorsam, ona göre düzenliyorum. Benim yolum, dünyanın yepyeni bir biçimde algılanmasına giden yoldur. Böylece size bilinmeyen bir dünyayı açıyorum.” (Bkz: John Berger, **a.g.e.**, s. 17)

kılan, biricik yapan şey **yeniden canlandırmanın aslı** olmasıdır. Burada insana biricik olarak çarpıcı gelen, resimdeki görüntünün gösterdikleri değildir artık, resmin anlamı söylediklerinde değil, **ne olduğundadır**. Eserin bu biricik olan varlığı, onu maddi anlamda değerli kıldığı kadar, kutsal bir miras haline de getirir. Berger bu durumu şöyle açıklar:

“National Gallery’e giden birisi Da Vinci’nin ‘Kayaların Bakiresi’ adlı tablosunun önünde dururken, resim hakkında okuduğu ve duyduğu şeylerin hemen hepsinin etkisi altında şöyle demektedir: ‘İşte önüneyim. O tabloyu görüyorum. Bu tablonun bir eşi daha yok dünyada. Bu resme iyice bakarsam onun gerçekliğini duyabilirim. Bu resim gerçek ve o yüzden güzel.’ Bu duygular sanat uzmanlarının incemiş kültür anlayışıyla da tam bir uyum içindedir; National Gallery’deki katalog da onlar için hazırlanmıştır. Sımsıkı yazılmış ondört sayfadan oluşan bu katalogda resmin anlamından hiç söz edilmez. Resmi kimin ısmarladığından, yasal hak kavgalarından, resmin kime ait olduğundan, yapılmış olduğu tarihten, resmi satın alan ailelerden söz edilir. Bu bilgilerin ardında yıllar süren bir araştırma yatar... Şimdi resim bir odada tek başına asılı duruyor. Oda bir kilise gibi, resmin önünde kurşun geçirmez plastik cam var. Resim burada yepyeni bir etkililik kazanmış... Öyleyse özgün sanat eserlerini çevreleyen, aslında onların satış değerlerine bağlı olan bu yalancı dinsel havası, fotoğraf makinesinin resimleri yeniden canlandırılabilir kılmasından sonra, resimlerin yitirdiği şeyin yerini almıştır.”¹⁷

Görüldüğü üzere, başlangıçta kitle kültürüne karşı olan avangard sanatın nihayetinde kitle kültürünün bir parçası haline gelmesi, onun varoluşsal düzeyde yeni bir anlam kazanmasına, bir **yüksek sanata** dönüşmesine neden olmuştur. Kutsal bir nitelik kazanan sanat eserleri, akademilere, müzelere ve galerilere kapatılmış, yaşamdan kopmuş, insansızlaşmıştır.

¹⁶ a.g.e., s.19-20

¹⁷ a.g.e., s.21-23

Sonuç olarak, dönemin teknolojisinin getirdiği yeni bakış açısıyla, dönemin koşullarının yarattığı kitle kültürüne karşı bir hareket olarak şekillenen avangard sanat hareketi, yine dönemin teknolojisi sayesinde, karşı olduğu kitle kültürü tarafından emilmiş ve kitle kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Dönemin edebiyat eleştirmenlerinden Irving Howe (1920-1993) durumu şu sözlerle değerlendirir:

“Modernist kültür ile burjuva toplumu arasındaki savaşta, son zamanlarda hiçbir avangard sanat sözcüsünün tahmin edemeyeceği bir şey olmuştur. İki grup arasındaki husumet bir kucaklaşmaya dönüşmüş, orta sınıf, kendi değerlerine yönelik öfkeli saldırıları, hoş giden bir eğlenceye dönüştürebileceğini keşfetmiştir. Avangard sanatçı hiç hazır olmadığı bir meydan okumayla yüzleşmek zorundadır.”¹⁸

Yine dönemin entelektüellerinden Roland Barthes de şöyle der:

“Avangard sanat ölmektedir, çünkü değerlerini reddettiği sınıf tarafından, sanatsal olarak anlamlı ve kıymetli bulunmaktadır.”¹⁹

1950’li yıllara gelindiğinde, avangard sanat, kitle kültürünün tehdidi altında olduğu düşüncesinden hareketle, akademi-müze-galeri ağı içerisinde kurumsallaşmış ve yaşamdan uzak yeni bir noktaya yerleşmiştir.

2. Postmodernizm ve 1960’ların Avangard Sanat Hareketi

Andreas Huyssen, postmodernizmle özdeşleştirilen 1960’lardaki sanat hareketinin, modernizmle özdeşleştirilen 1920’lerdeki sanat hareketinden bir farkı olmadığını,

¹⁸ Irving Howe, “The Idea of the Modern”, **Selected Writings: 1950-1990**, Florida, HBJ Publishers, 1990, s.140-167

¹⁹ Roland Barthes, **Critical Essays**, çev. Richard Howard, Evanston, Northwestern University Press, 1972, s.67

ikisinin de modernliğe bağlı olduğunu ve ikisinin de avangard sanat olarak anılabileceğini söyler.²⁰ O yüzden 1960’lı yıllardaki postmodern kavramının da, “moderne karşı olmak” ya da “moderni reddetmek” gibi bir çağrışımı yoktur, aksine modernizmin devamı olarak anlaşılmalıdır. Huyssen şöyle açıklar:

- 1- 1960’ların avangard sanat hareketi de, tıpkı 1920’lerinki gibi, “şimdiki zaman” a odaklanmış, yenilik peşinde koşan, geçmişle ve geleneksel yapıyla çatışan, her geçen günü geçmişe kıyasla daha gelişmiş bulan bir yapıdadır.²¹
- 2- 1960’ların avangard sanat hareketi, sanatın akademi-müze-galeri ağı içerisinde kurumsallaşmasına, yani “yüksek sanat” ya da “yüksek modernlik” denilen olguya karşıdır. Huyssen, hareketin bu niteliğinin de, 1920’lerle paralellik taşıdığını söyler. Çünkü, işin sonunda kendisi her ne kadar bir yüksek sanata dönüşmüş olsa da, 1920’lerin avangard sanatı da, bir önceki dönemin yüksek sanatına karşı bir hareket olarak ortaya çıkmıştır.²² Hatırlayacak olursak, 19. yüzyılın perspektif geleneğine karşı çıkan kübizm ekolü, aslında bu geleneğin gerçeklikten ve yaşamdan kopuk olmasına karşıydı. Perspektif geleneğinde, ressam, anlık görüntüler dizisini alt edip, tüm görüntüleri ufukta bir kaçış çizgisine odaklanmış bir gözün göreceği şekilde düzenlediğinde, aslında görmenin doğallığını sekteye uğratmaktaydı. Kübistler ise, manzaranın gözlerimizin dibinde nasıl doğduğunu yakalayıp yansıtmak, görsel algı deneyimine olduğu gibi ayak uydurmak istiyorlardı.²³ Onlara göre uzam, bizim dışımızda varolan, ölçülebilir şey değil, bize göre konumlanan ve bize organik bağlarla bağlı olan şeydi.²⁴ Jean Paulhan kübizm ekolünün yaşamla ve insanla ilişkisini şu sözlerle dile getirir: “Teknik ölçüme

²⁰ Andreas Huyssen, **a.g.e.**, s.48

²¹ **a.g.e.**, s.49

²² **a.e.**

Bu iddia için ayrıca Bkz: Peter Bürger, **Avangard Kuramı**, çev. Erol Özbek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003

²³ Maurice Merleau-Ponty, **a.g.e.**, s.23

²⁴ Görüldüğü üzere, bir önceki dönemin resim sanatı, Kartezyen uzam anlayışına, ölçümlenebilir ve matematiksel nitelikleri kesin olarak bilinebilir mekanik doğa anlayışına dayanmaktaydı. Kübizm buna karşı çıkmakta, algılama olayında algılayan öznenin de katkısı olduğunu savunmaktadır.

kendini adanmış ve nicelik aşkıyla yanıp tutuşan bir çağda, kübist resim, zihnimizden çok gönlümüze seslenen bir alanda, dünyanın insanla sarmaş dolaş oluşunu kendince sessiz sakin kutlamış sanki.”²⁵ Görüldüğü üzere, 1920’lerin avangard sanat hareketi, kitle kültürüne karşı olduğu kadar, döneminin yüksek sanatına da karşıdır. Teknik ve ölçüme odaklanmış yüksek sanat yerine, yaşamı ve insanı temel alan yeni sanatı savunur. Ancak yüksek sanata karşı olan 1920’lerin avangard sanatı, nihayetinde kendisi bir yüksek sanat olup çıkmıştır ve 1960’lardaki avangard sanat hareketinin karşı çıktığı şey haline gelmiştir. Avangard sanat hareketlerinin güçlü oldukları yan, kurumsallaşmış sanata ve geleneksel temsil biçimlerine karşı çıkmaları ve yüksek sanatın meşrulaştırıcı söyleminin altını kazımalarıdır; güçsüz oldukları yan ise, nihayetinde kendilerinin de kitle kültürünün bir parçası haline gelmeleri ya da yüksek sanata dönüşmeleridir.²⁶

3- Her iki avangard sanat hareketi de, döneminin teknolojik gelişmelerinden çok etkilenmiş ve bunu sonuna kadar kullanmıştır. Fotoğraf ve film 1920’ler için nasıl bir önem taşıdıysa, televizyon, video ve bilgisayar da 1960’lar için o önemde olmuştur.²⁷

4- Her iki avangard sanat hareketi arasında, birinin Avrupa diğersinin Amerika menşeli olmasının dışında, önemli bir ayrılık noktası vardır: Her ikisi de yüksek sanata meydan okumasına rağmen, **1960’ların sanat hareketi hiçbir zaman kitle kültürü eleştirisine girmemiştir**. Hatta kitle kültürüne karşı olmayı **seçkincilik** (İng: elitism) olarak görmüştür. Yüksek sanatla kitle kültürü arasındaki bu yeni yaratıcı ilişki, cinsiyet, ırk, din, etnisite, uygarlık vb. yönlerden azınlıkta kalanların (ya da bırakılanların), kendilerini ifade edecekleri bir alan yaratmıştır.²⁸ Huyssen bu durumu şöyle değerlendiriyor: “1920’lerin avangard sanat hareketi, yalnızca tarihsel avangardlığın sonuydu,

²⁵ Jean Paulhan, “Le Peinture Moderne ou L’espace Sensible au Coeur”, **La Table Ronde**, No: 2, Şubat 1948, s.280 (Maurice Merleau-Ponty, **a.g.e.**, s.24’ten aktarılmıştır.)

²⁶ Andreas Huyssen, **a.g.e.**, s.50

²⁷ **a.e.**

²⁸ **a.g.e.**, s.51

iddia ettiği gibi yeni sınırlara ilerleyemedi; ama 1960'ların avangard sanat hareketi, ikisini de başardı, hem tarihsel avangardlığın, hem de avangardlığın sonu oldu."²⁹

3. Postmodernizm ve 1980'ler

Nihayet 1970'lerde postmodernizm, yeni bir kültürel hareket, yeni bir sosyal hareket, hatta yeni bir dünya görüşü olarak kendini gösterir.³⁰ Postmodernizm, sanat alanında, modernizmin kalıntılarından hareket eden dağınık ve yayılmış sanatsal pratikler olarak karşımıza çıkar. Modernliğin fikirlerini, sözcüklerini, dilini parçalayan ve bunu modernizm öncesinden, modern olmayandan ve kitle kültüründen seçilmiş imgelerle süsleyen yeni bir sanatsal hareket olarak yükselir. Modernist tarzlar ölmemiştir, ancak "kitle kültürü içinde yarı canlı yaşamaktadırlar".³¹ Modernist tarzlar, reklamlarda, albüm kapaklarında, mobilyalarda, ev eşyalarında, çizgi romanlarda yarı canlı yaşamaya devam etmektedirler. Bütün modernist ve avangardist tarzlar, teknikler ve biçimler, artık kültürümüzün bilgisayar hafızasında hazır veriler olarak depolanmıştır. Benzer şekilde modernizm öncesine, modern olmayana, kitle kültürüne ve popüler kültüre ait tüm kodlar, sözcükler ve imgeler de bu hafızada depolanmıştır. Sanatçıları ve yaptıkları işleri etkileyen şey, bu olağanüstü kapasitedeki bilginin depolanması, işlenmesi ve yeniden kullanılmasıdır.

Yüksek sanatla kitle kültürünü birbirinden ayırma çabası artık tamamen ortadan kalkmıştır. Yüksek ve alçak sanat, elitler ve kitleler, uzmanlar ve uzman olmayanlar ayrımının önemi kalmamıştır. Postmodernizm, tüm çatışan tarzları işin içine katmaktadır, onları modası geçmiş kılmaya çalışarak kendisini yeni ve radikal bir alternatif olarak sunmaya çalışmamaktadır. Bir baskın tarz arayışı ya da bir ortak ruh arayışı yoktur.³²

²⁹ a.e.

³⁰ a.g.e., s.52

³¹ Edward Lucie-Smith, *Art in the Seventies*, Ithaca, Cornell University Press, 1980, s.11

Yüksek sanatla kitle kültürü arasındaki bu yeni yaratıcı ilişki, cinsiyet, ırk, din, etnisite, uygarlık vb. yönlerden azınlıkta kalanların, kendilerini ifade edecekleri bir alan yaratmıştır; onların kendilerini ifade etmeye başlaması da, yüksek sanat eleştirisine yeni bir boyut katmıştır.³³ Özellikle kadınların edebiyat, sinema, sanat eleştirisi gibi alanlara girebilmesi, sanatsal üretimlerde ve deneyimlerde toplumsal cinsiyet ve ırk temelli özneleştirme biçimlerine dikkat çekmeleri, bunca zamandır egemen olan kurallarla sınırlanmayı reddetmeleri, yüksek sanat eleştirisine yeni bir boyut getirmiştir. Bu durum, postmodernizmi, yalnızca sanat alanıyla sınırlı bırakmayıp, sosyal ve siyasal alana da sokmuştur.

Ancak modernliğin baskı altına aldığı veya dışladığı grupların seslerini yükseltmesi ve **ötekilik** tartışmasını gündeme getirmesiyle birlikte, bu kez de postmodernizm üzerine tartışmalar alevlenmiştir. Tartışmaların bir ucunda özcülük-karşıtı kimlik tartışmalarının düzen ve istikrarı bozduğunu düşünen özcü görüşler varken, diğer ucunda özcülük-karşıtı tartışmaların yanlış veya çelişkili anlaşılmasından kaynaklanan sorunları tartışan özcülük-karşıtı görüşler yer alır. Birinci gruptakilerin büyük bir kısmı, eski günlerin bundan çok daha iyi olduğu nostaljisine kapılarak, dünyanın yeni ve hoş bir yöne sapması konusunda ne kendilerinin ne de başkalarının bir şey yapabileceğinden neredeyse tamamen umudu kesmiş gözükmektedirler. İkinci gruptakilerin büyük bir kısmı ise, zaten başından beri betimleyici bir kuram sunmaya çalışmadıkları gibi, gelinen son durumu da betimlemeye değil, eleştirel biçimde değerlendirmeye devam etmektedirler. Özcülük-karşıtlığının yanlış veya çelişkili anlaşılmasından kaynaklanan “her şey uyar” anlayışını, farklılığın her an ayrımcılığa, çatışmaya ve şiddete dönüşmesi olasılığını, insanların olup bitenleri değerlendirecek bir ölçüte sahip olmamalarından kaynaklanan sürekli tedirginlik halini tartışmaktadırlar. Bu çalışmada, ikinci gruptakilerle, yani **özcülük-karşıtı görüşleri sorunlarıyla birlikte tartışmaya devam eden özcülük-karşıtı görüşlerle**

³² Jim Collins, “Post-Modernism as Culmination”, *The Post-Modern Reader*, ed. Charles Jencks, London, St. Martin’s Press, 1992, s.96

³³ Andreas Huyssen, *a.g.e.*, s.54

ilgileneceğim. Ancak öncesinde ahlâk konusundaki özcülük-karşıtı görüşlerden, başka bir deyişle **postmodern etiğin** ne olduğundan bahsetmemiz gerekir.

B. Postmodern Etik

“Sadece kötülerin nefret dolu sözleri ve hareketleri için değil, iyilerin dehşet verici sessizliğinden ötürü de bu nesil pişmanlık duymalı.”

Martin Luther King

1. Bauman’ın İddiası

Modern etik, teoride temel, evrensel ve mutlak olanın aranması, pratikte ahlâki sorunların zora dayalı normatif düzenlemelerle çözülmesi olarak tanımlanabilir. Postmodern etik ise, yukarıdaki tanımdan yola çıkarak, modern etiğin sonu gelmez ödevler ve kurallardan oluşan baskıcı, kısıtlayıcı ve dışlayıcı bir sistem olduğunu söyler ve modern etikten kurtulmayı bir kurtuluş günü olarak müjdelir. Hatta bazı yazarlar, aslında modern etiğin değil, etiğin sonunun geldiğini ve bunun getirdiği özgürlükten zevk alınması gerektiğini söylerler.³⁴ Bauman ise, bu radikal görüşlere katılmadığını, ancak yeni durumun değerlendirilmesi gerektiğini söyleyerek şu soruyu sorar: “Postmodern etik, ahlâkın günbatımı mı, yoksa yeniden doğuşu mudur?”³⁵

Bauman, postmodernlik sözcüğünü, modernliğe son veren, modernliği yerinden eden ve modernlikten sonra gelen anlamında kullanmaz. Ona göre postmodernlik, modernliğin uzun ve samimi çabalarının verimsizliğini ortaya koyan, modernliğin aldatıcı görüşlere dayandığını gösteren ve modernliğin özlemlerini eleştiren bir tavidir.³⁶ İşte bu şekilde anlaşıldığında, Bauman’ın postmodern etik anlayışı da, modern etiğin temellerini sorgulayan ve eleştiren bir tavır olarak karşımıza çıkar.

³⁴ Bauman, bu düşünceyi savunanlara örnek olarak Gilles Lipovetsky’i (1944-) ve onun **Le Crépuscule du Devoir** (1992, Ödevin Gün Batımı) ve **L’empire de L’ephemere** (1987, Geçiciliğin İmparatorluğu) adlı eserlerini örnek gösterir. Bkz: Zygmunt Bauman, **Postmodern Etik**, çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s.11

³⁵ Zygmunt Bauman, **a.g.e.**, s.12

³⁶ Charles Jencks de, postmodernliği modernliğe son veren yeni bir tarihsel dönem olarak görmez. Ancak ona göre, postmodernlik, modernist iddiaların daha geniş, daha doğru ve daha bütünlüklü olarak ele alınmasıdır ve bu anlamda modernliğin uzantısıdır. Yani modernlikten postmodernliğe geçiş, bir karşıt duruma geçiş değil, bir melez duruma, bir çift-kodluluğa geçiş demektir. (Bkz: Charles Jencks, “The Post-Modern Agenda”, **a.g.e.**, s.11-12). Bauman, postmodernliği, ne Lipovetsky

Bauman'ın ilk eleştirisi, insanların ahlâki olarak bir özü olduğu şeklindeki kabule yöneliktir. Ona göre, **insanlar ahlâki olarak müphemdirler** (İng: ambiguous).³⁷ “İnsan özünde iyidir ve doğasına uygun olarak hareket etmesine yardımcı olmak yeterlidir” ve “İnsan özünde kötüdür ve kendi itkileriyle hareket etmesi önlenmelidir” şeklindeki iddiaların ikisi de yanlıştır. Toplumsal düzenlemeler, bu müphemlikten yola çıkmak zorundadırlar, ama öte yandan bu müphemliği ortadan kaldırmayı amaçlarlar. Müphemliği ortadan kaldırma çabası, ahlâki meselelerde keyfilik ve istikrarsızlıktan kaynaklanan kötülüğe son vermek içindir; ancak bu çaba, kötülüğe son vermez, aksine kötülüğü arttırır. Akılcılık ve evrenselcilik temelinde kurulan düzenlemeler, ahlâki itkiyi hükümsüz kılmaz, en fazla onu susturabilir; böylelikle “iyi olanın yapılması” ihtimalini güçlendirmek yerine zayıflatır. Mükemmel bir insan gibi mükemmel bir toplum da uygulanabilir bir proje değildir; tersini kanıtlama çabaları daha çok zalimliğe ve daha az ahlâklılığa yol açmaktadır.³⁸

Bauman'ın ikinci eleştirisi, ahlâki durumların bir özü olduğu şeklindeki kabule yöneliktir. Ona göre, **ahlâki itkiler müphemdirler**.³⁹ Ahlâki seçimlerin çoğu, çelişkili itkiler arasından yapılır; ama daha önemlisi, sonuna kadar götürülürse, hemen her ahlâki itki ahlâki olmayan sonuçlara yol açar. Örneğin, Öteki'ne yönelik özen itkisi, sonuna kadar götürülürse, Öteki'nin özerkliğinin ortadan kalkmasına, tahakküme ve baskıya yol açar. Müphemliğin bulunmadığı bir ahlâki durum, gerçekçi bir hedef olamaz.

Bu iki eleştiriyle, Bauman, hem insanların ahlâki varlığının, hem de ahlâki durumların bir diyalektik içerdiğini söyler. Ona göre, bir insanın mutlak iyi veya

gibi modernliğin sonu olarak, ne de Jencks gibi modernliğin devamı olarak görür. Postmodernliği, daha çok, modernliği eleştiren, modernliğin sakladıklarını görünür kılmaya çalışan ve geçmişteki görünmezliklerinin nedenlerini anlamaya çalışan bir tavır olarak anlar. (Bkz: Zygmunt Bauman, **a.g.e.**, s.20). Seyla Benhabib de Bauman'la benzer çizgide düşünür. Benhabib, postmodernliği, betimlemeler ve betimlenenler üzerine eleştirel düşünen, onları yeniden değerlendiren, nerede, ne zaman, ne şekilde kurulduklarını anlamaya çalışan, kısacası hüküm süren geleneklerin altını oyan bir tavır olarak tanımlar. (Bkz: Seyla Benhabib, “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak”, **Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi**, çev. Feride Evren Sezer, İstanbul, Metis Yayınları, 2008, s.26)

³⁷ Zygmunt Bauman, **a.g.e.**, s.20

³⁸ **a.g.e.**, s.20-21

³⁹ **a.g.e.**, s.22

mutlak kötü olması, bir durumun mutlak doğru veya mutlak yanlış olması söz konusu değildir. Her iki niteliğin, tek bir insanda veya tek bir durumda aynı anda varolabileceğini söylemektedir.

Bauman ardından, modern etiğin akılcılık iddialarını eleştirir. Bu konudaki ilk eleştirisi, ahlâki kuralların akılcılık temelinde belirlenmesi üzerinedir. Ona göre, **ahlâki olgular doğaları gereği akılcı değildirler.**⁴⁰ Kurallara bağlı oldukları söylenebilecek şekilde düzenli, tekrara dayalı ve öngörülebilir değildirler. Ahlâki olguları kurallara bağlamaya çalışmak, yaşamdaki her durumda bir seçeneğin iyi olduğuna hükmedilebilir ve edilmelidir varsayımıyla hareket etmek demektir. Ancak teoride yaratılan ideal durum, her zaman pratikte tam karşılığını bulmayabilir; bu durumda yine de kurala uygun hareket etmeye devam etmek, gerçekten neyin ahlâki olduğu sorusundan ziyade, hangi kurala uymak gerekir sorusunu ön plana çıkarır. Sorumlulukla oluşturulan ahlâki benliğin yerine öğrenilebilir kurallar bilgisini koyar. Bauman'ın bu konudaki ikinci eleştirisi, ahlâki düzenin akılcılık temelinde kurulması üzerinedir. **Ona göre, ahlâk, akılcı düzen açısından, akılcı değildir.**⁴¹ Tekbiçimli ve disiplinli bir toplumsal düzen yaratmak için, özerk ve özgür ahlâki benliklerin varlığı hem arzu edilen, hem de kaçınılması gereken bir şeydir. Ahlâki itkiler, toplumsal düzeni sağlayan toplumsallığın ve ötekilere bağlılığın hammaddesini sağlarlar; bu nedenle, ortadan kaldırılmaları ya da yasa dışı ilan edilmeleri değil, evcilleştirilmeleri, işe yarar hale getirilmeleri ve kullanılmaları gerekir. Öte yandan ahlâki itkiler, tekbiçimli ve disiplinli bir toplumsal düzene karşı, sürekli bir tehdit oluştururlar, çünkü düzenin tam da bahsedilen niteliklerini yıkmaya potansiyeli taşırlar.

Bauman son olarak, modern etiğin evrenselcilik iddialarını eleştirir. **Ahlâk evrenselleştirilemez** der.⁴² Bu, ahlâkın yerel ve geçici bir şey olduğu, her tür ahlâki davranışın yere ve zamana bağlı olduğu şeklindeki bir ahlâki göreciliği savunduğu anlamına gelmez. Karşı çıktığı şey, modern etiğin, tüm farklılıkları bastıran ve dışlayan ve en önemlisi ahlâki yargının tüm denetlenemez kaynaklarını ortadan

⁴⁰ a.g.e., s.21

⁴¹ a.g.e., s.23

⁴² a.g.e., s.22-23

kaldırmayı amaçlayan girişimlerini evrenselcilik adı altında sunuyor olmasıdır. Bauman, modern etiğin, ahlâki inançların yere ve zamana bağlı çeşitliliğini tanımakla birlikte, bunu yok etmeye çalıştığını ve bunu yaparken, kendi tercihini tüm yer ve zamanlara genişletmeyi ve dayatmayı değil, yalnızca tüm insanları kucaklayacak bir ahlâk sistemi kurmayı amaçladığını düşünür. Ancak bu çabaların bütünsel etkisi ahlâkın evrenselleştirilmesinden çok, ahlâki benliğin susturulması ve ahlâki sorumluluğun yerine dışarıdan bildirilen kuralların koyulması olmuştur.

Modern etiğin insanların ahlâki varlığı ve ahlâki durumlar konusundaki özcü kabullerine ve yine modern etiğin akılcılık ve evrenselcilik iddialarına eleştiriler yönelten Bauman, **insanların ahlâki kapasiteleri ve sorumluluk bildiren ahlâki benlikleri olduğunu söyler.** Ahlâk kuralları, ahlâki benliği zedeleyerek yaşamı daha az ahlâklı hale getirmiştir. Kuralların olmadığı, insanların aklın sesinden çok, duygularının ve eğilimlerinin sesine kulak verdiği bir dünya, daha kolay değil belki ama, daha ahlâklı olacaktır. Ahlâk kurallarının olmaması, herkes her istediğini yapar demek değildir. Herkes düşünmeden, değerlendirmeden, keyfi bir biçimde, kafasına göre davranır demek de değildir. Tam aksine ahlâk kurallarının olmaması demek, tam da bu kurallar olmadığı için, ahlâki varlığımız ve ahlâki durumlar üzerine düşünmemiz, sorgulamamız gerek demektir. Her bireyin karşılaştığı durumların üstesinden nasıl geleceğini bizzat düşünmek zorunda olduğu, ahlâki sorumluluk taşıdığı bir dünya demektir. Tanımların olmadığı, hatta bir tanıma ulaşma olasılığının bile olmadığı bir yerde, düşünmeye, sorgulamaya ve yaptığımızın sorumluluğunu taşımaya her zaman devam etmek zorundayız demektir.

Peki, Bauman, insanların ahlâki kapasiteleri ve sorumluluk bildiren ahlâki benlikleri olduğunu söylerken, bu iddiasını nasıl temellendirmektedir? “Ahlâki sorumluluk, benliğin ilk gerçekliğidir; toplumun bir ürünü değil, bir başlangıç noktasıdır”⁴³ derken, bu iddiasını nasıl temellendirmektedir? Bauman’ın bu konuda Emmanuel Levinas’ın (1906-1995) düşüncelerini takip ettiğini görürüz. Şimdi, adaleti ben’in

⁴³ a.g.e., s.24

değil, Öteki'nin konumundan başlayarak düşünen Levinas'ın ahlâk kuramına bir göz atalım.

2. Levinas'ın Ahlâk Kuramı

Beden Batı felsefesi tarihinde ben'in **sahip olduğu** bir nesne olarak görülür.⁴⁴ Ancak nesnenin algısı ile kendi bedenimizin algısı arasında çok önemli farklar vardır. Nesneyi algılamayabiliriz, odadan çıktığımızda odada bulunan masayı artık algılamıyoruzdur. Ancak bedenimizi algılamaktan kaçamayız, nereye gidersek

⁴⁴ Bu fikir ilk kez Platon'da karşımıza çıkar. Platon, İdeaların bilgisini edinmede ruh ile beden arasında çizdiği ayrımı, **Phaidon** diyalogunda şu sözlerle dile getirir: "Ruh, kendisini ne işitme, ne görme duygusu, ne acı, ne haz, hiçbir şey bulandırmadığı zaman daha iyi düşünür; böylece kendi içine çekilerek bedeni uzaklaştırır ve onunla her türlü ilişkiyi elden geldiği kadar keserek gerçeği kavramaya çalışır." (Bkz: Platon, **Phaidon**, 65c, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Suut Kemal Yetkin, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943, s.21). O yüzden bedenin ruhtan ayrılması olan ölüm, Platon için korkulan değil, aksine arzu edilen bir şeydir: "Belki ölüm bizi amaca dosdoğru götüren yoldur, çünkü araştırmalarımızda beden akıl ile beraber oldukça, ruhumuz böyle kötü bir şeye bulaşmış buldukça, isteğimizin amacı olan şeyi, yani hakikati hiçbir zaman elde edemeyeceğiz. Gerçekten bedenimiz kendisini beslemeye mecbur olduğumuz için, binlerce güçlüklerle sebep olur. Bundan başka ansızın çıkıp gelen hastalıklar hakikatin peşinden koşmamıza engeldir. Bu kadarla da kalmıyor: beden bizi her neviden istekler tutkular, korkular, kuruntularla, bin türlü saçmalıklarla doldurur, öyle ki haklı olarak denildiği gibi, bir an olsun onunla gerçekten düşünmek mümkün olmaz. Kavgalar, geçimsizlikler, çabalamalar, yalnız bedenden ve onun isteklerinden değil de nereden geliyor? Bütün bunlar, mal ve para hırsından çıkıyor. Bizi mal ve para biriktirmeye zorlayan sebep ise, ihtiyaçlarının kölesi olduğumuz bedendir. İşte bunun için felsefeye ayıracak boş zamanımız kalmıyor. Fakat işin asıl kötüsü, beden bize biraz zaman bıraksa da bir şeyi incelemeye koyulsak, çalışmamıza durmadan karışır, bizi yanıltır, şaşırtır ve hakikati görmemize engel olacak şekilde bizi felce uğratar. Bundan ötürü, bir şeyi gerçek olarak bilmek istiyorsak, bedenden ayrılmamız, yalnız ruhla, neleri kendiliklerinde temaşa etmemiz gerekir, bunu artık biz, iyice anladık. İşte ancak o zamandır ki, kendisine o kadar aşık olduğumuzu söylediğimiz bilgeliğe belki kavuşmuş oluruz; fakat daha hayatta iken değil, uslamlamanın gösterdiği gibi, öldükten sonra. Gerçekten bedenle birlikte buldukça hiçbir şeyi arılığı içinde öğrenmek mümkün değilse, iki şeyden biri: ya gerçek bilgi hiç mümkün değildir, yahut onu yalnız ölümden sonra elde edeceğiz, çünkü bedenden ayrılan ruh ancak o zaman kendi kendisiyle kalır, daha önce buna imkân yoktur. Bundan başka biz yaşadıkça öyle sanıyorum ki, ancak bedenden uzaklaştığımız, mutlak zorunluluk halleri bir yana bırakılırsa onunla hiçbir ilgimiz olmadığı, dokunması ile bizi kirletmesine müsaade etmediğimiz ve tanrının kendisi gelip bizi kurtarıncaya kadar kendimizi arıtmaya çalıştığımız nispette hakikate yaklaşmış oluruz." (Bkz: Platon, **Phaidon**, 66b-67b, s.22.24). Görüldüğü üzere Platon, ruhun bedenin bulandırmalarından uzaklaştığı, "ruhun bedene tutsaklığından" kurtulduğu ölçüde hakikatin / İdeaların bilgisine ulaşılacağını düşünmektedir. Belki de o yüzden Sokrates **Savunma**'da ölüme mahkum ediliyor olmasını üzüntüyle değil sevinçle karşılar. Kendisini Hades'te, bu dünyada görmediği Orfeus ve Musa, Hesiodos ve Homeros gibi dostlarıyla birlikte oturup, bitmez diyaloglarına devam ederken hayal eder ve bundan mutluluk duyar (Bkz: Platon, **Sokrates'in Savunması**, 32, çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul, Bordo Siyah Yayıncılık, 2004, s.126-127). Ruh-beden ilişkisi konusundaki bu düşünce Batı felsefesi tarihinde sürekli tekrarlanır.

gidelim bizimle birlikte gelir. İşte bu yüzden Levinas bedeni bir nesne olarak ele almaz, ona göre beden, **sahip olma** ile **olmanın** kesişiminden yola çıkarak düşünülmesi gereken bir varlıktır.⁴⁵ Beden ile ben arasında ilksel bir özdeşlik vardır.

“Kendini bedenden ayırt etme iddiasında bulunan ben’in gelişip serpilmesinden çok önce, kendimizi bedenimizin biricik sıcaklığında doğrulamıyor muyuz? ... Tehlikeli bir sportif girişimde, ölümün soluğunu hissederken tüm hareketlerin neredeyse soyut bir mükemmellik kazandığı riskli bir denemede, beden ile ben arasındaki her türlü ikilik kaybolmalıdır. Ve fiziksel acının içinden çıkılmazlığında hasta, acı ile kıvrandığı yatağında rahat konumu bulmak için döndüğünde varlığının bölünmez yalınlığını deneyimlemez mi?”⁴⁶

Beden ile ben arasındaki ilksel özdeşlik, bedenin ben’e katılmasının kaçınılmazlığı, bedenin bütünüyle kendisine özgü bir ontolojik statüsü olduğunu gösterir. Levinas, beden ile, zincirlenmiş olduğu bedene karşı mücadele eden özgür bir ruh ikiliğine izin vermez; ona göre, ruhun bütün özü bedene zincirlenmiş olmasından müteşekkildir zaten. Bu ilksel ve kaçınılmaz zincirlenmenin bilincine varmak ve bunu kabul etmek gerekir. Bundan sonra bedenden kurtulmayı ilan etmek, bir inkâr ya da bir ihanet olacaktır.⁴⁷

Ontolojik bakımdan bedenin birliği nesnenin birliğinden çok farklıdır ve ondan ayrı düşünülmelidir. Beden ontolojik bakımdan öncelikle bir olay olduğu içindir ki, hiçbir zaman sınırları kesin bir biçimde belirlenmiş bir nesne değil, aynı zamanda sınırları aşma kabiliyetidir.⁴⁸ Bedeni, yalnızca gözle görülür, şimdi ve burada verili olan fiziksel sınırlarıyla ele alamayız. Bedeni, dünya ve başkasıyla çoktan iletişim halinde, bu iletişimin meydana getirdiği örgü içinde, kendisini tasarı haline

⁴⁵ Zeynep Direk, **Başkalk Deneyimi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.159

⁴⁶ Emmanuel Levinas, “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine”, **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar**, yay.haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s.46

⁴⁷ Emmanuel Levinas, “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine”, **a.g.e.**, s.47

⁴⁸ Zeynep Direk, **a.g.e.**, s.159-160

getirebilen, ifade edebilen, alışkanlıkları kendisinin kılan ve kendisinin olmaktan çıkararak bir beden olarak ele almak gerekir. Beden, şeyleri, sözcükleri, davranışları, ifadeleri, yapabilirlikleri kendisine ekleyen bir olaydır.⁴⁹ Bu düzlemde bedenin bir özneye tabi kılınamayacak bir **anonimliği, kişisizliği** vardır. Levinas, bunu, bir bilincin, bir öznenin, bir varolanın olmadığı bir durum olarak **il y a**⁵⁰ sözcüğüyle ifade eder. “Il y a”, **varolanı olmayan varoluş, olanı olmayan olmak, yokluğun mevcudiyetidir**. Levinas bu karmaşık kavramı **gece** metaforuyla anlatır:

“Şeylerin biçimleri gecede silinip gittiğinde, gecenin karanlığı – ne bir nesne ne de bir nesnenin niteliği olan gecenin karanlığı – bir mevcudiyet işkâl eder. Geceye mihlanmışızdır ve hiçbir şeyle meşgul değilizdir. Fakat, bu hiç, saf bir hiçliğin hiçinden farklıdır. Artık ne bu ne şu vardır: ‘bir şey’ yoktur. Fakat bu evrensel yokluk da bir mevcudiyet, hiçbir şekilde önüne geçilemez bir mevcudiyettir. Bu mevcudiyet, yokluğun diyalektik karşılığı değildir; onu bir düşünce ile kavrayamayız. Doğrudan doğruya oradadır. Söylem yoktur.”⁵¹

⁴⁹ a.e.

Levinas’ın sözünü ettiği beden, fiziksel beden değil, başkasının bakışı altında ırklı, cinsiyetli, sağlıklı vs. olarak tecrübe edilen, kültürel anlamlarla yüklü bedendir. Sorun, Platon’da olduğu gibi, özünde maddeden bağımsız olan ruhun fiziksel bedende hapsedilmiş olması iddiası değildir; tersine, Batı felsefesi tarihinde bedenin ruha hapsedilmiş olması olgusudur. Fiziksel bedenin toplumsal, tarihsel ve kültürel olandan bağımsız varolmasının söz konusu olmadığını, bedenin ruhsal olanla ilişkisinin hem ruhsallığı hem de bedenselliği kurucu bir rol oynadığını Avrupa felsefesinin görmezden gelmesidir. Judith Butler da benzer bir düşünceyi izler ve şöyle der: “Kendi bedenlerimiz üzerinde hak sahibi olmak için mücadele etsek de, uğrunda mücadele ettiğimiz bedenler, hiçbir zaman tam anlamıyla yalnızca bize ait değildir. Bedenin değişmez bir kamusal boyutu vardır. Kamusal alanda toplumsal bir fenomen olarak kurulan bedenim benimdir ve benim değildir. Daha baştan ötekilerin dünyasına teslim edilen bedenim başkalarının izini taşır, toplumsal yaşamın potasında şekillenmiştir; ancak daha sonra ve biraz kararsızca bedenimin bana ait olduğunu iddia ederim, edersem tabii. Eğer başkalarıyla aramdaki bu ilksel ve iradedışı fiziksel yakınlığı inkâr ederek bir ‘özerklik’ mefhumu oluşturursam, vücut bulmamın toplumsal koşullarını özerklik adına inkâr etmiş olmaz mıyım?” (Bkz: Judith Butler, **Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü**, çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2005, s.41).

⁵⁰ Fransızca “il y a” sözcüğü Türkçe’de “var” sözcüğüyle karşılanabilir. “İki elma var” cümlesindeki “var” gibi.

⁵¹ Emmanuel Levinas, “Varolansız Varoluş”, **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar**, yay.haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s.51

Levinas'ın "il y a" kavramıyla ve gecenin karanlığı metaforuyla dile getirdiği şey "hiçlik" değildir, çünkü o hiçliğin bir yanılsama olduğunu düşünür. Varlığın tümünü yadsıdığımızda bile bilincin işlemeye devam edeceğini ve hiçliğin bilinci olarak varlığını sürdüreceğini söyler. Öyleyse, ona göre, tam bir olumsuzlama imkânsızdır, yani hiçbir şey yok dediğimizde bile, hiçliğin kendisi vardır. Levinas'ın bahsettiği yokluk, yani bilincin gömüldüğü karanlık, bir içerik olarak, bir varolan olarak anlaşılmalıdır. Yokluğun mevcudiyeti, saf bir biçimde mevcut olan bir içerik değildir, bizzat varoluşun atmosferidir. Hiçbir şey yoktur, ama **olmak** vardır.⁵²

Belirli bir varolanın olmadığı bu varoluş, tam da bu belirsizlikten, bu müphemlikten dolayı bir güvensizlik duygusu, bir dehşet duygusu yaratır.⁵³ Bu karanlık istila karşısında kabuğuna çekilmek imkânsızdır, tümüyle maruz bırakılmışızdır. Olan'a ulaşmak yerine, olma'ya teslim oluruz. Dehşet duygusuna neden olan, gecenin karanlığının gündüz dünyasının şeylerini gizlemesi ve "önceden kestirilemez niyetlerini" görmemizi engellemesi değildir; tersine bunlara fantastik özellikler yüklememize sebep olan şey baştaki belirsizliğin yarattığı dehşettir. Belirli bir varolan yoktur, ama varoluşun kaçarı yoktur, varoluşa mahkûmuzdur. "Hiçlikten duyulan endişenin karşısında, olmak'tan duyulan dehşet; varlık için korkmak değil olmak'tan korkmak; 'bir şey' olmayan bir şeye maruz kalmak, onun tarafından teslim alınmış olmak."⁵⁴ Dehşetin kaynağı, varoluş dramının sürekliliği ve bu varoluş yükünü sonsuza dek üstlenme zorunluluğudur. "Yokluğun mevcudiyeti olarak 'il y

⁵² Emmanuel Levinas, "Varolansız Varoluş", **a.g.e.**, s.56

Levinas, **De l'existence à l'existant** (1947, Varoluştan Varolana) adlı eserinde, "il y a"ya çok benzer bir deneyim olarak "uykusuzluk"tan bahseder. Uykusuzlukta uyuyamayan bir ben'in varlığından hem söz edilebilir hem de söz edilemez. Uyanıklıktan çıkmak imkânsızdır, uyanıklıktan çıkmak benim elimde değildir. Bu gayrişahsi durum bilincimi yutar, bilinç gayrişahsileşir. Uyanık kalan ben değildir, uyanıklık vardır. (Emmanuel Levinas, "Etik ve Sonsuz / Philippe Nemo ile Söyleşiler", **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar**, yay.haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Özkan Gözel, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s.310'dan aktarılmıştır.) Uyku ile uyanık olmak arasındaki sınır deneyimlenemez. Biz ya uyuyor oluruz ya da uyanık oluruz, bundan daha fazlasını deneyimleyemeyiz, uykudan uyanıklığa ya da uyanıklıktan uykuya geçiş bizim deneyim alanımıza girmez. Eğer deneyimleyemiyorsak, uykudan uyanıklığa geçtiğimizi veya tam tersini söyleyemeyiz de. Yani "Ben uyuyorum" ya da "Ben uyanığım" demek, birine bildiride bulunmak vb. bir işlevsellik taşıyorsa, anlamsız cümlelerdir. Uyuyan ben değildir, yalnızca uyku vardır ve uyanık kalan ben değildir, yalnızca uyanıklık vardır. Ben'in olmadığı bu durumdan (uyku ya da uyanıklık) kaçamayız, ona mahkûmuzdur.

⁵³ Emmanuel Levinas, "Varolansız Varoluş", **a.g.e.**, s.52

⁵⁴ Emmanuel Levinas, "Varolansız Varoluş", **a.g.e.**, s.55

a', çelişkinin üstündedir: Kendi zıttını kucaklar ve ona hükmeder. Bu anlamda olma'nın çıkış kapısı yoktur.”⁵⁵

Levinas'ı böyle bir sorgulamaya iten şey, varlıkbilimin bir sorunundan kaynaklanır. “Varlıkları birbirine bağlayan ya da birbirinin karşısına koyan ilişkilerin bilgisi, bu varlıkların ve bu ilişkilerin varoldukları olgusunu zaten içinde barındırmıyor mu?”⁵⁶ diye sorar Levinas. Yani varlıkbilim, varlıkları ve varlıklar arasındaki ilişkileri sorgularken, onların varolduğunu zaten koşulsuz kabul etmektedir (ya da onların varolup olmadığı sorusunu tamamen unutarak hareket etmektedir). Ama sorulması gereken ilk soru “varolmak” sorusudur, varlıkların neliğinden önce varolmanın mümkün olup olmadığı sorulmalıdır. Levinas bunu sorar ve varolmaya mecbur bırakıldığımız sonucuna varır. Varolmanın anonimliği, kişisizliği karşısındaki dehşet duygusundan bahseder.

Görüldüğü üzere, henüz bir kişi, bir özne, bir bilinç, bir varolan olarak ortaya çıkmadan önce, varolma'ya, olma'ya mecbur bırakılmışızdır. Bu yükü sonsuza dek taşıma zorunluluğu karşısında Levinas, varolanın varoluşunu üstlenmesini, varolanın **kendini ortaya koymasını** bir çözüm olarak sunar. **Hipostaz** (Fr: hypostase) adını verdiği bu aşama, bedende bir öznenin ortaya çıkışı, bedeninin benim olmasıdır.⁵⁷ Hipostaz bir kez olan ve biten bir şey değildir, her an olur. Beden ancak hipostaz sayesinde bir töz haline gelir. Levinas'a göre hipostaz ontolojik bir olaydır. Şöyle der:

“... (varolanın ortaya çıkması) ‘il y a’nın dehşetinde, açıklığın bir şafağı, güneşin yükseldiği, şeylerin kendileri olarak göründükleri, ‘il y a’ tarafından sürüklenmeyip ona

⁵⁵ Emmanuel Levinas, “Varolansız Varoluş”, **a.g.e.**, s.57

⁵⁶ Emmanuel Levinas, “Varlıkbilim Temel midir?”, **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas'tan Seçme Yazılar**, yay.haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s.76

⁵⁷ Emmanuel Levinas, **De l'existence à l'existant**, J.Vrin, 1993, s.125. (Zeynep Direk, **a.g.e.**, s.161'den aktarılmıştır.)

hâkim oldukları bir andır bu. ... Varolanların hipostazından söz ediyorum, yani olmak'tan bir şey'e, fiil halinden şey haline doğru geçişten.”⁵⁸

Levinas'a göre, bir kişi ya da özne, bedendeki bir **konum almadan** (İng / Fr: position) itibaren belirir. Denebilir ki, beden zaten anonimken de başkaları, yönelimler ve normlar tarafından zaten çoktan konumlandırılmıştır ve aslında hipostaz konumlandırılmaya göre bir konum almaz. Böyle olsa bile Levinas'a göre bedenimin başkalarının bakışı tarafından konumlandırılmış olmasında, ben bu konumlanmayı üstlenmediğim sürece, hâlâ anonimlik hüküm sürecektir. Anonim varoluştan ayrılış, ben'in kendi bedenine çakılı olduğunu tecrübe etmesinin koşuludur. Kendi bedenine çakılı olan ben, katıldığı anonim varoluştan ayrılmış bir varlıktır.⁵⁹

Anonim varoluştan ayrılan ben, kendi bedenine çakılı olduğunu, başkasının bakışı altında tecrübe ettiği bedeninden kaçmasının, kurtulmasının imkânsız olduğunu görür. Anonim varoluştan ayrıldığında, örneğin, “ben kadını” diyerek kendimi ortaya koyarım. Ancak burada çok büyük bir adım attığım söylenemez, çünkü “kadın gibi görülmek” ile “kadın olmak” arasında pek bir fark yaratmış olmam. “Kadın” olarak bir ve aynı görülen bedenlerden biriyimdir yalnızca. Ne gibi görülüyorsam zaten onu üstlenmişimdir. **Kimlik** (Fr: identité) itibariyle düşünülen bir öznelik mefhumuna sahibimdir, ancak bu özneliğin tüketemediği, bir **kendilik** (Fr.: ipséité) olarak özneliğim henüz söz konusu değildir.⁶⁰ Bir kadın kimliğine sahibimdir belki ama, yalnızca bu kimliğe sahip bir grubun herhangi bir üyesi olmaktan daha fazla bir şey değildir. Henüz birey olmam, tekilliğim ve biricikliğim söz konusu değildir. İşte Levinas burada **aşkınlık** (Fr: transcendence) talebinde bulunur. Bu talep, kendilik talebi olarak yorumlanmalıdır. Aşkınlık hareketi içinde ben, bir ırkın, cinsiyetin, kültürün, etnik kökenin, milliyetin, toplumsal statünün tekil vücuda gelişti ya da bir örneği olmaktan çıkar. Aşkınlık hareketi, “gibi görülmek” ile “olmak”

⁵⁸ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz / Philippe Nemo ile Söyleşiler”, **a.g.e.**, s.311-312

⁵⁹ Zeynep Direk, **a.g.e.**, s. 161

⁶⁰ **a.g.e.**, s. 142

arasındaki çakışmayı, insanı **Aynı'da** (İng: same) [Fr: mème] hapseden çakışmayı kırar.⁶¹ Aşkınlık hareketi, ben'in varlığını terk ederek tamamen geride bırakması değildir, çünkü varlığını bütünüyle terk etmek ben'in kaybı, maddeselliğin reddi olacaktır. Aşkınlık hareketinde ben varlığının dışına doğru bir adım atmaktadır, ancak diğer ayağı hâlâ varlıkta kalır. Aşkınlık hareketinde hem kendini varlığının maddeselliğinde bulur, hem de kendinden başka hale gelerek varlığının maddeselliğinden zaten çoktan çıkmış, onu aşmış olur.⁶²

Peki nasıl gerçekleşir bu aşkınlık? Levinas bunu **metafizik arzu** (Fr: désir métaphysique) üzerinden açıklar. Bir arzulama ediminde, bir Arzulayan (özne) ve bir Arzulanan (nesne) vardır. Arzulanan , örneğin “bir fincan kahve” gibi bir fiziksel nesne veya “gitmek” gibi bir eylem olabilir. Bir şeyi arzuladığımızda ve Arzulanan yerine geldiğinde, büyük ölçüde tatmin olmuş oluruz. Örneğin, bir fincan kahve içmeyi arzuladığımda ve bu Arzulanan'a ulaştığımda, tatmin olurum. Ya da bir yere gitmeyi arzuladığımda ve bunu başardığımda, arzum yerine gelmiş olur. Bu arzulama edimlerinde Arzulanan, ben için her zaman bir ötekidir⁶³, ancak **öngörülebilir** bir öteki. Yani arzularken neyi arzuladığımı bilmekteyimdir. O yüzden bu arzulama edimlerinde, **Arzulanan'ın ötekiliği**, onu düşünen veya ona sahip olan ben tarafından benim varlığıma katılmış olur.⁶⁴

Ama **metafizik arzu** tamamen farklıdır. Onda öngörebileceğimiz, gelecekte sahip olacağımız bir Arzulanan yoktur. Ama bu demek değildir ki, onda geçmişte kaybettiğimiz bir Arzulanan vardır. Metafizik arzu ikisi de değildir; onu yerine getirecek veya tatmin edecek bir Arzulanan'ın ötesinde bir şeydir. **İyilik** arzusu gibi, Arzulanan'ın yerine gelmesi bu arzuyu tatmin etmez, onu daha da derinleştirir.⁶⁵

⁶¹ a.g.e., s. 161-162

⁶² a.g.e., s. 142

⁶³ Levinas **öteki** için iki terim kullanmıştır. **Autre**, öteki olan her şeyi kapsar, bu bilgisayar veya bu masa gibi. **Autrui** ise etik ilişkide olunan öteki insanı işaret eder. Bu terimlerin ilk harfleri kimi zaman büyük kimi zaman küçük harfle yazılmıştır; bu, Levinas'ın sistematik olmayan yazı tarzından kaynaklanır. Ben **autre** için **öteki**, **autrui** için **Öteki** sözcüklerini kullanıyorum.

⁶⁴ Emmanuel Levinas, **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**, çev. Alphonso Lingis, 15. bsk., Pennsylvania, Duquesne University Press, 2001, s.33

⁶⁵ a.g.e., s.33-34

Arzu hareketi ancak paradoks olarak arzu olabilir; yani Arzulanan'ı elde etmekten vazgeçtiğinde.⁶⁶ İyiliği arzularım, ama arzumun yöneldiği belirli bir nesne yoktur, Arzulanan **görünmezdir** (İng / Fr: invisible). Sonlu bir varlık olarak, sonsuz bir şeyi arzulamaktayım. Ona doğru yaptığım hamlelerin hiçbiri, onun tatmin olup ortadan kalkmasıyla sonuçlanmaz, sınırları olmayan “iyilik” hâlâ Arzulanan olarak orada durmaktadır. “Arzulayan ölümlü ve Arzulanan görünmez olduğunda, Arzu mutlaktır”⁶⁷ der Levinas. Metafizik arzuda Arzulanan, ben için her zaman bir ötekidir, ancak **görünmez** bir öteki.

Arzulanan'ın görünmez olması, Arzulanan'la ben, yani öteki ile ben arasında bir ilişki olmadığı anlamına gelmez; ben'in **verili olmayanla, bilmediğiyle** ilişkisi olduğuna işaret eder.⁶⁸ Öyleyse mutlak ve görünmez olan öteki, ben'e **aşkındır**. Bilmediğim ve belki de bilme ihtimalimin olmadığı ötekiyle (çünkü bilirsem, ben ötekiyle özdeşleşmiş olurum ve ben-öteki ayrımı ortadan kalkar), arzuladığım ama hiçbir zaman bu arzumun tatmin olmayacağı ötekiyle (çünkü öteki görünmezdir) ilişkim, beni 'il y a'nın anonimliğinden kurtarır, beni birey yapar, biricik yapar. Bilmediğim, ama arzuladığım Arzulanan'la ilişkim, beni ben yapar.

Metafizik arzuda ben, **ötekinin ötekiliğini, dışsallığını** anlarım; onu kendi varlığıma, ben'ime katmam. O yüzden metafizik arzuda, ben ve öteki arasında hep bir ayrılık vardır. Ben'in ötekiyle kısmi bir özdeşleşmesi bile metafizik arzuyu imkânsız kılar. Metafizik arzu ötekini, tatmin edilmeyi beklemezsiniz, arzular. Karşılıklılık yoktur, demek ki metafizik arzuda ben **Öteki için'imdir** (Fr: être-pour-l'autre). Bir karşılık beklemeden sorumluluk aldığımda, anonim varoluştan kurtulurum, kendi varlığımyı yerinden eder, onu aşarım.

Bu aşkınlık talebi, Levinas'ın **Totalité et Infini** (1961, Bütünlük ve Sonsuz) adlı eserinde, **Öteki'yle yüz yüze ilişki** fikrinde somutlaşır. Levinas'ın **yüz** (İng: face) [Fr: visage] ile kastettiği, yüzün algılanan niteliklerinin dışında bir şeydir. Yüzün

⁶⁶ Jacques Derrida, “Şiddet ve Metafizik”, çev. Zeynep Direk, **Cogito**, No:47-48, 2006, s.78

⁶⁷ Emmanuel Levinas, **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**, s.34

⁶⁸ a.e.

algılanan niteliklerine (şekline, rengine, buruna, gözlere, vs.) bakmak, bilgi içeren salt bir algılama olayıdır, yüze bir nesneymişçesine yönelmez. Yüz orada duruyordur ve bizim **bakışımız** onun üzerinde söz sahibidir.⁶⁹ Oysa ki yüz ne görebileceğimiz ne de dokunabileceğimiz bir şeydir; bir nesnenin algısı ile yüzün algısı birbirinden çok farklıdır. Yüz algılanabilir niteliklerinin yanı sıra, onu özgül kılan bir şey taşır. Levinas şöyle der:

“Ben yüze erişimin başından beri etik olduğunu düşünüyorum. Bir burun, gözler, bir alın, bir çene gördüğünüzde ve bunları betimleyebildiğinizde, ötekine bir nesneye yönelmişçesine yönelirsiniz. Öteki’yle karşılaşmanın en iyi biçimi, onun gözlerinin rengini bile fark etmemektir! Gözlerinin rengini gözlemlediğinizde ötekiyle sosyal bir ilişki içersinde değilsinizdir. Kuşkusuz yüzle ilişki algının egemenliğinde olabilir, ama özgül olarak yüzü oluşturan her neyse, işte o algıya indirgenmeyendir.”⁷⁰

Olanca çıplaklığıyla ve yoksulluğuyla karşımda duran yüz karşımda güçlüyümdür. Ben onu algılayabilirim, onu kavrayabilirim. Ancak yüz buna sürekli direnç gösterir. Yüz, benim bakışım da dahil olmak üzere, olup biten her şeyle etkileşimdedir; o yüzden sınırları olmayan, **sonsuz** bir şey olarak karşıma çıkar. Yüzü kavramam demek, yüzle özdeşleşmem, yüzü ben’e katmam, yüzün kendisi olmam demektir. Böyle bir şey mümkün değildir. Benim için yüz, kavramaya çalıştığım ama sonsuzluğundan dolayı hiçbir zaman kavrayamayacağım bir şey olarak vardır. O nedenle, yüzün karşımda çırılçıplak duruyor olmasından kaynaklanan yoksulluğu karşımda güçlü olduğum kadar, yüzün sonsuzluğundan kaynaklanan hâkimiyeti karşımda güçsüzümdür, ona boyun eğirim.⁷¹

⁶⁹ a.g.e., s.194

⁷⁰ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz / Philippe Nemo ile Söyleşiler”, a.g.e., s.326

⁷¹ Emmanuel Levinas, **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**, s.197-198

Levinas, ben yüz hakkında konuşmadan önce, “yüz bana konuşur” der.⁷² Bu basit gerçek her şeyi değiştirir. Yüz kendini anlatır, ama bunu sözle yapmaz. Sözlü iletişim yüzün olmadığı iletişimdir, çünkü insanlar burada yaptıklarına veya söylediklerine indirgenirler. Yüz, söz olmaksızın, yalnızca **karşımda durarak** kendini anlatır. Yüz, kişinin dilsel araçlar aracılığıyla, yani konuşarak ve mimikler yaparak mesajlarını aktardığı bir konum değildir. Yüz, söz olmadan, yalnızca karşımda durarak, bana konuşur ve burada ifadenin ilk içeriği, ifadenin kendisidir. Burada **söylemek’le** (saying) [Fr: le dire] meşgulüzdür, **söylenen’le** (said) [Fr: le dit] değil.⁷³ Söylenen’le meşgul olmak, halihazırda konuşulan dil seviyesinde olmak, yasaları olan bir toplumun, kurumların ve toplumsal ilişkilerin dayattığı zorunluluktan konuşuyor olmak demektir. Oysa ki yüz her türlü kavramsallaştırmadan kaçır. Yüz, her düzenin, kuralın ötesinde, sıradışı bir yabancıdır. Bütün sabit anlamları delip geçen ortaya çıkışı onun kendisini en açık ifade edişidir. Öteki’nin bakışında sözün ötesinde bilemediğim bir anlam vardır. Yüz, biçimin ötesinde bir ifadedir. Ben yalnızca karşımda durarak bana konuşan yüze, onun sözsüz ifadesine karşılık vermekteyimdir. Yüzün ilksel ifadesi, ilk sözdür: “Öldürmeyeceksin” der.⁷⁴ Olanca çıplaklığıyla ve yoksulluğuyla karşımda duran ve öldürülmeye çok açık olan yüz, bana bunu emreder.

“Yüzle ilişki, aynı zamanda tamamıyla zayıf olanla, tümüyle sergilenmiş, çıplak ve soyunmuş olanla ilişkidir, soyunma ve bunun sonucunda da yalnız olanla ve ölüm diye adlandırılan en derin yalnızlığa uğrayabilecek olanla ilişkidir; dolayısıyla sonuçta Öteki’nin yüzünde daima Öteki’nin ölümü vardır ve böylece bir biçimde, cinayete kışkırtma, sonuna dek gitmeye, Öteki’ni tümünden göz ardı etmeye eğilim vardır, aynı zamanda da Yüz, işte çelişkili olan da bu, ‘Öldürmeyeceksin’dir.”⁷⁵

⁷² Zygmunt Bauman, **a.g.e.**, s.197-198

⁷³ Bernhard Waldenfels, “Levinas and the face of the Other”, **The Cambridge Companion to Levinas**, ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s.68

⁷⁴ Emmanuel Levinas, **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**, s.199

⁷⁵ Emmanuel Levinas, “Felsefe, Adalet ve Aşk / R.F. Betaucourt ve A.G. Müller ile Söyleşi”, **Sonsuz Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar**, yay.haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s.242

Yüzün sonsuzluğundan kaynaklanan hakimiyeti karşısında güçsüzümdür, ona boyun eğirim. Öteki ben'in onu öldürmesi ya da ona şiddet uygulaması olasılığına ötekiliği ile karşı durur. Öteki, ben'in gücüne karşı direnir. Ben, kendi ihtiyaçları için dünyada varolan diğer varlıklarla ilişkisini, bir tüketme ilişkisi olarak kurabilir; onları ihtiyaçları doğrultusunda kullanabilir. Dolayısıyla, bencil dünyasında ben'in ilişki kurduğu şeylere karşı apaçık olan tüketici ve kullanmaya yönelik gücüne, Öteki direnir. Levinas şöyle yazıyor: “Buradaki ilişki büyük bir direniş değil, bütünüyle başka bir şeydir: direnişi olmayanın direnişi - etik direniş.”⁷⁶ Bu direniş, her türden hükmedişe karşı, anlaşılma, tüketilmek, bilinmek istememdir. Bu ilişkide bu ilişkiyi etik kılan , aynılaşmaya izin vermeyen, farklılıkta ısrar eden Öteki'dir.

Öteki bana baktığı andan itibaren, ona karşı bir sorumluluk **yüklenmek mecburiyetinde** olmasam da, ben ondan sorumlu olurum, onun sorumluluğu **üzerime kalır**. Yüz benden ona karşı sorumlu olmamı talep eder, emreder gibi ister. Onun bana karşı sorumlu olması, tamamen onun meselesidir. **Öteki için olan** ben, Ötekinin benim için olmasını talep etmem. “Ben senin içinim” başka ne içerirse içersin, “benim için sen” biçiminde ödüllendirilme, karşılık alma ya da dengelenme talebini içermez.⁷⁷ Böyle bir talep içerdiğinde, ben ile Öteki arasındaki ayrılık silinir. Ben'in Ötekiyle kısmi bir özdeşleşmesi bile etik ilişkinin ortadan kalkmasına sebep olur. Öteki için olan ben, bir karşılık beklemeden sorumluluk aldığımda, anonim varoluştan kurtulurum, kendi varlığımı aşar, kendiliğimi ortaya koyarım. Sorumluluk insanı özgürleştirir, kendisinden özgürleştirir önce. Öteki benim özgürlüğümü sınırlandırmaz; tersine, sorumluluğun ağırlığını bana taşıtarak, beni olma'nın anonimliğinin boğucu yükünden azat eder.⁷⁸ Sorumluluk bizi birey yapar, biricik yapar.

⁷⁶ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, s.199

⁷⁷ *a.g.e.*, s. 67

⁷⁸ Zeynep Direk, *a.g.e.*, s.162

Levinas, Batı felsefesinin bir ontoloji olmasına, Ben ve Öteki'nin Aynı'da hapsedilmesine karşı çıkar. Ona göre, ilk felsefe etiktir. Şöyle ki, **ontolojik birlikte** ben'ler bir nitelik açısından genellikle aynı oldukları ve yine bu açıdan birbirinin yerine konulabilir oldukları varsayıldığında, bir çok ben'den toplu biz'e yumuşak bir geçiş olabilir. Örneğin, yan yana gelmiş bir grup kadın kendilerinden "biz kadınlar" diye bahsedebilir, ya da yan yana gelmiş bir grup mavi gözlü insan kendilerinden "biz mavi gözlüler" diye bahsedebilir. Bu ahlâki bir bağlılık gerektirmeyen, yalnızca fiziksel olarak bir arada olmaktan kaynaklanan bir birliktir. Her biri diğerinin yerini tutabilir olan bu özneler arasında **bakışumlu** (Fr.: symétrique) bir ilişki vardır. Öteki ve **Öteki ile birlikte olan** ben (Fr.: être-avec-l'autre), Aynı'da hapsedilmiştir. Anonim, kişisizleşmiş, tarafsız bir ilişki, yani yüzün olmadığı bir ilişki söz konusudur.⁷⁹ Kimse bir grubun üyesi olmaktan öte değildir; bir kişi veya bir özne olarak tekilliği ve biricikliği göz ardı edilmiştir. Ancak **etik birlikte** durum farklıdır. Her biri yeri doldurulamaz olan etik özneler arasında **bakışimsız** (Fr.: asymétrique) bir ilişki vardır. **Öteki için olan** ben, bir karşılık beklemeden sorumluluk aldığımında, anonim varoluştan kurtulurum, kendi varlığımı aşarım.

Burada Levinas'a neden metafizik arzunun "iyilik" arzusu olduğu, neden karşımdaki yüzün ilksel ifadesinin "öldürmeyeceksin" emri olduğu sorulabilir. Metafizik arzu "kötülük" olamaz mı? Ya da karşımdaki yüzün ilk ifadesi şiddet, kin, horgörme olamaz mı? Levinas buna benzer bir soruya şu yanıtı verir:

"... ortaya koyduğum haliyle yüz çözümlemesinin ilksel olduğunu düşünüyorum. Tüm beşeri bilimlerin varsaydığı şeydir bu. Eğer öyle olmasaydı, bir kapının önüne geldiğimizde, 'Önce siz buyrun beyefendi' dahi demezdik. Benim yaptığım, ilksel olan bir 'Önce siz buyrun beyefendi'yi betimlemektir."⁸⁰

⁷⁹ Zygmunt Bauman, **a.g.e.**, s. 64

⁸⁰ Emmanuel Levinas, "Étik ve Sonsuz / Philippe Nemo ile Söyleşiler", **a.g.e.**, s.326

Peki “iyilik” ya da “Öteki için olma” söz konusuyken, cezalandırma, baskı altına alma nasıl oluyor? Levinas, adaleti gündeme getiren ve yasaları oluşturan şeyin **insanların çokluğu** olgusu olduğunu söyler.⁸¹ Ben ve Öteki’nin yanında **üçüncü kişinin** ortaya çıkmasıyla birlikte, toplum başlar. Üçüncü ortaya çıkmadan önce, ben ve Öteki arasında etik bir ilişki vardır. Ben ve Öteki arasındaki ilişki, dışarıdan bakıldığında bir “etik birlik”, bir “karı-koca”, bir “çift” olarak kalıba sokulur, nesneleştirilir; böylece betimlenebilen, ötekilerle karşılaştırılabilen, değerlendirilebilen, yönetilebilen bir şey haline gelir. Ama etik bir özne olarak benim bakış açımdan “biz” yoktur, “çift” yoktur, ihtiyaçları ve haklarıyla “bireyüstü” bir kendilik yoktur. Birliktelik yalnızca bana ve Öteki’ne dayanır ve benim ya da Öteki’nin yok olması durumunda hayatta kalmaz. O yüzden “etik birliğin” beraberliği son derece savunmasızdır, zayıftır, kırılmalıdır, sürekli tehlikededir. Onu bu kadar savunmasız yapan, benim yerimin ya da Öteki’nin yerinin doldurulamaz oluşudur. Beraberliğimizi etik kılan da, yine bu “yerin doldurulamaz” oluşudur.⁸² Ancak üçüncü kişinin devreye girmesiyle birlikte, işler değişir.⁸³ Üçüncü de bir Öteki’dir, ama etik oyunun sahnelendiği birinci perdede karşılaştığım Öteki değildir. Bu iki Öteki’nin birbirine göre ne olduğunu bilemem, birbirinin yandaşı mı, yoksa biri diğerinin düşmanı mı bilemem. Dolayısıyla tartmak, düşünmek, yargılamak gerekir. Adalet bu noktada ortaya çıkar, öznelarası ilksel ilişki ılımlılaştırılmak zorundadır. Bu noktadan sonra kurallar ve yasalar işlerlik kazanıyor olabilir, ama adalet öznelarası ilksel ilişki tarafından daima denetlenmelidir.

Levinas’ın etiği, bize bir adalet kuramı veya ahlâki durumları değerlendirmemizi sağlayacak genel kurallar, ilkeler ve usuller sunmaz. O, bir adalet kuramına, onun nasıl olabileceğini söylemeksizin, öncülük etmesi gereken bir etik sunmayı amaçlar. Yani bir adalet kuramı ya da kurallar listesi sunmak yerine, bu kuramsal yapıların temelindeki varoluşsal vaatler ve taleplerle ilgilenir. Bu temel açıklanmadığı sürece,

⁸¹ a.e.

⁸² Zygmunt Bauman, a.g.e., s.139

⁸³ Emmanuel Levinas, **Totality and Infinity**, s. 213

ortaya konan adalet kuramı ya da kurallar listesi boşlukta dönüp durmaya devam edecektir.⁸⁴ Levinas şöyle der:

“Öznelerarası ilişkinin içeriği sorununu ortaya koymaya çalıştım. Tümel ve toptancı sosyallikten farklı olan şu ‘sosyallik’ pozitif olarak ne anlama gelir? Söylediklerimden, akli ve aklın evrensellik özlemini küçümseyen bir yaklaşım çıkarsanmamalı. Yapmaya çalıştığım şey, gerekliliklerin toplumsal bir biçimde aklileştirilmesinin zorunluluğunu, betimlemiş olduğum öznelerarasılıktan çıkarsamaktır yalnızca. Terimin yaygın anlamıyla toplumun, ‘insanın, insanın kurdu olduğu’ ilkesinin sınırlandırılmasının bir sonucu mu, yoksa tersine ‘insanın insan için olduğu’ ilkesinin sınırlandırılmasının bir sonucu mu olduğunu bilmek son derece önemlidir.”⁸⁵

Günümüz felsefesi, adaleti ben’in değil Öteki’nin konumundan başlayarak düşünmektedir artık. Örneğin çağdaş hukuk felsefesi, insan haklarının aslında gizlice beyaz, yetişkin, Batılı, heteroseksüel, erkek, burjuva ve yurttaş olan soyut ben’deki temellerini sorgulamaya ve bu temelleri bu tekil koşulun dışında olanların ötekiliğini tanıyarak yeniden düşünmeye girişmektedir. Ancak Öteki’ne de “ben” statüsü tanınması için mücadele veren insan hakları ve evrenselci, eşitlikçi yasa söylemi, insanın insanlığını “ben” in konumunda aradığından, siyasi alanda ötekinin ötekiliğini göz ardı etmektedir.⁸⁶ İşte adaleti ben’den değil Öteki’nden başlayarak düşünen bir hümanizmi savunan Levinas etiği, çağdaş hukuk felsefesinin yaptığından daha fazlasını talep eder. Ötekini tanımlanmış olana uydurmaya çalışan, ötekinin ötekiliğini göz ardı eden anlayışa karşı çıkar. İnsanın insanlığını **Öteki ile birlikte ben** değil, **Öteki için ben** konumundan arar. Onun hümanizmi, belki de insanların yüz yüze oldukları bir çoğullukta, farklılıktan yola çıkarak evrensel barışı hedeflemektir.⁸⁷

⁸⁴ Simon Critchley, “Introduction”, **The Cambridge Companion to Levinas**, ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, s.27-28

⁸⁵ Emmanuel Levinas, “Etik ve Sonsuz / Philippe Nemo ile Söyleşiler”, **a.g.e.**, s.325

⁸⁶ Zeynep Direk, **a.g.e.**, s.152

⁸⁷ **a.e.**

IV. ÖZCÜLÜK-KARŞITLIĞI ÜZERİNE TARTIŞMALAR

A. Varlıkbilimsel Tartışmalar

Varlıkbilim adı verilen felsefe alanında, özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışması iki soru etrafında şekillenmektedir:

- 1- Varolanların **ne olduğu**, varolanların **doğası** üzerine yapılan tartışmalar.
- 2- Varolanları tanımlayan veya adlandıran **kavramların doğruluğu** üzerine yapılan tartışmalar.

Bu iki soru etrafında şekillenen tartışmalara geçmeden önce iki ufak hatırlatma yapmamızda yarar var. Birincisi, bahsedilen iki soru büyük oranda birbiriyle ilişkilidir ve her iki alandaki tartışmalar çoğu zaman iç içe geçmiş şekilde karşımıza çıkarlar; ancak burada, anlatım kolaylığı açısından, birinci soru etrafında şekillenen tartışmaları **metafizik gerçekçilik** başlığı altında, ikinci soru etrafında şekillenen tartışmaları ise **kavram gerçekçiliği** başlığı altında aktarmaya çalışacağım. İkincisi, bu tartışmalarda (özellikle ikinci soru etrafında şekillenen dil felsefesi tartışmalarında) çok geniş bir literatür olduğundan, burada yalnızca konuyla ilgili temel kuramlara değinmekle yetineceğim.

1. Metafizik Gerçekçilik

Sağduyudan hareket edecek olursak, ilk olarak varolanların **ne olduğunu** sorgularız. Eğer ilk olarak varolanların ne olduğunu sorguluyorsak, varolanların varolduğunu zaten koşulsuz kabul etmişiz demektir. “Varolanlar nedir?” sorusu, “varolmak nedir?”, “varolmak mümkün müdür?” sorularından önce gelmektedir. Yine sağduyuyla devam edecek olursak, varolanların bazı nitelikler taşıdıklarını, bu niteliklerinden ötürü aralarında benzerliğe dayalı gruplar oluşturduklarını ve onları

sınıflandırdığımızı söyleriz. Kitaplar, kuşlar, hayvanlar, arabalar, vs. Grup üyelerinin bazı niteliklerinden yoksun olamayacağına, onların bu nitelikleri taşımadan varolamayacaklarına inanır ve bunları öylece tanımlarız: “Kuşların” tüyleri ve kanatları, “masaların” yatay bir yüzeyi, “ağaçların” dalları ve yaprakları vardır. Evrenin bize böyle görüldüğünü ve bizim de onu böylece algılayıp tanımladığımızı düşünürüz. Felsefe yönünden soru, böyle görüp sınıflandırdığımız evrenin **kendiliğinde** böyle olup olmadığıdır. Evren **kendiliğinde** de onda gördüğümüz türlere ayrılıyor mu? Nesnelere olarak adlandırdığımız varolanlar **kendiliğinde** de bazı nitelikleri zorunlu olarak taşıyor mu?¹

Böyle bir akılyürütmeden yola çıkan Aristoteles (M.Ö. 384-322), varolanların, bizim onlarla ilgili bilgilerimizden ve kavramlarımızdan **bağımsız** bir varoluşu olduğunu söyler. Buna göre, nesnelere olarak bildiğimiz ve kavramsallaştırdığımız belirlenmiş varolanlar, biz onları bilmiyor ve onlar üzerine konuşmuyor olsak dahi, aynı belirlenmiş varolanlar olarak varolurlar.

Aristoteles **Kategoriler** adlı eserinin ilk dört bölümünde, varolanları dört ayrı tür altında açıklar. Varolanları türlere ayırma ölçütleri şunlardır²: **bir taşıyıcı için söylenenler** (İng: predicable of a subject) ve **bir taşıyıcı için söylenmeyenler** ile **bir taşıyıcı içinde bulunanlar** (İng: present in a subject) ve **bir taşıyıcı içinde bulunmayanlar**.³ Aristoteles bu ölçütlerin tanımlarını vermez, yalnızca bu ölçütlere dayanarak yaptığı ayrımları açıklar. Aristoteles bu ölçütlerden yola çıkarak, varolanları dört ayrı tür olarak sınıflandırır:

- 1- Bir taşıyıcı içinde bulunmayanlar ve bir taşıyıcı için söylenmeyenler: Aristoteles, **birincil tözler** (İng: primary substances) [Yun: prote ousia] adını verdiği bu varolan türüyle, bir türün üyesi olan **somut tikellerden**

¹ Arda Denkel, **Nesne ve Doğası**, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2003, s.105

² Aristoteles, **Kategoriler**, (1a20-1b10), çev. Saffet Babür, 2. bsk., İstanbul, İmge Kitabevi, 2002, s. 9-10

³ Aristoteles’in kullandığı terimlerin Türkçe’si için Saffet Babür’ün eserin Yunanca aslından yaptığı çeviriye başvurulmuştur. Bahsi geçen terimlerin Yunanca karşılıkları şu şekildedir: “taşıyıcı” için **hypokeimenon**, “bulunan” için **hyparkhon**, “söylenen” için **legomenon**.

bahsetmektedir.⁴ Örneğin, belli bir adam, belli bir at. “Sokrates”, insan türünün üyesi olan bir somut tikedir; “bahçedeki beyaz at”, at türünün üyesi olan bir somut tikedir. Aristoteles burada birincil tözlerin ne olduğunu açıklamasa da, ne olmadığını açıklar. Örneğin, “Sokrates beyazdır” tümcesinde, “Sokrates” tözü nitelenendir, yani **bir taşıyıcının içinde bulunan değil**, bizatihi **taşıyıcının kendisidir**. “Beyaz” niteliği ise bir taşıyıcının içinde bulunandır. Aristoteles, “bir taşıyıcının içinde bulunmak” ifadesiyle, bir şeyin içinde o şeyin bir parçası olarak bulunmayı değil, o şeyden ayrı bir şey olarak bulunamamayı kastettiğini söyler.⁵

Aynı örnekle devam edecek olursak, “Sokrates” tözü, bir tür veya cins adı gibi, bir şeye bir ad veya tanım yüklememektedir, yani kendisi bir taşıyıcıdır ve **bir taşıyıcı için söylenmemektedir**. “Sokrates” bir tikel olarak karşımıza çıkarken, “insan” bir **tür** (Yun: eidos) adı olarak Sokrates’e bir ad ve tanım yüklemekte, hatta “canlı” bir **cins** (Yun: genos) adı olarak hem insan türüne hem de Sokrates’e bir ad ve tanım yüklemektedir.

Aristoteles “Birincil tözler olmadığında, diğer varolanların olması mümkün değildir”⁶ der ve “herkesçe gözlemlenebilir tikelleri” ontolojik yapının temeline yerleştirir. Birincil tözler varolmalıdır ki, birazdan açıklayacağımız diğer varolanlar, ya birincil tözlerin içinde bulunarak, ya da birincil tözler için söylenerek, varolabilsinler. “Birincil tözler, bütün öteki varolanlar için taşıyıcı olmaları ve bütün öteki varolanların onların içinde bulunmaları ya da onlara yüklenmeleri nedeniyle, gerçek varolanlardır.”⁷

- 2- Bir taşıyıcının içinde bulunanlar ve bir taşıyıcı için söylenmeyenler: Aristoteles **tözsel olmayan tikeller** (İng: nonsubstantial particulars) adı verilen bu varolan türüyle, **niteliklerden** bahsetmektedir. Örneğin, “Sokrates

⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, (2a10-2a15), s.12-13

⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, (1a24-1a27), s.11

⁶ Aristoteles, **a.g.e.**, (2b5-2b6), s.15

⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, 2b15-2b18, s.15

beyazdır” önermesinde “beyaz” niteliği Sokrates taşıyıcısının içinde bulunan bir tikel niteliklerdir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Aristoteles, “bir taşıyıcının içinde bulunmak” ifadesiyle, bir şeyin içinde o şeyin bir parçası olarak bulunmayı değil, o şeyden ayrı bir şey olarak bulunamamayı kasteder.⁸ Yani “beyaz” niteliği Sokrates tözünün bir parçası değildir, ancak Sokrates tözü olmadan da varolamaz. Aristoteles’in **iyelik kuramı** (İng: inherence theory) diye adlandırılan bu iddiası, töz ile nitelikleri **ayırt edilebildikleri** halde **ayrılmaz şeyler** olarak ortaya koyar.⁹ Aynı bir nesnenin uzamı ile büyüklüğünün ayırt edilebilir, fakat ayrılmaz olması gibi.

Taşıyıcının içinde bulunan nitelikler, ne **ad** ne de **tanım** olarak taşıyıcıya yüklenemezler, çünkü onlar zaten taşıyıcının içindedirler.¹⁰

- 3- Bir taşıyıcı içinde bulunmayanlar ve bir taşıyıcı için söylenenler: Aristoteles, **ikincil tözler** (İng: secondary substances) [Yun: ousia deuteria] adını verdiği bu varolan türüyle, belirli bir grup somut tikel belirli bir tür veya cins adı altında birleştiren tözlerden bahsetmektedir.¹¹ Örneğin, insan, at, hayvan, canlı, vb. “Sokrates”, “insan” türünün altında, bu tür de “canlı” cinsinin altında bulunur. Burada “Sokrates” birincil tözken, “insan” ve “canlı” ikincil tözlerdir. İkincil tözler birincil tözlerin içinde bulunmazlar, onlardan ayrı varolurlar ve onlara dışarıdan yüklenirler. Yani “insan” ve “canlı” tümelleri, “Sokrates” tikelinden ayrı varolmaktadırlar ve Sokrates’e hem bir **ad** (Yun: onoma) hem de bir **tanım** (Yun: logos) yüklemektedirler. Bu sayede Sokrates, hem bir insan ve canlı olarak adlandırılmakta, hem de bir insan ve canlı olarak tanımlanmaktadır.

İkincil tözler içinde tür, cinsten daha çok varlık olur, çünkü birincil töze daha yakındır. Birincil tözün ne olduğu açıklanacak olsa, cins yerine tür verilirse

⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, (1a24-1a27), s.9

⁹ Arda Denkel, **a.g.e.**, s.174

¹⁰ Aristoteles, **a.g.e.**, (2a25-2a30), s.13

¹¹ Aristoteles, **a.g.e.**, (2a14-2a18), s. 12-13

daha bilinir bir açıklama verilmiş olacaktır. Örneğin, “Sokrates”, “canlı” yerine “insan” verilerek daha bilinir olarak açıklanabilir.¹² Birincil tözlerin diğer varolanlarla ilişkisi nasılsa (bir taşıyıcı içinde bulunmayan ve bir taşıyıcı için söylenmeyendir), türün cinsle ilişkisi de öyledir (tür, cins içinde bulunmayandır ve cins için söylenmeyendir).¹³ Bu da, türün cinsten daha çok varlık olduğunun bir göstergesidir.

İkincil tözlerden “töz” diye bahsedilebilir, çünkü yüklenenler içinde yalnızca ikincil tözler, birincil tözleri ortaya koyar. Örneğin “Sokrates”i açıklamak için, türünü veya cinsini vererek uygun açıklama verilmiş olacaktır, yani “insan” veya “canlı” diyerek daha bilinir kılınacaktır. Ama “beyaz”, “kısa” vb. yüklenenler daha uzak bir açıklama verirler.¹⁴

Birincil tözler doğrudan belli bir nesne belirtirler, yani “Sokrates” doğrudan karşımızda gövdesi, kafası, iki kolu, iki bacağıyla duran “Sokrates”i belirtir. İkincil tözler de, adlarının biçimi nedeniyle, doğrudan bir nesne belirtiyor gibi gözükseler de, aslında böyle değildir, daha çok bir **nitelik** (Yun: poiotes, poion) belirtirler. “İnsan” ya da “canlı” dediğimizde, karşımızda bu sözcüklerin karşılığı olan bir tikel varlık belirmez. Ama ikincil tözler, “beyaz” niteliği gibi **salt nitelik** belirtmezler, belli bir varlığın **neliğini** gösterirler.¹⁵ İkincil tözler, **onsuz olunamaz** (Lat: sine qua non) niteliklerdir; zorunlu ve özsel niteliklerdir.¹⁶ Onların yitirilmesi, olduğu nesne olarak nesneyi yok eder, başka bir nesnenin ortaya çıkmasına neden olur. Peki bunu nasıl ayırt ederiz? Aristoteles’in sunduğu birinci kıstas, **tözün** daha azlığı ya da daha çokluğu kabul etmediği görülürken, **niteliğin** kabul etmesidir. Örneğin, “Sokrates” kendinden daha az ya da daha çok “Sokrates” olamaz, “insan” kendinden daha az ya da daha çok “insan” olamaz, ama “beyaz”

¹² Aristoteles, **a.g.e.**, (2b6c-2b10), s.15

¹³ Aristoteles, **a.g.e.**, (2b15-2b20), s.15

¹⁴ Aristoteles, **a.g.e.**, (2b30-2b35), s.15

¹⁵ Aristoteles, **a.g.e.**, (3b10-3b25), s.21

¹⁶ Arda Denkel, **a.g.e.**, s.102-103

kendinden daha az ya da daha çok “beyaz” olabilir.¹⁷ Aristoteles’in sunduğu ikinci kıstas ise, **töz**, sayıca bir ve aynı olmasına karşın, karşıt nesnelere kabul edebilirken, **niteliğin** edemez oluşudur. Örneğin, sayıca bir ve aynı olan “Sokrates” hem sıcak hem soğuk, hem erdemli hem erdemsiz olabilir; sayıca bir ve aynı olan “insan” hem Sokrates hem Plutarchos olabilir. Ama sayıca bir ve aynı olan “sıcak” hem sıcak hem soğuk olamaz; sayıca bir ve aynı olan “beyaz” hem beyaz hem siyah olamaz.¹⁸

İkincil tözlerin nasıl bir varoluşu olduğu sorusu, Aristoteles’in varlıkbilim kuramındaki sorunlu noktalardan biridir. Şöyle ki: İkincil tözler, yani tümeller nesnel ve gerçekse ve tikellerden ayrı bir varoluşları varsa, nasıl bir varoluşları vardır? Eğer tümel tikel **için söylenense**, onları birbirine bağlayan nedir? Örneğin, “ölümlülük” tümeli nasıl oluyor da “Sokrates” tikeline bağlanıyor (“Sokrates ölümlüdür” diyebiliyoruz), ama “odadaki masa” tikeline bağlanmıyor (“Odadaki masa ölümlüdür” diyemiyoruz). Bir tümel değişik tikelerde örnekleniyorsa, tümelin bir anlamda bu tikelerin **içinde bulunduğu** söylenmelidir.¹⁹ Örneğin, “Sokrates ölümlüdür” dediğimizde “ölümlülük”ün Sokrates’te **bulunduğu** apaçıktır. Böyle bir şey söyleyebiliyorsak, o zaman da tümelin tikelerde nasıl bulunduğu sorusuyla karşılaşırız. Eğer tümel tikelerde **kısmen** bulunuyorsa, tümelin bütünlüğünden söz edilemez; yani tümelin tikelerdeki her örneklenmesi (ölümlü Sokrates, ölümlü kuş, vb.) tümelin bir bölümüyse, örneklemeler yalnızca tümelden bağımsız olmakla kalmayacak, tümel örneklemelerin bir türevi olmak durumuna düşecektir. Öte yandan tümel tikelerde **bütünüyle** bulunuyorsa, tümelin bütününe birden çok tikelde nasıl bulunduğu anlaşılması imkânsız hale gelecektir.²⁰

¹⁷ Aristoteles, **a.g.e.**, (3b35-4a10), s.23

¹⁸ Aristoteles, **a.g.e.**, (4a10-4a20), s.23-25

¹⁹ Arda Denkel, **a.g.e.**, s.176

²⁰ **a.e.**

- 4- Bir taşıyıcının içinde bulunanlar ve bir taşıyıcı için söylenenler: Aristoteles **tözel olmayan tümeller** (İng: nonsubstantial universals) adı verilen bu varolan türüyle, **niteliklerin tümellerinden** bahsetmektedir. Örneğin, renk, bilgi gibi tümeller. Bu Aristoteles'in varlıkbilim kuramındaki anlaşılması güç noktalardan biridir. Çünkü bir taşıyıcının içinde bulunmak demek, bir **taşıyıcıdan ayrı varolamamak** demektir; bir taşıyıcı hakkında söylenen demek, **bir taşıyıcıdan ayrı varolmak** ve ona dışarıdan bir ad veya bir tanım yüklemek demektir. Bu noktada, tözel olmayan tümellerin, tikellerin hem içinde, hem dışında varolmaları bir çelişki gibi görünür.

Bizim için burada önemli olan, bu sınıflandırmalardan ilkidir: Aristoteles'in **birincil tözler** dediği, bir taşıyıcı içinde bulunmayanlar ve bir taşıyıcı için söylenmeyenler, yani tikel nesnelere. Aristoteles "Birincil tözler olmadığında, diğer varolanların olması mümkün değildir" der. Demek ki, nesnelere olarak bildiğimiz ve kavramsallaştırdığımız belirlenmiş varolanlar, biz onları bilmiyor ve onlar üzerine konuşmuyor olsak dahi, aynı belirlenmiş varolanlar olarak varolurlar. Ancak Aristoteles'in geri kalan üç sınıflandırma üzerine yaptığı açıklamaların yetersizliği, özellikle ikincil tözlerin nasıl bir varoluşu olduğu açıklamasının yetersizliği, birincil tözler iddiasının da yetersiz açıklandığını, sağlam bir biçimde temellendirilmediğini göstermektedir. Tümellerin nasıl bir varoluşu olduğu ve tümeller ile tikeller arasında nasıl bir ilişki olduğu soruları cevaplanmadığı sürece, Aristoteles'in birincil tözler üzerine söyledikleri de tatmin edici gözükmemektedir.

Varolanların ne olduğuyla ilgili Aristoteles'in sunduğu **metafizik gerçekçilik** (İng: metaphysical realism) kuramı, özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışmasında **özcülük** kampında yer almaktadır. Çünkü o, varolanların, bizim bilgimizden ve kavramlarımızdan **bağımsız** bir varoluşu olduğunu düşünmektedir. Peki varolanların ne olduğuyla ilgili özcülük-karşıtlığı görüşü ne söylemektedir?

Özcülük-karşıtlığı şunu söylemektedir: Varolanların (nesnelere, niteliklere, türler ve benzeri düzenliliklerin) bizim bilgimizden ve kavramlarımızdan **bağımsız, kendiliğinde** ne olduklarını bilemeyiz; varolanlar **öznelerarası anlalsal**

sınıflandırmalar veya uzlaşımlardır. Şimdi burada tartışma yeni bir boyut kazanmaktadır, çünkü bu açıklama varolanların ne olduğu sorusunu ortadan kaldırmakta, varolanları tanımlayan veya adlandıran kavramların **doğruluğu** sorusunu gündeme getirmektedir. Yani **varolanların neliğine** ilişkin özcülük-karşıtı görüş, **kavramların doğruluğuna** ilişkin yeni bir özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışmasını başlatmaktadır.

2. Kavram Gerçekçiliği

Kavram gerçekçiliği (İng: conceptual realism) olarak adlandırılan **özcü** görüşe göre, kavramın, ilişkili olduğu, hakkında düşünüldüğü varolandan bağımsız olarak bir özü vardır. Yalnızca kavram olması bakımından değişmeyen bir yapının, bir tümelliğin ve bu anlamda da bir gerçekliğin bulunduğunu ifade eder. **Adcılık** (İng: nominalism) olarak adlandırılan **özcülük-karşıtı** görüş ise değişmeyen, sabit bir öz düşüncesine kuşkuyla yaklaşır. Adcılığa göre, bir şeyin aynı sınıftan şeylerle ortak ve tümel olan yanı anlamında öz, bir kurgudur, onun bir gerçekliği yoktur. Kavramların, tümellerin bir varoluşu da olamaz. Tanımlar, kavramlar bir şeyleri işaret etmekten çok, şeylere verdiğimiz adlar olmaktan öteye geçmezler.²¹

Kavram gerçekçiliği kuramına ilk olarak Platon'un (M.Ö. 428-348) düşüncelerinde rastlarız. Bu, İdealar Kuramı'yla ilgilidir. İçinde yaşadığımız dünyada nesnelere çokluk ve sürekli değişim içinde bulunduğundan ve nesnelere ilişkin algılarımız duyu organlarımızın yapısına ve algılamamızın gerçekleştiği çevresel koşullara bağlı olarak değişebilir ve yanılabilir olduğundan, nesnelere ilişkin tek, değişmeyen, evrensel tanımlara ulaşmamız güçtür. Örneğin, "masa"nın ne olduğunu tanımlamaya çalışırken, birbirinden farklı niteliklere sahip birden fazla masanın varlığı (biri yuvarlak, beyaz ve tahtadan yapılmış, diğeri kare, renksiz ve camdan yapılmış), masanın sürekli değişime uğruyor olması (an içerisindeki gözle

²¹ Doğan Özlem, **Kavramlar ve Tarihleri-1**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2002, s.53-54

görülemeyecek değişikliklerin yanı sıra, zaman içerisinde masanın eskimesi, kırılması, parçalara ayrılması, renginin değişmesi, vs), masayı algılayan duyu organlarımızın yanılabilir olması (masanın dört ayaklı olmasına rağmen, ona baktığımız açıya bağlı olarak, üç ayaklı algılanması), masaya ilişkin algılarımızın birbirinden farklı olması (masanın A kişisine göre sert bir yüzeyi varken, B kişisine göre sert bir yüzeyinin olmaması) ve son olarak masayı gözlemlerken içinde bulunulan çevresel koşulların farklı algılara neden olması (odaya giren ışığın, masanın farklı renklerde algılanmasına neden olması), “masa”nın ne olduğuna ilişkin tek, değişmeyen, evrensel bir tanıma, genel bir “masa” kavramına ulaşmamızın neredeyse imkânsız olduğu izlenimini verir. Aynı şey nitelikler, türler ve benzeri düzenlilikler için de geçerlidir. Örneğin, güzellik, adalet, dürüstlük gibi kavramlar kişiye, duruma, kültüre, tarihe, bağlama göre farklı biçimler aldığından bu kavramların tek, değişmeyen, evrensel tanımlarını bulmamız güçleşir. Tüm bunlara rağmen, bizler “masa” ya da “güzellik” denince ortak bir şeyler anlarız ve bu sayede birbirimizle iletişim kurarız. İşte Platon’un **İdealar Kuramı** ile açıklamaya çalıştığı şey de budur: çokluk ve değişim içinde olan varolanlar dünyasının dışında, tek, değişmeyen, ezeli-ebedi, evrensel, mutlak gerçekliğin bulunduğu bir İdealar dünyası vardır.

Platon’un **Menon** diyalogunun başında Sokrates Menon’a erdem nedir diye sorar. Menon, farklı erdemler olduğunu, bir erkeğin, bir kadının, bir çocuğun ve bir yaşlının erdemlerinin birbirinden farklı olduğunu söyler. Buna karşılık Sokrates Menon’a, erdemlerin sıralamasını değil, **erdem ne olduğunu** bilmek istediğini söyler.²² Benzer şekilde **Theaetetus** diyalogunda, Theaetetus’a bilgi nedir diye sorar ve Theaetetus da Theodoros’dan öğrendiği bilimlerin, geometrinin, ayakkabı yapımcılarının ve diğer zanaatkârların bildiklerinin bilgi olduğunu söyler. Sokrates yine benzer karşılığı verir “ben sana nelerin bilindiğini değil, **bilginin ne olduğunu** soruyorum”.²³ Platon’un diyaloglarındaki bu ve benzeri sorgulamalar, onun tek,

²² Platon, **Meno**, 71e-72d, **The Dialogues of Plato**, çev. Benjamin Jowett, 4. bs., C:1, Oxford, Clarendon Press, 1953, s.266-267

değişmeyen, ezeli-ebedi, evrensel, mutlak **İdealar**'ın (Yun: eidos) peşinde olduğunu gösterir.

Platon İdealara tümevarımcı akılyürütmeyle ulaşılamayacağını söyler. Tümevarımcı akılyürütmede, örneğin, çok sayıda “güzel şey”i çeşitli ortamlarda gözlemledikten sonra, genel bir “güzellik” kavramına ulaşılacağı ve dolayısıyla “güzellik” tümelinin, tikel “güzel”lerdeki **ortak olan bir niteliğe** işaret ettiği düşünülür. Platon ise tümevarımcılık-karşıtı akılyürütmeden yola çıkar, yani tikel “güzel”lere güzel diyebilmek için, genel bir “güzellik” kavramına ihtiyaç olduğunu düşünür. Buna göre, “güzellik” **anlık tarafından kavranan** bir şey olarak vardır, “güzel şey”lerden bağımsız bir varlığa sahiptir ve “güzel şey”ler ondan **pay alırlar** (Yun: metekhein). Örneğin, yeni, güzel, beyaz, sert vs. bir masanın nitelikleridir, masanın ve masayı algılayanın durumuna bağlı olarak değişirler; ama yenilik, güzellik, beyazlık, sertlik anlık tarafından kavranan şeyler olarak vardır, masanın ve masayı algılayanın durumuna bağlı olarak değişmezler, tikellerden ve insan anlığından bağımsız tek, değişmeyen, ezeli-ebedi, evrensel, mutlak bir varoluşa sahiptirler. Bu durum yalnızca nitelikler, türler ve benzeri düzenlilikler için değil, nesnelere veya maddesel şeyler için de geçerlidir. Örneğin, tikel “masa”lara masa diyebilmek için, genel bir “masalık” kavramına, bir “masalık” ideasına ihtiyaç vardır. “Masa-lık” ideası, anlık tarafından kavranan bir şey olarak vardır, “masa”lardan bağımsız bir varlığa sahiptir ve “masa”lar ondan pay alırlar.

Ancak ilerleyen dönemlerdeki diyaloglarında Platon'un (özellikle **Parmenides** diyalogunda) kuramın yarattığı bazı zorluklarla başa çıkmaya çalıştığını görürüz. Birincisi, İdealar'ın nasıl bir varoluşu olduğunu kavrama çabasından kaynaklanan zorluklardır. Bazı yazılarında İdealar mutlak ve ezeli-ebedi gerçeklik olarak karşımıza çıkarken, bazı yazılarında bu dünyada varolan nesnelere kaynaklanan ama onları aşan bir şey olarak, bazı yazılarında ise somut şeyler olarak karşımıza

²³ Platon, **Theaetetus**, 146b-147a, **The Dialogues of Plato**, çev. Benjamin Jowett, 4. bs., C:3, Oxford, Clarendon Press, 1953, s.239-240

çıkarlar.²⁴ Bu kafa karışıklığına neden olan Platon'un farklı zamanlarda yaptığı birbirinden farklı açıklamalardır. Ancak **Devlet** diyalogunun yedinci kitabındaki mağara metaforunu temel alacak olursak, tikel nesnelere bir niteliği olmayan, tikellerden ve insan anlığından bağımsız olan İdealar'ın **aşkın** (İng: transcendental) bir varoluşu olduğu sonucuna ulaşırız. Buna göre, mağaranın içinde karanlıkta yaşayan insanların gerçeklik diye bildiği, mağaranın dışında aydınlıkta bulunan İdealar'ın mağara duvarındaki yansımalarından başka bir şey değildir.²⁵

Platon'un tikeller ile tümeller arasında çizdiği bu ayrım, ikinci bir soruyu gündeme getirir: Tikeller ile tümeller arasında nasıl bir ilişki vardır? Yani İdealar ile İdealar'dan pay alan tikeller arasında nasıl bir ilişki vardır? Platon bu soruyu hiçbir zaman açık bir şekilde cevaplamamış olsa da, onun tümelleri bir **ilkörnek** (İng: archetype), ya da bir **paradigma** olarak anladığı yönünde yaygın bir kanı vardır.²⁶ Örneğin, "güzellik" tümeli mükemmel bir şey olarak vardır ve ona uygun biçimde varolan mükemmel olmayan tikel "güzel"ler için bir ilkörnek oluşturur. Sanki ilk üretilen X model bir araba, bir ilkörnek olarak, daha sonra ona uygun olarak üretilen X modeldeki diğer arabalardan ayrı bir varoluşa sahiptir. Platon daha sonraki diyaloglarında, tikeller ile tümeller arasındaki ilişki konusunda yaptığı bu açıklamanın sonsuz gerilemeye neden olduğunu söyler ve kendi açıklamasını eleştirir. **Üçüncü Adam** adı verilen bu eleştirel akılyürütmeye göre²⁷, tikel "güzel"ler ile tikel güzellerin pay aldığı "güzellik" tümeli arasında ortak bir yön vardır, bu ortak yön hepsinin "güzel" olmasıdır. Tikel "güzel"ler ile "güzellik" tümeli arasındaki bu ortak yönü, yani güzellikte özdeş olmalarını nasıl açıklayacağız? Eğer böyle bir açıklamaya gerek yoktu dersek, tikellerin ortak yönünü açıklamayı gereksiz kılmış oluruz, böylece İdealar Kuramı'nın ileri sürülmesine neden olan çıkış noktasıyla çelişerek İdealar'ı da gereksiz kılmış oluruz. Eğer böyle bir açıklamayı, İdealar

²⁴ Benjamin Jowett, "Parmenides: Introduction and Analysis", **The Dialogues of Plato**, çev. Benjamin Jowett, 4.bs., C:2, Oxford, Clarendon Press, 1953, s.631

²⁵ Platon, **Devlet** vii, 514a-517c, çev.Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, 9. bsm., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005, s.183-185

²⁶ I.M.Crombie, **An Examination of Plato's Doctrines**, London, Routledge &Kegan Paul Ltd., 1963, s.271-272

²⁷ Platon, **Parmenides**, 131e-133a, **The Dialogues of Plato**, çev. Benjamin Jowett, 4.bs., C:2, Oxford, Clarendon Press, 1953, s.675-677

Kuramı'nın ileri sürülmesine neden olan çıkış noktasıyla tutarlı olarak verecek olursak, bu kez de yeni bir "güzellik" ideasına ihtiyacımız olduğunu görürüz. Şöyle ki, tikel "güzel"ler ile "güzellik" tümeli arasındaki ortak yönü açıklayan yeni bir "güzellik" ideasına ihtiyacımız vardır. Bu bizi sonsuza kadar geriye giden bir tartışmanın içine düşürür.

Görüldüğü üzere, kavram gerçekçiliğinde, kavramların ilgili oldukları varolanlardan ayrı bir varoluşu olduğu fikri ve kavramların değişmeyen, sabit bir özü olduğu iddiası, çeşitli güçlükler yaratmaktadır. Son yıllarda kavram gerçekçiliğine yönelik en büyük eleştiri Willard V.O. Quine'dan (1908-2000) gelmiştir ve onun özcü görüşü doğrudan eleştiren kuramının, yirminci yüzyıl felsefesinde büyük etkisi olmuştur. Bu kuramı daha iyi anlayabilmek için, öncelikle Quine'in **analitik-sentetik önermeler ayrımına yönelik itirazını** anlamamız gerekir. Quine, bir **zorunlu** (İng: essential) niteliği dile getiren ve bu yüzden **zorunlu doğru** kabul edilen analitik önermeler ile bir **ilineksel** (İng: accidental) niteliği dile getiren ve bu yüzden **olumsal doğru** kabul edilen sentetik önermeler arasındaki ayrıma itiraz eder. Analitik ve sentetik önermelerin dünyayı anlamamızı kolaylaştırmaları bakımından **derece** olarak birbirlerinden farklı olduklarını, ama **tür** olarak farklı olmadıklarını söyler. Şimdi Quine'in bu iddiasını anlamaya çalışalım.

Bilindiği üzere, bir önermenin doğruluğu, önermeyi oluşturan terimlerin anlamlarına bağlı olarak gerekçelendiriliyorsa bu önerme **analitiktir**. Örneğin, "Bütün evlenmemişler bekârdır", "Bütün oftalmolojistler göz doktorudur" önermeleri birer analitik önermedir. Analitik olmayan önermeler ise, **sentetiktir**. Örneğin, "Bazı göz doktorları bekârdır", "Bazı oftalmolojistler mutludur" önermeleri birer sentetik önermedir.²⁸ Analitik-sentetik önerme ayrımı ile zorunlu-olumsal doğru ayrımı arasında karşılıklı bir ilişki vardır. Şöyle ki, "Bütün evlenmemişler bekârdır" önermesinde "bekârdır" yüklemi "evlenmemiş" öznesini zorunlu olarak nitelemektedir ve bu bir doğru analitik önermedir. "Bazı göz doktorları bekârdır"

²⁸ **The Analytic/Synthetic Distinction**, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/analytic-synthetic>, 28 Eylül 2007

önermesinde ise “bekârdır” yüklemi “göz doktoru” öznesini zorunlu olarak değil, ilineksel olarak nitelemektedir ve bu bir doğru sentetik önermedir. Buna göre analitik önermeler bir **zorunlu** niteliği dile getiren önermeler olarak zorunlu doğru, sentetik önermeler ise bir **ilineksel** niteliği dile getiren önermeler olarak olumsal doğrudur.²⁹

Quine’in analitik-sentetik önermeler ayrımına itirazı, analitik önerme için verilen tanımdan kaynaklanmaktadır: Bir önermenin doğruluğu, önermeyi oluşturan terimlerin **anlamlarına** dayanarak gerekçelendiriliyorsa bu önerme analitiktir. Burada **anlam** ile ne kastedilmektedir?

Yirminci yüzyılın ilk çeyreğine kadar gelen geleneksel anlam kuramları, anlamın anlaksal ya da nesnel bir varlık biçimi olduğunu savunurlar. **Anlaksalcı** görüşe göre, anlam bir anlaksal nesnedir; anlak içindeki bir kavram, bir düşünce ya da bir imgedir.³⁰ Fakat böyle bir açıklama, açıklanmak istenen şeyi aydınlatmadığı, aksine açıklaması çok daha güç bir alana kaydırıldığı için eleştirilir. Anlamın ne olduğunu açıklamak zorsa, anlaksal nesnelere ne olduğunu açıklamak daha da zordur. Dolayısıyla anlaksalcı görüş, anlamın ne olduğuna ilişkin bir açıklama sunmaktan ziyade, sorunu yeni bir adla ortaya koymaktadır.³¹ Geleneksel anlam kuramlarından bir diğeri ise **nesnelci** görüştür. Buna göre anlam, bir sözcüğün adlandırdığı nesnedir. “Galata Kulesi” dendiğinde, İstanbul’daki tarihi kuleden bahsedildiğini anlıyorsak, bunun sebebi, “Galata Kulesi” sözcüğünün Galata Kulesi’ni adlandırması, başka bir deyişle “Galata Kulesi” adının Galata Kulesi’ne göndermede bulunmasıdır. Öyleyse, anlam bir adın göndermede bulunduğu nesnedir, yani **göndermedir** (İng: reference).³² Ancak sözcükler yalnızca özel adlardan ibaret değildir; tür adları, sıfatlar, fiiller ve daha pek çok sözcük vardır. Nesnelci görüşü doğru kabul edersek, böylesi sözcüklerin anlamlılığını açıklamak için, tikellerin yanı sıra bazı tümellerin var olduğunu da kabul etmek durumundayızdır. Örneğin “güzel” sözcüğünün anlamlı olması, bu sözcüğün adlandırdığı bir nesnenin var olmasına bağlıysa, “güzel”

²⁹ Yalnızca Kant’ın analitik-sentetik önermeler ayrımı değil, Hume’un mantıksal-deneysel önermeler ayrımı ve Leibniz’in akılsal-olgusal doğrular ayrımı da bu görüşü desteklemektedir.

³⁰ Arda Denkel, **Anlam ve Nedensellik**, İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 1996, s.10

³¹ a.g.e., s.11

³² a.g.e., s.12

tümelinin varolması gerekir. Çünkü “güzel” adının göndermede bulunduğu bir tikel nesne yoktur. Çok sayıda sözcük olması ve her sözcüğün anlamı için bir nesneye ihtiyaç duyulmasından dolayı, nesnelci anlam kuramının pek ekonomik bir ontoloji sunduğu söylenemez. Bunun yanı sıra, nesnelci görüş, geçmişte varolmuş ama artık varolmayan nesnelere de varlık yüklemektedir. Çünkü bu tip nesnelere işaret eden adların anlamlı olması, o adların göndermede bulunduğu nesnelere varolmasına bağlıdır. Örneğin, çoktan ölmüş X kişisi hakkında anlamlı bir tümce yazabiliyorsam veya tek boynuzlu at üzerine anlamlı bir şeyler söyleyebiliyorsam, X kişinin ve tek boynuzlu atın bir şekilde varolması gerekir.³³

Görüldüğü üzere geleneksel anlam kuramları, yani anlıksalci ve nesnelci görüşler, anlamın ne olduğu konusunda tatmin edici bir açıklama sunmamaktadırlar. Gottlob Frege'nin (1848-1925) temelde nesnelci görüşe karşı çıkan ve **anlam/gönderme**³⁴ ayırımına dayanan anlam kuramı, modern anlam kuramlarının başlangıcını oluşturur. Frege'nin yaşadığı dönemde matematikçiler arasındaki önemli tartışmalardan biri, “=” işaretinin nasıl anlaşılacağı üzerineydi. Yaygın görüş, “=” işaretinin her zaman özdeşlik anlamına gelmediği yönündeydi. Örneğin, “ $2+5 = 2+5$ ” eşitliğinde, eşitliğin her iki yanında yer alan ifadeler hem sayıca eşit, hem de özdeşti. Fakat “ $2+5 = 3+4$ ” eşitliğinde, “ $2+5$ ” ve “ $3+4$ ”ün sayıca eşit oldukları söylenebilir, ancak bir ve aynı şey oldukları, yani **özdeş** (İng: identical) oldukları kabul edilemezdi. Frege bu görüşün hatalı olduğunu ve hatanın da biçim ile içerik, işaret eden ile işaret edilen, anlam ile gönderme arasındaki ayırımın fark edilmemesinden kaynaklandığını söyler.³⁵ Ona göre, “ $2+5$ ” ve “ $3+4$ ” ifadeleri bir ve aynı şeye, yani 7 sayısına göndermede bulunmaktadır (yani içerik, işaret edilen, **gönderme** aynıdır), ama 7 sayısını farklı şekillerde ifade etmektedirler (yani biçimler, işaret edenler, **anamlar** farklıdır). Bu durumda, “ $2+5$ ” ve “ $3+4$ ” ifadeleri, **bir ve aynı göndermeye**, fakat **farklı anlamlara** sahiptirler.

³³ a.g.e., s.14-15

³⁴ Anlam/Gönderme: Sense/Reference: Sinn/Bedeutung

³⁵ Gottlob Frege, “Function and Concept”, **Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege**, ed. Peter Geach, Max Black, Oxford, Basil Blackwell, 1970, s.22

Frege anlam/gönderme ayırımına dayanan anlam kuramını, yalnızca matematiksel ifadelerle sınırlı tutmaz, tüm dilsel ifadeleri kapsayacak şekilde genişletir.³⁶ Örneğin, “Akşam Yıldızı, Sabah Yıldızı’dır” önermesinde, “Akşam Yıldızı” ve “Sabah Yıldızı” terimleri bir ve aynı şeye, yani “Venüs” gezegenine **göndermede** bulunmaktadırlar, fakat Venüs gezegenini farklı şekillerde ifade ettikleri için farklı **anamlara** sahiptirler. Bir özdeşlik önermesinin **doğruluk değeri**, önermeyi oluşturan iki ayrı terimin bir ve aynı şeye göndermede bulunup bulunmadığına bağlıdır. Yani “Akşam Yıldızı, Sabah Yıldızıdır” şeklindeki özdeşlik önermesinin doğruluk değeri, önermeyi oluşturan terimlerin bir ve aynı şeye göndermede bulunup bulunmadığına bağlıdır. Önermeyi oluşturan terimler bir ve aynı şeye, yani Venüs gezegenine göndermede bulunduğu için, bu önerme doğrudur.³⁷

Bir özdeşlik önermesini oluşturan terimler (özne ve yüklem), bir ve aynı göndermeye, fakat farklı anlamlara sahipse, burada şu soruyla karşılaşırız: Anlamlar ne türden şeylerdir, nasıl bir varoluşları vardır? Yani anlam ile gönderme kastedilmiyorsa ve bu ikisi birbirinden ayrı şeylerse, bu durumda **anlam nedir?** Frege’ye göre, anlamların dilden, anlıktan ve insan psikolojisinden bağımsız nesnel bir varoluşu vardır. Onları yaratamadığımız gibi yok edemeyiz de. Anlamlar fiziksel ve zihinsel olandan ayrı üçüncü bir gerçeklik olarak soyut bir varoluşa sahiptirler.³⁸ Bu durumda da şu soruyla karşılaşırız: Anlamların nesnel ve soyut ayrı bir varoluşları varsa, anlamlar nasıl oluyor da göndermelerini belirliyorlar? Yani “Akşam Yıldızı” ve “Sabah Yıldızı” terimlerini, bir ve aynı göndermeye, yani “Venüs” gezegenine bağlayan şey nedir? Frege’ye göre, **bir anlam ile bir göndermeyi birbirine bağlayan şey, anlamın bir tanımlayıcı bilgi olması ve göndermenin bu tanımlayıcı bilgiye uygun olmasıdır.** Akşam Yıldızı ve Sabah Yıldızı adlarının Venüs gezegenine göndermede bulunması, bu adlarla bağdaştırdığımız ve Venüs gezegenine ilişkin tanımlayıcı bilgilerden oluşan anlamlara bağlıdır. **Dolayısıyla göndermede bulunabilmek, nesneye ilişkin bir**

³⁶ Gottlob Frege, “On Sense and Reference”, **Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege**, ed. Peter Geach, Max Black, Oxford, Basil Blackwell, 1970, s.57

³⁷ **a.g.e.**, s.62-63

³⁸ **The Internet Encyclopedia of Philosophy, Gottlob Frege**, (Çevrimiçi) <http://www.iep.utm.edu/f/frege.htm>, 8 Kasım 2007

düşünceyi, bir bilgi içeriğini gerektirmektedir. Bu durumda da şu sorularla karşılaşırız: Eğer bir adla belirli bir nesneye göndermede bulunabilmek, ad ile bağdaştırdığımız ve bahsedilen nesneye ilişkin bilgilerden oluşan bir anlama bağlıysa,

1- hakkında bilgi sahibi olmadığımız nesnelere nasıl göndermede bulunmaktayız? Çocukların dil öğrenmesini hatırlayacak olursak, hakkında hiçbir şey bilmedikleri halde nesnelere göndermede bulunabilmektedirler. Ya da yetişkinler, hakkında ayırt edecek nitelikte hemen hiçbir şey bilmedikleri nesnelere göndermede bulunabilmektedirler.

2- nesne hakkındaki bilgimiz değiştiğinde, o nesneye göndermede bulunan adın anlamı da mı değişmektedir? Örneğin, üzerinde yazı yazdığım masayı X diye adlandırırsak, X'in rengi değiştiğinde, X hakkındaki tanımlayıcı bilgi, yani X adının anlamı da değişmektedir. Eğer öyleyse, X adı, artık X'i adlandırmaya devam etmemekte midir?

Özetlersek, bir analitik önermenin doğruluğunun, önermeyi oluşturan terimlerin **anlamlarına** dayanarak gerekçelendirildiğini ve bu tanımın “anlam nedir?” sorusunu da beraberinde getirdiğini söyledik. Modern kuramcılardan Frege'nin, bu soruya, özdeşlik önermelerinde, önermeyi oluşturan terimlerin bir ve aynı göndermeye, fakat farklı anlamlara sahip olduğu şeklinde cevap verdiğiinden bahsettik. Ardından ikinci bir soruyla karşılaştık: O zaman anlamların nasıl bir varoluşu vardır? Frege'nin bu soruya da, anlamların fiziksel ve zihinsel olandan ayrı soyut bir varoluşları vardır şeklinde cevap verdiği söyledi. İşte bu son cevap, Quine'ın Frege'nin anlam kuramına ilişkin eleştirisinin ve itirazının temelini oluşturur. Quine şunu söyler: Birincisi, anlamların fiziksel ve zihinsel olandan ayrı soyut bir varoluşa sahip olduğunu söylemek, konuyu metafizik boyuta taşımakta ve anlamlar konusunda başarılı bir bilim yapılmasını engellemektedir. İkincisi ise, anlamların soyut bir varoluşa sahip olduğunu söylemek, bir ve aynı şeye göndermede bulunan adların,

eşanlamlı (İng: synonym) kabul edilip edilmeyeceği sorusunu cevaplamamaktadır.³⁹ Yani “Akşam Yıldızı” ve “Sabah Yıldızı” bir ve aynı nesneye göndermede bulunan adlar olarak eşanlamlı mıdır? Eşanlamlı iseler, neye dayanarak eşanlamlıdır? **Anlamın taşıdığı tanımlayıcı bilgi kim tarafından, nasıl belirlenmiştir?** Frege’nin kuramı, bu sorulara cevap verememektedir. Dolayısıyla, anlam nedir ve analitik önerme nedir soruları da hâlâ cevaplanmayı beklemektedir.

Quine iki tür analitik önerme olduğundan bahseder, birinci gruptakiler **mantıksal doğruluğa**, ikinci gruptakiler **eşanlamlılığa** dayanarak analitik önerme kabul edilirler. Örneğin “Evlenmemiş olmayanlar, evlidir” önermesi birinci gruba girer. Çünkü bu önerme, önermeyi oluşturan terimleri her açıklama çabasında doğrudur ve doğru olmayı sürdürecektir; başka bir deyişle, bu önerme bir **mantıksal doğrudur**. Fakat “Bekâr olmayanlar, evlidir” önermesinin bir analitik önerme olduğunu söyleyebilmemizin nedeni ise, “bekâr” ve “evlenmemiş” terimlerinin **eşanlamlı** olmasından kaynaklanır. Ancak bu terimler neye göre eşanlamlıdır, bu durum kim tarafından belirlenmiştir? Bu terimlerin eşanlamlı olduklarını açıklamak için, “Bekâr olmayanlar, evlidir” önermesinin bir analitik önerme olduğunu kabul etmiş olduğumuzu görürüz. Nasıl ki “Bekâr olmayanlar, evlidir” önermesinin bir analitik önerme olduğunu söyleyebilmek için, “bekâr” ve “evlenmemiş” terimlerinin eşanlamlı olduklarını kabul etmiş olmamız gerekiyorsa. Kısacası, bir önermeyi oluşturan terimlerin eşanlamlılığını açıklamak için önermenin analitikliğine, önermenin analitikliğini açıklamak için önermeyi oluşturan terimlerin eşanlamlılığına başvurmakta ve dögüsel bir tartışma içinde kalmaktayız.⁴⁰ Bu durumda Quine, “bekâr” ve “evlenmemiş” terimlerinin eşanlamlı olduklarını kavramak için “anlam” adı verilen bir soyut varlık alanına ihtiyacımız olmadığını söyler. Yani **anlamın varlığını reddeder**. Ama bu demek değildir ki, “bekâr” veya “evlenmemiş” terimleri anlamsızdır. Quine’a göre, bir sözcüğün veya tümcenin anlamlı olması, anlam denilen ayrı bir varlık alanının olduğunu kabul ederek anlamın **doğasını** bilmeye çalışmakla değil, o sözcük veya tümce karşısında insanların nasıl

³⁹ Willard V.O. Quine, “Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism”, **Philosophical Review**, C:60, No:1, Ocak 1951, s.22

⁴⁰ Willard V.O. Quine, **a.g.e.**, s.23-27

davrandıklarına bakmakla, yani anlamı **içerik olarak** saptamakla sağlanır. Başka bir deyişle, Quine, anlamın varlığını kabul edip “anlam nedir, anlam ile hakkında olduğu şey arasındaki ilişki nedir” gibi anlamın **doğasına** ilişkin sorular sormamaktadır. Aksine anlamın bir varlık olarak doğasını açıklamayı reddederek “bir işaret edenin anlamını diğerlerinden nasıl ayırt ederiz, bir işaret edenin diğerleriyle ilişkisi nedir, bir işaret edenin benzer işlevlere sahip diğer işaret edenlerle ilişkisi nedir, bir işaret edenin parçası olduğu dille ilişkisi nedir, bir işaret edenin başka dillere çevrilebilirliği nedir” gibi anlamı **içerik olarak** saptamaya ilişkin sorular sormaktadır.⁴¹ Quine bazı şeylerin **nasıl olup da** bir anlam taşıdıkları sorusuyla değil, o şeylerin **hangi** anlamları taşıdıkları sorusuyla ilgilenmektedir. Sanki bir nesnenin mavi, sert ve düz niteliklerine sahip olduğunu saptamakta, ama bu niteliklerin ve bu niteliklere sahip olmanın **ne olduğunu** açıklamakla uğraşmamaktadır.

Anlamın bir varlık olarak doğasını açıklamayı reddetmek ve anlamı içerik olarak saptamaya çalışmak, sözcük veya tümcelerin anlamlarının **deneyimden** yola çıkarak saptanmasını beraberinde getirmektedir. Yani anlamlar, insanların sözcük ve tümceleri kullanımına veya sözcük ve tümceler karşısındaki davranışlarına bağlı olarak, kısacası deneyime bağlı olarak kurulmaktadır. Bu durumda analitik önermeler, yani doğruluğu önermeyi oluşturan terimlerin anlamlarına bağlı olan önermeler de deneyimden yola çıkarak elde edilen önermelerdir, yalnızca sentetik önermelere kıyasla daha az öyle gözükmektedirler. Quine, örneğin “Brütüs Sezar’ı öldürdü” önermesinin doğruluğunun iki şeye bağlı olduğunu söyler: birincisi **olgular** (olaylar başka türlü gelişmiş olsaydı bu önerme yanlış olurdu), ikincisi **dil** (“öldürdü” sözcüğü “hayat verdi” anlamına gelseydi, bu önerme yanlış olurdu). Analitik ve sentetik önermelerin her ikisinde de doğruluk bu iki bileşene bağlıdır, yalnızca analitik önermelerde olgular bileşeni hükümsüz gözükür.⁴² Sonuç olarak analitik ve sentetik önermeler dünyayı anlamamızı daha kolay ve daha yönetilebilir kılmaları

⁴¹ Arda Denkel, **a.g.e.**, s.21-27

⁴² Willard V.O. Quine, **a.g.e.**, s.34

bakımından **derece** olarak birbirlerinden farklıdırlar, ama **tür** olarak farklı değildirlir.⁴³

Quine'ın anlam kuramı, “anlamın doğası nedir?” sorusunu cevapsız bıraktığı ve görecelik fikrini desteklediği yönünde iki temel eleştiriye maruz kalır. Örneğin, bir kitabın sağ ve sol sayfalarının beyaz olduğu, her iki sayfaya da “beyazdır” yüklemine uygulanabilir olması temeline dayanarak söylenmektedir. Ancak “beyazdır” yüklemine bu iki sayfaya da uygulanabilir olmasının temeli sorgulandığında, ya böyle bir temeli açıklamaya gerek olmadığı söylenmektedir, ya da böyle bir temelin olduğu yadsınmaktadır. Anlam, insanların sözcük ve tümceleri kullanımına veya sözcük ve tümceler karşısındaki davranışlarına bağlı olarak kurulmaktadır ve anlamın bundan başka nesnel bir temeli yoktur. Dolayısıyla anlamın “olan” değil “kurulan” bir şey olması, **görecelik** (İng: relativism) fikrini beraberinde getirmektedir. Şöyle ki, nitelikler, türler, özler, ilişkiler ve benzeri düzenlilikler anlaksal veya anlaktan bağımsız olarak var olmamaktaysa, bu bizlerin içinde yaşadığımız dünyayı kendi kurduğumuz kavramlar aracılığıyla, kendi kurduğumuz kavramsal yapıyla imgeliyor olduğumuz anlamına gelir. Bu durumda kavramsal yapısı bizimkinden farklı olan veya kavramsal yapısında bizim kavramsal yapımızda bulunan kavramlar veya yüklem terimleri bulunmayan (ya da henüz bulunmayan) başkaları, dünyayı bizden daha farklı algırlarlar. Örneğin, “beyaz” sözcüğünün olmadığı bir olanaklı evren düşünelim. O evrende kâğıdın, sütün veya karın yine de beyaz oldukları söylenemez mi? Özcülüğü savunanlara göre söylenebilir, çünkü tümeller yalnızca kavramların veya yüklem terimlerinin uygulanabilir oluşu değildir, onların bundan daha nesnel bir temelleri vardır. Özcülük-karşıtlığını savunanlara göreyse söylenemez, çünkü böyle bir olanaklı evreni şimdi var olan evrendeki kavramsal yapımızla imgelemektediriz ve bu yüzden sanki o olanaklı evrende beyaz kavramı bulunmasa bile, beyazlık yine de var olabilirmiş gibi bir sanrıya kapılmaktayız.⁴⁴ Bu eleştiri şu şekilde de geliştirilebilir:

⁴³ Bkz: Willard V.O. Quine, **a.g.e.**, s.41 ve Morton White, “The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism”, **Semantics and the Philosophy of Language**, 2.bs., ed. Leonard Linsky, Chicago, University of Illinois Press, 1972, s.272-286

⁴⁴ Arda Denkel, **Nesne ve Doğası**, s.185

Kavramsal yapımızda bulunan kavramlar veya yüklem terimleri sınırlı sayıdadır ve henüz bulgulamadığımız türler ve nitelikler söz konusudur. Eğer özcülük-karşıtlığı doğruysa, yeni türler ve niteliklerin bulunması bir mantıksal olanaksızlığa dönüşür. Özcülük-karşıtlının bu eleştiriye cevabı ise şöyledir: Türleri veya nitelikleri bulguladığımızı sandığımız yerlerde gerçekte yaptığımız, bunları anlığımızda kurmaktan başka bir şey değildir.⁴⁵

⁴⁵ a.e.

B. Etik ve Siyasi Tartışmalar

“Aidiyetlerimin her biri beni çok sayıda insana bağlıyor; buna karşın, hesaba kattığım aidiyetlerim çoğaldıkça, kimliğim de özel bir durum olarak ortaya çıkıyor.”

Amin Maalouf

Varolanların doğasını ve kavramların doğruluğunu sorgularken, sorgulayanın bilişsel etkinliklerinden ve içinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel koşullardan bağımsız bir sonuç elde edilmesi imkânsızdır. Sorgulanan ile sorgulayan arasındaki ilişkide hangisinin diğerini belirlediğini ayırt etmek ve anlamak da imkânsızdır. Bu bağlamda varolanların doğasına, varolanların kendiliğinde ne olduğuna ilişkin saf, dolaysız bir açıklamada bulunamayız. Bu durum, **insan doğasına, insanın kendiliğinde ne olduğuna** ilişkin sorgulamalar için de geçerlidir. Bu düşünceleri savunan özcülük-karşıtlığı, bunun aksini savunan ve “insan olma”ya ilişkin dışsal metafizik bir temel arayan özcülük görüşünü, şu olumsuz sonuçlara yol açması sebebiyle eleştirmektedir:

1. **Toplumsal ve tarihsel farklılıkların göz ardı edilmesi**⁴⁶: İnsan hayatının bazı unsurlarının diğerlerinden daha temel olduğunu düşünmek ve bunu yaparken de tarihsel olarak aktarılan hiç bir gerçekliğe başvurmamak, varolan toplumsal ve kültürel farklılıklara yeterince saygı duyulmamasına neden olmaktadır. “İnsan olma” konusunda birbirinden farklı çok sayıda anlayış vardır; bunu yok sayarak “insan olma” konusunda bir “zorunlu nitelikler” listesi oluşturma girişimi, belli bazı anlayışların yüceltilmesine ve diğerlerinin değerden düşürülmesine neden olmaktadır.

Özcülüğe yöneltilen bu eleştirinin en önemli savunucularından biri Michel Foucault’dur (1926-1984). Foucault, öznenin deneyimini niçin şu ya da bu

⁴⁶ Martha C. Nussbaum, “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, **Political Theory**, C:20, No:2, Haziran 1992, s.208

biçimde yaşadığını **insan doğasına** gönderme yaparak açıklayan tüm kuramsal yaklaşımlara tepki duyar. Özel deneyim biçimlerinin verili bir insan doğasının kuramsal olarak belirlenmiş evrensel yapılarından yola çıkarak açıklanamayacağını; çünkü bu deneyim biçimlerinin **tarih içinde** belli ihtiyaçlara cevap vermek üzere kurulduğunu ve bu anlamda **tekil** olduğunu savunur.⁴⁷ Özel deneyim biçimlerinin **sorunsallaştırmalar** (Fr: problématique) yoluyla oluşturulduklarını, geliştirildiklerini ve dönüştürüldüklerini öne süren Foucault, insanların Batı kültüründe özneye dönüştürülmesinde özel bir yer tuttuğunu düşündüğü delilik, hastalık, yaşam, dil, emek, suç, cinsellik gibi sorunsallaştırma süreçlerinin tarihi üzerine yazar.

“Sorunsallaştırma, ne önceden varolan bir nesnenin temsil edilmesi anlamına gelir, ne de söylem yoluyla varolmayan bir nesnenin yaratılması anlamına. Sorunsallaştırma, herhangi bir şeyi doğru ve yanlış oyununa sokan ve onu bir düşünce nesnesi (ister ahlâki düşünce biçiminde, ister bilimsel bilgi, isterse siyasi analiz vb. biçiminde olsun) olarak kuran **söylemsel ve söylemsel olmayan pratikler bütünüdür.**”⁴⁸

Foucault'nun **doğru ve yanlış oyunu** ya da genelde **hakikat oyunu**yla (Fr: jeux de vérité) kastettiği, insanın varlığının tarihsel bir biçimde **deneyim** olarak, yani düşünülebilecek ve düşünülmesi gereken bir şey olarak kuran kurallar bütünüdür. Bu oyunların hiçbir zaman bazılarını izin verecek bazılarını da dışlayacak biçimde kesin ve kapalı bir tanımlı verilmemiştir. Ama bu sorunsallaştırma öncesi hiçbir şeyin varolmadığı ve söz konusu

⁴⁷ Ferda Keskin, “Özne ve İktidar”, **Michel Foucault Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar**, yay.haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s.12

⁴⁸ Michel Foucault, “Hakikat Kaygısı / F. Ewald ile Söyleşi”, **Michel Foucault Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar**, yay.haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Osman Akinhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s.86

deneyimlerin **birisinin kafasından çıktığı** anlamına gelmez.⁴⁹ Foucault şöyle açıklar:

“Özne bir töz değildir; özne bir biçimdir ve bu biçim öncelikle ya da daima kendisiyle özdeş değildir. Kendinizi bir toplantıya katılan, orada oy kullanan ya da konuşma yapan siyasi bir özne olarak oluşturduğunuz zaman ve bir cinsel ilişkide arzularınızı doyurmaya çalıştığınız zaman sizin kendinizle ilişkiniz aynı değildir. Bu farklı tür özneler arasında birtakım ilişkiler ve birbirine müdahaleler olduğu kuşkusuzdur, ama karşınızdaki özne aynı tür özne değildir. Her örnekte kendimizle farklı bir ilişki biçimi kurar, her örnekte farklı bir biçim sergileriz. Beni ilgilendiren tam da bu farklı özne biçimlerinin hakikat oyunları ile ilişki içinde tarihsel olarak kurulmasıdır. ...Örneğin, ‘deli bir özne’ nin kurulması aslında bir zorlama sisteminin ürünü sayılabileceği doğru olsa bile – ki bu edilgin öznedir – çok iyi bilirsiniz ki, ‘deli özne’ özgür olmayan bir özne değildir ve tam da ‘akıl hastası’, onu deli ilan eden birisiyle ilişkili olarak ya da onun karşısında kendisini ‘deli bir özne’ olarak kurar. Psikiyatri tarihinde ve 19. yüzyılın akılla ilgili kurumlarında çok önemli yer tutan histeri, bence öznenin kendisini deli olarak kurmasının tam örneği durumundadır”⁵⁰

Foucault’ya göre öznenin sorunsallaştırmalar aracılığıyla **edilgin** bir biçimde kurulması ya da tam tersine öznenin kendisini kendilik pratikleri aracılığıyla **etkin** bir biçimde kurması durumlarında, bu pratikler bireyin kendi kendine icat ettiği şeyler değildir. Bunlar, bireyin kendi kültüründe bulduğu; bireye kendi kültürü, kendi toplumu ve kendi toplumsal grubu tarafından önerilen, telkin edilen ve dayatılan kalıplardır.⁵¹ Foucault’ya göre bu deneyimlerin ve özneleri hakkında oluşturdukları hakikatlerin sorunsallaştırma yoluyla tarihsel olarak kurulmuş olduklarını görebilmenin, kendi tarihsel ontolojimizi

⁴⁹ Ferda Keskin, “Özne ve İktidar”, **a.g.e.**, s.13-14

⁵⁰ Michel Foucault, “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği / H. Becker, R. Fernet-Betancourt, A. Gomez-Müller ile Söyleşi”, **Michel Foucault Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar**, yay.haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s.235

⁵¹ **a.e.**

yapabilmenin önemli bir sonucu vardır: bu hakikatlerin olumsal olduğunu, çizdikleri sınırların aşılamaz olmadığını ve bu kimliklerin dayattığı bireysellik ve kimliğin dönüştürülebilir olduğunu göstermesi.⁵²

2. **Özerkliğin göz ardı edilmesi**⁵³: Özcülüğe yöneltilen ikinci eleştiri, özerkliği göz ardı etmesi üzerinedir. İnsan hayatının bazı unsurlarının diğerlerinden daha önemli olduğunu düşünmek - amaç bu unsurları geliştirmek ve daha iyi hale getirmek olsa da - insanların kendi hayat planlarını çizme ve kendileri için neyin daha iyi olduğuna önem atfetme, karar verme ve uygulama haklarına yeterince saygı duyulmamasına neden olmaktadır. “Yapman gereken doğru şey bu!” ya da “Bunu yapmamalısın!” şeklindeki düzenlemeler, başlangıçta bu düzenlemelerin insanların özgürlüğüne ve özerkliğine dayanarak oluşturulduğu iddia edilse de (Bkz: Kant’ın ahlâk kuramı, s. 27-50), nihayetinde insanları pasif ve itaatkâr öznel haline getiren bir dışerke dönüşmektedirler. Ahlâki ya da hukuksal yasa, “yapmalısın / yapmamalısın” karşıtlığının insan davranışına ilişkin tüm düzenlemenin temeli olduğu düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Foucault Batı toplumunda neden kural, yasa ve yasaklamaya dayalı sınırlayıcı, yoksul ve olumsuz bir iktidar anlayışı olduğunu sorgular ve böyle bir anlayışın nasıl geliştiğinin ve güçlendiğinin tarihsel analizini sunar⁵⁴: Batı’da Ortaçağ’dan bu yana yerleşmiş büyük sistemlerin, **feodal iktidar** ile **monarşik iktidar** arasındaki mücadeleden geliştiğini söyler. **Ahlâk, bağ ve aidiyet biçimlerini** araç olarak kullanan feodal iktidar ve onun karşısında **hukuku** araç olarak kullanarak yükselen monarşik iktidar. Monarşik iktidar büyük ölçüde hukuka ve hukuksal kurumlara dayanarak ve onları geliştirerek yükselmekteydi. Bireyler arasındaki pek çok anlaşmazlık artık feodal iktidarın sunduğu geleneksel yollarla değil, yasalar ve mahkemeler sistemiyle

⁵² Ferda Keskin, “Özne ve İktidar”, **a.g.e.**, s.13-14

⁵³ Martha C. Nussbaum, **a.g.e.**, s.208

⁵⁴ Michel Foucault, “İktidarın Halkaları”, **Michel Foucault Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar**, yay.haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000, s.142-144

çözülmekteydi. Monarşik iktidarın gelişiminden ve feodal iktidarın gerilemesinden geniş ölçüde yararlanan burjuvazi, ekonomik düzenlemeler sağlayan ve kendi toplumsal gelişimini güvence altına alan bu hukuk sistemini istekle destekliyordu. Burjuvazi ve monarşi, ortaçağın sonundan 18. yüzyıla kadar, kendini dil olarak hukukun söz dağarıyla temsil eden bir iktidar biçimini oluşturmayı yavaş yavaş başardılar. Ve burjuvazi sonunda aslında monarşiye de ait olan bu hukuk sistemini bizzat monarşiye karşı kullanarak monarşik iktidardan kurtuldu. Örneğin, Rousseau devlet teorisini geliştirdiğinde, her birey bizzat hükümranın kendisi olduğu ölçüde yasa koyucu da olduğundan, bireysel hakların devredilmesinden nasıl bir kolektif hükümranın, toplumsal beden olarak hükümranın veya hükümrana olarak bir toplumsal bedenin meydana geldiğini göstermeye çalışmıştı (Bkz: Rousseau'yla ilgili dipnot, s.39). Sonuç olarak monarşik kurumun eleştirisinin yapıldığı kuramsal mekanizma, kuramsal araç, monarşinin kendisi tarafından yerleştirilmiş hukuksal bir araçtı. Başka deyişle Batı'nın hukuktan, yasa sisteminden başka bir iktidar formülasyonu ve temsiliyeti olmadı.

Batı'nın “yapmalısın / yapmamalısın” ilkesine dayanan yasa sisteminin yanı sıra, 17. yüzyıldan itibaren gelişen **siyasi teknikler** de, özerkliğin göz ardı edilmesiyle yakından ilgilidir. Foucault özellikle bu siyasi tekniklerden ikisi üzerinde durur: **disiplin** ve **nüfus**. Foucault **disiplin** için şunları söyler:

“...(bir siyasi teknik olarak) disiplin, aslında, toplumsal gövdeyi en ufak unsurlara varıncaya kadar denetleyebilmemizi sağlayan, bizzat toplumsal atomlara, yani bireylere ulaşmamızı sağlayan iktidar mekanizmasıdır. Birini nasıl gözetlemeli, davranışını, tavrını, becerilerini nasıl denetlemeli, performansını nasıl pekiştirmeli, yeteneklerini nasıl çoğaltmalı, en yararlı olacağı yere onu nasıl yerleştirmeli; benim anladığım disiplin işte budur.”⁵⁵

⁵⁵ a.g.e., s.149-150

Foucault disiplinin keşfinin yapıldığı ve ilk geliştiği yer olarak **ordudan** bahseder. Hızlı ateş eden tüfeğin keşfiyle birlikte, iyi bir asker olmak için ateş etmeyi bilmek, dolayısıyla bir acemi eğitim sürecinden geçmek gerekiyordu. Bunun yanı sıra, askerin hareketlerinin diğer askerlerle uyumlu olması ve kendini koruması gerekiyordu. Ne kadar çok teknik öğretilirse acemi eğitimi o kadar uzuyor ve o kadar değerli oluyordu. O yıllarda askeri talim tekniklerinde bir atılımla karşılaşıldıysa, bu bedensel asker disiplininin azami yoğunluğu ve yetkinliği sonucunda olmuştur.⁵⁶ Bu disiplin edici tekniğin ortaya çıktığı bir diğer nokta olarak Foucault, **eğitimden**, eğitimin gerçekleştiği **okullardan** bahseder. Okullar yüzlerce öğrenciyi bir araya getirir ve bir öğretmeni onlardan sorumlu kılar. Böylece özel öğretmen iktidarından çok daha az pahalı olan bir iktidarı çok sayıda öğrenci üzerinde uygulamak mümkün olur. Gözetmenlerin varlığı, sayısal olarak not verilmesi, sınavların ortaya çıkışı, giriş sınavlarının ortaya çıkışı, sonuç olarak çok sayıda öğrenciyi disipline etme ve sınıflandırma imkânı yaratır.⁵⁷

Bir diğer siyasi teknik ise **nüfus** tekniğidir. Foucault bu iktidar mekanizması için şunları söyler:

“Bireylerle birey olarak ilgilenmeyen, ama tersine nüfusla ilgilenen teknolojiler. ...İktidarın nüfus üzerinde uygulandığı keşfedilir. Peki nüfus ne demektir? Bu yalnızca kalabalık bir grup insan demek değil; biyolojik süreçlerin ve yasaların nüfuz ettiği, emrettiği, yönettiği canlı varlıklar demektir. Bir nüfusun doğum oranı, ölüm oranı vardır, bir nüfusun yaş eğrisi, yaş piramidi, hastalanma hali, sağlık durumu vardır, bir nüfus yok olabilir veya tersine, gelişebilir.”⁵⁸

⁵⁶ a.g.e., s.150

⁵⁷ a.g.e., s.150-151

⁵⁸ a.g.e., s.151-152

Foucault disiplin tekniğini **anatomo-siyaset** olarak adlandırır. Bireylerin bedenlerini, davranışlarını hedefleyen bir siyasi tekniktir disiplin. Orduda, okulda, işyerinde, alışveriş merkezlerinde ve benzeri yerlerde insanların belli kurallar çerçevesinde davranmalarını sağlayan, gözetlemeye ve kontrol etmeye dayalı bir iktidar mekanizmasıdır. Nüfus tekniğini ise **biyo-siyaset** olarak adlandırır. Nüfus tekniği, iktidarın yalnızca bireylerin mallarını, zenginliklerini, sağlık durumunu, yaşamını, ölümünü bilmek istemesine değil, onları yeniden üretmek için kullanmak istemesine de hizmet eden bir iktidar mekanizmasıdır. İktidar yalnızca doğum oranıyla ilgilenmez, insanları daha fazla veya daha az çocuk yapmaya nasıl yöneltebileceğini de düşünür; iktidar yalnızca nüfusun büyüme oranıyla ilgilenmez, bu büyüme oranına bağlı olarak göçleri nasıl düzenleyeceğini de bilmek ister.⁵⁹

Görüldüğü üzere, yalnızca “yapmalısın / yapmamalısın” ilkesine dayanan yasa sistemi değil, geliştirilen disiplin, nüfus gibi siyasi teknikler de, **özerklik, benlik, kendilik** beklentilerini ve arayışlarını göz ardı eder. Bugün ahlâki ve hukuki düzlemde, bu meselenin yeniden tartışılmasının ve iyileştirilmesine yönelik siyasi çözümler aranmasının nedeni de budur.

3. **Önyargılı uygulamalar**⁶⁰: Özcülüğe yöneltelen üçüncü eleştiri, önyargılı uygulamalar üzerinedir. “İnsan olmak” konusunda kurallar koyan ahlâki veya siyasi kavramsallaştırmaların ve düzenlemelerin, kim tarafından üretildiği, kim tarafından yorumlandığı ve kim tarafından kayda geçirildiği son derece önemlidir. “İnsan olmak” sorusu, “hangi insan?” sorusunu da beraberinde getirmektedir.

Son yıllarda yapılan bu tarz sorgulamalar, sözü edilen “insan”ın somut kimliğinin - ırkı, milliyeti, sınıfı ve cinsiyetinin - beyaz, burjuva, erkek,

⁵⁹ a.g.e., s.152

⁶⁰ Martha C. Nussbaum, a.g.e., s.209

Avrupalı kimliğini gizlediğini iddia etmektedir. Bu kimliğin dışında kalanların, farklı ırka, milliyete, sınıfa, ve cinsiyete sahip olanların dışlandığına, önyargılara maruz kaldığına ve tarihin sessiz özneleri haline getirildiğine inanılmaktadır. Tarih dışına atılıp deneyimleri marjinalleştirilenler arasında, özellikle **kadınların** hareketi, hem kuramsal hem de pratik boyutta büyük önem taşımaktadır. Feminist kuram ve feminist hareket, özcülüğün yarattığı önyargılı uygulamalara bir başkaldırı niteliğindedir. O yüzden feminist kuramın ne olduğundan, nasıl şekillendiğinden ve nasıl şekillenmeye devam ediyor olduğundan burada kısaca bahsetmenin gerekli olduğuna inanıyorum.

Nancy Fraser'ın incelemesinden yola çıkarak feminist kuramın ve feminist hareketin tarihçesine bakacak olursak, üç dönemden oluştuğunu görürüz: 1960'ların sonundan 1980'lerin ortalarına kadar süre gelen felsefi tartışmalar **toplumsal cinsiyet farklılığı**⁶¹ (İng: gender difference) üzerinde, 1980'lerin ortalarından 1990'ların başına kadar devam eden tartışmalar **kadınlar arasındaki farklılık** (İng: differences among women) üzerinde ve şu anda gündemde olan tartışmalar ise **çoklu kesişen farklılıklar** (İng: multiple intersecting differences) üzerinde durmaktadır.⁶²

Birinci dönemde, yani **toplumsal cinsiyet farklılığı tartışmaları** içerisinde yer alan iki grup vardır; **eşitlikçi feministler** (İng: equality feminists) ve **farklılıkçı feministler** (İng: difference feminists). Bu iki grubun birbirinden ayrılmasına sebep olan şey, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin doğası ve sebepleri üzerine yaptıkları sorgulamalarla, bu eşitsizliğin sona ermesi için sundukları çözüm yollarının birbirinden farklı olmasıdır. 'Eşitlikçi feministler'e göre, toplumsal cinsiyet farklılığı, erkek egemenliğinin bir

⁶¹ "Gender difference" yerine "toplumsal cinsiyet farklılığı", "sexual difference" yerine ise "biyolojik cinsiyet farklılığı" terimini kullanıyorum.

⁶² Nancy, Fraser, "Equality, Difference and Democracy: Recent Feminist Debates in the United States", **Feminism and the New Democracy: Re-siting the Political**, ed. Jodi Dean, London, Sage Publications, 1997, s. 99-109

ürünüdür. Cinsiyetçi bir toplumda böyle bir farklılığı yaratan şey, ya kadınların ikinci plana itilmesini akla uygun hale getiren yalanlar (örneğin, kadınlar doğaları gereği kamusal alandaki işlere değil, özel alandaki işlere uyumludurlar), ya da sosyal olarak kurulmuş eşitsizliğin sonuçlarıdır (örneğin, kadınlar farklı yaratılışlarından dolayı, matematikten hoşlanmazlar, başarıdan korkarlar, iyi şoför olamazlar, vs.). Her iki durumda da, toplumsal cinsiyet farklılığına yapılan vurgu, kadınlara zarar vermektedir. Kadınların daha aşağı olan evcil rolle özdeşleştirilmesi, onları insanın kendiliğini oluşturmasını sağlayan siyaset, çalışma hayatı, bilim, sanat gibi bütün faaliyetlerden dışlamakta; aynı zamanda onları maddi gelir, mal, sağlık, eğitim, saygınlık, gibi temel sosyal iyilerden eşit pay almaktan da yoksun bırakmaktadır. Bu sebeple, eşitlikçilere göre feminist kuramın amacı, erkekler ile kadınlar arasındaki farklılıkları ortadan kaldırarak toplumsal cinsiyetler arasında eşitlik sağlamak olmalıdır. Ancak eşitlikçi feministlerin bu yaklaşımı, kadın cinsiyetini sildiği veya erkeğe benzettiği yönünde eleştirilere maruz kalmıştır. Kadınların geleneksel erkek işlerinde hak ve söz sahibi olmaları demek, yalnızca erkeklerin eylemlerini insani kabul eden ve kadınların eylemlerini daha aşağı gören önyargılı erkek egemen görüşü eleştirmeden kabul etmek demektir. Eşitlikçi feminizm, toplumsal cinsiyet farklılığı veya cinsiyetçilikle mücadele etmekten çok, kadınlığı değerinden kaybettirerek onları yeniden üretmektedir.

Eşitlikçi feministleri bu yönde eleştiren ‘farklılıkçı feministler’e göre ise, feminist kuramın amacı, toplumsal cinsiyet farklılığını tanıyarak kadınlığın yeniden değer kazanmasını sağlamaktır. Kadınların erkeklerden farklı yaratılmış olduğunu kabul eden farklılıkçı feministler, bu durumun kadınların daha aşağı olduğu anlamına gelmediğini söylerler. Onlara göre, kadınlar ve erkekler eşit değere sahip iki farklı varlıktır (hatta bazılarına göre, doğaya yakın olan barışsever kadın, rekabetçi ve savaşçı erkekten daha üstündür). Kadınlar adına adaletin sağlanması için, toplumsal cinsiyet farklılığını en aza indirmeye çalışmak değil, onu tanımaya çalışmak gerekir. Farklılıkçı

feministlere yöneltilen en büyük itiraz ise, bazı kadınlara ilişkin **kalıplaşmış** (İng: stereotype) nitelemelerden yola çıkarak söylemlerini kurmuş olmaları ve bu durumun da toplumsal cinsiyetler arasında varolan farklılığı daha da güçlendiriyor olması, hatta bir ayrılığa dönüştürüyor olmasıdır.

Feminist kuramın gelişme sürecinin ikinci döneminde **kadınlar arasındaki eşitsizlik tartışmaları** gündeme gelmiştir. Feminist kuramın, toplumsal cinsiyet farklılığını, ırk, etnik köken, ekonomik sınıf, biyolojik cinsiyet farklılığı gibi diğer farklılıkları göz ardı ederek inceliyor olması, 1980'lerin ortalarından itibaren eleştirilmeye başlandı. Özellikle var olan feminist kuramların kendi hayatlarını aydınlatmadığını düşünen lezbiyenler ve siyah kadınlar, yaptıkları çalışmalarla tartışmaların farklı bir boyut kazanmasına neden oldular. Toplumsal cinsiyet farklılığı üzerine kurulan feminist kuramlar, beyaz, Batılı, heteroseksüel, orta sınıf kadına ayrıcalıklı bir yer kazandırmaktaydı. Sonuçta, toplumsal cinsiyet farklılığına karşı oluşan feminist hareket, kadınlar arasındaki farklılığı göz ardı etmekteydi. Özellikle 'farklılıkçı feminizm'in kadınlara ilişkin kalıplaşmış nitelemelerden yola çıkarak söylemini kurması bunun en büyük sebeplerinden biri olmuştu. Bazı kadınların durumlarından ve kimliklerinden yola çıkılarak yapılan bu 'yanlış evrenselleştirme', feminist hareket içinde bir bütünlük sağlanmasını engelledi. Lezbiyenlerin, siyah kadınların, sosyo-ekonomik durumu kötü olan kadınların, çalışmayan kadınların, vb. birbirinden ayrı hareket etmesi, feminist hareketin parçalanmasına neden oldu. Hatta, kadınların erkeklerle işbirliği yapmasına neden olarak, Deborah King'in deyimiyile **çifte tehlikenin** (İng: multiple jeopardy) ortaya çıkmasına neden oldu.⁶³ Lezbiyenler gaylerle, siyah kadınlar siyah erkeklerle, işçi kadınlar işçi erkeklerle, vb. işbirliği içinde hareket etmeye başladı. Feminist kuram, yalnızca diğer farklılıkları temsil eden kadınlarla değil, erkeklerle de karşı karşıya geldi. Sonuçta feministler kendilerini tüm bu 'yeni sosyal hareketlerle' aynı siyasi alanı

⁶³ a.g.e., s. 102

paylaşır durumda buldular. 1990'ların başına gelindiğinde, merkezini kaybeden feminist kuram, yeniden biçimlendirmeye ihtiyaç duymaktaydı. Bunun için, feministler önce içe dönerek kadınların erkeklerle ilişkilerinden çok kadınların kendi aralarındaki ilişkiler üzerinde yoğunlaştılar; ardından dışa dönerek, yalnızca toplumsal cinsiyet farklılığı üzerinde değil, ırk, etnik köken, milliyet, biyolojik cinsiyet, ekonomik sınıf gibi farklılıklar üzerinde durdular. Böylece bütün siyasileşmiş farklılıklar, feminist kurama ihtiyaç duyar hale geldi.

Üçüncü dönem ise, **çoklu kesişen farklılıklar tartışmalarının** dönemidir. Bu çalışmada sürdürülen özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışması da, büyük ölçüde bu dönemin tartışmalarını konu almaktadır. **Büyük anlatılara** (İng: grand theory) karşı çıkan feminist kuramın kendisinin de bir büyük anlatıya dönüştüğünü düşünenler, çoğulcu bir bakış açısından hareketle kuramı eleştirmeye başladılar. Feminist kuramı, farklılığı kucaklayacak, kültürlerin ve değerlerin karşılaştırılabilmesini sağlayacak düşünsel çerçeveler ve stratejiler geliştirmeye zorladılar. Günümüzde 'çoklu kesişen farklılıklar' üzerine kurulu iki önemli feminist kuram etkinliğini sürdürmektedir: **özcülük-karşıtlığı** ve **çokkültürcülük** (İng: multiculturalism).

Özcülük-karşıtlığına göre, ırkı, biyolojik cinsiyeti, milliyeti, ekonomik sınıfı, vb. olmayan bir kadının (veya bir erkeğin) varolduğu düşünülemezine göre, toplumsal cinsiyetin bunlardan bağımsız değişmez bir özü olduğunu söylemek imkânsızdır. Bu yüzden özcülük-karşıtları, kadınların (veya erkeklerin) her biri kendi kimliğini taşıyan ve tanınma iddiasında olan daha küçük alt gruplara bölünmesine itiraz ederler. Çünkü kimlikler bir grubun nesnel yapısı ya da sosyal konumu adına verilmemişlerdir; onlar daha çok söylemsel olarak kurulmaktadır. Kimlikler, iddia edildikleri ve ayrıntılarıyla açıklandıkları toplumsal ve tarihsel süreçler aracılığıyla yaratılmışlardır; bu süreçlerden önce var olduklarından söz edilemez. Bu

sebeple kimliklerin, prensipte, her zaman olmama veya aksi olma olasılığı vardır. Varolan kimlikler iddia edilmemiş veya farklı biçimde açıklanmış olsalardı, hiç ortaya çıkmamış veya tamamen farklı biçimde ortaya çıkmış olabilirlerdi. Örneğin, tarihte toplumsal düzenin sağlanması ve aile kurumunun oluşturulması için heteroseksüellik normal, dışında kalan farklılıklar anormal olarak kurulmuştur. Eğer olaylar daha farklı gelişseydi, bunun tam tersi olabilirdi; yani heteroseksüellik anormal olarak kurulabilir, ya da hiç ortaya çıkmayabilirdi. Sonuçta özcülük-karşıtlığı, kimliği özcüleştiren tüm kuramları ve ahlâki ve siyasi düzenlemeleri reddeder. Bütün kimliklerin kurulmuş ve dolayısıyla kurgusal olduklarını vurgulayan özcülük-karşıtlığı, bütün kimliklere şüpheyle ve olumsuz bakar. Bu bakış açısına göre, her siyasileşmiş kimlik mecburen dışlayıcı olmalıdır ve her kimlik de dışladığı tarafın eleştirisine açık olmak durumundadır. Bu kadınlar için de geçerlidir. O yüzden siyah kadınların beyaz kadınların önyargılarını eleştirmeleri yalnızca ırkçılığı protesto etmek için değil, mantıksal bir gereklilik olduğu içindir. Dışlanmış olduğu için ortaya çıkan siyah kadın kimliği iddiası, yine mantıksal olarak diğer kimlikleri dışlayıcı girişimde bulunmak durumundadır. O yüzden özcülük-karşıtlığı, yapılabilecek en masum siyasi pratiğin, her kimliğin kurulmasını sağlayan baskıcı ve dışlayıcı işlemlerin maskesini düşüren bir analiz olduğunu söyler. Buna göre, feminist kuramın amacı bir kadın kimliği kurmak veya bir kadın öznesi yaratmak değil; daha çok kadınlık üzerine kurulmuş olan her şeyi yapıbozuma uğratmaktır. Böylece feminizmin siyasi amacı da, toplumsal cinsiyet farklılığının ve ona bağlı ortaya çıkan kimliklerin sabit kalmamasını sağlamaktır.

‘Çokkültürcülük’ kuramı ise bütün kimliklerin tanınmayı hak ettiklerini ve doğrulanmaya değer olduklarını söyleyerek, farklılıkları hoş karşılayan olumlu bir tutum sergiler. Farklılıkların tanınması için mücadele eden bütün ‘yeni sosyal hareketleri’ işbirliği içine sokma girişiminde bulunur. Bu işbirliği feministleri, lezbiyenleri, gayleri, dışlanmış ırkları ve etnik grupları

tek bir hedef karşısında örgütlenme çabasıdır: kamusal hayatın kültürel açıdan sömürülmesine karşı, yani beyaz, Batılı, orta sınıf ve erkek olan özneyi insan olarak gören ve dışında kalanları birer sapma olarak değerlendiren görüşe karşı örgütler. Çokkültürlülüğe göre, insanlık adına tüm yurttaşlar aynı yasal haklardan faydalanacaklar, aynı zamanda da kendilerini birbirlerinden ayıran öznellikleri ve kültürel farklılıkları çerçevesinde tanınacaklardır. Geleneksel görüş, farklılığı evrensel olandan sapma olarak görüp olumsuz bir şekilde değerlendirirken, çokkültürcüler farklılığı kültürel çeşitlilik olarak olumlu görmektedirler.

Görüldüğü üzere, **özcülüğün** yarattığı üç temel sorun vardır: Toplumsal ve tarihsel farklılıkların göz ardı edilmesi, özerkliğin göz ardı edilmesi ve önyargılı uygulamalara neden olması. Bu sorunları ilk kez dile getiren isimlerden biri olarak Michel Foucault'dan ve bu sorunlara acil çözüm bulunması için çağrıda bulunan feminist kuramdan bahsettik. Bizim bu çalışmadaki amacımız, etik ve siyaset alanındaki özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışmasından yola çıkarak, **her iki görüşün de nasıl şiddete ve çatışmaya yol açacak şekilde yorumlandığını göstermektir.** Bu amaç doğrultusunda özcülük görüşünü yeniden değerlendirdiğimizde, özcülüğün toplumsal ve tarihsel farklılıkları göz ardı eden, özerkliği göz ardı eden ve önyargılı uygulamalara neden olan bir görüş olarak baskıcı ve dışlayıcı olduğunu söylememiz mümkündür. **Özcülük, açık ve doğrudan şiddetin (savaş, terör, vb.) aracı olduğu gibi, çoğu zaman örtük ve dolaylı şiddete de (dışlama, tanımama, yanlış tanıma, ayrımcılığa maruz bırakma, vb.) yol açmaktadır.** Peki ya özcülük-karşıtlığı? Özcülük-karşıtlığının şiddete ve çatışmaya yol açacak şekilde yorumlandığını söyleyebilir miyiz? Şimdi bunu inceleyelim.

1. Aşırı Öznelci ve Aşırı Göreci Eğilimler

Özcülük-karşıtlığı, **aşırı öznelci** (İng: subjectivist) ya da **aşırı göreci** (İng: relativist) bir tutuma taşınırsa, **bu tutumun yarattığı kayıtsızlık ve atalet, doğrudan şiddete**

yol açan bir durum değildir belki ama, şiddet karşısında sessiz kalarak şiddetin onaylanmasıdır bir anlamda. Şöyle ki: “insan olma” konusunda belli bir tanım, bir öz yoksa, her şey kişinin veya kültürün kavrayışına bağlıysa, “insan olma” konusundaki farklı betimlemelerin hiçbiri için diğerinden daha doğrudur, daha iyidir, daha güzeldir diyemeyiz. O zaman elimizde bu betimlemeleri ve bunlara bağlı pratikleri değerlendirecek bir ölçüt yok demektir; başka bir deyişle, aslında “doğru”, “iyi”, “güzel” diye bir ölçüt yok demektir. Bununla birlikte, elimizde bir değerlendirme ölçütünün olmaması, olup biten her şeyi tam da “orada olduğu gibi” kabul etmemizi gerektirmektedir. Dünyanın “orada olduğu gibi” kabul edilmesi ve sanki bizim onu kavrayışımızdan bağımsız varolmaktaymış gibi anlaşılması, aslında özcü bir tutumun içine düşmek demektir. Öznelci ya da göreci tutum, “insan olma” konusundaki betimlemeleri **siyasal olarak belirlenen** bir şey olarak değil de, **ampirik bir kavrama** indirgeyerek aslında daha özcü olmaktadır. Amacımız bir ampirik kataloglama yapmak olsa, öznelci ya da göreci tutumun haklı olduğunu söyleyebiliriz. “O toplumda kan davası mı varmış, ne yapalım, kendi bağlamında kabul edilebilir olmalı, aksi takdirde elimizde bir ‘doğru’ varmış gibi müdahale ederek onların özgürlüğüne ve özerkliğine saldırmış oluruz” veya “O toplumda kadına yönelik şiddet mi varmış, ne yapalım, şimdi bizim toplumumuzda yok diye kendi ‘ayrıcalıklı’ konumumuzdan yola çıkıp kendi ‘değer yargılarımızı’ beyan edersek kültürel sömürgeciliğe katılmış oluruz” gibi sözler duymak mümkündür öznelciliği ya da göreciliği savunanlardan. Ama bunun duyarlı ve anlayışlı bir tavır mı olduğu, yoksa örtük veya dolaylı bir biçimde şiddete neden olan bir tavır mı olduğu tartışmalıdır. Çünkü böyle bir bakış açısının ahlâki ve siyasi sonuçlarından biri de, dünyanın geri kalanına karşı kayıtsız insanlar yaratması ve dünyayı değiştirme ve dönüştürme konusundaki girişimleri gereksiz kılmasıdır. Kayıtsızlık ve atalet...

Oysa ki “insan olma” konusundaki betimlemeler salt ampirik bir kavrama indirgenemez, bunlar büyük ölçüde siyasal olarak belirlenen şeylerdir. İnsanların çok çeşitli kimlikleri olabilir; saç rengi, müzik zevki, burçları vb. ölçütlere göre sınıflara ayrılabilirler. Ama asıl önemli olan kimlikler, “ortak mücadelede” tanımlanan kimliklerdir, işte bu bakımdan kimlik siyasal bir kavramdır. Örneğin, “toplumsal

cinsiyet”i belirleyen doğuştan getirdiğimiz niteliklerimiz değildir; “toplumsal cinsiyet” iktidar ve iktidara karşı ortak mücadeleden doğar. Jean Paul Sartre “Yahudi’yi Yahudi karşıtlığı yaratır” der, bunu bir adım daha ileri taşırsak, kimliği kimliğe yapılan baskı karşısındaki ortak mücadele yaratır.⁶⁴ O yüzden ampirik farkları kataloglamakla değil, iktidara karşı ortak mücadele hatlarını incelemekle kimlik analizi yapılabilir. Kısacası kimlik, iktidara karşı ortak mücadeleden başka bir şey değildir ve bu anlamda siyasal bir kavramdır. Onu siyasal kılan bir diğer özelliği ise, mücadelenin yalnızca mevcut hatlarını yansıtmakla kalmaması, gelecekteki potansiyel hatlarını da önermesidir. Bu bakımdan bir kimlik kuramının görevi, potansiyel ortak mücadelelerin koşullarını belirlemek ve bunları siyasal bir öneri biçiminde ifade etmektir.⁶⁵

Öznelci ya da göreci tutumun, “insan olma” konusundaki betimlemeleri salt ampirik bir kavrama indirgemesinin yarattığı sorun dışında, önemli bir sorunu daha var: **Mutlak farklılıklar** inşa etmesi, değer yargısında bulunmak ya da kültürel sömürgeciliğe sapmak korkusuyla, ötekini eleştirmekten ve çözümlenmekten kaçınması. Geçmişte ‘ötekiler’i tek bir sesle temsil ettiğini farz eden aydınlanmış bir modernliğin sömürgeciliğini reddetmek gerekli ve haklı, ancak bu tekçi anlatının önyargılarını bir kenara atarken ve farklılığı tanıyıp meşrulaştırırken, kendimizi mutlak farklılığın katı duvarları altında parçalanmışlığa hapsetmemek de aynı derecede gerekli.⁶⁶ Farklılıklar mutlak değildir ve insanlar ve kültürler arası benzerlikler, farklılıklar kadar önemlidir. Mutlak farklılıklar oluşturmak yerine, öteki hakkında bilgi edinmek bir yol olabilir. Belki de bu bilgi edinme süreci sonunda bize çok yabancı sandığımız ötekinin o kadar da yabancı olmadığı ortaya çıkar.⁶⁷

Sonuç olarak öznelcilik ya da görecilik, her türlü farklılığa açık olmayı savunması itibariyle, ilk etapta ahlâki ve siyasi yönden daha açık, daha anlayışlı ve daha

⁶⁴ M. Hardt ve A. Negri, **Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004, s.118

⁶⁵ a.e.

⁶⁶ Fatmagül Bertay, **Tarihin Cinsiyeti**, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s.74

⁶⁷ a.g.e, s.76-77

ilerlemeci bir tutum olarak karşımıza çıkmaktadır. Kadınların, azınlıkların, yoksulların, dışlanmışların iyiliğini düşünen kuramlar oldukları iddiasındadırlar. Bu iddialara katılmadığınızda hemen vurdumduymaz, ırkçı veya cinsiyetçi olmakla, bu iddialara karşı çıktığınızda hemen özcü, geri kafalı, ataerkil, sömürgeci olmakla itham edilebilirsiniz. Ancak burada kimin daha ilerici, kimin daha gerici olduğu tartışmalıdır. Her betimlemeyi kendi bağlamında kabul edilebilir sayan, ampirik kataloglama yapan ve ortak bir temel sunmayan öznelci ya da göreci tutum ile; her şeye gelişigüzel göz yummadan birbirimizi anlamamızı, değerlendirmemizi, karşılaştırmamızı ve seçim yapmamızı sağlayacak olan, birbirimize ve birbirimizin kültürlerine karşılıklı saygı arasında bir ayırım yapmamız gerekir.⁶⁸ Farklılık içinde donup kalmışlığa değil, bizi ötekileri anlama göreviyle yüz yüze getiren ama eleştirme ve tavır alma hakkımızı ortadan kaldırmayan bir çoğulculuk yaklaşımına ihtiyacımız vardır.

2. Kimlik Tartışmaları

Özcülük-karşıtlığı, insanın doğasını ve onun hakkındaki kavramların doğruluğunu sorgularken, sorgulayanın bilişsel etkinliklerinden ve içinde bulunduğu toplumsal ve tarihsel koşullardan bağımsız bir sonuç elde edilemeyeceğini söyler. Öyleyse, deneyimlerimiz ve deneyimlerimiz sonucunda oluşturduğumuz doğrular tarihsel olarak kurulmaktadır, olumsaldır, çizdikleri sınırlar aşamaz değildir, değiştirilebilir ve dönüştürülebilir. Bu bağlamda özcülük-karşıtlığı, farklı kimlikler vardır ve mevcut kimlikler her an farklılaşmaya açıktır demektir. Ancak bu söylem, çoğu zaman bahsedilen kimliği tanımlama ve insanları bir “katı kurallar kutusuna” yerleştirme pratiğine dönüşmektedir.⁶⁹ Kadınlar dünyası, erkekler dünyası, Batı dünyası, İslâm dünyası vb. ifadeler, **bahsedilen dünyaların “farklı” olduklarını bildirmenin yanı sıra, “ayrı” olduklarına da işaret etmektedir. Bu şekilde**

⁶⁸ Caroline Ramazanoğlu, *Feminism and the Contradictions of Oppression*, London, Routledge & Kegan Paul, 1990, s.144

⁶⁹ Amartya Sen, *Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması*, yay.haz. Zülfü Dicleli, çev. Ahmet Kardam, İstanbul, Türk Henkel Yayınları, 2006, s.31

anlaşılan özcülük-karşıtlığı, farklılığın her an ayrımcılığa, çatışmaya ve şiddete dönüşmesi ihtimalini içinde taşımaktadır.

Kimliğin tek bir bileşenine vurgu yapmak, önem vermek ve sanki diğer bileşenleri yokmuş gibi davranmak şiddet yaratmaktadır. Örneğin, kadın, Türkiyeli, iyi eğitilmiş, iş sahibi, Müslüman, vb. tüm kimlik bileşenlerinden yalnızca “Müslüman” olmayı seçerek ya da yalnızca “kadın” olmayı seçerek bir insanı bu kimlik altında görmek ve değerlendirmek son derece sorunludur. Amin Maalouf bu durumu “ölümcül kimlikler” diye adlandırıyor, “kimliği tek bir aidiyete indirgeyen kavramın insanları taraf tutucu, katı, hoşgörüsüz, baskıcı, kimi zaman kendini yok edici bir tavıra yerleştirmesi ve onları çoğu zaman katillere ya da katillerin yandaşlarına dönüştürmesi”⁷⁰ olarak tanımlıyor. Amartya Sen ise şu uyarıda bulunuyor: “İnsan kimliğinin tercihsiz tekilliğinde – üstü örtülü olarak bile olsa – ısrar etmek yalnızca hepimizi küçük düşürmekle kalmaz, aynı zamanda dünyayı da alev almaya çok daha hazır bir hale getirir.”⁷¹

Tek bir kimlik bileşenine ya da tek bir aidiyete vurgu yapılması, yakınlarda öne çıkan ve çok tartışılan **uygarlıklar çatışması** iddiasının arka planındaki fikirde bulunabilir. Bu fikir özellikle Samuel P. Huntington’un (1927-) **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order** (1996, Uygarlıklar Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Şekillenmesi) adlı kitabının yayınlanmasının ardından gelişmiştir. Uygarlıklar çatışması iddiası, uygarlıklar arasındaki – nasıl oluyorsa yalnızca dinsel ayrımlara dayanan – hatlar boyunca yapılan bir kategorileştirmeye dayanmaktadır. Huntington Batı uygarlığını, İslâm uygarlığıyla, Hindu uygarlığıyla, Budist uygarlıkla vb. karşılaştırmakta ve dinsel anlayışlar arasındaki karşıtlıklardan bahsetmektedir. Bu indirgemeci bakış açısı, şiddete yol açması veya şiddetin aracı haline gelmesi anlamında ahlâki ve siyasi açıdan kabul edilemez olduğu kadar, mantıksal ve bilimsel olarak da kabul edilemez bir iddiadır. Çünkü:

⁷⁰ Amin Maalouf, **Ölümcül Kimlikler**, çev. Aysel Bora, 26.bsk., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008, s.30

⁷¹ Amartya Sen, **a.g.e.**, s.36

- 1- Dünyadaki insanları çeşitli şekillerde sınıflandırmak mümkündür; örneğin, milliyete, cinsiyete, mesleğe, dile ve daha pek çok şeye göre. Ancak bu kategorilerden birinin diğerlerini yok ettiği veya yeryüzündeki tüm insanları sınıflandırmanın tek geçerli kategorisi olduğu söylenemez.⁷² Kimlik çok çeşitli aidiyetlerden oluşur ve iki insanın çok fazla ortak aidiyeti olsa bile her birinin o aidiyetlerle kurduğu ilişki farklıdır ve her birinin özel bir kimliği vardır. Maalouf'un dediği gibi, “her insanla bir takım ortak aidiyetlerim var; ama dünyada hiç kimse benim bütün aidiyetlerimi, hatta bunların büyük bir kısmını benimle paylaşamaz; kendi oğlum ya da babam da olsa, başka birininkinden farklı olan özel kimliğim vardır”⁷³
- 2- Bu indirgemeci bakış, neredeyse tek bir kategoriye göre sınıflandırdığı uygarlıkların **içsel çeşitliliklerini** görmezden gelmektedir.⁷⁴ Örneğin, rastlantı eseri ve inançları gereği Müslüman olan insanların başka bakımlardan da temelde birbirlerine benzedikleri gibi üstü örtük bir varsayım vardır. Bunun böyle olup olmadığını hepimiz gündelik yaşamdaki tecrübelerimizden yola çıkarak kolayca söyleyebiliriz.
- 3- Bu indirgemeci bakış, uygarlıklar arasındaki **karşılıklı etkileşimlerin** kapsam ve etkisini görmezden gelmekte ve oldukça puslu bir dünya tarihi algısıyla birleştirmektedir.⁷⁵ Özellikle felsefe, bilim ve siyaset alanlarında, sanki bir karşılıklı etkileşim yokmuş, bu alanlardaki gelişmeler tek bir uygarlıktan çıkmış (ki bu genellikle Batı uygarlığıdır) ve hatta o uygarlığın özündeki / doğasındaki bazı niteliklerden kaynaklanmış gibi bir genel kanı vardır.

Örneğin felsefe alanında “Felsefe Eski Yunan’da başlamıştır” önermesi ebedi bir doğru gibi ele alınır ve bunun tarihselliği pek sorgulanmaz. Oysa ki

⁷² a.g.e., s.31

⁷³ Amin Maalouf, a.g.e., s.22-23

⁷⁴ Amartya Sen, a.g.e., s.31

⁷⁵ a.e.

felsefeyi Eski Yunan'da başlatmak tarihsel olarak yeni bir tavidir. 1738 yılında Warburton, Eski Yunanlılar'ın felsefeyi Mısırlılar'dan öğrendiğinin Antikçağ'la ilgili bilinen en sağlam olgu olduğunu söylerken, 18. yüzyılın sonlarından itibaren Yunanlılar'ın başka halklardan hiçbir şey öğrenmiş olamayacakları varsayımı ağırlık kazanmıştır.⁷⁶ Nasıl olup da Eski Yunan **sui generis** (tek başına / şahsına münhasır) bir uygarlık olmuştur? Bu bir paradigma değişikliğidir aslında; antikçağ araştırmaları alanında yeni gelişmeler ortaya çıktığı için değil, yürürlükte olan dünya görüşüne daha uyumlu olduğu için yeni bir paradigmaya geçilmiştir. Başka bir deyişle 19. yüzyılın ırk ve ilerleme paradigmatlarıyla uzlaşmadığı için eski paradigma terkedilmiştir.⁷⁷ Bu bir uygarlığın kendini ve öteki uygarlıkları inşa etme sürecidir. Özünde felsefeye, düşünmeye, yöneme sahip olan Batı uygarlığı ve bunlara sahip olmayan öteki uygarlıklar bölünmesinin başlangıcıdır. Felsefe Eski Yunan'da elbette ki bir atılım, bir sıçrama yapmıştır, ama bu sıçramanın kaynağında Doğu kültürleriyle karşılaşma ve etkileşim de vardır. Bunu Eski Yunan ile Doğu düşünceleri arasındaki paralellikleri takip ederek anlamak mümkündür.⁷⁸

Bilim alanında da benzer bir durum söz konusudur. Son birkaç yüzyılda Avrupa ve Amerika'da kaydedilen fikir ve bilgi ilerlemesinin büyüklüğü elbette ki inkâr edilemez. İnsan uygarlığının niteliğini dönüştürmüş olan bilim ve endüstri devriminin büyük başarılarının Batı'ya ait olduğu açıkça kabul edilmelidir. Ama bunların hepsinin bir yalıtılmışlık içinde gelişen, **sui generis** bir "Batı uygarlığı"nın ürünü olduğunu varsaymak ciddi bir yanılsamadır.⁷⁹ Bunu bilim tarihi okurken Doğu ile Batı arasındaki düşünce ve bilgi aktarımını ve alışverişini takip ederek anlamak mümkündür.⁸⁰

⁷⁶ Robert Bernasconi, "Philosophy's Paradoxical Parochialism: The Reinvention of Philosophy as Greek", **Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History**, ed. Keith Ansell-Pearson, Benita Parry, Judith Squires, NewYork, St. Martin's Press, 1997

⁷⁷ Zeynep Direk, **Başkalk Deneyimi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s.24

⁷⁸ **a.g.e.**, s.22

⁷⁹ Amartya Sen, **a.g.e.**, s.77

⁸⁰ Bu konuyla ilgili olarak Dimitri Gutas'm, Bağdat'ta Yunanca-Arapça çeviri hareketini konu alan çalışmasına bakılabilir. Yunanca kitapların çoğu, 8. yüzyılın ortasından 10. yüzyılın sonuna kadar

Siyaset alanında da özellikle demokrasi, siyasi özgürlük ve dinsel hoşgörü söz konusu olduğunda, bu özellikler Batı'yla özdeşleştirilir. Oysa ki tarih kitaplarını karıştırdığımızda bunun her zaman böyle olmadığını görmemiz son derece kolaydır. Örneğin, Batı tarihinde din adına işkence yapıldığını, zulüm uygulandığını ve katliamlara girişildiğini, inananların ezici çoğunluğunun siyah köle ticaretini, kadınların ezilmesini, en kötü diktatörlükleri ve Engizisyon'u içlerine sindirdiklerini görmek mümkündür.⁸¹ Şimdi bu Hıristiyanlığın özünde despot, ırkçı, gerici ve hoşgörsüz olduğu anlamına mı gelmektedir? Ya da gerici ve hoşgörsüz olmakla itham edilen Doğu'ya baktığımızda, 12. yüzyıldaki Haçlı Seferleri sırasında İslâm uğruna savaşmış olan Sultan Selahaddin'in hoşgörsüz Avrupa'dan kaçan ünlü Yahudi filozof Maimonides'e Mısır'daki kraliyet sarayında itibarlı bir yer verdiğini ve bunu yaparken de bir çelişki yaşamadığını görürüz.⁸² 16. yüzyılın başında dinsizlikle suçlanan Giordano Bruno Roma'da kazığa bağlanarak yakılırken, Büyük Hint Sultanı Akbar'ın Agra'da herkesin dinsel özgürlüklerini de içerecek biçimde azınlık haklarını yasal bir çerçeveye kavuşturan bir projeyi yeni bitirdiğini görürüz.⁸³ Bu durumda da Doğu için özgürlükçü, ilerici ve hoşgörülü mü diyeceğiz? Sonuç olarak, bir yanda, her zaman için modernliği, özgürlüğü, hoşgörü ve demokrasiyi taşımaya yazgılı olan bir din ve uygarlık (Hıristiyanlık ve Batı), öbür yanda ise, en başından beri despotizme ve karanlığa yazgılı bir din ve uygarlık (Müslümanlık ve Doğu) olduğunu ileri süren düşünce, hem hatalı hem de tehlikeli bir

Arapça'ya çevrilmiştir. Astronomi, simya ve diğer mistik bilimler; quadrivium konuları (matematik, geometri, astronomi, müzik); Aristoteles düşüncesinin birçok alanı (metafizik, etik, zooloji, botanik, fizik, mantık); sağlık bilimleri (tıp, farmakoloji, veterinerlik); askerlik sanatı, vd. Bu nedenle, klasik çağ sonrası dinsel olmayan Yunanca eserler konusundaki araştırmaların Arapça'nın tanıklığı olmadan ilerlemesinin çok zor olacağı haklı olarak iddia edilebilir. Gutas, Abbasiler'in iktidara gelmesiyle başlayan ve esasen Bağdat'ta gerçekleşen çeviri hareketinin çok başarılı olduğunu, o yüzden bu hareketin toplumsal bir fenomen olarak anlamak ve açıklamak gerektiğini söyler. (Bkz: Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumunu**, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003)

⁸¹ Amin Maalouf, **a.g.e.**, s.45

⁸² Amartya Sen, **a.g.e.**, s.36

⁸³ **a.e.**

düşüncedir, insanlığın büyük bir kesimi için tüm gelecek ufuklarını karartmaktadır.⁸⁴

Siyaset alanında bir de şöyle bir iddia vardır: Batı'nın güçlü demokrasileri neredeyse son altmış yıldır kendi aralarında hiç savaşmamışlardır ve bu bağlamda Batı, kendine özgü tarihi ve evrensele açılım imkânıyla, ihtiyat ve tevazuyla da olsa, dünyaya bir barış mesajı iletebilir.⁸⁵ Demokratik yönetimler dünyada yaygın bir düzen haline gelirse, dünyada savaş olmayacak demektir.⁸⁶ Bu iddialar pek çok yönden tartışmalıdır. Birincisi, yalnızca “uluslar” arasındaki savaştan yola çıkarak, Batı demokrasilerini değerlendirmenin ne ölçüde doğru olduğu tartışılabilir. Bugünün savaş, örgütlenmiş suç ve insan hakları ihlalleri karışımından oluşan şiddet dünyasını ve bunun ulusal ve uluslararası ilişkilerde terörist saldırılar, gerilla savaşları vb. şekillerde kendini gösteriyor olmasını, bu ölçüte bağlı olarak açıklamamız mümkün müdür? Şiddetin illâ ki uluslararası savaş şeklinde tek bir biçimi, bir özü yoktur. İkincisi, demokrasilerin kendi aralarında savaşmadıkları doğru olsa bile, dünyanın geri kalanıyla nasıl bir ilişki kurdukları tartışılabilir. Modern dünyanın kurulması olgusunun, aynı zamanda yıkıcı bir olgu olduğu hatırlanmalıdır. Gücünün bilincinde olan, üstünlüğüne inanan Batı'nın, bilim ve teknolojinin nimetlerini ve demokrasi ve özgürlük düşüncelerini yayararak, ama aynı zamanda katliamlara, yağmalamalara ve sömürgeleştirmelere girişerek, aynı anda her yönde ve her alanda dünyayı fethetmeye çıktığı unutulmamalıdır. Her yerde büyümlü bir hayranlık

⁸⁴ Amin Maalouf, **a.g.e.**, s.49

⁸⁵ Luc Ferry, “Açılış Demeci”, **Barışı Hayal Etmek: Evrensel Kültürler Akademisi'nin 19-20 Aralık 2002 Tarihindeki Uluslararası Forumu**, yay.haz. Françoise Barret-Ducrocq, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Metis Yayınları, 2005, s.19-20

⁸⁶ Per Ahlmark, “Demokrasi ve Barış”, **Barışı Hayal Etmek: Evrensel Kültürler Akademisi'nin 19-20 Aralık 2002 Tarihindeki Uluslararası Forumu**, yay.haz. Françoise Barret-Ducrocq, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Metis Yayınları, 2005, s.62

Per Ahlmark bu konuyla ilgili olarak şu istatistikleri sunuyor: İç savaşlar dışında, özgür demokratik uluslar arasında savaşlar yaşanıp yaşanmadığı araştırıldığında, 1816-1991 yılları arasındaki bütün savaşlar incelenmiş ve 175 yıllık süre zarfında gerçekleşmiş 70 ayrı savaşta, 353 ikili devlet tespit edilmiştir. Savaşan ikililer arasında 198'i iki demokratik olmayan ülkeye, 155'i ise biri demokratik diğeri demokratik olmayan ülkeye denk düşmektedir. Bir demokrasi diğeriyle asla savaşmamıştır. Dünya savaşlarına bakıldığında, örneğin, 1. Dünya Savaşı'na katılan 33 bağımsız devletten 10 tanesinin demokrasiyle yönetildiği ve aralarında savaşmadıkları görülür. (Bkz: **a.g.e.**, s.58)

yarattığı kadar, büyük bir kin de uyandırmıştır.⁸⁷ Üçüncüsü, Batı'nın kendi içinden çıkan modernliğe geçişiyle, ötekilerin dışarıdan gelen modernliğe geçişinin bir ve aynı şey olarak değerlendirilebilir olup olmadığı tartışılabilir. Batı'nın bilim ve siyaset alanındaki atılımı ve başarısı tartışılmazdır, ancak egemen uygarlığın bağrında doğanlarla, dışında doğanların bu gerçekliği aynı biçimde yaşadığı söylenebilir mi? Birinciler kendileri olmaktan vazgeçmeden değişebilir, hayatta uyum sağlayabilirken; ikinciler modernleşmeyi sürekli olarak kendilerinden bir parçanın eksilmesi olarak görmüşlerdir. “Bir değişimin kabul edilmesi için, onun zamanın havasına uygun olması yetmez. Simgeler düzeyinde incitici olmaması, değişikliğe sürüklediğimiz insanlarda, kendi kendilerini inkâr ettikleri izlenimini uyandırmaması gerekir”⁸⁸ der Maalouf ve şöyle devam eder:

“Kaç kuşaktan beridir, varlıklarındaki her adıma bir teslimiyet ve kendini inkâr duygusunun eşlik ettiği Batılı olmayan çeşitli halkların nasıl bir duygu yaşamış olabileceği pekâla hayal edilebilir. Bütün bilgi ve becerilerinin miyadını doldurmuş olduğunu; ürettikleri her şeyin Batı'nın ürettikleriyle kıyaslanınca değersiz kaldığını; geleneksel tıbbi bağlılıklarının batıl inançtan kaynaklandığını; askeri değerlerinin uzak bir anıdan başka bir şey olmadığını; saygı duymayı öğrendikleri büyük adamların, büyük şairlerin, bilginlerin, askerlerin, azizlerin, seyyahların dünyanın gözünde hiçbir değerinin olmadığını; dinlerinin barbarlıkla suçlandığını; kendi dilleri artık bir avuç uzman tarafından incelenirken, ayakta kalmak, çalışmak ve insanlığın geri kalanıyla bir bağlantıları olmasını istiyorlarsa, başkalarının dillerini öğrenmek zorunda olduklarını kabul etmeleri gerekti onların...”⁸⁹

Görüldüğü üzere, tek bir kimlik bileşeni, tek bir aidiyet üzerinden geliştirilen “uygarlıklar çatışması” iddiası pek çok yönden kabul edilebilir bir iddia değildir. Tek bir yüce kategorileştirmeye dayanan bu iddianın yarattığı ayrımcılık, şiddet ve

⁸⁷ Amin Maalouf, **a.g.e.**, s.67

⁸⁸ **a.g.e.**, s.63

⁸⁹ **a.g.e.**, s.64

çatışma karşısında ne yapılmaktadır? Bu iddiaya karşı çıkan ya da bu iddia karşısında sergilenen iki temel tavır vardır: Birincisi “uygarlıklar çatışması” yerine **“uygarlıklar arası birlik/barış/diyalog” önerisi**, ikincisi de **herkesin birbirine benzediği yolundaki “hepimiz aynıyız” iddiası**. Ancak bu iki tavır da, neredeyse karşı çıktıkları “uygarlıklar çatışması” iddiası kadar sorunludur.

“Uygarlıklar arası birlik/barış/diyalog” önerisi insanlar arasında dostluk oluşturmaya yönelik iyi niyetli bir amaç taşıyor gibi görünse de, bu durum aldatıcıdır. Çünkü çok boyutlu insanların hepsini çarçabuk tek boyuta indirgemekte ve yüzyıllardır süregelen sınır aşıcı etkileşimlerin, zenginlik ve çeşitlilik sunan değişik ilgi alanlarının sesini boğmaktadır. Örneğin, İslâm köktencilığının savunuculuğunu yapanların Müslümanların bütün öteki kimliklerini İslâm kimliği lehine bastırmaları şaşırtıcı değildir; ancak İslâm köktencilığıyle ilgili çatışmaları halletmek isteyenlerin de Müslümanları İslâm olmak dışında başka bir biçimde görememeleri olağanüstü gariptir. Bunun nedeni, bir şekilde Müslüman olmuş, çeşitlilik gösteren insanların çok boyutluluğunu görmek yerine, İslâmı yeniden tanımlama çabalarıyla ilgilidir.⁹⁰ Yani amaç, kimliğinin bir parçası da “Müslüman olmak” olan bir insanları ve o insanların çoğulluğunu tanımak değil, İslâmı tanımlamaktır. Bu tavrın niyeti önyargıları desteklemek ve nefret saçmak değildir, ama insanların çoğulluğunu göz ardı eden bir tavır olması itibariyle tatmin edici değildir.

Herkesin birbirine benzediği yolundaki “hepimiz aynıyız” iddiası da, tek bir yüce kategorileştirmenin karşıtı olacak, “uygarlıklar çatışması” iddiasına karşı alternatif sunacak bir iddia olamaz. Çünkü öyle değiliz. İnsanlar kimliklerinin tercih edilmemiş tekilliği çerçevesinde değerlendirildiklerinde, ortak yanlarını öne çıkarıp, herkesin birbirine benzediğine gönderme yapabilirler. “Biz de insanız”, “Hepimiz aynıyız” söylemleri, aşağılayıcı yakıştırmalara direnmenin bir yolu olur zaman zaman, ancak bu söylemler “kimlikleri görmezden gelme”dir bir anlamda da.⁹¹ Kimliklerin görmezden gelinmesi, ya şiddeti besler ya da şiddetin yarattığı gerçeklikle

⁹⁰ Amartya Sen, **a.g.e.**, s.35

⁹¹ **a.g.e.**, s.41

yüzleşmekten kaçmanın bir aracı olur. Çünkü ya bir “insan” kabulünden yola çıkarak, farklı kimlikleri, ihtiyaçları, beklentileri göz önüne almadan, “insan” denilen bir adacıktan hareket edilmektedir, ki bu farklılıkların bastırılmasına veya dışlanmasına yol açarak şiddeti besler. Ya da “hepimiz aynıyız” söylemi “hepimiz suçluyuz” söylemine dönüşerek, şiddetin yarattığı gerçeklikle yüzleşmekten kaçmanın bir aracı olur. Çünkü herkesin suçlu olduğu yerde hiç kimse suçlu değildir.⁹² Toplu günah itirafları, suçluların ortaya çıkarılmasını engeller ve bizatihi suçun büyüklüğü hiçbir şey yapmamak için en iyi bahane olur. “Hepimiz suçluyuz” söylemiyle, gerçek şikâyetler ve sorunlar için akıldışı bir boşlama alanı yaratılarak, gerçeklikten kaçışa yönelir.

Sorunlu dünyamızda uyumlu yaşama umudunun dayanağı, kimliklerimizin çoğulluğudur. Aramızdaki farklılıklar daraltılarak, eşsiz güçte olacak şekilde tasarlanmış tek bir kategoriye, tek bir aidiyete indirildiğinde insanlığımız vahşice bir meydan okumayla karşı karşıya bırakılmış olur. Kişi “onu o kişi yapan” kimliklerini tercih etme ve istediğine önem atfetme hakkına ve becerisine sahiptir. Öte yandan her şey tercihin ve akılıyürütmenin etrafında dönüyor değildir. Tercihin oynadığı rolden önce, tercihi yönlendiren veya kısıtlayan başka etmenler söz konusudur. Amartya Sen, bunları şu şekilde sıralıyor:⁹³

- 1- Sosyal bağlam: Akşam yemeğine çıkarken vejetaryen kimliğim, felsefeci kimliğimden daha çok önem kazanır.
- 2- Bütün kimlikler kalıcı öneme sahip olmaması: Bir kimlik grubunun varlığı bazen çok kısa süreli ve çok rastlantısal olabilir. Örneğin, bir filmi izlemeye giden veya bir etkinliği takip eden insanlar bu kimlik altında kısa süreliğine birleşirler.

⁹² Hannah Arendt, **Şiddet Üzerine**, çev. Bülent Peker, 2. bsk., İstanbul, İletişim Yayınları, 1997, s.79

⁹³ Amartya Sen, **a.g.e.**, s.46-49

- 3- Sürekli üretilen kategorilerin, kimlik için makul bir temel oluşturmaması: Örneğin, sabah 9-10 arası doğanlar, özgül ve çok iyi tanımlanmış bir grup oluştursalar bile, böyle bir grup içinde dayanışmayı, aidiyeti ve kimliği sürdürme konusunun çok fazla insanı heyecanlandıracağı söylenemez. Ama sosyal bağlam böyle bir şey yaratabilir, yani kişiler arasında özdeşleşme yaratacak bir endişe veya ihtiyaç durumu, bir kimliğin oluşmasına öncülük eder. Örneğin 9-10 arası doğan insanların sadakatsiz olacağı inancından yola çıkarak o insanların özgürlükleri kısıtlanacak olursa, bir kimlik ve aidiyet durumu ortaya çıkabilir.
- 4- Sosyal düzenlemelerin, mantıksal olarak haklı gösterilmesi zor olsa da, tasarlanmış kimlikler oluşturabilmesi: Kamu personeli sınavında 300. olan kişi bir şeydir, ama 301. kişi hiçbir şeydir.
- 5- Başkalarının gözündeki kimliğimizi tercih etme özgürlüğümüzün bazen çok kısıtlı olabilmesi: Yahudi'yi Yahudi karşıtlığı yaratır.

Sonuç olarak, kimlik tercihi konusundaki akılyürütme, katıksız zihinsel olanın ötesinde, sosyal olanın koşullu alanına da bağlıdır. Tercihlerimiz, toplumsal ve tarihsel olandan bağımsız değildir, konumlandırılmış bir noktadan tercihte bulunuruz.

İnsanın toplumsal ve tarihsel olandan bağımsız bir özü olduğu söylenemese de, insanın, toplumsal ve tarihsel olana bağlı olduğu için, tam da ondan kaçamayacağı için bir özü vardır. Bugün doğan bir çocuğun hangi renkte, hangi cinsiyette, hangi şehirde / ülkede / bölgede, hangi sosyo-ekonomik statüde, hangi aile düzeninde, nasıl bir devlet yönetiminde, hangi vatandaşlık statüsünde, hangi milliyette, hangi etnik kökeninde, hangi dinde, hangi dilde olduğu, maalesef kendisi hariç çevresindeki herkes tarafından biliniyordur. İşte tam da bu anlamda, doğduğu yerin ve zamanın belirleyiciliği anlamında, o çocuğun bir özü vardır. İşi biraz daha ileri götürürsek, çocuğun doğduğu ülkeye, bölgeye, aile düzenine bakarak, hangi yemekleri seveceğini, hangi takımı tutacağını, hangi okullara gideceğini, hangi müzikleri

dinleyeceğini, hangi alışkanlıkları edineceğini bile tahmin edebiliriz. Tabii ki tüm bunlar “zorunludur”, tüm bunların “başka türlü olması mümkün değildir” demiyorum, ama bunların neredeyse “zorunluymuş” kadar ya da “başka türlü olması mümkün değilmiş” gibi algılanacak kadar güçlü ve sağlam belirlenimler olduğunu söylüyorum. Ancak burada unutulmaması gereken önemli nokta şudur: Toplumsal ve tarihsel olan çocukların yolunu çizdiği kadar, çocuklar da toplumsal ve tarihsel olanın yolunu çizerler. Bu karşılıklı ilişki, bu karşılıklı etkileşim, hem dünyanın hem de bizlerin dönüşümünü sağlar. Bu dönüşümün fitilini önce kimin ateşlediğini hiçbir zaman bilemeyiz. Toplumsal ve tarihsel koşulların mı önce kişiyi dönüştürdüğünü, yoksa kişinin mi tarihsel ve toplumsal koşulları önce dönüştürdüğünü bilemeyiz. Ancak bu dönüşümün gerçekleşmesi için bazı temel şeylere ihtiyacımız vardır:

- 1- Doğulan yerin ve zamanın belirleyiciliğine bağlı olarak, “zorunluymuş” kadar ya da “başka türlü olması mümkün değilmiş” gibi algılanacak kadar güçlü ve sağlam belirlenimlerin, aslında “zorunlu” olmadıklarını “başka türlü olmalarının mümkün olduğunu” bilmek. Bu bilgiye sahip olmak, bu durumun farkında olmak gerekir.
- 2- Bu bilgiye sahip olmak ve bununla hareket etmeye başlamak özgürleştirici, ama zor ve zahmetli bir iştir. Kendiyle uğraşmayı gerektirir. Kendi için kaygılanmayı, sorgulamayı, özen göstermeyi, mücadele etmeyi gerektirir. Eleştirel ve açık olmayı gerektirir.
- 3- Bazı dönüşümler için “ortak mücadele”ye ihtiyaç vardır. Projelere, önerilere ihtiyaç vardır. Burada siyasal olanın alanına gireriz. Bir belirlenimin haksız siyaseti tahakküm yaratıyorsa (örneğin, toplumsal cinsiyet veya ırk üzerinden sürdürülen siyasetin yarattığı tahakküm), bunun eleştirisini yapmak gerekir. Ancak bu, mevcut siyasete karşı yeni bir siyaset geliştirmek demektir; insanlara mevcut siyasetin sonuçlarını göstermek, kendi üzerlerindeki farkında olmadıkları olumsuz etkilerini göstermek, yeni imkânlar olduğunu göstermek demektir. Burada bize, bu yapılan şey de siyaset oluşturmak, bir tahakküm aracı kurmak değil midir diye sorulabilir. Evet önerdiğimiz şey,

yeni siyasetin, asgari bir tahakküm çerçevesinde, hukuk kurallarını, yönetim tekniklerini, ayrıca özgürlüğü, ahlâkı ve kendiyle ilişkiyi kullanarak oluşturulması ve sürdürülmesidir. Eğer iktidarı yönetimsellik ve özgürlük açısından değil, siyasi bir kurumdan yola çıkarak analiz etmeye çalışırsak, özneyi bir hak öznesi olarak düşünemeyiz; böylece hukuksal özne kavramına geri dönmüş oluruz. Kendilik kaygısı taşıyan, biricik olan etik özne yerine, bir grubun üyesi olan, genelin altında sayılabilir olan hukuksal özneye dönmüş oluruz. Oysa ki ortada haklarla donatılmış ya da donatılmamış ve siyasi toplumun kurulmasıyla haklar edinmiş ya da kaybetmiş bir özne vardır. Siyaset oluşturma ve yönetimsellik mefhumu, öznenin özgürlüğü ile başkalarıyla ilişkilerini, yani etiğin özünü oluşturan şeyi takdir etmemizi sağlar. Eleştirel ve açık olunduğu sürece, bir siyasetin karşısında, özellikle bahsedilen siyaset tahakküm yaratıyorsa, yeni bir siyaset oluşturmak imkânı vardır.

- 4- Dönüşümün gerçekleşmesi için hem kişinin hem de toplumsal ve tarihsel koşulların büyük ölçüde buna hazır hale gelmiş olması gerekir. Aynı şey siyasal alan için de geçerlidir. Yoksa dönüşüm bir kayıp duygusuna, kendinden bir parçanın eksilmesi duygusuna, bir inkâr duygusuna yol açabilir.

SONUÇ

“Eğer daha iyiye doğru bir yol varsa, en kötüye bakan bir yoldur” der şair Rainer Maria Rilke. Eğer daha iyi bir dünya istiyorsak, bu ancak kabul edilmesi zor gerçeklerin dürüstçe ve cesurca gözden geçirilmesi ve anlaşılmasıyla mümkündür. Dolayısıyla şiddetin olmadığı, insanların uyum içinde bir arada yaşadığı bir dünya istemek, öncelikle şiddeti yaşayan ve sürdüren dünyayı anlamamızı gerektirmektedir. Yapmamız gereken yalnızca şiddete karşı olmak veya şiddet eylemlerini kınamak değil, dünyayı dert edinmek, nasıl böyle şiddet içeren bir dünya haline geldiğini anlamak ve bu şiddetin üstesinden gelmenin yollarını aramaktır.

Kuramcılarının pek çoğu şiddeti fiziksel şiddetle sınırlı tutmaktadır. John Keane “şiddet, şiddete maruz kalanın, farklılığı kabul edilen, saygı gören özne olmaktan çıkarılıp sadece (potansiyel olarak) bedenine zarar verilebilecek, hatta ortadan kaldırılabilecek bir nesne olarak ele alındığı ilişkisel bir eylemdir”¹ der. Oysa ki, şiddet dediğimizde, aklımıza fiziksel veya duygusal, doğrudan veya dolaylı, açık veya örtük, yasal veya yasal-olmayan, meşru veya meşru-olmayan şiddet gibi çok geniş kapsamlı bir söylem ve pratikler bütünü gelmelidir. Onaylanmaması gereken toplumsal kurumlar, adil olmayan toplumsal pratikler, sömürü ya da tahakküm ilişkilerini destekleyen bilinç biçimlerinin varlığı da şiddettir. Toplumsal ilişkilerde ırk, etnik köken, cinsiyet, din, vb. farklılıklar temelinde dışlanmak, tanınmamak ya da yanlış tanınmak, ayrımcılığa maruz kalmak da bir şiddettir. Bunların dışında şiddetin yarattığı sorun sadece fiziksel güvenlik sorunu değildir; şiddet kültürel düzeni de yıkmaktadır. Şiddetin içinden çıkılmaz bir döngüye dönüştüğü toplumlarda, insanlar sadece yaşamlarını kaybetmekte veya evsiz kalmakta değildir; aynı zamanda, toplumu bir arada tutan değerler yavaş yavaş aşınmakta, canlılığını yitirmektedir.

¹ Keane, John. **Şiddetin Uzun Yüzyılı**, çev. Bülent Peker, Dost Yay., Ankara, 1998s. 69

Bu çalışmada, etik ve siyaset alanındaki özcülük / özcülük-karşıtlığı tartışmasından yola çıkarak, her iki görüşün de nasıl şiddete ve çatışmaya yol açacak şekilde yorumlandığını göstermeye çalıştım. Özcülüğün, toplumsal ve tarihsel farklılıkları göz ardı eden, özerkliği göz ardı eden ve önyargılı uygulamalara neden olan bir görüş olarak baskıcı ve dışlayıcı olduğunu; açık ve doğrudan şiddetin (savaş, terör, vb.) aracı olduğu gibi, çoğu zaman örtük ve dolaylı şiddete de (dışlama, tanımama, yanlış tanıma, ayrımcılığa maruz bırakma, vb.) yol açtığını anlattım.

Özcülük-karşıtlığının ise, aşırı öznelci ya da aşırı göreci bir tutuma taşındığında, şiddet konusunda olumsuz bildirimde bulunan bir görüş olduğunu açıkladım. Öznelci ya da göreci tutumun yarattığı kayıtsızlık ve atalet, doğrudan şiddete yol açan bir durum yaratmasa bile, şiddet karşısında sessiz kalarak şiddetin onaylandığı bir durum yaratmaktadır. Ayrıca farklı kimlikler vardır ve mevcut kimlikler her an farklılaşmaya açıktır diyen özcülük-karşıtlığının, çoğu zaman bahsedilen kimliği tanımlama ve insanları bir “katı kurallar kutusuna” yerleştirme pratiğine dönüştüğünü, bahsedilen kimliklerin “farklı” olduklarını bildirmenin yanı sıra, “ayrı” olduklarına da işaret ettiğini, farklılığın her an ayrımcılığa, çatışmaya ve şiddete dönüşmesi ihtimalini içinde taşıdığını açıkladım.

Bütün bu araştırmaların ve açıklamaların sonucunda, insanın toplumsal ve tarihsel olandan bağımsız bir özü olduğu söylenemese de, insanın, toplumsal ve tarihsel olana bağlı olduğu için, tam da ondan kaçamayacağı için bir özü olduğu sonucuna ulaştım. Kişiyi o kişi yapan niteliklerin “zorunlu olduğunu”, “başka türlü olmasının mümkün olmadığını” söyleyemesek de, bunların neredeyse “zorunluymuş” kadar ya da “başka türlü olması mümkün değilmiş” gibi algılanacak kadar güçlü ve sağlam belirlenimler olduğunu söyleyebiliriz. O yüzden hem kişilerin, hem de toplumsal ve tarihsel koşulların dönüşümü için, öncelikle, “zorunluymuş” kadar ya da “başka türlü olması mümkün değilmiş” gibi algılanacak kadar güçlü ve sağlam belirlenimlerin, aslında “zorunlu” olmadıklarını, “başka türlü olmalarının mümkün olduğunu” bilmek gerekir; bu bilgiye sahip olmak, bu durumun farkında olmak gerekir. Bu bilgiye sahip olmak ve bununla hareket etmeye başlamak özgürleştirici, ama zor ve zahmetli bir iştir. Kendi için kaygılanmayı, sorgulamayı, özen göstermeyi, mücadele etmeyi

gerektirir. Eleştirel ve açık olmayı gerektirir. Dönüşümün gerçekleşmesi için hem kişinin hem de toplumsal ve tarihsel koşulların büyük ölçüde buna hazır hale gelmiş olması gerekir. Ve son olarak, bazı dönüşümler için ortak mücadeleye, projelere ve önerilere ihtiyaç vardır; bu da siyasal olanın alanına girmeyi gerektirir.

KAYNAKÇA

- Adorno, Theodor W., :
Horkheimer, Max **Dialectic of Enlightenment**, çev. John Cumming,
New York, Continuum Publishing, 1993
- Adorno, Theodor W.: “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünürken”, çev. Bülent
O. Doğan, **Cogito**, No: 36, 2003
- Ahlmark, Per: “Demokrasi ve Barış”, **Barışı Hayal Etmek: Evrensel
Kültürler Akademisi’nin 19-20 Aralık 2002
Tarihindeki Uluslararası Forumu**, yay.haz. Françoise
Barret-Ducrocq, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul,
Metis Yayınları, 2005
- Akarsu, Bedia: **Ahlak Öğretileri II: Immanuel Kant’ın Ahlak
Felsefesi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Edebiyat
Fakültesi Yayınları, 1968
- Apel, Karl-Otto: “İkiyüzcü Ölüm Yıldönümünde: Immanuel Kant ve
Kantçılık”, çev. Kaan H. Ökten, **Cogito**, No: 41-42,
2005
- Arendt, Hannah: **The Human Condition**, NewYork, Doubleday Anchor
Books, 1959
- Arendt, Hannah: **Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality
of Evil**, London, Faber and Faber, 1963
- Arendt, Hannah: **Şiddet Üzerine**, çev. Bülent Peker, 2. bsk., İstanbul,
İletişim Yayınları, 1997
- Aristoteles: **Kategoriler**, çev. Saffet Babür, 2. bsk., İstanbul, İmge
Kitabevi, 2002
- Aristoteles: “Kategoriler”, **The Complete Works of Aristotle**, ed.
Jonathan Barnes, çev. H.H. Joachim, Princeton,
Princeton University Press, 1983
- Bacon, Francis: **Novum Organum: Tabiatın Yorumu ve İnsan
Alemi Hakkında Özlü Sözler**, yay.haz. M. Serdar
Kayaoğlu, çev. Sema Önal Akkaş, Ankara, Doruk
Yayıncılık, 1999
- Barthes, Roland: **Critical Essays**, çev. Richard Howard, Evanston,
Northwestern University Press, 1972

- Barzun, Jacques: **Classic, Romantic, and Modern**, Boston, Little Brown, 1961
- Baum, Manfred: “Kant ve Saf Aklın Eleştirisi”, çev. Nafer Ermiş, **Cogito**, No: 41-42, 2005
- Bauman, Zygmunt: **Postmodern Etik**, çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998
- Benhabib, Seyla : “Feminizm ve Postmodernizm: Huzursuz Bir İttifak”, **Çatışan Feminizmler: Felsefi Fikir Alışverişi**, çev. Feride Evren Sezer, İstanbul, Metis Yayınları, 2008
- Berktaş, Fatmagül: **Tarihin Cinsiyeti**, İstanbul, Metis Yayınları, 2003
- Berger, John: **Görme Biçimleri**, çev. Yurdanur Salman, 10.bsk., İstanbul, Metis Yayınları, 2004
- Bernasconi, Robert: “Philosophy’s Paradoxical Parochialism: The Reinvention of Philosophy as Greek”, **Cultural Readings of Imperialism: Edward Said and the Gravity of History**, ed. Keith Ansell-Pearson, Benita Parry, Judith Squires, New York, St. Martin’s Press, 1997
- Beyssade, Jean-Marie: “The Idea of God and the Proof of His Existence”, **The Cambridge Companion to Descartes**, New York, Cambridge University Press, 1992
- Bumin, Tülin: **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, 2. bsk., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003
- Butler, Judith: **Kırılğan Hayat: Yasın ve Şiddetin Gücü**, çev. Başak Ertür, İstanbul, Metis Yayınları, 2005
- Bürger, Peter: **Avangard Kuramı**, çev. Erol Özbek, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003
- Calinescu, Matei: **Five Faces of Modernity**, Durham, Duke University Press, 1987
- Canovan, Margaret: **Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought**, New York, Cambridge University Press, 1992
- Cassirer, Ernst: **Kant’ın Yaşamı ve Öğretisi**, çev. Doğan Özlem, 2. bsk., İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1996

- Chalier, Catherine: **What Ought I to Do: Morality in Kant and Levinas**, çev. Jane Marie Todd, Ithaca, Cornell University Press, 2002
- Collins, Jim: “Post-Modernism as Culmination”, **The Post-Modern Reader**, ed. Charles Jencks, London, St. Martin’s Press, 1992
- Critchley, Simon: “Introduction”, **The Cambridge Companion to Levinas**, ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi, Cambridge, Cambridge University Press, 2002
- Crombie, I.M.: **An Examination of Plato’s Doctrines**, London, Routledge & Kegan Paul Ltd., 1963
- Davies, Stevie: **Renaissance View of Man**, y.y., Manchester University Press, 1978
- De Lameter, J.D., Hyde, J.S.: “Essentialism vs. Social Constructivism in the Study of Human Sexuality”, **The Journal of Sex Research**, C:35, No:1, 1998
- Dellaloğlu, Besim F.: “Bir Giriş: Adorno Yüz Yaşında”, **Cogito**, No: 36, 2003
- Denkel, Arda: **Nesne ve Doğası**, İstanbul, Doruk Yayıncılık, 2003
- Denkel, Arda: **Bilginin Temelleri**, 2. bsk., İstanbul, Metis Yayınları, 1998
- Denkel, Arda: **Anlam ve Nedensellik**, İstanbul, Kabalıcı Yayınevi, 1996
- Derrida, Jacques: “Şiddet ve Metafizik”, çev. Zeynep Direk, **Cogito**, No:47-48, 2006
- Descartes, Rene: **Discourse on Method and the Meditations**, çev. F.E. Sutcliffe, London, Penguin Books, 1968
- Descartes, Rene: **İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler**, çev. Mehmet Karasan, 3. bsk., İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1967
- Descartes, Rene: **Metot Üzerine Konuşma**, çev. K. Sahir Sel, 2. bsk., İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1994

- Direk, Zeynep: **Başkalık Deneyimi**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005
- Eco, Umberto: “Postscript to *The Name of Rose*: Postmodernism, Irony, The Enjoyable”, **The Post-Modern Reader**, ed. Charles Jencks, London, St. Martin’s Press, 1992
- Feldman, Fred: **Introductory Ethics**, New Jersey, Prentice-Hall, 1978
- Ferry, Luc: “Açılış Demeci”, **Bariş Hayal Etmek: Evrensel Kültürler Akademisi’nin 19-20 Aralık 2002 Tarihindeki Uluslararası Forumu**, yay.haz. Françoise Barret-Ducrocq, çev. Devrim Çetinkasap, İstanbul, Metis Yayınları, 2005
- Foucault, Michel: “Hakikat Kaygısı / F. Ewald ile Söyleşi”, **Michel Foucault Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar**, yay.haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000
- Foucault, Michel: “Bir Özgürlük Pratiği Olarak Kendilik Kaygısı Etiği / H. Becker, R. Fornet-Betancourt, A. Gomez-Müller ile Söyleşi”, **Michel Foucault Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar**, yay.haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000
- Foucault, Michel: “İktidarın Halkaları”, **Michel Foucault Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar**, yay.haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000
- Fraser, Nancy: “Equality, Difference and Democracy: Recent Feminist Debates in the United States”, **Feminism and the New Democracy: Re-siting the Political**, ed. Jodi Dean, London, Sage Publications, 1997
- Frege, Gottlob: “Function and Concept”, **Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege**, ed. Peter Geach, Max Black, Oxford, Basil Blackwell, 1970
- Frege, Gottlob: “On Sense and Reference”, **Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege**, ed. Peter Geach, Max Black, Oxford, Basil Blackwell, 1970
- Geuss, Raymond: **Eleştirel Teori: Habermas ve Frankfurt Okulu**, çev. Ferda Keskin, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2002

- Grafton, Anthony: **Yeni Dünyalar, Eski Metinler**, çev. Füsün Savcı, yay.haz. Zuhul Bilgin, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004
- Gutas, Dimitri: **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003
- Guyer, Paul: "Kant'ın Ödevler Sistemi", çev. Ali Kaftan, **Cogito**, No: 41-42, 2005
- Guyer, Paul: "Introduction: The Starry Heavens and the Moral Law", **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, ed. Paul Guyer, New York, Cambridge University Press, 2006
- Habermas, Jürgen: "Modernity: An Unfinished Project", **The Post-Modern Reader**, ed. Charles Jencks, London, St. Martin's Press, 1992
- Hampson, Norman: **Aydınlanma Çağı**, çev. Jale Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1991
- Hardt, M., Negri, A.: **Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004
- Hill, Thomas E.: **Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives**, Oxford, Oxford University Press, 2000
- Horkheimer, Max: **Dialectic of Enlightenment**, çev. John Cumming, New York, Continuum Publishing, 1993
- Horkheimer, Max: "Geleneksel ve Eleştirel Kuram", **Geleneksel ve Eleştirel Kuram**, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005
- Howe, Irving: "The Idea of the Modern", **Selected Writings: 1950-1990**, Florida, HBJ Publishers, 1990
- Huysen, Andreas: "Mapping the Postmodern", **The Post-Modern Reader**, ed. Charles Jencks, London, St. Martin's Press, 1992
- Hyde, J.S., DeLameter, J.D.: "Essentialism vs. Social Constructivism in the Study of Human Sexuality", **The Journal of Sex Research**, C:35, No:1, 1998

- Jencks, Charles: “The Post-Modern Agenda”, **The Post-Modern Reader**, ed. Charles Jencks, London, St. Martin’s Press, 1992
- Jowett, Benjamin: “Parmenides: Introduction and Analysis”, **The Dialogues of Plato**, çev. Benjamin Jowett, 4.bs. C:2, Oxford, Clarendon Press, 1953
- Kainz, Howard P : **Five Metaphysical Paradoxes**, y.y., Marquette University Press, 2006
- Kant, Immanuel: **Groundwork for the Metaphysics of Morals**, çev. ve ed. Allen W. Wood, New Haven, Yale University Press, 2002
- Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason**, çev. J.M.D. Meiklejohn, London, G.Bell and Sons, 1910
- Kant, Immanuel: **The Metaphysics of Morals**, çev. Mary Gregor, NewYork, Cambridge University Press, 1991, s.195
- Kant, Immanuel: **Lectures on Ethics**, çev. Louis Infield, Indianapolis, Hackett Publishing, 1980
- Kant, Immanuel: “What is Enlightenment?”, **Kant: Political Writings**, ed. H.S. Reiss, 2.bs, 17.bsk., NewYork, Cambridge University Press, 2006
- Kant, Immanuel: “On A Supposed Right to Lie from Philanthropy”, **Practical Philosophy: Immanuel Kant**, çev. ve ed. Mary J. Gregor, NewYork, Cambridge University Press, 1999
- Keane, John: **Şiddetin Uzun Yüzyılı**, çev. Bülent Peker, Ankara, Dost Yayınları, 1998
- Keskin, Ferda: “Özne ve İktidar”, **Michel Foucault Seçme Yazılar 2: Özne ve İktidar**, yay.haz. Ferda Keskin, çev. Işık Ergüden, Osman Akınhay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2000
- Laberthonnière, P.Lucien: **Descartes Üzerine Tetkikler**, çev. Mehmet Karasan, 2. bsk., Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1977
- Le Goff, Jacques: **Ortaçağda Entelektüeller**, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994

- Levinas, Emmanuel: **Totality and Infinity: An Essay on Exteriority**, çev. Alphonso Lingis, 15. bsk., Pennsylvania, Duquesne University Press, 2001
- Levinas, Emmanuel: “Hitlerizmin Felsefesi Üzerine”, **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar**, yay.haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Zeynep Direk, İstanbul, Metis Yayınları, 2002
- Levinas, Emmanuel: “Varolansız Varoluş”, **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar**, yay.haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları, 2002
- Levinas, Emmanuel: “Varlıkbilim Temel midir?”, **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar**, yay.haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Erdem Gökyaran, İstanbul, Metis Yayınları, 2002
- Levinas, Emmanuel: “Etik ve Sonsuz / Philippe Nemo ile Söyleşiler”, **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar**, yay.haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Özkan Gözel, İstanbul, Metis Yayınları, 2002
- Levinas, Emmanuel: “Felsefe, Adalet ve Aşk / R.F. Betaucourt ve A.G. Müller ile Söyleşi”, **Sonsuza Tanıklık: Emmanuel Levinas’tan Seçme Yazılar**, yay.haz. Zeynep Direk, Erdem Gökyaran, çev. Medar Atıcı, İstanbul, Metis Yayınları, 2002
- Loeb, Louis E. “The Cartesian Circle”, **The Cambridge Companion to Descartes**, NewYork, Cambridge University Press, 1992
- Lucie-Smith, Edward: **Art in the Seventies**, Ithaca, Cornell University Press, 1980
- Lynch, Michael P.: **Truth in Context: An Essay on Pluralism and Objectivity**, Cambridge, MIT Press, 2001
- Maalouf, Amin: **Ölümcül Kimlikler**, çev. Aysel Bora, 26.bsk., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2008
- Magee, Bryan: “Bernard Williams ile Descartes Üzerine Söyleşi”, **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı**

- Felsefesi**, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2001
- Merleau-Ponty, Maurice: **Algılanan Dünya**, çev. Ömer Aygün, İstanbul, Metis Yayınları, 2005
- Negri, A., Hardt, M.: **Çokluk: İmparatorluk Çağında Savaş ve Demokrasi**, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004
- Newton, Isaac: “Letter from Newton to Hooke, 5 February 1675/6”, **The Correspondence of Isaac Newton**, ed. H.W. Turnbull, C:1, London, Cambridge University Press, 1959
- Nussbaum, Martha C.: “Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism”, **Political Theory**, C:20, No:2, Haziran 1992
- O’Neill, Onora: “Instituting Principles: Between Duty and Action”, **Kant’s Metaphysics of Morals Interpretative Essays**, ed. by Mark Timmons, Oxford, Oxford University Press, 2002
- Özlem, Doğan: **Kavramlar ve Tarihleri-1**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2002
- Özlem, Doğan: “Doğan Özlem ile Söyleşi / Güçlü Ateşoğlu, Kubilay Hoşgör”, **Virgül Aylık Kitap ve Eleştiri Dergisi**, No: 73, Mayıs 2004
- Phillips, Adam: **Dehşetler ve Uzmanlar**, çev. Tuna Erdem, İstanbul, Metis Yayınları, 1998
- Platon: “Meno”, **The Dialogues of Plato**, çev. Benjamin Jowett, 4. bs., C:1, Oxford, Clarendon Press, 1953
- Platon: “Theaetetus”, **The Dialogues of Plato**, çev. Benjamin Jowett, 4. bs., C:1, Oxford, Clarendon Press, 1953
- Platon: “Parmenides”, **The Dialogues of Plato**, çev. Benjamin Jowett, 4. bs., C:2, Oxford, Clarendon Press, 1953
- Platon: **Devlet**, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M.Ali Cimcoz, 9. bsm., İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2005

- Platon: **Phaidon**, çev. Hamdi Ragıp Atademir, Suut Kemal İstanbul, Maarif Matbaası, 1943
- Platon: **Sokrates'in Savunması**, çev. Cüneyt Çetinkaya, İstanbul, Bordo Siyah Yayıncılık, 2004
- Quine, Willard V.O.: "Main Trends in Recent Philosophy: Two Dogmas of Empiricism", **Philosophical Review**, C:60, No:1, Ocak 1951
- Ramazanoğlu, Caroline: **Feminism and the Contradictions of Oppression**, London, Routledge & Kegan Paul, 1990
- Riley, Patrick: "The Place of Politics in Kant's Practical Philosophy", **Proceedings of the Sixth International Kant Congress Vol II/2**, ed. Gerhard Funke, Thomas M. Seebohm, Washington, Center for Advanced Research in Phenomenology & University Press of America, 1989
- Ronan, Colin A.: **Bilim Tarihi: Dünya Kültürlerinde Bilimin Tarihi ve Gelişmesi**, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu, Feza Günergun, Ankara, Tübitak Yayınları, 2003
- Rousseau, Jean-Jacques: **The Social Contract**, çev. G.D.H. Cole, NewYork, Prometheus Books, 1988
- Sen, Amartya: **Kimlik ve Şiddet: Kader Yanılsaması**, yay.haz. Zülfü Dicleli, çev. Ahmet Kardam, İstanbul, Türk Henkel Yayınları, 2006
- Timuçin, Afşar: **Descartes: Descartes'cı Bilgi Kuramının Temellendirilişi**, 2. bsk., İstanbul, Kavram Yayınları, 1976
- Waldenfels, Bernhard: "Levinas and the face of the Other", **The Cambridge Companion to Levinas**, ed. Simon Critchley, Robert Bernasconi, Cambridge, Cambridge University Press, 2002
- White, Morton: "The Analytic and the Synthetic: An Untenable Dualism", **Semantics and the Philosophy of Language**, 2.bs., ed. Leonard Linsky, Chicago, University of Illinois Press, 1972
- Wood, Allen: "The Supreme Principle of Morality", **The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy**, ed.

Paul Guyer, NewYork, Cambridge University Press,
2006

Yıldırım, Ergün: **Hayali Modernlik: Türk Modernliğinin İcadı**,
İstanbul, İz Yayıncılık, 2005

The Analytic/Synthetic Distinction, (Çevrimiçi) <http://plato.stanford.edu/entries/analytic-synthetic>, 28 Eylül 2007

The Internet Encyclopedia of Philosophy, Gottlob Frege, (Çevrimiçi)
<http://www.iep.utm.edu/f/frege.htm>, 8 Kasım 2007

EK 1: SÖZLÜK

Türkçe-İngilizce sözlüktür. Bazı sözcüklerin, bu çalışmada geçen biçimleri dikkate alınarak, orijinal dildeki kullanımları köşeli parantez içinde belirtilmiştir.

Ad	: name [Yun: onoma]
Adcılık	: nominalism
Ahlâk	: morality
Ahlâki / ahlâksal	: moral
Ahlâki durum	: moral fact
Ahlâk ilkesi	: moral principle
Ahlâk kuralı	: moral rule
Ahlâki yargı	: moral judgement
Ahlâk felsefesi	: ethics
Akıl	: reason [Fr: raison]
Akılcılık	: rationalism [Fr: rationalisme]
Anlak	: intelligence, understanding
Anlık	: mind
Aşkın	: transcendental
Aşkınılık	: transcendence [Fr: transcendance]
Aydınlanma düşünürleri	: [Fr: les philosophes]
Bakışimli	: symmetric [Fr: symétrique]
Bakışimsız	: asymmetric [Fr: asymétrique]
Betimlemek	: describe
Betimleyici	: descriptive
Bilgibilim	: epistemology
Bireyleşim	: individuation
Birincil tözler	: primary substances [Yun: prote ousia]
Birörnek	: uniform
Birörneklik	: uniformity
Biyolojik olarak belirlenmiş	: biologically determined

Büyük anlatı	: grand theory
Cins	: genus [Yun: genos]
Çatışkı	: antinomy [Alm: widerstreit]
Çoğul / Tekil	: plural / singular
Çoğulluk	: plurality
Çoğulculuk	: pluralism
Çoğulcu	: pluralist
Çokkültürlülük	: multiculturalism
Çokkültürcülük	: multiculturalism
Dışerk	: heteronomy [Alm: heteronomie]
Doğuştan ideler	: innate ideas [Fr: les idées innées]
Duyu	: sense
Edim	: performance
Eğilim	: disposition / inclination [Alm: neigung]
Eksik ödev	: imperfect duty [Alm: unvollkommene pflichten]
Eksiksiz ödev	: perfect duty [Alm: vollkommene pflichten]
Eleştiri	: critique [Alm: kritik]
Etik	: ethics / ethical
Evrensel	: universal
Eylem	: action
Genel irade	: general will [Fr: volonté générale]
Gönderme	: reference
Göreceli	: relative
Görecelik	: relativism
Göreci	: relativist
Görünüm	: appearance
Hakikat oyunu	: [Fr: jeux de vérité]
İdea	: [Yun: eidos]
İkicilik	: dualism
İkincil tözler	: secondary substances [Yun: ousia deutra]
İlineksel	: accidental
İlkörnek	: archetype

İmge	: image
İnsanlık	: humanity [Alm: menschheit]
İstenç	: will [Alm: willen]
İyelik kuramı	: inherence theory
Kalıplaşmış	: stereotype
Kamusal alan	: public sphere
Kavram gerçekçiliği	: conceptual realism
Kendiliğinde-şey	: thing in itself
Koşullu buyruk	: hypothetical imperative [Alm:imperativ hypothetisch]
Koşulsuz buyruk	: categorical imperative [Alm: imperative kategorisch]
Kültür endüstrisi	: culture industry [Alm: kulturindustrie]
Maksim	: maxim [Alm: maximen]
Metafizik gerçekçilik	: metaphysical realism
Modernlik	: modernity
Modernizm	: modernism
Montaj bandı	: assembly line
Mutlak	: absolute
Müphem	: ambiguous
Nedensellik ilkesi	: principle of causality [Alm: das prinzip der kausalitaet]
Nitelik	: property [Yun: poiotes, poion]
Olumsal	: contingent
Onsuz olunamaz:	: [Lat: sine qua non]
Ödev	: duty [Alm: pflicht]
Örnekseme	: analogy
Öteki	: other
Ötekilik	: otherness
Öz	: essence
Özdek	: matter [Fr: matière]
Özdeş	: identical
Özcülük	: essentialism
Özcülük-karşıtlığı	: anti-essentialism

Özdeş	: identical
Özel alan	: private sphere
Özel irade	: private will [Fr: volonté particuliere]
Özerk	: autonomy [Alm: autonomie]
Özgül	: particular
Özsel	: essential
Özne / Yüklem	: subject / predicate
Pay almak	: [Yun: metekhein]
Postmodernlik	: post-modernity
Postmodernizm	: post-modernism
Saf akıl	: pure reason [Alm: reinen Vernunft]
Seçkincilik	: elitism
Siyaset	: politics
Sorunsallaştırma	: [Fr: problématique]
Sosyal olarak kurulmuş	: socially constructed
Söylenim	: utterance
Şahsına münhasır	: [Lat: sui generis]
Şiddet	: violence
Şimdiki zaman	: present
Tanımlamak	: define
Tanım	: definition
Tanım	: [Yun: logos]
Tekil / Çoğul	: singular / plural
Tikel / Tümel	: particular / universal
Tin	: spirit [Fr: esprit]
Töz	: substance
Tümel / Tikel	: universal / particular
Tür	: species [Yun: eidos]
Ulam	: category
Usul	: procedure
Uyarım	: stimulus
Uzlaşım	: convention

Varlıkbilim	: ontology
Varolan	: being, thing, entity
Vehim içinde	: deluded
Vicdan	: conscience
Yasa	: law
Yasa koyucu	: legislative [Alm: gesetzgebend]
Yurttaş	: citizen [Fr: citoyen]
Yöntem	: method [Fr: méthode]
Yükümlülük	: obligation [Alm: verbindlichkeit]
Zorunlu	: essential

EK 2: ÖZGEÇMİŞ

EĞİTİM

İstanbul Üniversitesi, İstanbul

Doktora, Felsefe Bölümü, Ağustos 2008

Tez Konusu: “*Özcülük-karşıtı Tartışmalar Çerçevesinde Şiddetin Ele Alınışı*”

İstanbul Üniversitesi, İstanbul

Yüksek Lisans, Felsefe Bölümü, Haziran 2003

Tez Konusu: “*Aydınlanma Çağı’nda Avrupa ve Türkiye’de Bilim ve Toplum*”

Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul

Lisans, Felsefe Bölümü, Eylül 1999

İlgilenilen Alanlar: *Siyaset Felsefesi, Bilim Felsefesi*

ÇALIŞMA HAYATI

İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul

Öğretim Görevlisi (yarı-zamanlı), 2005-devam ediyor

Verilen ders “*Felsefeye Giriş*”. Dersin anlatılması, ders programı ve ders materyallerinin hazırlanması, ölçme - değerlendirmenin yapılması.

Yıldız Teknik Üniversitesi, İstanbul

Öğretim Görevlisi (yarı-zamanlı), 2003-2007

Verilen dersler “*Felsefeye Giriş*”, “*Bilim Felsefesi*” ve “*Bilim Tarihi*”. Dersin anlatılması, ders programı ve ders materyallerinin hazırlanması, ölçme - değerlendirmenin yapılması.

Yeditepe Üniversitesi, İstanbul

Öğretim Görevlisi (yarı-zamanlı), 2005-2006

Verilen ders “*Uygarlık Tarihi*” (*Humanities*). Dersin İngilizce anlatılması.

YAYINLAR

Konferans Bildirileri / Seminer Sunumları

- “*Is violence a presupposition of power or an outcome of the absence of power?*”, İstanbul Bilgi Üniversitesi’nde gerçekleştirilen uluslararası Crossroads 2006 Konferansı’nda sunuldu, İstanbul, 20-23 Temmuz 2006
- “*Raymond Geuss: Eleştirel Teori*”, İstanbul Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü’nün yıllık seminer programında sunuldu, İstanbul, 3 Nisan 2006

Kitap Bölümleri

- “*Aydınlanma*”, YTÜ Toplumsal Yapılar ve Tarihsel Dönüşümler ders kitabı için yazıldı, İstanbul, 2006
- “*Modernleşme Döneminde Osmanlı İmparatorluğu’nun Yeni Meşruiyet Arayışları*”, YTÜ Toplumsal Yapılar ve Tarihsel Dönüşümler ders kitabı için Mehmet Beşikçi ile birlikte yazıldı, İstanbul, 2005

Çeviriler

- “*Lorenz: Doğuştan Saldırganlık*”, İnsan Doğası Üzerine Yedi Kuram adlı kitapta yer alan bir bölümün çevirisi, Say Yayınları, İstanbul, 2005
- “*David Hume*”, Modern Siyasal Düşünce Tarihi adlı kitapta yer alan bir bölümün çevirisi, Say Yayınları, İstanbul, 2004

YABANCI DİLLER

İngilizce : Okuma, yazma, konuşma ve çeviri