

AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

Pınar ALYAĞUT

“DÜNYA YURTTAŞLIĞI”NIN OLANAKLILIĞI: *KOZMOPOLİTANİZM*

Danışman

Prof. Dr. Hasan ASLAN




Felsefe Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2008

Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Pınar ALYAĞUT'un bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan Prof. Dr. Sahin Filiz 
Üye (Danışmanı) : Prof. Dr. Hesen Arslan 
Üye : Doç. Dr. Recai Tekoğlu 

Tez Konusu: Dine Kuruluşunun Olasılığı: Kavramlar

Onay : Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 07/07/2008

Mezuniyet Tarihi : .../.../2008

Prof. Dr. Nevzat ÇEVİK
Müdür

.....

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM	2
ANTİKÇAĞDA KOZMOPOLİTANİZM	2
1.1. SOKRATES ÖNCESİ FİLOZOFLARDA KOSMOS.....	2
1.2. ANTİKÇAĞDA AÇIK POLİS.....	13
1.2.1. SOFİSTLER: POLİS'TEN ERDEME.....	14
1.2.2. SOKRATES: ERDEMDEN POLİS'E.....	20
1.3. PLATON VE ARİSTOTELES: SONLU KOSMOS'DAN KAPALI POLİS'E.....	23
1.3.1. PLATON: RES PUBLICA.....	24
1.3.2. ARİSTOTELES : POLITEIA.....	30
1.4. HELENİSTİK KOZMOPOLİTANİZM.....	38
İKİNCİ BÖLÜM	48
HİRİSTİYAN ORTAÇAĞDA KOZMOPOLİTANİZM	48
2.1. EVRENSEL BİR DİN OLARAK HİRİSTİYANLIK.....	48
2.2. YARATAN TANRI VE YARATILAN DOĞA AYRIMI.....	51
2.2.1. AUGUSTİNUS'TA KOSMOS.....	51
2.2.2. AUGUSTİNUS'TA POLİS	58
2.3. ÜNİVERSİTELERİN DOĞUŞU.....	62
2.4. TANRI POLİS'TEN HİRİSTİYAN POLİS'E GEÇİŞ.....	68
2.4.1. AQUİNALI THOMAS'TA KOSMOS.....	68
2.4.2. AQUİNALI THOMAS'TA POLİS.....	71
2.5. HİRİSTİYAN ORTAÇAĞ'DA HÜMANİZMİN DOĞUŞU.....	73
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	77
MODERN ÇAĞDA KOZMOPOLİTANİZM	77
3.1. KOSMOS'UN YENİDEN DOĞUŞU.....	77
3.1.1.RÖNESANS DOĞA TASARIMI: ORGANİK KOSMOS'TAN MEKANİK KOSMOS'A GEÇİŞ.....	77
3.1.2.MODERN DOĞA TASARIMI: SONLU DÜNYADAN SONSUZ EVRENE GEÇİŞ.....	90
3.2. AKLIN DOĞADAN KOPUŞU.....	102
3.2.1. NESNEL AKILDAN ÖZNEL AKLA GEÇİŞ.....	102
3.2.1.1.DESCARTES: EVRENSEL SAĞDUYU.....	102

3.2.1.2.LOCKE: UZLAŞIMSAL SAĞDUYU.....	109
3.2.2. DOĞA METAFİZİĞİNDEN AHLAK METAFİZİĞİNE GEÇİŞ.....	113
3.2.2.1.LEIBNİZ: DOĞA METAFİZİĞİ.....	113
3.2.2.2. KANT: AHLAK METAFİZİĞİ.....	118
3.3. AYDINLANMA KOZMOPOLİTANİZMİ.....	127
3.3.1.DOĞA VE KÜLTÜR AYRIMI.....	127
3.3.2.KOZMOPOLİTANİZMİN OLANAKLILIĞI: TOPLUM SÖZLEŞMESİ:	140
SONUÇ.....	157
KAYNAKÇA.....	158
ÖZGEÇMİŞ.....	162

ÖZET

Kozmopolitanizm düşüncesi özünde, tarihsel olarak “*kosmos*” ile “*polis*” arasındaki kaybedilmiş argümanın tekrar kurulmasına yönelik bir çaba olarak felsefe tarihinde boy gösterir. Kavram olarak “*kosmopolis*” felsefi kontekstine yerleştirildiğinde felsefe tarihine karşılıkların dikatomik tarihini bozan yeni bir perspektif sunabilir. Çünkü *kosmopolis*, *kosmos* ve *polis* karşılıkları üzerinden karşılıklar birliğinin bozulmasına işaret eder.

Bu tezde *kosmos* ve *polis* karşılıkları arasındaki uyum sorunu üç bölümde ele alınmıştır. Antikçağ, Ortaçağ ve Modern çağ üzerinden yapılan kozmopolitanizm düşüncesine yönelik irdeleme, *kosmos* ve *polis* anlayışlarının birbirini çağdan çağa nasıl dönüştürmüş olduğunu göstermeye çalışır.

Tezin ilk bölümü Antik Yunanda Sokrates öncesi ve Sokrates sonrası filozoflarda değişen *kosmos* düşüncesine bağlı olarak değişen *polis* düşüncesini ele almaktadır. Bu bölümün amacı, “açık *polis*”in “kapalı *kosmos*” anlayışına bağlı olarak Platon ve Aristoteles’te nasıl “kapalı *polis*”e dönüştüğünü göstermektir. Tartışma Helenistik kozmopolitanizm düşüncesinin bireyin *kosmos* ile *polis* yaşayışındaki uyumunu yeniden canlandırma çabasının olumlanmasıyla sonuçlanır.

Tezin ikinci bölümü Hıristiyan Ortaçağda yaratan Tanrı ile yaratılan Dünya ikilemi üzerinden değişen *kosmos* düşüncesine bağlı olarak değişen *polis* düşüncesini ele almaktadır. Bu bölümün amacı da, doğaya aşkın tanrı kavramı üzerinden *polis*’in nasıl Hıristiyan *polis*’e dönüştüğünü göstermektir. Tartışma Ortaçağın Platoncu ve Aristotelesçi filozoflarının kozmolojiyi teolojiyle birleştirme çabaları üzerinden ilerleyerek vahiy ve akıl çatışması üzerinden yapılan Kilise ve Devlet ayrımının olumlanmasıyla sonuçlanır.

Tezin üçüncü bölümü Modern çağda Hümanist Rönesans düşünürlerinin *kosmos*’a yönelişi üzerinden değişen *kosmos* anlayışına bağlı olarak değişen *polis* düşüncesini ele almaktadır. Bu bölümün amacı ise, doğadan kopuk bir insan aklının sonsuz *kosmos*’u tasarlayışı üzerinden *polis*’in nasıl *metropolis*’e dönüştüğünü göstermektir. Tartışma Aydınlanma düşünürlerinin insanın doğa hali üzerine yaptıkları varsayımlar üzerinden ilerleyerek vardıkları toplum sözleşmecî görüşlerin kozmopolitanizm düşüncesi açısından öneminin olumlanmasıyla sonuçlanır.

ABSTRACT

The idea of Cosmopolitanism points at the attempt to re-establish the forgotten argument between “*cosmos*” and “*polis*”, in the history of philosophy. In its philosophical context, concept of “*cosmopolis*” gains a great importance for blemishing the dichotomies in the history of philosophy. Therefore, *cosmopolis* indicates deriving harmony out of oppositions.

In this study, the question of harmony among the oppositions, *cosmos-polis*, is discussed in three sections. The fact, that civilizations progress on dichotomies which appear within their limits, leads us to analyze the topic through specific problems of Ancient Greeks, Medieval and Modern times and to collect varying understandings of *cosmos* and *polis*.

In the first section of this work, the comprehension of *polis* is examined in relation with the comprehension of *cosmos* for Pre-Socratic and Post-Socratic Ancient Greek Philosophers. The aim of this section is to point out how “open polis” had been transformed to the “closed polis” through the idea of “closed universe” in the thoughts of Plato and Aristotle. Then, discussion follows with the effort of Hellenistic individual to revive the harmony between *cosmos* and *polis*.

The second section deals with the idea of *cosmos* and *polis* which had been reformed with the dichotomy of the creator God and the created world in the Christian Medieval age. The aim of this section is to point out how *polis* had turned into *Christian polis* through the concept of God which is transcendent to nature. Discussion follows with the parting of the ways of Church and the State, while the efforts of Plato and Aristotelian philosophers of medieval age to unite theology with cosmology were in the process.

The third section of this study, deals with the approaches of *cosmos* and *polis* for Humanist philosophers of Renaissance in the Modern age. The aim of this part is to indicate the transformation of *polis* -from infinite *cosmos* that is contemplated by human intellect which is separated from nature- to *metropolis*. Discussion follows with the assumptions about the natural state of man, the ideas of social contract. The effect on cosmopolitanism that these assumptions and the ideas had produced has also been mentioned in the last part.

GİRİŞ

Günümüzde kozmopolitanizm düşüncesi global dünyanın etik talepleri olarak sunulsa da, biz biliyoruz ki, felsefe tarihindeki etik tartışmalarla hesaplaşmaksızın kozmopolitanizm düşüncesinin ne türden bir ortaklığa çağrı yaptığını anlayamayız. Kozmopolitanizm geleneğini bireyle ilişkilendirdiğimizde *kozmpolitan*, kentle ilişkilendirdiğimizde *kozmpolit* adı öne çıksa da, kozmopolitanizm düşüncesi felsefe tarihinde bir *kosmopolis* ideali üzerinden yol alır.

Her halükarda kozmopolitanizm, kendisine bütün bir dünyayı yurt ve insanlığı yurttaş olarak amaç edinen evrensel bir düşüncedir. *Kosmopolis* ideali asla bireyin dünya üzerinde her yerde kendini evinde hissetmesi ya da hiçbir yerde evinde hissetmemesi anlamına gelmez. Her bireyin kendini ilkin bir “dünya yurttaşı” olarak görmesini talep eden kozmopolitanizm düşüncesi *kosmos*’u ve *polis*’i ekonomik değil, ahlaki ilkeler üzerine kurmak ister.

Kozmopolitanizm sadece evrenselleşmenin değil, bireyselleşmenin de tarihidir. Ekonominin dünya çapında yayıldığı bir süreç olarak globalleşmeyle yüzleşildiğinde modern çağda *kosmos* görüşü sonsuz sınırsız bir evrene genişletildiği için *polis*’in kaderi açık pazarlara dönüşmek oldu. Küresel pazar anlayışı, kent içindeki açılımı, bireyler arası dayanışmayı sekteye uğratacak şekilde engelledikçe birey yaşamında özel alan kamusal alanın önüne geçer. Uzamda yayılan *polis* anlayışı yurttaşlık etkinliklerinin birer yükümlülüğe dönüştüğü *metropolis* ve *megapolis* halini alır. Bu kentler aynı zamanda birer *teknopolis*’tir.

Bireyin kendi çıkarlarını gerçekleştirmenin yolunun başkalarının çıkarlarıyla rekabetini zorunlu kıldığını düşünmeye iten güç kapitalist dünya görüşü olup bu görüş bireyi dünyayı çıkarların savaş alanı olarak görmeye zorlar. Dünya serbest rekabet alanı olarak tek kutuplaştığında evrensel olan tek şey çıkarların savaşımı olmuştur. Bu yüzden kozmopolitanizm dünyaya ve insanlığa yönelik yeni bir ilgiyi yeşertmenin peşindedir.

Bu tezde kozmopolitanizm düşüncesi felsefe tarihi bağlamında *kosmos* ve *polis* arasındaki kopuşun üzerine gitmekle yükümlüdür. Bireyin öznel yaşamını yeniden kamusal yaşama bağlama olanaklarını araştıran kozmopolitanizm için her bireyin sadece kendi iyiliği değil, bütün bir dünyanın iyiliği adına kendisinin en iyi bildiği şeyi yapmakla insanlığa karşı bir yükümlülük hissetmesi gerekir. Çünkü insanları bir arada tutacak olan en büyük ortaklık bu dünyada yaşıyor olmaktır. İşte bu ortaklığın kendisi evrensel bir adaletle dayanmalıdır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Antik Çağda Kozmopolitanizm

1. 1. Sokrates Öncesi Filozoflarda Kosmos

Özünde, tarihsel olarak *kosmos* ile *polis* arasındaki birlikli bütünlüğün kavranışına ilişkin felsefi bir arayış olan kozmopolitanist düşünceler tarihsel olarak Sokrates sonrasına denk düştüğü için, Sokrates öncesinde kozmopolitanizm düşüncesinin ancak sezilen bir varlığından söz edilebilir. Dolayısıyla Sokrates öncesine bakmak, kozmopolitanizm düşüncesinin tarih öncesine bakmak demektir.

İlk defa Sokrates'in ortaya atıp Platon ve Aristoteles'in geliştirdiği soruş biçimi olan "Ti Estin" olarak "Nedir bu?" sorusu, aslında Sokrates öncesinde, doğanın ne olduğunun daha kesin bir sınırlamasını arayan filozoflarca ortaya atılmış; böylece "ti" olarak "ne" sözcüğü "nelik" araştırması olarak felsefe etkinliğine yol vermiştir.¹ Sokrates öncesi filozofları doğa filozofları olarak adlandırmanın dayanağı, bu nelik araştırmasının Sokrates'e kadar sadece *kosmos*'a yöneltilmiş olmasıdır.

Bir şeyin neliği sorunu felsefede "bir şeyin ne olduğu yollu soru" olarak, "o şeyin özüne yöneltilmiş bir soru" olup, nelik sorunu olarak ne sorusu, ancak "özüne soru yöneltilen şey bulanıp karıştığında", yani "insanın sorulanla kurduğu ilişki sallantıya girdiğinde" canlılık kazanır.² İlk filozofların, doğanın özüne yönelttikleri ne sorusunu yaşatmak durumunda kaldıkları ortam, insanın doğayla kurduğu ilişkinin *mythos* olarak söylence ile gerçekleştirildiği bir ortamdı. Böyle bir ortamda, ilk filozofların ne sorusu, başka türlü bir bilmeye kapı aralayarak, insanın doğayla kurduğu ilişkinin giderek *logos* olarak söylem ile gerçekleştirildiği bir ortamı hazırladı.

İnsanın doğayla kurduğu ilişkinin *mhythos* olarak söylence ile gerçekleştirildiği zamanlarda, tanrılar ve insanların ortak yaşam alanı olan dünya, *kosmogonik* ve *theogonik* olarak ifade ediliyordu. Doğa ile doğaüstü güçlerin bir ve aynı olarak düşünüldüğü bu doğal ile tanrısalmın birlikli bir bütün olan doğumu görüşlerinde, ilk kez Gök ile Yer arasındaki kopuşa bağlı olarak şeylerin birbirinden ayrılmasıyla meydana gelen uyum, *khaos*'tan *kosmos*'a geçiş süreci olarak ele alınmıştır. Bu mitolojik görüşlerde *khaos* olan düzensizlikten *kosmos* olan düzenliliğe geçiş söylencelere konu olan doğa ve doğaüstü güçlerin keyfi olan istencine bağlıydı.³ İnsanın iyi bir yaşam sürmesi bir yana, yaşamını sürdürmesinin dahi bu

¹ Heidegger Martin, *Nedir Bu Felsefe?*, s. 15

² A.g.e., s. 18

³ Thomson George, *İlk Filozoflar*, s. 166

güçlerin olurlarına terkedilmiş bir şekilde işlendiği mitoloji, kozmolojinin önündeki en büyük engeldi.

Doğanın ne olduğu sorusu, varolan şeylerin ilk nedeni olarak doğanın kendisinden yapıldığı maddenin ne olduğu sorusuna bağlanınca, insanın doğayla kurduğu dolaylı ilişki, yerini doğrudan ilişkiye bırakmaya başlar. Nitekim bu ilk doğa görüşü, doğrudan doğaya dönük ussal bir ilgiyi yaratan ve yürüten bir ruh hali olmadan mümkün olamazdı. Bu yüzden ilk doğa felsefesi geleneğini anlamak, bu filozoflarının içinde buldukları ruh haline değinmeyi gerektirir.

Felsefe yapmanın insanın ruh hali boyutuna ait olduğunu söyleyen Platon ve Aristoteles, felsefenin başlangıcına egemen olan ruh halini *pathos* olarak adlandırır.⁴ İlk filozoflar doğaya ilişkin başka türlü bir bilmenin peşine düştüklerinde, onların naif çabalarına eşlik eden, bu *pathos*'tur.⁵ Ancak Platon ve Aristoteles ruh hali olarak *pathos*'un akıl olarak *logos*'la bağını kurmak peşine düşerken *mhythos*'la bağını görmezden gelir. Sokrates öncesi çabaları ilk felsefe olarak değerlendirirken felsefenin bir duygu-duyum değil, bir düşünce işi olduğu kabulüne dayanan bu filozoflar, Sokrates sonrası felsefede *monistik* bakışın yerini alan *dualistik* bakışın hakimiyeti altındadır. Bir duyulur ve düşünülür dünya ayrımı üzerinden hareket eden *dualistik* bakış, görünüşü gerçeğin yansıması olarak kendisinden ayırırken duygu-duyumunu beden, düşünceyi de ruhun edimi olarak görür. Ruhun bedenden bağımsız var olduğu ilkesine dayan bu filozofların duygu-duyumun yanıltıcılığı karşısında düşüncenin doğruluğuna verdikleri önem, gerçekliği görünüşten bağımsız bir kavrayışın olanağı olarak sunulur. İşte ilk filozofların çabaları, felsefenin ne olduğunun zamansal değil, mantıksal önceliğine dayalı tanımını yapan bu filozoflarının yanlı bakışıyla yorumlandığında Sokrates öncesi filozoflarda kozmopolitanizmin tarih öncesini saptamak da olanaksızlaşır. Çünkü ilk filozoflar henüz görünüş ve gerçeklik ayrımı üzerinden yola çıkarak doğa kavrayışlarında belirgin bir madde-form ayrımına ulaşmış değildir.

Bilimin henüz felsefeyle iç içe olduğu ilk doğa araştırmaları “teorik türden bilginin pratik türden bilgiden daha fazla bilgelik olduğu” kabulüne dayandırıldığında doğa filozoflarının “varlığın nedenleri”ne ilişkin araştırmaları, felsefi bilgeliğin ilk biçimi olarak sunulur.⁶ “Sırf bilmek amacıyla aranan bilim, sonuçlarından dolayı aranan bilimlerden daha fazla bilgelik” olarak düşünülünce ilk filozofların tarihi, Platon ve Aristoteles’e felsefenin “poetik” bir bilim olmadığını gösterir.⁷ İlk filozoflar “bilgisizlikten kurtulmak için felsefe yapma”ya giriştiklerinde Platon ve Aristoteles’e göre “herhangi bir faydacı amaç” ile bilimin peşine

⁴ Platon, Theaitetos, 155d, Aristoteles, Metafizik, I, 1. 982b

⁵ Heidegger Martin, Nedir Bu Felsefe?, s. 37-38

⁶ Aristoteles, Metafizik, I. 1. 981b30-982a5

⁷ A.g.e., 2. 982a15-20

düşmüş değillerdi.⁸ Bu nedenle bir tek “kendi amacı için var” olan bu bilim “bir başkasının amacı için değil, kendi amacı için var olan insan” gibi özgür kabul edildi.⁹ Çünkü “bütün diğer bilimler, bu bilimden daha zorunlu” olsa da, “hiçbiri ondan daha üstün değildi.”¹⁰ Felsefeyi, pratik bir duygu-duyumdan uzak teorik bir düşünce işi olarak gören Platon ve Aristoteles’e göre kazanılması gereken bilim “ilk nedenlerin bilimi” idi.¹¹ Bu filozoflara göre poetik olmayan türden bir bilgeliğe sahip olmaya, insanın gücünün ötesinde bir şey gözüyle bakmak insan doğasının sınırlı olduğunu kabul etmek olurdu. Halbuki ilk filozoflarda ilk nedenlere ilişkin bilginin insanın bilme olanakları dahilinde olup olmadığı tartışılmazdı bile. Çünkü onlara göre her şeyin kendisinden çıkıp sonuçta yine kendisine döndüğü şeylerin ilkesi olan madde bilinemez değildi. Doğadaki biraradalığı sağlayan “ilk madde” bu filozoflarda “ilk doğa”ydı.¹² Nitekim “bu ilk doğanın her zaman varlığını sürdürmesinden dolayı gerçekte ne oluş, ne de yok oluş vardı.”¹³

Doğa filozofları için doğa, öncesiz sonrasız ilk maddenin yönetiminde bir bütünsellik sergilerken bütünsellik bu filozoflar tarafından sadece bilim değil, ahlak sorunu bağlamında da ele alınır. Teori ile pratiği birleştirmek o dönemin ayırıcı özelliği olarak *kosmos* ve *polis* arasındaki uyuma da isabet eder. Ancak Platon ve Aristoteles’le birlikte, aklın *logos*’dan *ratio*’ya olan dönüşümü ile felsefede duygu-duyumun irrasyonel olup düşüncenin rasyonel olduğu söylemi başlar.¹⁴ Bu filozoflarca rasyonel bir şey olarak kabul edilen felsefenin ne olduğuna ilişkin verilen karar, en başından *ratio*’nun ne olduğunu kendiliğinden verili kabul eden bir anlayışla *pathos*’u yorumlar.¹⁵ Böylece felsefe etkinliği sadece bir “ratio işi” olmayıp aynı zamanda “ratio’ nun gerçek yöneticisi” olarak görülür.¹⁶ Felsefi etkinliğin pratik alandan koparılıp teorik alana terk edildiği bu düşüncede, adalet kavrayışı da olandan uzaklaşıp olması gerekene doğru yol alarak *polis*’i *kosmos*’un bir uzantısı olmaktan çıkarır.

İlk filozoflardaki *pathos*’a Platon ve Aristoteles’in felsefi yorumlarından bağımsız bir şekilde dönecek olursak, doğa filozoflarının doğrudan doğaya yöneldiklerinde “bir şeyin olduğu şey olması”nın “niçin”i ve “neden”i karşısında hayret içinde geriledikleri görülür.¹⁷ Varolan her şeyin varolmak bakımından kendisine ait bütünlüklü bir doğaya sahip olduğunu düşündüklerinde, bu filozoflar, yine hayretle, bütünlüğü sağlayıcı ilke olan ana madde (*arkhe*) arayışına girişmiştir. İlk filozoflar felsefe yapmanın egemen çıkış noktası olan *pathos*’a sahip

⁸ A.g.e., 982b20-25

⁹ A.g.e., 982b25-30

¹⁰ A.g.e., 983a10-15

¹¹ A.g.e., 3. 983a25

¹² A.g.e., 983b15-10

¹³ A.g.e., 983b15-20

¹⁴ Heidegger Martin, Nedir Bu Felsefe?, s.9

¹⁵ A.g.e., s. 8

¹⁶ A.g.e.

¹⁷ Aristoteles, Metafizik, I. 1. 981a25-30

olmakla ancak, varolan her şeyin varolmak bakımından kendisine dayandığı ana madde arayışını yürütebilmişti. Bu yüzden Platon ve Aristoteles'in felsefenin başlangıcındaki hayretin yalnızca “felsefe yapmanın nedeni” olduğu düşüncesini savunmak yanıltıcıdır.¹⁸ “Bir gün insan varolanların varoluşu karşısında hayrete düşmüş ve bu hayretin verdiği itici güçle felsefe yapmaya başlamış ve itici güç olarak hayret gereksiz hale geldiğinde de yok olmuş” değildir.¹⁹

Aslında *pathos* felsefenin her adımına egemen olan *arkhe*'dir; yani “felsefenin ilk ana maddesi”dir. Çünkü “bütün insanlar önce şeylerin oldukları gibi olmalarına hayret etmekle” işe başlasa da *pathos* yalnızca felsefenin başlangıcında yer almakla kalmayıp aynı zamanda bütün bir felsefeye egemen olur.²⁰ *Pathos* olarak *arkhe* ilkin bir şeyin çıktığı nokta anlamında olsa da, doğa filozoflarının görüşleri açısından bu nokta “çıkılırken geride bırakılan” yaratan bir şey olarak düşünülmez. Bir şey tarafından belirlenmek anlamını taşıyan *pathos*'a bağlı olarak *arkhe*'nin yöneten bir şeye dönüşmesi kaçınılmazdır. Bu nedenle *pathos* olarak *arkhe*, doğa filozoflarında sadece doğanın yaratıcı değil, yönetici ilkesidir de.²¹ Ana madde, ilk filozoflar tarafından şeylerin oluşlarının maddi nedeni olarak gösterilse de formel bir neden de içermektedir.

Doğaya yönelik evrensel bir kavrayışı gerçekleştirilmeye çalışan doğa filozofları bireyselliğe yönelik bir kavrayışı da gerçekleştirir. Doğadaki tikel çokluğun tümel birliğinin dayanağı olarak sunulan *arkhe* ister tek ister çok olsun bireysel bir ögedir. Doğaya ilişkin her türlü polistik duyuşa monistik bir düşünüş katan *arkhe* yerellik özelliği sergiler. Çünkü doğaya içsel olan *arkhe*, henüz formu kendinde olan maddedir.

İlk filozoflarda *kosmos*'un “olmuş bitmiş bir şey” değil, “oluşmakta olan bir şey” olan bir anlamı söz konusudur.²² Çünkü doğa filozofları doğanın devinime bağlı değişimine kendiliğinden bir güç geliştirme anlamı yüklemiştir. Doğadaki varolan her şeye canlılık atfeden Thales, *arkhe*'yi, “her şeyin canlılığının nedeni” olarak öne sürerken, *arkhe*'nin “yaşamsal ilke” olan anlamını öne çıkarır. Thales “her şeyin besininin nem olduğunu”, “her şeyin nemden türeyip onun tarafından canlı tutulduğunu”, dolayısıyla “her şeyin tohumunun nemli bir yapısı olduğundan suyun nemli şeylerin kökeni olduğunu” düşünür.²³ Thales'e göre kendinde devinim ve değişim niteliği taşıyan canlı madde “tanrısal” olduğu için “her şey tanrılarla doludur”.²⁴ Görülen o ki tanrısal varlığın gerçek doğasının ne olduğu sorunu, hala

¹⁸ A. g. e.

¹⁹ Heidegger Martin, Nedir Bu Felsefe?, s. 39

²⁰ Aristoteles, Metafizik, I. 2. 982b10-15

²¹ Heidegger Martin, Nedir Bu Felsefe ?, s. 38-39

²² Zeller Eduard., Grek Felsefesi Tarihi, s.51

²³ Aristoteles, Metafizik, I. 3. 983b20-30

²⁴ Aristoteles, Ruh Üzerine; A 5, 411a7; A 2, 405a19

Sokrates öncesi felsefenin merkezi problemlerinden biridir. Diyelim ki doğa filozoflarında “tanrısal etkinlik herhangi bir insan eyleminin büyük ölçekli bir çeşidi” olsun; yine de “bu insan etkinliği bir mimarın ya da bir mühendisin etkinliği değil, bir büyücünün etkinliğidir.”²⁵ Bu filozoflarda doğa, kendisine aşkın bir tanrının istencine bağlı olarak “doğmuş” değil, kendisinden “yapılmış” olduğu öncesiz-sonrasız bir “ilk madde”dir.²⁶

Doğa filozofları tanrı ile doğayı bir bütün olarak gördükleri *panteist* felsefelerinde, en büyük bilgeliğin doğanın bütününe ilişkin bir kavrayışı gerektirdiğini düşündükleri için bilgeliği doğallık mertebesine ait görürken tanrısallık mertebesine de ait görür. Bu nedenle adalet, doğa ve doğaüstü olanın teorik ve pratik bilgeliğindeki uyumunda gizlidir. Adaletin bu panteist kavranışının ardında yatan ilk filozofların doğayı bir organizma olarak kavrayışlarıdır. Bu organik düzende, kendilerinde bir organizma olan şeyler bir ve aynı olan organik bütünün parçalarını oluşturur.²⁷ Doğanın organik bir bütün olarak bu kozmolojik kavranışı, adaletin mitolojideki doğa ve doğaüstü güçlerin olurlarına terk edilmiş bir şekilde ele alınışını değiştirir. Nitekim varolan her şeyin olduğu şey olmasının ardındaki düzenlilik hala düşünülür bir şey olarak duyumsanan bir şey olmaktan da uzaklaşmış değildir. Adalet görünür olduğu kadar da gerçektir.

Kosmos'ta belirli olan bir şeyin sonlu ve sınırlı olacağı için oluşmuş bir şey olacağını düşünen Anaksimendros, *arkhe* olarak *apeiron*'u öne sürer. Böylece *apeiron*'la birlikte oluşmuş bir şeyin nasıl oluştuğunun açıklaması gereksiz hale gelir. Yaratımı ve yönetimi Thales gibi “ayrışmamış ilk madde içinde bir ayrışma süreci başlatarak dünyayı yapan bir tanrısal büyücü olarak tasarlamak yerine”, Anaksimendros, “ilk madde”nin kendisinde kendisinin kurmuş olduğu “bir süreç” olarak düşünür.²⁸ Bu süreçte Anaksimendros'a göre “her şeyin kendisinden oluştuğu şeyin”, “nitelikçe belirlenmemiş” olması gerekir ki, “ayrışmamış” olsun; çünkü “karşıtlar çiftinin her biri ötekini içerir” olduğu için *apeiron*'un “başlangıçta ayrışmamış olması gerekir”²⁹ Anaksimendros'a göre *apeiron* “öncesiz-sonrasız olarak kendi içinde devinimini doğurmuş” olduğu için şeyler *apeiron*'dan “ayrışmış”tır.³⁰

Anaksimendros “başlangıcı ve sonu olmayan bir dünyalar silsilesi” düşünerek “sonsuz-sınırsız uzayda sayısız dünya sistemlerinin eş zamanlı mevcudiyetini” ele alırken, insanlardan ve tanrılardan daha aşağı olmayan çeşitli şeylerin doğa tarafından sonsuza kadar birleştirilmiş

²⁵ Collingwood Robin G., *Doğa Tasarımı*, s. 43

²⁶ A.g.e.

²⁷ A.g.e., s. 42

²⁸ A.g.e., s. 45-46

²⁹ A.g.e., s. 45

³⁰ A.g.e., s. 47

bağlar içinde sürüp gitmekte olduklarını düşünür.³¹ Şeyler arasında birliği sağlayan yaratıcı-yönetici ilke olan *apeiron* sayesinde doğada çevrimsel bir var etme ve yok etme söz konusu olduğu için, şeyler kendisinden varolduğu *apeiron*'un kendisinde yok olacaktır. Şeylerin varoluşuna adalet adına sınır getiren *apeiron* ile şeyler zamanın düzenine göre kararlaştırıldığı şekilde birbirlerine olan haksızlıklarının bedelini öder. Dolayısıyla Anaksimendros'ta "fiziksel kozmogoni bir teoloji ile değil de, büyük bir kozmik etik ile harmanlanmış durumdadır."³²

Nitelikçe belirlenmemiş bir *arkhe*'nin deviniminden, karşıtların neden ve nasıl doğduğunun açıklamasını yetersiz bulan Anaksimenes, *arkhe*'yi belirli niteliklere sahip bir öge olarak gösterir. Böylece sonsuz bir devinim durumunda olan *arkhe*'nin değişimin kaynağı olmasına ilişkin sorun ilk kez belirginleşir. Anaksimenes'e göre karşıtları kendisinde taşıyan *arkhe*'nin, seyrelme ve yoğunlaşma devinimi ile karşıtlar görünüşe çıkar.³³ Ancak doğadaki çokluğun birliğini *arkhe*'nin seyrelme ve yoğunlaşma devinimi ile açıklayan Anaksimenes, değişimi *arkhe*'nin niceliksel bir dönüşümü olarak açıklar. Halbuki Anaksimendros'ta *kosmos*'u oluşturan temel ilke nitelikçe belirlenmiş bir şey olamayacağı gibi, onun nicelik bakımından da uzay ve zamanda sonsuz ve sınırsız olması gerekmiştir. Yoksa belirsiz bir madde olan *apeiron*, kendisini var etme süreci içerisinde yok ederdi.³⁴ Dünyaların çokluğu düşüncesinde Anaksimendros'tan farklı olarak, dünyaların "uzay"da değil, "zaman"da "birbirinin dışında" olduğunu kabul eden Anaksimenes'e göre, "belli bir zamanda ancak bir dünya varolabilir."³⁵ Nitekim Anaksimenes'le birlikte bu bir ve aynı olan tek doğada varolan her şeyin değişime niceliksel bir dönüşümle konu olması, doğaya ilişkin bütünlüğün giderek daha fazla kozmolojik bir sorun haline gelmesi demektir.

İlk filozoflarda doğadaki şeylerin devinimi ve değişimi *arkhe*'nin "birleşip ayrılmasına bağlı olarak" gerçekleşmekte olduğu için var olan şeylerin *arkhe*'den geldikleri gibi *arkhe*'ye gidecek olmaları ilk nedenin mutlak bütünlüğünün garantisi olarak sunulur.³⁶ Doğa filozoflarında devinim bir niteliğin yitirilip yerine yeni bir niteliğin kazanılması olarak anlam kazandığı için değişim niteliklerin yer değiştirmesi anlamına gelir.³⁷ Doğa filozofları "değişime giden niteliklerin karşıtlarıyla yer değiştirdiğini" düşünür.³⁸ Değişimin, "niteliklerin karşıtlarına dönüşmesi" olarak açıklanması kozmopolitanizmin tarih öncesinin *kosmos* ile *polis* karşıtlarının birbirine dönüşmesi sonucu birbiriyle uyumlu kılınmışlığı olarak

³¹ Zeller Eduard, Grek Felsefesi Tarihi, s.54-55

³² Kenny Anthony, A Brief History of Western Philosophy, s. 3

³³ A.g.e., s. 4

³⁴ Zeller Eduard, Grek Felsefesi Tarihi, s. 54

³⁵ Collingwood Robin G., Doğa Tasarımı, s. 48

³⁶ Zeller Eduard, Grek Felsefesi Tarihi, s.51

³⁷ Denkel Arda, İlkçağ'da Doğa Felsefeleri, s.20

³⁸ A.g.e.

yorumlanışına olanak tanır.³⁹ Pratik ve teorik yaşantının kamusal ve özel alandaki izdüşümü, *kosmos* ve *polis* arasındaki uyumu sağlayıcı bir birlikli-bütünlüklü ilke olarak *pathos* olarak *arkhe*'nin anlamını güçlendirir. Yani doğa filozoflarındaki sadece kozmik değil, aynı zamanda politik bir yasalılık olan *arkhe* arayışı kozmopolitanist bir kavrayışın Sokrates öncesi filozoflardaki olanağı olarak düşünülebilir.

Doğa filozofları için “ilke” ya “bir” ya da “çok” olup bir ise ya “devinimsiz” ya da “devingen”dir; çok ise ya “sınırlı” ya da “sınırsız”dır.”⁴⁰ *Arkhe*'nin bir olduğunu düşünen filozoflar sonsuz olan birin çokluğa bir sınır getirdiği düşüncesindeyken şeylerin devinimi ve değişimi ile ortaya çıkan çeşitliliğin bir olandan nasıl meydana geldiği konusundaki açıklamalarında yetersiz kalmıştır. Çünkü her şeyin bir olduğunu söyleyen ilk filozofların bir ile tözü mü, niceliği mi, yoksa niteliği mi kastettikleri belirsizdir. ⁴¹ Aslında bu filozoflarda ilinek olanın töze yüklendiği düşüncesi söz konusu değildir. Henüz varolan yüklendiği nesne için bir birlik göstergesi değil, bütünü kendisinin bir göstergesidir. Bu nedenle *arkhe*'nin çok olduğunu düşünen filozoflar, “varolan, hiçbir şey için ilinek değilse, her şey onun için ilinekse, ‘varolan’ niçin ‘varolmayan’ yerine ‘varolan’ı imlesin ki?” diye düşünür.⁴² Bu doğa filozoflarına göre varolan çok biçimde imlediği için bütünü parçaları türce farklılık gösterir.⁴³

Doğadaki ilkelerin sonsuz sayıda olduğunu kabul eden Anaksogoras'a her şey *kosmos*'ta “birleşme ve ayrılma yoluyla” varlığa gelip varlıktan gider.⁴⁴ Anaksogoras doğadaki çokluğun nedeni olarak “bir kerelik bir değişimi” düşündüğü için “karşıtlar”ı “sonsuz” olarak ele alır.⁴⁵ Nitekim Anaksogoras “herhangi bir şeyin hangi nedenden ötürü zorunlu olduğunu söylemekte güçlükle karşılaştığında” ikinci bir ilke olarak akıldan (*nous*) söz eder.⁴⁶ Anaksogoras'a göre “şeylerin hareketinin kendisinden çıktığı neden olan bir ilke” olan *nous*, adaleti oluşturur.⁴⁷ Nitekim *nous*, şeyler için bir ayrılıp birleşme ilkesidir. Ancak birleşip ayrılmanın gerçekleşmesi en küçük büyüklük olmadığı için nicelik açısından olanaksız olduğu gibi, türler kendi başlarına ayrı bulunamadıkları için nitelik açısından da olanaksızdır. Dolayısıyla Anaksogoras'ın eş türlerin oluşumu kabulü dayanaksızdır.⁴⁸

³⁹ A.g.e.

⁴⁰ Aristoteles, Fizik, 1, 184b15-20

⁴¹ A.g.e., 185a20-25

⁴² A.g.e., 186b5-10

⁴³ A.g.e., 186b10-15

⁴⁴ Aristoteles, Metafizik, I. 3. 984a10-15

⁴⁵ Aristoteles, Fizik, 1, 187a20-30

⁴⁶ Aristoteles, Metafizik, I. 4. 985a15-20

⁴⁷ A.g.e., 984b20

⁴⁸ Aristoteles, Fizik, 1, 188a10-20

Doğadaki ilkeler olarak sonlu sayıdaki “dört öge”yi kabul eden Empedokles’e göre, “bu öğeler her zaman varlıklarını sürdürür”.⁴⁹ Temel öğelerin “dönüşümlü değişimini” kabul eden Empedokles, bir tek dört öğenin sonsuz olduğunu düşünür.⁵⁰ Dolayısıyla var olmamış ve yok olmayacak olan bu öğeler “sadece birleşme ve ayrılma yoluyla çoğalır ve azalır” oldukları için “oluşa tabi”dir. Ancak Empedokles bu dört öğeyi birleştiren ve ayıran ikinci bir neden olarak ikili bir güçten söz eder. Empedokles’e göre doğada gerçekleşen oluş ve bozuluş birçok şeyi bir şey halinde birleştiren Sevgi ve bir şeyi birçok şeye ayıran Nefret ile gerçekleşir. Sonuçta *kosmos* bazen sevginin bazen de nefretin hakim olduğu bir döngü olarak sunulur.⁵¹ İşte Empedokles’te bu dört öge birbirleriyle orantılı olarak karışarak adalete yol açarlar. Empedokles tek değil, ikili karşıt hareket kaynağını kabul eder.⁵² Birbirine karşıt ikili devinim ve değişim kaynağına bağlı olarak, Nefret’in etkisi ile öğelerin ayrıldığı her seferinde her öğenin kısımları kendi içlerinde birbirleriyle birleşmekte, aynı zamanda Sevgi’nin etkisi ile öğelerin birleştiği her seferinde de her öğenin kısımları kendi içlerinde birbirlerinden ayrılmaktadır. Empedokles, varolan şeyler için Sevgi’nin ödül Nefret’inse ceza olduğunu düşünür. İnsan ruhu da bu dört öğeden oluştuğu için sevgi ve nefretin yönetimindeki bu öğeler, insanın iyiliğine ya da kötülüğüne etki eden güçler olarak ele alınır. Dolayısıyla Empedokles’te Sevgi ve Nefret hem *komos* hem de *polis*’teki adaletin kaynağıdır.

Doğada varolan şeylerin nedeni olan ilkeleri Anaksagoras gibi sonsuz sayıda çok olan öğeler olarak ele alan Demokritos için atomlar “şeylerin maddi nedenleri”ni oluşturur. Atomları “niteliklerin nedenleri” olarak kabul eden Demokritos’a göre doğadaki çokluğun nedenini bu öğeler oluşturur. Doğadaki devinim ve değişim için gerekli olan boşluk düşüncesine karşı çıkan Demokritos, “Varlık” ve “var-olmayan” diye adlandırılan öğeleri, “Dolu olan” ve “Boş olan” olarak adlandırır.⁵³ Demokritos için dolu olan olarak var olan, boş olan olarak varolmayandan daha fazla var değildir. “Varlık mutlak bir doluluk olduğuna göre boşluk mutlak bir yokluktur.”⁵⁴ İçinde hiçbir duyulur nesnenin bulunmadığı bir boşluk düşüncesi, her var olanın bir şey olduğunu düşünen ilk filozoflar tarafından, hiçbir şey olmayan bir şey olarak ele alınır. Şeylerin bütünü dışındaki bir boşluk, bu filozoflar için bir şey değildir.⁵⁵ Bu nedenle Demokritos için dolu olan Varlık, sayıca sonsuz-sınırsız olan çokluktur. Nitekim Demokritos’ta varlığın bölünebilirliği sonsuz-sınırsız değildir. Artık daha fazla parçalanamaz olan atom düşüncesi Demokritos’ta şeylerin uzayda kapladıkları yerle

⁴⁹ Aristoteles, Metafizik, I. 3. 984a5-10

⁵⁰ Aristoteles, Fizik, I, 187a20-30

⁵¹ Kenny Anthony., A Brief History of Western Philosophy, s. 14

⁵² Aristoteles, Metafizik, I. 4. 985a30

⁵³ A.g.e., 985b5-10

⁵⁴ A.g.e.

⁵⁵ Aristoteles, Fizik, 4, 213a25-213b5

ilgilidir. Maddenin sonsuz ve sınırsızca bölünemez oluşunu ileri süren atomcu görüşün bilimsel değil, felsefi; deneysel değil, düşünsel bir sonucu vardır. Çünkü maddenin sonsuz ve sınırsızca bölünmesi olanak dahilinde olsaydı eğer, varolan şeylerin ne büyüklükte olacakları düşünüldüğünde hiç olmayacakları gibi bir durum söz konusu olurdu. Bu nedenle Demokritos'a göre doğada atomlar gerçek olup diğer her şey görünüştür. Demokritos varolan şeylerin ilkesinin çok olduğunu söylerken, aslında şeyleri “türce farklılaşmış tek bir cins” olarak düşünür.⁵⁶ Varolan şeylerin ilkesi olan atomların sadece niceliksel değil, niteliksel de sonsuz olduğunu düşünen Demokritos için sürekli devinim ve değişim halinde olan bu atomlar birbirlerine nicel ve nitel sonsuzluklarıyla bağlanarak adaleti oluşturur.

İlk filozoflarda doğadaki şeyler söz konusu olduğunda bölünebilir olan bir şeyin tekrar bir araya getirilebilir olması gerektiği düşünülmüştür. Bu nedenle şeylerin doğada sonsuza kadar çoğalmasını engelleyen, şeylerin varoluşlarına bir sınır getiren *arkhe* anlayışı doğanın bütünlüğünü açıklamak için ileri sürülmüştür. Nitekim ilk filozofların doğadaki bölünmenin bir sona ulaşması gerektiği düşüncesinden, olası en küçük parçanın da bir maddesi ve formu olduğu düşüncesi ortaya çıkar. İlk maddenin ayrılaşması düşüncesi maddenin kendisi ile uzayda kapladığı yer arasında bir ayrım yapmayı gerektirir; çünkü şeylerin ilk maddeden ayrılaşırken gösterdikleri çeşitlilik, bir ve aynı olan madde miktarının, uzayda daha fazla ya da daha az yer kaplayabildiği düşüncesini kaçınılmaz kılar.⁵⁷ Halbuki madde tümüyle belirlenmemiş olduğunda maddenin kapladığı yerden ayrılması da olanaksız olmalıdır. Nitekim madde anlayışının boşluk anlayışından ayrılamaz oluşu, doğa filozoflarındaki *kosmos* anlayışını sorunlu hale getirir.⁵⁸

“Doğadaki niteliksel farklılıklar”ın, “geometrik yapıdaki farklılıklardan” ileri geldiğini düşünen Pythagoras’la birlikte, ilk maddenin neye benziyor olduğu sorusuna verilecek yanıt, ilk maddenin kendisine, uzayın kendi yapısından farklı bir yapı yüklemeyi gereksiz kılar.⁵⁹ Pythagorasçılara göre şeyleri birbirinden ayırarak şeylere sınırını veren boşluk vardır. Çünkü sayıların doğasını sınırlayan boşluk olmasaydı sayılar çeşitlilik göstermezdi.⁶⁰ Pythagoras’a göre yalnızca “uzaysal biçimler” olan “geometrik şekiller” hiçbir maddi özellik taşımaksızın sadece taşıdıkları biçimsel özellikler yüzünden “niteliksel farklılıklar” sergiler. Dolayısıyla maddeye “geometrik olarak biçimlenme gücü”nü yükleyen Pythagoras, şeylerin oldukları şey olmalarını sağlayan ilkenin madde değil, biçim olduğunu söyler.⁶¹

⁵⁶ Aristoteles, Fizik, 1, 184b20

⁵⁷ Collingwood Robin G., Doğa Tasarımı, s. 63

⁵⁸ A.g.e.

⁵⁹ A.g.e., s. 64

⁶⁰ Aristoteles, Fizik, 1, 213b20-30

⁶¹ Collingwood Robin G., Doğa Tasarımı, s. 64

Doğa filozofları şeylerin farklı türde oluşlarını açıklamakta zorlanırken, Pythagorasçılar farklılıkların temelini kendi kendisiyle türdeş olan ayrılaşmamış madde olamayacağını düşünür. Pythagorasçılar için şeylerin oldukları gibi olmalarının nedeni olan geometrik yapılar şeylerin doğasını oluşturur.⁶² Sonuçta “matematiksel biçim çeşitliliği bakımından sonsuzcasına sonsuz olan matematiksel biçimlerin sıradüzeni içinde farklılaşan bir ilkedir.”⁶³ Böylece matematiksel biçim düşüncesi kendi ayrılaşmasının temelini kendinde taşıdığı için şeylerin sayısız türleri arasındaki farklılıklara olanaklı bir açıklama getirir. Pythagorasçılar’a göre evrenin düzeni sayıların özelliklerinde gizlidir. Sayılar şeylerin maddesi olup aynı zamanda da formlarıdır.

Pythagorasçılar’a göre sayının öğeleri “Çift olan ve “Tek olan” olduğu için Pythagorasçılar şeylerin ilkeleri olarak bir dizi karşıtlıkların sayısını ele alır.⁶⁴ Pythagorasçılar’a göre “Bir olan” doğadaki öğelerin “nitelikleri”ni değil, “yüklemi oldukları şeylerin tözleri”ni oluşturur. Bu yüzden sayı her şeyin tözüdür. Öz, tanımlanan şey olup töz tanımlanan şeyin ilk öznesidir. Sonuçta şeyler sayıların taklit edilmesi ile var olmaktadır. Nitekim madde artık biçime girebilen şey olarak değil, kendisinde biçim taşıyan bir şeydir. Şeylerin ilkeleri olan temel öğeyi, hala madde kavramı içinde düşünen Pythagorasçılar’da töz, her şeyin içkin öğeleri olarak ele alınan bu öğelerden hareketle biçimlenir. Her ne kadar doğanın öğeleri birden çok olsa da Pythagorasçılar her şeyin maddi olarak Bir olandan çıktığını düşünen daha önceki doğa filozoflarından farklı olarak, evrenin değişimindeki değişmezliğini formel olarak Bir olana dayandırır.

Pythagorasçılıkla birlikte doğa ve aklı, madde ve ruhu birbirinden ayıran dualizm kendini felsefe etkinliğinde hissettirmeye başlar. İlk kez Pythagorasçıların *kosmos*’un dışında *polis*’e ilişkin sorunları felsefenin araştırma konusu haline sokması bir rastlantı değildir. Yaşamın bedene ve ruha dayalı pratiğe ve teoriğe dönük düzenini birbirinden ayrı ele alan Pythagorasçılar “insanların bedenlerinden ayrılabilir ruhları olduğu” düşüncesindedir. Ahlaki ilkelere göre düzenlenmiş Pythagorasçı pratik bir yaşam bilgeliğinin ardında yer alan teorik bilgelik “ruh göçü”dür.⁶⁵ Ruh göçü bütün insanları bağlayan bir ilkedir. Ancak Pythagorasçılar “bütün insanların mekanik eşitliğine yönelik bir çare bulunması gerektiği” düşüncesinde değildir.⁶⁶ Çünkü Pythagorasçıların öngördükleri *polis* tıpkı *kosmos* gibi “kendi içinde farklı seviyelere yer veren bir düzen”dir.⁶⁷ Pythagorasçılar aritmetik olan mekanik eşitliğe karşı olarak geometrik olan aşamalı eşitlikten söz eder. Dolayısıyla bireylerin hakları

⁶² A.g.e.

⁶³ A.g.e., s. 66

⁶⁴ Aristoteles, *Metafizik*, I. 5. 986b15-20

⁶⁵ Zeller Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 58

⁶⁶ Kenny Anthony, *A Brief History of Western Philosophy*, s. 1

⁶⁷ Zeller Eduard, *Grek Felsefesi Tarihi*, s. 59

erdemlerinin karşılığını teşkil eder.⁶⁸ Pythagorasçılar'ın bu tabakalaşma ilkesinin ruh göçünde gerçekleştiğine olan inançları ruhların bir sonraki yaşamlarında daha önce sürmüş oldukları yaşam tarzına bağlı olarak bir form kazanacağına ilişkindir. İnsanları, tanrıların rızası olmaksızın ait oldukları yeri terk edemeyecek şekilde “tanrıların mülkü” olarak gören bu Orfik yaşam tarzında, olduğu gibi değil, olması gerektiği gibi yaşanması için sistematik eğitim zorunludur. Sonuçta Pythagorasçılar'ın “mutlak tanrısal dinginlik” arayışı “dünyevilikten vazgeçme”yi gerektirir.⁶⁹ Bu nedenle Pythagorasçılar'da “en yüksek arınma formu zihni çalışmadır; bedenlen ölmezden önce onun arzularını isteyerek öldürmek” gerekir.⁷⁰ Çünkü beden, kendisiyle ruhun lekelenip kirlendiği bir şeydir. Sonuçta Pythagorasçılıkla birlikte *polis* içinde bir *polis* yaşamı başlar.

Sonuçta ilk filozoflar için varolan şeylerin ilkesi ister bir ister çok olsun, eğer sonsuz olarak sonsuz bilinemezse, o ancak nicelik ve nitelik olarak bilinemez olur. Nitekim ilkeler nicelik ve nitelik bakımından bilinemez olsa, geriye bu ilkelerden kaynaklan nesnelere nasıl bilinebileceği bir sorun olarak kalır. Ancak doğa filozofları için ilkeleri bilmek o ilkelerin oluşturduğu şeyleri bilmek demektir. Her halükarda bütün doğa filozofları karşıtları ilke yapmıştır. İlkeler birbirinden olmadıklarına göre her şeyin kendilerinden olduğu bu ilkeler için karşıtlar karşıt oldukları için birbirine bağlı değildir, dolayısıyla karşıt olan şeylerin bir ilkeye bağlanması gerekir.⁷¹ Çünkü varolan hiçbir şeyin ilkesi karşıtlar olamaz. O halde doğa filozofları arasındaki tek fark karşıtlardan önce gelen ile sonra gelen arasında kiminin akılca kiminin duyumca daha bilinir olanı ele almış olmasıdır.⁷²

İlk filozoflar duyulara olan güvensizlik karşısında düşünceye olan güvenle sanı (*doksa*) ve bilgi (*episteme*) ayrımı yapan bir epistemolojik tutum sergilemiş değillerdir. Sanı ve bilgi ayrımının ardında Platon ve Aristoteles'in akıllı, doğada her zaman en önde gelen bir güç olarak ruhun bedenden tümüyle bağımsız olan beden üzerindeki işleyişine hasretmeleri yatar.⁷³ Bu filozoflara göre akıl, ruhun kendisine ait beden doğumu ve ölümünden, yani sonluluğundan etkilenmeksizin varlığını sürdürdüğü öncesiz-sonrasız, yani ölümsüz yaşamının etkinliğidir. Organizmanın kendini sürdürme etkinliği içinde ruhu bedenin entellektia'sı olarak düşünmek, bedenin değil, ruhun bir parçası olan akıllı kendi düşünme etkinliği dışında bir şey olarak ele almamayı gerektirir. Çünkü aklın bedende bir organı olmadığı için düşüncenin, duyum gibi kendi nesnelereyle eylemesi düşünülemez.⁷⁴ Aslında

⁶⁸ A.g.e., s. 59-60

⁶⁹ A.g.e., s. 58-59

⁷⁰ A.g.e., s. 58

⁷¹ Aristoteles, Fizik, 1, 188a25-30

⁷² Aristoteles, Fizik, 1, 188b30-35

⁷³ Collingwood Robin G., Doğa Tasarımı, s. 15

⁷⁴ Aristoteles, Ruh Üzerine, 429a15, 429b5

doğa filozoflarında hem teorik hem pratik bilgeliği gerektiren yaşama etkinliğinin birbirinden farklı olan her bir parçası bütün içinde değerli olup bu bütünde parçalardan birinin diğerine herhangi bir üstünlüğü söz konusu değildi. Zira bu parçaların birbirlerinin karşıtı oldukları oranda birbirlerine üstünlükleriyle çatışarak bütünün uyumunu adilce yerine getirdikleri düşünülürdü. Doğa filozoflarında, Platon ve Aristoteles'teki gibi, bedeni doğayla, ruhu akıllı bir arada anan bir doğa ve akıl ayırımına rastlanmadığı için teorik türden bilgeliğin pratik türden bilgeliğe üstün olduğu söylenemez.

Nitekim bilgeliğin kozmik ve politik bir ayırma tabi tutulmadığı ilk filozoflarda, teori ile pratiğin uyumu olarak açığa çıkan en iyi yaşam biçiminin arayışı, adaletin henüz doğal ve uzlaşım sal ayırımının yapılmadığı bir tarih öncesi kozmopolitanizm olarak düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında, kozmopolitanizmin doğa filozoflarındaki arayışı Platon ve Aristoteles'in felsefi yorumları bağlamında yapılamaz. Onlar felsefelerinde kozmopolitanist olmadığı için, ilk filozofların görüşlerindeki *kosmos-polis* bütünlüğünü anlamlandırmayı zorlar.

1. 2. Antik Çağ'da Açık Polis

Antik Yunan'da kendini gelenek ve göreneklerin baskısından kurtarmış Yunanlı bireyin tanrılara boyun eğmeyen eylemlerindeki kahramanlığının fedakarlıktan soyutlanamaz olan bir yaşamı söz konusuydu. Ancak yaşamları fazla trajik kaçan bu kahramanların yerine, ilk kez doğa ve doğaüstünün karmaşasından bağımsız olarak biçimlenmeye başlayan kamusal yaşama ilişkin bir yurttaşlık anlayışı, bireye iyi bir yaşamın ne olduğuna ilişkin bir ideal sunmaya başladı. Nitekim Yunanlı bireyin yurttaş kimliğinde görünür hale gelen “bu ideal form esas olarak taştan oluşmuyordu; etten ve kemiktendi.”; çünkü Antikçağda *polis* yaşamı bir “canlılık belirtisi” sunmaktaydı.⁷⁵ Rutin bir yaşamın çok ötesine geçen *polis*, “özgür yurttaş” unsuru ile yönetimi de “keyfi” olmaktan çıkarmıştır.⁷⁶

Antik kentin sahip olduğu şeyleri doğumla kazanılmış hakkı sayan yurttaşlar, dostlar arasındaki gibi bir sır yaşamı sürmedi. Çünkü *polis* yaşamında, profesyonelliğin yol açtığı duvarlarla örülü eşitsizliğe dayalı sınırlar olmadığı için özgür doğan her yurttaş, yaşamın her alanının kendisi için ulaşılabilir olması hakkına sahipti. Aslında ilkin “Yunan kenti bir ‘açık kent’ti.”⁷⁷ Kent içinde taş yapıların henüz et ve kemiğin yerini almamış olduğu *polis* yaşamında “görsel bir devamlılık” da söz konusu değildi. Çünkü *polis* içindeki her “yapı” “kendi içinde bir bütün” olarak kendisine “yeterli”, kendisiyle “eşit” ve kendince “bağımsız”

⁷⁵ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 203

⁷⁶ A.g.e.

⁷⁷ Benevolo Leonardo, Avrupa Tarihinde Kentler, s. 9

idi.⁷⁸ Kaldı ki hiçbir yapının “hiyerarşik bir düzene bağımlı” olmadığı toplanma yeri olan *agora*, yurttaşlar için “görünür uzamsal sınırlarının ötesinde” bir “yayılmı”ı temsil etmekteydi.⁷⁹ Bu yaşama biçimindeki “yönlendirme yokluğu”nun, “içeri”yi “dışarı”ya karşı “koruma amacı”nda olduğu söylene de, neredeyse her türlü faaliyetin özgürce gerçekleştirildiği *agora*, “açıklık”ın dışında hiçbir “birlik” ifade etmemekteydi.⁸⁰ Yunan yurttaşı uygarlığın yaşamı körleştiren birçok rutinini kendi yaşamında es geçmiştir.

Fiziksel alanlarını daraltıp zihinsel alanlarını genişleten yurttaş yaşamının ayırıcı özelliği, yaşamının hiçbir yanının gözden uzak olmayışında gizliydi. Fiziksel etkinliğin bilinç alanının dışına atılmaksızın zihinsel etkinlikle paralel gerçekleştirildiği yurttaşlık yaşamında, özel olanın kamusal olandan gizlenmesi söz konusu değildi. Her ne kadar yurttaş yaşamı için kabul edilemez olan mekanik çalışma biçimi köleler tarafından gerçekleştiriliyorsa da, özgür yurttaşın çalışma alanı kölenin çalışma alanıyla iç içeydi.⁸¹ Dolayısıyla kente baştan beri hakim olan özel değil, kamusal alandı.⁸²

Eski Yunanda kısa bir dönem için doğüstü ile doğal olanın yollarının ortak bir noktada birleştiği *polis* yaşamı, bünyesinde ideal bir insan formunu taşıyordu. Zaten bu ideal insan formu olmaksızın, ilk felsefe etkinliği de söz konusu olamazdı. Nitekim bir şeyin olduğu şey olarak ne olduğu sorusu Sofistlere kadar *kosmos*'a dönükken, kozmik felsefenin gücünün tükendiği bir noktada güç kazanan politik felsefe, Sofistlerle birlikte ilgiyi *polis*'e çevirir. Artık varolanın varolduğu kadarıyla ne olduğuna ilişkin araştırmaların merkezi dünya değil, insan; nesne değil, öznedir.

1. 2. 1. Sofistler: Polis'ten Erdeme

Sofistlerle birlikte *kaos*'un karanlığında akıl kendini bir kez daha aydınlatır, bu kez *kosmos* ile değil, *polis* ile!⁸³ Bir şeyin olduğu haliyle ne olduğunun bilinebileceğine kuşkuyla yaklaşan Sofistler, insanın olduğu haliyle ne olduğu sorusuna merak salar. Aslında doğadaki oluşun mitolojik yorumlarından bağımsız bir düşünüş biçimi olarak kozmolojiyi başlatan ilk filozofların salt naif bir hayret duygusu ile doğaya yönelmiş oldukları da pek söylenemez. Özel ve kamusal ayrımının henüz söz konusu olmadığı ilk filozoflarda, felsefe doğrudan doğaya yönelik olarak başlamış olsa da aslında kamusalla belli bir ilişki içinde yürütülen özel bir etkinlikti. İlk felsefe teorik ile pratik türden bir bilgelik ayrımına tabi değildi. Ancak

⁷⁸ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 206

⁷⁹ A.g.e.

⁸⁰ A.g.e.

⁸¹ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 210

⁸² Benevolo Leonardo, Avrupa Tarihinde Kentler, s. 9

⁸³ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 201

Sofistlerle birlikte kamusal ilişkin her şey doğrudan insani alan üzerine düşünmekle ilgili olunca, doğa alanı kamusalın dışındaki özel bir alana terk edilir.

Sofistlerde en yüksek iyi olan adalet, *kosmos*'un bir parçası olmaktan çıkarılıp *polis*'in bir parçası olarak ele alınca, doğal adalet düşüncesi yerini uzlaşımsal adalet düşüncesine bırakır. Sofistlere göre düzeni sağlayıcı ilke doğanın kendisinde değil, bireylerde ve toplumlardadır. Halbuki doğa filozoflarındaki *arkhe* arayışı öyle ya da böyle en yüksek iyinin de arayışı niteliğindedir. İnsanın tarihsel olarak kendini açtığı yer olan *polis*, insanın içine doğduğu bir gelenek-görenek yaşamını simgelediği için, her şey gibi *kosmos* da anlamını ilk olarak *polis* içinde bulmuştur. Çünkü *polis*, her şeyin her ne ise o şekilde olduğu bir yer olarak tarihsel alandı; henüz özel ve kamusal alan olarak bölünmemiş olan birlikti.

En yüksek iyinin ne olduğuna yönelik arayışlar *kosmos*'tan *polis*'e doğru kaydıkça teori ile pratik yaşam arasında da bir kopuş yaşanır; böylece *kosmos*'a ilişkin doğal düzen ile *polis*'e ilişkin insani düzen arasındaki denge sorunu giderek belirginleşir. Aslında iyi bir yaşamın ne olduğunu söyleyebilmek için gerekli olan bilginin doğanın ana maddesinin ne olduğuna ilişkin tartışmalardan çıkarılamayacağını düşünen Sofistler, doğa filozoflarından daha fazla kamusal düzen kaygısı içinde değildi. Sonuçta kozmik bir ahlak yasasına yönelik ilgi Sofistlerle birlikte ortadan kalkınca, politik bir ahlak yasasına duyulan inanç da sarsılmıştı. Halbuki doğa filozoflarında *arkhe*'nin, doğadaki birlik ve bütünlüğü sağlayıcı ilke olarak sadece bilimsel değil, ahlaki bir önemi de vardı. Ancak Sofistlere göre doğa filozoflarının *kosmos*'a ilişkin spekülasyonlarının mantıki tutarsızlığı, *polis*'e ilişkin spekülasyonları doğurmuştu.

Sofist kuşku evrensel uyumu yaratan ve yöneten bir güç olarak *arkhe*'yi hedef aldığı anda, Sofistler doğa yasası düşüncesini bir kenara bırakıp insani bir yasa yapma ve yürütme işini uzlaşımına bağlamak ister. Bu yüzden Sofistlerde en yüksek iyinin arayışı, en iyi yönetim biçimine ilişkin felsefi tartışmalarla *polis* çerçevesinde dönmeye başlar. Böylece en yüksek iyi de teorik değil, pratik bir arayış haline gelir. Çünkü Sofistlerde “iyi ya da kötü yazgının nedeni doğal ya da doğaüstü değil toplumsaldı.”⁸⁴ Aslında salt teorik değil, pratik karakteri bakımından da ciddi değişimler sergileyen Yunanlılar kendi iç karışıklıkları yüzünden kozmik olarak değil, politik olarak bir bütün olmanın önemini idrak etmişti. Şimdi birlik ve bütünlüğe dair her şey doğada var olmayan bir dayanak noktasına ilişkin düşünülürken, yasalılık, kozmik bir sorun olmaktan çıkıp politik bir soruna dönüşür.

Sofistler, Yunanlı bireyin bütün bir doğa bir yana aslında kendi doğası hakkında hiçbir şey bilmediğini imler. Belki de insanın doğası *kosmos* değil, *polis*'tir. İyi bir yaşamı, insanın kendi doğasına uygun yaşayışında gören bu düşünürler, insan doğasının ne olduğu sorusunu

⁸⁴ Thomson George., İlk Filozoflar, s. 255

felsefenin odak noktası haline getirir. Doğanın ne olduğu sorusu yerine insan doğasının ne olduğu sorusunun geçirilmesi özel olan karşısında kamusal olana yönelik bir ilginin yeşermesi olarak düşünülse de, aslında Sofistler, *polis*'in *kosmos*'un bir uzantısı olarak algılanışının terk edilmeye başladığı bir döneme işaret eder. Sofistler *kosmos* ile *polis* arasındaki uyumun arayışında olmadıkları için kozmopolitanizm düşüncesine sahip değildir. Kozmopolitanizm, “ikili bir kimliğe ve ikili bir bağlılığa doğru modern öncesi bir karşıtlıkla ilişkili” bir şekilde her insanın “doğuştan köklerini” *kosmos* ve *polis* olarak “iki farklı dünya”dan almış olduğunu kabul eder.⁸⁵ Aslında “kozmpolitanizm, iki dünyanın yurtseverlerini aynı anda farklı ve eşit kılarak dışlayıcı olmayan karşıtlıklar mantığını yaratır.”⁸⁶ Kozmpolitanizm düşüncesine göre bireyler varlıklarına ilişkin kökenlerini tek bir evrenden almakla birlikte aslında farklı uzam ve zaman koşullarına bağlı çeşitli gelenek-göreneklerden almaktadır. Nitekim kozmpolitanist düşüncede *kosmos* ve *polis* ikiliği, birinin diğerini dışladığı “tekil bir aidiyet” ilkesi yerine, birinin diğerini dahil ettiği “çoğul bir aidiyet” ilkesini yaratır. Sofistler dahil edici çoğul aidiyete ilişkin evrensel bir dayanak noktasından söz edemeyeceklerini ileri sürdükleri için kozmpolitanizm düşüncesine uzak düşer. İşte *kozmos* ve *polis* arasında uyumu sağlamaya yönelik karşıtlıklar mantığı Sofistlerde eksik olduğu için, Sofistler bu karşıtlıklardan diğerine oranla yalnızca birine, yani *kosmos* karşısında *polis*'e ağırlık vermekle *kozmos* ile *polis* arasındaki dengeyi bozar. Nitekim sadece *kozmos*'a değil, *polis*'e, doğaya değil, ahlaka olan inancın sarsıldığı bir ortamda, Sofistlerden sonra “bilimsel doğa” yerine “bilimsel ahlak” zorunlu hale gelecektir.⁸⁷

Sofistlerin evrenselliği reddedişleri “Grek dünyasında zaten gizil halde mevcut olan bireyciliği” de teşvik eder.⁸⁸ Felsefe, doğanın ana maddesinin ne olduğunu araştıran doğa filozoflarının ortak yanılması Sofistlerin kuşku süzgecinden geçirmesiyle yön değiştirdiğinde, Yunan kentlerinde Yunanlı bireye söylevin gücünden yararlanmasını öğreten Sofistler, kamusal yaşama retoriği kazandırır. Çünkü Sofistler varolan şeylerin “tutarlı bir söylem”e konu oluşturup oluşturamayacağını tartıştıkları epistemolojilerinde varlığa hakikatini veren şeyin “söylem” olduğunun bilincine varmıştır.⁸⁹ Sofistlere göre ancak “söylem” şeylere “varolma görünümü” kazandırabilir. Sofistler açısından doğa filozofları hatalı olarak “söyleme gerçeklik kazandıran şeyin varlık olduğuna inanmış”tı.⁹⁰ Aslında bu doğa filozoflarında söylem, varolanlar üzerine düşüncenin kurduğu teorik değil, pratik bir etkinlikti. Hatta bu etkinlik teorik olanı olanaklı kılan kökensel bir şey olarak pratik olandı.

⁸⁵ Ed. Ritzer George, Encyclopedia of Social Theory, volume I., s. 159

⁸⁶ A.g.e.

⁸⁷ Zeller Eduard., Grek Felsefesi Tarihi, s. 137

⁸⁸ A.g.e., s. 52

⁸⁹ Dumont Jean-Paul, Antik Felsefe, s. 35

⁹⁰ A.g.e.

Çünkü Eski Yunanda sözler ile karşı karşıya olmak şeyler ile karşı karşıya olmak demektir. Eski Yunanda varolan bir şeye ilişkin bir düşünce öznenin tasarımı halinde olmadığı için varolan şeyin kavramsallaştırması da söz konusu değildir. Ancak Sofistlere göre varlığı düşünmeyi iddia etmek olanaksız olduğu için ancak bir söyleme konu oluşturabilen bir şey var kabul edebilirdi.

Sofistlerle birlikte doğa felsefesinin içinde kendini kaybettiği teorik düşünmeden insan felsefesinin içinde kendini bulduğu pratik eyleme dönüş gerçekleşir. Çünkü Sofistler insanı ilgilendiren şeylerin en yüksek önemde olduğu *polis* yaşamına işaret eder.⁹¹ Sofistlerin doğa filozoflarının mutlak, değişmez, tümel ilkelerin *kosmos*'taki arayışını eleştirmesi beraberinde göreceli, değişken, tikel ilkelerin *polis*'teki arayışını getirir. Aslında Sofistler, doğa filozoflarının göreceli ve koşullu olandan kurtulma çabasında olup doğal olanı bulmak için insani ve kültürel olandan uzaklaştıklarını düşünerek, doğa felsefesi etkinliğini kamusal alandan özel alana terk eder.

İnsanın “varolan şeylerin var olduklarının, var olmayan şeylerin var olmadıklarının” ölçüsü olduğunu ileri süren Protagoras'a göre, şeylerin kendinde olduğu haliyle ne olduğunun bilgisi insanlar için mutlak değil, göreceli olabilir. Protagoras için kendinde iyi ve kötü, yararlı ve zararlı, doğru ve yanlış olan insandan insana değişir. Protagoras'ta şeyler (*khremata*) “insan için olmak” anlamını taşır. Burada “bir şeyle birlikte yaşamak” anlamına gelen *khrestia* ve *khraomai* fiillerinden türetilen *khrema*'daki vurgunun, şeylerin kendinde ne olduğuna değil, bir şey ile olan ilişkiye yapıldığı görülür. Protagoras'a göre insanın şeylerle girdiği ilişki daima bir dolayımına tabi olduğu için şeylerin insan için ancak bir kullanım değeri söz konusu olabilir.⁹² Bu durumda “*khremata* bir ‘ölçü’yü, ancak onunla ilişki içinde her ne ise o olduğu bir şeyi zaten gerektirir.”⁹³ Bu yüzden Protagoras için “özü, insanın kendileriyle olan ilişkisine bağlı olan şeylerin ölçüsü” insandır.⁹⁴

Protagoras'la birlikte şeylerin doğada kendi başlarına ne olup ne olamayacağına ilişkin sorun teoride anlamsızlaşıp, onların insan için ne oldukları ya da ne olmadıklarına ilişkin sorun kendilerine yöneldiğimiz şeyler olarak pratikte anlam kazanır. Protagoras şeylerin mutlak değil, göreceli olan varoluşuyla, bir şeyin doğasının, yani olduğu haliyle ne olduğunun insanla, toplumla, kültürle, devletle ilişkisinde ne olduğundan soyutlanamayacağını varsayar. Burada şeylerin insana ait olduğu yerin *kosmos* değil, *polis* olduğu vurgusu önemlidir. Nitekim Protagoras'ta “*khrema* her ne olursa olsun, onun ölçüsü ne bireysel ne de kolektif insandır, ancak *khrema*yla ilişkisinde, onun özünü ve varoluşunu (*khrema* olarak) belirleyen

⁹¹ Versényi Lazslo, Sokratik Hümanizm, s. 19

⁹² A.g.e., s. 18

⁹³ A.g.e.

⁹⁴ A.g.e.

bir organizmadır”⁹⁵ İnsanı doğrudan işi olan şeylerin ilgilendirdiğini söyleyen Protagoras için, bu dünyada insanı en yüksek ölçüde ilgilendiren *polis*'tir. Çünkü Protagoras *polis*'i bir *khremata* dünyası olarak *kosmos*'tan ayırır.

“Hiçbir şey yoktur; bir şey varsa bile düşünülemez, düşünülse bile bir başkasına aktarılmaz” şeklindeki akıl yürütmesi ile Parmenidesçi öncüllerden yola çıkarak Parmenidesçi öğretiyi tersine çeviren Gorgias da, gerçekte bu türden bir akıl yürütmenin güvenilmezliğini ortaya koymak ister. Gorgias, şeylerin bütün insanlar için bir ve aynı olan doğasının olabileceği görüşüne karşı çıkarken Gorgias'ın göreceliliğin ölçüsü olarak neyi kabul ettiği görelilik olarak kalır. Gorgias'a göre doğada varolan şeylerin doğrudan ne olduklarını bilmeye yönelmenin olanaksızlığı, şeylerin ancak dolayımına girdikleri haliyle bilinebilir olmalarından kaynaklıdır. Bu yüzden insan için önemli olan *kosmos* değil, *polis* yaşamıdır. Evrensel bir yasa varsa eğer, böyle bir tanrısal yasa Gorgias'a göre “zorunlu olanı, zorunlu olduğu zaman söylemek ya da söylememek, yapmak ya da yapmamak” şeklinde işlerdi.⁹⁶ Çünkü Gorgias için zorunlu olan, aslında yerinde ve zamanında olandır.⁹⁷ Düşüncelerinde yerinde ve zamanında anlamına gelen *karios* kavramını öne çıkaran Gorgias, bir şeyin mutlak bir tanımı olamayacağı için, şeylerin ancak uzama ve zamana göre olan uygulanabilir bir geçerliliğinin olabileceğini ileri sürer.

Logos'un söz olan anlamını öne çıkaran Gorgias *logos*'u “kendisine özgü türden bir şiddete sahip bir şey” olarak düşünür.⁹⁸ Aslında Gorgias, *logos*'u *kosmos*'taki yasalılıkla ilişkili anlamından kopartıp *polis*'teki yasalılıkla ilişkili bir anlama büründürür. Sofistlere göre *logos*, hakikati bulmak için değil, yere ve zaman göre değişen koşullara uygun düşen faydalı şeyler konusunda insanları ikna etmek içindir.⁹⁹ Gorgias için şeyler *logos*'tan pay almakla varolmuşlar da, benzer şekilde *logos*'tan pay almış olan insanların şeyleri kendinde oldukları halleriyle bilebilir olacakları düşünülemez. Çünkü varolan şeyleri bir arada tutan *logos* olsa bile, bu biraradalık insan için anlaşılabilirliğe bütünüyle açık değildir. Gorgias'a göre varolan her şey *logos*'tan pay almakla aslında rasyonellikten pay almış sayılamaz. Varolan her şeyin *logos*'la birleşmiş olmaları, sözün kendisi karanlıktan tümüyle bağımsız bir aydınlık olmadığı için şeyleri mutlak anlamda bilinebilir kılmaz. Gorgias'ta *logos* düşünceden daha ziyade duyguyu etkilemektedir. Bu yüzden söz olarak *logos* Gorgias için *polis*'te inandırmaya yönelik bir söyleysel etkinlik anlamına bürünür. Nitekim Sokrates söyleysel

⁹⁵ A.g.e., s. 18-19

⁹⁶ A.g.e., s. 47-48

⁹⁷ A.g.e., s. 48

⁹⁸ A.g.e., s. 51

⁹⁹ Zeller Eduard, Grek Felsefesi Tarihi, s. 100

etkinliği “bedenle ruhta, gerçekte olmadıkları halde onları sağlam gösteren bir şey” olduğu için eleştirecektir.¹⁰⁰

Çünkü Sofistlerle birlikte “değişip duran görünümünün ortasında şeylerin değişmez özünü bulup çıkartacak bir araç” olarak “kavram oluşturma sanatı” anlamına gelen bir “diyalektik”in keşfedildiği bu dönemde, felsefe evrensel ilkeler arayışından uzaklaştırılır. Böylece mutlak bir hakikate olan inancın yitirildiği her sofistlik tartışma görecelilik üzerinde yol alır.¹⁰¹ Eğer kozmopolitanizmin hem *kosmos* hem de *polis* için bir ve aynı olan evrensel bir ilke arayışını sürdürdüğü düşünülürse, mutlak olan bir şeyin olamayacağını kabul eden Sofistlerin kozmopolitanist düşünceye ters düşükleri görülür.

Sofistlerde evrensel bir bilginin olup olamayacağına ilişkin epistemolojik tartışmalar en nihayetinde erdem konusuna bağlanır. Erdemin doğasına ilişkin bir hakikat arayışında bulunmayan Protagoras erdemin “öğretilebilir bir şey” olduğunu öne sürer.¹⁰² Protagoras’a göre bir ve aynı olan erdem birçok niteliği içeren parçalardan oluşur. Ancak bilgelik bu parçaların en önemlisidir.¹⁰³ İnsani ve tanrısal olanı birbirine bağlayan hiçbir mutlak ilkenin olamayacağını düşünen Sofistler için erdeme ilişkin bilgeliğin evrensel olması imkansızdır, o ancak uzlaşım olabilir. Sofistler adaletin doğasını teorik bir sorun olarak ele alan filozofların *episteme* olarak bilgi ve bilgeliği *dogmata* olarak kavramsallaştırması karşısında en yüksek iyinin bilgi ve bilgeliğini tartışmaya açarak pratik bir sorun haline dönüştürür. En yüksek iyi olan adaletin doğası üzerine yapılan tartışmalarda Sofistler kendinde bir iyinin var olmadığını kabul ettikleri için, iyinin ne olduğuyla ilgili bir hakikatten söz etmenin bir aldatmacadan ibaret olacağını düşünür. Sofistler için en yüksek iyi var olmasa bile öğretilebilir olan uzlaşım iyiler vardır. Zaten erdemin öğretmeni olarak Sofist adı da, *sophia* olarak bilgelik ve *sophos* olarak bilge anlamları ile ilgisinde *sophistés* olarak öğretmen anlamından ileri gelir.

Sofistlerde *kosmos*’tan gelen bir yatkınlığa bağlı olmayan yurttaşlık erdemlerinin öğretildiği yer *polis*’tir. Tümel bir erdem tanımının verilemeyeceğine dair düşüncesi düşünen Protagoras ve Gorgias erdemin tikel tanımlarını yaptıkları için Sokrates tarafından eleştirilir. Ancak erdemi bir insanın kim olduğunun merkezine koyan Sokrates’te tümel erdem insanın doğasına ilişkin yılmaz bir arayışın eseri olarak sunulacaktır. Çünkü Sokrates’e göre erdeme ilişkin tanımların rasyonel tutarlılığının sorgulanması doğru bir şekilde yapıldığında erdemler bireyin kendi doğasını biçimlendirmesi anlamına gelir.

¹⁰⁰ Platon, Gorgias, 464a-b

¹⁰¹ Zeller Eduard, Grek Felsefesi Tarihi, s. 137

¹⁰² Platon, Protagoras, 329b-c

¹⁰³ A.g.e., 329d, 330a

Nitekim insanın doğuştan iyinin daha fazlasını elde etmeye eğilimli olduğunu düşünen Sofistler, Sokrates'ten farklı olarak doğal insan eyleminin acımasız olacak şekilde bencil olduğunu ileri sürer. Sofistler, insanın doğa halindeki gem vurulmamış güç hırslarının (*pleonexia*) insana iyilikten çok kötülük getireceğini düşündüğü için her topluluğun kendine bir yasa edinerek (*nomoi, nomos*) toplumsal düzeni sağlama yoluna gittiğini kabul eder. Sofistler için yasaya göre adil olan pek çok şeyin doğaya uymamasının nedeni yasanın uzlaşım olmasındır. Halbuki insanın doğasında kötülük olmadığını düşünen Sokrates'te kötülük tözel değil, ilineksel olarak işlenecektir. Sokrates'e göre kimse bilerek kötülük yapmaz. Dolayısıyla kötülük, hakikatin bilgisine ulaşamamaktan ileri gelir. Sonuçta seyahat yaşamı Sofistleri *polis*'in dar sınırlarının ötesini görmeye alıştırdıncı *panhelenik* ruhunun yayıcıları olan Sofistlerin, uzlaşım yasa adına Antik Yunan için ulusal bir birlik öğretisini vazedmeleri kaçınılmazdır. Zaten Sofistler için Atina da Grek diyarının entelektüel *metropolis*'i niteliğindedir.

1. 2. 2. Sokrates: Edemden Polis'e

Erdemin ne olduğuna ilişkin inançların mantıksal sorgulanmasını yapan Sokrates için erdem, *polis* yaşamının bir parçası olarak önem kazanır. Sorgulanmayan bir yaşamın yaşanmaya değmeyeceğini savunan Sokrates, insanlardan yaşamlarında eylemlerini düşünceleriyle uyumlu hale getirmelerini talep eder. Sokrates Yunanlı bireyden yaşamın nasıl yaşanması gerektiğini öngören tutarlı bir inançlar kümesi oluşturmasını isterken “herkes için iyi olan bir yaşam tarzı”nı ortaya koymayı amaçlamaz. Sokrates'in asıl amacı “her birey için iyi olan bir yaşam tarzı”nın arayışına referans etmektir.¹⁰⁴ Aslında Sofistlerle olan gerilimine rağmen Sokrates de doğayı değil, insanı temel olarak ilgi alanını bilimsel olandan ahlaksal olana çevirir. Bir bütün olarak doğal dünyayı bir yana bırakan insani dünyayla ilgili meşguliyetinde Sokrates, tümeli *kosmos*'ta değil, *polis*'te aramaya başlar.¹⁰⁵ Sokrates dünyaya dair bir teori tesis etmekten çok bir pratik tesis etmiştir.

Sokrates'in her bireyin kendi doğasına uygun evrensel bir yaşam tarzının olanaklılığını araştırırkenki yaklaşımı “bireysellelikle evrenselcilik arasında bir ara zemin”dir.¹⁰⁶ Bu açıdan bakıldığında Sokrates'in felsefesinin *kosmopolis*'e dair imgeler barındırdığı düşünülebilir. Çünkü kozmopolitanizm düşüncesi bireysel olanla evrensel olanın, yani tikel olanla tümelin uyumunu amaçlar.

¹⁰⁴ Nehamas Alexander, Yaşama Sanatı Felsefesi, s. 83

¹⁰⁵ Aristoteles, Metafizik, I. 6. 987b-5

¹⁰⁶ Nehamas Alexander, Yaşama Sanatı Felsefesi, s. 194

Erdem bilgisine yönelik rasyonel bir arayışı gerçekleştiren Sokrates, her birey için doğru yaşama biçiminin arayışına ilişkin bir gerekliliği ortaya koyar. Bu arayışı gerçekleştirirken kendine özgü bir ussal teknik kullanan Sokrates, muhatabı Sofistlerin özgüvenlerini sarsmaya çalıştığı bu teknikte yıpratıcı bir soru-cevap yöntemini uygular. Bu yöntemi (*elenkhos*) uygularkenki tavrı neredeyse ebediyen ironik (*iron*) olan Sokrates “bildiğim bir şey var, o da hiçbir şey bilmediğim” derken aslında başka kimsenin bilmediği bir şeyi bildiğini gizlice içerimler. Sokrates’in Delphoi ilkesine verdiği büyük önem bunun kanıtıdır: Kendini tanı! Delphoi kahini, Sokrates’i asıl bilgeliğinin kendi bilgisizliğinin bilgisi olduğuna sevk ettiğinde, Sokrates’in kendini tanımayı, her bir yurttaşın kendi güçlerinin mahiyetine ilişkin bilgisiyle özdeşleştirdiği görülür. Sokrates için “kendini tanıma, kişinin sınırlarının farkında olmasıdır”; ancak bu sınırlar “insan aklının (bilgisinin) evrensel sınırları” değildir.”¹⁰⁷

Polis’in her yanında kendini tümüyle evinde hisseden Sokrates için önemli olan diyalogdu.¹⁰⁸ Yurttaşlar için özgür bir tartışma ortamı sunan Atina yaşamı, Sokrates için özel ile kamusal yaşam arasında ideal orta noktayı bulmuştu.¹⁰⁹ Atina kent yaşamında meclisin (*ekklesia*) bir üyesi olan her yurttaş er ya da geç kamu işlerinde görev almaktaydı.¹¹⁰ Estetik deneyimin entelektüel disiplinle birleşmiş olduğu Atina’da mesleki faaliyetleri arasında hiçbir ayırım yapmaksızın yurttaşların kamusal yaşama sürekli katılımı beklenmekteydi. Asla tek elden yönetilmeyen Atina yaşamı için “bir süreliğine kentle yurttaş bir ve tek olmuş”tu.¹¹¹ Çünkü Sokrates zamanında insanları değiştiren ve dönüştüren devinimi birtakım okullar değil, kentin kendisi sağlamıştır.

Özel ile kamusal arasındaki uyumun iyi bir örneği olan Atina *polis*’i, bireyden üstün olduğu halde bireyin yükselişini engellemez; aksine hızlandırır. İşte bu Yunan idealine uygun bireyin en güçlü örneği Sokrates’tir. Toplumunun kutsal sayılan en köklü düşüncelerini *daimon*’unun eleştirisinden geçiren Sokrates, insanın insanla ve dünyayla olan ilişkisini diyalektik bir düşünüşle irdeler. “Sokrates’in *daimon*’u belki öteki tanrılardan daha ruhsal bir tanrıydı, ama daha az gerçek değildi. *Daimon* adı, yaşayan bir gücü belirtiyordu.”¹¹² Aslında *daimon* bireysel öznenin içindeki yeni bir tanrıydı. Sokrates’le birlikte tanrılar evrensel kavramlara dönüşmüştü. Kaldı ki Platon’un idealar öğretisi bunun en canlı örneği olacaktır. Yine de Sokrates’in “ironisi idea’nın hizmetinde kullandığı bir araç değildi; ironi onun konumuydu -elinde bundan fazlası yoktu.”¹¹³

¹⁰⁷ A.g.e., s. 198

¹⁰⁸ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 211

¹⁰⁹ A.g.e.

¹¹⁰ A.g.e., s. 212

¹¹¹ A.g.e., s. 213

¹¹² Horkeimer Max, Akıl Tutulması, s. 60

¹¹³ Nehamas Alexander, Yaşama Sanatı Felsefesi, s. 198

Kişinin gerçek yüzünü gizlemesinin Sofistlerle birlikte artık bir sır olmaktan çıktığı zamanlarda Sokrates, Sofistlere yönelik tartışmalarında *eironeia* olarak ironiye başvurur. Bir şey söylerkenki üslubu, söylenen şeyin tam tersi bir anlam barındıran Sokrates, insanların gerçekte sahip oldukları değerli niteliklerden kendisi yoksunmuş gibi bir hava takınarak Sofistlerde bildiklerini sandıkları şeyler üzerine gerçekte hiçbir şey bilmedikleri kaygısını yaratmak ister. Bildiklerini sandıkları şeyleri öğretmek konusunda oldukça hevesli olan Sofistlerin gerçekte yoksun oldukları halde sahipmiş gibi yaptıkları erdemleri başkalarına kazandırabilecekleri iddiaları üzerine övünmelerini (*alozoneia*) eleştiren Sokrates, ironik olarak Sofistlere aslında hiçbir şey bilmedikleri gerçeğini göstermek ister.¹¹⁴

Bir tartışmayı yanlış bir sonuca varmak pahasına kazanmaktansa kaybetmeyi tercih eden Sokrates'in sofist bir çıkarımdan sıyrılmaktaki amacı hakikattir. Hakikate giden yolda yegane aracı doğruluk, dürüstlük olan Sokrates, bir insanı hakikat konusunda aldatmaktansa o insanı aldatarak hakikate ulaştırmak için çabalar. Çünkü yanılsama içindeki bir kişi yalnızca aldatılarak hakikate ulaştırılabilir. Bu yüzden Sokrates'in ironik yaklaşımının kendisine amaç edindiği hakikat, ironik karakterinde Sokrates'in bir birey olarak olduğu gibi olmasına ilişkin Sofist kuşkuvarlığı hiçe saymayı gerektirir. Çünkü Sokrates yaşamında, içsel ve dışsal olarak bir tutarlılık sergiler. Sokrates için iyi bir yaşamın ne olduğuna ilişkin bilgelik teori ve pratiğin uyumu olarak kendi yaşayışında cisimleşir.

Ancak yasalarca yargılandığı zaman ironiden kaçınan Sokrates, “tanrıların buyruğuna karşı gelmekle suçlandığında kendisini yargılayanlara, davranışlarını değiştireceği umuduyla hayatını bağışlamamaları gerektiğini söyler.”¹¹⁵ Çünkü Sokrates’e göre kendisi felsefe yapmaya son verdiğinde, ancak o zaman tanrıların buyruğuna karşı gelmiş olacaktır. Kaldı ki Sokrates için “insani ve tanrısal olanı birbirine bağlayan dindarlık değil adalettir.”¹¹⁶

Felsefe tarihinde Sokrates üzerinden bilge insanın içsel olarak özgür olup dışsal olarak bağlı olması gerektiğine yönelik ayrımlara giden felsefeler *theoria* ile *praxis* arasındaki dengelerin, bireyin düşüncesine uygun eyleyen yaşayışının önüne geçecek şekilde bozulduğunu gösterir. Öyle ya da böyle Sokrates'in dönemiyle “doğal ve yapay, iç ve dış arasındaki karşıtlık” *polis*'in *kosmos*'u dışladığı bir karşıtlık olarak biçim almaya başlar.¹¹⁷ Bu yüzden Sokrates Atinalı bireylere doğal koşullarıyla uyumlu bir insanın yaşamını sürmeleri ögüdünde bulunur.¹¹⁸ Sokrates'in doğal koşullardan kastettiği benliğin koşullarıdır. Sokrates'le birlikte ilk kez doğaya dönmek, benliğe dönmek anlamını kazanır. Sonuçta teori ile pratik arasındaki uyumun bozulması doğaya ve akla, bilime ve ahlaka, bireye ve topluma

¹¹⁴ A.g.e.

¹¹⁵ Platon, Sokrates'in Savunması, 37e3-38a1

¹¹⁶ Versényi Lazslo, Sokratik Hümanizm, s.

¹¹⁷ Nehamas Alexander, Yaşama Sanatı Felsefesi, s.202

¹¹⁸ A.g.e., s.205

ilişkin ayrımların daha da ilerilere taşınmasına yol açar. Nitekim bu uyumun kopuşu Platon ve Aristoteles'in *polis* görüşlerinde somut bir hal alır.

1. 3. Platon ve Aristoteles: Sonlu Kosmos'tan Kapalı Polis'e

Kendi toplumlarının hiyerarşik yapısına karşı çıkmadan yeni bir adalet kavrayışını gerçekleştiren Platon ve Aristoteles'i, Atinalı aristokratların sözcüsü olarak değil, insanlar arasındaki eşitsizliğin tamamen doğal olduğunu düşünen filozoflar olarak ele almak gerekir. Çünkü Platon da Aristoteles de adaleti, bireyin *polis* yaşamına uyumunu sağlayan bir evrensel hiyerarşiye dayandırır. Platon ve Aristoteles'in *kosmos* öğretileri gerçekte *polis* yaşamı hakkındaki düşüncelerini mutlaklaştıran birer ontolojilerdir. Bu ontolojiler varolan her şeyi olduğu şey olarak değişmez bir bütün içinde anlamlandırdığı için, Platon Devlet'i, Aristoteles Politika'yı bu değişmez bütüne hakim olan nesnel bir akla dayandırır. Bu yüzden *kosmos*'un bir parçası olarak *polis*'e olan uyumunda değer kazanan yurttaşlık yaşamı, bu filozoflarda nesnel bir akıldan pay alma üzerine kuruludur. Her bireyin nesnel akıldan almış olduğu az ya da çok olan payı doğrultusunda bir yurttaşlık yaşamını sürmesi gerektiğini öne süren Platon ve Aristoteles'e göre, insan ancak kozmik hiyerarşi düzenindeki yeriyle orantılı olarak kendine politik bir hiyerarşi düzeninde yer edinebilir.¹¹⁹

Platon ile Aristoteles'in kozmik düzen anlayışlarındaki tek fark, statik bir evren düşüncesini savunan Platon'a nazaran Aristoteles'in değişimi, değişmez bir ilk hareket ettiriciye bağladığı dinamik bir evren düşüncesini savunmasıdır. Her iki filozof da felsefelerindeki evrenselliği nesnel akla dayalı bir sistem olarak kurmuş oldukları için modern çağa hakim olan öznel akıl, doğal olarak kabul ettikleri köleliğe meşruluk kazandırdığından ötürü bu filozofları eleştirecektir. Aslında Antikçağın gelişmiş tarım toplumunun köle emeğine dayalı *polis* düzeninde kölelik o kadar doğaldı ki, onun savunulmasına bile gerek yoktu.¹²⁰ Nitekim modern çağa hakim olan *kosmos* anlayışı öznel aklı sınırsız açıklıktaki bir evren anlayışına doğru sürükledikçe *polis* anlayışı da düzensiz bir uzamsal genişleme idealine doğru kapı aralayacaktır.

Artık birey için *kosmos* ile *polis* arasındaki uyumu kent içinde aramaya cüret edemeyen Platon ve Aristoteles, yurttaşlık sorumluluklarını garantilemek için yüzlerini idealleştirilmiş bir yönetime çevirir.¹²¹ Bireyi yurttaşlık yaşamında yönlendirmeye açık hale getiren Platon'un *Akademia*'sı ile Aristoteles'in *Lykeion*'u birer okul olarak öğrenmeyi *polis* için toplumsal bir yükümlülük haline sokar. Nitekim rasyonel bir ahlak sistemine bağlı olan bu okullar, kendi iç

¹¹⁹ Horkeimer Max, Akıl Tutulması, s. 56

¹²⁰ A.g.e.

¹²¹ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 214

birliklerinde hiçbir zaman kendisini var eden yaşamın devamlılığını güvence altına alacak dışsal bir biçim geliştiremez.¹²² Çünkü insanın kendi kendine yeten bir varlık olarak *kosmos*'tan bağımsız bir *polis*'te varolmayı başarabildiğini düşünen Sofist hümanist bilgeliğin yerini katı bir rasyonel bilgelik almış olduğu için *polis*, asla statik bir mükemmellik imgesi şeklinde sabitlenemez.¹²³ Aslında *polis*'e ilişkin bu spekülâtif takıntı doğal ile insani faaliyet alanı arasındaki mesafeyi arttırır. Bu aynı zamanda *polis*'in insana teori ile pratiğin uyumunda sunduğu iyi bir yaşam idealini teorinin pratiğe yön verdiği bir yaşam formu haline getirir. İnsanın sadece bedenini besleyen değil, benzer şekilde ruhunu da besleyen organik yaşam giderek unutulur.¹²⁴ Halbuki Sokrates'in öğütlediği kendini bilmek, insanın, bedeninden soyutlanmış bir akıl olarak surlarla çevrili bir kentin sakini olması gerektiği anlamında düşünülemez. Aksine Sokrates insana, *polis*'in çevresini kuşatarak bir özbilinç ışıltısı saçan *kosmos*'un ayrılmaz bir parçası olduğunu göstermek ister.¹²⁵

Platon ve Aristoteles'te ne Yunan *polis*'i ne de *kosmos*'u insanı tam olarak kavrayabildi. Çünkü *kosmos* ve *polis* Platon ve Aristoteles tarafından “organik gelişim tanımayan statik bir imge dahilinde tahayyül edilmekteydi.”¹²⁶ Her ikisi içinde de *polis kosmos*'a dönüşemezdi, çünkü değişeme ve dönüşüme izin vermeyen kapalı bir *kosmos*'ta *polis*'e ilişkin açık bir yapıya izin verilemezdi.¹²⁷ Sonuçta *polis* yaşamında kent o kadar ölü taş yapılarla dolmuştur ki, adaletin yaşamsal bir ilke olan canlılığı da insanlar için anlamını yitirmiştir.

1. 3. 1. Platon: Res Publica

Platon'un savunduğu anlamda bir adalete Eski Yunan'da daha önce hiç rastlanmamış olmasının nedenlerinden biri Yunanlıların, adaletin ne olduğunu kendilerine düşündürtecek teorik bir kavramsallaştırmaya kendi pratik yaşamlarında ihtiyaç duymamış olmalarıdır. Aslında nerede bir adalet kavramından söz ediliyorsa orada adaletin kendisi yoktur. Platon'un adaletin teorik ilkeleri üzerine düşünme nedeni *polis*'te adaletin pratik bir ilke olmayı sürdürmez hale gelmiş olmasıdır. Adalet artık insanlarla tanrıların ortak yaşam alanı olan *polis*'te canlılığını yitirmiştir.

Platon'a göre yönetimin “kendi arzularının meşruiyetine dair sarsılmaz bir güven taşıyan güçlü kişiler”in elinde olduğu *polis*, “en güçlülerin yetenekleriyle doğru orantılı arzuları merkezinde örgütlenmiş bir kamusal yaşam” üzerine kuruluydu. Adına *meritokrasi* denilen bu

¹²² A.g.e.

¹²³ A.g.e., s. 214, 215

¹²⁴ A.g.e., s. 215

¹²⁵ A.g.e.

¹²⁶ A.g.e.

¹²⁷ A.g.e.

“yeteneğe göre mevki verme sistemi”nde, elbette yasaları belirleyen “güçlü olan”dan başkası olamaz.¹²⁸ Platon, artık adaletin güçlü olanın keyfi iradesine bağlı bir işleyişinin olamayacağını düşündüğü için Devlet’te “güçlünün neden yapabileceği her şeyi yapmaması gerektiğini” sorgulamaya başlar. Çünkü Platon için “adalet ilkelerine uymanın en iyi nedenlerinden biri sadece adil olma ihtiyacı” olamaz.¹²⁹ Dolayısıyla, neden olunan adaletsizliklerin nasıl olsa bir bedeli olacaktır, düşüncesinden yola çıkılarak insanların birbirlerine adil davranacağına olan inanç, adaletin mutlak ilkeleri adına Platon’a hiç de rasyonel bir neden sunmaz. Bu yüzden Platon’un Devlet’inde tam da eleştiri karşısında yok olması gereken bir *polis*’e tapınmanın sınırlılığının damgası vardır.¹³⁰ Çünkü Platon için *polis* kendi “sınırlı varoluşunu aşan ideal bir amaç”tan yoksundur.¹³¹ O halde *polis*’in ideal amacı, ideal Devlet olmalıdır.

Platon Devlet’te istenilen tüm şeyleri elde etmeyi sağlayacak bir güce sahipken bile adaletin, bu isteklerden vazgeçmeyi sağlayacak kadar güçlü olup olmadığını tartışır. Adaleti güçlü olanın yasa koyucu olduğu bir yaklaşımdan çok farklı düşünen Platon, adaletin sınırsız gücü elinde tutanı neden ilgilendirmesi gerektiği üzerinde durur. Aslında Platon, en güçlüünün en iyi olduğunun düşünüldüğü bir düzende en iyi yönetim biçiminin olanaklı olmayacağını farkında olduğu için adaleti iyi yönetilen bir devletin yurttaşı olmakla ilişkilendirerek, adaletsizliğe çözüm olarak ideal Devlet’i gösterir.

Devlet’te adaleti tanımlamaya çalışan Sokrates’e göre, adalet için “doğru tanımlama kullanımda olan tüm tek taraflı yanlış cevapların diyalektik aracılığıyla (karşı konuşmayla) gözden geçirilmesi sayesinde ortaya çıkabilir.”¹³² Çünkü adaletin temeli dünyada değil, yargılardadır. Ruhun edimi olan aklın diyalektik işleyişi ancak adaletin ideal kavramsallaştırmasını gerçekleştirebilir. Platon için “adalet, en iyi bireylerin ve en iyi toplumların ruhundan başka bir şey” olmadığına göre, adaletsizlik toplumun ya da bireyin ruhunu çatışmaya sürükleyen bir iç uyumsuzluktan başka bir şey değildir.¹³³

Adaleti, uğruna ölmeye değer olan ruhun erdemi olarak sunan Sokrates, iyi bir yaşam uğruna ölmek anlamına gelen adalet için doğru türden ölümü gerçekleştirdiğini düşünmüştü. Sokrates için yasalar uğruna ölüm iyi yaşamın ayrılmaz bir parçasıydı. Aslında Sokrates’te “adalet uğruna ölmek, kişinin kendini feda etmesi değil, hayatını nihai bir biçimde tamamlaması” olarak sunulmuştu.¹³⁴ Sokrates’in zamanında bireyin, yaşamını *polis* uğruna

¹²⁸ Solomon Robert C., Adalet Tutkusu, s. 95

¹²⁹ A.g.e.

¹³⁰ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 215

¹³¹ A.g.e., s. 216

¹³² Solomon Robert C., Adalet Tutkusu, s. 100

¹³³ A.g.e.

¹³⁴ A.g.e., s. 97

değil de, adalet uğruna feda etmesi pek az Atinalıya cazip gelen bir davranıştı. Nitekim Platon için devletsiz olan “bu yeni adalet kavramı, henüz uğruna hayatımızı feda etmeye ikna olacağımız yeterlilikte değildi.”¹³⁵

Devlet’te, adaletin sırf adalet olduğu için arzu edilmesi gereken bir erdem olduğu savunan Platon, adil insanlar tarafından adaletle yönetilecek bir toplumu tanımlama çabalarında bulunulur. Ancak Platon’da ortak çıkarlara hizmet eden bir adalet anlayışı söz konusu değildir. Adalet her şeyden önce kişisel bir erdem olduğu için, adalet kavrayışı beraberinde gözden geçirilmiş bir benlik kavrayışını da gerektirir. Bu nedenle yalnızca toplumsal bir uzlaşmadan ibaret olamayacak olan adalet, eyleyenin ruhunun doğasında bulunmalıdır. Henüz sözleşmeye bağlanmış bir yükümlülük kavramının mevcut olmadığı Antik Yunan’da, adalet kişinin kendi kendini belli bir biçimde algılamasıyla ilgili bir mesele olduğu için belli türden bir insan olmayı gerektirir. Ancak Devlet’in ana fikri “erdem olarak adaletin kişisel olabileceği, ama adil yurttaşların ancak adil bir toplum tarafından ortaya çıkarılabileceği”¹³⁶ Platon, adil bireyi, ruhu ve bedeni uyum içinde olan ve yalnızca adil toplumdaki rolüne uygun arzuları bulunan kişi olarak tanımlar. Çünkü “ideal toplumun parçalarında mükemmel bir uyum vardır; tıpkı sağlıklı bir insanda çeşitli yetilerin, ruh ve beden, ...uyum içinde oluşu gibi”.¹³⁷ Platon’da kişisel adalet ile toplumsal adalet arasındaki uyumu sağlayan olmazsa olmaz koşul, mutlak bir Devlet’tir. Bu yüzden Platon Devlet’te “bireydeki adaleti tanımlama”yı bırakıp “adil bir toplum” olarak “aristokratik bir cumhuriyet”i tasarlamaya çalışır.¹³⁸

Adaletin nasıl sırf adalet adına arzulanması gerektiği sorusuna, insanın doğal olarak adil olmaya yöneldiğini söyleyerek yanıt veren Platon için ancak adil bir toplumda yaşamak adil bireyleri olanaklı kılar. Nitekim Devlet bireyleri adil olmaya zorladığı için değil, bireylere doğalarına uygun hareket etme fırsatı tanıdığı için idealdir. Çünkü Platon adaletten öyle ya da böyle insanın yaşamını sürdürmesini değil, iyi bir yaşam sürmesini anlamaktadır. Nitekim “kendi kendisinin ödülü” olan adalet “iyi bir yaşam”dan ayrılamaz.¹³⁹

Devlet’te “kişinin ihtiyaçları toplumdaki yerine göre değişir” olduğu için “kişinin ihtiyaç duyduğundan fazlasını elde etmeye çabalaması” erdeme aykırı düşer.¹⁴⁰ Platon’da hak ettiğinden fazlasını istemek anlamına gelen eşit haklar söylemi bireyin mutluluğu için bir engel oluşturur. Bu yüzden Platon’un adil toplumu yurttaşlar arasında işin bölüşülmesine dayanır. İdeal devlet düzeninde insanlar en iyi ne yapabiliyorsa onu yapacakları için mutlu

¹³⁵ A.g.e.

¹³⁶ A.g.e., s.100

¹³⁷ A.g.e., s. 101

¹³⁸ A.g.e.

¹³⁹ A.g.e., s. 106-105

¹⁴⁰ A.g.e., s. 106-105

olacaktır. Çünkü adaletin özü, iyi yönetilen bir devlette, uyum içindeki toplumun varlığını mümkün kılan yurttaşların devlete buldukları katkılarda gizlidir. Platon tek tek bireylerin doğuştan gelen yeteneklerinin eşitsizliğini temel alarak toplumsal bütünlük için mesleki uzmanlaşmaya verdiği gereklilik ilkesiyle, insanların farklı olduğu olgusunu değişmeden kalacakları bir yetkinleşme idealine bağlar.¹⁴¹ Böylece İdeal Devlet, her bireyin ancak toplumdaki yerini kabullenerek mutlu olacağını varsayan bir hiyerarşik adalete dayanır. Çünkü Platon'un evrensel hiyerarşideki her "biçim"e yeterli kapsamı veren idealar öğretisinde, her bireyin bu ideal ilk örnekleme doğal yatkınlığı doğrultusundaki "katılım"ı amaçlanır.¹⁴² Bu ontolojide insan varoluşunun karşı konulmaz katı doğa ve doğaüstü güçlerin elinde tutsak olduğu çok eski mitlerin izleri okunabilse de, aslında Platon, insanlar arasındaki eşitsizliği evrensel hiyerarşik bir düzene dayandırarak her insanın doğuştan gelen gizil güçlerini gerçekleştirmesinin gerekçesini kurmaktadır. Platon insanın doğal yatkınlık gösterdiği şey üzerine geliştireceği ahlaki yetkinliğin kosmos ile polis arasındaki uyumun garantisi olacağına inanır.

Uzmanlaşma işlevin mükemmel bir biçimde yerine getirilmesini garantilediği için Platon'un adaleti, topluluğun her üyesinin doğalarına uygun belli bir işlevi gerçekleştireceği şekilde eğitilmesini talep etmektedir.¹⁴³ Rasyonel bir toplumsal düzen kurma amacı böylece teoriyi pratiğin önüne geçirir. Devlet düzeni için bireyin kendini gerçekleştirmesini feda etmeye hazır olan Platon için, bütünlük bireyde değil, toplumda kurulabilirdi. Teoride böyle bir fedakarlık olmadan pratikte mükemmelliğe ulaşamayacağını düşünen Platon'da düzenin organik yaşamın bir niteliği olup olmadığının sorulmasına olanak yoktu. Çünkü Platon'u "büyüleyen kent imgesi geometrik bir mutlaklıktı". Bu imgeye ulaşmak adına mantığın tözünü, zamanın ilineğinden kurtarmaya çalışan Platon "tarihsel kap arketipi"ne yapışıp kalır."¹⁴⁴ Platon, ideal kentinde, felsefeciler, savaşçılar, zanaatçılar ve çiftçiler gibi sınıfları o kadar katı bir biçimde ayırmıştır ki, insanın bölünmüş benliklerini birleştirmenin yolu olarak insanları toplumun sabitlenerek derecelendirilmiş parçaları şeklinde düzenler.¹⁴⁵ Dolayısıyla "Platon'un polis'i, avlusunda kentın gerçek faaliyetlerine yer verilmeyen, etrafı duvarlarla çevrili bir hapisane olarak tanımlanabilir."¹⁴⁶

Statik yapıların dünyası, hiçbir canlının zamanda ulaşamayacağı bir mükemmelliğe mantıkta sahip olsa da insanın dinamik varlığının sahip olduğu potansiyeli de kendinde barındıramaz. Çünkü "ütopya, tüm rasyonel insanların bu türden bir toplumsal geometri ile

¹⁴¹ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 219

¹⁴² Solomon Robert C., Adalet Tutkusu, s.101

¹⁴³ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 219

¹⁴⁴ A.g.e., s. 220

¹⁴⁵ A.g.e., s. 221

¹⁴⁶ A.g.e.

ilgilenmek isteyen kişiler olduklarını varsayan yeni bir cisimler geometrisi alıştırmaktan başka bir şey değildi.”¹⁴⁷

Platon’da ebedi olan doğru ve yanlış, iyi ve kötü, güzel ve çirkin kavramları birbirinden ayırır. Bu yüzden Devlet’te mutlak iyiyi sağlamanın yolu, kötüyü ortadan kaldırmak olarak işlenir. Platon çokluğu birlik adına yadsırken karşıtların çatışmasından varılacak bir uzlaşmayı yadsıyıp Devlet’in sürekliliği adına karşıtların birbiriyle etkileşerek birbirini değiştirme gücünü rastlantısal gidişe terk etmek istemez. Devlet’te, en iyi nasıl yaşanacağını bilen kişiler olarak filozofları ele alan Platon, polis’teki yurttaşların nasıl yaşaması gerektiğine ilişkin yasakoyuculuğu filozofların yapmasından yanadır. Çünkü filozofların insan doğasına ilişkin anlayışları yurttaşlar için neyin en iyi olduğunu bilmelerini sağlar.¹⁴⁸ Platon’a göre “devletlerde kral...gerçekten filozof olmadıkça, böylece aynı insanda devlet gücüyle akıl gücü birleşmedikçe, kesin bir kanunla herkese yalnız kendi yapacağı iş verilmedikçe...tasarladığımız devlet mümkün olduğu ölçüde bile doğamaz.”¹⁴⁹ Çünkü bir tek filozof doğru ile yanlış, iyi ile kötü, güzel ile çirkinin ayrıt edecek bir ruh yetkinliğine erişmiş olabilir. Nitekim bu değerlerin birbirine karıştığı kimi düşünceleri “varla yok arasına koymak” Platon için “en iyisi”dir; ki “orası, ne yokluktan daha karanlıktır, onun için yokluktan daha yok diyemeyiz; ne varlıktan daha aydınlıktır, onun için de varlıktan daha var diyemeyiz.”¹⁵⁰ Platon’a göre bu türlü şeyleri “bilimle” değil, “sanıyla” ilgili görmek gerekir; çünkü bu tür şeyler “iki ucun arasında salıntıda kalır” oldukları için bunları sadece “ara yetimizle kavrarız”.¹⁵¹ Platon’a göre “hep kendinin aynı kalan öz varlıkları seyreden” filozoflara “sanı dostu yani filodoks değil, bilgi dostu yani filozof dememiz yerinde olur.”¹⁵² Platon’a göre “her şeyin aslını bilmeyen, içlerinde hiçbir açık ve seçik örnek olmayan”, “öz gerçeğe bakmayan”, “gözlerini hep ona çevirerek güzelin, iyinin, doğrunun kanunlarını” görmeyen, “bu kanunlar yoksa yeniden koymayan, varsa korumasını beceremeyen insanları” devletin yöneticileri yapmamalıdır.¹⁵³ Bilime düşkün olan filozoflar için “bilim onlara üreme ve üremenin doğurduğu salıntılar içinde gözden kaçan sonsuz varlığın bir köşesini aydınlatır.”¹⁵⁴ Bu nedenle filozoflar “varlığı bütünüyle severler”; zira “kendi istekleriyle onun küçük, büyük, değerli, değersiz hiçbir parçasından vazgeçmezler.”¹⁵⁵ Zaten “bütün varlıkları, bütün zamanlarla birlikte seyreden kişi”, insanın fiziksel yaşamına zihinsel yaşamına olan

¹⁴⁷ A.g.e., s. 217

¹⁴⁸ Nehamas Alexander, Yaşama Sanatı Felsefesi, s. 189

¹⁴⁹ Platon, Devlet, V. 473d-e

¹⁵⁰ A.g.e., 479c-d

¹⁵¹ A.g.e., 479d-e

¹⁵² A.g.e., 479e-480a

¹⁵³ A.g.e., VI. 484c-d

¹⁵⁴ A.g.e., 485b

¹⁵⁵ A.g.e.

katkısının dışında önemli bir şey gözüyle bakamayacağı için “ölümü korkulacak bir şey diye görmez.”¹⁵⁶ Filozoflar yalnız “ruhun zevkini arar, beden zevklerini bir yana bırakır” oldukları için, yani ölçüsüz düşünür ya da eyler olmadıkları için “özü sözü bir olmak filozoflara mahsustur”¹⁵⁷ Platon’a göre “gerçek bilim sevgisi olan, gerçekten varolana eşirmeye çabalar; yalnız görünüşte varolan, sayısız birçok şeyler üstünde durmadan” doğrunun ardına düşerek “sevgisi gevşemeden ruhunu, özleri kavramaya yarayan yanıyla, her şeyin o yanla bir yaratılıştaki özünü arar”¹⁵⁸ Halbuki “polis içinde diyalektiğin yerini görmezden gelmek, kentin ana işlevini gözden kaçırmak anlamına gelir.”¹⁵⁹ Platon, matematikten aldığı ilhama dayanarak bilinci, rasyonel bir ahlak ile bilinçdışının öngörülemez dışavurumlarından kurtarmak ister. Bu yüzden Devlet’te Platon’un izin verdiği tek dram savaştır. Yönetici sınıfın yaşamına kalenin en eski kurumu olan savaşı tekrardan yerleştiren Platon, “savaşı bir ritüel oyun” olarak değil, ölümcül bir çatışma olarak düşünür. Nitekim Platon’un diğer tüm kentlerden yalıtılmış ideal kent kavramında, bir tek savaş gerçeğine dayalı olarak Yunan’daki kentlerin federasyonu düşüncesine yer verilebilirdi.

Platon’a göre “filozof yaratılışı kendine uygun eğitimi bulursa, gelişe gelişe bütün değerlere ulaşır.” Nitekim “en güzel değerlerle yüklü insanlar kötü bir eğitime düşerlerse kötünün kötüsü olurlar.” Çünkü “kötünün iyiye zararı, iyi olmayana zararından daha çoktur.”¹⁶⁰ Dolayısıyla “eğitime elverişsiz insanlar felsefeye el uzatınca” onların doğuracakları düşünceler devlete yarar değil, zarar verir”.¹⁶¹ Bu nedenle “halk filozof olamaz”¹⁶² Nitekim filozofa göre bir devlet düzeni olmadığında “yeni bir toprağa atılan yabancı bir tohum nasıl soysuzlaşır, o yeni toprağın özelliklerine uyarsa” iyi olmayan devlet düzeninde de “filozof tabiatı olduğu gibi kalamaz” ancak “kendi yaratılışına uygun bir devlet düzenine rastlarsa, onun gerçekten Tanrısal bir varlık olduğu” geri kalanların da “sadece birer insan oldukları” ortaya çıkar.¹⁶³ O halde “çoğunluk felsefenin düşmanıysa, burada kabahat felsefeye patavatsızca girenlerindir” zaten “varlığın seyrine dalmış olan” filozof “seyrettiği değişmez düzenli varlıkların nasıl birbirine zarar vermeden, aklın kanunlarına uyduklarını görür” ve onlara benzemeye çalışır”.¹⁶⁴ İşte bu filozof “yukarıda gördüğü değerleri olayların zoruyla insanların iç ve dış hayat düzenlerine geçirmek durumuna gelirse” kötü bir önder

¹⁵⁶ A.g.e., 486a-b

¹⁵⁷ A.g.e., 485c, d, e

¹⁵⁸ A.g.e., 489e, 490a-b

¹⁵⁹ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 224

¹⁶⁰ A.g.e., 492a, 491e,d

¹⁶¹ A.g.e., 496a

¹⁶² A.g.e., 494a

¹⁶³ A.g.e., 497b-c

¹⁶⁴ A.g.e., 505b-c

olamaz.¹⁶⁵ Platon'a göre ideal devlet tasarısı gerçekleşmesi mümkün olursa en iyisi olup gerçekleşmesi ne kadar zor olsa da imkansız değildir.

1. 3. 2. Aristoteles: Politeia

İnsanın yaşam biçiminin ta kendisi anlamına gelen politikayı (*politeia*) ele alan Aristoteles, *polis* düzeyindeki insan birlikteliğinden söz ederken ortak çıkarlara sahip bir insan topluluğunu kastetmez. Çünkü M.Ö. V. yüzyılda Atina demokrasisinin gelişiminin en uç noktasında Yunanlıların politik yaşamında toplumsal denetimi amaçlayan bir mekanizma olarak devlet kavramı söz konusu değildir. Yunan yaşam biçiminde bir devletin varlığını kabul edebilmek için her yönetim sistemini devlet olarak kabul eden indirgemeci bir görüşe sahip olmak gerekir. Çünkü Atina'da sadece köle nüfusunu idare eden bir hükümet sisteminin mevcudiyetinin dışında, politik yaşam yurttaşların bütününe kapsayan bir kamusal yaşama işaret etmekteydi. Dolayısıyla Atina'daki politik yaşam, yalnızca “toplumsal denetim amacıyla oluşturulmuş... bir yönetim sisteminin karşıtı bir yapı” sergilemekteydi.¹⁶⁶

Atina *polis*'i devlet sözcüğüyle karşılanabilseydi, *polis* kavramı, kendisinden kat be kat daha fazla bir nüfusa sahip olduğu halde hiçbir politik hakka sahip olmayanların karşısında politik haklara sahip olan yurttaşların oluşturduğu elit bir tabakayı temsil ediyor olurdu. Halbuki “Atina'da yaşayan yurttaşları ‘sınıf’ olarak nitelendirmek mantıksal açıdan mümkün değildir”; çünkü bu kitle içinde “farklı ekonomik düzeylere sahip insanlar” vardı.¹⁶⁷ Bu nedenle Aristoteles'in yurttaş olmanın gerekli koşullarını tartıştığı Politika'sı, toplumsal bir sınıfı ifade etmek için kullanılmış değildi.

Platon'dan farklı olarak ideal *polis* konusunda çokluğun birlik için olan gerekliliğini yadsımayan Aristoteles, aslında Platon'un teorisini pratiğe yaklaştırmıştır. Platon'un değişim konusundaki güvensizliğini paylaşan Aristoteles bir matematikçiden çok biyologunkine benzer felsefesiyle türlerin çeşitliliği düşüncesini politika görüşüne katar. Bütün organizmaların kendi kendini gerçekleştirilmeye çalışan amaçlı bir doğasının olduğunu düşünen Aristoteles, bu yüzden her organizmanın doğal olan bir sınırının olacağı görüşünü kozmik olduğu kadar politik olarak da işler.¹⁶⁸ Çünkü Aristoteles'e göre “ideal, topluluğa gelişigüzel empoze edilebilecek rasyonel açıdan soyut bir biçim değildi: İdeal, daha çok türün

¹⁶⁵ A.g.e., 500d

¹⁶⁶ Bookchin Murray, Kentsiz Kentleşme, s. 67

¹⁶⁷ A.g.e.

¹⁶⁸ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 230

doğasında halihazırda potansiyel olarak varolan, sadece dışarı çıkartılıp geliştirilmeyi bekleyen bir biçimdi.”¹⁶⁹

Bütün devinim ve değişim süreçlerini gözlemlenebilir bir dışsal alanın içinde tutmak amacıyla modern fizik modern politik görüşlere empoze edilir. Böyle bir çabayı felsefesinde hiç barındırmamış olan Aristoteles, her doğal süreçte bir amaç bulunduğunu kabul ederek, bilimsel açıklamaya neden kavramından daha fazla bir olanak vermeyen amaç kavramını kullanmakta ısrar eder. Çünkü organizma yerine mekanizma düşüncesini ortaya atmak, varolan her şeyde amaçsız bir neden olduğunu varsaymayı gerektirir. Nitekim *kosmos*'un teolojik işleyişinde maddeye form veren temel ilkenin *entelekheia* olduğunu söyleyen Aristoteles, bu ilke ile varolan her şeyin doğasında gözlemlenebilir olan dışsal bir şeyi, gözlemlenemez olan içsel bir şeye dönüştürür.¹⁷⁰

Yunan uygarlığında polis yaşamı “kendi kendine yeten bir yapı” sergilediği için merkezi devlet otoritesinin etki alanının dışında kalan bir yerleşim anlayışına sahipti. Aristoteles'in “polis niteliği taşıyan bir sistemin idari işleri” anlamına gelen politika (*politikos*) sözcüğünü modern çağda devlet yönetimi olarak yanlış bir kullanıma maruz kalır. Halbuki en iyi devletin ne olduğu tartışmasının yürütüldüğü Politika'da devlet, merkezi yönetim anlamı taşımaz. En iyi yönetimi yurttaşların yönetimi olarak düşünen Aristoteles için politik yaşamın yurttaşların yaşamından soyutlanamaz bir anlamı vardır.

Aristoteles'e göre “en iyi Devlet'i gerçekten yeterli bir biçimde tartışmak istiyorsak, önce en çok istenilir yaşamın ne olduğuna karar vermemiz gerekir; çünkü bunu bilmezsek, aradığımız en iyi anayasayı da bir türlü bulamayız”¹⁷¹ En çok istenilir yaşam en iyi yaşam olduğu için “*polis* erkeklerin ortak amaç idealine ulaştığı, ‘iyi bir yaşamın kendi kendini gerçekleştirme anlamına geldiği bir *koinonia*'dır”.¹⁷² Aristoteles'e göre *polis*, yaşamda kalmanın ötesinde bir yaşam sürmek adına yurttaşlarına bir özyeterlilik amacı sunar. Yurttaşlık açısından yüksek bir bilinç düzeyine sahip olan Atinalılar'da, *polis*'in, yurttaşın kendini gerçekleştirmesine olanak veren benzersiz bir kamusal yaşam anlamı vardır.

Aristoteles bir yurttaşın kendini gerçekleştirme olanağını bedensel iyilikten daha çok ruhsal iyilikten pay alan yaşayışında bulacağını düşünür. Aristoteles'e göre yurttaşlar fiziksel olandan çok zihinsel iyiliğe dayanan eylemlerde bulunduğu ölçüde mutlu olacaktır. Çünkü Tanrı'nın kendisi bunun doğruluğunun bir kanıtıdır.”¹⁷³ Nitekim Aristoteles'te mutluluk bütün yaşamı gözeten bir yurttaşlık etkinliği olarak sunulurken, bu etkinlikte bütünün parçaların türdeşliğinden oluşmadığı ileri sürülür. Aristoteles için bütün, türdeş olmayan

¹⁶⁹ A.g.e.

¹⁷⁰ A.g.e., s. 230-231

¹⁷¹ Aristoteles, Politika, I. s. 195

¹⁷² Bookchin Murray, Kentsiz Kentleşme, s. 70

¹⁷³ Aristoteles, Politika, I, s. 197

parçaların devinimi ve değişimi ile oluşur.¹⁷⁴ Her bir parçanın kendi doğası doğrultusunda bütüne katkıda bulunması gerektiği düşüncesi *polis* yaşamına uyarlanınca *polis*'in birbiriyle türdeş olmayan bireylerin yurttaşlık etkinliklerinin toplamından daha fazla bir anlama sahip olduğu görülür.

Aristoteles, “*polis*'in sınırlarının, bir insan toplumunun ‘gerçek doğası’ tarafından belirlendiği bir çağdan seslenir”.¹⁷⁵ Aristoteles’e göre insanın kaderinde (*telos*) kendi gerçek doğasına uygun olarak yalnızca bir *polis*'te yaşayabileceği yazılıdır. Herhangi bir yerleşimden çok daha fazlasını içeren anlamıyla *polis*'in iyiliği, yurttaşlarının iyiliğinden başka bir şey değildir. Politika’da yurttaş için olduğu gibi *polis* için de en iyi yaşamın ne olduğu tartışması yürütülür. İyi bir yaşamı erdemli bir yaşamla bir tutan Aristoteles, erdem olmaksızın bireyin ve devletin iyi eyleminden söz edilemeyeceğini düşünür.

Aristoteles’te sınırsız bir güce sahip olunan bir yaşamın erdemli bir yaşam olamayacağı bireyler için olduğu kadar devletler için de geçerlidir. Birey ile devleti bir tutan Aristoteles “şehirin işleyişine tam olarak katılan bir yurttaşın yaşamı”nı en iyi yaşamdan sayar.¹⁷⁶

Devlet işlerine tam katılmanın herkes için istenilmeye değer bir yaşam olduğunu düşünen Aristoteles, aslında hangi anayasanın istenilmeye değer olduğunu ele alır. Devlet işlerinin hangi iç düzenlemesinin yurttaşlar için en iyisi olacağını sorgulayan Aristoteles, yasaların ereğinin ne olduğu üzerinde durur. Aristoteles’e göre “çoğu devletlerde yasalar genel olarak, saptanmış bir ilkeye dayanmamakla birlikte, yasaların tek bir ereği olduğunun söylenebileceği ölçüde hepsi de egemenliği amaçlarlar.”¹⁷⁷ Yasakoyucu “bir devlet adamının görevinin, rızaları olsun olmasın, başkalarını nasıl yönetebileceğini, onlara nasıl egemen olabileceğini düşünmeye indirgenmesi”ni Aristoteles bireyin ve devletin iyiliği açısından uygun bulmaz.¹⁷⁸ Bireyler için de devletler için de erki olmak, Aristoteles’te hakkı olmak anlamına gelmez. Aristoteles için “her ne pahasına olursa olsun, yalnız adaletle değil, hakkı hiçe sayarak da egemenlik yapmak, düpedüz yasalılığa aykırıdır.”¹⁷⁹ Çünkü kendi içinde yasal olmayan bir şey yasakoyuculuğun bir parçası sayılamaz. Nitekim Aristoteles’e göre devlet yöneticiliğinin aksine “öteki mesleklerin (bilim ve sanatların) hiçbiri, erk üstünde böyle ısrar etmez.”¹⁸⁰

Aristoteles’e göre egemenlikte kendileri için adil saymadıklarını başkalarına yapmaktan çekinmeyen bireyler söz konusu olduğu için egemenlik, devlet yönetimiyle bir tutulamaz.. Çünkü bunlar sadece “kendileri için ve kendi aralarında adil bir yönetim isterler, fakat

¹⁷⁴ Aristoteles, Nikamakos’a Etik, 1098a18, 1174a20

¹⁷⁵ Bookchin Murray, Kentsiz Kentleşme, s. 69

¹⁷⁶ Aristoteles, Politika, II, s. 198

¹⁷⁷ A.g.e., s. 199

¹⁷⁸ A.g.e.

¹⁷⁹ A.g.e.

¹⁸⁰ A.g.e.

başkalarına karşı davranışlarında neyin adil olduğuna neyin olmadığına aldırmazlar.”¹⁸¹ Gerçekte egemenliğin doğal yaşamda geçerli olan bir ilke olduğunu düşünen Aristoteles’e göre bazı canlılar doğadan güçsüz, bazıları güçlü olduğu için güçlünün güçsüz üzerinde kuracağı bir egemenlik doğal olacaktır. Doğadan güçlü olan yurttaşların güçsüz olan köleler üzerinde kuracağı egemenlik böyle bir haktır.

Aristoteles’e göre birey için de devlet için de geçerli olan sınırsız erk, yalnızca iyilik yapmak için kullanılamaz. Aristoteles için iyi bir yaşam birey ve devlet için erki sınırlayan bir yaşam olup bireyin ve devletin mutluluğunu kendi kendine yeterliliğinde arar. Aristoteles’e göre bir kentin iç yönetimden çok dış yönetimi amaçlaması yurttaşlarını mutsuz edecektir. Mutsuz yurttaşları olan bir şehir de mutsuz bir şehir demektir. Halbuki “tek bir şehir de, -tabi, iç yönetiminin iyi yürütülmesi koşuluyla- kendi başına pekala mutlu olabilir.”¹⁸² Çünkü “bir şehir için kendi iyi yasalarını uygulayarak, yalıtılmış bir durumda varolmak mümkündür”¹⁸³ Ancak böyle bir şehirde anayasanın işletilmesi dışarıya yöneltilmiş değil içeriye yöneltilmiş olacaktır. Yunan toplumlarında dışarının varolmadığı baştan kabul edilmiştir.

O halde iyi bir yasakoyucunun görevi şehrin iyi bir yaşamdan pay almasını nasıl sağlayacağına karar vermektir. Aristoteles’in iyi bir yaşamın en çok istenilen yaşam olduğu görüşünde “erdemle geçirilen yaşam” “en çok istenilmeye değer yaşam”dır¹⁸⁴ Erdemli bir yaşam için de özgür bir yaşam gerekir. Özgür bir yaşamın kamusal yaşamla mı yoksa özel yaşamla mı uyduğu konusundaki tartışmaların üzerine giden Aristoteles özgür insanlar üzerinde egemen olmayı, köleler üzerinde egemen olmaktan ayırır. Aristoteles için bu egemenlik farkı “özgürlük ile kölelik arasındaki doğal fark kadar büyüktür.”¹⁸⁵ Aristoteles, özgür bir yaşamda “eylemsizliği eylemden daha değerli saymayı kabul edemeyiz” der.¹⁸⁶ Dolayısıyla özgür bir yaşam için “mutluluk bir şeyler yapmaktır.”¹⁸⁷ Çünkü “yoldaşları karşısında...efendinin kölesi karşısındaki üstünlüğünden daha çok üstünlüğü olmayan bir kimsenin eylemleri” her zaman iyi sayılmayacaktır¹⁸⁸ Efendi ile köle doğadan eşit değildir, ancak yurttaşlar eşittir. Aristoteles’in Politikası eşitler için haklı ve adil bir yaşamı amaçlar. “Birbirlerine eşit olanlara eşitsizlik, yani üstünlük vermek, denk kişilere denk-olmayan yerler vermek- bunlar doğaya aykırıdır ve doğaya aykırı bir şey hiçbir zaman haklı olamaz.”¹⁸⁹ Bu

¹⁸¹ A.g.e., s. 199-200

¹⁸² A.g.e., s. 200

¹⁸³ A.g.e.,

¹⁸⁴ A.g.e., III, s. 200

¹⁸⁵ A.g.e., s. 201

¹⁸⁶ A.g.e.

¹⁸⁷ A.g.e.

¹⁸⁸ A.g.e.

¹⁸⁹ A.g.e.

nedenle Aristoteles için polis yaşamında eşit yurttaşlar için haklı olarak adil olmanın yolu doğruluk ve dürüstlükten ayrılmaksızın eşitlik gereğince paylaşarak sıralaşmaktır.¹⁹⁰

Aristoteles'e göre "en çok istenilmesi gereken en iyi olan" olunca Aristoteles yurttaşlar için etkin bir yaşamı en iyi yaşam sayar. Çünkü "etkin bir yaşam, hem bütün bir topluluk olarak herhangi bir devlet için, hem de bireyler için en iyi yaşamdır."¹⁹¹ "Dış yaşamdan yalıtılmış durumda yaşamayı seçen şehirlere gelince, bunda onları eylemsiz bir yaşam sürmeye zorlayacak bir şey yoktur."¹⁹² Eğer böyle olsaydı tanrı ve doğa kötü bir duruma düşerdi; ama "onların dışta etkenlikleri yoktur."¹⁹³ Hiçbir şey "olanak sınırlarının dışına" çıkmamalıdır.¹⁹⁴ Aristoteles, *polis*'e *kosmos*'tan öğrendiği "denetimli büyüme" ilkesini uygular.¹⁹⁵ Aristoteles'e göre *polis* için tek başına uzamda gerçekleşecek bir büyüme, iyi bir yaşamı garantilemez.¹⁹⁶ İnsanların sürekli yaşadıkları bir yerin *polis* olarak adlandırılabilmesi için gerekli olan şey, kentin surlarla çevrili olması değildir; kenti kent yapan, "ortak bir adalet kaygısı" içinde iyi bir yaşama dair güdülen "ortak amaçtır."¹⁹⁷ Kentin uzamı yurttaşlarının özgürce yaşamalarına olanak tanıyacak şekilde olmalıdır.

Aristoteles için bir birbirleriyle ilişkili birliklerden oluşan bir şehrin etkinliğinin olanakları kendi içindedir. Çünkü "bir devletin meydana gelmesi için bulunması zorunlu olan" ilk öge, "insanlar"; ikinci öge "ülke"dir¹⁹⁸ Nitekim iyilik düşüncesi eyleme geçirilmeden kendi içinde yeterli olmayacaktır. Aristoteles'e göre en iyi etkinlik, hem nitelik hem de nicelik bakımından bir şehrin sahip olması gereken en iyi şeyleri bilmeyi gerektirir. Aristoteles'e göre "bir şehrin etkenlikleri, yöneticilerin ve yönetilenlerin etkenlikleridir."¹⁹⁹

Sonuç olarak "çoğu kimseler bir şehrin mutlu olması için büyük olması gerektiğini sanırlar."; ancak o insanlar "bir şehrin büyüklüğünü ve küçüklüğünü nasıl yargılayacaklarını bilemezler."²⁰⁰ Aristoteles için büyüklüğün ölçütü etkinliktir. Bir şehirde "her şeyin yerine getirilecek bir işlevi vardır ve o işlevi en iyi yapabilen şehir, en büyük şehirdir."²⁰¹ Aristoteles için "devletlerde birçok kölelerin, yerleşmiş ya da gelip geçici birçok yabancıların var olduğu" bir gerçekse de önemli olan "gerçekten devletin bir parçasını meydana getiren nüfus kesimimidir"²⁰² Sonuçta "büyük bir şehirle kalabalık bir şehir aynı şey değildir."²⁰³ Çünkü

¹⁹⁰ A.g.e.

¹⁹¹ A.g.e., s. 201-202

¹⁹² A.g.e.

¹⁹³ A.g.e., s. 202

¹⁹⁴ A.g.e., IV, s. 203

¹⁹⁵ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 231

¹⁹⁶ A.g.e.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 232

¹⁹⁸ Aristoteles, Politika, IV, s. 203

¹⁹⁹ A.g.e., s. 204

²⁰⁰ A.g.e., s. 203

²⁰¹ A.g.e.

²⁰² A.g.e.

fazla geniş bir nüfusun yasalara uygun olarak yönetilmesi güçtür. “Şehrin nüfusu, kendi kendine yeterliğin bütün gereksinimlerini karşılayabilecek kadar geniş olmalı, ama kolaylıkla denetlenemeyecek kadar geniş olmamalıdır.”²⁰⁴ Ülkenin büyüklüğü “yurttaşların kol emeği harcamaları gerekmeden, özgür bir insanın yaşamını” olanaklı kılacak kadar olmalı.²⁰⁵ Büyük bir nüfusa sahip bir şehirde düzeni sağlayıcı *nomos* olarak yasa iyi bir yasa olamaz. “Yasanın kendisi bir çeşit düzendir ve iyi yasalar altında yaşamak iyi düzen içinde yaşamaktır.”²⁰⁶ Böyle bir yasa ancak bütün bir doğayı bir arada tutan tanrısal güç tarafından sağlanabilir. Dolayısıyla toplumu bir arada tutan yasa insani güçle sınırlı olacaktır. Bir toplumun büyüklüğünü sınırlandıran en iyi ilke özyeterliliğe zarar vermeyecek olan ilkedir.

Aristoteles’e göre elbette bir şehir yabancılara açık olmalı. Çünkü “insanlar kendi üretmedikleri şeyleri dışarıdan getirmek (ithal etmek), fazla ürettiklerini ise dışarıya göndermek (ihrac etmek) zorundadır. Çünkü bir şehir ticaret şehri olunca, başkalarının çıkarı için değil, kendi çıkarı için böyle olmalıdır.”²⁰⁷ Yine de şehirlerin kapılarını yabancılara pazar olarak açmak demek salt “kazanç sağlamayı yasa-dışı sayan bir şehirde, böyle herkese açık bir Pazar olmamak” demektir.²⁰⁸

Yine de Aristoteles “en iyi siyasal kurumlara sahip olarak özgürlüğünü sürdürüyor” olan Helen ırkını “tek bir anayasa altında birleşse, bütün öteki ülkelere egemen olabilecek yetenekte” olduğu için över.²⁰⁹ Nitekim Aristoteles’e göre Yunan şehirlerindeki farklılıklar bazılarının doğadan ya fiziksel ya da zihinsel olarak tek yanlı, bazılarının da hem fiziksel hem de zihinsel olarak iki yanlı olmasından kaynaklanır. Ancak doğada varolan bir şeyde onlar olmadan tek başına bütünün kendisinin olamayacağı zorunlu şeyler parçaları oluşturduğuna göre şehirler ve bireyler için de geçerli olan bu doğa durumu bir yana, bir şehrin zorunlu koşulları o şehrin parçaları olarak sıralanmamalıdır. Bu durumda bir şehirde “katılma dereceleri ne olursa olsun, üyelerinin tümü için topluluk topluluktur, yani tek bir özdeş bütündür.”²¹⁰ Çünkü Aristoteles’e göre “bir devlet rasgele bir araya toplanmış bir yığın değildir.”²¹¹ Aristoteles *polis*’in “insanların birbirlerine zarar vermesini önleyen, bireylerin gereksinimlerini karşılamaya yönelik mal değiş tokuşunu teşvik eden bir ‘ittifak’tan başka bir şey olmadığını” düşünenlere karşı insanların birlikte yaşam gereksinimlerini sağlamak için

²⁰³ A.g.e.

²⁰⁴ A.g.e., s. 204

²⁰⁵ A.g.e., s. 205

²⁰⁶ A.g.e., s. 203

²⁰⁷ A.g.e., VI, s. 206

²⁰⁸ A.g.e.

²⁰⁹ A.g.e., VII, s. 207

²¹⁰ A.g.e., VIII, s. 209

²¹¹ A.g.e.

polis olarak yaşadıklarını ileri sürer.²¹² Aristoteles'e göre polis bir araç değil bir amaçtır. Çünkü insan doğası gereği *zoon politiken* olarak politik bir hayvandır. Dolayısıyla insanın ereği “yalnızca bir insan topluluğunda yaşamak değil, aynı zamanda topluluğa uygun şekilde yaşamaktır.”²¹³ Aristoteles için olabilecek en iyi yaşama ulaşmayı kendine erek edinen benzer kişilerin topluluğu olan şehir, en iyi olan mutluluğu erek edinmiştir. Aynı ayrı türde şehirler olmasının nedeni de bireylerin mutluluktan aldıkları payla ilgilidir.

Sonuçta *polis* insanların maddi çıkarlar elde etmek amacıyla bir araya geldikleri bir yerleşim türü değildir. İnsanlar zenginlik uğruna bir araya gelip bir topluluk oluşturmuş olsalardı, insanların *polis* üzerinde sahip oldukları pay, mülkiyetleriyle orantılı olurdu. Aristoteles için elbette “bir devletin de mülkiyeti olması gerekir, fakat bu mülkiyetin birçok parçaları canlı yaratıklar olmakla birlikte, mülkiyet devletin bir parçası değildir.”²¹⁴ Aristoteles'e göre yurttaşların geçinebilecek durumda olmaları için mülkiyet bu sınıfa ait olmalıdır. Yurttaşların kamusal görevleri askeri ve sivil olarak bölüneceğine göre sadece kamu işlerini görmek için zorunlu olan kamusal mülkiyetin dışında, bu görevlerin iyilikle yerine getirilmesinin güvencesi olarak yurttaşların hiçbirinin geçimden yoksun bırakılmaması gerekir. Bunun için bütün topraklar ortak mülkiyet altında olmayıp yurttaşlarla paylaşılmalıdır. Nitekim kamusal alana etkin yurttaş katılımını sağlamak için toprağı işleyenler, toprak sahipleri olmamalıdır.

Aristoteles'e göre mutlak olan adil insanlara sahip bir devlet mutlu bir devlet olabileceği için yurttaşların süreceği yaşam beden işçiliği yaşamı olmamalıdır. Çünkü soylu olmayan bir yaşam erdemli olmaya elverişli değildir. Sonuçta bir şehirde bireylerin “yurttaş etkenlikleri için zamanları olmalı”dır.²¹⁵ Bu durumda şehrin etkinlikleri “en iyi biçimde yapılması için yaşamın dönemine göre birbirlerinden ayrıldıkları” ölçüde “ayrı ayrı kimselere verilmelidir.”²¹⁶ Gerek askeri gerek sivil işlevleriyle bir şehrin etkinliklerinin her ikisi de aynı sınıfa verilmeli ama aynı anda değil; dolayısıyla bunun için doğayı izlemek gerekir.

Standart bir yerleşim olmanın ötesinde bir niteliğe sahip olan *polis* yalnızca yaşam uğruna değil, iyi bir yaşam uğruna kurulmuştur. Aristoteles'e göre yalnızca yaşamda kalmaya yönelik özel bir alanı ifade eden yer evdir. Ev insanın bedensel gereksinimlerini karşılamak adına dönüp geldiği yer olduğu için bu alanda “erkeğin karısı, çocukları, akrabaları ve köleleri bulunur” ve ev içinde “apolitik bir ‘krallık’(babaerki) hüküm sürer.”²¹⁷ “Erkek ile ev halkı arasında ilişkiyi belirleyen *logos* değil, gereksinimdir; ev halkı arasındaki toplumsal bağ,

²¹² Bookchin Murray, Kentsiz Kentleşme, s. 71-72

²¹³ A.g.e.

²¹⁴ Aristoteles, Politika, VIII, s. 209

²¹⁵ A.g.e., IX., s. 211

²¹⁶ A.g.e.

²¹⁷ Bookchin Murray, Kentsiz Kentleşme, s. 71-72

‘idareci’ ile ‘idare edilen’ arasındaki ilişkiden ibarettir.”²¹⁸ Dolayısıyla aile, erkeğin gündelik gereksinimlerini karşılamak için doğa tarafından oluşturulmuş bir birliktir. Ailelerini bir araya getirmiş olan erkeklerin kurduğu köyler, sadece yaşamak için değil, iyi bir yaşam sürmek için giderek bedensel gereksinimlerden çok ruhsal gereksinimlere hitap etmeye başlayan kentlere dönüşmüştür. *Polis* “toplumsal ve biyolojik bir parçanın gelişmesinden ortaya çıkan politik bütünün ulaştığı en yüksek noktadır; henüz gelişmemiş varlığı mümkün şeylerin alanıdır.”²¹⁹

Polis yurttaşlarının ilgi alanına giren iyi bir yaşam için gerekli olan yurttaşlık erdemleridir. Yunan *polis*’i için *logos* olarak ifade edilen aklını başına toplamış bir konuşma yetisinin önemi kaçınılmazdır. Şehrin merkezini oluşturan toplanma yeri olarak *agora*’da yurttaşlar arasındaki etkileşimi geliştirecek etkinlikler düzenlenir. “Özgür Pazar denilen türden bir alan” olan agorada “hiçbir şey alınıp satılmaz”²²⁰ Tüm bu etkinlikler başından sonuna dek Yunan eğitimine dahildir. Aristoteles’te *paideia* olarak ifade edilen yurttaşlık erdemlerinin gelişimine ilişkin eğitim süreci toplumsal birliktelik için kaçınılmazdır. Tüm bu toplumsal etkinlikler baştan sona Yunan eğitimine dahil olup, bu eğitim insan karakterinin gelişimine dayanır. Yunanca *paideia* sözcüğüyle ifade edilen bu gelişim yurttaşlığın ruhunu oluşturur.

“Aristoteles, insanın kendini gerçekleştirmesine yönelik bu çeşitli ‘araçlar’ın temelinde, insanların birlik ve bütünlüklerinin büyük önem taşıdığını vurgular; Yunanca *philia* sözcüğüyle ifade edilen bu birliktelik genellikle arkadaşlık olarak çevrilir; ancak birlikte yaşama ruhuna ilişkin çağrışımlara da sahip oluşu yüzünden çok daha geniş kapsamlı bir sözcüktür. Arkadaşlık sınırlı sayıda kişiyi kapsar; ancak *philia* sözcüğü, son derece geniş boyuttaki bir toplumsallığı belirtir; bir *polis* ile onun idaresindeki politik etkinliklerin toplumsal yanını ortaya koyar.”²²¹

Yunan dilini aklın diliyle özdeşleştiren Yunanlı filozoflar, Yunanca’nın kendi kamusal yaşamları için önceliğini onaylıyor sayıldılar. Halbuki bu durum, Yunanlı filozofların Yunan dilinin ayrıcalığını savundukları anlamına gelmez. Sadece düşünce kendi doğal aracı olan dille özdeşleştiriliyordu. *Logos* Yunanlardaki düşünce ve dil özdeşliğini karşılayan kavram durumundaydı. Bu yüzden Klasik Çağ Yunanlıları kendi dillerinden farklı konuşan kültürleri bilseler de anlaşılmaz bir biçimde konuşan insanlar olarak gördükleri yabancılara *barbaroi* dediler. Bu nedenle yabancılara da kamusal alanın dışında tuttular. Yunanca’da bir konuşma bir düşünceye karşılık geldiği için, Yunanlı filozoflar barbarın Yunanca söz ile akıl arasındaki ilişkiyi bilmediğini kabul etti. Hatta Stoacılara kadar Yunanlılar düşüncenin bir barbarın kendisinde var olup olmadığından bile kuşku duydular.

²¹⁸ A.g.e.

²¹⁹ Bookchin Murray, Kentsiz Kentleşme, s. 72

²²⁰ Aristoteles, Politika, VII, s. 217

²²¹ Bookchin Murray, Kentsiz Kentleşme, s. 70

1. 4. Helenistik Kozmopolitanizm

Sokrates'ten sonra felsefe, giderek daha fazla insanın dış dünya yerine kendi iç dünyasında bir teselli bulma çabası haline geldikçe Helenistik dönemde *polis* yaşamından vazgeçiş felsefeleri yaygınlaşır. *Polis*, yurttaşlarına en iyi yaşam biçimini sunamayacak şekilde biçim değiştirdikçe yurttaşlarının güvenini yitirir. Antik Yunanda "Helen polis'inden Helenistik metropolis'e, oradan da İskenderci megapolis'e geçişe ani değişimler damga vurmamıştır."²²²

Antik çağda en iyi yaşam tarzı olarak gösterilen *polis*, yurttaşlık erdemi üzerine kuruluydu. Nitekim açık polis'te yurttaşlık erdemi (*patris/patria*) atayurda borçlu olunan bir sevgiden (*pietas*) ileri gelmekteydi.²²³ Antik *pietas*, adaletin her bir yurttaşa yüklediği *polis* görevlerinin *pathos*'uydu. İnsanları yurtlarına ve yurttaşlarına karşı adil olmaya yönlendiren *pietas*, *polis* için doğa olan ile doğaüstü olanın bütünlüklü olarak yaşanabileceği bir açıklık yaratmıştı.²²⁴ Teorik olan ile pratik olan ayrımının yapılamayacağı türden bir sevgi olan *pietas* için özel olan ile kamusal olan ayrımı da söz konusu değildi.

Birey olarak her bir yurttaş kendini yurdu olmaksızın tanımlayamadığı için, sadakatin yurttaşın yurduna olan bağlılığında onay bulduğu *polis*, kendini yurttaşlarına dayanarak korurdu. Ortak iyiden başka bir amacı olmadığı için, yaşamı yurttaşlarının bağlılığına bağımlı olan *polis*, adaletin kurumlarını bu bağın bozulmaması için önemserdi.²²⁵ Nitekim Platon ve Aristoteles, felsefeyi teorik olanı pratik olana öncel kılan bir şekilde ele alınca *pietas*, yurttaşın *polis*'e karşı yükümlülüğü şeklinde rasyonelleştirilir. Çünkü en iyi yönetim biçiminin yurttaşlara en iyi yaşam tarzını tesis edeceği ilkesini savunan Platon ve Aristoteles, en yüksek iyiyi politik örgütlenme olmaksızın düşünemez bir hale gelmişlerdi. Felsefenin pratik öneminin doğrudan doğruya teorik mahiyetinden türediği şeklindeki Platoncu-Aristotelesci *polis*, yurttaşa kamusal pratiğe kendi özel doğruluk ve iyilik teorisine uygun bir biçim verme görevini yükleyince Helenistik birey bu yükümlülükten sıyrılma çabası içinde polis'ten kaçmayı tercih eder.²²⁶

Helenistik dönemde Antik Yunan rasyonalizmine muhalif olarak doğan pek çok okul Sokratesçidir. Tarihsel olarak kozmopolitanizm Helenistik felsefenin Sokrates'e dönüşü üzerinden başlar. Bir şeyin kendinde ne olduğunun, o şeyi olmadığı bir şeyle tanımlamaksızın söz edilemezliğini ortaya koyan Sokrates, Sofistlerin dışarıya dönük tavrına karşı içeriye dönük bir tavır sergilerken, her insanın dışarısının içerisiyle uyumlu olduğu bir yaşayışı sürmesi gerektiğine inanmıştı. Bu yüzden Sokrates'in bu tavrı, insanın kendi yaşamına

²²² Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 229

²²³ Maurizio Viroli, Vatan Aşkı, s. 31

²²⁴ A.g.e.

²²⁵ Brown Eric, Hellenistic Cosmopolitanism, s. 549

²²⁶ Nehamas Alexander, Yaşama Sanatı Felsefesi, s.189

hakimiyeti (*egkateia*) üzerinedir. Nitekim Sokratesçi spekülasyonlar bu çabayı insanın kendi yaşamındaki yeterliliği (*autarkeia*) olarak yorumlar.²²⁷ Ne de olsa Platon'un ve Aristoteles'in düşünceleri, Akademia ve Lykeon öğrencilerini öyle ya da böyle etkilemiştir. İyi bir yaşamın ne olduğu üzerine dönen spekülasyonlar olmasa Helenistik filozoflarda, insana mutlu bir yaşamın bilgi ve bilgeliğini verecek olan ilkeleri bulma isteği de uyanmazdı. Bu bilgi ve bilgeliğe ulaşmanın yolunu aklın doğaya uygun yaşayışında olduğunu düşünen bu filozoflar, yaşamlarında kendi düşünce ve eylemleri adına teorik ve pratik yaşam birlikteliğini amaçlar. Helenistik filozoflarda insanın ulaşabileceği en büyük erdem olan bilgelik "kendine-yeterlilik" tir. *Kosmos* ile uyumlu olmayan bir *polis*'e ilişkin yaşayışın özgür bir yaşam olmayacağını düşünen bu filozoflar bireyi *polis*'ten kopardıkça bireyin *kosmos*'la olan bağına güçlendirir. Kamusal olandan özel olana bu kaçış filozofun yerelliğe olan sadakatinin reddi üzerinden evrensel olana sadakatinin onayını getirir.²²⁸

Böylece Helenistik kozmopolitizm, tüm yerel bağların olumsuzluğu üzerine bireyin evrenle olan bağının yeniden olumlanması olarak ilk anlamını kazanır. Nitekim yerel yurttaşlığın reddi şeklinde negatif terimlerle anlaşılmaya açı bir kozmopolitizm düşüncesi pozitif terimlerle anlaşılmaya çalışılınca evrensel bir dünya devletinin yokluğunda pek bir anlam ifade etmez.²²⁹ Çünkü kozmopolit olan, gerçekte yurttaşın *polis*'e olan bağımlılığını yadsıyarak bireyin *kosmos*'la olan bağına olumlar.²³⁰

Büyük İskender'in yayılmacı fetih anlayışı, Helen polis'ine uzamsal bir açıklık yarattıkça yurttaşlarının kamusal olana açıklığını yitirdiği bir *metropolis*'e, bir *megapolis*'e dönüşür. *Polis*'in bütün genişliğine rağmen daralan kamusal alanın bireyi özel alana hapsedmesi kaçınılmaz bir hale gelir. Bu yayılmacı politika kendisini en iyi Yunancanın daha güçlü bir konuma yükselişinde gösterir. Çünkü "daha önce neredeyse ne kadar metin varsa o kadar farklı Yunanca söz konusuyken, Büyük İskender'in fetihlerini izleyen dönemde ortak bir Yunanca yaygınlık kazanır: Koiné".²³¹ Yalnızca bilim ve felsefe eserlerinin yazıldığı dil olarak değil, aynı zamanda dilbilgisi okullarınca aktarılan dil olarak da önem kazanan bu dil yavaş yavaş İskender fethinin ulaştığı bütün yerlerin resmi dili haline gelir. Büyük İskender kozmopolitizmi, yerel olandan evrensel olan politik bir ilke haline dil aracılığıyla yükselir. Nitekim İskender'in kozmopolitizmi *polis* merkezlidir; daha çok *polis*'i bütün bir *kosmos*'a yayma peşindedir. Bir dünya imparatorluğunu amaçlayan bu kozmopolitizm Stoa ahlakına oldukça terstir.

²²⁷ Brun Jean, *Stoa Felsefesi*, s. 34

²²⁸ Horkeimer Max, *Akıl Tutulması*, s.150

²²⁹ Brown Eric, *Hellenistic Cosmopolitanism*, s. 549

²³⁰ A.g.e.

²³¹ Eco Umberto, *Avrupa Kültürlerinde Kusursuz Dil Arayışı*, s. 12

Stoacılar felsefi kozmopolitanizmin yükselişinin Sokratik felsefede tarihlendiğini düşünür.²³² Ancak Sokrates'in Stoacılar tarafından bir kozmopolitan olarak çizilen portresi Stoik bağlamlarla sınırlı kalır. Stoacılar'a göre, Sokrates, her insanın erdemli olmaya doğal bir eğilim gösterdiği için uzlaşımsal herhangi bir statü gözetilmeksizin bütün insanların yarar görmeye eşit bir şekilde değer olduğuna inanmıştır. Bu yüzden Stoacılara göre Sokrates, felsefesinde kozmopolitanist bir bilgi ve bilgelik görüşü sergiler.²³³ Çünkü Sokrates sadece bir *polis*'in yurttaşlarına duyulan özel ilgiye dayalı geleneksel politikanın karşısında durarak gerçekte insanı anlama işi olarak gördüğü politikayı yurttaş olsun olmasın bütün insanlığa yaymaktadır.²³⁴

Sokrates, *polis*'in yasalarına uymak zorunluluğunu kabul etmiş olsa da, bu zorunluluğun yurttaşların yararına olacak herhangi bir yükümlülük referansından kaynaklı olduğunu ileri sürmüş değildi.²³⁵ Stoacılara göre tüm yaşamını Atina'da sürmüş olan Sokrates'in Atina'nın bir yurttaşı olarak Atinalılardan yararlanmış olması bir zorunluluktan dolayı değildi. Atina'dan çekip gitmekte özgür olan Sokrates'in yaşamı boyunca Atina'da kalmış olma nedeni, özgür ifade için gerekli ortamın bir tek Atina'da bulunduğunu düşünmesiydi.²³⁶ Elinden gelenin en iyisi ile insanlara faydalı olmayı en yüksek iyi olan adalete ilişkin erdemlerden sayan Sokrates, Atina'da bile tüm insanlara eşit bir şekilde faydalı olamazken, Atina'yı terk etme durumunda bunu hepten gerçekleştiremeyeceğinin farkındaydı. Sokrates, Atina'nın yurttaşı olmayan yabancılara ise hiç değilse Atina'dan gelip geçtiklerinde yardımcı olacağını düşünürdü. Bu nedenle Stoacılar göre gerçekte Sokrates politikayı mümkün olduğunca bütün insanlarla paylaşılacak bir proje olarak geliştirmeyi amaçlamıştır. İşte Stoacıların Sokrates'i bir kozmopolitan olarak gerekçelendirmeleri bu yüzdendir. Nitekim kozmopolitanizmin Sokrates tarafından apaçık bir kavranışı söz konusu olmadığı halde Stoacı Sokratik kozmopolitanizm yorumu Helenistik kozmopolitanizme ilham verir.

Stoacılar göre kendi yaşamlarında “ironin yönelimlerini” takip eden Kinikler, Sokratik ironinin gücünden yararlanır.²³⁷ Uzlaşımsal olmayan eylemlerle dolu bir yaşam süren Diyojen'in uzlaşımsal değerlere karşı meydan okuyan bir düşüncesi olduğu çıkarımında bulunan Stoacılar, Diyojen'i kozmopolitanist olarak öne çıkarır. “Uzlaşım” karşısında sürdüğü “doğal yaşam”dan yola çıkarak Stoacılar Diyojen'in “tek hakiki politik (*politeia*) düzenin doğa (*kosmos*) düzeninde olduğu iddiası”nı ortaya atar.²³⁸ Nitekim tek başına Kinik

²³² Brown Eric, Hellenistic Cosmopolitanism, s. 549

²³³ A.g.e., s. 549-550

²³⁴ A.g.e., s. 550

²³⁵ A.g.e.

²³⁶ A.g.e.

²³⁷ Brun Jean, Stoa Felsefesi, s. 33

²³⁸ Brown Eric, Hellenistic Cosmopolitanism, s. 551

kozmpolitanizm Stoacılar tarafından kozmpolitanizmin negatif yanı olarak kabul edilir. Çünkü Kinizm bir doğal yasa olarak *Kosmopolis*'e pozitif bağlılığı onaylayan teorilerde bulunmaz. Stoacılar'ın, Diyojen'i, Sokrates'in provokatif öğreticisi olarak görmeleri Diyojen'in kinizminin pratiğini yorumlayışlarından ileri gelir. Halbuki Diyojen daha doğal yaşamlar sürmek için neden uzlaşımsal yaşamların reddedilmesi gerektiğiyle ilgili bir şeyler söylemediği gibi, doğal yaşamın gerçekte ne olduğuyla ilgili bir şeyler söylemiş değildir. Diyojen'e atfedilen Kiniklerin sürdükleri yaşamlardan yola çıkılarak yapılan Stoacı doğal yaşam yorumlarıdır. Gerçekte Kiniklerin kendine-yeterlilik erdemi bireyin *polis*'te değil, *kosmos*'ta yürüttüğü bir arayış olarak kamusal olmayan özel bir arayışa denk düşer. Çünkü Kinikler bir *kosmos* kavrayışını değil, yaşayışını gerçekleştirmiştir.

Polis'e bağlılık konusunda Kinikler kadar negatif düşünmeyen Epikürcüler kozmpolitanizmi haz ilkesi üzerine kurarken, fiziksel ya da zihinsel acıdan kaçınma olarak tanımladıkları haz görüşüne bağlı olarak politikadan uzak durmayı öğütler. Yurda ve yurttaşlara hizmette bulunmaya dayalı geleneksel politikayı yadsımakla Kinikleri andıran Epikürcüler, politikaya katılmayı koşulsuz olarak reddeden Kinikler'in aksine, koşullu olarak reddeder. Yerelliğin kurumlarına olan ihtiyacın farkında olan Epikürcüler, yaşamdaki haz arayışlarının güvencesi olarak politikaya katılımı koşullu bir şekilde dışlar.²³⁹ Dolayısıyla Epikürcüler, nerede yaşamak istedikleriyle ilgili kendi seçimlerini yapma düşünceleri ile uyumlu olan bir *polis*'e koşullu bağlılığı ön görür. Bu istek babayurdu olarak *polis*'e gerektiğinde yurdunu ve yurttaşlarını korumak adına hizmette bulunmak şeklindeki bir sadakati de gerektirmez. Nitekim Epikürcüler, haz ilkelerini gerçekleştirmeleri yolunda ortaya çıkan ne gibi bir engel karşısında politik katılımı gerçekleştirmeleri gerektiğini açıklamadığı gibi, bulunduğu yerde kalıp yerelliğin kurumları adına savaşmaksızın oradan göç etmek gerektiğinin nedenlerini de sunmaz.

Epikürcüler, koşullu da olsa pozitif bir kozmpolitan bağlılığı ele alır. Uzlaşımsal bağlı olma durumları düşünülmeden herhangi bir insan topluluğuyla yaratılan bir bağlılık olarak dostluk bir bütün olarak yaşamın kutsanmışlığı için şimdiye kadar aklın insanı donatmış olduğu en mükemmel şeydir. Çünkü uzlaşımsal kabul görmüş bağlılıklar dışında dostluk güvenli olarak bütün insanlara açık olduğu için paylaşılabilir en iyi ortamı sunar. Bir bütün olarak dünya düşünüldüğünde insanların babayurtlarının hepsinin babayurdu olan *kosmos*'tur. Epikür her topluluktan (*ethnos*) bir bilgenin çıkmayacağını düşünür. Filozof bir tek Yunan'dan çıkmıştır. Neyin yararlı olduğu konusunda herkes bilge olsaydı, uzlaşımsal adalet yasaları gereksiz olurdu. Nitekim Epikürcülüğün her insanın bilgece insanlığa neyin yararlı

²³⁹ A.g.e., s. 556

olacağı konusunda muktedir olmadığı düşüncesi kozmopolitanizmle uyumsuz gibi durur.²⁴⁰ Ancak Epikür'ün kendi projesinin bu Sokratik köklerine ihaneti, gerçekte her insanı *Kosmopolis*'in eşit potansiyelde birer üyesi olarak görmeyişinde yatar.

Aslında doğal yaşam arayışını bir kozmolojiyle teorileştiren Stoacılar'dır. *Kosmos* anlayışında şeylerin kendinde olanı gerçekleştirdiği bir durağanlığı, kendinde olandan fazlasını gerçekleştiremeyeceği bir devinime tercih eden Aristoteles, bir şeyin kendinde olduğu haliyle ne olduğunun bilgisini özdeşlik mantığı üzerine kurarken şeylerin bir türden başka bir türe geçiş yapmalarının olanaksız olduğu kapalı bir hiyerarşik evren anlayışı ortaya koymuştu. Bu sıra düzenli evrende her bireyin kendi yerini bilerek evrenin kendisine yüklemiş olduğu yaşama biçimini gerçekleştirmesi gerektiğini düşünen Aristoteles, erdemli bir yaşam olarak gördüğü özyeterliliği, tek tek bireylerin bir ve aynı olmayan doğal yatkinliğine zorunlu kılmıştı. Aristotelesçi yaşam deneyimi dışarının içeriye bağımlı olduğu bir deneyimdi. Nitekim deneyim Stoacılar'a göre dışarısı tarafından değiştirilen bir içsellik devinimi olarak işlemekteydi. Stoacılar için eğer içerisi dışarıyla uyumlu bir değişim gösterirse ancak, dünyevi yaşam için kendinde ve kendine yeterli bir tanrısal yaşam olanaklı hale gelebilirdi.²⁴¹ Dolayısıyla Stoacılar Aristotelesçi bir şekilde deneyimi töze yüklenmiş ilinekler mantığına bağlamaz. Aristotelesçi akıl yürütme iyi tanınan türden kavramların iç içeliğine dayanırken, Stoacı akıl yürütme, zamansal ilişkilerin içermelerine dayanır. Böylece Stoacılar çelişmezlik mantığının yerine geçirdikleri çıkarım mantığı ile bir öncel ve bir ardıl arasındaki zorunlu zamansal bağlantıları tanımak için akla uygun yaşamı doğaya uygun yaşayışta bulur. Bu yüzden Aristoteles'te zaman, oluşun bozuluşu olarak düşünülürken, Stoacılar için evrensel uyumu (emphasis) ifade eder.²⁴² Stoacıların "tözsel varoluş"un yerine "birlikte varoluş"u geçirdikleri bu evrensel uyum görüşünde "yasa fikri, öz fikrinin yerini alır."²⁴³

Stoacılar'da dünya *logos* olarak tanrısal akıl tarafından yönetildiği için insana güven duyacağı bir kararlılık sunar. Bu nedenle Stoacı anlamda yaşama razı olmanın içinde dünyaya onay verme çabası yatar.²⁴⁴ Yazgının, özünde insan için dünya dışı bir ifade olmaktan çıktığı Stoalıkta "yazgı, dünyanın yapısında yer alan doğal bir gerçeklik" olarak işlenir.²⁴⁵

Yaşamı varolan şeylerin yok edilemez bir yatkinliği olarak işleyen Stoacıların evren düzeninde kendiliğinden olana yer yoktur. Stoacılar'da yazgı evrenin düzenlenişini yöneten bir yönelim olarak *Logos*'tur. *Logos* ise şeylerin, karşılıklı dostluk uyarınca birbirlerine

²⁴⁰ A.g.e., s. 557

²⁴¹ Brun Jean, *Stoa Felsefesi*, s. 38-39

²⁴² A.g.e., s. 40

²⁴³ A.g.e.

²⁴⁴ A.g.e., s. 53

²⁴⁵ A.g.e., s. 63

kenetlendikleri karşılıklı bir bağlantı içinde kalmasını sağlayan evrensel duygudaşlığı canlandıran güçtür.”²⁴⁶ Yazgı tanrısal öngörüyle yönetilen ve yönlendirilen dünyadaki tüm şeylerin bir ve aynı olan yasaı olarak kendisi ile geçmiş şeylerin olmuş olduğu, şimdiki şeylerin oluyor olduğu ve gelecek şeylerin olacak olduğu akıldır.²⁴⁷ Nitekim yasa zamanın içinde olup bitse de öncesiz-sonrasız bir kurallılık gösterir. Stoacılara göre dünya olduğundan başka türlü olamaz. Dolayısıyla dünya için doğal aklın kavradığından başka bir düzen yoktur. Kötülük tanrısal yasanın farkında olmayan insanın doğayla uyum içinde yaşamayı reddedişinden doğar.

Evrensel uyum olarak en yüksek iyinin görünümü insanı evreni düzenleyen bir Tanrı düşüncesine sevk eder. Yalnızca akıllı bir doğa dünyayı devindirebilir. Tanrıdan sıkça tekil olarak söz eden bir felsefe içinde çoktanrıcılık gerçekliğini sürdürür. Bu nedenle Stoa felsefesi hem bir tekçilik hem de çokçuluk olarak değerlendirilebilir.²⁴⁸ Aynı zamanda hem bir kosmos hem bir polis olarak da!

Stoacılar kosmos’un polis gibi olduğunu düşünür. Stoacıların bu iddialarının ardında doğa ile toplum arasında uyum sağlamanın bir yolu olarak *polis*’i *kosmos*’un içinde görmek yerine, *kosmos*’u *polis* olarak görmek çabası yatar. Bütün bir insanlığı Kosmopolis’in yaşayan yurttaşları olarak görmekle Stoacılar, bir dünya devletinin yokluğunda dünya yurttaşlığının iyi insanların birbirlerine faydalı olabilmek için pozitif bağlılıklarda bulunmasıyla olanaklı olabileceği düşüncesini daha sonraki çağlara miras bırakır.²⁴⁹ Stoik tanımlamaya göre bir polis, insanların bir yasa aracılığıyla bir araya getirildiği bir örgütlenmenin bulunduğu yerdir.²⁵⁰ Yasanın doğru akıl olarak ele alındığı Stoacılar da mevcut hiçbir kent doğru akıl tarafından düzenlenmiş olmadığı için, hiçbir polis adını hak etmez. Ancak bir bütün olarak *kosmos* insanların doğru akıl tarafından düzenlenmiş bir şekilde yaşadıkları tek yer olduğu için polis adını hak eder.²⁵¹ Her ne kadar *kosmos* sıradan bir polis gibi insani bir yapıp etmenin ürünü değilse de, bu yaşamda kendisine polis adını hak iddia edebilecek bir tek *kosmos* vardır.²⁵²

Kosmopolis düşüncesi Stoacılarıdaki ideal politik düzen kavramına doğru yol alırken kozmopolitanlıkla ilgili Stoacı politik düşünceler, politikanın en büyük erdem olan bilgeliğini ahlakla ilişkilendirir. Bütün insanların bilge olmadığını söyleyen stoacılar, bunun böyle olması durumunda kentler çokluğunun açıklanamaz olacağını düşünürler. Çünkü tüm

²⁴⁶ A.g.e., s. 64

²⁴⁷ A.g.e.

²⁴⁸ A.g.e., s. 66

²⁴⁹ Brown Eric, Hellenistic Cosmopolitanism, s. 550

²⁵⁰ A.g.e., s. 552

²⁵¹ A.g.e.

²⁵² A.g.e.

insanların bilge olduğu bir dünyada adaleti sağlamak için yasa koyan ve yasa koruyan kurumlar oluşturan kentlerin varlığına gerek olmazdı. Böyle bir durumda her insan zaten doğru aklın önderliğinde birbirleriyle doğal bir uyum içinde yaşarlardı. Dolayısıyla farklı farklı *polis*'ler *Kosmopolis* bütünüünün parçaları olarak bir ve aynı olan doğru akıl tarafından düzenlenmiş olmaları için bu kadar belirgin farklar göstermiş olmayacaklardı. Ayrıca bilge insanların ideal dünyasında her insan eylemi bütün insanlığı bağlayan doğru düşünme ile uyumlu olacağından her türlü eylem biçimi en yüksek iyilik için olacaktı. Nitekim Stoacıların *Kosmopolis* düşüncesi metafordan daha fazla bir şey olup doğa düzeni ile uyum içinde bir yaşam sürme idealine işaret eder. Çünkü doğru akla sahip olan bir tek *kosmos*'tur.

Stoacılar, Kinizmin insanların ortak iyiyi yeşertmek adına nasıl pozitif bir bağlılık oluşturmaları gerektiği konusundaki sessizliğini bozacak şekilde bilgelerin politikaya katılımını destekler. Stoacılar bilgeyi yerel politikaya sırtını dönen kozmopolitan olarak değerlendirmemek için yerel bağlardan kaçan bilgenin özel alandan kamusal alana katılımını sağlayacak bir evrensel bağı dile getirir. Stoacılara göre böyle bir bağı gerçekleştirmenin en iyi yolu, *philo* olarak dostluktur. Stoacılar da politikaya katılım yolu olarak dostlar arasında tavsiyeye verilen önem ortaya çıkar. Yerel yurttaşlığı gerektirmeyen bu tavsiyede bulunma Stoacılar da yerleşik bir yabancının da yapabileceği bir bilgelik olarak tanımlanır. Stoacılar sadece içeride değil, dışarıda da politikaya katılmayı önerdikleri için tarihsel anlamda kozmopolitanizmin gerçek savunucuları olarak düşünülmelidir. Çünkü kozmopolitanizme göre iyi bir insan yaşamı diğer insanlara daha iyi yaşamlar sürmeleri için yardım etmeyi gerektirir. Politikada yer almanın temel ilkesi olan bu gerekliliğin ardında bireyin tüm insanlara aynı şekilde yardım edemeyeceği için, o bireyin kime ne yardım edeceğini kendisinin seçmesi yer alır. Kozmopolitan olan birey yardım edilecekleri seçmenin en iyi yolunu arar. Stoacılara göre birey için yardım etmenin en iyi yolu bireyin şimdi ve burada ilkesine bağlı olarak yardım etmeyi amaçlamasıdır. Böyle bir durumda bireyin, kendi yurttaşlarına özel bir önemi atfetmesi söz konusu değildir. Birey sadece bütün insanlar arasından kendisine en yakın olanları seçmekle ancak, hiç değilse bazı insanlara faydalı olabilecektir. Dolayısıyla Stoacılar da Kiniklerdeki gibi doğadan bireyin sadakatini gerektiren babayurdu gibi yerel bir bağının olmadığı düşüncesi hakimdir.

Kozmopolitanizm modern anlamına en yakın haliyle Helenizmde ortaya çıkar. Çünkü Helenistik dönemde kozmopolitan fikirler, insanlar arasında toplumun tüm seviyelerine yayılır, ki bu yayılmanın önemli bir nedeni felsefenin, özellikle Helenistik kültürün hala temel karakteristiklerinden biri olarak kabul edilen senkretik dinler gibi bir din haline gelmesidir. Helenistik kültürde senkretizm, yalnızca değişik inanç ritüellerinin "bileşim"i değildir; çünkü;

böyle bir bileşimin “çelişkileri hoş görmesi” de gereklidir.²⁵³ Birbiriyle bağdaşmaz şeyler söylüyor gibi görünen farklı inançlar aslında bir ilksel hakikate gönderme yapmaktadırlar. Hakikat bir kez açıklanmış olup bu açıklama sonsuzca-sınırsızca geçerlidir. Dolayısıyla ister teorik ister pratik olsun “bilgelikte ilerleme olanaksızdır.”²⁵⁴ Çünkü ilerlemenin her şekli görüş ayrılıkları üzerinden gerçekleşir. Bu nedenle “hiçbir senkretizm biçimi, eleştiriyi kabul etmez.”; çünkü “eleştirel anlayış, ayrımlar yapar.”²⁵⁵ İşte bu nedenle Helenistik çağda kozmopolitanizm, evrensel felsefe ile özgün yerel kültürlerin yüzyıllar boyunca yan yana var olduklarında gerçekten ne olduğunun açık bir tarihsel örneğini sunar. Çünkü evrensel felsefe ile özgün yerel kültürler Helenistik dönemde birbirine karışır. Böylece Helenistik dönem, kendi yeni formlarını üretmeye başlar. Hatta bunlar dünyaya açık yerelliğin yeni evrensel formları olarak işgörür. O halde yerelliğin Helenistik dönemde evrensellikle bağlı kozmopolitanizm düşüncesi açısından oldukça önemlidir. Sonuçta kozmopolitanizm, saf aklın soyut felsefe seviyesinden insanların günlük yaşamlarındaki yerelliğe bağlı bireysel duyumsamalarına inerek duygudaşlıkla bağlanılan evrensel insanlık değerleri ortaya koyar.

Helenistik dönemle birlikte kozmopolitanizmin, ikili bir kimliğe ve ikili bir bağlılığa doğru modern öncesi bir karşıtlıkla ilişkili olarak şekillendiği açıktır. Helenistik kozmopolitanizme göre her insan doğuştan köklerini iki dünyadan, iki topluluktan alır: kosmostan (doğa) ve polisten (sitede). Bireyler köklerini bir evrenden almakla birlikte aynı zamanda farklı yerelliklerden de almaktadır. İşte bu düşünüş biçimi her türlü bireysellik için dışlayıcı değil içerici olan, tekil yerine, çoğul bir aidiyet fikrini ortaya atar. Böylece Helenistik dönemde kozmopolitanizm, iki dünyanın yurtseverlerini aynı anda farklı ve eşit kılarak dışlayıcı olmayan karşıtlıklar mantığını yaratır.

“Yunan *koiné*’si Akdeniz havzasında egemenliğini sürdürürken, Latince kendini kabul ettirir. İmparatorluğun dili olarak Latince, Romalı lejyonların ulaştığı tüm Avrupa’nın evrensel dili işlevini görür.”²⁵⁶ Latince “Batı Roma İmparatorluğu’nda aynı zamanda Hıristiyan kültürünün dili haline gelecektir. Bir kez daha, herkesin konuştuğu bir dili kullanan bir kültür, dillerin çoğulluğunun yarattığı güçlükleri hissetmez olur. Ancak Romalı entelektüeller Latinceyle birlikte Yunancayı da bilir.”²⁵⁷ Büyük İskender’in fethiyle yayılan Yunanca, Roma egemenliği sırasında kültür dili olarak yaşamını sürdürür. Romalı soyluların içinde en çok Eski Yunan’daki bilimsel ve felsefi tartışmalarla ilgilenen insanların konuştuğu bu dil, aynı zamanda Hıristiyanlığın ilk metinlerinin de dili niteliğindedir.

²⁵³ Eco Umberto., Beş Ahlak Yazısı, s. 40

²⁵⁴ A.g.e.

²⁵⁵ A.g.e., s. 41

²⁵⁶ Eco Umberto., Avrupa Kültürlerinde Kusursuz Dil Arayışı, s. 13

²⁵⁷ A.g.e.

Roma imparatorluğunun yayılcı politikası yüzünden Romalılar kamusal yaşamlarını formel bir yükümlülük olarak hissetmeye başlayınca Roma yönetiminin Romalılarla ritüel ilişkilerinin hepsi birer görev halini almıştı. Bütün bu ritüeller, “Romalıların *res publica*’nın kurallarına boyun eğerek daha çok edilgen bir ruh haliyle, ama giderek daha az inançla katıldıkları görevlerdi.” Roma’nın kamusal yaşamı cansızlaşırken Romalı yeni bir ilke arayışına girer. “Latince’nin ya da Yunanca’nın, deneyimin uyumlu bütünlüğünü dile getirebilecek yegane diller olmadığı kuşkusu, M.S. II. yüzyılda giderek güç kazanır” ve bu yüzyılda Yunan-Roma dünyasında “Yunan toprağında doğan ancak uzun süredir büyük rasyonalist geleneğin çökerttiği” bazı felsefe geleneklerine atfedilen gizli vahiy düşünceleri yaygınlık kazanır.²⁵⁸ Çünkü “yeni bir biçim kazanan klasik rasyonalizm mirasına karşı bir yorgunluk belirtisi baş gösterir.”²⁵⁹ Bu yorgunluk belirtisinin somut yansıması Roma’daki geleneksel dinlerin bunalımıdır.

Roma’da “imparatorluk dini tam anlamıyla biçimsel bir dindi, imparatorluğa bağlılığın dışavurumuydu; her halk kendi tanrılarını muhafaza ediyor, bu tanrılar, çelişiklere...dikkat edilmeksizin Latin panteonuna kabul ediliyordu.”²⁶⁰ İşte “her dine karşı...gösterilen bu eşitlikçi hoşgörüyü tanımlayan bir kavram vardır: *Senkretizm*”²⁶¹ Görülen o ki “Roma Cumhuriyeti, kamusal alan kavramı yönünden Atina’ya bütünüyle ters düşer.”²⁶² Nitekim Roma’daki bu inanca yönelik hoşgörü ortamına rağmen “daha duyarlı ruhlarda bir tür yayılmış dinsellik kendini gösterir” ve böylece “ruhumuzun küçük bir parçasını oluşturduğu bir evrensel dünya ruhu kavramı” ortaya çıkar.²⁶³ Çünkü Yunan ve Roma dünyasındaki düşünürler “en önemli sorunlarla ilgili olarak aklın desteklediği hiçbir hakikat ortaya koyamadıkları için”, geriye bir tek “aklın ötesi”nde, Tanrı’nın “doğrudan görülmesi” ya da Tanrı’nın “vahiy yoluyla ulaşılabilecek bir aydınlanma”yı aramak kalır.”²⁶⁴ Böyle bir atmosfer içinde Pythagorasçılığın yeniden doğması kaçınılmazdı. Başlangıcından beri kendini mistik bir bilgi olarak sunan bu öğreti, şimdi Mısırlılardan alınmış bir vahyin ürünü olarak sunulur. Bu dönemde “Mısır’ın Yunan ve Latin fatihlerinin Yunanca’sının arka plana ittiği Mısır kültürü”nün anlaşılması olanaksız bir hiyeroglif haline gelmiş olması da etkili olur.²⁶⁵ Çünkü “gizli bir bilgiden daha çekici bir şey yoktur: Varolduğu bilinir ancak bilginin kendisi bilinmez, dolayısıyla çok derin bir bilgi olduğu varsayılır.”²⁶⁶ Belli ki bunun için “bu bilginin

²⁵⁸ A.g.e.

²⁵⁹ A.g.e.

²⁶⁰ A.g.e.

²⁶¹ A.g.e.

²⁶² Bookchin Murray, Kentsiz Kentleşme, s.75

²⁶³ Eco Umberto, Avrupa Kültürlerinde Kusursuz Dil Arayışı, s. 13

²⁶⁴ A.g.e.

²⁶⁵ A.g.e., s. 14

²⁶⁶ A.g.e.

dile getirildiği dil de bilinmez olmalıdır.”²⁶⁷ Sonuçta Batı Avrupa için yabancının anlaşılmaz mırıldanmaları gizli vahiylerle dolu kutsal bir dil haline gelir.

İşte Romalı için “*res publica*’nın formalitelerinden kaçmayı amaçlayan bu kişisel arayış mistik nitelikteydi ve adım adım Hıristiyanlık’ın egemenliği altına giren Yakındoğu’nun dinsel topluluklarına yönelmişti; sonunda Hıristiyanlık gizlice sürdürülen manevi bir bağlılık olmaktan çıkarak dünyaya açıldı ve bizzat kamusal düzenin yeni ilkesi haline geldi.”²⁶⁸ İlk “Hıristiyan düşüncesi İbranice yazılmış bir Eski Ahit ile büyük kısmı Yunanca yazılmış bir Yeni Ahit’e dayanmaktadır.”²⁶⁹ Ancak “Doğulu Kilise Babaları’nın Yunanca’sını konuşmuş, şimdi Batıda Latince konuşmaktadır. Daha doğrusu, yalnızca Latince konuşmaktadır.”²⁷⁰ Dolayısıyla IV. yüzyılda Eski Ahit’i İbranice’den çeviren çok az kişi olduysa da bu kutsal dille ilgili bilgi de Yunanca’ya benzer biçimde giderek zayıfladı. Bir kez daha uluslararası bir dille donanmış bir uygarlık, dillerin çoğulluğundan olumsuz yönde etkilenmeyecektir. Bütün bu gelişmelerden sonra uzlaşımsal amaçları olan yerel politik bağların simgelediği *polis* ile tanrılar ve insanlar tarafından kuşatılmış olup doğal amaçları olan ortak kozmik bağların simgelediği *kosmos* ikilemi Stoacılar tarafından tarihe Kilise ve Devletin hangisinin daha üstün olduğu tartışması olarak bırakılır.

²⁶⁷ A.g.e.

²⁶⁸ Sennett Richard, Gözün Vicdanı, s. 16

²⁶⁹ Eco Umberto, Avrupa Kültürlerinde Kusursuz Dil Arayışı, s. 14

²⁷⁰ A.g.e.

İKİNCİ BÖLÜM

Hıristiyan Ortaçağda Kozmopolitanizm

2. 1. Evrensel Bir Din Olarak Hıristiyanlık

Aşağı yukarı VI. yüzyıldan XI. yüzyıla kadar uzanan bir zaman aralığında hem teorik hem de pratik bir barbarlık çağı yaşayan Hıristiyan Ortaçağın barbarlığının kökeninde, Roma dünyasının barbar halklarca ele geçirilmesinden çok, Doğu Yunan dünyası ile Batı Latin dünyası arasındaki ilişki kopukluğu yer alır.²⁷¹ Roma'nın bilim ve felsefe karşısındaki hemen hemen toptan kayıtsızlığı yüzünden Batı, Yunanca mirasını Latinceye aktaramaz. Çünkü politika, ahlak ve hukuk gibi pratiklerle ilgili olan Roma için; bilim ve felsefe gibi teorik ilgiler önemsizdir. Bu yüzden klasik Latin yazınında, Romalıların pratikte önemsedikleri konulara değer tek bir teorik yapıt aransa bulunamaz.

Aslında “Roma'nın bilimsel ve felsefi yazınının yoksulluğu Yunancanın büyük yayılışıyla açıklanabilir”; çünkü “her ‘iyi doğmuş’ Romalı Yunanca öğrenir, Yunanistan'a öğrenim görmeye giderdi”; yine de “Roma aristokrasisi tümüyle ‘Yunanlaşmış’ değildi.”²⁷² Dar bir çevre dışında Platon, Aristoteles ve Stoacılar neredeyse hiç okunmamıştır. Ayrıca Seneca ve Cicero gibiler de aslında hep onlar için yazmıştır. Kendileri neredeyse teorik hiçbir şey üretmeyen Romalılar, Klasik Çağda Platon ve Aristoteles'in Latin çevirilerini dahi gerçekleştirmedikleri için, bu filozofların Latin çevirileri Hıristiyanlara kalmıştır.

Ortaçağda Doğu, artık Bizans dışında Yunan değil, Arap olduğu için, Latin Batıya mirasını kazandıranlar Araplar olur. Latin Batınının Arap Doğuyla girdiği ilişkiler sonucunda ancak Latin düşüncesi Yunan düşüncesiyle tanışır.²⁷³ Dolayısıyla Latin felsefesinin, tümüyle Yunan felsefesine bağlanarak ele aldığı sorunlar, Yunanlıların ortaya koyduğu varlık ve bilgi sorunları olduğu için, bu sorulara verilen yanıtlar dahilinde Ortaçağda Plotinuscu, Platoncu, ya da Aristotelesçi olunur; Stoacı olunmasıysa neredeyse imkansızdır.²⁷⁴ Çünkü panteist Stoacılık, Hıristiyan Tanrı görüşüne oldukça terstir. Zaten Stoacılık dolayısıyla Hıristiyan Roma “monoteist ve politeist düşünce arasındaki çatışmanın ilk örneği”ydi.²⁷⁵

Ortaçağ felsefesi bir Vahiy dininin içerisine yerleşmiş olduğu için, Ortaçağ filozofu Antik çağın filozofundan farklıdır. Bu yüzden pek azı dışında dindar olan Ortaçağ filozofu için kimi metafizik sorunlar önceden yanıt bulmuş durumdadır.²⁷⁶ Antik çağ filozofu, “Tanrıların

²⁷¹ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 15

²⁷² A.g.e., s. 17

²⁷³ A.g.e., s. 17-18

²⁷⁴ A.g.e., s. 19

²⁷⁵ Kenny Anthony, A Brief History of Western Philosophy, s. 100

²⁷⁶ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 20

varolup olmadığını” sorabilirken, Ortaçağ filozofu için ancak “Tanrının varolup olmadığı” sorulabilir; çünkü “Tanrıların çokluğunun artık anlamı yoktur; herkes bilir ki Tanrı –varolsun olmasın- ancak tek olabilir.”²⁷⁷ Dolayısıyla çoğu dindar olan Ortaçağ filozofu, Tanrının varlığının nasıl kanıtlanacağını Plotinuscu, Platoncu ya da Aristotelesçi olarak kendine sorun edinir. Kaldı ki Antik çağda Platon ve Aristoteles kendi felsefi ve bilimsel düşüncülerinde Tanrı kavramını serbestçe biçimlemişken, Ortaçağ filozofu, vahye dayalı inançla, Tanrının bir Yararıcı-Tanrı olduğunu bilir. Çünkü Kutsal Kitap filozof için Tanrı kavramını önceden biçimlemiştir. Yine de Ortaçağ filozofları Plotinuscu, Platoncu ya da Aristotelesçi olmalarına göre Yararıcı-Tanrıyı bu Antikçağ felsefeleriyle uyumlu kılmaya çalışır. Çünkü Ortaçağda filozoftan Hıristiyan Tanrı ile ilişkili bir *kosmos* ve *polis* görüşü ortaya koyması beklenir.

Ortaçağda filozof “metafizik’in temel sorunu” olan “Varlık” sorununa yanaşır yanaşmaz, “Yararıcı Tanrısında Platon’un İyi-Tanrısı’nı, Aristoteles’in Düşünce-Tanrısı’nı, Plotinus’un Bir-Tanrısı’nı bulur.”²⁷⁸ Nitekim her Ortaçağ felsefesi özel olan ve kamusal olan ayrımının geriliminde ilerler. Çünkü filozofun bir yandan dinin karşısında felsefeyi, öte yandan felsefe karşısında dini haklı göstermesi gerekir. İşte Ortaçağda Batının felsefi gelişimini besleyen “felsefe ile din, akıl ile inan ilişkilerindeki bu gerilim”dir.²⁷⁹ Bu gerilim Ortaçağa manevi ve dünyevi yaşam ayrımını getirir. Manevi yaşamın tanrısallığı karşısında dünyevi yaşam insani olarak kabul edildiği için manevi olana dünyevi olan karşısında yüklenen aşkın bir değer oluverir. Çünkü en yüksek iyi olan Tanrının varlığı dünyevi değil, manevidir. Bu durumda en yüksek iyinin bilgeliğine ilişkin arayış, ancak Tanrının arayışı olarak yürütülebilir. Böylece Ortaçağ’da bilgelik, en yüksek iyi olan Tanrının bilgisini amaç edinen bir erdem halini alıverir. Nitekim Tanrıya ulaşmayı amaçlayan teorik bilgelik, her türlü pratik bilgelikten de uzaklaşır. Bu yüzden Ortaçağ’da *kosmos* ve *polis* ile ilgili kaygılar dünyevi olanla uğraşmak anlamına gelir. Gelip geçici olan bir dünyayla uğraşmayı erdemsizlik olarak düşünen her Ortaçağ filozofunu tanrısal olan daha fazla ilgilendirir. Çünkü hakikat, varlığı dünyaya aşkın olan mutlak Tanrıda gizlidir.

Ortaçağda “Hakikat”ın yerini değiştiren Hıristiyanlık hakikati “akıl”dan “inanç”a taşır.²⁸⁰ Çünkü bu çağda “kutsal bir metin olarak bütün bir felsefenin alanı”nı oluşturan “İncil” olduğu için filozofların kutsal metin üzerinden felsefe yapması gerekir.²⁸¹ Filozoflar İncil’in, hakikati öğretici bilgilerle dolu olduğunu düşünerek yorumlamaya başlarlar. Nitekim yorumlama özgürlüğü Ortaçağ’da asla sonsuz değildir. Antik Yunanda filozoflar tanrısallığı eleştirmeye ilişkin bir gereklilik duyduklarında kendilerini özgür hissederken, Ortaçağda filozoflar kutsal

²⁷⁷ A.g.e.

²⁷⁸ A.g.e., s. 21

²⁷⁹ A.g.e.

²⁸⁰ Heidegger Martin, Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 71

²⁸¹ Kenny Anthony, A Brief History of Western Philosophy, s. 100

metni yorumlarken eleştiri konusunda kendilerini sınırlanmış hisseder. Çünkü Kilise filozofların birbiriyle çelişen yorumları arasından seçim yapma hakkına sahip bir üst kurum olarak Ortaçağda güçlü bir otoriteye sahiptir. Kilise Antikçağın toplumsal kurumlarından farklı bir şekilde, bu kurumların asla giremediği alan olarak insanın kamusal yaşamı karşındaki özel yaşamı üzerinde egemenlik kurar. Her ne kadar Antik Yunan'da bazı Ortodoks olmayan inançlara sahip oldukları için *polis* yasalarınınca cezalandırılmış filozoflar olmuşsa da -ki Sokrates bunlardan biridir- ; hiç değilse o zamanlarda Ortodoks düşüncenin korunmasından sorumlu bir üst kurum olmamıştır. Antik Yunanda böyle bir otorite anlayışı söz konusu bile değildir.

Yunan geleneğinde kutsal yasanın nasıl ortaya çıktığı sorusunun sorulamazlığı karşısında Yahudi-Hıristiyan geleneği, bu soruyu yasanın yazılı olduğu kutsal kitabı göstererek yanıtlama otoritesine sahiptir. Gerçekte Yunan düşünüşünden Hıristiyan düşünüşüne geçiş, bilimsel ve felsefi yapıtların dünyeviliğinin yerini kutsal metnin tanrısallığının alışıyla gerçekleşir. Bu yüzden Ortaçağda “ ‘otorite’ nin Latince karşılıklarından biri olan ‘auctor’un” Kilisenin “yaptığı işin kalıcılığı konusunda diğer insanlara güvence verebilmesi” anlamı öne çıkarılır.²⁸² Nitekim Ortaçağda kiliseler ne özel yaşamda ne de kamusal yaşamda hiçbir zaman varolmayacak olan bir düzenin taşın temsilcileri olarak kalmaya mahkumdur. Çünkü Kilisenin otoritede, “zamanın gerçekte asla izin vermediği teselli”yi aradığı söylenebilir.²⁸³ Aslında Ortaçağda “eşit olmayan insanlar arasında bir bağ” kuran Kilise, “ebediliğe dair tesellinin sunulduğu anıtlar”dır.²⁸⁴ Kaldı ki “bu otorite anıtlarında simgelenen güç, tarihe bir meydan okuma, zamana bir meydan okumadır.”²⁸⁵

Hıristiyanlığın insanlara yaratılıştaki Tanrısal amacı öğretme gücüne sahip olduğu düşüncesiyle hareket eden Kilise, öğretimi de bir hak ve ödev sorunu haline getirir. Kilisenin felsefe ve bilime başlarda karşı olma nedeni de kendi teolojik sistemlerinin insanın bu dünyadaki hak ve ödeviyle ilgili olarak özgür iradesini nasıl kullanacağını zaten gösteriyor olduğunu kabul etmesidir. Kozmolojinin yerini alan teoloji, vahyin en yüksek iyinin bilgisini sunduğu inancıyla bu bilgiye ulaşmanın yolu olarak tanrısal sözlerin yorumunun gerekliliğini ileri sürer. İncil’de yazılı olan sözleri hakikat olarak dile getiren Kilise olunca, bilme de hakikati duyuran otorite olarak Kilisenin doğru anlaşılması anlamına gelir.²⁸⁶

Ortaçağda manevi yaşamını ebedi kurtuluş amacıyla yürüten Hıristiyan, dünyevi yaşama sırt çevirir. Çünkü ruhun Düşüş’ü olarak kabul edilen dünyevilik karşısında, Ebedi Kurtuluş ancak manevi olarak yürütülebilir. Bu yüzden Hıristiyanlık yaşantısı insandaki ruhsal yana

²⁸² Sennett Richard, Otorite, s. 28

²⁸³ A.g.e.

²⁸⁴ A.g.e., s. 19

²⁸⁵ A.g.e., s. 27

²⁸⁶ Heidegger Martin, Nietzsche’in Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 71

bedensel yan, düşünsel yana duyumsal yan karşısında önem verir. Dolayısıyla dünyevilikteki farklılık tanrısallıktaki bütünsellik ile giderilmeye çalışılır. Ortaçağda tanrısallık ve dünyevi yaşamın biraradalığı düşüncesi olmadığı için, adalet de *kosmos* ile *polis* arasında doğa ile aklın uyumlu birliği olarak aranamaz bir hale gelir. Tüm insanları bağlayıcılığı olan evrensel bir yasa, doğaya aşkın bir Tanrının varlığından ötürü olunca -çünkü kutsal yasa bir vahiyle dünyaya indirilmiştir- kendisine dünyaya aşkın bir anlam edinir. Dolayısıyla adalet artık *kosmos*'ta da *polis*'te de değildir. O halde adalet bu dünyada olmayan bir şeydir.

Ortaçağda en yüksek iyi olan adalet bir doğa değil, tanrı yasasıdır. Doğaya aşkın olan tanrı anlayışıyla birlikte adalet, insanın dünyeviliğe değil, tanrısallığa uygunluğu anlamına bürünür. Adalet bu dünyaya aşkın bir Tanrının adaleti olunca, Hıristiyanların adalet arayışlarını sonsuz ruhun korunması adına sonlu bedeninin yadsınması şeklinde yürütmesi de kaçınılmaz hale gelir.²⁸⁷ Bu nedenle Hıristiyanlık adaleti, insanın bedensel doğal yanının, ruhsal akıllı yanı tarafından denetim altına alınmasını öğütler. Bu denetim işini Evrensel Tanrı Sevgisine bağlayan Hıristiyanlık dünyevi farklılık karşısındaki manevi bütünlüğü bu şekilde onaylar.

Hıristiyan yaşamı mümkün kılan bu dinsel görüş, Romalılaştırılmış halkların yaşadığı tüm dünyevi adaletsizliklere yüklediği olumlu bir değerle “dünyevi mülksüzlüğü” evrenselleştirir. Yersiz yurtsuzluğu insanlar için dünyevilikten kurtulma umuduna dönüştüren Hıristiyanlıkta, günah kavramı, insanlara Düşüş'ten Ebedi Kurtuluş'a giden bir yol sunar. Bu nedenle Pagan dünyanın dünyevi amaçlarını reddeden “Hıristiyan Roma”, kendine yeni bir başkent olarak “Göksel Kent”i kurar. Nitekim bu yeni Göksel Kent'in yurttaşlık bağını da “azizlerin birliği” oluşturur. Böylece “ilk kez Yunan gizem dinlerinde dile getirilen dostluk” Hıristiyan dininde Evrensel Tanrı Sevgisi ile kendine “daha bütünlüklü bir ifade” bulur.”²⁸⁸ Aslında Hıristiyanlık, Roma İmparatorluğu döneminde uzunca bir zaman bir “yer altı hareketi” olarak sürdürüldüğü için, kendisine “hiçbir maddi yapının kentsel bir biçim veremediği yeni bir ruhsal birlik” oluşturur.²⁸⁹ Bu Hıristiyan ruhsal birlik Hıristiyan yurttaşlığın temellerini oluşturacaktır.

2. 2. Yaratan Tanrı ve Yaratılan Doğa Ayrımı

2. 2. 1. Augustinus'ta Kosmos

Ortaçağın Tanrının varlığını kanıtlama çabasının aksine, Antik çağın tanrısallık konusunda hiçbir tereddüdü yoktu. Bu varlık her şekilde *kosmos*'ta da *polis*'te de bütünlüklü

²⁸⁷ Horkeimer Max, Akıl Tutulması, s. 150

²⁸⁸ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 305-306

²⁸⁹ A.g.e., s. 306-307

olarak hissedilirdi. Antik *polis*'te tanrısal varlığın arayışı dünyevi olarak sadece yurttaşın kamusal arayışı halinde biçimlenmişken Ortaçağ Avrupası'nda bu arayış insanı, manevi olarak inancı arayıp bulmaya yönelten özel bir arayış halini almıştır. Nitekim Antikçağda dışsal olan bu arayış Ortaçağda içsel olan bir arayış olduğu için kamusal alanda değil, özel alanda gerçekleşir. Hatta Kutsal Kitaba uygun manevi eylemler, Homeros ve Hesiodos'un şiirlerinde yer bulan dünyevi eylemlerden o kadar uzaktır ki, Kilisenin bu inanç pratiklerini yerine getirmeleri konusunda inanmayanları ikna edebilecek inanç teorileri oluşturması gerekir.

Ortaçağ'da felsefe ve bilime olan ilgi Tanrı'nın varlığını kanıtlamak üzere Kilise içinde artarken, felsefe ve bilim etkinliği bir hak olmaktan öte bir ödev düşüncesiyle yerine getirilir. Ancak "felsefenin kaynak bakımından Grek olan özü", Batı Avrupa'da ilkin "Hıristiyanlık tasarımları tarafından yönlendirilmiş ve yönetilmiş" ve "bu tasarımların egemenliğine Ortaçağ aracılık etmiş" olsa da, tam da bu yüzden "felsefenin Hıristiyanlaştığı" söylenemez.²⁹⁰ Çünkü Ortaçağ'da Kilise, kendisinin tanrısal iradenin sesi olduğuna duyulan inanç yüzünden otorite haline gelmiş olsa bile, felsefe ve bilim yapma etkinliği tam olarak asla kilisenin güdümüne terk edilmez.

Roma'ya yapılan barbar saldırılar yüzünden iyi yönetimin, iyi bir Tanrının yanı sıra bir de kötü bir Tanrının varlığını kabul ettirecek bir şekilde kötü yönetimle altüstü olduğunu düşünen Augustinus, ancak Platonculukla tanıştıktan sonra, Platon'un en yüksek iyisinin Hıristiyan Tanrıda olduğuna ikna olur. Nitekim Antikçağın sonundan beri Akademi dışında incelenmeyen Platon, Akademi'de bile daha çok yorumlandığı için başka bir biçime girmiştir. Bu tarihsel gelenek içinde Platon Yeni-Platonculuşmuş görünür. Araplar Platon'u Plotinus'la karıştırırken, Latinler de Yeni-Platoncu yorumlarla Platon'u Plotinusçu anlar. Bu yüzden Ortaçağda Platoncu öğreti, içerisinde yer aldığı dinsel bağlam ile biçimi değişmiş olarak sürüp giden bir Yeni-Platonculuk halini alır.

Ortaçağ Platon'u özellikle ikinci elden biliyor olsa bile dünyanın yaratılışının tarihini konu alan Platon'un son diyalogu Timaios, Ortaçağ için birinci elden bir kaynak olma özelliği taşır. En üstün Tanrı olan Demiurgous'un, Aynı ile Başka'dan, yani değişmeyen ile değişenden bir karışım oluşturarak dünyayı nasıl yarattığını anlatan Platon'un Timaios'u, bütün Platonculuğu içermese de Platon'un duyulur dünya ile düşünülür dünya ayırımına dayanan temel idealar öğretisini ortaya koyar.²⁹¹ Timaios'un Ortaçağ için arz ettiği önem ise, dünyayı ideal modellerden esinlenerek kuran Demiurgous'un, Ortaçağın Yaratıcı-Tanrı kavramını destekler nitelikte olmasıdır. Ortaçağ filozofu Hıristiyan Tanrısını, dünyayı iyi

²⁹⁰ Heidegger Martin, Nedir Bu Felsefe?, s. 12

²⁹¹ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 23-24

ideasına bakarak biçimleyen Demiurgous'a benzetir. Böylece Ortaçağ'ın "Yaratıcı-Tanrı kavramı, Timaios sayesinde, onun tasarladığı ölküsel düzeydeki bir öncesiz-sonrasız Tanrı anlayışıyla zenginleşir."²⁹² Bu nedenle Platonculuğun ya da Yeni-Platonculuğun dinsel düşünce karşısındaki çekiciliği kuşkusuzdur. Çünkü Platon Timaios'ta duyulur ve düşünülür olanlar arasındaki ilişki sorununa sunduğu çözüm örneğiyle, Ortaçağın manevi ve dünyevi olan arasındaki uyum arayışına bir esin oluşturur.

Tek bir Tanrının olduğunu Platoncu kitaplardan öğrenen Augustinus'a göre Platoncuların Tanrısı, Hıristiyan dinin Tanrısıyla bir ve aynıdır. Bu yüzden Augustinus için Hıristiyanlığın Tanrısı, ardına düşmeye değer öncesiz-sonrasız, kendi kendisiyle bir ve aynı olan en yüksek ruhtur. Tanrıyı bilme isteği, Augustinus tarafından Platonculuk ile insanın kendi ruhunu bilme çabasına bağlanır. Ne de olsa her Platoncu felsefe eninde sonunda ruhu merkeze alırken, ruhu merkeze alan her felsefe de Platoncu olmak durumundadır. Bu yüzden Ortaçağ Platoncusunun bir ruhu olmasından adeta gözleri kamaşmıştır. Augustinus'a göre kendini bilmeyi arayan insanın asıl aradığı ruhunun bilgisidir. Sokrates'le birlikte kendinin bilgisine erişmekle ilgili olan en yüksek bilgelik olarak mutluluk, Platon'un etkisi altındaki Augustinus'ta kendi ruhunun bilgisi anlamına bürünür. Nitekim Sokrates'te mutluluk olarak bilgelik, teorik ve pratik yaşam ayrılığını içermezken, Ortaçağın manevi ve dünyevi yaşam ayrımında Augustinus için bilgelik pratik olandan kopuk bir teorik etkinlik halini alır. Dolayısıyla manevi olanı içsel, dünyevi olanı dışsal olanla ilişkilendiren Ortaçağ Platoncusu için bilgelik arayışı bedenden kopuk bir ruha ait olarak yürütülür.

Augustinus'ta dünyevi değil, manevi olan ruh, insanın aşağı olan doğa yanına nazaran yüksek olan akıl yanını oluşturduğu için, filozof Tanrıyı arayışında dışarısını değil, içerisini incelemeye koyulur. Çünkü Augustinus, doğa karşısında akla, beden karşısında ruha yönelmeyi gerektiren tanrısal hakikatin, dünyevi olanda değil, manevi olanda saklı olduğunu düşünür. Bu dünyada olmayan Tanrının dünyevi deneyimlere dayalı bir bilgisi olamayacağı için, Augustinus, insanın Tanrının varlığına ilişkin bilgiyi ancak deneyimden bağımsız bir biçimde aklıyla kavrayabileceğini kabul eder. Ancak Augustinus'a göre varlığı kavramsal olmayan Tanrıyı bilmek sadece zihinsel bir etkinliğin sonucu olarak gerçekleşecek değildir. Aklın doğrudan doğruya Tanrının varlığını kavraması olanaksızdır. Bunun için Tanrı Yasası olan Kutsal Kitabın, insanı yönlettiği Hıristiyan yaşam biçimini gerçekleştirmek gerekir. Zira insanın Tanrıyı arayışı, rasyonel olanın sınırlarını aşar.²⁹³ Augustinus anlamak için ilkin inanmak gerektiğini kabul eder.²⁹⁴ İnsanın kendini arayışını Tanrıyı arayışında gören

²⁹² A.g.e. s. 25

²⁹³ Çotuksöken Betül., Babür Saffet, Ortaçağda Felsefe, s. 72-73

²⁹⁴ A.g.e., s. 71

Augustinus'ta arayışın temeli olan itiraf etme şöyle gerçekleşir: “Seni anlamamakla birlikte bulmayı, anladığı halde bulmamaya tercih etsin.”²⁹⁵

Nitekim duyulur ve düşünülür dünya ayrımı üzerinden yapılan Platoncu doğa ve akıl ayrımı Ortaçağa, ruhun bedenle özsel bir birlik oluşturmadığı düşüncesi olarak etki eder. Ruh bedeninin içerisinde olsa bile var olmak için bedene bağımlı değildir. Hatta beden, ruhun kutsal eylemine yardımcı olmaktan çok engel olduğu bile düşünülür. İnsanın kendine has etkinliği olan iradeyi yöneten beden değil, ruh olunca, Ortaçağda iradenin duyulur değil, düşünülür olan tarafından belirlenmesiyle ancak hakikate ulaşılabilceği düşünülür. Duyularla algılanamaz olan tanrısal hakikatin düşünceyle kavranma çabasının ardında, varolmak için uzamlı bir bedene gereksinim duymayan ruh anlayışı yer alır. Dolayısıyla Tanrıyı bilmek için uzamlı maddenin deneyimine gerek duymayan bir bilinç düşüncesi Platoncudur. Nitekim kendini bilmek için bedenini gereksinmeyen ruhun, kendi varlığının kesin bilgisini dolaysızca kavrayışı gerçekleşir. Ancak Ortaçağ Platoncusu için ruh kendini bilmekle yetinmez; Tanrının eksik ve uzak bir imgesi olarak ruh, ne denli az olsa da Tanrıyı da bilir. Kaldı ki Platoncu için geriye kalan bilmeye değer her şeyi ruh için bilinebilir kılan da zaten Tanrının bilgisidir.

Platon için duyulur dünyanın bilgisi, gelip geçici şeylerin kendilerinde değil, düşünülür dünyanın öncesiz-sonrasız idealarına uygunluklarında idi. Augustinus Tanrının kendilerine bakarak dünyayı yarattığı Platoncu ideaları, Tanrının ezeli-ebedi özleri olarak yorumlar. Augustinus için duyulur dünyanın gelip geçici şeylerini inceleyerek hakikate erişemeyecek olan ruhun hakikate erişebilmesi için, duyulur şeylerin ilk örneklerini oluşturan ideaların düşünülür dünyasından yayılan tanrısal ışıkla aydınlanması gerekir. Bu nedenle Augustinus Hıristiyan için, doğru bilgiye erişmenin yolunu, duyulara verilmiş bu dünyaya sırt çevirerek, düşüncelere verili öte dünyaya yönelmesinde bulur.

Ortaçağ metafiziğinin baş sorununun Tanrının varlığının kanıtı çerçevesinde dolanması kaçınılmazdır. Mutlak bir kanıtlamanın idealar üzerine oturtulması gerektiğini düşünen Platonculuğa göre idealar en yüksek iyi olan Tanrıda bir araya geldiği için düşüncenin en yüksek ruh olan Tanrıya yolculuğu da ancak ideaların sayesinde gerçekleşebilir. Dolayısıyla Platoncu bir kanıtlama yetkinlik derecelerini kullanarak tikel yetkinliğin ölçüsü olan tümel yetkinliğin varolduğu sonucunu çıkarır. İdealarda mutlak yetkin olan içerildiği için Tanrının varlığının Tanrı düşüncesinden yola çıkılarak kanıtlanabileceği düşünülür. O halde Tanrının varolmamasının olanaksız olduğunun doğrudan bilgisine erişmek için, ruhta bulunan Tanrı düşüncesini soruşturmak yeterlidir. Çünkü Tanrının zorunlu varlığı, bir bakıma varolmayan olarak düşünülemeyen yetkinliğinde içerilir.

²⁹⁵ Augustinus, İtiraf, 6., s. 10

Ortaçağ filozofu kuşkusuz yaratıkların varoluşundan yola çıkarak yaratıcının varoluşunu ileri süren, yani dünyaya egemen olan düzenin varoluşunun ardında aşkın bir düzenleyicinin varolduğunu gösteren nedensellik ve ereksellik ilkelerine dayalı kanıtları da kullanacaktır. Ancak Platoncuya göre iyi bir kanıtlama duyulur dünyadan yola çıkılarak yapılamaz. Tanrıyı sonlu sınırlı ve gelip geçici maddi dünyanın yaratıcısı olarak görmek Platoncu için Tanrının eksik uzak dolaylı bilgisiyle yetinmek demektir. Bu yüzden Augustinus Tanrının varlığını, dünyanın zorunlu olmayan varlığı ile gösterir.²⁹⁶ Augustinus'a göre Hıristiyan Tanrı, Tanrı Demiurgous'tan farklı olarak dünyayı yoktan var etmiştir. Tanrının varolan her şeyi yoktan var ettiği Augustinus'ta şöyle itiraf bulur: “Sen, içinde tasarladığı şekli bir cisme başka bir cisimle şekil vererek dışa vuran sanatçıya benzemiyorsun.”²⁹⁷ Augustinus'a göre Tanrı kosmos'u hiçbir yerde yaratmış değildi. Çünkü “evrenin evrende yaratılması için, bir uzay yoktu”; dolayısıyla Tanrının elinde “yeri ve göğü yaratacak malzeme yoktu.”²⁹⁸

Nitekim Augustinus, Tanrı düşüncesini yaratım kavramına doğrudan bağlı oluşuyla ele alırken, Antik çağın bütünlük ve birlik arz eden *kosmos*'u kavrayışının, Hıristiyan dininin etkisinde uğradığı değişimi ortaya koyar. Hıristiyanların evren düşüncesi, yaratıcı olan ve yaratılmış olan ayırımına dayalı olduğu için, bu dünyaya aşkın bir varlığa sahip olan Tanrı düşüncesi, varlığı Antik Yunandaki gibi birlikli bir bütün olarak düşünmekten alı koyar. Hıristiyanlık, varlığı yaratan ve yaratılan olarak ayırdığı için tanrının doğadan koparılışı üzerine kuruludur. Augustinus yaratıcı tanrı ile yaratılan doğa ikileminde yaratımı Tanrının iradesine bağlayarak ve Tanrının yaratımından önce varolan ve sonra da varolacak olan bir dünya görüşünün olanaksızlığını ortaya atarak Hıristiyan *kosmos* anlayışına bir kanıt oluşturur. Augustinus'a göre tanrının bir tek sözü *kosmos*'u yaratmıştır.²⁹⁹ Augustinus'ta yaratıcının yaratımına ilişkin itiraf etme “yapıtların ne şahane ya Rab, onları Bilgeliğinde yarattın. Bilgeliğin başlangıçtır ve sen yeri ve göğü başlangıçta yarattın.” şeklinde gerçekleşir.³⁰⁰

Augustinus'ta öncesiz-sonrasız olan birlikli bütünlüklü bir varlık olarak düşünilemeyen doğanın bir başının olduğu düşüncesi bir sonunun olacağı düşüncesine yol açar. Yaratımı başı ve sonu olan bir Tanrı edimi olarak ele alırken Augustinus, dünyevi olan her türlü devinim ve değişimi kendi zaman düşüncesine bağlar. Yaratımla birlikte ortaya çıkan zaman düşüncesi Augustinus'a yaratımdan önce de bir zamanın olanaklı olup olmadığı sorusunu düşündürür. Nitekim Tanrının yaratım halinde olmadığı bir zamanı düşünmenin en yüksek iyi olan Tanrının niteliklerine aykırı düşeceği çıkarımında bulunan Augustinus, yaratımın öncesi gibi

²⁹⁶ Çotuksöken Betül., Babür Saffet, Ortaçağda Felsefe, s. 74

²⁹⁷ Augustinus, İtiraflar, 11., s. 269

²⁹⁸ A.g.e.

²⁹⁹ A.g.e.

³⁰⁰ A.g.e., s. 272

bir zamanın düşünülemediğini öne sürer.³⁰¹ Çünkü Augustinus’a göre yaratımın öncesi, kendisinin öncesi ve sonrası bulunmayan Tanrıdan başka hiçbir şeye tekabül etmez. Yaratıcının yaratıma öncel oluşu, yarattığı doğaya ve onun devinimi ile değişimine de, dolayısıyla zamana da öncel oluşu anlamına gelir. Augustinus’ta Tanrı zaman dışıdır; çünkü yaratım dışıdır. Dolayısıyla sonsuz-sınırsız olan Tanrının zamansal bir varoluşu olamaz.³⁰²

Augustinus sorar: “Tanrı’da yeni bir hareket söz konusu olsaydı, daha önce hiç yaratmamış bir şeyi yaratma iradesi ortaya çıkmış olsaydı, o zaman var olmayan bir iradenin doğmasıyla gerçek ebediyetten nasıl söz edebilirdik?” Augustinus’a göre “Tanrı’nın iradesi bir yaratık değildir, her yaratıktan önce gelir: Yaradanın iradesi daha önce var olmasaydı hiçbir yaratık var olamazdı. Öyleyse Tanrı’nın iradesi Tanrı’nın özüne aittir. Eğer Tanrı’nın özünde daha önce var olmayan bir şey doğuyorsa, o zaman ona gerçek anlamda ebedidir denilemez.”³⁰³

Nitekim bu öncesiz-sonrasızlık kavramı, Augustinus’un düşüncesinde zamansallığın hem diyalektik çelişği, hem de nedensel öncülü olarak işlenir. Augustinus öncesiz-sonrasız Tanrının yoktan var eden yaratıcılığının karşısına, yaratılan evrendeki var olan şeyleri nedensel bir bağlama oturttuğu zaman kavrayışını yerleştirir. Augustinus düşüncesinin içinde tanrıya ait bir yer varsa eğer, zaten mantıksal olarak yaratma etkinliğinin tanrıya bağlı bir nitelik olarak düşünmesi gerekir. Nitekim tanrı kavramının içeriğini en başta oluşun yaratıcısı şeklinde doldurmak zaten öyle ya da böyle her zaman kabul görmüş bir düşüncedir. Bu yüzden Augustinus’a göre Tanrıyı yaratıcılık niteliğinden bağımsız düşünme, baştan yanlış bir düşünme biçimidir. Öyle ki; tanrıyı yaratma etkinliğinde bulunmadığı bir zamanda düşünmek, onun hiçbir şey yaratmaksızın durduğunu düşünmektir ve bu durum en yetkin niteliklere sahip bu mükemmel varlık hakkında bir zayıflığı ve eksikliği çağrıştıracaktır ki, bu en baştan mantıksal olarak mümkün değildir.³⁰⁴

Dolayısıyla Augustinus’a göre “Tanrı yeri ve göğü yaratmadan önce bir şey yapmıyordu”; çünkü “bir şey yapıyor olsaydı”, bu yaptığı “yaratmadan başka bir şey” olamazdı. Nitekim “gelgit akıllı biri imgeler aracılığıyla zamanların gerisinde dolandır” da, “her şeyi yaratan”, “her şeyi yöneten”, “yeri göğü işleyen” Tanrının “sayısız yüzyıllar boyunca böylesine büyük bir eserden uzak” olduğunu sanırsa yanılır.³⁰⁵ Augustinus’a göre “bütün zamanların yapıcısı” olan Tanrı için bir zaman olmuş olsaydı eğer, bu, Tanrı’nın bir şey yapmış olmadığı bir zaman olurdu. Nitekim “zamanın kendisini” Tanrı yaptığına göre, Tanrının “göğü ve yeri yapmadan önce işten uzak olduğu” bir zamandan söz edilemez.³⁰⁶

³⁰¹ A.g.e.

³⁰² A.g.e.

³⁰³ A.g.e., s. 272-273

³⁰⁴ A.g.e., s. 273

³⁰⁵ A.g.e., s. 274

³⁰⁶ A.g.e.

Yaratımı, evrenin Tanrının iradesi tarafından belirlenmiş devinimi olarak düşünen Augustinus için, zamanın başlangıcı, yaratımın başlangıcıyla bir ve aynıdır. Yaratıcı etkinliğin ancak zaman içinde var olabildiğini düşünen Augustinus'a göre, varolan her şeyden önce olan tek varlık olarak geriye kalan yaratıcı tanrıdır. Augustinus, oluşa tabi olmayan tanrısal varlığın oluşla bağını salt bir yönelimsellik olarak düşünür. Tanrının bir başı ve sonu olmayan varlığını zaman dışı olarak ele alan Augustinus için Tanrı, geçmiş ve geleceği olmayan bir varlık olarak hep şimdiki zamanda yer alır. Bu yüzden insana göre gelip geçen zaman, tanrıya göre hep şimdiki zaman olarak kalacaktır. Tanrının mutlak etkinliği dolayısıyla ancak aşkın bir zaman tanrıya ait olarak düşünülebilir.

İnsanın hiçbir etkinliği mutlak yetkinlikte olamayacağı için Augustinus, ruhun zaman içinde yol alan varoluşundan söz eder. Zamanı kendi iç etkinliği aracılığıyla yorumlayan akıl, oluşu zamana yayar. Nitekim zaman algısını insanın aklına ait bir edim olarak düşünen Augustinus'ta, zaman insan iradesi tarafından yönetilen bir şey olmadığı için, her insanda bir ve aynı olan akıl için evrensel bir olguyu dile getirir. Akıl sahip olduğu yetilerin nedensel kaynağını tanrıdan aldığı için, bu yetilerin sadece insana verili olarak kabul edildiği Augustinus'ta insan, tanrının sonsuz iyiliğinin mutlak bilgisini kendisine yansıttığı bir varlık olarak görülür. Nitekim insan aklı oluşu karşısına almakla doğadan bir kopuş sergiler. Çünkü zamanı geçerken algılanan bir şey olarak kabul eden Augustinus, zamanın geçiş hareketini ruhun gerilim hareketine eş tutmakla zamanı doğadaki fiziksel hareketten koparır. Bu nedenle zamanın geçiş hareketi insana zamanı var kabul ettirirken bu deneyim çerçevesi içinde zaman açıklanamaz bir şey olarak kalır.

Zamanın doğanın içinde varlığının yayıldığı bir uzam arayışının başarısızlığıyla yüzleşen Augustinus, "eğer geçmiş ile gelecek varsa, nerde olduklarını bilmek isterim"³⁰⁷ diyerek bakışını geçmiş ve gelecek zamana çevirir. Augustinus'a göre geçmiş ve gelecekte söz ederken aslında daima burada olmayan bir şeyden söz edilir ve akılda her daim hazır bulunan bu ifadeler hep şimdiki zamanda düşünülür. Augustinus, aklın geçmişi ve geleceği kendi içinde gördüğünü ifade ederken geçmiş ve gelecek zamanın şimdiki zamanda ifade edildiğini söyler. Çünkü geçmiş ve geleceğin bulunduğu yer, onları şimdiki anda düşünen aklın içindedir. Şimdi ise geçmiş ile gelecek arasında çabucak geçen zaman dilimlerinden oluştuğundan nesnel varlığına işaret edilmesi mümkün olmayan bir zamanı dile getirir.

Zamanı cisimlerin hareketinin bizzat kendisi olmayıp hareketin bir ölçüsü olarak gören Augustinus'ta zamanın kendi hareketi bir geçiş hareketidir. Bu hareketin gerçekleştiği yer ise aklın kendisidir. Augustinus dış hareketten bağımsızlığını ortaya koyduğu zamanın geçiş eyleminin aktörünün kim olduğu sorusuna yoğunlaştığında ruhunda şöyle bir yanıt alır:

³⁰⁷ A.g.e., s. 279

“Aklım zamanı sende ölçüyorum.”³⁰⁸ Zamana ilişkin uzamsal olmayan bir hareketin ölçümü sorununu bu şekilde çözüme kavuşturan Augustinus için Tanrının *kosmos*’u yoktan var edişi kanıt bulmuştur. Augustinus geçiş halindeki zamanı aklın dış hareketten bağımsız bir biçimde gerçekleşen gerilimi olarak nitelerken zamanın geçiş hareketini “aklın geleceği geçmişe iterek, birini azaltıp ötekini büyüterek, gelecek zaman yok olana dek geçmişe geçirmesi eylemi.” olarak dile getirir.³⁰⁹ Bu durumda akış halinde olan zamanın hareketi değil, ancak ruhun yayılım hareketi ölçülebilir. Aslında Augustinus ruhun hareketinin dış hareketten bağımsız bir iç hareket olarak kavranılması gerektiğini ileri sürerek manevi ve dünyevi yaşama ilişkin bir uyumun arayışını yürütme derdinin olmadığını gösterir.

2. 2. 2. Augustinus’ta Polis

Roma barbarlarca yağmalandığında, paganlar Hıristiyanlığı insanları dünyevi değil manevi eyleme teşvik ettiği için Romalıların savaşçılığını yok etmekle suçladı. Hıristiyanlık, kentlerin tanrılarına ibadeti ortadan kaldıran tek tanrıcılığı savunduğu için paganlara göre, Roma İmparatorluğunun sonunu hazırlayan bir felaketti.³¹⁰ Hıristiyanlığın Roma İmparatorluğunun yıkıntıları üzerinde büyüyeceği pagan suçlamalarını geri savurmak için Augustinus Tanrı Kent’ini yazdı.³¹¹ Roma imparatorluğunun analizini yapan bu kitap aynı zamanda Antik dünyanın da bir analiziydi. Dolayısıyla Augustinus Tanrı Kenti’nde “Babil’le sembolize edilen dünya kenti ile Kudüs’le sembolize edilen Tanrı kentini karşılaştırır.” Babil yaşayanlarının “ben sevgisi” ile eylemlerine karşın Kudüs yaşayanları “tanrı sevgisi” ile eylerler. Her iki kentin de amacı adalet olsa da, bu arayış, birinin dünyevi, diğerinin manevi olmasıyla ayrılır.³¹²

Augustinus Hıristiyanların Roma’nın yeni kurucusu rolüne soyunmalarının gereksizliğine inanır. Çünkü Roma’yı yeniden kurmak dünyevi yaşamla ilgili bir kamusal alan sorunudur. Augustinus’a göre Hıristiyanlık, manevi yaşamla ilgili bir özel olan sorunuydu. Hıristiyanlık manevi olanı dünyevi olan karşısında aşkınlattığı için manevi arayışın dünyevi arayışa, özeline kamusala gereksinimi yoktu. Çünkü Hıristiyanlıktaki Tanrı tasarımının kendisi dünyaya aşkındı. Tanrının varlığının dünyevi olanla bir ilgisi olamayacağı düşüncesinin ardında, sonsuz sınırsız bir Tanrı ile gelip geçici sonlu sınırlı dünyanın birbirine oldukça aykırı olması yatmaktaydı.

³⁰⁸ A.g.e., s. 288

³⁰⁹ A.g.e., s. 289

³¹⁰ Kenny Anthony, A Brief History of Western Philosophy, s. 107

³¹¹ A.g.e.

³¹² A.g.e.

Tek tanrılı “Yahudi-Hıristiyan kültürü ta kökünden beri, manevi bir ‘yerinden ayrılmışlık’...yaşantısı üzerine” kurulu olduğu için, bu kültürün dinsel imgelerinin yüreğinde “açılmanın dehşeti” vardır.³¹³ Hatta ilk Hıristiyanlarda belirgin bir iç ve dış, manevi ve dünyevi yaşam ayrımı henüz yokken bile, Bu Hıristiyanlar oradan oraya dolaşıp durmanın inancın sonucu olduğunu hissettikleri için, kendi kentlerinden göç etmeseler de kendi kentlerinde tanrı misafiri olarak kalmıştır. Çünkü Hıristiyanlığa göre “her yabancı ülke onlar için anavatanıdır ve her anavatan da yabancı bir ülkedir.”³¹⁴ Dolayısıyla inancı başından beri yerleşikliğe küskün olan Hıristiyanın, dünyanın neresinde olursa olsun bir yersiz yurtsuzluk hissi olacağı ön kabuldür. Augustinus’a göre yurt sevgisinin yerini alan Tanrı sevgisiyle birlikte iç ve dış, özel ve kamusal yaşam ayrımı yapan Hıristiyanlık tasarımları, insanı dünyevi değil, manevi yaşama odaklanarak bedensel değil, ruhsal yanına eğilmeye çağırır. Augustinus Tanrı Kenti’nde manevi ile dünyevi yaşam arasındaki çelişkiyi her insanda ortaya çıkan bir çelişki olarak kent kavramı üzerinden dile getirir. Kent sözcüğünün Kutsal Kitap’a göre olan kullanımıyla Augustinus, Tanrı Kenti’nde belli iki “yer” değil, iki “otorite” ve “bağlılık biçimi” üzerinde durur. Biri manevi diğeri dünyevi olan otorite ve bağlılık biçimleri arasındaki farka işaret eden Augustinus, bu açıdan Kudüs ve Babil’i karşılaştırır. Augustinus dünyevi yaşamın sonluluğu karşısında manevi yaşamın sonsuzluğunu ortaya koyduğu Tanrı Kenti’nde, Eskiçağın yurttaş bireyinden çok başka bir birey tasarımlar. O, “sonsuzluk krallığını aramak için zaman içinde hac yolculuğu yaparak gezecek kentliler”i manevi arayışını yürüten bireyler olarak düşünür.³¹⁵ Bireyin mutluluk arayışı, dünyevi otoriteye bağlılıkta değil, Tanrısal otoriteye bağlılıkta sürdürülmelidir. Bu düşüncenin temelinde “İsa’nın müritlerinin onun için anıtlar yapmalarını reddetmesi” ve “Kudüs Tapınağı’nı yıkmaya söz vermesi” yatar.³¹⁶

Sonuçta Tanrı Kenti’nde sözü geçen bu manevi mutluluk arayışı, Ortaçağ’da “evlere huzursuz bir manevi hayatı dayatan kentlerin teolojik temeli”ni oluşturur.”³¹⁷ Bu manevi kökünden ayrılmışlık dünyevi hiçbir arayışın gideremeyeceği bu boşluk Ortaçağ bireyi için cam ve taşla biçimlenen bir içsel yaşama yol açar. Ortaçağda özel alan kamusal alanın önüne geçirildiği için, bireye mutluluk arayışında içeriden dışarıya açılmak değil, dışarıdan içeriye kapanmak öğütlenir. Çünkü ebedi mutluluk ebedi kenttedir, yani Tanrı kentinde!

Augustinus, sonsuzluk krallığı olan ebedi kenti bir Tanrı kenti olarak tasarımıladığı için, dünyevi yaşamın manevi bir yerinden ayrılmış olarak hissedilişini betimleyişinde, dünyevi hiçbir kentte böyle bir yersiz-yurtsuzluk hissinin giderilemeyeceğini düşünür. Çünkü kökeni

³¹³ Sennett Richard, Gözün Vicdanı, s. 22

³¹⁴ A.g.e.

³¹⁵ A.g.e.

³¹⁶ A.g.e.

³¹⁷ A.g.e. s. 23

manevi olan bu yerinden yurdundan koparılmışlığın yeri dünyevi olarak doldurulamaz. Augustinus'a göre bu dünyada ancak bir çeşit "dinsel görme" ile Hıristiyanın "Ebedi Kent" in dünyaya düşen gölgesini idrak etmesi mümkün olabilir.³¹⁸ Augustinus'a göre "ebediyetin, imanın kolay kavranamayan gizli bir anlamı olan 'gölgesi'nin, inanmış da inanmamış da olsa herkesin çıplak gözle görebileceği" bir başka gölgesi daha vardır.³¹⁹ Çünkü "dünyevi toplumda biz, birisi dünya kentinin görülebilir suretini oluşturan, diğeri ise tanrısal kent gölgesi yerine geçen iki biçimle karşılaşırız."³²⁰ Tüm bunlar Augustinus'un Devlet ile Kilise arasındaki ilişkiyi anlamlandırma çabası olarak yorumlanabilir. Elbette Tanrı Kent'i dünyevi Hıristiyan Kilisesi değildir, Kilise Tanrı kentinin gölgesidir.

Augustinus'un görme kavramı, manevi kaynağından ne kadar uzaklaşırsa günlük yaşama bir o kadar yakınlaşarak görülmesi de bir o kadar kolaylaşan bir görüntü üzerine kuruludur. Augustinus'ta gölge, onu yaratan ışıktan daha çok belirginleştirilmiştir. Bu yüzden "Tanrı'ya en çok gereksinim duyanlar, yani inanmayanlar gözlerini kullanarak Tanrı'yı bulabilir."³²¹ Amaç Tanrı'nın varlığının kanıtlanması olunca, Augustinus'un görüşünde "yepyeni, Hıristiyan bir görüntü açığa çıkarılır." Nitekim "gözün gördüğünün peşine düşen Hıristiyan, Tanrı'yı bulur."³²²

Bu konuda Augustinus'un Platonculuğu ortaya çıkar. Augustinus, Platon'un idealar teorisini baştan ele alarak kendi idelar teorisini oluşturur. Ona göre idelar tanrının aklından bağımsız bir şekilde var olamayacağı gibi, insan aklıyla da ilişki içindedir. İdeaların insan aklıyla olan ilişkisi bir ön varoluş değil, kutsal bir aydınlanma üzerinden kurulur. Bu şekilde Yunanca aydınlanma (*theoria*), Augustinus'la birlikte kutsal bir aydınlanış anlamı kazanır.

Augustinus'un pagan çağdaşları, arayış içindeki bir yaşamdan dünyevi eylemleri anlarken, Augustinus'un Hıristiyan arayışı farklıdır. İtiraf lar'da, aydınlanma anına ulaştığında kendisinde tüm yaşamı boyunca aradığı bir şeyin vuku bulduğunu hissedişini anlatan Augustinus, "beş duyuyla da algılanan tam bir dinsel inanç aydınlığından henüz yoksun olduğu halde, dine bağlılığı düşünsel olarak savunur."³²³ Nitekim Augustinus'un bu görüşünü destekleyen kendi zaman algısıdır. Augustinus'ta zaman algısının kendisi aklın etken bir edimi olmasına karşın, kaynağı dış dünya olan algının akıldaki edilgin belirişi de zamana bağlanır. Zaman doğa ile akıl arasındaki sınırdaki dış dünyaya ilişkin devinimin ve değişimin algıdaki varlığının koşulu olarak durur. Bu şekilde zaman, insan için bilginin olanağı olarak sunulur. Augustinus'a göre "imanı bulmak, insanoğlunun algılama yeteneklerinde reform yapmasını gerektirir"; bunun

³¹⁸ A.g.e., s.23

³¹⁹ A.g.e., s.24

³²⁰ A.g.e.

³²¹ A.g.e.

³²² A.g.e.

³²³ A.g.e., s.25

için “nasıl göreceğini yeniden öğrenmek gerekir”.³²⁴ Ancak o dönem “bir Hıristiyana dinsel bakışı nasıl bulabileceğini” öğretecek bir okul yoktur.³²⁵

Augustinus doğa ile akıl karşıtlığı üzerinden *kosmos* ile *polis* arasındaki bir uyumun arayışında değildi. O iç ve dış, manevi ve dünyevi yaşam arasındaki çelişkiyi kabul etmekteydi. Dolayısıyla Augustinus’un denge (*sophrosyne*) arayışı yoktu. Augustinus’a göre “kendi manevi odağını arayan Hıristiyan, bu süreçte, bilinen her şeyin yol göstericiliğinden yoksun” bir durumdaydı; çünkü “gölgelere güvenilmezdi”; ne de olsa “dünyevi olan gölgelerden ibaretti”.³²⁶ Ancak Augustinus’un Platonculuğu bu noktada Platon’dan farklılaşır. Augustinus Platon’un aksine sürekli bir fiziksel kanıt arayışının gerekliliğini sunar. Çünkü Tanrının varlığını gösteren kanıtlar söz konusudur. Ne var ki bu kanıtların çoğu aydınlanma anına dek yanlıştır. Hıristiyan teolojide iman için deneyim gereklidir, ancak deneyimden alınan izlenimler dinin gerçekleriyle bağdaşmaz. İşte iç ve dışın birbirleriyle karşılaştırılamayan boyutlar haline gelmesinin nedeni bu ayrılıktır. Gerçeğin saklı bulunduğu yer dışarı değil, içerisidir.

“Augustinus, Hıristiyanların insanlar arasındaki farklara değer biçmede zorluk çekeceğini kabul etmiştir. Zaten, iman etme eyleminin kendisi, insanı dışsal yaşamın sahnelerine anlam verebilme yeteneğinden yoksun bırakır.”³²⁷ Devlet adlı yapıtında Platon gölgesel aldanmaların olduğu bir mağaradan söz ederken Augustinus da güneşe uzun süre bakmanın insanı kör etmesi olgusunu ele almıştır. Yani bir kez iman etti mi her Hıristiyan artık dünyevi farklılıkları göremez olur. Çünkü farklılıklar gerçekle değil, görünüşle özdeştir. Farklılıklar dünyevi yaşantının biçimleri olan gölgelerdir.

Augustinus’a göre “Hıristiyan gerçek tarafından kör edilmiş” olduğu için “Tanrı’nın korumasına muhtaçtır.”³²⁸ Tanrı Kutsal Kitapta insana imanla güvenliğe kavuşma vaadinde bulunmuştur. Sadece “ışığın nereden geldiğini bulmak için gölgeler arasından geçerek yürüyüp gitmek gibi sonsuz bir sürece azmetmek” gerekir.³²⁹ Augustinus’a göre bu görüntüler gözle izlendiğinde bir teslimiyet eylemini gerektirir. Hıristiyan manevi kurtuluşu adına dünyevi özgürlükten feragat etmelidir. Augustinus’ta tanrısal otoritenin dünyevi temsili olan Kiliseye olan bağlılık, bireysel iradenin gittikçe kolektif bir iradeye teslimiyetinde son bulur. Augustinus’un dinsel bakışının politik sonucu korunup kollanacağı vaadi karşısında Hıristiyanın Kiliseye itaatinde düğümlenir.

³²⁴ Richard Sennett, Gözün Vicdanı, s.25

³²⁵ A.g.e.

³²⁶ A.g.e.

³²⁷ A.g.e., s. 26

³²⁸ A.g.e.

³²⁹ A.g.e., s.27

Augustinus dünyevi Devlet'i tanrısal Kilise'yle uyumlu kılmaya çalışmaz. Augustinus'a göre öyle durumlar vardır ki devletler savaşı başlatanların Hıristiyanlığın öldürmenin yasaklanması emrine karşı gelmiş olduğu düşünülemez. Savaşı kendi amacı için yücelten Augustinus'a göre savaş sadece barışı getirmek amacı için olursa meşrudur. Bu nedenle amacı barış olan meşru bir devlet ancak öldürme emrini verebilir. Nitekim Augustinus "Adaleti kaldırın krallıklar nedir ki?" diye sorar. Ölümün günah için bir ceza olduğunu düşünmeyen Augustinus'a göre "bedenin yeniden dirilişinden sonra, Tanrı sevgisi adına ölen iyi Hıristiyanlar Tanrının kentinde sonsuza dek sürecek mutluluğu tadacaklar"dır.³³⁰ Augustinus için asla dünyevileşmeyecek olan tanrısal adaletin arayışı sonsuz tanrı krallığının arayışı olarak sunulur.

2. 3. Üniversitelerin Doğuşu

Ortaçağ'da henüz dünyevi yapıların manevi arayışa hizmet etmesi anlayışı söz konusu değilken Hıristiyanlığın bir pagan *urbs*'u içinde yürütülemeyeceğini düşünen ilk dönem kilise babaları, eski pagan yapılarını yıkmaya gerek duymaz. Ancak "Hıristiyanlığın manevi yaşamlarındaki zor mücadeleler için *urbs*'un özel bir dizaynı"na ihtiyaç duyulur.³³¹ Roma İmparatorluğu'nun kamusal yapıları tahtaları ve taşları için yağmalanırken, ilkin Ortaçağ kentinin, en önemlisi korunma olan pratik amaçlarla kurulduğu söylenebilir.

Roma halkına korunaklı bir zenginliği getiren anayolların artık barbar saldırıları kolaylaştırmaktan başka hiçbir işe yaramadığı bir zamanda, Roma kent yaşamının, rutinlerini yerine getirecek yeterli insan sayısının yokluğuyla yüzleşmeye başlaması gerektiği için Forum'dan çok daha güçlü bir savunulabilirliğe sahip olan Manastır çevrelerine taşınan pazaryerleri, Ortaçağ kentinin ilk belirtilerini oluşturur. Bu nedenle Ortaçağ kent idaresinde manastır tarikatları kendine önemli bir yer edinir. Çünkü manastırlar insanlara yeni bir sığınma biçimi sunar.³³² Nitekim "Roma'dan en derin çekilme hareketi bedenlerini kurtarmaya çalışan sığınmacıların gerçekleştirdikleri değil, ruhlarını kurtarmayı arzulayan sofuların gerçekleştirdikleri hareketti."³³³ Giderek kolektif bir hal olan bu dünyadan kaçış, insanların gözünde "yeryüzünde sadece Tanrıya hizmet etmeyi amaçlayan bir Hıristiyan hayatı yaşamak amacıyla sürekli bir biçimde bir arada bulunmalarını hedefleyen yakın bir kardeşlikti."³³⁴ Bu yüzden "manastır aslında yeni tür bir polis'ti".³³⁵ Eski uygarlıkların

³³⁰ Kenny Anthony, A Brief History of Western Philosophy, s. 108

³³¹ Sennett Richard, Gözün Vicdanı, s.27

³³² Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 308

³³³ A.g.e., s. 309

³³⁴ A.g.e.

³³⁵ A.g.e.

sınırlarını, bu uygarlıkların tipik kurumlarından uzaklaşarak aşmaya çalışan yeni dinsel kültürde önemli olan, dünyevi türden her mülkiyetin reddiydi. Bu yüzden bir tek yaşamda kalmak için çalışmayı kendilerine ahlaki bir zorunluluk haline getiren ilk Hıristiyanlar, yoksulluğu bir yaşam biçimi olarak yüceltmişlerdir.

Ortaçağda “genel geri çekilme hareketinin bir bozguna dönüşmesini önleyen dinsel bir savunma yeri” olarak “manastır kolonisi” Hıristiyanlar için “ruhun kalesi” görevini üstlenmişti.³³⁶ Dış dünya ne kadar karışık olursa olsun manastır duvarlarının içinde bir düzenlilik vardı. Hıristiyan keşişler Evrensel Kardeşlik için, Evrensel Manastır çatısı altında birleşeceği bir Kutsal Ruh döneminin hayalini kurmaktaydı.³³⁷ İlk manastırların insanlar üzerindeki etkisi pazaryerinden daha fazlayken kentlerde biriken zenginliklerin manastırlardaki yoksulluk yaşamı üzerinde yarattığı baskı, özel manastır yaşamının yanında kamusal bir kent yaşamını gerekli kıldı. Manastırların eli kolu dünyevi sorumluluklarla bağlandıkça kentin korunabilmesi için yöneticiliğe olan pratik ilgi de giderek artmaya başladı.

Bu yüzden Kilise hiyerarşisinin gözetildiği Ortaçağda, Tanrının çocuklarının içeride dışarının tehlikelerine karşı güvenli kılınabileceği yapı ve işlevleri oluşturma idealiyle birlikte zanaatçılığa önemli bir anlam yüklenir.³³⁸ Kilise zanaatçılar cemaati haline gelerek VI. yüzyıldan X. yüzyıla dek Hıristiyanların barınak sağlama yükümlülüğünü yerine getirdikleri bir kentler ağının oluşumuna yol açar. Ancak surların içinde hiçbir dizaynın olmadığı bu kentlerde Augustinus’un fiziksel *urbs*’a kayıtsızlık çağrısı yerine getirilir. Bu yüzden Ortaçağ yapıları Romalı yapıların aksine birbiriyle uyumuna hiç dikkat etmeksizin kondurulmuş yapılardır. Çünkü Ortaçağ kentlerini yapanlar filozoflar değillerdi. Roma imparatorluğu çözülmenden önce bile yaşamı biçimlendiren güçler artık Romalı olmadıkları için kentten kırsala kaçıışı körükleyen Hıristiyan kültürü, XI. yüzyıla kadar kentsel bir biçime kavuşamayacaktır.³³⁹

Hıristiyanlar “dünyevi mekanların kutsal mekanlardan farklı görünmesi gerektiğini” düşünüyorlardı.³⁴⁰ Bu nedenle ilk kentlerde dünyevi mekanlar karmakarışık yığınlar halinde bitişirken kutsal mekanlar özenle dizayn edildi. Dolayısıyla dünyanın yönetildiği merkez olarak Kilise otoritesine olan manevi bağlılık kutsal mekanları “dünyevi sıradanlığın tersine özenle oluşturulmuş bir yer” haline getirdi.³⁴¹ Zaten bu kutsal mekanlar, Hıristiyanlar için kentin karmaşasına karşı korunma sağlayan kutsal bir sığınak görevini görmekteydi. Nitekim kutsal mekanların devasa boyutlarının amacı, merkezdeki kutsal yaşamı çevresindeki dünyevi

³³⁶ A.g.e.

³³⁷ A.g.e., s. 310

³³⁸ Sennett Richard, Gözün Vicdanı, s.24

³³⁹ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 312

³⁴⁰ Sennett Richard, Gözün Vicdanı, s.28

³⁴¹ A.g.e., s.29

yaşama göre fiziksel olarak görünür kılmaktan çok öte psikolojik olarak gerçek kılmaktı. Ne de olsa Tanrının gücünün fiziksel kanıtı ihtiyacı yoktu. Önemli olan Tanrının varlığına ulaşma imkanının her Hıristiyana ulaştırılmasıydı. Bu yüzden Kiliselerin devasa büyüklüğünün yanında devasa bir boşluğu söz konusuydu. Kiliseler “dışarıya karşı bir gösteriş olmaktan ziyade içlerinde olup bitenden ötürü büyüktü”.³⁴² Kilise için Hıristiyanlar Tanrıyı bir boşluk belirtisi olarak değil, çok güçlü bir varlık olarak hissetmeliydi. Dışarının dünyevi karmaşıklığına rağmen Kiliselerin yapısındaki bütünsellik Platoncu bir matematiksel hassasiyeti de açığa serer ki, bu yapıdan dışarıya yayılan Augustinus’a göre “Tanrı’nın gölgesinin gölgesi”dir.³⁴³ Ortaçağ kentleri düzenli ve düzensiz, dünyevi ve manevi mekanlar arasında bir kontrast yaratarak dikkati dünyevi yaşamın merkezindeki manevi yaşama çekmek için algıya hükmeder. Kentin tüm ritüellerini duvarları arasında yoğunlaştırmayan Kiliseler ancak “yaşamın diğer dünyevi biçimlerinin devamı olmayan bir öge”, “kent içinde bir kent” olarak *polis* yaşamına dahildir.³⁴⁴ Ortaçağ’da *city* olarak kent sözcüğünün kökeninde yer alan kentte biçim bulan ritüeller olarak *civitas* sözcüğünün büründüğü anlam dinseliktir.

İlk Hıristiyan kentler Barbar Batıdan hammadde talep eden İslam-Arap Doğunun çağrısı üzerine gelişmeye başlar. Ekonomik yaşamın gündelik ihtiyaçlara yönelik küçük bir yerel pazardan ibaret olduğu barbar Batının *polis* yaşamını alt üst edecek hareketlilik boy gösterince Ortaçağ’da bir Karolenj Rönesans’ı yaşanır. Ancak küçük bir elit kesim için yaşanan bu Rönesans’ta, Kilise ekonomik birer mal olarak gördüğü dolaşım hızı düşük olan kitapları hammaddesini büyütme için toplar. Henüz içlerinde birer barbar uyuyan Hıristiyanlar için felsefe ve bilim gizli bir hazine gibi saklanır. Aslında Ortaçağdaki kapalı ekonomiye paralel kapalı bir kültür oluşmaktadır. Şimdilik özel alana ait olan bu bilgi hazinesi, ancak zamanla kamusal alana aktarılacaktır.

Elbette yenedendoğuş duygusu olmadan Rönesans olamayacağı için bu dönemdeki entelektüel çalışma bir taklit olmaktan ileri gidemez. Ancak bu öncü çevirmenler Latin mirasının Batı kültüründe teorik çalışma alanları olarak felsefe ve bilim etkinliği için bırakmış olduğu boşluğu doldurur. Nitekim çevirmenler sayesinde Kilise Babaları’nın salt Kutsal Metin yorumlarını içeren yapıtları da teorik bilgelik açısından ikinci sıraya alınır. Artık teknik bir eğitimin araçları olabilecek eserler keşfedilmiş olduğu için Hıristiyanlığın manastır kiliselerinde insanlara sunulan yeni pratik değerlerin rasyonel temellerini oluşturacak yeni teorileri oluşturma arayışı da boy gösterebilecektir.

Ortaçağda Batı artık Yunanca anlamadığı için felsefe ve bilim dili Latince’dir. Nitekim Ortaçağın Antik mirası, Yunancadan ya da Arapçadan Latinceye uyarlanırken yaşanan

³⁴² A.g.e.

³⁴³ A.g.e., s.30

³⁴⁴ A.g.e., s.31

zorluklar mirasın özümsemesini zorlaştırırsa da; Ortaçağda Kilise, burjuvazinin aristokratlar karşısındaki politik zaferine kadar değim karşısındaki durağanlığın resmi kanıtı olduğu için Korelanj Rönenansı, çıkar gözetmeksizin Kilise yönetimine ihtiyaç duyulan elemanı yetiştirmek için elverişli bir kaynak bolluğu yaratır.

Ortaçağın kamusal yaşamı, insanların çalışma yaşamının dünyevi olarak tam bir uzmanlaşmaya tekabül etmesini zora sokan bir şekilde dua eden ruhban, koruyan soylu ve çalışan serf olarak biçimlenmiş bir toplumsal hiyerarşi halindeydi. Bu toplumsal hiyerarşide Kilise ise Oluş'un karşısındaki Varlık'ın temsili niteliğindeydi. Roma imparatorluğunun çöküşünden sonra Batı Avrupa'da tek güçlü olan "evrensel birlik" Kilise olduğu için ilkin "bu birliğe üye olmak teoride gönüllü bir işti, pratikte ise zorunlu."³⁴⁵ Nitekim Kilise komünyonundan koparılmak öyle büyük bir cezaydı ki, XVI. yüzyıla kadar aforoz edilme tehdidi karşısında dünyevi bir iktidar biçimindeki krallıklar eli kolu bağlı bir halde sürüp gidecektir.³⁴⁶ Nitekim Ortaçağda küçüğüyle büyüğüyle bütün topluluklara "ortak bir amaç verdiği için "Evrensel Kilise", "bireysellik"leri bastıracağı yerde güçlendirir.³⁴⁷ Bu bireyselliklerin en güçlü simgesi krallıklardır.

Sadece ekonomik değil, giderek kültürel alışverişin de pazarları haline gelen kentlerde, Ortaçağ bireyinin gerçek örneği olan bir entelektüel tip gelişir. Ancak işbölümünün kendini hiyerarşik olarak dayattığı bu kentlerde birey olarak entelektüelin "meslek erbabından biri olarak" ortaya çıkması gerekir.³⁴⁸ Bireyi, toplumsal sınıfına bağlamaya çalışan erken Ortaçağ karşısında, toplumsal bir sınıf olarak aşağı tabakalarda yer alan Goliardların, yerleşik yapılardan kaçan gezginci entelektüelliği başlatışı, XII. yüzyıldaki toplumsal değişimin öncülüğünü oluşturur. Ancak hiçbir kalıcı mülkleri olmadığı için kalıcı bir gelirleri de olmayan Goliardlar, Ortaçağ için bir sınıf oluşturmuş değildir. Erken Ortaçağ toplumsal düzeninin tümüne birden saldırmakla Goliardlar, toplumun değiştiricisi değil, yararlanıcısı oldular.³⁴⁹

Ruhban ile Goliardı karşı karşıya getiren çatışma, Ortaçağ için manevi ile dünyevi yaşam arasındaki çatışmanın ilk örneğini sunar. Nitekim Goliardlar insanın soyluluğunun tanrısal değil, doğal haklarından ileri geldiğini savundukları için Ruhban sınıf tarafından dışlanır. Ancak doğal ahlak düşüncesini Rönesans hümanistine bırakacak olanlar da kendileri hiçbir sınıf oluşturmayan bu Goliardlar olacaktır. Ortaçağdaki bu gezici entelektüel hareket, XIII. yüzyılla birlikte entelektüelliğin üniversitelerin oluşturduğu örgütlü merkezlerdeki kalıcılaşmasıyla ortadan kalkar. Loncaların yüzyılı olarak XIII. yüzyıl, önemli sayıda üyeyi

³⁴⁵ Mumford Lewis, Tarih Boyunca Kent, s. 331

³⁴⁶ A.g.e.

³⁴⁷ A.g.e.

³⁴⁸ Le Goff Jaques., Ortaçağda Entelektüeller, s. 23

³⁴⁹ A.g.e.

bir araya getiren bir mesleğin bulunduğu her kentte, mesleğe bağlı mensupların kendi yararlarına tekel oluşturmak üzere yerel olarak örgütlendikleri bir yüzyılı oluşturur. İşte bu lonca örgütlenmesinin en önemlisi üniversitelerdir. Nitekim Ortaçağın ruhban ve soylu sınıf işbirliğine dayalı bir iktidar odağı söz konusuysa bu güç odağının endişelendirecek tarzda bir güç birikimi gösteren üniversitelerin özerkliklerini bazen dinsel bazen de laik iktidarla mücadele ederek kazanması gerekir.³⁵⁰

Ortaçağda kilisenin okulu olan manastırlar, kentlerin okulu olan üniversitelerle çatışmaya başladığında özel ile kamusal alanda manevi ile dünyevi iktidarın çatışması da gerçekleşir. Nitekim Kilise için entelektüel çalışmanın yasa tarafından Tanrıya yönelik olarak düzenlenen bir faaliyet olması gerekirken kentlerde üniversiteler bu yasaya ters hareket etmektedir. Bu yüzden öğretimi Kilisenin işlevi olarak kabul eden dinsel iktidar, üniversiteleri ruhban mensup kılmaya çalışırken, laik iktidar soyluluğa mensup kılmaya çalışır. Bu çatışmanın altında yerel düzeydeki dünyevi Krallıkların manevi düzeydeki Psikoposluk ile ters düşmeleri yatar. Nitekim üniversiteler bu yerel düzeydeki dünyevi manevi iktidar odaklarının çatışması arasında kendisine Papalık gibi çok güçlü bir evrensel müttefik bulur. Üniversiteleri koruma girişimi evrensel kilise adına papalık tarafından yürütülse bile aslında papalığın “üniversiteleri laik yargı yetkisinden çıkarmasının amacı onları kilisenin yargı yetkisine tabi kılmaktır: Böylece üniversiteler bu belirleyici desteği sağlayabilmek için, onları laikliğe doğru yönelten güçlü akımın tersine, kiliseye mensup olma yolunu seçmek zorunda kalmaktadır.”³⁵¹ Papa üniversite mensuplarını yerel kiliselerin denetiminden kurtarmakla evrensel kilisenin denetimine sokar. Bu yüzden entelektüeller öğretimi çıkar gözetmeden yürütme konusunda bocalamaya başlar. O halde Ortaçağda üniversiteler “laikliğe yönelik bir hareketten doğmalarına rağmen, kilisenin içindedirler ve hatta kurumsal olarak onun dışında kalmaya çalıştıklarında bile bu böyle olmaktadır.”³⁵²

Her şeyden önce bir lonca olarak yerel tekel kurma peşinde olan üniversite, ulusal atılımlardan geniş ölçüde yararlanmış olsa da, Papalık tarafından üyelerinin her yerde ders verebilme hakkıyla belirlenen evrensel ufku dolayısıyla uluslar arası bir yapı halini alır. Böylece üniversite, Hıristiyanlığın tümü olan evren alanıyla diğer yerel loncalardan farklılaşır. Toplumsal açıdan üniversiteleri sınıflandırmak artık mümkün olmadığı için üniversiteler ister dini, ister laik olsun her türlü yerel iktidarla çatışmak durumunda kalır.

Üniversite mensupları kendilerini emekçi olarak kabul ettikleri andan itibaren hep çalışma sorunlarını tanımlamak zorunda kaldılar. Antik Yunan filozofları için çalışma esas olarak elle çalışma olduğu için küçümsenmiş olsa da Antik kentleri yaşatan da zaten köle emeği olarak

³⁵⁰ A.g.e., s. 96

³⁵¹ A.g.e., s. 102

³⁵² A.g.e., s. 103

adlandırılan bu elle çalışmanın sömürülmesiydi. Nitekim Hıristiyan kentlerde köle emeğinin sömürüsüne dayalı bir yurttaşlık yaşamı anlayışı söz konusu olmadığı için, entelektüel çalışmaya ayrılacak zamanı yaratacak bir kazancın olması zorunlu hale gelmiştir. Bu yüzden ilkin üniversitelerde yürütülen öğretim bir emek işi olarak görülür. Nitekim üniversiteler Evrensel Kilise olan Papalık Kurumu'na bağlanınca, papalık üniversitelere öğretimin bedava olması ilkesini getirir. Bilimi tanrısal bir lütuf olarak gören Kilise, bilgi verme karşılığında alınan ücreti Tanrı'ya bir karşı çıkış olarak değerlendirir. Papalık öğretim işinin Kilisenin görevinin ayrılmaz bir parçası olması gerektiğinde ısrar ederken, özgürce bilgilendirme hakkını üniversitelerin elinden alır. Nitekim üniversitelerdeki sekülerleşmeye doğru giden özgür entelektüel hareketi, Evrensel Kilise maaş istemeye mahkum olan entelektüelleri karşılıklı çıkar bağları üzerine kendine bağlayarak durdurur. Yine de üniversitelerin doğuşuyla birlikte Ortaçağ Hıristiyan yaşamı bağlamında, bilimin işlevinin dinin işleviyle karışmamak üzere birbirinden ayrılmaya başlamış olduğu kabul edilebilir. Sonuçta dini kurumun gelirleri bilim yapan kuruma maaş olarak bağlanmıştır.....

Düşüncesi konuşmalı biçime dayanan bir bilimselliği barındırdığı için Platon'un öğretisi okul biçimli bir öğrenmeye oldukça uzak düştüğünde ötürü üniversiteler Aristotelesçi olan Skolastik yöntemi benimser. Çünkü "Aristotelesçi, Platoncu felsefenin skolastik diyalektiğe dönüştürülme zorunluluğunun nedeniydi."³⁵³ Ortaçağda Skolastik yöntem, bilgiye ulaşmak için farklı otoritelerin öğretisi anlayışlarının tartışılması olarak önem verilir.³⁵⁴

Skolastiğin en önemli tartışması olarak tümel-tikel sorunu Ortaçağda tanrıların çoğulluğunu onaylamayı engelleyici bir perspektiften yürütülünce Ortaçağ Aristotelesçisi için Hıristiyanları tözsel bir kimlik kabul etmeye zorlayan özel alandaki bir eşitlik karşısında kamusal alandaki ilineksel bir hiyerarşik farklılık boy gösterir. Hıristiyanlık tek bir tanrıyı varsayarak insanlara eşit biçimde uygulanabilir evrenselci bir din ortaya koymuş olsa da, Hıristiyanlığın kökeninde yatan bu düşünce bile daha baştan bireye içsel benlik karşısında bir dışsal ötekilik yaratma olanağı verir. Üniversitelerle birlikte Hıristiyan ikilikler, dünyevi yaşamın yapısına özel ve kamusal yaşam ayrımı üzerinden sızar.

Ortaçağ felsefesi, çoğu kez, tümüyle Aristoteles'in yetkesinin egemenliğindeymiş gibi sunulsa da, bu durum aslında Ortaçağ'ın belli bir dönemi için geçerlidir. Nitekim Ortaçağda "Aristoteles, bütün yapıtı –en azından Eskiçağda bilinen bütün yapıtı- Arapça'ya daha sonra da Latince'ye çevrilmiş ilk Yunan filozofu"dur.³⁵⁵ Bu yüzden yapıtı "insan bilgisinin gerçek bir ansiklopedisi"ni oluşturduğu için, kendisinde matematik dışında hemen her bilginin

³⁵³ Heidegger Martin, Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 71

³⁵⁴ A.g.e.

³⁵⁵ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 21

bulunduğu Aristoteles'in "Ortaçağ için hakikatin temsilcisi olması" şartıcı değildir.³⁵⁶ Ortaçağda öğretmen için bir fırsat olan Aristoteles, Descartes'a gelene dek öğrenenlere verilecek hiçbir yöntem olmadığı için, Skolastiklerin elinden kolayca alınmaz.

Aristoteles'in yapıtı Latin Batıya XII. yüzyılın sonu ile XIII. yüzyılın başı gibi önce Arapçadan, sonra da doğrudan Yunancadan yapılmış çevirilerle ulaşır. Aslında Aristoteles'in bu dönemden önce bilinmiyor olduğu da pek söylenemez. İlk zamanlarda Kilisenin Aristoteles fiziğinin okunmasını yasaklamış olması, aslında Aristoteles'in "öğretisinin zararlı etkilerinin kendini duyurmasına yetecek kadar uzun bir süredir bilindiğinin kesin kanıtıdır."³⁵⁷ Nitekim Üniversitelerin yayılmasıyla etkisiz kalan bu yasak sonrasında Ortaçağda Aristotelesçilik yaygınlık kazanır. XII. yüzyıl esas olarak mantıkçı Aristoteles'i tanırken, XIII. yüzyıl *kosmos* ve *polis*, doğa ve ahlak, madde ve bilinçten söz eden Aristoteles'i tanımaya başlar. Nitekim Aristotelesçiliğin XIII. yüzyıldaki tüm macerası din ile bilim, inanç ile bilgi, vahiy ile akıl arasındaki denge üzerine konuşlandırılır.

2. 4. Tanrı Polis'ten Hıristiyan Polis'e Geçiş

2. 4. 1. Aquinalı Thomas'ta Kosmos

Platonculuğun Ortaçağda, Platon'un Platonculuğu olmaması gibi Aristotelesçilik de Aristoteles'in Aristotelesçiliği değildir. Nitekim tek bir Tanrının varolduğunun düşünüldüğü bir dünyada Platonculuğun Platon'unki olarak kalamaması gibi, Aristotelesçilik de Aristoteles'ininki olarak kalmaz. Ortaçağda Aristotelesçiliğin yayıldığı ortam Platonculuğun yayıldığı ortamla aynı olmadığından ötürü farklı bir çekiciliğe sahiptir. Çünkü Aristotelesçilik felsefe olmaktan önce bir bilim olarak kendini dinsel bir tutuma benzerliğiyle değil, kendi bilimsel değeriyle ortaya koyar.³⁵⁸ Ortaçağda Aristotelesçiliğin araştırdığı ruh değil, maddedir. Nitekim Aristotelesçi madde öğretisi Hıristiyanın dinsel tutumu ile bağdaşmaz görünür. Çünkü dünyanın öncesiz-sonrasızlığının Aristotelesçi kabulü vahiy dininin Yaratıcı-Tanrı anlayışına ters düşer. Bu yüzden dinsel otorite olan Kilisenin Aristotelesçiliği yargılaması sonucu Ortaçağ filozofunun Aristoteles öğretisinin bir Hıristiyan yorumunu gerçekleştirmesi gerekir. Sonuçta Hıristiyanlaştırılan bir Aristotelesçilik Ortaçağda temel bir doktrin haline gelir.

Aristotelesçi *kosmos*'u, tanrısal yetkinliğin güvenilir olmayan Platoncu bir yansıması olarak görmez. Aristotelesçi için *kosmos*, üzerinde öncesiz-sonrasızın görkeminin okunabileceği bir

³⁵⁶ A.g.e.

³⁵⁷ A.g.e., s. 34-35

³⁵⁸ A.g.e., s. 35

duyu dünyası değil; sıra düzenli bir doğalar bütünüdür. Aristotelesçiye göre *kosmos* kendisini “ ‘kendi malı’ olarak taşıyan bir bütün”dür.³⁵⁹ Ortaçağ Aristotelesçisi için *kosmos*’un nedeni Aristoteles’ten farklı olarak Tanrıdır. Aristotelesçiye göre Tanrının yaratısı olarak *kosmos*, Tanrının kendisine verdiği bu varolmayı Tanrıdan bir kez aldıktan sonra, artık bir yaratık olarak kendi kendisinin sahibi olan doğa olarak kalmak durumundadır. Bu nedenle Ortaçağ Aristotelesçisi için doğanın devinimi ve değişimi, Tanrının kendi kendisiyle bir ve aynı kalan devinmez ve değişmez varlığıyla karşıtlık oluşturur. Ancak doğadaki oluşa rağmen, bir Aristotelesçi için doğa hiçbir zaman gelip geçici değildir. Çünkü devinimli ve değişimli oluşu doğanın sürekliliğini ortadan kaldırmaz. Bu nedenle Aristotelesçi için, bir şey ne kadar devinse ve değişse, o kadar aynı şeydir.³⁶⁰ Dolayısıyla dünyadaki tek tek şeylerin bireysel varoluşları bir görünüp bir kaybolma bile, dünyanın evrensel varlığı öncesiz-sonrasızdır. Çünkü Aristotelesçi için doğadaki tek tek şeylerdeki devinime ve değişime rağmen şeylerin kendileri olmasını sağlayan doğası her şeye rağmen kalıcıdır. Yani Aristotelesçilikte doğa, bir şeyin o şey olarak kalmasını sağlayan şey olduğu için doğadır. Aristoteles için metafiziğin konusu “varolan olarak varolan”ken Ortaçağ Aristotelesçisi için “Tanrı”dır.³⁶¹

Ortaçağ Aristotelesçisi Ortaçağ Platoncusu gibi kendine dönük değildir. Onun bakışı ruha değil, maddeye, içe değil, dışa çevrilidir. Hatta Aristotelesçi en çok şeylerin varoluşundan emindir. Aristotelesçiye göre insan aklının kendine özgü ilk edimi kendinin dolaylı olarak düşüncesi değil, doğanın duyumudur. Bu yüzden bir Aristotelesçinin kendini kavrayışı olarak kendini bilme etkinliğini gerçekleştirme doğrudan değil, ancak dolaylı olabilir. Zaten Tanrının vahyin yardımı olmaksızın salt akılla bilinebilir olan varlığını dile getirilen Aquinalı Thomas’a göre dünya, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Thomas Aristotelesçi bir dünyanın öncesiz sonrasız varlığının Hıristiyanlığın yaratıcı-tanrı anlayışı ile uyuşmayacağını farkındadır.³⁶²

Kuşkusuz Aristotelesçi için bir ruh varsa da, bedenden ayrı bir ruh olarak var değildir. Aristotelesçi için “insan, beden içerisine kapatılmış bir ruh, ölümlü bir bedendeki ölümsüz bir ruh” olamaz; çünkü bu “insan varlığının birliğini bozan bir anlayıştır.”³⁶³ Bu durumda insan doğaya aşkın bir aklın sahibi değil, sıralı düzen içerisinde kendine bir yer tutan başka doğalar arasında bir doğadır. Dolayısıyla insanın yeri dünyanın dışında değil, içindedir. Aristotelesçilikte insan doğası ruhun ve bedenin birliğini kapsar. İnsan, bütününde form ile madde, ruh ile beden arasındaki özsel ilişkiyi dile getiren bir tanımdır.

³⁵⁹ A.g.e., s. 36

³⁶⁰ A.g.e.

³⁶¹ Çotuksöken Betül., Babür Saffet, Ortaçağda Felsefe, s. 236

³⁶² A.g.e., s. 235

³⁶³ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 37

Platoncu için insan bilgisinin alanı düşünülürün alanıyken, Aristotelesçi için duyulurun alanıdır. Bir Aristotelesçiye göre düşüncede hiçbir şey yoktur ki, daha önce duyularda olmasın. Elbette Aristotelesçilik, insanı salt deneyimle de sınırlamış değildir. Aristotelesçiliğe göre insan, düşünmesi ile duyumsadığı şeyin formunu, içerisinde doğal olarak bulunduğu maddeden soyutlayarak bilim yapar. Böylece insan kendini tanımaya, ruhunu bedeninden soyutlayıp etkiden nedene doğru ilerleyerek ulaşabilir. Bu yüzden Ortaçağ Aristotelesçisi için Tanrının varlığına akıl yoluyla erişilebilir. Thomas, akıllı varlıkların mutluluğu Tanrı'da bulacaklarını söylerken yetkinleşmek olan bilgelik için duyumsal değil, düşünsel olan bilgiyi önemli bulur.³⁶⁴ İşleyen akıl ile işlenen akıl ayrımı üzerinde duran Aquinalı Thomas ortak bir aklın olup olmadığını tartışırken tek bir edilgin akıl olduğu görüşüne karşı çıkar.³⁶⁵

Tanrının varoluşunun tanıtılmasını bir Aristotelesçi ancak dünyadan yola çıkarak gerçekleştirebilir. Aristotelesçinin Tanrının varoluşuna ilişkin kanıtları, Tanrının varoluşunu varlıkların “ilk nedeni” ya da “son ereği” olarak gösterir.³⁶⁶ Kanıtlama, sıra-düzenli bir nedenler dizgesi olarak sonsuza dek etkiden nedene gidilmesinin olanaksızlığı üzerine kuruludur. Artık kendisinin bir nedeni olmadığı için kendisi de bir etki olmayan bir varlığı ilk neden olarak koymak gerekir. Aynı zamanda bu ilk neden, kendinde ve kendisi için bir erek olacak şekilde bir son erek olarak düşünülmelidir.

Aristotelesçilikte doğadaki her şeyin bir devinimi söz konusu olsa bile, hiçbir şeyin kendi kendine hareket edemeyeceği düşünülür. Bu yüzden Aristotelesçilikte her devinimin ardında bir devindiricinin olduğu düşüncesi yatar. Sonuçta varlıkların ilk nedeni ve son ereği olan bir ilk devindiricisi olarak Tanrı kavramı Ortaçağa yerleşir. Tanrının dünyanın yoktan var eden yaratıcısı olmayan nedeni olarak tasarlanması Platonculuğa oldukça terstir. Nitekim Platoncu akıl yürütme, göreliden mutlağa, sonludan sonsuza, ölümlüden ölümsüze atarken Aristotelesçi akıl yürütme, sonsuz bir sıralı düzenin olanaksızlığına dayanarak evrende dereceli olarak ilerlenebileceğini gösterir. Çünkü Aristotelesçi, bir Platoncu gibi doğa ve akıl, madde ve bilinç, beden ve ruh arasında tözsel bir ayırım yapmaz. Platoncu Augustinus'un etkisinde Hristiyan Tanrı'nın maddesiz bir ruh olduğu düşünüldü. Varolan her şeyde ortak olan varlık Aristotelesçi fizik ile anlaşılabilir olduğu için Tanrı kavramı metafiziğin araştırma alanına giremez. Her bilim belirli bir görünüş altında ortaya çıkan kendi araştırma konusunu incelerken, bu belirli görünüşleri aşan yönleri de metafizik tarafından incelenir. Bilimlerin bilimi maddeden en çok ayrılan bilimdir.³⁶⁷ Duyulur varlığı aşan düşünülür varlık bilimin ilk konusudur. Metafizik varolan şeylerin ilk nedeninin bilgisidir. Aquinas'a göre Tanrı

³⁶⁴ Çotuksöken Betül., Babür Saffet, Ortaçağda Felsefe, s. 237

³⁶⁵ A.g.e., s. 235

³⁶⁶ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 40

³⁶⁷ Çotuksöken Betül., Babür Saffet, Ortaçağda Felsefe, s. 237

metafiziğin asıl konusunun nedenidir. Metafizik varolan olarak varolanının bilgisiyken, tanrı bu bilginin nedenidir. Varolan varolmayı dile getirir.³⁶⁸

2. 4. 2. Aquinalı Thomas'ta Polis

Hıristiyanlığı Aristotelesçilikle birleştirerek kendi çağının kozmik ve politik biçimlerine uyarlamayı başaran Aquinalı Thomas, skolastik düşüncüyü hem doğa hem de ahlak açısından zirvesine taşır. Ortaçağda Aristotelesçilikle birlikte “bilimin dogmatik teolojiyle ilişkisi” ancak “görece uyumlu” olabildiğince, Thomas, dönemi itibarıyla bilimsel bilginin doğruluğunu temsil eden “Aristotelesçi metafizik”i, “Hıristiyan teoloji” ile ilişkilendirebilir.³⁶⁹ Thomas, yapısındaki deneycilik açısından Aristotelesçi mantık yürütmenin Platocu spekülasyondan çok daha elverişli olduğunu düşünür.³⁷⁰ Böylece Thomas Aristotelesçi kategoriler deneysel bilimlerin ulaştığı aşamaya hala denk düşerken bu kategorileri kullanarak Hıristiyanlığın içeriğini yeniden yorumlar. Asıl amacı kilisenin yeni bilimsel hareketi özümsemesini sağlamak olan Thomas, Aristotelesçi doğa bilimini Hıristiyan teoloji ile hiyerarşik bir düşünsel sistem içinde birleştirir. Dolayısıyla skolastik düzen kavramındaki hiyerarşi, Aristotelesçi metafizik üzerine kurulur. Sonuçta Aquinalı Thomas'ın Aristotelesçiliği ile Hıristiyanlığa kazandırdığı bu büyük temel, dine bir “özerklik görünüşü” verirken, bu “görünüştaki özerklik”, uzunca bir zaman, bir vahiy dininin “kentsel toplumun düşünsel gelişiminden bağımsız” olarak bu gelişimle nasıl uzlaşabildiğini gösterir.³⁷¹

Thomas'a göre inancın konusu olan ögeler aklın konusu olamasa da, Platon'a karşı Aristoteles'i savunan bu filozof, din ile bilimi büsbütün koparmayı amaçlayan çabalara karşıdır. Öyleyse Thomas için “dinin doğruları, bilimin doğruları kadar somuttu.”³⁷² Aslında Thomas, Tanrının adaletini bilim yapan kentlilere göstermeye çalışır. Thomas'a göre en yüksek iyi olan adalet en yüksek iktidarda olduğu zaman gerçekten mutlak sayılabilir. Thomas'ın Aristotelesçiliği Ortaçağın manevi ve dünyevi ayrımını aşmak için bir çabadır. Thomas manevi ve dünyevi olanın, özel ve kamusalın, doğa ve aklın, din ve bilimin, *kosmos* ve *polis*'in birbiriyle çelişki içinde oluşu karşısında durur. Thomas kamusal doğrulama yöntemiyle sağlanan bilimin geçerliliği karşısında özel doğrulama ile sağlanan dinin geçerliliğini uzlaştırmak için, inancı tanrısal, akli da doğal olarak ayırıp çifte hakikat doktrinini ortaya atar. Aquinalı Thomas skolastik burjuvalaşmanın işareti olarak “tam ortada olma” ahlakını savunur. Bu tam ortanın adı “yeterlilik”tir. Skolastik doktrin, kentli sınıf için

³⁶⁸ A.g.e., s. 238

³⁶⁹ Horkeimer Max, Akıl Tutulması, s. 98

³⁷⁰ A.g.e., s. 100

³⁷¹ A.g.e.

³⁷² A.g.e., s. 101

oldukça gelişmiş bir ideolojik araç haline gelince, toplum bu aracın yönetimini ruhban sınıfına verir.

Elbette Hıristiyan teolojinin kendisinden önceki bir felsefi bilimsel doktrin yardımıyla zamanın ihtiyaçlarına uyarlanması kendisinde bazı çelişkileri de barındırır.³⁷³ Nitekim “ideolojik olarak işlemesine karşın, skolastik felsefe dini sadece bir ideolojiye dönüştürmedi”.³⁷⁴ Skolastik, manevi amacın dünyevi araçlarla saptırıldığı modern döneme de öncülük edecektir. Ortaçağda manevi olana dünyevi olan karşısında verilen değer yüzünden özel alan kamusal alanın önüne geçirilmiştir. Nitekim özel alanda manevi olanın gerçeklik, dünyevi olanın da görünüş ile özdeşleştirildiği bu çağda, en yüksek iyi olan Tanrısal adaletin arayışı öte dünya merkezliydi. Ancak Thomas, bu dünyaya aşkın olan ile içkin olanı “eninde sonunda akıldışı bir hiyerarşik sistem içinde mekanik olarak birbirine bağlamaya çalıştı.”³⁷⁵ Bu “statik gerçeklik düşüncesi” yüzünden “Kilise, Batı kültürünün vazgeçilmez bir boyutu olan, varlığın temel yapısı üzerine kurulu ebedi doğal yasa düşüncesini sürdürebildi.”³⁷⁶

Ortaçağda Aristotelesçilik Kutsal Kitap ile bağdaştırıldığında rasyonellikten çok daha başka bir şeyi simgeler hale gelir. Skolastik, akıl etrafında dönen bir tartışma olarak, akli inançla uyumlu kılmaya çabaladıkça düşünce karşısında eyleme, teori karşısında pratiğe layık olduğu yeri vermeyi bir türlü başaramaz. Üniversitelere yansıyan bu durum teorik çalışmayı pratik çalışmadan soyutlayarak, pratik karşısında teoriyi, eylem karşısında düşüncüyü ayrıcalıklı hale sokup üniversitelerin özerk temelini de tahrip eder. Üniversite mensupları soyluluğa dahil olabilmek için soylulara özgü bir yaşam sürmeye başlarken, universal rütbelere toplumda saygınlık kazandıran şan ve şeref unvanları haline gelir. Nitekim bilim artık çıkar gütmeksizin salt bilmek için bilmek amacı ile peşi sıra koşulan bir amaç olmaktan çıkarak dünyevi kazanımlar için bir araç haline gelir. Skolastikle birlikte üniversite eğitimi ruhban oligarşisiyle bir uzlaşım içine girerken bilginin mülkiyet olan anlamı güçlenir.

Ortaçağın “XII. ve XIII. yüzyıl kentlerinde ortaklaşa bir dinamizm içinde, serbest sanatları mekanik sanatlara yakınlığının atılımın uzağında” kalındıkça “teori ile pratik, bilim ile teknik arasındaki ayrılık” gerçekleşir.³⁷⁷ Sonuçta teori ile pratiğin “bilim dünyası ile teknik dünyasının arasına çekilen bu duvarlar” özel ile kamusal alan gerilimini yaratır.³⁷⁸ İşte bu durum skolastikte tehdit edici bir hal alır.

Hıristiyan alemini tek bir imparatorlukta birleştirmek isteğiyle hareket ettiği için Skolastik düşüncenin kendisinde kosmopolitanist bir kavrayışı barındırdığı düşünülebilir. Ancak

³⁷³ Le Goff Jacques, Ortaçağda Entelektüeller, s. 144

³⁷⁴ Horkeimer Max, Akıl Tutulması, s. 100

³⁷⁵ A.g.e., s. 102-103

³⁷⁶ A.g.e., s. 102

³⁷⁷ A.g.e., s. 176

³⁷⁸ A.g.e., s. 178

kozmpolitanizm düşüncesi hiçbir zaman bütün dünya halklarını bir ve aynı imparatorluğun yönetimi altında toplamak amacıyla olan bir felsefe etkinliği olmayı amaçlamaz. Nitekim Platoncu mantıkla kurulamayan inanç ve bilgi uyumunu Aristotelesçi mantıkla kurmaya çalışan Skolastiğin, vahiy ve bilgi, inanç ile akıl uyumu üzerinden *kosmos* ile *polis* arasında kurmaya çalıştığı uyum “Kosmopolis” değil, tam bir “Hıristiyanpolis”tir. Çünkü Skolastik, bütün insanlar için bir ve aynı olan doğanın Hıristiyanlık olduğunu düşünür. Bu yüzden “Skolastik siyaset Aristoteles’in, bir Hıristiyan sitesi haline dönüştürülmüş olan polis’ini tüm insanlara yaygınlaştırmak” ister.³⁷⁹ Böylece dünyevi olan yerel farklılıkların çaresini evrensel bir Hıristiyanlık yönetiminin sağlayacağı bütünsellikte gören Skolastik akla, inanca yol göstericiliğinde öncelik tanır.

2. 5. Hıristiyan Ortaçağda Hümanizmin Doğuşu

Ortaçağda bilimsel deneyciliğe yönelik ilginin artmasıyla birlikte başlayan kuşkucu bir eleştirel akım olan nominalizm, skolastiğin en büyük sorunu olan din ve bilim, inanç ve bilgi, vahiy ve akıl arasındaki uyumu sağlama çabasına karşı bir tavrı biçimlendirir. Ortaçağ Skolastiğine karşı olan bu tavır Ortaçağ Hümanistinin tavrıdır. Anselmusçu akılı arayan inanç geleneğinin terk edildiği bu dönemde, Augustinusçuların ve Aquinasçuların birbirinden farklı olan yaklaşımları bir yana, her ikisinde de ortak olan bir tutkunun onları dünyevilik ile insaniliği tanrısallıkla uzlaştırma amacına itmiş oldukları düşünülür. Hümanist filozoflar inanç ile bilgi, vahiy ile akıl arasında bir birlik kurmaya dönük felsefi teolojik ilgiyi bilimsel olamayacağı için terk eder.

Ortaçağda akılı inanç sorunlarından dışlamayla ilgili girişimlerden ilkinin gerçekleştiren Duns Scotus’a göre “Tanrı o kadar özgürdür ki insan aklına sığmaz”.³⁸⁰ Aslında “tanrısal özgürlük ilahiyatın merkezi haline gelince, artık aklın ulaşamayacağı bir konuma sahip olmuştur.”³⁸¹ Aristoteles’in Mantık, Fizik ve Metafizik yapıtları üzerinde bilimsel incelemeler yapan Duns Scotus, Aristoteles’i Aquinas’tan farklı olarak yorumlar.³⁸² Duns Scotus’ta Aquinas’ın görüşünden başka olarak istencin anlık karşısındaki bağımsızlığı ele alınır. Dolayısıyla Duns Scotus’un görüşünde istencin anlığa olan önceliği olarak bir üstünlüğü söz konusudur. Ancak istencin anlığa olan bu üstünlüğü “kendinde bir üstünlük”tür ve “başka bir üstünlüğe göre olan bir üstünlük” değildir.³⁸³ Scotus Aquinas’ın görüşünde kendisinin bir tek

³⁷⁹ Le Goff Jacques, Ortaçağda Entelektüeller, s. 196

³⁸⁰ A.g.e., s. 181

³⁸¹ A.g.e.

³⁸² Çotuksöken Betül, Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, s. 275-276

³⁸³ A.g.e., s. 276

eylem alanında düşünce alanından üstün olduğu kabul edilen istenç kavramının, Tanrı sevgisinde Tanrının bilgisinden üstün olan istenç olarak yer almasını eleştirir.³⁸⁴

Nitekim Ockhamlı William, “Scotçu doktrinin sonuçlarını insan-tanrı ilişkisine uygulayarak, pratik bilgi ile teorik bilgi arasındaki kopuşu mutlak hale getirmiştir.”³⁸⁵ Vahye dayalı bilgi ile akla dayalı bilgiyi birbirinden ayıran Ockhamlı William, akla dayalı bilginin var olan bir şeyin var olduğunu veya var olmayan bir şeyin var olmadığını bilmeye olanak vermediğini ileri sürer. Nitekim Ockhamlı William’da vahye dayalı bilgi, kendisi sayesinde bir şeyin olduğu zaman olduğunu, olmadığı zaman olmadığını bildiğimiz bilgidir. Sonuçta akli inançtan dışlamakla Ockhamcı mantık, kuşkusuz mutlaka kuşkuculuğa yol açacak da değildir. Ockhamlı William’a göre “bilgi süreci, “bilinen nesnenin varlığını zorunlu olarak gerektirmemekteydi.” Çünkü “hakikate, birbirlerinden tamamen ayrı iki yöntem düzeniyle ulaşılmaktaydı.”³⁸⁶ Bu yüzden inanç ve bilgi, vahiy ve akıl farklı alanlardır. Nitekim kanıtlamanın sadece deneyle sağlanabilecek şeye ilişkin olduğunu düşünen Ockhamlı William, geriye kalanın hiçbir kesinlik getirmeyerek en fazlasından olasılıklara ulaşabilen inandırmanın işi olduğunu öne sürmekle Tanrı konusunda kuşkuculuğa yol açmaktaydı. Sonuçta Tanrı yalnızca her şeye yeten mutlak gücü ile tanımlandığında, artık her şeyin ölçüsü olmaktan çıkmıştır. Bu durumda akıl artık inancı doğrulayamaz. Aklın inancın tartışma alanını terk ederek kendini manevi olana değil, dünyevi olana vermesiyle duyum alanında hüküm süren kesinlik karşısında duyum ötesi alanında hüküm süren kuşkuya tabi olmak durumunda kalması kaçınılmaz hale gelir.

Ockhamlı William’dan sonra, felsefi sorunlar tanrısal irade ile dünyevi irade arasındaki mesafe üzerinde yoğunlaşır. Doğa olan ve Tanrı olan arasındaki dengelerin altüst olduğu bir çağda dogmatik eğitimin içeriğinin boş kılınması, yani insanın tanrının kendisinden beklediği her şeyi tanrısal inayetin dışında da yapabilir olacağı düşünülmesi Ortaçağın hiyerarşik değerler bütününi bozar. Dolayısıyla Ockhamcılık evrensel bütünlük karşısındaki yerel özerkliği benimser. Çünkü Ockhamlı William birliğin bütünlüğün artık sona ermiş olduğu kabulüne dayanarak bölünmeye boyun eğmek gerektiğini düşünür. Ancak bu kuşkucu ilahiyatı tahrip edecek bir dinsel çaba ortaya çıkar. Dogmanın otoritesini her hakikatin merkezi haline getirerek aklın kökten reddine giden bir Karşı-Reform anlayışının kökleri ilk defa bu kuşkucu ortamda atılır. Ancak Karşı-Reform olmasaydı Rönesans ve Reformun olanak koşulları da doğmazdı.

Ortaçağın sonlarında skolastik kanıtlar terk edilerek Aristotelesçilik en büyük düşman ilan edilerek geriye inancın metni olan Kutsal Kitap kalır. Skolastik yerini kutsal cehalete geri

³⁸⁴ Çotuksöken Betül, Saffet Babür, Ortaçağda Felsefe, s. 276

³⁸⁵ Le Goff Jacques, Ortaçağda Entelektüeller, s. 181

³⁸⁶ A.g.e.

dönüşe bırakınca bilim din karşısında, akıl inanç karşısında, bilgi vahiy karşısında geri plana itilir. Bu nedenle üniversite mensupları hümanist bir manevilik yaşamı sürmeye başlar.

Aslında Ortaçağ hümanistinin Ortaçağ Skolastiğine saldırısı derinlemesine “anti-entelektüalisttir”. Çünkü akıl adamı olmaktan çok bir inanç adamı olan hümanist Aristoteles’e karşı Platon’un yeniden canlanışına olanak tanır. Hümaniste göre felsefe yapma etkinliğinin en iyi biçimi “Platoncu diyalog”tur. Bu hümanistler, Aristoteles’in metafiziğini, şeylerin kendinde olduğu haliyle ne olduğunun bilinmesini engelleyici olduğu düşüncesiyle hor görür. Görünüş ile gerçeklik, madde ile biçim arasındaki tartışmada Skolastik için aklın hizmetine sokulan Aristotelesçi öz olan biçim düşüncesi, Hümanist için düşüncenin değil, duyum ve duygunun biçimi halini alır. Ortaçağda biçim artık gerçekliğe değil, görünüşe referans etmeye başlar. Çünkü Hümanist biçimin öz olduğu düşüncesini terk etmiştir. Bu aynı zamanda Hümanist için Skolastik Latincenin de terkidir. Dolayısıyla Hümanist, artık geçersiz kılınmış bir bilimden başka bir şeyi dile getirmeyen Skolastik Latincenin ölümü üzerine, Hümanist Latincenin doğumunu kutlar. Bu yüzden yerel halk dillerinin saygınlık kazandığı bu dönemde evrensel olarak bilimin uluslararası dili olan Latince, bir elit tabakanın kullanılmayan hazinesi halini alır. Nitekim hümanist gerçekte bir aristokrat olduğu için bu “ortaçağ entelektüeli sonunda bilimsel çalışma eğilimine ihanet ettiyse, bunu kendi doğasını reddederek yapmış”tır.³⁸⁷

Hümanistin içine doğduğu ortam bilgiyi kamusala açık ortaklaşa bir ekonomiye bağlamak isteyen ortaçağ entelektüellerinin içerisinde biçimlendikleri kentsellik olmadığı için, hümanistin ortamı kapalı Akademi grubunun ortamıdır. Ortaçağ hümanizmi döneminde öğretiler üniversitelerde öğretilmez, hükümdarın sarayında öğretilir. Onların ortamı güçlülerin himayesidir. Entelektüeli kentlerden kırlara yönelten, kamusaldan özele kaydıran bu hareket bu şekilde gerçekleşir. Aslında bu hümanistler özgürlükten feragat etmemek için dayanışmayı reddeder. Nitekim bu aynı zamanda *kosmos* karşısında *polis*’in reddidir. Hümanistin dışarıdan içeriye dönmesi, özeli kamusala tercih etmesi karşısında, yeniden halkı kültürel hayata ortak edecek hareketlenme için Karşı-Reform’u beklemek gerekecektir, ki Rönesans ve Reform yaşansın.

Ortaçağ Hümanizmi zamanında Ulusal Kilisenin Evrensel Kilise karşısındaki özerkliğine paralel olarak üniversitelerin evrensellik karşısında yerelliğe bürünmesi gerçekleşir. Yerel Kilise, ulusal siyasi krallığın artan etkisi altına girerken, Evrensel Kilise yönetimindeki üniversiteler, Yerel Kilise ile olan bağlantıları doğrultusunda ulusallaşır. Ortaçağın sonlarına doğru üniversiteler artık kozmik değil, politik bir yönetim sergilemeye başlar. Uluslararası

³⁸⁷ A.g.e., s. 215

mücadelelerde etkin bir rol oynayan üniversiteler, devletin ulusla bütünleşmeye başladığı yeni bir dünyevi harekete tanıklık eder.

Ortaçağ Hümanisti manevi güçlerin dünyevi egemenlik çabasına karşı çıkmak için manevi ve dünyevi iktidarların ayrılığı ilkesi ortaya atmıştı. Batı Avrupa’da doğmakta olan monarşinin savunusu için bu ayrılık çok önemlidir. Böylece akıl ile inancın ayrılığı ilkesi üzerine kurulu olan devletin kiliseden özerkliği doğrulanır. Bu aynı zamanda dünyevi ve insani olanın tanrısal olandan özerkliğidir.

Laik devlet kiliseyi manevi alana hapsedmekle kalmaz aynı zamanda dünyevi alanda kedisine de egemenlik ister. Ahlaki yasanın her ne kadar hala tanrısal olduğu kabul edilse de tanrısal adaletin bu dünyadaki uygulaması kilisenin görevi dışına çıkarılarak devlete ait kılınır. Böylece yasama, yürütme ve yargı güçlerine sahip olan ulus-devlet evrenselleşir. Ortaçağın sonunda “kilise tarafından belirlenen yanlışlanamayan Tanrı inancı göçüp gittiğinde, özellikle inanç öğretisinin, yani tanrıbilimin, varolanı bütünüyle açıklamada yetkili olarak hizmet etme rolü kısıtlanır.”³⁸⁸ Kilise öğretmenlerinin sarsılan yetkesinin yerine bilgi-inanç, akıl-vahiy çatışmasında tanrısal yetkenin yerini alacak olan başka bir şey olmalıdır, insani ve dünyevi bir yetke!

³⁸⁸ Heidegger Martin, Nietzsche’nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 21

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Modern Çağda Kozmopolitanizm

3. 1. Kosmos'un Yeniden Doğuşu

3. 1. 1. Rönesans Doğa Tasarımı: Organik Kosmos'tan Mekanik Kosmos'a Geçiş

Batı'nın *kosmos* imgesini zenginleştiren bilimsel katkısıyla Rönesans, gerçekte Batı Avrupa'nın felsefi olan bir tarih akışından kaynaklanır.³⁸⁹ Bu tarihsel akış Rönesans'a Batıda yeni bir kozmoloji kurulmadan önceki dönem olarak dikkati çeker. Ancak Rönesans'ın “derin bilgi havası tümüyle bilim havası değildir”.³⁹⁰ “Uygarlık ülküsü”, kesinlikle bir “bilim ülküsü” değil, bir “retorik ülküsü” olan Rönesans bireyi, sadece “bilim adamı” değil, aynı zamanda “yazın adamı”dır.³⁹¹

Rönesans Ortaçağ Skolastiğini hedef alan “büyük mantık düzeltimi”ne ilişkin girişimlerde bulunur.³⁹² Rönesans “klasik mantığın kanıtlayıcı tekniğinin yerine bir inandırma tekniği koyma girişimi”yle bilimsel ve felsefi açıdan en büyük düşmanı olan Aristotelesçi bireşime saldırır.³⁹³ Kanıtlama karşısında inandırmanın önemine yapılan vurgu ile dogmatik Aristotelesçilik, Rönesans'ın Platoncu ya da Yeni-Platoncu düşünürleri tarafından tartışmaya açılır. Ancak Rönesans'ta Platoncular'ın “Plotin'i Platon'dan ayıran sınırı” görmezden gelip Yeni-Platonculuğa doğru kaymaları ile “doğa ötesi” aşılabilir bir kavram olarak varlığını sürdürür.³⁹⁴

Gerçekte Plotin'deki Platon'u değil, Platon'daki Pythagoras'ı keşfetmekle olanaklılık kazanan matematiksel doğa görüşü gelişmeksizin Aristotelesçi *kosmos*'u yıkma girişimleri sonuçsuz kalırdı.

Aslında “Aristotelesçi skolastiğe karşı mücadelenin çıkış noktasının...“matematiksel doğa bilim değil de, gerçek Aristoteles olduğu oranda, bu mücadelenin aynı düşünce düzeyi içinde etkili olduğu söylenebilir.”³⁹⁵ Kilise üzerine etkisi Platon ve Plotin'den daha fazla olan Aristoteles'e karşı çıkmak için Rönesans'ta pagan Aristoteles'e dönülür. Çünkü Ortaçağda, Kilise, otoritesini doğa-üstüne olan inanç üzerine kurmuştu. Doğa-üstüne olan inanç, her insanın bu dünyadaki ölümlü yaşamına tekabül edecek ölümsüz bir yaşamı öteki dünyada

³⁸⁹ Heidegger Martin, Nedir Bu Felsefe Denilen?, s. 12

³⁹⁰ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 52

³⁹¹ A.g.e., s. 51-52

³⁹² A.g.e., s. 52

³⁹³ A.g.e.

³⁹⁴ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 18

³⁹⁵ A.g.e., s. 19

sürdüreceğine dairdi. Bedenin ölümlüğü karşısında ruhun ölümsüzlüğü doktrini, bireyin yaşamını dünyevi ve manevi bir çatışmanın içinde doğa ve doğa-ötesi ayrımına tabi tutup bireyi sonlu-sınırlı bir dünyanın uzantısı olan sonsuz-sınırsız bir öte dünya düşüncesiyle edilgin kılıyordu. Dolayısıyla Rönesans'ta, bireyin sürekliliğini yadsımanın en geçerli yolu doğa-üstünü yadsımayı gerektirdi. Ruhun ölümsüzlüğü sorunsalı Platon ve Plotin'le çözülemezdi. Aristoteles'e göre beden yok olunca ruhun da yok olacaktır. Çünkü ruh beden *entelektia*'sıdır. Ölümlü olan bireysel insan ruhunun ölümsüz olan evrensel insan ruhuna geri döneceği düşüncesi Rönesans için doğa karşısında doğaüstüne duyulan kaygıyı giderici bir etki yaratır. Rönesans düşünürü pagan Aristoteles'i keşfi ile bakışını doğaötesi olandan doğa olana çevirir. Nitekim Rönesans düşünürü Aristoteles fiziğini düzeltmek istemez. Çünkü Ortaçağda Hıristiyanlık teorik ve pratik ilkelerini Aristotelesçi *doctrinia* üzerine kurmuştu. Rönesans için bireyin dünyevi ve manevi yaşamı arasındaki uyumsuzluğu giderecek çözüm bu ve öte dünya ayrımının olmadığı, yer ile gök arasında birlikli bir bütünün olduğu yeni bir evren anlayışıdır.

Ortaçağ'ın *kosmos* imgesi Aristoteles'in fiziği üzerine kuruluyken, Rönesans bu fiziği yıktıktan sonra kendini *kosmos*'suz bulur. Aristotelesçi ontolojik dünya bir "olanaklı olmayan şeyler sonsuzluğu" üzerine kuruluyken Rönesans, Aristocu fiziğin yıkılışı ile "bir şeyin olanaklı olup olmadığına önceden karar verme olanağı"ndan da yoksun kalır. Kosmos'suz kalmanın dolaysız sonucu Rönesans için en derin "boş inan"ların çağı olmaktadır.³⁹⁶ Artık Rönesans'ta "şu ya da bu 'olgu' hakkındaki tanıklığın doğru olup olmadığına karar vermeyi sağlayan hiçbir ölçüt yoktur"³⁹⁷

Kendini her şeyin olanaklı olduğu başka türlü bir ontolojiye doğru yönelmiş bulan. Rönesans'ın "*Her şey olanaklıdır*" savındaki tek sorun "doğaüstü güçlerin işe karışmasıyla her şeyin olanaklı olup olmadığını", dolayısıyla "doğaüstü güçlerin işe karışmasının reddedilip edilemeyeceğini" bilmektir.³⁹⁸ Bu yüzden Rönesans düşünüşünün gerisinde hep "büyüsel bir ontoloji" bulunur.³⁹⁹ Rönesans'taki "doğalcılık" da, ilkin "gerçeküstünün bu büyüsel doğallaştırılmasından başka bir şey değildir."⁴⁰⁰ Doğa tasarımı "büyüsel güçler" üzerine kurulu olan Rönesans, büyüün çağı olarak "o zamana kadar varolmayan tasarımsal biçimin çağı" oluverir.⁴⁰¹ Doğa ile insan arasındaki ilişkinin büyü aracılığıyla tasarlandığı bu dönemde insanın doğa karşısındaki egemenliği "bir ruhun başka bir ruh karşısındaki

³⁹⁶ Koyré Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, s. 53

³⁹⁷ A.g.e., s. 53-54

³⁹⁸ A.g.e., s. 54-55

³⁹⁹ A.g.e., s. 54

⁴⁰⁰ A.g.e., s. 55

⁴⁰¹ Bloch Ernst, *Rönesans Felsefesi*, s. 16

büyücülük içeren efendiliği olarak” düşünür.⁴⁰² Ancak böyle bir panteist tasarımla doğaüstü ile doğa arasındaki uyumsuzluğun giderileceği düşünülmüş olsa da Rönesans düşünürünü, ilkin doğayı gözleme ve deneyleme girişimine iten bu bakıştır. Bu bakışa göre *kosmos* bir organizma olarak tasarımlanır.

Rönesans'ta panteist Aristoteles'in etkisi ile Sokrates öncesi filozofların *kosmos*'a bakış açıları canlılık kazanır. Bruno, Parmenides'in Bir olan doğasını doğaüstüne karşı kullanarak “Ben'in yaşadığımız dünyanın içine yoğun bir şekilde katılımı”nı dile getirir.⁴⁰³ Böylece yaratan ile yaratılan arasındaki bağı, doğa ile doğaötesi arasındaki ilişki olarak kurgulayan yeni bir evrensel duygu, Ortaçağın evren imgesinin bozulması için Bruno'dan Rönesans'a yayılır. İşte bu yaşamsal duygu “güneş-merkezli bir yönelmeye sahipti”; çünkü “güneş, ilk ışığın yayılışının dile getirilmesiydi.”⁴⁰⁴ Bruno'daki manevi mutluluk karşısında dünyevi mutluluğa duyulan coşku, Rönesans'ın, doğayı sonsuz ve sınırsızca görme arzusuna eşdeğer olarak, görünür dünyanın duyumsanmasına -duyumun bireysel biçimi içinde sınırlı ve sonlu bir nitelik taşıdığına farkındalığına rağmen- ayrı bir önem verir.

Bruno, varolan her şeyin kendi bireyselliklerine sahip oldukları görüşü ile özel nitelik alanında doğadaki her şeyin en ince ayrıntısına kadar belirlenmiş bir uyum içinde olduğunu kabul eder. Doğadaki sonlunun bu sonsuzluğu, Rönesans'ın doğayı bir tür çokluk olarak algılamasına olanak verir. Böyle bir kavrayışta politik olan her şey aynı zamanda kozmik olarak düşünüldüğü için sonsuz tikeller bir ve aynı tümel evrene aitlikleriyle insana anlamlı gelir. Çünkü evrenin yaratıcı ve yönetici gücü birbirinin aynı olan değil, birbirinden farklı olan şeyler üretir. Nitekim “her özel bireyde, evren kendi özünü saklar” ve “sonsuz evrensel, sonlu özel'den ileri gelir.”⁴⁰⁵ Ancak Rönesans'ın dünya görüşünde “çoğul, şuraya buraya giden bir parçacık gibi kendi başına ayrı yönlere” saçılmaz.⁴⁰⁶ Dolayısıyla çokluk, Bruno'da evrenin birliğinden yahtılabilir olarak düşünülmez. Bruno, “sonsuz ölçüde kalabalık evren öğretisinin” en önemli temsilcisidir; çünkü “yalnızca onu bir gezici vaizin heyecanıyla bütün Batı Avrupa'ya anlatmakla kalmadı, ama ayrıca onun genel kamu tarafından kabul edilmesini sağlayan temellerin eksiksiz bir bildirimini veren de ilk kez o oldu.”⁴⁰⁷ Dolayısıyla “uzayın özsel sonsuzluğu”nu en açık sözlerle dile getiren Bruno, “kökenini sonsuz bir nedende ve sonsuz bir ilkede bulan dünya”nın “sonsuz ölçüde sonsuz” olması gerektiğini ileri sürdü.⁴⁰⁸

Bruno'ya göre “tek bir genel uzay, tek bir geniş enginlik vardır ki, ona özgürce Boşluk

⁴⁰² Collingwood, *Doğa Tasarımı*, s. 115

⁴⁰³ Bloch Ernst, *Rönesans Felsefesi*, s. 28

⁴⁰⁴ A.g.e.

⁴⁰⁵ A.g.e., s. 31

⁴⁰⁶ A.g.e., s. 32

⁴⁰⁷ Koyre Alexandre, *Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene*, s. 37

⁴⁰⁸ A.g.e.

diyebiliriz”; onda üzerinde yaşadığımız “bu küre gibi sayısız küre” vardır; “bu uzayın sonsuz olduğunu biliyoruz.”; çünkü hiçbir şey ona bir “sınır” getiremez.⁴⁰⁹ Doğada “başka dünyaların varoluşunun önüne geçecek bir neden” olmadığı gibi “ne doğanın becerilerinde, ne de etkin ya da edilgin gücünde bir eksiklik” vardır.⁴¹⁰

Sonuçta bu çokluk kavrayışı dolayısıyla Rönesans, olguların bilgisini şaşkırtıcı ölçüde zenginleştiren keşiflerle dolu bir çağ olup çıkar. Ancak pratikte teoriye gerek duyulmayan her alanda olguların biriktirildiği bu çağın, “olguları rasyonel bir biçimde sınıflandırma olanağı” henüz eksiktir.⁴¹¹ Bu eksikliğin giderilmesi için Rönesans’ın bilimsel bir yöntemin doğanın bilgisine egemen olmasını beklemesi gerekecektir.

Rönesans’ın organik doğa görüşüne göre evren sonsuz bir küre olarak geometrik bir kurguyla düşünülür. Sonsuz kürenin bütünü bir olup doğadaki uyum “sonlulukların çarpışmasından” ileri gelir; ancak evrendeki bu “diyalektik” “sonlu dünya”da bitmez, “kendi bütünlüğü içinde” çözünür.⁴¹² Rönesans’ta “sonsuz bir sonlu gibi kavranan sonsuz bir dünyanın çelişkili düşüncesi”ne ulaşıldığında, “sonsuz Tanrı” bu “sonsuz sonlu dünya” içinde eriyip gider.⁴¹³

Rönesans için *kosmos* Aristoteles’teki gibi “maddi olmayan öncesiz-sonrasız bir varlık taşıyan biçimleri taklit etmek üzere kendi dışında bir şey tarafından ileriye doğru sürüklenen bir şey” değildir..⁴¹⁴ Rönesans’a göre *kosmos* “özünde kendine ait bir etkinliğe” sahip olduğu için devinim *kosmos*’un kendinde olan değişimidir. Bruno için “devim ve değişim bir eksiksizlik belirtisidir”; çünkü canlı bir evren “devinebilmeli ve değişebilmeli”dir ki, “ölü bir evren” olmasın.⁴¹⁵ Bu “kendi kendini biçimlendiren” *kosmos* “kendi kendinin öznesi”dir. Doğa kendine ustalıkla biçim veren bir sanatçı olarak düşünüldüğü için Rönesans’ta doğaötesi, “köken”de varolan “metafizik bir ilke” olmaktan çıkar.⁴¹⁶ Nitekim Rönesans’ın doğalcılığı doğayı “kendi kendini yaratan” bir şey olarak “tanrısal” kılar.⁴¹⁷ Bruno bu doğalcılığın etkisinde “öte’nin Aristotelesçi olmayan yorumuna”, yani “dünyanın başlangıcına yerleştirilmiş” bir öte dünya inancına karşı çıkarak, “yaratıcı tanrı” ile “yaratılan doğa” üzerine Yahudi-Hıristiyan geleneğinin bakışını bozar.⁴¹⁸ Çünkü Bruno, “natura naturans” ile “natura naturata” olarak doğayı form ve maddenin bir ve aynı bütünü içinde ele alır. Bruno’da “kendini yaratmanın etkin ve edilgin yanları”, yaratan ve yaratılan doğa olarak

⁴⁰⁹ A.g.e., s. 38

⁴¹⁰ A.g.e., s. 37

⁴¹¹ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 55

⁴¹² Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 33

⁴¹³ A.g.e., s. 34

⁴¹⁴ Collingwood, Doğa Tasarımı, s. 112

⁴¹⁵ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene, s. 40

⁴¹⁶ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 35

⁴¹⁷ Collingwood, Doğa Tasarımı, s. 112

⁴¹⁸ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 35

ayrılırken doğa da, doğayı yaratan ve yöneten içkin bir güce bağlanır.⁴¹⁹ Natura naturans'ı tüm formları içinde tohum halinde saklayan dölleyici madde olarak düşünen Bruno, Aristoteles'teki gibi formu maddeye içkin olarak düşünüp akıl ile doğa arasında uyum sağlar. Evrenin ruhunu yaratıcı ve yönetici maddi biçim olarak düşünmek varolan şeylere biçim veren bu ruhu aynı zamanda varolan şeylerin kendisinden biçimlendiği madde olarak düşünmeyi de beraberinde getirir. İşte maddenin içinden çıkıp maddeye dönen bu biçim düşüncesi, Rönesans'ın panteizmidir.

Bruno, kendi metafiziğine egemen olan “doluluk ilkesi”nin “uygulanabilirliğini sınırlamak için ortaçağ düşünürlerinin getirdikleri tüm kısıtlamaları reddeder” ve böylece eski ve ünlü “Tanrı niçin sonsuz bir dünya yaratmadı?” sorusuna, yani “ortaçağ skolastiklerinin sonsuz bir yaratının olanağının kendisini yadsıyarak çok iyi bir yanıt verdikleri bu soruya”, “Tanrı hiç kuşkusuz o sonsuz yaratığı yaratmıştır” yanıtını verir.⁴²⁰ Tanrı'nın eşsizliğini arttırdığı bu görüşünde Bruno'nun, panteist bir materyalizm adına dünyayı mekanikleştirerek yıkıcı materyalizme karşı verdiği mücadele önemlidir. Çünkü şeyleri dönüştürme, değiştirme gücüne sahip olan insanın bakışını manevi yaşmadan dünyevi yaşama çevirirken Bruno, insanı teorik ve pratik bilgeliğin Sokrates öncesi filozoflardaki uyumuna geri çağırır. Böyle bir doğa anlayışında, insan doğayla en yüksek iyi olan adaletle ilişkin komik ve politik yasa ayrımı gözetmeksizin etkileşime girer. Bruno'nun politik olan yaşama ilgisi, “kozmosu, aforozun kurbanı Kopernikçi sisteme açar.”⁴²¹

Rönesansta, göğün karşısında yerin hiçbir biçimde ayrıcalıklı olmayan konumunu yitirishi, insanın yaratılıştaki ayrıcalıklı konumunu da yitirishi dir.⁴²² “Evrenin boşluğu”yla birlikte “insanın kozmik sürgün edilişi”nin bilincine varan Bruno, “engin nesne” ile “insan öznesi” arasında bir uygunluk olmadığını düşünerek doğa ile insan arasında “yeni bir bağ yaratmak” için “evreni durgun olmayan yeni bir planda” temellendirir.⁴²³ Doğa ile insanın “özdeksel bir ortaklığın somut olanağı”na sahip olduğu bu planda, doğa da insan da henüz “tamamlanmamış” olduğu için, bireyler doğayla uyumlu kıldıkları toplumsal ve kültürel yaşamlarında kendi mutluluklarının birer sanatçısı olarak etkin bir yaşam sürme olanağına sahiptir.⁴²⁴ Bruno bireye, kilisenin söz verdiği gibi, Hıristiyanlık erdemlerini tanrının ödüllendireceği şeklinde bir yanılısama sunmadan, ister kozmik ister politik olsun varoluşun kusurlarının kaygısını çekmeden bireyin evrenle kaynaşan bilgeliğini olumlayarak kendi

⁴¹⁹ Collingwood, Doğa Tasarımı, s. 112

⁴²⁰ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene, s. 39

⁴²¹ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 40

⁴²² Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene, s. 40

⁴²³ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 40-41

⁴²⁴ A.g.e., s. 41

kendisine yetmesini ister.⁴²⁵ Bruno'nun yaşama ilgisi politik olmak için ilkin kozmiktir.

“Rönesans, yaygın şekilde yorumu yapıldığı gibi...Antik Çağ'ın yeniden ortaya çıkışı değildir. İnsanoğlunun hiçbir zaman tasarlamadığı bir dönemin doğuşudur.”⁴²⁶ Rönesans insanının kosmos'a bakışı, Ortaçağın insaninkinden başka olmakla birlikte Antik Çağ'ın insaninkiyle de aynı değildir. Rönesans'a bilim “Ortaçağ'ın doctrina'sından da, scientia'sından da Greklerin episteme'sinden de özce ayrı bir anlam taşımaktadır.”⁴²⁷ Elbette Rönesans döneminde Yunan ve Latin yazınının geri kazanımına ilişkin girişimler sonucu, Ortaçağ'da önemsenmeyen klasik metinlerin etkili çevirileri yapılır. Ortaçağın Aristotelesçi ontolojisinin yanlışlığına ilişkin çoğu kanıt bu yapıtlardan ileri geliyor olsa da, Rönesans düşünürleri bu kanıtları gözlem ve deneyin gücüyle desteklemek için çalışmadaki kesinliğe ayrı bir özen gösterir. Halbuki Antikçağın “bilimi hiçbir zaman sağın olmadı, çünkü özü bakımından sağın olamazdı, sağın olması da gerekmezdi.”⁴²⁸ Bu durumda “Yeni çağ biliminin Eski çağ'ın biliminden daha sağın olduğunu varsaymanın bir anlamı yok”tur.⁴²⁹ Çünkü Yeni çağ Eski çağdan farklı olan bir varolan anlayışına dayanır. Dolayısıyla yeninin eskisinden daha doğru olduğunu söylemeye olanak veren bir tarzda yeniyi, “ilerlemenin görme noktasından görerek, onu yalnızca eskinin bir aşaması sayma alışkanlığından kurtulmalı.”⁴³⁰

Aristokrat insanın yerine burjuva insanını yücelten Rönesans, aristokratların küçültücü saydıkları çalışmanın burjuvalar için olan anlamını, erdemsiz bir şey olmaktan çıkarır. Bu nedenle “Rönesans, yeni üretim olanaklarının ortaya çıkarılışının dönemi” olur.⁴³¹ Gelişen kent burjuvazisiyle birlikte yeni üretim olanakları üzerine kurulan bireysel girişime dayalı kapitalist ekonomi, feodal dönemin ekonomik baskılarını yerle bir eder. Rönesans'ta “loncaların kapalı ekonomisi karşısında bireysel kapitalist ekonomi aşamasından başlayarak gelişen bireyin bilinci”, Ortaçağın kapalı, yani sonlu-sınırlı *kosmos* imajının karşısında durabilecek bir “enginlik duygusu”na kavuşur.⁴³² Bu enginlik duygusunun bireyin toplumsal varlığına olan yansıması keşifler dönemidir. Keşifler açık, yani sonsuz-sınırsız *kosmos* imajına doğru giden yolun olmazsa olmaz koşuludur.

Aristotelesçi kapalı, yani sonlu-sınırlı dünya “çok düzenli bir fiziksel Kozmos” olarak sistemleştirilmişti. Yerin, evrenin yapısı gereği merkezinde bulunduğunu kabul eden dünya-merkezli bu evren görüşünde, her şey kendi yerinde olmak için bir eğilim göstermekteydi.

⁴²⁵ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 41

⁴²⁶ A.g.e., s. 7

⁴²⁷ Heidegger Martin, Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 66

⁴²⁸ A.g.e.

⁴²⁹ A.g.e.

⁴³⁰ A.g.e., s. 67

⁴³¹ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 8

⁴³² A.g.e.

İşte doğadaki devinim ve değişim, Aristoteles'te bu şekilde “henüz varolmayan biçimleri gerçekleştirme eğilimi”ni kendinde taşıyan madde anlayışı üzerine kurulu olan bir “erek nedenler kuramı” ile açıklanmaktaydı.⁴³³ Nitekim Rönesans'ta yeni gökbilimin, yersel ve göksel tözler arasında herhangi bir özsel farkın olduğunu yadsıyışının etkisiyle Bruno, evrende varolan her şeyin “kendi içinden gelen bir dairesel devinim” ile bir ve aynı yasaya göre devindiğini kabul eder.⁴³⁴ Bruno, “maddi dünyanın dışında bir ilk devindirici”nin yokluğuna dayanıp devinimi “cisimlerin özü”nde olan bir şey olarak ele alır.⁴³⁵

Kendisi devinmeyen ve değişmeyen ancak devinim ve değişmeyi kendinde taşıyan evrende kendiliğinden varolan maddenin kendiliğinden devinen ve değişen biçimi vardır. Madde ve biçim, doğa ve akıl bir bütündür. Bruno'nun evren görüşünde Aristoteles'in kendisi devinmeyen aşkın devindiricisinin tanrısallığına yer yoktur. Yine de Bruno'nun devinim görüşü, dünya “tanrısal değil, mekanik olduğu” için kendisini tasarlayan “aşkın bir Tanrı”yı gerektirir, düşüncesine meydan verir.⁴³⁶ Çünkü Bruno'ya göre “tanrı olan dünya, bir bütün olarak bakıldıkta, kendi kendinin nedenidir; ancak herhangi bir tek olayın nedeni bir bütün olarak dünya değil, başka bir tek olaydır”, dolayısıyla “bütün kendisinin şu ya da bu parçasını aşmaz; şu ya da bu parçaya içkindir” ve “bütünden parçayı aşan bir şey diye söz etmek, bütünü kendi parçalarından birinin konumuna indirmektir.”⁴³⁷ Bruno'daki içkin ve aşkın nedenlilik ikileminin aşılması için organik yerine mekanik doğa tasarımının geçirilmesi gerekir. Doğanın Tanrıyla özdeşleştirildiği organik doğa tasarımı yok olunca mekanik doğa görüşünde tanrı, bir makinenin kendi dışındaki bir şeye olan ihtiyacı gibi doğanın varlığına ve oluşuna olan etkisinde aşkınlaştırılır. O halde Rönesans düşünürleri “‘daha öte olmayan’a, ‘daha ötesi’yle” karşı çıkmıştır.⁴³⁸

Yeni doğa görüşü devinimi, “değişmenin başlangıcında zaten varolan maddi şeylerin eylemi” olan “etkin nedenler” ile açıklamaya girişir. O dönem toplumsal yönetimin kaynağı, ekonomik ve politik güce aç olan, “yükselen burjuvazi”de olup, bu güç hiçbir şekilde toplumun hiyerarşik ayrıcalığından ileri gelmiş değildir. Bacon bireyin bilgisinden kaynaklanan bu gücü “bilgi güçtür” ifadesiyle dile getirir. Bilgeliğin amacını teorik değil pratik olarak ele alan Bacon'da bilgi burjuva toplumunun çıkarları doğrultunda bir değer ifade eder. Bilgiyi, insan egemenliğinin hizmetine sokan Bacon'da “insanın egemenliği, *demokratik egemenlik* olarak düşünülmüştür.”; nitekim “XVI. yüzyıl böyle bir zemin için

⁴³³ Collingwood, *Doğa Tasarımı*, s. 111

⁴³⁴ A.g.e., s. 118

⁴³⁵ A.g.e.

⁴³⁶ A.g.e.

⁴³⁷ A.g.e., s. 119

⁴³⁸ Bloch Ernst, *Rönesans Felsefesi*, s. 87

olgun değildir.”⁴³⁹

Bacon insanın mutluluğu, yeryüzündeki egemenliğinde bulacağını düşündüğünden dolayı doğayı değiştirmek ve dönüştürmek için bilgiyi insanın hizmetine sunar. Yeryüzünde “en çok sayıda insana, olası en büyük mutluluğu verecek olan” bilgi için Bacon’a göre, “doğa yasalarının nedenlerini bilmek gerekir.”⁴⁴⁰ Bacon, Aristotelesçi bilimin, doğada “belli bir etkinin meydana gelmesi”ni, nedenin o “etkiyi meydana getirmek için doğal bir eğilim” taşımasıyla açıklamasını, söz konusu nedenin doğasını keşfetme işinden uzaklaşma olarak görür.⁴⁴¹ Doğayı insan egemenliğinin hizmetine sunmanın yolu, doğanın bilgisini alıp bu bilgiyle değiştirmek ve dönüştürmekten geçer. Bu yüzden “doğaya egemenlik”, gerçekte “ona boyun eğmekle olasıdır.”⁴⁴²

Bacon, doğayı büyüyle dönüştürmek isteyenlerin karşısına tekniği koymuştur. Nitekim bu dönüştürücü teknik, deneyimi gerektirir. Eğer “doğaya egemen olmak” istiyorsak bunun için “kendi duyu organlarımıza danışmalıyız”; çünkü “gerçeklikle ilişkileri ancak duyularımızla kurarız.”⁴⁴³ Nitekim Bacon için doğanın yasalarını duyularla elde edilen bilgidен түмдengelim yoluyla çıkarsayacak olan da akıldır. Bruno gibi Bacon da doğayı güvence altına almanın iki yolu olarak duyum ile düşünceyi bir arada öngörür. Akıl, insanı, kendini doğada olup biten şeylerin oluruna kaptırmaktan alıkoyar. Bacon’ın doğa bilgisinde duyum ve düşünce sözleşmeli “yasal bir birliktelik” içine girer.⁴⁴⁴

İşte XVI. yüzyıl bilimsel devrimi böyle bir kökten düşünsel dönüşüm içermektedir. Aslında insanın temel tutumlarının bir değişimi olarak öne çıkan Rönesans, teorinin yerini pratiğin alması açısından önem taşır. Rönesans’a kadar yaşamın en yüksek biçimi olduğu düşünülen “theoria”nın, yani “vita contemplativa”nın yerini “praxis”, yani “vita activa” almıştır.⁴⁴⁵ “Ortaçağ ya da Eskiçağ insanı, her şeyden önce doğayı seyretmeye çabalarken, çağcıl insan ona egemen olmaya çalışır.”⁴⁴⁶ Modern fiziğin, insanı doğanın efendisi, dolayısıyla sahibi kılan “scientia activa”nın mekanist eğiliminin kökeninde egemen olma arzusu yatmaktadır. Aslında modern felsefe ve bilim “Eskiçağ ile Ortaçağ düşüncesinin yaptığından çok daha fazla eylemi, praxis’i, vurgulamış olsa da, burada betimlenen tutum Galileo ile Descartes’inkinden çok Bacon’ın tutumudur.”⁴⁴⁷

Aklın deneyimden bağımsız yargılama gücünün yanılsamalarını ortaya koyan Bacon’ın

⁴³⁹ A.g.e., s. 89

⁴⁴⁰ A.g.e., s. 93-94

⁴⁴¹ Collingwood, Doğa Tasarımı, s. 111

⁴⁴² Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 94

⁴⁴³ A.g.e., s. 94

⁴⁴⁴ A.g.e.

⁴⁴⁵ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 152

⁴⁴⁶ A.g.e.

⁴⁴⁷ A.g.e.

deneyimciliği “kuşkunun yatışması değil, reddedilmesidir.”⁴⁴⁸ Dolayısıyla Bacon, önyargının gerçek niteliğini açığa vururken, kendini bilinmezciğe bırakmaz.⁴⁴⁹ Bacon’a göre “insanın kendi türüne bağlı olması”ndan ileri gelen “kendi duyumsal algılamalarının sınırlılığı”yla (*idola tribus*) doğayı “insanbiçimli” kavrayışından kurtulması gerekir.⁴⁵⁰ Çünkü insanın duyusal izlenimleri doğayı insanlaştırdığı için kendisine yabancı olan insani nitelikler doğaya yüklenmiştir. Bu nedenle insan, “duyumsal algılamaların nesnelliğini güvence altına alacak aletler yaparak”, “doğal kıyaslamaya geçiş yolunu açmak için duyularını yetkinleştirmelidir”.⁴⁵¹ Bacon’a göre doğayı düşünürken, her yerde *analogia hominis*’in yerine, *analogia naturae*’yi koymak gerekir.⁴⁵² Bacon doğayı *makrokosmos*, insanı da *mikrokosmos* olarak görmenin karşısında olarak insanı doğanın içine yerleştirir. Çünkü Bacon için bir tek *kosmos* vardır, o da mekanik doğadır. Bacon “tüm erekçiliği dışarıda bırakan salt nedensel bir fiziği” savunurken kendisi “mekanist bir doğa dogmatizm”ine, dolayısıyla “ticari eşyaların dolaşım ilkesini ‘insanlaştıran’ bir idolon tribus’un içine” düşer.⁴⁵³ Sonuçta Bacon da kamusal bir önyargıya kapılır.

Bacon, “ideoloji oluşturan egemen bir sınıfın varlığından” henüz habersiz gibidir.⁴⁵⁴ Ancak insanın “geleneksel dinin ritleri üzerine açıklamalarda bulunan” “otoriter dogmacılık”a (*idola theatri*) karşı çıkması gerektiğini söyleyen Bacon, “aklın önceliği”ni ileri sürerken burjuva sınıfının egemenliğine akli bir araç olarak sunar.⁴⁵⁵ Böylece “eski geleneklerin benimsediği olguların önünde” eğilmeyen “burjuvazi, XVII. ve XVIII. yüzyılın mutlakçılığına bağlanan tüm bu ‘olgulara’ karşı ayaklanır.”⁴⁵⁶ Halbuki Bacon akli deneyimden gelen yanılsamaları aydınlatmak için kullanırken bunu rasyonalistlerdeki gibi bir iç süreçle değil, insanın doğada olup bitenlerin arı bir imajını elde etmesi adına empiristlerdeki gibi dış bir süreçle yapar. Böylece deneyimin biçim değiştirmesiyle oluşan bu olgular yine deneyimle değiştirilip dönüştürülebilir olarak kabul edilir.

Batıda pazar ekonomisinin rastlantılarla dolu ilerleyişi karşısında ekonomik çıkarı güvence altına alma güdüsü, insanların hesaba ilgisinin artmasıyla sonuçlanır. Artık “gerçekliğin matematiksel olarak kavranılması” burjuva ekonomisi için önemli hale gelir.⁴⁵⁷ Rönesans’ta düşünürler “değişmenin bir eğilimin ifadesi olduğu yollu Aristotelesçi öğretinin yerine, değişmenin yapısının bir işlevi olduğu yollu Platoncu öğretiyi –tam anlamıyla

⁴⁴⁸ Bloch Ernest, Rönesans Felsefesi, s. 96

⁴⁴⁹ A.g.e.

⁴⁵⁰ A.g.e., s. 97

⁴⁵¹ A.g.e.

⁴⁵² A.g.e., s. 98

⁴⁵³ A.g.e., s. 99

⁴⁵⁴ A.g.e., s. 101

⁴⁵⁵ A.g.e., s. 100

⁴⁵⁶ A.g.e., s. 103

⁴⁵⁷ A.g.e., s. 114

Pythahorasçı öğretiyi, çünkü özü bakımından Sokrates öncesine aittir- koyar.⁴⁵⁸ Çünkü doğadaki niteliksel farklılığın temeli olarak doğanın matematiksel yapısına yapılan vurgu yüzünden Rönesans'ın organik doğa anlayışının bastırılması gerekir. Rönesans başlangıcından beri kendisine eşlik eden matematik eğilimine kendini kaptırırken “bir organizma olarak doğa tasarımının yerini bir makine olarak doğa tasarımı” almaya başlar.⁴⁵⁹ Böylece çok düzenli Aristotelesçi *kosmos*'un yıkılışı yeni bir ontolojiye doğru gider. Yani “uzayın geometrikleştirilmesine”, dolayısıyla “sıradüzenli bireşimin yok oluşuna” varacak düşünce süreci ilerletilir.⁴⁶⁰

Aristotelesçi anlayışa karşı çıkan yeni gökbilimi fiziksel bakışın yerine yavaş yavaş kozmolojik bakışı geçirir. Dolayısıyla Aristotelesçi bireşimin yıkılması XVII. yüzyıl gökbilim devriminin zorunlu ön koşulunu oluşturur. Gökbilim düzeltimi XV. yüzyılda tümüyle Latinceye çevrilmiş olan Ptolemaios'un keşfiyle başlamış olup tüm Rönesans boyunca sürüp gider. Fiziksel olan Aristotelesçi *kosmos* anlayışında, “fiziksel uzayda yer alan nesnelerin yerini belirleyen, fiziksel uzayın kendi yapısı”ydı.⁴⁶¹ Bu yapıya göre yer dünyanın merkezinde olup ağır olan cisimler yapıları gereği o merkeze doğru gitmekteydi. Gökbilim için bu yapı, “gök cisimlerinin devinimleri ile yerlerini belirleyen kendi doğaları olduğu kadar fiziksel uzayın yapısı olduğu” anlamına gelmekteydi.⁴⁶² Copernicus'a göre ağır cisimler Yer'e, yani merkeze doğru gidiyorlarsa eğer bu, ağır cisimlerin evrenin belirli bir yerine doğru gittiklerinden değil, yalnızca yere dönmek istediklerinden idi. Nitekim Copernicus “metafizik bir gerçeklik”in yerine, “fiziksel bir gerçeklik”i koymaktaydı.⁴⁶³ Copernicus'un mekanik-fizik açıdan kuramının eksikliği ne olursa olsun, gökbilimi, varolan her şeye aynı “dairese devinim”i yükleyerek “yer” ile “gök”ün yapısını özdeşleştirmişti.⁴⁶⁴ Böylece “ay altı” ile “ay üstü” dünyayı birbirine bağlayan bu gökbilim, Aristotelesçi dünyaya egemen olan sıradüzenli yapıyı bozmuştu.⁴⁶⁵ Dolayısıyla Copernik, “geleneksel kozmik dünya-düzeninin asıl temellerini yıkmış” ve bu düzenin “hiyerarşik yapısını ortadan kaldırmış”, böylece göksel “değişmez” varlık alanı ile “değişim”in, yani oluş ve bozuluşun yersel varlık alanı arasına getirdiği “nitel ayrım”a son vermiştir.⁴⁶⁶ İşte Copernicus'ta önemli olan “gökbilimin gökbilim olarak gelişmesi” değil, “Evrenin birleştirilmesi”dir.⁴⁶⁷ Böylece Rönesans'ta Aristoteles'in *kosmos*'unun yerine “aynı yasalarla yönetilen bir evren”

⁴⁵⁸ Collingwood, Doğa Tasarımı, s. 113

⁴⁵⁹ Collingwood, Doğa Tasarımı, s. 114

⁴⁶⁰ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 58

⁴⁶¹ A.g.e.

⁴⁶² A.g.e.

⁴⁶³ A.g.e., s. 58-59

⁴⁶⁴ A.g.e., s. 59

⁴⁶⁵ A.g.e., s. 59

⁴⁶⁶ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene, s. 29

⁴⁶⁷ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 59

geçirilmiştir.⁴⁶⁸ Nitekim Copernicus devinenin gökyüzü değil de yeryüzü olduğunu ileri sürdüğü kendi evren görüşünde, hala durağanlık koşulunu devinim koşulundan daha tanrısal görme eğilimini sürdürmekteydi.⁴⁶⁹ Copernik'in dünyası "hiyerarşik olarak yapılanmış" olmasa da, "iyi düzenlenmiş bir dünya"dır; dahası, henüz "sonlu bir dünya"dır.⁴⁷⁰

Copernik'te "durağan yıldızlar kümesini varsaymanın biricik nedeni bunların ortak devimleri olunca, bu devinim olumsuzlanması doğrudan doğruya o kürenin varoluşunun kendisinin olumsuzlanmasına götürmeli" şeklinde düşünülür.⁴⁷¹ Ancak Copernik, "yıldızlar küresinin ötesine belirsiz bir uzaysal genleşme olanağı sorununu edimsel olarak" getirip "bu sorunu bilimsel bir sorun olarak görmeyi reddederek felsefecilere bıraksa da" Copernik'i "dünyanın sonsuzluğunun bir savunucusu olarak" yorumlamak olanaklı değildir.⁴⁷² Copernik'e göre "evren küreseldir; bir yandan tam bir bütün olan ve hiçbir ekleme gereksinmeyen bu biçim tümü içinde en eksiksizi olduğu için; öte yandan, en geniş ve bu yüzden tüm şeyleri kapsayıp barındırmaya en uygun olan biçimi oluşturduğu için"⁴⁷³

Copernik Aristoteles'in dünyanın dışında varolan hiçbir şeyin olmadığı düşüncesine karşın, bir şeyin hiçbir şey tarafından kapatılmasını olanaksız bulur. Copernik'e göre de göğün dışında hiçbir şey yoktur ve büyüklüğü ne olursa olsun her şey göğün içindedir. Ancak bunun nedeni göğün yer karşısında devimsiz olmasıdır; çünkü sonsuz devindirilemez ve dolayısıyla içinden geçilemezdir.⁴⁷⁴ Copernik göğün "sonsuz olduğunu değil, ama yalnızca ölçülemez olduğunu söyler."⁴⁷⁵ Sonuçta Copernik'in dünyası "özdeksel bir küre ya da yörünge tarafından, eş deyişle özeğinde güneşin bulunduğu durağan yıldızlar kümesi tarafından kuşatılmış sonlu bir dünya" olarak kalır.⁴⁷⁶

"Çok geçerli fiziksel nedenlerle yer merkezci anlayışın yandaşı olmasına karşın" Tycho Brahe, gökbilime ve genel olarak bilime bir "kesinlik düşüncesi" getirir. Çünkü Brahe ile olguları gözlemlemedeki kesinlik, "gözlemde kullanılan ölçme araçlarındaki kesinlik"e bağlanır. Henüz "deneysel düşünce" olmayan bu atılım Rönesans'ta "Evrenin bilgisi içerisine bir kesinlik düşüncesinin girişidir"⁴⁷⁷ Tycho Brahe "göksel cisimlerin fiziksel nedenlerini irdelemeyi" esinlediği için gözlemin kesinliği düşüncesi Kepler'in çalışmalarının temeline yerleşir.⁴⁷⁸ Böylece Kepler Copernicus'un aksine en mükemmel devinim olan dairesel

⁴⁶⁸ A.g.e.

⁴⁶⁹ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene, s. 29

⁴⁷⁰ A.g.e.

⁴⁷¹ A.g.e.

⁴⁷² A.g.e., s. 30

⁴⁷³ A.g.e.

⁴⁷⁴ A.g.e.

⁴⁷⁵ A.g.e., s. 31

⁴⁷⁶ A.g.e.

⁴⁷⁷ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 60

⁴⁷⁸ A.g.e.

yörünge ilkesini gök mekaniğinde terk etme cesaretini gösterir. “Kepler’in dünya anlayışında hepten yeni olan, Evrenin, her yanında aynı yasalarla, tamı tamına matematiksel yapıdaki yasalarla yönetildiği düşüncesidir.”⁴⁷⁹ Kepler’e göre Evren, “Güneş’e göre sıradüzenle yapılanmış, kendini orada engin bir simge olarak dile getiren yaratıcının uyum içerisinde düzenlediği bir Evrendir; ama dünyanın yaratılışında Tanrı’nın uyduğu ilke, sıkı matematiksel ya da geometrik irdelemelerle belirlenmiştir.”⁴⁸⁰

Bruno’nunki gibi bir evrenin sonsuzluğu anlayışı hiç kuşkusuz salt metafiziksel bir öğretilerdir. Böyle bir öğreti elbette gözlem ve deneye dayalı bilimin temelini oluşturabilir, ancak gözlem ve deney üzerine temellendirilemez.⁴⁸¹ Kepler salt metafiziksel değil aynı zamanda bilimsel olan nedenlerle bu açık evren anlayışını reddeder. Kepler’in metafiziksel nedenleri evrenin matematiksel geometrik uyumunda Tanrı’nın bir anlatımını bulmasıdır. Böyle bir düzen “Bruno’nun sonsuz ve dolayısıyla tam olarak biçimsiz –ya da biçimdeş-evreninde bulunamayacak” bir uyumdur.⁴⁸² Bruno’nun sonsuz evreninde insan kendini tüm belirli yerlerden yoksun bir enginlik duygusu ile sınırsızlık içinde bulur. Bu nedenle Kepler felsefecilere dünyanın sınırlarını sonsuz uzayın enginliğine doğru parçalayıp geçme yeteneğini veriyor görünen aynı yol olan gökbilimi ile o sınırları geri getirir.⁴⁸³

Kepler’in sonsuz evren düşüncesine karşı çıkışı “yeterli neden ilkesinin doğrudan bir sonucu”dur. Dünyanın belirli bir yapısı olmasaydı, yani dünya “biçimdeş” ya da “biçimsiz” olsaydı, o zaman “durağan yıldızların bu evrendeki dağılımları”nın da öyle olması gerekirdi. Aynı zamanda gökbiliminin görünene ilişkin gözlem ve deneyime dayalı verilerini görünmeyenlerin varoluşunu açıklamakta kullanarak görüngüleri aşmak gibi bir hak da olamaz.⁴⁸⁴

Rönesans’ta giderek kosmos’un Platoncu bir tanrı tarafından matematiksel ve geometrik ilkelerle kurulduğu düşüncesi ağır basmaya başlar. Kepler’de “canlı olan bir evren anlayışından mekanist bir anlayışı olağanüstü ıralayıcı geçiş” bulunur.⁴⁸⁵ Çünkü doğadaki devinimi açıklamak için mekanizmin yeterli olacağı düşüncesi Kepler’le kesinlik kazanır. “Gezegen devinimlerinin hızının zaman ve uzayda sürekli değişmelere uğradığı” keşfi “devinimleri yaratan fiziksel nedenler sorunu”nu ortaya atmayı gerektirir.⁴⁸⁶ Bu yüzden tümüyle evrensel olmasa da Evrenin cisimlerini yere değil de güneşe bağlayacak kadar uzağa yayılan bir çekim yasası varsayımı ilk kez Kepler tarafından dile getirilir. Sonuçta “bir

⁴⁷⁹ A.g.e.

⁴⁸⁰ A.g.e., s. 60-61

⁴⁸¹ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene, s. 51

⁴⁸² A.g.e.

⁴⁸³ A.g.e., s. 53

⁴⁸⁴ A.g.e., s. 53-54

⁴⁸⁵ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 61

⁴⁸⁶ A.g.e., s. 61-62

gezegenin dolanım süresi, güneşe olan uzaklığına” bağlanır.⁴⁸⁷ Nitekim Kepler’e göre içinde olduğumuz bu yer her zaman tüm bu yıldızların uzaydaki dağılımı ortamında başka hiçbir yere yüklenemeyecek belli bir özgünlüğü koruyacaktır.⁴⁸⁸ Kepler yıldızların düzenli olarak bizden artan uzaklıklarına bağlı olarak yıldızları uzaya yerleştiren türdeş bir dağılımı yadsır.⁴⁸⁹

Sonuçta “sonlu bir dünya için tikel bir kalıp seçmek usa uygun” olduğu için, “yeterli neden ilkesi” Kepler’in matematik ve geometri eğilimli Tanrısının sonsuz bir dünya durumunda aynı düzeni kurmayı olanaklı kılamayacağını gösterir.⁴⁹⁰ Çünkü türdeş bir uzayın yerleri arasında Tanrı’nın bir seçim yapmasının olanağı yoktur. Dolayısıyla Kepler için, boş bir uzayın Tanrı tarafından yaratılmış edimsel bir varoluşundan söz edilemez. Uzay cisimlerden ötürü vardır. Tanrı dünyayı yoktan yaratmış olsa da yaratımına hiçbir şey olan uzayı yaratarak başlamış değildir.⁴⁹¹

Aristotelesçi Kepler devinimin yasalarını dile getirmekte zorlanırken durgunluğu açıklamaya gerek duymaz. Kepler’in mekaniğinde hakim olan Aristotelesçiliğe göre “bir devinimin sürüp gitmesi, bir devindiricinin sürüp giden eylemini gerektirir.”⁴⁹² Kepler’e göre bir cismin “ancak bir cisim bir başka cismin yanında olduğu zaman, her cismi yanındakine doğru çekme eğilimi taşıyan karşılıklı bir etkilenimle, durağanlığı bozulur.”⁴⁹³ Kepler fiziği incelerken “*anima* sözcüğünün yerine *vis* sözcüğünü” ileri sürerek “niteliksel değişmelere yol açan canlı enerji anlayışı”nın yerine “niceliksel olan ve niceliksel değişmelere yol açan mekanik enerji anlayışını” geçirir.⁴⁹⁴ Bu durumda araştırma konusu olan Kepler için “matematikselleştirme” indirgenmez, ama “matematığın ışığı”nda aydınlanır; çünkü evren Kepler’e bazı “matematikselleştirme oranlarına göre düzenlenmiş” görünür..⁴⁹⁵

Çok düzenli bir dünya düşüncesine bağlılık Copernik ile Kepler’e yine de sonsuz evren düşüncesini benimsetmez. “Sonsuz olan uzayda kendi kendini sürdüren bir devinim kavramı”na bu düşünürlerle ulaşılamaz.⁴⁹⁶ Yaratıcının anlatımı olan bir dünya görüşüne olan bağlılıkları onları, kosmos’u gökkubbe ile sınırlama konusunda zorlar. Buna karşılık dünyanın sonluluğu ya da sonsuzluğu sorunu üzerine düşüncesini açıkça belirtmeyen “Galileo’un evreni kesinlikle göksel bir kubbeye sınırlı” kalmaz.⁴⁹⁷

⁴⁸⁷ Bloch Ernest, Rönesans Felsefesi, s. 122

⁴⁸⁸ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene, s. 57

⁴⁸⁹ A.g.e., s. 58

⁴⁹⁰ A.g.e., s. 65

⁴⁹¹ A.g.e., s. 71-72

⁴⁹² Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 62

⁴⁹³ Collingwood, Doğa Tasarımı, s. 121

⁴⁹⁴ A.g.e.

⁴⁹⁵ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 120

⁴⁹⁶ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, 63

⁴⁹⁷ A.g.e., s. 64

3. 1. 2. Modern Doğa Tasarımı: Sonlu Dünyadan Sonsuz Evrene Geçiş

Skolastik bilimsel ve felsefi gelenekle çatışan, Galileo'nun "gözlem ile deneyin yeni doğa bilimindeki rolü"nü vurguladığı düşünülür.⁴⁹⁸ Halbuki "ortak duyunun kendiliğinden deneyi anlamında deney" modern bilimin kurulmasında büyük bir rol oynamamıştır; eğer bir rol oynamışsa aslında bu engelleyici bir rol olmuştur.⁴⁹⁹ Galileo'dan daha çok ortak duyunun deneyine yakın olan başkalarıdır. Galileo'dan ötürü modern bilimin kurulmasında olumlu rolü oynayan "'deney' değil, 'deneyim'dir.'⁵⁰⁰ Galileo için "doğaya sorulan bir sorudan başka bir şey" olmayan deneyim olarak deney, doğaya "matematik dilinde sorulmuş bir soru" olup "doğayı yöntemli olarak sorgulamaktır" ve "bu sorgulama kendisiyle soruları soracağı bir *dil* ile yanıtları okuyup yorumlamasını sağlayacak bir sözlüğü varsayar"; dolayısıyla "dilin seçimi,..., bu dilin kullanımının olanaklı kıldığı deneyle belirlenemez"; bu durumda "bunun başka kaynaklardan gelmesi gerekir".⁵⁰¹ Sonuç olarak Galileo'ya göre, doğayla matematiksel bir dille konuşarak doğa anlaşılır kılınır. Böylece matematiksel dil üzerinde verilen karar ile olanaklı kılınan deney doğanın bilgisini verir.

Galileo'nun "bilimin gereksinimi için dünyalaşmış bir Pythagoras'ı" ortaya çıkarması ile doğal olaylarının matematik bir düzen içinde yer almaya başladığı bir modern *kosmos* anlayışı biçimlenir.⁵⁰² Devinimin matematiksel kuramını açıklamak isteyen Galileo'ya göre "tüm bilimsel araştırmaların amacı, olguları matematiksel terimlerle sonuçlandırmaya izin verecek yasaları" ortaya koymaktır.⁵⁰³ Aslında doğaya bakmanın tek başına aydınlatıcı olmayacağını düşünen Galileo, doğanın bütününe tümevarımla ulaşamayacağını öne sürer. Doğada, kendini doğal olarak ortaya koyan şeyleri gözlemleyerek deneyimlemenin tek başına yetmeyeceği Galileo için açıktır. Bu yüzden bu dili deneye uygulamayı bilmek gerekir. Dolayısıyla Galileo'nun gözlem ve deney aletleri Tycho Brahe'ninkinden farklı olarak "duyulur algıya verilmiş şeyin sınırlarını" aşmaya olanak veren "kuramın cisimleşmesi" halinde işlev görür.⁵⁰⁴ Böylece duyulara verilen dünyanın tek başına bilimin dünyası olamayacağı ilkesi modern bilim ve felsefenin temelini oluşturur. Galileo'un gözlem ve deneyin insan bilgisi üzerine doğa ya da tanrı tarafından dayatılan sınırları aşmasını sağlayan bilimsel icadı, bilimin gelişimini tekniğin gelişimi ile öylesine sıkı sıkıya bağlar ki, birindeki her ilerleyle ötekindeki ilerlemeyi de gerektirir hale gelir.⁵⁰⁵

⁴⁹⁸ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 153

⁴⁹⁹ A.g.e., s. 154

⁵⁰⁰ A.g.e.

⁵⁰¹ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 116; Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 65, 154

⁵⁰² Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 114

⁵⁰³ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 116

⁵⁰⁴ A.g.e., s. 66

⁵⁰⁵ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene, s. 74

Modern bilimde deney olayların gidişine hakim olmak için doğal süreci bilerek kesintiye uğratar. Doğanın ele geçirilmesiyle sonuçlanan doğal sürecin işleyişine olan bu müdahale “insanın doğaya soktuğu uygarlaştırıcı erekler”i dile getirir.⁵⁰⁶ İnsanın kendini doğaya yabancılaştırma süreci böyle hızlanır. Yine de bilmenin, kendini varolanın bir alanı olan doğada, izlenen bir yol olarak kurmaya başladığı bu zamanlarda, izlenen yol ne yöntem ne de yöntembilim anlamına gelir. Zaten “böyle bir alanın açılması, düpedüz, araştırmanın temel sürecidir”.⁵⁰⁷ Araştırma, “doğal süreçlerin belli bir öz niteliğini tasarlayarak kendini gerçekleştirir.”⁵⁰⁸ Burada “tasarı, bilme sürecinin, kendini açık alana hangi yolla bağlaması gerektiğini” gösterir.⁵⁰⁹ Bu bağlayıcılık “araştırmanın kesinliği” olup “özniteliklerin tasarlanması” olan süreç “kesinliğin belirlenmesi” ile kendini “kendi nesne alanının Varlık katmanı”nda “güvence altına” alır.⁵¹⁰

Modern bilim, “tam anlamı ile tümüyle belirlenmiş bir matematik kullandığından, matematiksel diye adlandırılır”; dolayısıyla araştırma sadece böyle bir matematiksel bilimde “matematiksel bir süreç olabilir”.⁵¹¹ Eskiçağın bilimde “Ta matemata kişiöğlunun varolanı göz önünde bulundurur iken, şeylerle ilgisinde daha önceden bildiği şey”; yani “cisimlerin cisimliği”ni bilme anlamına gelirdi.⁵¹² Nitekim Eskiçağda “matematiksel olanın özü hiçbir zaman sayısal olan aracılığıyla belirlenmez” olduğu için “genelde doğanın bilgisi” olup “özelde, hareket halindeki maddi cisimlerin bilgisi” olan fizikte “cisimsellik, değişik yollarla da olsa, kendini doğrudan, evrensel olarak doğal olan her şeyde gösterir” idi.⁵¹³ Ancak modern çağda “fizik belirgin bir biçimde matematiksel bir şey durumuna geliyorsa, bu bir şeyin fizik aracılığı ile, fizik için, özellikle önceden kararlaştırılan bir yolla, düpedüz önceden bilinen bir şey olarak peşin peşin güvence altına alındığı anlamına gelir.”⁵¹⁴ İşte bu kararlaştırmada, “doğanın talep edilen bilgisi için doğa olacak olanla; yani uzam-zamanda yer kaplayan özdeksel noktaların kendi içinde kapalı devinim bağı ile” ilgili bir tasarımıdır.⁵¹⁵

Galileo’da doğadaki devinimin sürecini belirleyen “deneyi, olası yapan parçalara ayırmaktır”.⁵¹⁶ Aslında devinimin kendisinin birleştirici olduğunu düşünen Galileo, doğada önceliğin, şeylerin devinimine ait olduğunu öne sürer. Yani Galileo için “devinim, yer

⁵⁰⁶ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 117

⁵⁰⁷ Heidegger Martin, Nietzsche’in Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 67

⁵⁰⁸ A.g.e.

⁵⁰⁹ A.g.e.

⁵¹⁰ A.g.e.

⁵¹¹ A.g.e.

⁵¹² A.g.e., s. 68

⁵¹³ A.g.e.

⁵¹⁴ A.g.e.

⁵¹⁵ A.g.e.

⁵¹⁶ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 117

değiştirme demektir.”⁵¹⁷ Nitekim “niceliğin kendisi de dinamiktir”.⁵¹⁸ Dolayısıyla matematik doğanın zamanda ve mekandaki yer değiştirme olarak deviniminin yasası olan niceliktir. Her uzam ve zamanın öteki uzam ve zamanlara eşit olduğu bu yeni tasarımda “hiçbir devinimin,...ötekenden ayrıcalığı yoktur.”⁵¹⁹ Sonuçta matematiği fiziksel gerçekliğin temeli yapmak zorunlu olarak niteliksel dünyayı terk edip yerine niceliksel dünyayı geçirmeyi gerektirir. Galileo’ya göre doğada gerçekten kavranılabilir olan birincil nitelikler olup ikincil nitelikler “belirli doğal cisimlerin duyu organlarımız üzerindeki etkisiyle bizde oluşan değişiklikler” olarak ele alınır.⁵²⁰ Galileo için “ikincil nitelikler yalnızca ilk niteliklerin türevleri” olup “gerçek olarak nesnel varoluştan yoksundurlar”.⁵²¹ Bu şekilde birincil niteliklerin gerçek, ikincil niteliklerin görünüş olduğu düşüncesi modern bilim ve felsefenin ilkesi haline gelmeye başlar.

Rönesans’ta doğa artık “canlı bir organizma olarak değil, eylemsiz bir madde olarak” tasarlandığı için “kendini yaratan bir şey” olarak görülemez olmuş ve bu nedenle doğanın “kendisinden başka bir nedeni”nin olması gerekmiştir.⁵²² Sonuçta görünüşteki niteliklerinin, doğanın kendisine, doğaya aşkın olan insan aklı tarafından verildiği düşünülür. Nitekim doğanın kendisinde gerçekten var olan niceliklerdir. Çünkü Galileo için “bilimin ilkesi ölçülebilir olanın dışında hiçbir şeyin bilimsel olarak bilinebilir olmadığıdır.”⁵²³

Doğayı bir organizma değil de mekanizma olarak gören kosmos anlayışında doğadaki devinim ve değişim “erek nedenler”ce değil, “etkin nedenlerce” “yaratılır ve yönetilir.”⁵²⁴ Her etkinin ancak sonuçlarına göre varolduğu matematiksel doğa tasarımında ilk kez devinim “bu temel planın görüş alanında bir doğa süreci olarak görülür.”⁵²⁵ Devinimi bir “kendilik” olarak ele alan Galileo, onun “durgunluk” kadar “kalımlı” ve “sürekli” olduğunu düşünür.⁵²⁶ Bu nedenle “devingenin devinimini açıklamak için üzerinde etkileyen değişmez bir güce gerek olmadığını kabul eder”; çünkü nedenler “henüz varolmayan herhangi bir şeyin gerçekleşmesine yöneltilemez ya da yönlendirilemezler.”⁵²⁷ Bunun için Galileo “geometrinin sıkı yasalarını mekaniğe uygulamanın olanağı” üzerinde durur.⁵²⁸ Matematiksel biçimlerin dünyaya gerçekten uygulanabilirliğine inanan Galileo’ya göre “dünyadaki her şey geometrik biçime bağlı kılınmıştır”; ister düzenli ister düzensiz olsun “her devinim matematiksel

⁵¹⁷ Heidegger Martin, Nietzsche’in Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 68

⁵¹⁸ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 118

⁵¹⁹ Heidegger Martin, Nietzsche’in Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 68

⁵²⁰ Collingwood, Doğa Tasarımı, s. 122

⁵²¹ A.g.e.

⁵²² A.g.e.

⁵²³ A.g.e.

⁵²⁴ A.g.e., s. 123

⁵²⁵ Heidegger Martin, Nietzsche’in Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 68

⁵²⁶ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 64

⁵²⁷ Collingwood, Doğa Tasarımı, s. 123

⁵²⁸ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 64

yasalara bağlıdır.”⁵²⁹ Çünkü “düzensiz biçim düzenli bir biçim kadar kesindir.”⁵³⁰ Doğada yetkin bir doğrunun ya da dairenin olmadığını düşünse de Galileo, matematiğin fizikteki baskın rolüne asla karşı çıkmaz.

Modern düşünce Gök dünyası ile Yer dünyasını ayırıp karşı karşıya koyan geleneksel anlayışın tersine, içerisindeki her şeyin aynı Varlık düzeyinde bulunduğu bir Evren düşüncesiyle değiştirilir. Çünkü modern “fizik Yer ve Göğü birbirine bağlı hale getirir, hatta tekleştirir.”⁵³¹ Böylece evrenin sonsuz uzayında bilimsel açıdan Aristotelesçi tasarım üzerine kurulu her düşünce yok olur. Modern fiziğin en belirleyici özelliği klasik mekanikte önemli bir yer tutan “devininin temel yasası” olan “eylemsizlik ilkesi”dir. Galileo fiziğine örtük olarak egemen olan bu ilke Descartes ile Newton’unkinde açık olarak egemen olacaktır. “Bir kez devinime girdi mi devinmeyi sonsuza dek sürdürecektir cisim düşüncesi” hem Eskiçağ hem Ortaçağ düşünürlerine tümüyle yanlış gelirken, giderek apaçık hale gelen eylemsizlik ilkesi Modern çağda a priori hakikat onurunu edinir.⁵³²

Kesinliği sağınlık olan matematiksel fizikte ise, devininin uzamsal-zamansal büyüklüğü hesaplamayla belirleniyor olsa da “matematiksel doğa araştırması, hesaplamanın tam kesinliğinden değil; kendi nesne alanına bağlanması sağınlık niteliğine sahip olduğundan, sağın hesaplamadır.”⁵³³ Nitekim bu doğa tasarımında insanlar da cisimler gibi kavranabilirler, ancak böyle bir tasarımda insan, canlı bir organizma değil cansız bir makine olarak kavranmış olur. Yeni tasarım ne olduğunu ilk kez yöntemde gösterir. Bu yöntemle “tasarlanacak alan nesnelleştirilecekse”, onu “katmanlarının bağlantılarının bütün çeşitliliğinde” ortaya çıkarmalı.⁵³⁴ Dolayısıyla “izlenen yolun, bu yolda karşılaştığı ne olursa olsun, karşılaştığı şeyin değişkenliğini görmekte özgür olması gerekir.”⁵³⁵ Çünkü olguların bolluğu olarak özelin çokluğu “değişmenin her zaman değişgelmesinin görüş alanında” kendini gösterir. Modern bilimde “değişmelerin değişme olarak kalıcılığı” kural ve “akışın zorunluluğunda değişmenin sürmesi” yasa olup olgular bu kural ve yasa uyarınca sağlama bağlanır.⁵³⁶ “Olgular, olgu olarak ilk kez, kural ve yasanın görüş alanında açıklık kazanır”⁵³⁷ Sonuçta doğa alanındaki olgu araştırması kendinde bir kural ve yasa koyma ve bunları doğrulama haline gelir. Çünkü “açıklama niteliği” taşıyan yöntem, her zaman çift yanlı olup bilinen aracılığıyla bilinmeyeni açıklar, aynı anda bu bilineni bilinmeyen aracılığıyla

⁵²⁹ A.g.e.

⁵³⁰ A.g.e.

⁵³¹ A.g.e., s. 156

⁵³² A.g.e.

⁵³³ Heidegger Martin, Nietzsche’in Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 69

⁵³⁴ A.g.e.

⁵³⁵ A.g.e.

⁵³⁶ A.g.e.

⁵³⁷ A.g.e.

doğrular.”⁵³⁸ “Araştırma içinde” yapılan açıklama, “araştırmanın alanına, açıklamanın amacına göre, deney aracılığı ile olmaktadır.”⁵³⁹ Nitekim “doğa bilimi, araştırmaya ilk kez deney aracılığı ile dönüşmez. Tersine, deney, ilk kez ancak, doğa bilgisinin araştırmaya dönüştürüldüğü yerde olanaklı olur.”⁵⁴⁰ Dolayısıyla “yeniçağ fiziği, ancak özce matematik bir fizik olduğundan deneysel olabilir.”⁵⁴¹

“Aristoteles fiziği yanlıştır elbette; geçerliliğini de tümüyle yitirmiştir. Ama yine de bir ‘fizik’ tir, yani matematiksel bakımdan gelişmemiş olsa da son derece gelişmiş bir bilim” dir.⁵⁴² Sonuçta Aristoteles fiziği bir teoridir; “ister istemez ortak duyunun verilerinden yola çıkıp, bu verileri son derece tutarlı, dizgeli bir incelemeye tutan bir öğretilerdir.”⁵⁴³ Her ne kadar Aristoteles, “şeylerin kurallı davranışlarının bilgisi”ne ulaşmak için deneyi, deneyimi şeylerin niteliksel değişmelerinin “değişen koşullarda gözlemi” olarak ele almış olsa da olarak deney (*empeiria*) ve deneyimin (*experientia*) ne anlama geldiğini ilkin kavrayan odur.⁵⁴⁴ Ancak “böyle bir bilginin çıkarıldığı gözlem”, modern “araştırma deneyi”nden “özce” farklıdır.⁵⁴⁵ Eskiçağda ve Ortaçağda gözlemler ölçü aracılığıyla yapıp gözlemi belirleyen araç-gerecin yardımıyla yapıldığında bile araştırma deneyi değildi. Çünkü bu gözlemlerde deneyin kesinliği eksikti. Nitekim deneyin kesinliği bir kural ve yasanın temele koyulmasıyla başlar; bu kural ve yasa bir devinim bağlamını deneyden önce hesaplayarak egemen olunabilir duruma getirir.

Modern bilimde “yasanın temellendirilmesi, nesne alanının temel planından yola çıkılarak uygulamaya koyulur.”⁵⁴⁶ Böylece “nesne alanının planı ölçüt verir, koşulların daha önceden göz önüne getirilmesine sınır koyar.”⁵⁴⁷ Doğanın temel planından geliştirilen varsayımlarda “deney, yasayı koruyan ve korumayı yadsıyan olguları açıkça göstermek için, uygulamada temele koyulan (varsayılan) yasadan çıkarak sürdürülen, yönetilen bir yöntemdir.”⁵⁴⁸ “Doğanın planı ne kertede sağın tasarlanmışsa, deneyin olanağı da o kertede sağın olur.”⁵⁴⁹

Aristoteles’e göre “doğal görünen şeyleri açıklamaya çalışmakla” başlayan bilim olarak fizik “kendi dilinde yalnızca...ortak duyu ‘olgusunu’ dile getirmekle yetinmez; onu bir bağlam içerisine koyar”; böylece ‘doğal’ devinim ile ‘zorla’ olan devinim arasındaki ayrım

⁵³⁸ A.g.e., s. 70

⁵³⁹ A.g.e

⁵⁴⁰ A.g.e.

⁵⁴¹ A.g.e.

⁵⁴² Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 159

⁵⁴³ A.g.e.

⁵⁴⁴ Heidegger Martin, Nietzsche’in Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 70

⁵⁴⁵ A.g.e.

⁵⁴⁶ A.g.e.

⁵⁴⁷ A.g.e.

⁵⁴⁸ A.g.e., s. 70-71

⁵⁴⁹ A.g.e., s. 71

fizik gerçekliğe ilişkin bütünlüklü bir anlayış içerisine yerleşir.”⁵⁵⁰ Aristoteles fiziğinde “nitelikçe belirlenmiş ‘doğa’ların varlığına inanış”, “bir Kozmosun varlığına”, yani “gerçek varlıklar kümesinin sıradüzenli bir bütün oluşturmasını sağlayan düzen ilkelerinin varlığına” inanıştır.⁵⁵¹ “Her şeyin kendi doğasına göre, Evrende belirli, bir anlamda kendine özgü bir ‘yeri’” olan bu *kosmos* anlayışında şeyler evrene belirli bir düzen içinde dağıtılmıştır.⁵⁵² Aristotelesçi fizikteki bu teorik gerekliliği dile getirirken “doğal yer” kavramı, “duruk bir düzen” anlayışına dayanır; çünkü “her şey ‘düzen içerisinde’ ise, her şeyin kendi doğal yeri olacak, elbette hep orada duracak, orada kalacaktır”, dolayısıyla “onu yerinden etmeye yönelik her çabaya bir direnç gösterecektir”.⁵⁵³ Ancak “bir tür zor kullanarak çıkarılabilir” olan cisim bir zordan ötürü “ ‘kendi’ yerinden uzakta” bulunuyorsa, oraya geri dönmeye çalışacaktır.⁵⁵⁴ İşte bu anlayışa göre her devinim bir tür kozmik düzensizlik, evrenin dengesinde bir bozulma anlamına gelir. Bu yüzden “Varlığın dengesini yeniden bulma, şeyleri doğal yerlerine, durup kalmaları gereken yerlere geri götürme çabasının etkisi” de tamı tamına “doğal devinim”i oluşturur.⁵⁵⁵ Aristoteles için düzenin kendini sonsuza dek sürdürmeye eğilimli bir durumu vardır ve bu durumda kendine özgü doğal yerinde durgun halde bulunan bir cismin durumunu açıklamaya gerek yoktur. Bu yüzden Yer’in dünyanın merkezinde durgun halde oluşunu açıklayan, kendine özgü yapısıdır.

Aristoteles’e göre bir doğal devinim amacına vardığında doğal olarak sona ereceği ve doğaya karşı olan hiçbir şey sürekli olamayacağı için, devinim özü bakımından devinimli cisimlerin her biri için zorunlu olarak bir geçiş durumudur. Aristoteles zorla olan devinimin düzensizliğe yol açan bir düzensizlik olarak sonsuza dek süreceğini kabul etmez. Yine de deneyin devingen nesnelere için zorunlu olarak bir geçiş durumu olan bu devinim, dünyanın bütünü için zorunlu olarak öncesiz-sonrasızdır. Bu yüzden devinim kozmosun hem metafizik hem fizik yapısında nedenini bulmadan açıklayamayacağımız bir olgudur. Sonuçta Aristoteles çok düzenli *kozmos* düşüncesini bozmak istemez.⁵⁵⁶

Aristoteles’te “Devinim” bir “durum” değildir: Şeylerin içerisinde olduğu, olduğu bir “süreç” olarak “oluş”tur; dolayısıyla “değişerek varolan her şeyin varlığı”dır.⁵⁵⁷ Çünkü “devinmek değişmek” olan bu düzende, her devinimin bir devindiriciye ihtiyacı vardır ve “neden” kesilince “etki”nin de kesildiği doğada, “devinim Tanrı olmayan her şeyin

⁵⁵⁰ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 160

⁵⁵¹ A.g.e.

⁵⁵² A.g.e.

⁵⁵³ A.g.e., s. 161 ?

⁵⁵⁴ A.g.e.

⁵⁵⁵ A.g.e.

⁵⁵⁶ A.g.e., s. 161-162

⁵⁵⁷ A.g.e., s. 163

varlığı"dır.⁵⁵⁸ Doğal devinim durumunda neden, devindirici cismin kendi biçimi olarak doğası olduğu için, doğaya aykırı devinim de, devinen cisme etkiyen bir dış devindiricinin sürekli eylemini gerektirir.

Aslında modern evren biliminin ilkelerini "açık-seçik olarak formüle eden" Galileo değil, Descartes'tır.⁵⁵⁹ Descartes'ın Tanrısı, önceki Tanrıların çoğu ile karşıtlık içinde, yarattığı şeyler tarafından simgelenmez; Kendisini onlarda anlatmaz."⁵⁶⁰ Çünkü dünyada Tanrıyı andıran hiçbir şey yoktur. Tanrı'nın varlığını evrenden çıkarmayan Descartes, fiziksel kanıtlara değil, zihinsel kanıtlara güvenir. Ruh, kendinde bulunan çeşitli düşünceleri incelediğinde onlar arasında her şeye gücü yeten eksiksiz bir varlığın fikrini bulur ve sonsuz düşüncesinin zorunlu olarak varolması gereken devinmez-değişmez bir doğa tarafından kendine verilmiş olduğunu bilir. Çünkü bu düşünce ancak zorunlu bir varlıkla birlikte kavranabilir.⁵⁶¹

Descartes, Tanrı düşüncesinde diğer düşüncelerde olduğu gibi olası değil mutlak olarak zorunlu bir sonsuz varlık görür. Descartes'a göre "nesnelere edindiğimiz düşüncede var olmak zorunlu değil, ama yalnız var olmak gücü vardır."; nitekim "Tanrı düşüncesinde varolmak zorunluluğu vardır ve yalnız bununla da bir Tanrının varolduğu kanıtlanabilir."⁵⁶² Descartes'ta bu var olmak zorunluluğu tanrının kendisinden gelir. Çünkü yokluk hiçbir şeyin yaratıcı olmayacağı için sonsuz düşüncesi ancak sonsuz bir varlığın kendisinden gelebilir. Nitekim Tanrıya ilişkin düşünce, bizde her zaman bulunduğu için, onun bize Tanrı tarafından ne zaman bildirildiğini anımsamayız.⁵⁶³ Çünkü "sonsuzun özü sonlu düşünceler tarafından anlaşılacak biçimde olduğu için, henüz bu olgunlukları anlamamamıza karşın, yine onları özdeksel nesnelere daha açık ve seçik olarak anlamaktan geri kalmayız."⁵⁶⁴ Bu yüzden "bir şeyde ne denli olgunluk görürsek o şeyi oluşturanın da o denli olgun olduğuna inanmalıyız."⁵⁶⁵ Descartes, tüm özü düşünceden oluşan bir saf anlık olarak sonsuz Tanrı'nın varlığını kavramaya yetenekli olan insanın aklını, işte bu temelde ele alır. Nitekim Tanrı insana, kendileriyle gerçeği bulabileceği açık-seçik ideler vermiştir. Tanrı tarafından yaratılan dünyaya ilişkin gerçek bilgiye de bu açık-seçik idelerle ulaşılabilir.⁵⁶⁶

Descartes'a göre bu dünyayı saf istençle yaratmış olan Tanrı'nın, yaratım için belli nedenleri olmuş bile olsa, bu ilk nedenler ancak Tanrı tarafından bilinecekleri için, Tanrının

⁵⁵⁸ A.g.e., s. 163

⁵⁵⁹ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Açık Evrene, s. 81

⁵⁶⁰ A.g.e.

⁵⁶¹ Descartes Rene, Felsefenin İlkeleri, s. 64-65

⁵⁶² A.g.e., s. 65, 64

⁵⁶³ A.g.e., s. 68

⁵⁶⁴ A.g.e.

⁵⁶⁵ A.g.e., s. 66

⁵⁶⁶ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Açık Evrene, s. 81-82

amaçlarını bulmaya çalışmak, insanın kendini bilmezliği anlamına gelecektir.⁵⁶⁷ Hiçbir duyuya sahip olmayan Tanrı, ancak anlar ve ister ve bunu da insan gibi birbirinden ayrı işlemlerle yapmaz. Kendi anlayışımızın sonluluğu karşısında Tanrının gücünün sonsuz olması onun yarattıklarının bilgisine de sonsuzca sahip olduğunu gösterir.⁵⁶⁸ Bu durumda “Tanrının her bir şeyi ne amaçla yaptığı değil, yalnız o şeyin ne yolla meydana gelmesini istediğini incelemek gerekir.”⁵⁶⁹ Bu nedenle erekbilimsel tasarımların fizik biliminde hiçbir yeri yoktur, tıpkı matematik ve geometride olmadığı gibi. Dolayısıyla Descartes’a göre “sonlu nedenleri araştırmayı” felsefeden büsbütün çıkarmalıyız.⁵⁷⁰ Çünkü “sonsuz neden” olarak “tanrı bilinmedikçe başka hiçbir şeye ilişkin kesin bir bilgi edinilemez.”⁵⁷¹

Descartes’a göre Kartezyen Tanrı tarafından yaratılan bu dünya, hiçbir şekilde Aristoteles’in nitel olarak belirli olan çok biçimli dünyası olamaz. Çünkü nitel bir dünya deneyimin dünyası olduğu için yanıltıcı olan duyu algısının gerçek dışı tanıklığı üzerine kurulu olabilir. Bu nedenle Descartes’ın dünyası “sağın” olarak “biçimdeş” olan “matematiksel bir dünya” olup, “olgu-laştırılmış bir geometri dünyası”dır.⁵⁷² İşte bu dünyanın kesin bilgisini de ancak açık-seçik ideler verebilir.

Descartes’a göre cismin doğasını oluşturan niteliği değil, uzamıdır. Çünkü Descartes’ın maddesi uzayla özdeşdir. Dolayısıyla uzam ancak bir maddesel töze ait olarak kavranabilir. Yani boşluk Descartes tarafından Aristoteles’in kendisi tarafından olduğundan daha köktenci bir yolda reddedilir.⁵⁷³ Çünkü “boşluk, Descartes’a göre, yalnızca *fiziksel olarak* olanaksız olmakla kalmaz, özsel olarak olanaksız” hale gelir.⁵⁷⁴ Aristoteles, bir cismin doğal deviniminin, onu en kısa ve en hızlı yoldan doğal yerine götüren devinime eğilimi olarak ilkeleştirenken, boşluktaki bir doğal devinimi yadsıyordu. Çünkü boşluk fiziksel bir ortam olmadığı için, sonuçta boşluktaki bir devinim de devindiricisiz bir devinim olacaktı.⁵⁷⁵ Üstelik Eukleides’in geometrisindeki gibi bir boşlukta, ayrıcalıklı yer ve yönler olmayacağı için boşluk düşüncesi, Aristoteles’in kosmos anlayışını olanaksız kılmaktaydı. Aristoteles’e göre boşlukta doğal yerler olmayacağı için, boşluğa bırakılan bir cisim nereye gideceğini bilemeyecek ve cismin devinimi için hiçbir neden olmayacaktı. Dolayısıyla cismin burada durmasının şurada durmasından daha fazla nedeni olmayacağı için, durması için de hiçbir bir

⁵⁶⁷ A.g.e., s. 82

⁵⁶⁸ Descartes Rene, Felsefenin İlkeleri, s. 71

⁵⁶⁹ A.g.e., s. 73

⁵⁷⁰ A.g.e.

⁵⁷¹ A.g.e., s. 62

⁵⁷² Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Açık Evrene, s. 82

⁵⁷³ A.g.e.

⁵⁷⁴ A.g.e.

⁵⁷⁵ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 166

neden olmayacaktı. Boşlukta yer olmadığı için, boşluk düşüncesi Aristoteles'in kozmik düzen anlayışını bu şekilde temelinden sarsmaktaydı.⁵⁷⁶

Ancak modern devinim anlayışına göre, devinim cismin kedisinde taşıdığı bir şey olmaktan çıktığı için, devinimlilik ya da durgunluk halinde olmak cisme hiçbir değişiklik getirmez.⁵⁷⁷ Artık bir cisim ancak durgun halde olduğu varsayıldığında bir başka cisme göre devinim halindedir. Bu durumda her devinim görelidir olduğu için, devinim bir bağıntıdır. Modern eylemsizlik yasası da, kendi başına bırakılan bir cismin ister devinim ister durgunluk halinde olsun, durumunu sonsuza dek sürdürmesinin, yani yönünü ve hızını sonsuza dek korumasının ilkesidir.

Descartes'a göre boşluk diye bir şeyin olduğunu söyleyenler, bunun "bir varolan yokluk" olacağı düşüncesini ileri sürmekte ve yokluğun hiçbir boyutunun olamayacağını anlamamaktadır; halbuki "bir boşluk olsaydı hiçbir ayrılma olmaz, ve *yokluk tarafından* ayrılan cisimler değme durumunda olurlardı."⁵⁷⁸ Sonuçta cisimler arasında bir ayrılık varsa bunun nedeni hiçbir şey değil, bir şey olan maddeselliğin kendisidir. Descartes daha önceki düşünürlerin boş uzayı reddederken, uzayın her yerde ether ile dolu olduğu şeklindeki akıl yürütmelerine de katılmayarak, uzam diye bir şeyin, onu dolduran maddeden ayrı bir kendilik olduğunu yadsıyıp maddeyi uzam ile özdeş kılar. Böylece cisimler uzayda değil, ancak başka cisimler arasında cisim olurlar.⁵⁷⁹ Nitekim Descartes'ın evren anlayışında "cismin özünü uzamın oluşturduğu ve uzamlı olanın birçok parçalara ayrılabilirdiği ve bu da bir eksiklik belirtisi olduğu için, Tanrının bir cisim olmadığı sonucu" da çıkar.⁵⁸⁰

Descartes'a göre herhangi bir cisim tüm duyulur ikincil niteliklerinden yoksun bırakıldığında, geriye o cismin uzamlı bir töz olduğunun açık-seçik idesi kalır. Bu durumda maddesel dünyaya sınırlar getirmek Descartes için çelişkili olacaktır. Nitekim bunun için "sonsuzu anlamaya çalışmak hiç de zorunlu değildir", sadece "hiçbir sınırını bulamadığımız her şeyin sınırsız olduğunu düşünmemiz gerekir."⁵⁸¹ Dolayısıyla "ne denli büyük olursa olsun, kendinden daha büyük başka bir uzam göz önüne getiremeyeceğimiz için, olağan şeylerin uzamı sınırsızdır."⁵⁸² Aslında uzamla özdeş olan madde, sınırlanamayacağı için belirsizdir.⁵⁸³ Maddesel tözün bütünlüğünün ve birliğinin uzamında hiçbir sınır yoktur. Böylece evrenin içeriğinde ve biçiminde birleşmesi kendiliğinden açık bir olgu haline gelir.⁵⁸⁴

⁵⁷⁶ A.g.e., s. 173-174

⁵⁷⁷ A.g.e., s. 174

⁵⁷⁸ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Açık Evrene, s. 83

⁵⁷⁹ A.g.e.

⁵⁸⁰ Descartes Rene, Felsefenin İlkeleri, s. 70

⁵⁸¹ A.g.e., s. 72

⁵⁸² A.g.e.

⁵⁸³ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Açık Evrene, s. 84

⁵⁸⁴ A.g.e., s. 85

Eğer dünya Eski çağ ile Ortaçağdaki anlamında olduğu gibi kendinde birlikli bir bütün anlamında kullanılırsa, Modern çağda gök ve yerin maddesinin bir ve aynı olup böyle bir evren anlayışında bir dünyalar çokluğunun olanaksız olduğu anlaşılır. Bu durumda dünya birbirlerinden tam olarak ayrılmış bütünlerin bağıntısız bir kalabalığı değil, bir birliktir.⁵⁸⁵

Descartes için evren sınırları olmayan bir belirsizliktir.

Descartes'ta “sonsuzluğa sonluluğun olumsuzlanması yoluyla ulaşmayız; tersine sonsuzun olumsuzlanması yoluyla ki, sonluluğu kavrarız.”⁵⁸⁶ Çünkü sonsuzluk düşüncesi insanın sonlu anlama yetisini aşar. Dünyanın sınırları, sonlu akıl tarafından bulunamayacağı için, bu yüzden aklın sınırları dünyaya sınırlar getirmede kendini gösterir. Sonuçta Descartes'ın dünyası yalnızca gizil olarak sonsuz görünür. Aslında Tanrının olgunluklarının sınırını görmediğimiz için bunların bir sınırının olmayacağına inanıp sonsuzun yalnızca Tanrıya ait olduğunu düşünerek, sonsuzla sınırsız arasında yaptığımız bir ayrımla nesnelere sonsuzdan çok sınırsız demeyi gerekli buluruz. Çünkü nesnelere “bazen sınırsızlık gibi görünen özellikler bilsak da, bunun daha çok onların özünden değil, anlayışımızın eksikliğinden ileri geldiğini” anlarız.⁵⁸⁷

Descartes'a göre yanılgılar, türemek için “tanrının edimsel yardımına gereksinim duyan” şeyler olmadıkları gibi, yanılgılarımızın nedeni tanrı olmayıp istencimiz ya da anlayışımız da değildir. Descartes için insan anlayışla kavrar, istençle karar verir.⁵⁸⁸ Ancak “Tanrı erkinde olan her şeyi bize vermemiştir.”⁵⁸⁹ Nitekim “anlayışımız olmaksızın hiçbir şeye ilişkin yargıda bulunamayız. Çünkü istencimizin, anlayışımızın herhangi bir biçimde kavramadığı şey üzerine karar vermesi için hiçbir neden yoktur.”⁵⁹⁰ Dolayısıyla yanılgılarımız istenç alanının anlayış alanından daha geniş olmasından kaynaklanır.⁵⁹¹ Nitekim aldanmamıza neden olan şey daha çok “yargımızı sunduğumuz şeyin henüz tam bilgisini edinmeden karar vermemizdir.”⁵⁹² Çünkü “anlayış ancak kendine görünen bu pek az şeye uzanır ve bilgisi her zaman pek sınırlıdır. Halbuki istenç bir yönden sonsuz gibi görünebilir, çünkü, büyük Tanrı istenci de içinde olmasına karşın, herhangi bir istencin uzandığı yere, bizim istencimiz de uzanır.” Bu nedenle, onu “açık ve seçik olarak bildiğimiz şeylerden daha öteye” uzatırız.⁵⁹³ Yine de “yanılgılar doğamızın değil, hareket biçimimizin eksikleridir.” Dolayısıyla

⁵⁸⁵ A.g.e.

⁵⁸⁶ A.g.e., s. 86

⁵⁸⁷ Descartes Rene, Felsefenin İlkeleri, s. 73

⁵⁸⁸ A.g.e., s. 74, 76, 77

⁵⁸⁹ A.g.e., s. 76

⁵⁹⁰ A.g.e., s. 78

⁵⁹¹ A.g.e., s. 79

⁵⁹² A.g.e., s. 77

⁵⁹³ A.g.e., s. 79

“yargılarımız doğru ya da yanlış olsun, kendi doğamız her zaman aynıdır.” Ancak “özgürlüğümüzü kullanmamızda bir eksiklik” vardır.⁵⁹⁴

Descartes’a göre insanın başlıca olgunluğu özgür bir istence sahip olmasıdır ki; ki zaten “istencimizin özgürlüğü”, yalnızca “kendinden edindiğimiz deneyim”den bellidir. “İsteddiği zaman onaylamaya ya da yadsımaya sahip olan bir istencimizin varolduğu o denli açıktır ki, bu bizim en çok ortak genel kavramlarımızdan biri sayılabilir.” Dolayısıyla Descartes’taki her şeyden kuşkulama sürecinde “kendimizde henüz tam olarak bilmediğimiz şeye inanmaktan sakınacak kadar büyük bir özgürlük” göreceğizdir.⁵⁹⁵

Bilimin henüz felsefeden yıkım getirici ayrılışı tamamlanmamış olsa da, “birincil ilgileri ‘felsefe’ alanında değil, ama ‘bilim’ alanında” olan Newton, metafizik ile “ex professo” olarak ilgilenmez, ancak metafiziği kendi doğa biliminin temellerini kurmak için gereksineceği düzeye kadar erteler.⁵⁹⁶ Newton’un, mutlak zaman ve mutlak uzay kavramları üzerinde duran bilim ve felsefesi, Kartezyen anlayış, kavramları hep mutlak zaman ve uzaya olan göreliliklerinde düşündüğü için, aslında bu Kartezyen anlayışı eleştiren bir düşünce birliği sunar. Newton’a göre sıradan insanlar nicelikleri duyulur nesnelere ilişkilerinden başka hiçbir kavram altında tasarlamadığı için, salt sağ duyu, matematiksel olan bu mutlak zaman ve uzama karşı düşünür.⁵⁹⁷ Bu durumda duyulur ile karşıtlık içinde olan mutlak zaman ve uzam, anlaşılır zaman ve uzam olarak adlandırılır. Nitekim Newton şeylerin kendilerini onların yalnızca duyulur ölçüleri olan şeyden ayrı olarak irdelemek gerektiğini söyler.

Newton’a göre “devinime bağlı olmamak”la kalmayan zaman, aynı zamanda “kendi başına bir olgusalılık”tır.⁵⁹⁸ Dolayısıyla gerçek zaman matematiksel olup kendisine dışsal olan herhangi bir şeyle ilişki olmaksızın kendiliğinden eşitlikle akar.⁵⁹⁹ Zamanın doğru olarak ölçülebilmesini sağlayacak biçimde bir devim diye bir şey olmadığı için, devimler ister hızlı ister yavaş olsunlar, ya da isterse hiç olmasınlar, mutlak zamanın akışı herhangi bir değişime açık olmadığı gibi, şeylerin varoluşunun kalıcılık süresi de aynı kalır. Newton’a göre bu sürenin, zamanın yalnızca duyulur ölçüleri olan şeylerden ayırt edilmesi gerekir.⁶⁰⁰ O halde zaman Descartes’ınki gibi yalnızca dışsal, dolayısıyla maddesel dünyaya ait olan ve “böyle bir dünya olmasaydı varolmayacak olan” bir şey olmayıp “kendi doğası olan bir şey”dir.⁶⁰¹ Başka bir adla “süre olarak” adlandırılan zaman, “Descartes’ın bizden inanmamızı istediği gibi, öznel bir şey”, yani “Descartes’ın, “yaratılmış varlığın olgusalılık miktarı ile

⁵⁹⁴ A.g.e., s. 81

⁵⁹⁵ A.g.e., s. 82

⁵⁹⁶ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Açık Evrene, s. 124

⁵⁹⁷ A.g.e., s. 125

⁵⁹⁸ A.g.e.

⁵⁹⁹ A.g.e.

⁶⁰⁰ A.g.e.

⁶⁰¹ A.g.e.

özdeşleştirdiği süreden ayrı bir şey” değildir.⁶⁰² Ancak görelî olan sıradan zaman, sürenin devim aracılığıyla duyulur olan dışsal bir ölçüsüdür ve mutlak zamanın yerine kullanılır.

Yine Newton’a göre mutlak uzay da kendi doğasında, dışsal herhangi bir şey ile ilişki olmaksızın, her zaman benzer ve devimsiz kalır.⁶⁰³ Bu durumda “uzay dolanıp duran ve Descartes’in cisimlerle özdeşleştirdiği Kartezyen uzam değildir. Bu en çoğundan görelî uzaydır.”⁶⁰⁴ İşte bu görelî uzay hem Platoncular he de Aristotelesçiler tarafından her zaman yanlışlıkla kendisinin altında yatan mutlak uzay ile karıştırılır. Görelî uzay mutlak uzayların devinebilir ölçüsü olduğu için duyular onu cisimler açısından konumu yoluyla belirleyip devimsiz uzay yerine alır. Newton’a göre bu cisme tutturulmuş olan görelî uzay, o cisimle birlikte mutlak uzay içinde devinir. Devindirilemez mutlak uzayı onda devinen görelî uzaylardan ayırt ederken cisimlerin uzayda kapladıkları mutlak ve görelî uzaylar arasında bir ayırım yapmak gerekir. Bu durumda Newton’a göre yer kaplama, cismin konumu değil, bir cismin doldurduğu uzay parçasıdır.⁶⁰⁵

Newton’la birlikte “Tanrının varlığının kanıtı”nın, “Yaratılış’ın bütününden daha az bir şey” olmadığı düşünülür.⁶⁰⁶ Yaratılış Tanrının tasarımı ile öyle ayarlanmıştır ki, onun kendisinin ve kendisindeki bir şeyin rastlantı eseri olması olanaksızdır. Ancak “her yeni keşif bir yasanın keşfi olduğundan bilim, imanın rakibi değil, hizmetkârı olarak” görülmeye başlar. Böylece Newton’un görüşleri, tanrıtanımazlığın çürütülmesi için kullanılır.⁶⁰⁷ Çünkü Newton’a göre yerçekimine neden olan etmen maddesel olamaz, o ancak olsa olsa ruhsal olabilir.⁶⁰⁸ Newton’un maddesel varlığın “atomlara ve boşluğa indirgenmesi”nin yetersiz bir kuram olduğu düşüncesinden, maddeye ve maddenin devinimine maddesel olmayan bir nedenin amaçlı bir eyleminin eklenmeksizin evrenin düzenli yapısının açıklanamayacağı düşüncesi çıkarılır.⁶⁰⁹ Yoksa “atomların rastlantısal ve düzensiz devimleri kaosu bir kozmosa dönüştüremez”di.⁶¹⁰ Newton’un evreni “karşılıklı çekim kuvveti”yle birbirine bağlanan “atomlar düşüncesi”ne dayanır. Nitekim maddesel –düzeneksel- olmayan evrensel çekim kuvvetinin var oluşunu kanıtlamak için boşluğu kabul etmek gerekir. Çünkü özgür atomların karşılıklı çekim yoluyla bir araya gelmesi sonucu *kosmos* ortaya çıkar.⁶¹¹ O halde karşılıklı olan çekim tanrısal bir güç tarafından maddeye aşılınmadıkça kendiliğinden maddeye özsel olamayacak olan yerçekiminin maddeyi etkilemesi de olanaksız olacaktır.

⁶⁰² A.g.e., s. 126

⁶⁰³ A.g.e.

⁶⁰⁴ A.g.e.

⁶⁰⁵ A.g.e., s. 126-127

⁶⁰⁶ Neiman Susan, Felsefede Kötülük Sorunu, s. 42

⁶⁰⁷ A.g.e.

⁶⁰⁸ Koyre Alexandre, Kapalı Dünyadan Açık Evrene, s. 138

⁶⁰⁹ A.g.e., s. 139

⁶¹⁰ A.g.e.

⁶¹¹ A.g.e., s. 139-140-141

3. 2. Aklın Doğadan Kopuşu

3. 2. 1. Nesnel Akıldan Öznel Akla Geçiş

3. 2. 1. 1. Descartes: Evrensel Sağduyu

Hıristiyan inancında dünyevi yaşama değil, manevi yaşama; bedene değil, ruha verilen önem Ortaçağ Hıristiyan bireyini iç ve dış ayırımına tabi tutmuştu. Bireyin içselliğini oluşturan manevi yaşam ile dışsallığını oluşturan dünyevi yaşam arasındaki bu gerilim Descartes'la birlikte, bedenın sonluluğu karşısında ruha sonsuzluk sağlayan modern bir metafizik ilkeye dönüşür. Böylece Hıristiyan felsefede Tanrının barınağı olarak biçimlenen ruh kavramı, tanrısallığın bir sureti olan ruhun ölümsüzlüğü doktrini üzerinden modern bireysellik ilkesini yaratır. Dolayısıyla modern birey Hıristiyanlığa olan inancını yitirdiği halde, Hıristiyan ruhunu korumuş olur.⁶¹² Aslında tüm bu manevi ve dünyevi yaşam ayrımı Batıdaki bireyleşme eğilimini güçlendiren bir etkiye sahiptir.

Modern evren anlayışı akli doğadan kopardığı için, fizik kuramında bir yeri olmayan aklın, kendine metafizik kuramında bir yer bulması gerekir.⁶¹³ Modern bilimin kurucuları bir dünyayı yıkıp, yerine bir başka dünyayı kurma peşine düşünce aklın kendi yapı ve işlevini yeniden gözden geçirmesi kaçınılmazdı. Modern çağda ortak duyunun pek doğal olan bakış açısının yerine hiç de öyle olmayan bir başkası yerleştirildiğinde kavramlarını düzelten aklın Varlığı başka türlü görmesi olanaklı hale gelir.⁶¹⁴

Ortaçağın beden karşısında yüceltilen ruh anlayışının, bireyin doğa karşısında aklını yüceltmesiyle yön bulan modern karşıtlığı, Descartes'ın madde-bilinç düalizminde düğümlenir. Bu durum ortaçağ felsefesi ile modern felsefe arasında gerçek bir süreklilik olduğunun göstergesidir. Zira Descartes'la başlatılan bu geçiş sürecine dahil olan pek çok filozof, aslında bir anlamda Ortaçağ öncellerini devam ettirir.⁶¹⁵

Modern düşünme nesneden ayrı bir tözsel gerçeklik olan öznenin bir edimi halinde kabul edildiği için tasarımsal bir düşünmedir. Nesne öznenin bir tasarımı haline geldiği için, doğa aklın kendisinden bağımsız olarak öznenin tasarımsal düşünmesine konu olan nesne haline gelir. Nitekim “ ‘nesne’, özne'nin bir tasarımı olarak” düşünüldüğünde, nesne'nin kendindeliğini hiçbir modern epistemoloji sağlayamaz” olur; “ne rasyonalizm ne de

⁶¹² Horkeimer Max, Akıl Tutulması, s. 150-151

⁶¹³ Koyre Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, s. 123

⁶¹⁴ A.g.e., s. 156

⁶¹⁵ A.g.e., s. 15

empirizm.”⁶¹⁶ Çünkü Modern çağda, düşünmeye egemen olan ruh hali (*pathos*) Antikçağ ve Ortaçağ felsefelerinin ruh halinden başkadır. Descartes’a gelene dek hayretin özü değişime uğramıştır. Descartes’ın “Düşünüyorum, öyleyse varım”ı modern felsefenin temel taşı gibi sunulsa da, aslında “Descartes, öncü olduklarından çok, öncülere sahiptir.”⁶¹⁷

Descartes’ın doğa karşıda yönelttiği ilk ve tek soru, *ti to on* olarak “varolduğu kadarıyla varolan nedir?” sorusu değildir.⁶¹⁸ Çünkü Descartes “kesinlik” arayışını ifade eden, *ens certum* anlamında “gerçekten varolan hangi varolandır?” sorusunu ortaya atana kadar Descartes’tan önce hayret, “kesinlik”i (*certitudo*) değil, öz (*essentia*) ile henüz eş anlamlı olarak “bir varolanın varolduğu yerle sınırlandırılması”nı ifade etmekteydi.⁶¹⁹ Ancak Descartes için, “gerçeği arayanın yaşamında bir kez tüm nesnelere gücü yettiği ölçüde kuşku duyması gerekir”.⁶²⁰ Böylece Descartes’la birlikte “gerçekten varolan”ın ölçütü haline gelen “kuşku” Antikçağın ve Ortaçağınkinden başkalaşır.⁶²¹

Descartes için kuşku öyle bir ruh halidir ki, “kesinlik içinde varolan”a (*ens certum*) doğru yönelir.⁶²² Sonunda doğadaki uyumlu kılınmışlık karşısındaki kesinlik (*certitudo*), *ens qua ens*’in, yani “varolan olarak varolan”ın sabitlenmesine dönüşür.⁶²³ Bu sabitlenmenin kaynağı Descartes’ta *cogito (ergo) sum* olarak “Düşünüyorum, o halde varım”ın insan beni için kuşku götürmezliğidir.⁶²⁴ Bu şekilde “ben”, modern çağda “ayırt edici özne”ye dönüşür ve “insanın özü ilk kez, ego anlamında öznellik alanına girmiş olur.”⁶²⁵ Descartes’taki ruh hali olarak kuşku, kesinliği onaylama olduğu için, kesinlik, böylece “hakikat”in esas formu haline alır. Sonuçta “bilginin her an ulaşılabilir mutlak kesinliğine duyulan güven”, modern felsefenin *pathos*’u ve *arkhe*’si olup çıkar.⁶²⁶

Descartes’la birlikte düşünen özneyi kuşkulandılamayacak bir metafizik ilke olarak kabul eden modern felsefe için bu ilke insana, dünyadan ontolojik değil, epistemolojik bir kopuş olanağı sağlar. Descartes’a göre “kendilerinde en küçük bir kuşku kırıntısı bulacağımız nesnelere yaşamımızda bir kez bile kuşku duymadıkça, onlardan ayrılabilirimizi gösteren hiçbir belirti yoktur.”⁶²⁷ Nitekim bize “bu denli genel bir kuşku biçimini gerçeği gözlemlemeye koyduğumuz zamandan başka anda kullanmamız” gerekmediğini söyleyen Descartes, “yaşamımızın yönlendirilmesine ilişkin şeylerde, çoğu zaman ancak doğruya yakın

⁶¹⁶ Horkeimer Max, Akıl Tutulması, s.

⁶¹⁷ Bloch Ernst, Rönesans Felsefesi, s. 11

⁶¹⁸ Heidegger Martin, Nedir Bu Felsefe Denilen?, s. 40

⁶¹⁹ A.g.e.

⁶²⁰ Descartes Rene, Felsefenin İlkeleri, s. 51

⁶²¹ Heidegger Martin, Nedir Bu Felsefe Denilen?, s. 40

⁶²² A.g.e., s. 41

⁶²³ A.g.e.

⁶²⁴ A.g.e.

⁶²⁵ A.g.e.

⁶²⁶ A.g.e.

⁶²⁷ Descartes Rene, Felsefenin İlkeleri, s. 52

kanılara göre hareket etmek zorunda olduğumuz”un da farkındadır.⁶²⁸ Sonuçta Descartes kuşkuyu pratik bir amaç değil, teorik bir araç olarak ilkeleştirir. İşte aklın doğadan, öznenin nesneden, bilincin maddeden, teorinin pratikten bu epistemolojik kopuşunu Descartes, beden ve ruh arasında tözsel bir fark olduğu düşüncesi ile modern felsefenin merkezi haline sokar.

Eğer bütün bir felsefe kendini bilmek anlamında benliğe ait olanın gerçekte ne olduğu sorusuna yanıt arayışı niteliğinde okunursa, hiçbir çağda kendini bilmenin modern çağdaki kadar kolay olmadığı görülür. Descartes’ta kuşku her ne ile ilgili olursa olsun, kendisinden kuşkulanılamaz bir temele dayanır ki, bu kuşkulaniyor olmaktan kuşkulanılamayacağı gerçeğidir. Edinilebilecek ilk doğru bilginin “var olmasaydık kuşku duyamazdık” olduğunu söyleyen Descartes’a göre “kuşku ile hiçbir şeyin olmadığını kolayca kabul ediyor” olduğumuz halde “tüm bu şeylerin gerçekliğinden kuşkulaniırken varolmadığımızı” varsayamayız; çünkü “düşünen nesnenin, düşünürken gerçekten varolmadığımızı kavrama”sı saçma olacağı için “düşünüyorum o halde varım” sonucuna ulaşılması kaçınılmazdır.⁶²⁹ İşte bu kuşku uzamsal olan dış yaşantının karşısında uzamsal olmayan bir iç yaşantı olarak benliğe ait olup maddi değil, ruhsal; fiziksel değil, zihinseldir. Descartes’a göre düşünce dışında gerçekten varolan bir şeyin olmadığına inandığımız bir anda ne olduğumuzu incelediğimizde varolmak için uzamlı bedene gereksinimimiz olmadan sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu biliriz.⁶³⁰

Descartes’ta benliğe ait olanın iç yaşantı olduğu düşünülürse, benliğe ait olmayan her şeyin dış yaşantı olması kaçınılmazdır. Ancak dış yaşantı konusundaki kuşkunun karşısında iç yaşantı konusundaki kesinliğin öyle bir metafizik temeli vardır ki, bu, hiçbir şeyin benliğe kendisinden daha yakın bir şey olmayışıdır. Bu yüzden ben için kendini bilmekten daha kolay bir bilgi yoktur, var olduğunun bilgisi için benliğe düşünüyormak yeterlidir. Çünkü düşünme ile, “bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden görebileceğimiz biçimde olup biten tüm şeyleri” anlarız.⁶³¹ Sonuç olarak modern çağda felsefenin konusu ben olduğunda, felsefe etkinliğinin kendisi de teorik ve pratik bilgeliğin bütünlüğünü gerektirmeyen bir etkinlik halini alır.

Ruhu bedenden ayırabileceğinde ısrar eden Descartes için “uzayda varolabilen şeyler kategorisi ile uzayda varolmayan şeyler kategorisi arasında apaçık bir ayrım olduğu” düşüncesi onaylandığında, “zihinle maddenin ‘var olmak için başka hiçbir şeye bağımlı olmayan’ ayrı kendilikler olduğu iddiası” da onaylanmış olur.⁶³² Descartes’ın felsefesinde uzamsız töze rağmen uzamlı töze duyulan gerekliliğin, modern bilimdeki matematiksel fiziğin

⁶²⁸ A.g.e., s. 53

⁶²⁹ A.g.e., s. 57

⁶³⁰ A.g.e., s. 58

⁶³¹ A.g.e., s. 59

⁶³² Rorty Richard, Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi, s. 195

yükselişi ile ilgisi açık olduğu için, aslında sorunsal olan doğa ile akıl arasındaki ilişkinin kendisidir. Sonuçta Descartes, uzamsal olmayan bir şeyin uzamsal olan bir şeyi temsil etmesinin nasıl olanaklı olduğuna dair beslediği kuşku sonucunda yeni bir epistemoloji kurmuştur. Bu epistemoloji ruh-beden düalizmine dayalı olduğu için Descartes, modern çağa ruh ile beden arasındaki ilişkinin ne ve nasıl olduğuyla ilgili sorunları kazandırır. Böylece doğa ile akıl ayrımı üzerinden *kosmos* ile *polis* arasındaki uyum modern felsefede bir etkileşim sorunu haline alır. Herhangi bir şeyi bilmenin olanak koşulu düşünen öznenin varoluşuna yüklenince *kosmos* ile *polis* arasında ontolojik değil, epistemolojik bir uyum beklenebilir.

Descartes'ın doğa ile akıl arasındaki uyuma ilişkin kuşkusu pratik değil, teorikti. Bu kuşkuculuğa Eski Yunanda rastlamak mümkün değildir. Platon ve Aristoteles böyle bir kuşkuyla doğrudan doğruya hiç karşılaşmamıştır. Çünkü ben olmanın ölçütü, Eski Yunanda asla kuşkulanılamaz olmak olamazdı.⁶³³ Bu açıdan bakıldığında ruh-beden sorunu Antik değil, Modern'dir. Bedenden ayrılabilir olan ruh kavramından yoksun olmadıkları halde Eski Yunanda bu sorunun olmayışının nedenlerinden biri, görünüşlere ilişkin duyuların bedene, gerçekliğe ilişkin düşüncelerin de ruha ait kabul edilmesiydi.⁶³⁴ Ancak modern bilimin matematiksel fiziğe dayalı evren anlayışında, duyumla düşüncenin birbiriyle olan etkileşimine ilişkin açıklamayı sorunlu hale getirir. Duyum modern felsefeye doğayı, yani dışsal uyaranların varlığını kabul etmek zorunda olmadan akıldan, yani içsel uyaranların varlığından söz etmeyi olanaklı kılmak için sokulduğu için hem bir dayanak hem de bir etkinlik olarak düşünme, hiçbir Yunanca karşılığı olmayan bir anlamda modern kullanıma açılır.⁶³⁵ Düşünce ile ilişkisinin kurulduğu duyum, felsefede insanın doğadaki uzamlı varlığını kabul etmek zorunda kalmadan, akıldaki uzamlı olmayan varlığının bilgisini olanaklı kılar. Böylece kendini bilmenin olanağının insanın kendisinde olduğu ileri sürülür. Bu olanak dışarıda değil, içeridedir. İşte Eski Yunanda birey için bu türden bir iç ve dış ayrım söz konusu değildi. Onlarda bilinçli iç yaşam ile bilinçsiz dış yaşam ayrımı yapılmazdı. Bilinçsiz doğanın karşısında bilinçli aklın bu konumlandırılışı, modern epistemolojideki özne-nesne dikatomisinin ta kendisidir. Bu dikatomiye göre düşünsel olan her şey içseldir, duyulur olansa dışsal! Sonuç olarak “duyularımızın birçok kez bizi yanılttığını deneyimlerle gördüğümüz” için “duyulur nesnelerin gerçeği”nden kuşku duyan Descartes'a göre düşünme, “bizde doğrudan doğruya kendiliğimizden görebileceğimiz biçimde olup biten tüm şeyleri”n kesinliğini ortaya koyar.⁶³⁶

⁶³³ A.g.e., s

⁶³⁴ A.g.e.

⁶³⁵ A.g.e.

⁶³⁶ Descartes Rene, Felsefenin İlkeleri, s. 54, 59

Zihinsel olayların uzamsız, fiziksel olayların uzamlı töze ait olduğu görüşü, formun maddeden, ruhun bedenden, aklın doğadan ayrı düşünülebileceğini kanıtlamakla ilgilidir. Böylece *kosmos* ve *polis* de birbirinden ayrı düşünülebilir. Aristotelesçi geleneğe oldukça ters olan bu durum daha çok Platoncu bir gelenektir. Dolayısıyla madde ve ruhun biraradalığı değil, ruhun maddeden ayrılabilirliği üzerine kurulu olan bu görüşte, duyum ile düşünmenin ilişkisi elbette sorunlu hale gelecektir. Descartes'a göre beden olmazsa bile, ruh var olmaya devam eder. Tüm ruhla ilgili felsefi tartışmalarda temel sorun, ruhun ölümsüz olup olmadığı sorunu olup bu sorunun modern çağa yansımaları da "aklın yok edilebilir olup olmadığı"dır.⁶³⁷ Descartes'ta yokluğun kendine ait olan hiçbir niteliği olmayacağı için, nerede bir nitelik görsek orada zorunlu olarak bu niteliğin ait olduğu bir töz de bulunacaktır.⁶³⁸ Dolayısıyla bir tözde ne kadar çok nitelik görürsek onu o denli iyi tanırız. Sonuçta düşüncemizde başka herhangi bir şeyde varolandan daha çok nitelik gördüğümüz için herhangi bir şeyi bize düşüncemizin bildirdiğinden daha kesin bir biçimde bildiren başka bir şey yoktur.⁶³⁹ Bu nedenle Descartes'a göre ruhumuzu bedenimizden daha açık bir biçimde bildiğimiz için düşüncemizden edindiğimiz bilgi duyularımızdan edindiğimiz bilgiden önce gelir.⁶⁴⁰ Düşünceyi yalnızca kendi başına ele almakla Descartes, düşüncenin kendi ötesindeki bir şeye referans edip etmediğine bakmaksızın kesin kabul edilebilirliğini vurgular. Düşünce kendi ötesinde bir şeye referans etmiyorsa bu onu daha az gerçek kılmaz. İşte bu durum Eski Yunanda hiçbir adı olmayan bir şey olan modern anlamda bilince işaret eder. Bilinç artık akılla aynı anlama gelmediği için, bilincin işareti evrensel gerçekleri kavramaktan başka bir şey olmalıdır.⁶⁴¹ Bilinç ilkin insanın kendini evrensel kavrayışıdır.

Modern filozofların asıl sorunu ruhun bir edimi olan düşünmenin -örneğin bir yargının- uzayda yer kaplayıp kaplamadığını bilmektir. Sorunun kendisi düşüncenin -doğru düşüncenin- bireysel olup olmadığını bilmeye bağlanır ki, bu bağlam filozofları, Avrupa'yı solipsizm gibi bir kuşkudan kurtarmak için "insan aklının birliği" kuramlarını aramaya sevk eder.⁶⁴² Görülen o ki, doğaya karşıtlığını koruduğu sürece akıl, sadece doğanın bir parçası olarak kalmaya mahkumdur.⁶⁴³ Sonuçta insan aklının birliği, aklın doğası gibi bir anlayışa olanak tanır.

Descartes'a göre "sağduyu dünyaya en iyi paylaştırılmış şeydir, çünkü her insan kendi payının o kadar iyi olduğunu sanır ki, başka her şeyde en güç memnun olanlar bile,

⁶³⁷ Rorty Richard, *Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi*, s. 189

⁶³⁸ Descartes Rene, *Felsefenin İlkeleri*, s. 61

⁶³⁹ A.g.e.

⁶⁴⁰ A.g.e.

⁶⁴¹ Rorty Richard, *Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi*, s. 189

⁶⁴² Koyré Alexandre, *Bilim Tarihi Yazıları*, s. 125

⁶⁴³ Horkeimer Max, *Akıl Tutulması*, s. 69

kendilerinde bulunan sağduyudan fazlasını arzu etmez”.⁶⁴⁴ Böylece sağduyu olarak akıl Descartes için, “doğruyu yanlıştan ayırmak gücünün bütün insanlarda yaradılıştan eşit olduğunu gösterir.”⁶⁴⁵ Descartes’ta yanlışların nedeni aklın kullanımını olarak metottur. Dolayısıyla akli iyi kullanmak söz konusu olduğunda elbette bütün insanlar doğru yöntemle doğruyu yanlıştan ayıracaktır. Aklın herkeste bir bütün olarak tam olduğuna inanan Descartes akıl konusunda, aynı türden bireylerin doğalarında değil, yalnız ilineklerinde azlık ya da çokluk bulunduğunu kabul eder.⁶⁴⁶

Ancak Descartes’ın amacı herkesin aklını iyi kullanması için gereken metodu öğrenmek değil; yalnız kendi aklını ne şekilde kullanmaya çalıştığını göstermektir.⁶⁴⁷ Bu yüzden Descartes’ın “yöntemsel kuşku”su sadece “doğru gibi görünen” şeylerin hepsini “yanlış” sayarak reddetmek olarak işler.⁶⁴⁸ Descartes’taki yöntemsel kuşku düşünsel bir süreçtir. Doğru gibi görünen pek çok şeyin kültüre bağlı olduğunu düşünen Descartes, yaşamdaki görüş farklılıklarını da gelenek ve görenekleri gözden geçirdikçe fark ettiğini söyler.

Düşünme, hiçbir Yunanca karşılığı olmayan yeni bir anlamla Descartes tarafından Modern çağa kazandırıldığında akıl Platoncu ve Aristotelesçi içeriğini yitirir. Descartes tarafından düşünen öznenin açık-seçikliğinden kuşkulanamaz olan kesinliği ilan edildiğinde kuşku yöntemini daha başka açık-seçik bilgilere ulaşmak için de kullanılabileceğini düşünen Descartes, Modern çağın felsefe ve bilimine ilk kez yöntem görüşünü getirir. “Daha önceki filozoflar yalnız ebedi olanın kesinlikle bilindiği konusunda az ya da çok Platon’u izlemişlerken, Descartes ebedi gerçeklerin işareti olarak ‘kuşkulanamazlık’ın yerine ‘açık-seçik idrak etme’yi” geçirir.⁶⁴⁹

Descartes “akla, karşısına çıkan her şey üzerine...doğru yargılara varmayı sağlayacak bir yönetim vermek” ister.⁶⁵⁰ Çünkü yargılarımız, tamamen aklımızı kullanmak alışkanlığında olduğumuz ve daima yalnızca onun tarafından yönlendirildiğimiz taktirde sağlam olacağı için, doğru olup olmadıklarını hiç kontrol etmeksizin benimsediğimiz ilkelere dayanmaktansa, bir defada her şeyden kuşku duyarak yaşamımızı çok daha iyi yönetebileceğimiz bir gerçektir.⁶⁵¹ Descartes’a göre “bütün bilimler, konuları arasındaki başkalık ne olursa olsun, her zaman bir ve aynı kalan insan bilgeliğinden başka bir şey olmadıkları” için “akla herhangi bir sınır koymaya gerek yoktur.”⁶⁵² Tikel bilimleri tümel bilgiliğe katkısıyla değerlendiren Descartes

⁶⁴⁴ Descartes Rene, Metot Üzerine Konuşma, s. 7

⁶⁴⁵ A.g.e.

⁶⁴⁶ A.g.e, s. 8

⁶⁴⁷ A.g.e, s. 9

⁶⁴⁸ A.g.e., s. 13

⁶⁴⁹ Rorty Richard, Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi, s. 192

⁶⁵⁰ Descartes Rene, Aklın Yönetimi için Kurallar, s. 7

⁶⁵¹ Descartes Rene, Metot Üzerine Konuşma, s. 17-18

⁶⁵² Descartes Rene, Aklın Yönetimi için Kurallar, s. 7-8

için “doğruyu araştırırken hiçbir şey bizi doğru yoldan, araştırmamızı bu genel amaç uğruna kimi özel amaçlara yöneltmek kadar uzaklaştırmaz.”⁶⁵³ Bu nedenle Descartes “görüşleri başkalarının görüşlerine tercih edilebilecek tek bir kimseyi bile seçmem mümkün değildir. Dolayısıyla da, kendime ancak kendim yol göstermek zorunda kaldım” yine de “niyetim hiçbir zaman tümüyle benim olan bir toprak üzerinde yapı kurmaktan daha öteye geçmemiştir” der.⁶⁵⁴ Dolayısıyla Descartes’la birlikte öznenin kendine ait olan aklını kendi kullanımı, doğal bir hak üzerinden benin özel bir mülkiyetine verilir. Bu mülkiyet ise bütün insanlara eşit pay edilmiştir; nitekim Tanrının lütfu olan akıldan birinin diğerinden daha iyi pay almış olması düşünülemeyeceği için aynı zamanda bu akıl bütün benler için ortak bir mülkiyettir.

Aklın kullandığı mantığını meydana getiren bir sürü kural yerine asla kendiliğinden ayrılmayacağı kuralları seçen Descartes doğruluğunu apaçık bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmemek için vardığı yargılarda ancak kendilerinden şüphe edilemeyecek derecede açık ve seçik olarak kavradığı şeylere yer vermek istediğini belirtirken her şeyde ancak bir tek hakikat bulunduğu için hakikati bilmenin bir şeyin bilinebileceği kadar bilmek olduğunu kabul eder.⁶⁵⁵

Nitekim Descartes’a göre uğraşılması gerekli olan konular yalnızca aklımızın kesin bir bilgi edinmeye yeteceğini kestirdiklerimiz olmalıdır. “Eğer insan bilgisinin doruğuna erişmekte yardımcı olacak kuralları kendimiz belirlemeyi ciddi olarak istiyorsak” “bu kuralları en başa almamız gerekir.”⁶⁵⁶ Olası bütün yanlışların nedeni hiçbir zaman “kötü çıkarsama” ile değil, yalnızca “iyi kavranılmamış deneyler”den yola çıkarak “temelsiz yargı”larda bulunmaktan ortaya çıkar.⁶⁵⁷ Descartes’a göre “düşünce konusu olan şeylerde araştırılması gereken” “başkasının ne düşündüğü” değildir; “sezgi ile açık ve seçik olarak görebileceklerimiz”dir.⁶⁵⁸

Sezgi ile anlaşılan duyularımızdan edindiğimiz değişken kanıların yanıltıcı yargısı değil, anladığımız şey üzerine herhangi bir kuşkuyla yer bırakmayacak şekilde saf aklın belirgin olarak biçim verdiği kavramdır. Sezgideki bu kesinlik sadece açıklamalar için değil, her türden akıl yürütmeler için de gereklidir.⁶⁵⁹ Dolayısıyla yalnızca sezgi ile bilinen ilk ilkelere tüm dengeli yoluyla kendileri de zorunlu olacak olan pek çok kesin bilgiye ulaşılabilir. İşte Descartes için bu nedenle “metot, doğruyu aramak için, zorunludur.”⁶⁶⁰ Metot

⁶⁵³ A.g.e., s. 8

⁶⁵⁴ Descartes Rene, Metot Üzerine Konuşma, s. 20

⁶⁵⁵ A.g.e., s. 21

⁶⁵⁶ Descartes Rene, Aklın Yönetimi için Kurallar, s. 12

⁶⁵⁷ A.g.e.

⁶⁵⁸ A.g.e., s. 14

⁶⁵⁹ A.g.e., s. 16

⁶⁶⁰ A.g.e., s. 17

bütünüyle aklın doğrulara ulaşmak için işlemesi gereken konuları basitten karmaşığa, genelden özele doğru sıralayarak düzene koymasındır.

“Aranılacak şeyler dizisinde anlığımızın sezgi ile yeterince iyi göremediği bir şey belirlediği taktirde orada durmak gerekir.”⁶⁶¹ İnsan bilgisinin uzanabileceği en son noktayı aramak kadar yararlı hiçbir etkinlik olmadığını düşünen Descartes’a göre, bu araştırma, metodun bütününe kapsayacaktır.⁶⁶² Bilme yetisinin yalnızca anlıkta olduğunu söyleyen Descartes için ancak “aklın yönteminin kuralları”nı veren metot “bize hepsi de birbirinden ayrı ama yine de aynı kurallara bağlı olan ve doğru olarak gözlemlendikleri taktirde insan bilgeliğinin hemen hemen bütününe oluşturan sayısız düzenekleri pek açık seçik olarak” gösterecektir.⁶⁶³

3. 2. 1. 2. Locke: Uzlaşımsal Sağduyu

Modern çağda bilinç insanın bilme yetisi haline geldiği için rasyonalist akımın karşısında yer alan empirist akım da ideler ön varsayımını kabul eder. Modern rasyonalizmin kurucusu olan Descartes ile modern emirizmin kurucusu olan Locke’un ideler üzerine yaptıkları tartışma, aslında kesinliği kendiliğinden açık-seçik olan idelerin kaynağı üzerinedir. Dolayısıyla rasyonalizm ile empirizm arasındaki fark tasarım değil, tasarımın kaynağıdır. Sonuçta düşünme kapasitesi olarak modern felsefede sözü edilen anlama yetisi, birbirine karşı bu iki akımın her iki filozofu tarafından doğuştan gelen insanlara özgü bir şey olarak kabul edilir.

Locke’a göre “insanı duyularıyla algıladığı diğer varlıklar üzerinde bir yere koyan ve bu duyular dünyasında egemen kılan, onun ‘anlama yetisi’dir ki (bu yeti) seçkin doğasıyla bile araştırma çabalarımıza kesinlikle degecek bir öznedir.”⁶⁶⁴ Böyle bir genel anlama yetisinin insanda olduğu ön varsayımına rağmen, kendiliğinden açık-seçik olan şeylerin deneyime dayanıp dayanamayacağı konusunda birbirinden ayrılan Descartes ile Locke arasındaki fark, üzerinde uzlaşmış idelerin kaynağı ister düşünceden ister deneyimden geliyor olsun, bu açık-seçik idelerin kavranması üzerinedir. Descartes’a göre açık-seçik olan anlaşılır anlaşılmaz üzerinde uzlaşılan bir şeyken, Locke açık-seçik olan üzerindeki böyle bir anlaşmanın, sezgiyi değil, öğrenmeyi gerektirdiğini ileri sürer.

Aslında evrensel uzlaşmayı buyuran teorik ve pratik ilkelerin olup olmadığı sorulduğunda Descartes ile Locke arasındaki fark ortaya çıkar. Evrensel uzlaş Locke’a göre bir şeylerin doğuştanlığını kanıtlamak için yeterli değildir. Çünkü evrensel uzlaş deneyimsiz düşünceyi,

⁶⁶¹ A.g.e., s. 38

⁶⁶² A.g.e., s. 42

⁶⁶³ A.g.e., s. 49

⁶⁶⁴ Locke John, İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Deneme, s. 31

yani düşüncenin kendiliğindenliğini gerektirmez. Nitekim Descartes hep evrensel uzlaşma düşüncenin kendiliğini gerektirmese de, bu tür empirik açıklamaları doğuştanlığın olmadığını söylemek için yetersiz bulmuştur. Locke'a göre bunun nedeni anlama yetisinin "kendisinin ayırında" olmadığı için onu "kendi dışına çıkarıp kendi nesnesi haline" getirmenin zorluğudur.⁶⁶⁵ Halbuki "bir insanın kavrama yetilerini, ilgili oldukları nesnelere alanında ele almak yeterlidir."⁶⁶⁶ Nitekim "insanlar arasında varolan inanışların çeşitli" oluşu yüzünden ya "doğruluk diye bir şey olmadığı" ya da doğruluğun "kesin bilgisine ulaşmaya elverişli araçlardan yoksun oldukları" söylenir.⁶⁶⁷ Bu yüzden "hakkında kesin bilgimiz olmayan şeylerde hangi ölçülere göre onay vereceğimizi" araştırırken Locke, anlama yetisinin bir insanın zihninde taşıdığı ideleri edinme yollarını araştırmayı hedefler. "Kavrama sınırlarını aşan şeylerle karşılaşıldığında daha dikkatli olmak" gerektiğini düşünen Locke, şeylerin belirgin algılarına ulaşmayı isterken "anlama yetisinin görüş alanının uzamı"na erişmeyi "ulaşılabilir olanla yetinmeyi" öğrenmek için talep eder.⁶⁶⁸ Eğer anlama yetisinin "sınırlarını zorlayan bir şeylerin varlığını bahane edersek", "kavrama alanı şeylerin uzamına göre oldukça dar olan anlama sınırları"ni çiğnemiş oluruz.⁶⁶⁹ Locke'a göre şeyleri ancak yetilerimize uygun olan bir biçimde ele almakla ancak doğrulara ulaşabiliriz. Dolayısıyla Locke açısından "işimiz tüm şeyleri bilmek değil, yaşam alanımıza girenleri bilmektir."⁶⁷⁰

Açık-seçik bilinebilir olan üzerinde yapılan bu tartışma, gerçekten bilinebilir olanın ne olduğu sorusunu Descartes ve Locke açısından birincil nitelikler ve ikincil nitelikler ayrımı yapmadan yanıt verilemez bir duruma sokar. Birincil niteliklerin "ortak duyum" olduğunu söyleyen Locke, birincil nitelikler tarafından ikincil niteliklerin de duyumsanabilir olduğunu ileri sürer. Locke'a göre tek tek duyumlar olan ikincil nitelikler, biçimlenmiş maddenin hareketinden başka bir şey değildir. Zaten ikincil nitelikler başka bir şey olsalar öznel olmazlar. Yine de Locke'a göre böyle bir durumda ikincil niteliklerin nesnenin kendinde olmadıkları düşüncesi ileri sürülebilir değildir. Birincil niteliklerin nesnenin kendinde olduğu düşüncesi, Descartes'ın uzamsız nesnenin olmayacağı kabulüne dayanır. İkincil nitelikler olmadan bir nesne olabilirken birincil nitelikler olmadan o nesnenin olamayacağı görüşü, nitelikleri nesnenin sahipmiş gibi görüldüğü ikincil nitelikler ile nesnenin gerçekten sahip olduğu birincil nitelikler olarak ayırmakta ve böylece töz ve ilinek ayrımı üzerinden nesnel ve öznel olan ayrımı yaparak felsefenin değişimin ardında değişmeden kalan bir şeylerin genel arayışının modern uzantısını oluşturmaktadır.

⁶⁶⁵ A.g.e.

⁶⁶⁶ A.g.e., s. 32

⁶⁶⁷ A.g.e., s. 33

⁶⁶⁸ A.g.e., s. 34

⁶⁶⁹ A.g.e., s. 35

⁶⁷⁰ A.g.e., s. 36

Beni ben yapan şeyin ne olduğu yollu soru olarak bireysel özdeşlik sorunu öze ilineklere daha fazla gerçeklik atfedildiğinde, birey için özel olanı kamusal olanın önüne geçirmiş olur. Benin tözsel kabul edilen özelliği karşısındaki kamusalılığı ilineksel kabul edildiği her durumda uzama ve zamana göre farklılık gösteren politik alanın değişebilirliği meşruluk kazanır. Nitekim doğal olarak mutlak özdeşlik gösteren öyle bir şey vardır ki bende, onun özelliği, özsel kabul edilmelidir. Aslında Hıristiyanlık ölümlü birey kavramını öylesine göreceleştirmiştir ki, ölümü kendisi için amansız bir görünüm kazanan bireyin dünyevi yaşamı Modern çağda yeri doldurulamaz bir mutlak değer kazanmaya başlar.

Hıristiyanlık düşüncesinin teolojik disiplini altında ortaya çıkan bireyin özgünlüğü, yeni sınırsız *kosmos* görüşüne dayalı serbest piyasa anlayışıyla daha da belirginleşir. Bireysellik düşüncesi Ortaçağdaki metafizik bağlarından kopunca “bireyin maddi çıkarlarının sentezi” haline gelir.⁶⁷¹ Dolayısıyla modern birey en yüksek iyiye, bireysel çıkarlarının sınırlanmamış rekabetiyle ulaşabileceğine inanır.

Politik birlik ve bütünlüğü tüm bireyler için ortak olan bir çıkar anlayışına dayandırma düşüncesinin ardında yer alan empirist epistemolojidir. Rasyonalizmin aşkın hakikat arayışını eleştiren empirizme göre, varsa bir hakikat, öte dünya değil, bu dünya merkezlidir. Empirist epistemoloji rasyonalist epistemolojinin bünyesinde barındırdığı metafizik kırıntılara bu yolla karşı çıkar.

Modern çağda hakikatin nesnenin değil, öznenin hakikati olduğu açık-seçik bir bilgidir. Her iki epistemolojide de nesnel aklın yerine öznel aklın referans alınmaya başladığı görülür. Özneye ait olan aklın şeylerin olduğu haliyle ne olduğunu keşfetme olanağına kendinde sahip olduğu düşüncesinden yola çıkan bu anlayış, elde edeceği bilginin doğruluğundan şüphe etmeksizin doğru düşünmeden doğru eyleme kurallarını da üretebileceğine inanır. Öznel akıl bu inancı aydınlanmayla birlikte bir hak ve ödev meselesi haline de getirecektir.⁶⁷²

Empirist epistemoloji geleneksel otoriteye karşı çıkmak için öznenin bireysel aklını merkeze alarak dine saldırır. Nitekim empiristler dine akıl adına saldırmakla kendi çabalarının güç kaynağı olan metafiziği öldürürler. Nesnel akıl kavramına dayanan bir metafizikten yoksun kalmakla öznel akıl, her bireyin eylemlerine meşruluk katmak için ilkeler hazırlayıp o ilkelere başvurduğu bir otorite halini alır. Hakikatin öznel arasında bir uzlaşımından fazlası olmayacağını kabul eden empirizm, politik birlik ve bütünlüğü öznel arasında bir mutabakatın sonucu olarak algılar.

Modern çağda düşünce nesnelliği kavrayamaz olduğu için, birey ile toplum arasındaki Platoncu uyum da modern düşünce tarafından yıkılır. “Sonunda hiçbir gerçeklik kendi başına

⁶⁷¹ Horkeimer Max, Akıl Tutulması, s. 152

⁶⁷² A.g.e.

akla uygun olarak görülemez olmuştur; içerikleri boşalan temel kavramlar biçimsel kabuklara dönüşmüştür. O halde modern çağda “akıl öznelleşirken, biçimselleşmektedir”.⁶⁷³ Bu durum modern felsefeyi teori ile pratik, düşünce ile eylem arasında yapılan keskin ayrımlara götürür. Bütün bu ayrımların aslında *kosmos* ile *polis* arasındaki tarihsel karşıtlıkla ilgisi vardır. Sonuçta modern çağın gerçekliği doğal ve kültürel olarak ayırmasının ardında yatan neden doğa ve akıl arasında bir karşıtlık olduğu şeklindeki temel varsayımdır. Hatta bu yüzden modern bilimler doğa ve kültür bilimleri olarak ayrılacaklardır. Nihayetinde tüm bu ayrımların arkasında insanın bir doğal bir de toplumsal olan iki yanının olduğu inancı yer alır.

Felsefede genel olarak Platon ya da Aristotelesçi bir yolda insanın beden ve ruh ayırımına tabi kılınmasıyla birlikte insan hem bir doğa hem de toplum varlığı olarak iç ve dış ayırımına tabi tutulmuştur. Bu ayırımın modern çağdaki öznel ama biçimsel olan düşüncenin etkisine girmesi, insanın doğallığını kültürel ve toplumsal yaşamı için bir amaç değil de araç olarak görmesine yol açtı. Teorik olanın pratik olan için amaç olmaktan çıkıp araç olmasıyla birlikte, insan doğasına ilişkin bir varsayım olan “doğa miti” toplumu yeniden kurmak için kullanılır. Düşünce toplumdaki bütün eylemler için bir amaç değil de bir araç olarak görülmeye başlandığında iyi ya da kötü herhangi bir eyleme hizmet etmeye başlar. Sonuçta akıl, doğal gerçeklikten bağımsız olarak algılanan toplumsal gerçekliği yönetme görevini “dünyamızı fiilen teslim almışa benzeyen çatışan çıkarlar” a devreder.⁶⁷⁴

Görülen o ki, modern çağda aklın nesneyle olan bağlantısı yitirildiği için geriye bir tek özneye olan bağlantısı kalmıştır. Bu yüzden modern çağda akla uygun olan insan kendisine neyin yararlı olduğunu bilen insan olarak algılanmaya başlar. Bu durumda öznel akıl “amaçlara ulaşmak için seçilen araçların yeterli olup olmadığı üzerinde durur.”⁶⁷⁵

Bir amacın kendi başına çıkardan bağımsız olarak istenebileceği zamanların geride kaldığı modern çağda, öznel aklın amaçlarının daha baştan bireyin ve aynı zamanda onun yaşamının bağlı olduğu kültürün, toplumun ve devletin varlığını sürdürmesine hizmet ettiği düşünülür. Bu durumda akıl, bireylerin doğal haklarının karşılıklı olarak korunması adına üzerinde uzlaştıkları yasaya uymak için bireylerin ellerinden gelen her şeyi yapmaları anlamına bürünür.

Yine de metafizikçilerin bu yeni empirik epistemolojiden gördüğü baskının temel nedeni, “mutlak”ın niteliğiyle ilgili tartışmalar değildir. Asıl sorun nihai doğruyu belirleyecek olan gücün inanç mı yoksa bilgi mi, vahiy mi yoksa akıl mı, teoloji mi yoksa felsefe mi olduğudur. XVII. yüzyılda modern felsefe rasyonalist bir epistemolojiyle başlarken dini ortadan kaldırmak gibi bir amaç gütmemişti. “Felsefe dinin yerini almaya başladığında, nesnel

⁶⁷³ A.g.e., s. 58

⁶⁷⁴ A.g.e., s. 59

⁶⁷⁵ A.g.e., s.57

doğruluğu ortadan kaldırma gibi bir niyeti yoktu, sadece rasyonel bir temel kazandırmaya çalışıyordu ona.”⁶⁷⁶ Aslında “rasyonalist felsefe ve siyaset sistemlerinde Hıristiyanlık laikleştirilmişti.”⁶⁷⁷ Modern çağda “rasyonalistler, Tanrı’ya sahip çıkıyor, ama günlük hayatı belirleyen bir tanrısal irade kavramına karşı çıkıyorlardı.”⁶⁷⁸ Çünkü insanın kamusal düzen adına daha fazla doğaüstüne ihtiyacı yoktu. Gerçekte “geleneksel dini doğrudan karşısına alan, duyumcu epistemolojiler değil, rasyonalistlerin spekülâtif evren tasarımlarıydı.”⁶⁷⁹

Rasyonalist felsefenin temel kavramlarının kökleri “evrensel insanlık” kavramında yatmaktaydı ve bu kavramların aklın öznelleşmesi yüzünden biçimselleşmesi, insani içeriklerinden koparılmış oldukları anlamına gelmekteydi. İşte düşüncenin bu insansızlaştırılması uygarlığın temellerini de etkileyecektir. Çünkü Eski Yunan’daki başlangıcından beri mitolojik olana yönelik eleştirinin her zaman kaynağı olan akıl, modern çağda mitolojik bir çağrışım taşımaya başlar. Ahlaki bir kavrayış etmeni olarak akıl modern çağda kendi kendini yok ettiği için bu gelişmeden kazançlı çıkan din olur. Aklın biçimselleşmesi, dini, metafizikten gelebilecek saldırılardan koruyup son derece kullanışlı bir toplumsal alet haline getirir. Görülen o ki, akıl kavramı ne kadar güçten düşerse ideolojik manipülasyona o kadar elverişli duruma gelir. Aydınlanmanın ilerlemesiyle nesnel aklın dogmatizmi ortadan kaldırıldığında, öznel akıl ideolojik manipülasyonlara karşı savunmasız kalır. Geleneksel insancıl değerlere karşı çıkan aydınlanmacı çıkarlar her zaman “sağduyu” adına iktidarsız akla başvurmak durumundadır. Bu da öznel aklın geleneksel çıkarların karşısında yer alırken, aynı zamanda bu çıkarların savunucuları tarafından da kullanıldığını gösterir. Çünkü öznel akıl her şeye ayak uydurur.

3. 2. 2. Doğa Metafiziğinden Ahlak Metafiziğine Geçiş

3. 2. 2. 1. Leibniz: Doğa Metafiziği

Modern bilim ve felsefede açıklama anlaşılır olana indirgenliği için anlama yetisi önemli bir kavram haline gelir. Geleneksel otoriteye karşı çıkmak için öznel aklı nesnel aklın yerine koyarak metafiziğin güç alanını ortadan kaldırmış olan modern bilim ve felsefe, iyi bir yaşama yönelik her türlü doğal ve ahlaki evrensel ilkelere teori ile pratiğin uyumunda bütünlüklü olarak ulaşma idealini de yenilgiye uğratar. Dolayısıyla *kosmos* ile *polis* düzeninin

⁶⁷⁶ A.g.e., s. 64

⁶⁷⁷ A.g.e.

⁶⁷⁸ A.g.e.

⁶⁷⁹ A.g.e.

doğa ve ahlak olarak birbirine karşıt iki etkinlik alanına bölündüğü modern çağda, kozmik anlamda dünya filozoflara doğru görünmeyince, politik anlamda da iyi görünmemeye başlar.

Tanrı tarafından dünyanın daha iyi bir dünya olarak yaratılmış olabileceğini düşünen emipirik görüşlere karşı çıkan Leibniz'e göre, "Tanrının dünyayı daha iyi yaratabileceğini, ama bunu yapmayı seçmediğini düşünen herkes Tanrının olabileceği kadar iyi olmadığını düşünür."⁶⁸⁰ Empirizmin "imanı kurtarmaya yönelik bir girişim"inin bu şekilde "rasyonel temel"den yoksun kılmasına itiraz eden Leibniz, Tanrı'nın dünya için "olası en iyi"yi amaçladığını savunur.⁶⁸¹ Leibniz'in bu rasyonel epistemolojisi deneyimin öncesine dayanmakla kalmaz, aynı zamanda deneyimden de muaftır.

Tanrı'nın adaletini savunurken, bu dünyadaki düzensizlikleri metafizik, doğal ve ahlaki olarak birbirinden ayıran Leibniz, ilineksel olan bu düzen bozuklukların nedensellik bağıyla birbirine bağlı olduğunu düşünür. Leibniz'e göre dünyanın yapıldığı tözün sınırlarındaki bozulma, "Düşüş" olduğu için yaşamın niye olması gerektiği gibi olmadığını açıklaması da "metafizik"tir. İnsanların metafizik bir günahın bedeli olarak bu dünyada çektikleri doğal ve ahlaki acıları deneyime aşkın bir nedene bağlayan Leibniz, madde ve bilinç, beden ve ruh arasındaki sorunlu ilişkiyi çözemez; ama Hısrıyanlaştırır. Çünkü modern çağda fiziksel yaşantıya eşlik eden zihinsel yaşantı insanda doğal yaşantı ile ahlaki yaşantı arasındaki bağın kaynağı sorununu doğurmuştu. Özel ile kamusal yaşam arasındaki uyum sorununun da kaynağı buydu. Leibniz, sorunu çözmek için doğal ve ahlaki olaylar dizisi arasında "monadların monadı olan Tanrı"nın buyruğuyla önceden kurulmuş bir uyum bulunduğunu söyleyerek erek nedenler ile sorunu çözmeye çalışır.⁶⁸²

Leibniz'e göre gerçeklik hem fiziksel hem de zihinsel olup hem uzamlı hem de uzamsızdır. Çünkü modern doğa anlayışı, bilinçsiz madde üzerine kurulu olduğu için maddenin devinimi ve değişimini de zorunlu nedenler üzerine kurmuştu. Eski Yunanda da madde uzayda yayılan zamanda devinen ve değişen bir şey olarak düşünülmüş olsa da, Yunanlılar doğanın akılla yönetildiğini düşündükleri için devinim ile değişimi amaçlı olarak ele almışlardı. Ancak Eski Yunanda ölü madde ile canlı ruh arasında ilişki sorunu yoktu. Dolayısıyla Yunanlı bireyin *polis*'e uyumu ile *kosmos*'a uyumu arasında tözsel bir farktan söz edilemezdi. Çünkü *kosmos* da *polis* de Yunanlılarda amaçlıydı. Kendi içinde biçimsiz olan maddeye biçim kazanması için erek nedenini veren Eski Yunanda ruhun kedisiydi. Nitekim modern madde anlayışı, maddi şeylerin tüm etkinliklerinin, uzayda ve zamanda matematikçe belirlenmiş devinimler olarak, nicelik terimleriyle betimlenebilir olduğu düşüncesindeydi. Modern çağın genel doğa yasasına uygun bir biçimde işleyen dünya görüşünde, böyle bir

⁶⁸⁰ Neiman Susan., Modern Düşüncede Kötülük, s. 30

⁶⁸¹ A.g.e., s. 34

⁶⁸² Leibniz Gottfried W., Monadoloji, s. 2-3

mekanik dünyanın, Tanrının müdahalesini gerektiren bir dünyadan çok daha iyi olduğu düşünülmekteydi. Bu anlayış, tanrısal ve dünyevi yasa koyuculuk ve yürütücülük arasındaki benzeşimlerin bozulduğu önemli bir noktadır.

Modern rasyonalist filozoflar üzerine düşünmek sadece “geçmişin büyük zihinleri arasında ‘zaman dışı bir diyalog’ olduğunu varsayarak” yapılmamalı.⁶⁸³ Konteksti içinde değerlendirildiğinde modern rasyonalizmin, teolojik tartışmalara bir son vermek amacıyla olduğu görülür. Çünkü modern rasyonalistler tarafından teolojik iletişimdeki kopuklukların “çözülmesi imkansız dini karıştıklıkların sonucu” olarak rasyonalize edilir.⁶⁸⁴ Bu yüzden XVII. yüzyıl Avrupası’nın toplumsal yeniden inşası, uzun süren teolojik görüş ayrılıklarının yol açtığı kültürler arasındaki iletişimsel kopukluğu gidermeyi amaçlar. Çünkü yeni doğa düzene göre ahlaki düzeni yeniden sağlayıcı feodal olmayan bir ilişki biçiminin kurulabilmesi gerekiyordu. Nitekim yeni kozmik düzenin karşısında yeni bir politik düzen arayışı kaçınılmazdı. Din savaşlarının şiddetini kaybettiği bir zamanda Descartes, Hristiyanlıktaki doktriner ayrımların insanlığa verdiği hasarın, ancak bu ayrımların aşılmasını sağlayabilecek bilgiye götüren bir ideal yöntemle giderilebileceğini ortaya koymuştu. Descartes’a göre ancak modern doğa biliminin yöntemi gibi rasyonel bir yöntem dini düşmanlıkları engelleyen bir kesinliği sağlayabilirdi. Ancak Leibniz’i kotekstten kopuk okumak Descartes’ı okumaktan çok daha zordur. Çünkü Leibniz savaş sonrası yeniden yapılanmanın empoze ettiği ağır politik görevlerle pratikte teoride olduğundan daha fazla ilgilenir.

Modern çağda kültürler arası anlaşmazlıkları gidermenin yolu olarak farklılıkları ortadan kaldırma düşüncesi rasyonalizme dayandığı için bir rasyonalist olan Leibniz’e göre anlaşmazlığın derinlerindeki kaynak “dillerin çokluğu” idi; dolayısıyla bütün kültürlerin mensuplarınca öğrenilebilecek bir “ideal dil” ancak bu çatışmayı giderebilirdi.⁶⁸⁵ Dini mezhepler aynı zamanda siyasi çatışmalara da girmiş oldukları için din savaşlarının bozduğu kültürler arası iletişimi yeniden kurma görevi Leibniz için teorik olmaktan öte pratik bir görevdi. Rasyonalizmin etkisinde “düşüncenin mantıksal analizi”ne duyduğu ilgiyle, herhangi bir sorunu hangi türde olursa olsun, “analitik bir kesinlik”le ele almak gerektiğine inan Leibniz, teolojik kaynaklı politik sorunlar için tek çözümü “evrensel bir dil” oluşturmakta buldu Çünkü Leibniz’e göre bu din savaşlarının temelinde yatan, kendi hakikatini savunan tarafların temel doktrinler hakkındaki tartışmasıydı.⁶⁸⁶

Kozmos’un olduğu gibi *polis*’in de Tanrı tarafından önceden saptanmış bir uyumunun olduğunu düşünen Leibniz’e göre Tanrının olmazsa olmazlığının nedeni monadların monadı

⁶⁸³ Toulmin Stephen, *Kosmopolis*, s. 138

⁶⁸⁴ A.g.e.

⁶⁸⁵ A.g.e., s. 138-139

⁶⁸⁶ A.g.e., s. 139

olan Tanrının, dünyayı olabilir dünyaların en iyisi olarak yaratmış olmasıdır. Her bireyin evren hakkında, monadlar öğretisinin gerektirdiği gibi kendine özgü bir bakışının olduğunu düşünen Leibniz'e göre, her monad, gerçekliğin geri kalanıyla ilişkili bir bakış noktasını oluşturur. Dolayısıyla her biri bir dünya olan monadların etkileşmez olduklarını söyleyen Leibniz için "monadların bir şeyin içeri ya da dışarı geçebilmesine izin veren pencereleri yoktur." İlineklerin tözden ayıramayacağını söyleyen Leibniz'e göre "dışardan ne töz ne de ilinek bir monadın içine girebilir".⁶⁸⁷

Leibniz'e göre "şeylerin öğeleri" olan monadlar "doğanın gerçek atomları" olup, monadda "hiçbir şey yer değiştiremez" olduğu için de monad için yönetilebilecek, yönlendirilebilecek, arttırılabilecek ya da azaltılabilecek "hiçbir devim tasarlanamaz"⁶⁸⁸ İletişimsiz olan monadlar ancak "yaratılma yoluyla" varolabilirlerdi. Monadları aynı dünyada birlikte yaşamak üzere yaratmış olan Tanrı, şeyler gibi insanların da birlikte var olabilecekleri bir uyum taktir etmiştir. Aslında her bireyin penceresiz olduğunu söyleyen Leibniz, insanların bilincinin birbirine benzemez olduğu için birbirleriyle iletişim kurmadığını söylemektedir.

Leibniz, bütün insanların evreni, "değişmez bir biçimde kurulmuş cinsler ve türler şablonu içinde" görmelerini ister.⁶⁸⁹ Nitekim her zaman doğal dillerin zenginliğine ve çoğulluğuna hayranlık duymuş ve bu dillerin kökenleri ile akrabalık bağıntıları üzerine birçok araştırmalar yapmış olan Leibniz, dünyada konuşulan ilk dil olarak Adem'in dilinin belirlenmesinin artık kesinlikle olanaksız olması yüzünden bu dile dönmenin de olanaksız olduğunu düşündüğü için, Kutsal Kitap'ta adı geçen Babil Efsanesi'ndeki, *confusio linguarum* olarak dillerin karışması epizodunu olumlu bir olay olarak yüceltmıştır.⁶⁹⁰ Bu durumda "Leibniz'i tek bir şey, bir evrensel iletişim biçimini aramaya yöneltebilirdi; bu da...dinsel birliktelik tutkusu"ydü.⁶⁹¹ Bu yüzden "kiliselerin yeniden birleşmesi"ni savunan Leibniz, Avrupa'nın barışı fikrine dayalı bir "Evrensel Hıristiyanlık" düşüncesini ileri sürer.⁶⁹²

Dillerin kökenine ilişkin araştırmaların, insanlığı, ilk insanın konuşmuş olduğu dile götüremeyeceğinin farkında olarak Leibniz, aslında böyle bir manevi anlaşmaya ulaşma olanağının "evrensel dil"den değil, daha çok, bir hakikati keşfetme aracı olabilecek *characteristica universalis* olarak "bilimsel bir dilin yaratılması"ndan geçtiğini savunur.⁶⁹³ Bunun için Leibniz matematiğin kendisinden yararlandığı bir zihinsel hesaplama ile evrensel dil projesini yürüterek bir ilk terimler listesi oluşturur. Çünkü Leibniz'e göre " 'zihin için en

⁶⁸⁷ Leibniz Gottfried W., Monadoloji, s. 2

⁶⁸⁸ A.g.e., s. 2-3

⁶⁸⁹ Eco Umberto, Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı, s. 228

⁶⁹⁰ A.g.e.

⁶⁹¹ A.g.e.

⁶⁹² A.g.e., s. 229

⁶⁹³ A.g.e.

üstün tedavi, kendilerinden sırayla başka sonsuz düşüncelerin çıkarılabileceği az sayıda düşünce keşfetme olanağında yatar, tıpkı az sayıda sayıdan (birden ona kadar) sırayla öteki bütün sayıların türetilbildiği gibi’ ”⁶⁹⁴ Sonuçta “Leibniz kesin olarak oluşturulmuş önermeler aracılığıyla, matematiksel olarak dile getirilebilecek bir bilgiler sistemi araştırır ve pratikte, bir bilimler ile bu bilimlerin gerektirdiği bilgiler sistemi kurar.”⁶⁹⁵

Leibniz, *linguae characteristicae* olarak “dil karakterleri” için, ortak bir yargıda bulunabilmenin olanaklı olacağı şekilde, insan düşüncelerinden oluşan bir alfabe oluşturmayı diler.⁶⁹⁶ Matematiğin evrensel karakterleri gibi olan bu dilin evrensel karakterleri aracılığıyla “insanlığın, zihnin gücünü teleskoplarla mikroskopların görme duyusunu arttırdığından çok daha fazla arttıracak yeni tür bir araca sahip olacağını” belirten Leibniz, dilin evrensel karakterleri ile “bütün insan soyunun Hıristiyanlığa döndürülebileceği çağrısı”nda bulunur.⁶⁹⁷ Böylece dilin yardımıyla Leibniz “Hıristiyan inancına özgü hakikatlerin aklın hakikatleriyle ne kadar uyumlu olduğunu göstererek”, insanlığa “evrensel Hıristiyanlık”ın yolunu açmayı umut eder. Sonuçta Leibniz’e göre *characteristica universalis* bütün düşüncelerin ifade edebileceği kesin bir dil sunar.

Leibniz’in asıl amacı, “rasyonel düşünme süreçleri”ni ele geçirmektir.⁶⁹⁸ Bu nedenle Leibniz, yaratmaya çalıştığı dilde düşünceleri dile getirecek olan bir matematiksel sembolizmi kullanıma sokmaya çalışır. Çünkü Leibniz’e göre, matematiksel sembolizme dayalı evrensel bir dil, farklı ülkelerden insanların ortak bir anlayışla konuşabilmelerini sağlayacak evrensel anlamlara sahip olmakla kalmayacaktır. Aynı zamanda farklı görüşlere sahip insanların birbirlerini yanlış anlama durumu olmaksızın ortak akıl yürütebilmelerini sağlayacak bütün geçerli argüman formlarını somutlaştırarak kodifiye edecektir.⁶⁹⁹ Bu yüzden Leibniz’in dili, “uluslararası kavrayışı teşvik etmenin pratik yolu değildi yalnızca, aynı zamanda ‘aklın en büyük enstrümanı’ydı da.”⁷⁰⁰

Leibniz Hıristiyan kiliselerinin evrensel birliği için çalışan bir filozof olarak teolojik bir ekümenistti. Zaten XVII. yüzyılda matematik ve mantık ile teoloji henüz şimdi olduğu gibi farklı alanlar da değildi. Leibniz “iki teolojik kamp arasında bir rasyonel diyaloga hayat vermenin pratik şartlarını yaratmayı” ummuştu.⁷⁰¹ Leibniz’inki gibi “bir *characteristica universalis* projesi asla yalnızca filozoflar arasında soyut felsefi amaçlar uğruna kullanılacak

⁶⁹⁴ A.g.e., s. 232

⁶⁹⁵ A.g.e.

⁶⁹⁶ A.g.e.

⁶⁹⁷ A.g.e.

⁶⁹⁸ Toulmin Stephen, *Kosmopolis*, s. 140

⁶⁹⁹ A.g.e., s. 140-141

⁷⁰⁰ A.g.e., s. 141

⁷⁰¹ A.g.e., s. 142

bir ‘Akıl enstrümanı’ amaçlamıyordu.”⁷⁰² Leibniz rakip teologları bir araya gelmek konusunda ikna edebilmiş olsaydı, bütün kiliselerin ‘yeterli neden’ üzerinde temellendirilmiş şeyler olarak kabul edebilecekleri minimum inançlar sistemini belirlemek için” çabalayacaktı.⁷⁰³

Leibniz’e göre dünya insanların dikkatle akıl yürütmeleri için bütünüyle anlaşılabilirlikten uzak değildir. Tanrının evreni tam da yarattığı gibi mi yarattığı; yoksa yaratımdan belirli bir süre sonra evreni kendi haline mi bıraktığı sorularına kararlı bir yanıt verilmesinin önemli, ama bir o kadar da zor olduğunu gören Leibniz için, “bu tür bir ‘karar’ fikrinin kendisi hiçbir tecrübi temeli bulunmayan saf bir lingüistik belirsizliktir”.⁷⁰⁴ Bu nedenle Leibniz’in “hesap yönetimi, dildeki akılsal düzeni, olağan dilin yapmadığı şekilde ortaya koyacaktı.”⁷⁰⁵

Leibniz insanların yaşamlarındaki algılama tarzlarının bütün kültürlerde ideal bir dili üretmeye yetecek kadar aynı olduklarını varsayar. Zaten bu tür bir ön uzlaşma bulunmaksızın karşılıklı anlaşılabilirliğin hiçbir garantisi olmaz.⁷⁰⁶

3. 2. 2. 2. Kant: Ahlak Metafiziği

Görünüşlerden ibaret bir dünya olduğu haliyle filozofları tatmin etmediği için, olması gerektiği haliyle bir dünya düşlemek filozoflara gerçeklik arayışını kazandırır. Çünkü dünya filozoflar için olduğu haliyle olması gerektiği gibi bir dünya değildir. Deneyimler filozoflara şeylerin yolunda gitmediği olgusundan başka bir şey hissettirmez. Nitekim şeylerin kendinde olduğu haliyle ne olduğuna ilişkin bilginin deneyimden elde edilemeyeceği düşüncesi felsefeye, dünyanın olduğu haliyle anlamlı olmadığı düşüncesini getirir. Dünyada bir şeylerin yolunda gitmediğine dair her türlü modern düşünüş, aslında bu dünyanın “olası dünyaların en iyisi” olduğu şeklindeki Leibnizci bakışın iyimserliğini küçümser. Çünkü Leibniz’in felsefesine göre “Tanrı dünyayı olası dünyaların en iyisi olarak yaratmış” olduğu için, dünyada yolunda gitmeyen her ne varsa bu insanın suçudur. Tanrı’nın varlığını yadsımayı reddeden modern rasyonalist düşünce *kosmos* ile *polis*, doğa ile akıl, bilim ile ahlak arasındaki uyumsuzluğun suçlusu olarak insanı gösterir. Aslında Leibnizci görüşler açısından insana, yaşamını bir ceza olarak görmek anlamsız görmekten daha kolay gelmiştir.

Leibniz bir rasyonalist olarak *kosmos* ve *polis* arasındaki uyumdan Tanrı kavramı olmadan söz edilemeyeceğini ileri sürerken *kosmos* ve *polis*’e dair her şeyin Tanrı tarafından önceden kurulmuş bir uyuma bağlı olduğu bu düzende özgürlüğe yer bırakmaz. Dünyada her şey

⁷⁰² A.g.e., s. 143

⁷⁰³ A.g.e., s. 142

⁷⁰⁴ A.g.e., s. 143

⁷⁰⁵ Neiman Susan, Modern Düşüncede Kötülük, s. 34

⁷⁰⁶ Toulmin Stephen, Kosmopolis, s. 144

mekanik bir düzenin determinizmine, yani yeter-neden ilkesine tabi olduğu için, özgürlük sadece insanın bu durumunun bilincinde olmasından ibaret kılınır. Leibnizci bakışa göre bu dünyadaki şeylerin, gerçekte niçin oldukları gibi olduklarını anlarsa insan, yaptığı şeyleri niçin yapmakta olduğunu da bilir. Ancak Leibniz'in *kosmos* ile *polis* arasındaki uyum sorununa getirdiği bu çözüm, yeni bir sorunu da beraberinde getirir. Şeyleri, kendilerinde oldukları haliyle anlamamanın, insanın olanağı dahilinde olup olmadığı tartışması için Leibniz Kant'a zemin hazırlar.

Kant modern filozofları en çok motive eden bilgi teorisi üzerine attığı “aşkınlık” görüşü sonucu, neredeyse rasyonalist ve empirist her modern tartışmanın paydalarını eşitler. Bilginin kaynağı konusunda akıl ve deney ayrımının apaçık olmadığını kabul eden Kant'ın modern felsefedeki yeri çok başkadır. Ancak modern bilgi teorisi sorunu, sadece bilginin kaynağıyla ilgili olmayıp aynı zamanda olanağıyla da ilgili olduğu için, sonuçta bilginin kaynağının ne tek başına akıl ne de deney olabileceğini söyleyen Kant'ın felsefeye, bilmenin olanak koşulu tartışmasını kazandırmış olması kaçınılmazdır. Kopernik Devrimi'yle birlikte bilmenin nesnede aranan öğeleri, Kant'la bilirlirlikte özneye yüklenir. Çünkü Kant tarafından öznenin bilme yetisi akla dayandırıldığı oranda deneye de dayandırıldığı için, aklın bilme aşamasında oynadığı rol, yani bilmenin olanak koşullarının akıldan ileri geliyor olması, şeylerin kendinde olduğu haliyle ne olduğunun bilinebilirliğinin olanaksızlığını da ortaya çıkarır.

Modern çağda rasyonalist filozoflar her şeyin bir yeter-neden ilkesi etrafında döndüğünü düşündüklerinde bu ilkenin öne sürülmesinin ardında olan ile olması gerekenin bir ve aynı şey olması gerektiğine ilişkin modern çaba yatmaktaydı. Kant'a göre burada “yeter-neden ilkesi”, filozofların “dünyadan türettikleri” değil, “dünyaya getirdikleri” bir düşünceydi.⁷⁰⁷ Doğa ve akıl arasındaki boşluğun önce üretilip sonra giderilmesi modern düşünürler için kaçınılmazdı. Kant'a göre yeter-neden ilkesi gibi böyle her düzenleyici ilke, “aklın kendisinde esas olan bir dürtünün eseri”dir.⁷⁰⁸ Bu iddia Kant'ın “geleneksel metafiziğin dilini koruma girişimi”nden ileri gelmekteydi.⁷⁰⁹ Bu dil genel olarak gerçekliğin rasyonel olması gerektiğini söylemekteydi. Eğer bu iddia salt aklın dahilinde bir iddia olsaydı, gerçeklik hakkındaki böyle bir iddianın gerçeklik tarafından doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olması da gerekirdi. Yani iddia bir şekilde sınanabilir olurdu.⁷¹⁰ Kant bunun farkında olarak görünüşün empirik,

⁷⁰⁷ Neiman Susan, *Modern Düşünce*de Kötülük s. 34,35, 36

⁷⁰⁸ A.g.e.

⁷⁰⁹ A.g.e.

⁷¹⁰ A.g.e.

gerçekliğin de rasyonel olduğunu söylemekten kaçınır. Aslında bu iddiayla “aklın uygulanması talebi”nde bulunur ki, bu iddia “aklın her uygulanışının da temelidir.”⁷¹¹

Ancak felsefe tarihinde, akıl ister kozmik ister politik olsun, dünyaya her uygulandığında dünya, olan ile olması gereken ayırımına tabi kalmıştır. İşte bu ayırım görünüş ve gerçeklik denilen ayırımın ta kendisidir. Kant gerçekliğin akla uygun olduğu katı rasyonalist iddianın karşısına aklın gerçekliğe uygulanması gerektiği iddiasını getirir.⁷¹² Aslında Kant bu iddianın “aklın bir istemi” olduğunu söylemektedir. Çünkü akıl dünyayı kendi haline bırakmayı reddeder, bunun için olan ve olması gerekeni birleştirmeye çalışır ki, “olan ile olması gerekeni birleştirme talebi, aklın talebinden başka bir şey değildir.”⁷¹³

Kant için “dünyada akıl olabileceği inancı, bizim onda varlığımızı sürdürebilmemizin bir olanak koşuludur.”⁷¹⁴ Deneyimden gelmese de deneyimi aklın talebi olmaksızın hayal etme çabası, deneyimi nedenlere ve sonuçlara bölünmemiş halde tasavvur etmekten daha kolay değildir. Kant’la birlikte modern rasyonel düşünce modern empirist düşünce karşısında yeniden önem kazanır. Çünkü rasyonel düşünce Kant tarafından gözlem yapmak için doğa yasalarının, eylemde bulunmak için ahlak yasalarının formüle edilme pratiği olarak ele alınır. Bu düşünce bütün çevremizi, hem doğa hem de toplumu, “pratik faaliyete uygun gerçekliğin araç-amaç düzeniyle temsil eder.”⁷¹⁵ Çünkü Kant’a göre insan aklının doğası, her rasyonel varlık tarafından, hem düşünmede, hem istemede, zorunlu olarak kabul edilen ilkelerin varlığını içeren bir doğadır.

“Felsefede öznelliğe dönüş...Kant’tan çok daha öncelere, Descartes’a kadar gider”⁷¹⁶ Nitekim Saf Aklın Eleştirisi “özne ve özneye dönüşten çok, bilmenin nesnel doğasıyla ilgilidir.”⁷¹⁷ Bu yüzden Kantçı proje “bilmenin nesnelliğinden vazgeçmek için öznelliği benimsemesiyle” karakterize edilemez. Onun “öznedeki nesnelliği nesnel bir gerçeklik olarak temellendirmeye yönelik bir proje olduğu” düşünülmelidir.⁷¹⁸ Çünkü Kantçı felsefe gerçekte “özneyi vurgulayarak nesnelliği azaltan ve kısıtlayan (Kant öncesi egemen) görüşe karşıt bir felsefedir.”⁷¹⁹ Kant için önemli olan, düşünme yetisinin nasıl olanaklı olduğu değil, aklın deneyimlerin ötesinde neyi ne kadar bilebileceğidir. Aslında Saf Aklın Eleştirisi’nin ilgi alanı,

⁷¹¹ A.g.e., s. 370-371

⁷¹² A.g.e.

⁷¹³ A.g.e., s. 371

⁷¹⁴ A.g.e.

⁷¹⁵ Lingis Alphonso, Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı, s.24

⁷¹⁶ Adorno W. Teodor, Aşkınısallık Kavramı Üzerine, s.56

⁷¹⁷ A.g.e.

⁷¹⁸ A.g.e.

⁷¹⁹ A.g.e., s.57

bilmenin nesnel doğasını kurtarmaktır.⁷²⁰ Bu bilmenin nesnel doğası Descartes'tan beri anlama yetisidir.

Görünüş ile gerçeklik arasındaki farka ilişkin tartışmaları ateşleyen endişe, dünyanın görüldüğü gibi olmayabileceği korkusu değildir; öyle olduğunun ortaya çıkacağı korkusudur.⁷²¹ Filozofları motive eden bir takım nedenlerden ötürü -örneğin *kosmos* ve *polis* arasındaki kaybedilmiş uyumu yeniden sağlama nedenleri- felsefe tarihinde görünüş ile gerçeklik arasındaki fark üzerine her zaman düşünülecektir. Kant “bu çabaların yalnızca salt spekülasyon ile yönlendirilemeyeceğini düşünüyordu.”⁷²² Bu nedenle “Kant’ın spekülasyon çabaların itici gücünün pratik sonuçlar olduğu çıkarımı, dar anlamıyla okunmamalıdır.”⁷²³ Çünkü Kant ahlak metafiziğini temellendirmeyi bu çıkarımın kendisine dayandırmaktadır. Kant *kosmos*’a ilişkin felsefi spekülasyonların *polis*’e ilişkin felsefi sonuçları olduğunun farkındadır. Kaldı ki filozoflar tarafından düşünce (*teoria*) ile eylem (*praxis*) arasında kurulan ilişkiler *kosmos*’u anlama çabaları üzerinden *polis*’i anlamlandırma çabaları olarak yürütmüştür.

Kant’a göre modern felsefeyi yönlendiren “Neyi bilebilirim?”, “Nasıl bilebilirim?” soruları ile şekillenen kuşkucu epistemolojik açmazlardan daha fazla yayılma eğiliminde olan bazı sorular vardır ki bunlar metafiziğin alanına girmekle asla değer yitirmez. Çünkü modern felsefeyle birlikte “metafizik -gerçekliğin temel yapılarının betimlenmesi- olarak başlayan şey, epistemoloji -bilgimizin dayanaklarını temellendirmese de onların izini sürme girişimi- olarak” son bulmuştur.⁷²⁴ Salt Aklın Eleştirisi’nde Kant’ın bilimlerin temellendirilmesiyle ilgili olmayan başka bir felsefi sorunsalı vardır: Metafizik! Metafizikle ilgili ilkin akla, gibi metafiziğin özünü oluşturan kavramlar -Tanrı, Ruh ve Evren- gelmiyorsa eğer, insanlar metafiziğin özünü “Varlık” kavramında bulmak üzere yetiştirildikleri içindir. Metafizik kavramlar kökten düşünüldüklerinde nihai anlamlarını “varlığın varlık olarak düşünülmesi”nde bulmayabilir. Eğer felsefe salt bir “varlıkbilim”e indirgenebilseydi, her türlü sorunun sorulma noktası, “varlık ne anlama gelir?” sorusundan kaynaklanırdı. Ancak “varlık”ta söz konusu olan her şey “varlığın kendisi” değildir. İnsanın varoluşuyla ilgili sorgulanan her şey hemen “Varlık nedir?” sorunsalına dönüşüyormuş gibi görünse de, daha derinlerde çok daha önemli bir sorunla yüzleşilmesi gerekir.⁷²⁵ Bu nedenle Kant’ta “İnsan nedir?” sorusuna, “İnsanı sadece ‘varlığına indirgemekten’ çıkararak her ne ise insan odur” yanıtını almak olanaklı hale getirilmiştir. Çünkü Kant için “varlık” asla bir yüklem değildir.

⁷²⁰ A.g.e.

⁷²¹ Neiman Susan, Modern Düşünce Kötülük, s. 23

⁷²² A.g.e., s. 17

⁷²³ A.g.e.

⁷²⁴ A.g.e.

⁷²⁵ Adorno W. Teodor, Aşkınıllık Kavramı Üzerine, s.58

Dolayısıyla Kant'ta "varlık"ın bir yüklem olmayışı, bizi "bu olduğumuz varlıkta en önemli şeyin bizim varlığımız olmadığı 'şeyler' gerçekleşmemekte midir?" şeklindeki önemli bir soruya itmektedir.⁷²⁶

Saf Aklın Eleştirisi'nde "Neyi bilebilirim?" sorusuna verilen yanıt "insanın sonluluğu" konusunda insanı teorik bir bilgeliğe götürür. Ancak insanın sonluluğunun insanın ölümlülüğüyle ilgisi kurulduğunda, Pratik Aklın Eleştirisi'ndeki "Ne yapmalıyım?" sorusuna verilen yanıt insanı pratik bir bilgeliğe götürebilir. Yanıt insanı her halükarda sonluluktan daha ileriye götürür. Saf Akıl için bilinebilir olanın sonluluğu söz konusudur. Nitekim bu durum insanı sonluluktan daha ileriye götürür. Pratik Aklın "yapabilirsin, o halde yapmalısın" buyruğu bu sonluluktan doğar. Kant için "asla öldürmemelisin" buyruğu insanların ölümlülüğü üzerinden gerçekleşir. İşte Kant'ta "varlığın anlaşılmasına indirgenemez" olan bu soru, insanı kendi hak ve ödeviyle ilgili sorulara götürür.⁷²⁷

Kantçı bağlamda elimizde sadece bir bilme teorisi yoktur. Elbette bu teoriyle birlikte matematiksel doğa bilimlerinin temellerinin kesinliği ortaya konulmuştur. Nitekim Kant bu yolla aynı zamanda "temel alma eğilimi gösterdiğimiz mutlak kavramların bilgisinin olanaklılığını kısıtlamaya yönelik bir girişim"de bulunmuştur.⁷²⁸ Felsefenin teorik bilgeliği aşan bir gerçeğin bilgisini sağlayabileceği yönündeki metafizik savı eleştirerek Kant, aşkın bir gerçekliğe ilişkin bilgi olmadan da metafizikçi olunabileceğini gösterir. Kant'a göre metafizik doğada temellendirilemiyorsa, ahlakta temellendirilmelidir.

Kant, "insan anlığının, olabilir deneyin sınırları ötesine dalıp kendisinde-şeylerle uğraşmaya giriştiğinde, kendini çelişkiler içinde yitirecek biçimde yapılmış olduğunu söylüyordu."⁷²⁹ Bu durumda Kant, aşkın metafiziğin olanaksızlığını bir mantık konusu değil de, bir olgu konusu olarak görmüştür. Çünkü Kant aklın "görüngüsel dünya ötesini kavrama gücünün bulunmasının anlaşılabilir bir şey olmadığını değil, yalnızca olguda bu gücün bulunmadığını" söylemiştir.⁷³⁰ Kant için olabilir duyu deneyi sınırlarını aşmaya kalkmanın verimsizliği insan aklının yapısıyla ilgili olup aklın yalnızca duyu deneyi sınırları içinde kalan şeyleri bilme olanağının kendisi de akıldan ileri gelmekteydi. Kant aklın Mutlak olanın alanına sapma hakkını elinden alır.⁷³¹ Saf Aklın Eleştirisi, aklın Mutlak'a ilişkin soruların hakkını verme yeteneğinin eleştirisidir.⁷³² Saf Aklın Eleştirisi'nde temel felsefi sorulara ilişkin anlamlı önermeler getirmeyi reddeden teorik akıl, anlaşılır sınırları belirli olan bir *kosmos*'u

⁷²⁶ Levinas Emmanuel, Ölüm ve Zaman s. 72

⁷²⁷ A.g.e, s. 73

⁷²⁸ Adorno W. Teodor, Aşkınısallık Kavramı Üzerine s. 60

⁷²⁹ Ayer Alfred Jules, Dil, Doğruluk ve Mantık, s.12

⁷³⁰ Ayer, s.12

⁷³¹ Adorno W. Teodor, Aşkınısallık Kavramı Üzerine s. 61

⁷³² A.g.e.

deneyimlemeye girişir. Kant empiristlerin rasyonalistlere karşı metafiziği aklın ortak kullanımından değil, sıradan ortak bir deneyden türetmesi karşısında da durur. Çünkü Kant'a göre akıl, yine de deneye ilişkin olanaklı her türlü kullanımı aşarak deneyin sınırları dışına taşar. İşte aklın bu şekil çalışması sonu gelmeyen çatışmaların olup bittiği bir savaş alanı metafiziği doğurur.

Kant “bilinmeleri mümkün ise bilinmelerinden en az vazgeçilebilecek olan bilimler”e karşı olan ilgisizlik üzerinde dururken bu kayıtsızlığın “kendini artık sözde bilgiler ile uzun zaman oyalamak istemeyen bir çağın olgunlaşmış *yargıgücü*”nden ileri geldiğini düşünür.⁷³³ İşte Bu yargıgücü, akli görevlerin en zoruna çağırır ki, bu da aklın kendi kendini öğrenmeye yeniden girişimidir. Kant için “Kendini bil!” buyruğu aklın kendi kendini bilmesinin dışında bir anlam taşımaz. Akıl kendi evrensel işleyiş yasalarının keşfi doğrultusundaki kullanımıyla kendi gücüne ilişkin haksız savlarını geçersiz kılar. Çünkü Kant'a göre bir “düşünce ortaya çıkar çıkmaz kendini bir buyruğa tabi durumda bulur.”⁷³⁴ “Düşüncenin üzerine çöken bu buyruk bir olgudur. İlk olgudur; ampirik olgular, ancak onları doğru biçimde kavramaya mecbur olan bir düşünce ile olgu olarak kavranabilir.”⁷³⁵

Kant'ta düşünce, duyu izlenimlerini kavramlarla anlama ve kavramları düzenleme faaliyetiydi. Düşüncenin apriori form ve kategorileri vardı. Ancak bu faaliyet Kant'a göre doğamızdaki serbest bir inisiyatif olarak ortaya çıkmaz. Düşüncenin üzerine bir “buyruğun ağırlığı” çöker ve böylece “düşünce, kendisine düşünme emri verildiğini keşfeder”, bu yüzden düşünce bir “itaattir” de. Bu şekilde düşünce “doğru akıl yürütecek biçimde belirlenmiş olmadığını, ama bunun kendisine düşen bir yükümlülük olduğunu keşfeder.”⁷³⁶

Kant insan aklının güçsüzlüğüne sığınarak, aklın Mutlak'a ilişkin soruları sorma girişiminden kaçmaz. Aksine aklın deney dışı kullanılmasında akli kendi kendisiyle çatışmaya düşüren bütün yanılgıları ortadan kaldırır.⁷³⁷ Kant, insan bilgisini, mümkün deneyin tüm sınırları dışına çıkararak genişletip yayma işinde kendilerine oldukça güvenen geleneksel metafizikçilerin aksine bu işin tümüyle gücünü aştığını alçakgönüllülükle itiraf eder. Bunun yerine, “ben, yalnızca aklın kendisi ve onun katkısız düşünmesiyle uğraşacağım” der.⁷³⁸ Aslında Kant, deneyden gelen her türlü araç-gereçten yoksun kaldığında akıl ile hangi noktaya kadar varabileceğini merak eder. Kant'a göre dünya anlaşılabilir değildir. “Eğer

⁷³³ Kant Immanuel, Saf Aklın Eleştirisi, s. 47

⁷³⁴ Lingis Alphonso, Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı, s. 24

⁷³⁵ A.g.e.

⁷³⁶ A.g.e., s. 25

⁷³⁷ Kant Immanuel, Saf Aklın Eleştirisi, s. 48

⁷³⁸ A.g.e.

dünya anlaşılabilir olsaydı, olması gerektiği gibi olurdu. Eğer olması gerektiği gibi olsaydı ne teorik ne de pratik açıdan artık hiçbir talebimiz olmazdı.”⁷³⁹

Olan ve olması gereken arasındaki sistematik ayırım üzerinden yol alındığında felsefe tarihinde gelinen son nokta, olanı anlamaya çalışan teorik aklın dünyayı anlama çabası ile olanı değiştirmeye çalışan pratik aklın dünyayı anlamlandırma çabasının birbirinden farkıdır. Kant’a göre “ister anlayarak, ister değiştirerek dünyayı anlamlı kılmaya çalışalım, bir Mutlak fikriyle –bir bütün olarak, insan aklı için anlaşılabilir olacak bir dünya anlayışıyla-yönlendiriliriz.”⁷⁴⁰ Kant için olanı anlama çabasında teorik aklın işleyişi deneyimin olanak koşullarına bağlılığından ötürü gerçek karşısında sadece görüşleri bilebilecektir. Ancak Kant’a göre aklın deneyimi aşan soruları her zaman kesin bir yanıt ulaşılamayacaksa da aklın bu işleyişi, yine Kant için bir o kadar önemlidir. Kant’a göre aklın Mutlak’ı bilmeye ilişkin girişimleri insanın “dünyayı anlamlandırmaya yönelik her girişimde varsayılan bir akıl ihtiyacı”nı temsil eder.”⁷⁴¹ Çünkü insan *kosmos*’un kendindelğine dışsal olan araçlar olmaksızın, *kosmos*’u bilinebilir kılamamaktadır. Saf Aklın Eleştirisi’nde bir sisteme oturtulan şey; kendi pratik etkinliğinin bilincinde olup, kendi ütopyasını asla gerçekleştiremeyeceği inancıyla umutsuzluğa kapılan burjuva yaşamının teodisesidir.”⁷⁴² Nitekim Saf Aklın Eleştirisi, “metafizik olarak nitelenen sorulara verdiği yanıtlardan çok, bu sorulara yanıt vermeyi...stoacı bir kayıtsızlıkla reddettiği için güçlüdür.”⁷⁴³

Kant’ın yaptığı Tanrı’nın varlığının dünyadan silinmesi değil, artık onun varlığıyla ilgili soru sorulmamasıdır. Aslında Kant için “bu aşkın ideal gereklidir, aklın bir kavramıdır, ama varlık olarak düşünülmesi aldatıcı olur. Onu varlık olarak düşünmek Tanrının varlığının kanıtını vermek demektir, ki bu da diyalektik yani çatışmaya götürücüdür. Aşkın ideal *somut* olarak düşünölmüştür ama Kant onda varlık bulunmasını reddeder, çünkü ona göre varlığın prototipi fenomendir. Bu anlamda Akıl’ın öyle ideleri vardır ki varlığın ötesine gider.”⁷⁴⁴

Kant’ta “verili varlığın her türlü geçerli anlamla sınırlı özelliğini vurgulayan bu konum Pratik Akıl tarafından yadsınır. Kant pratik alana geçerek sonluluğu sorgular. Öyle bir pratik anlam tarzı vardır ki varlığa teorik olarak ulaşmanın ötesindedir.”⁷⁴⁵ “Varlığa bilişsel tarzda ulaşmayla ilgisi yoktur bunun; pratik tamamen bağımsızdır.”⁷⁴⁶ Kant’a göre teorik olarak zorunluluk dünyasına bağlı olmamıza rağmen, ahlak yasasına saygı açısından özgürüzdür.

⁷³⁹ Neiman Susan, Modern Düşüncede Kötülük, s. 78

⁷⁴⁰ A.g.e.

⁷⁴¹ A.g.e.

⁷⁴² Adorno W. Teodor, Aşkınsallık Kavramı Üzerine, s. 61

⁷⁴³ A.g.e.

⁷⁴⁴ Levinas Emmanuel, Ölüm ve Zaman, s. 74

⁷⁴⁵ A.g.e.

⁷⁴⁶ A.g.e.

Kant Pratik Aklın Eleştirisi'nde pratik akıl, salt pratik akıl olarak ele almayıp “yalnız salt pratik aklın varolduğunu temellendirmek” için “aklın bütün pratik gücünü” eleştirir.⁷⁴⁷ Bu durumda, aklın kendi kendini bilmemesinden kaynaklı olarak sınırlarını aşıp aşmadığını anlamak için, salt pratik yetinin kendisini eleştirmek gereği kalmaz. Çünkü “akıl, salt akıl olarak gerçekten pratik olduğunda” kendini gerçekliğini eylemle kanıtlar.⁷⁴⁸

Kant'ta aklın salt pratik yetisi ile sağlamlık kazanan transendental özgürlüktür. Bu özgürlük “spekülatif aklın nedensellik kavramını kullanırken nedensel bağlantılar dizisinde *koşulsuz* olanı kavramak istediğinde kaçınılmaz bir biçimde düştüğü antinomiden kendini kurtarmak için gereksinme duyduğu mutlak anlamdaki özgürlüktür.”⁷⁴⁹ Spekülatif akıl bu kavramı problematik bir biçimde düşünülmesi olanaksız olmayan bir kavram olarak ortaya koyarken bu kavrama nesnel gerçekliğini saplayamamıştı.⁷⁵⁰ Spekülatif akılda hiçbir desteği olmayan ideler özgürlük kavramına bağlanarak pratik akıl aracılığıyla nesnel gerçeklik kazanırlar. Bu kavramların olanağı özgürlüğün gerçek olması olgusuyla kanıtlanır.⁷⁵¹

Özgürlük, spekülatif aklın bütün ideleri için kendisini kavrayamasak bile olanağını apriori bildiğimiz biricik idedir. Özgürlük idesi “ahlak yasasının aracılığıyla kendisini görünüşe sunar.”⁷⁵² Kantta ahlak yasasının koşulu olan özgürlüğün bilincine varabilmenin koşulu da ahlak yasasıdır. Kant Tanrı'yı ahlak yasasının koşulu olarak ele almaz. Tanrı, ahlak bakımından belirlenmiş iradenin kendisine apriori olarak verilmiş en üstün iyiye uygulanmasının koşullu olduğu için teorik olarak bilinemese de olanağı pratik olarak kabul edilebilir bir idedir. Bu idelerin hiçbir iç olanaksızlık içermedikleri pratik bakımdan bir sonuç için yeterlidir. Spekülatif teorik akla göre yalnızca öznel kalan şey yine spekülatif pratik akıl için nesnel olarak geçerlilik kazanabilir. Özgürlük kavramı ile insan için tanrının nesnel gerçekliğini varsayma hakkı doğar. Nitekim akıl burada teorik bakımdan genişlemiş olmaz, sadece daha önce sorunlu olan bir olanak şimdi bir kabul bulur.

Kant'a göre doğaya ilişkin dünya bilginde olduğu gibi ahlaka ilişkin dünya bilgiliğinin de empirik kısımları olabilir. Zira doğa felsefesi empirik yanı ile doğa yasalarını deneyin bir nesnesi olarak incelerken ahlak felsefesi de özgürlüğün yasalarını deneyin bir nesnesi olarak inceler. Doğa bilimine göre doğanın iradesiz işleyişinden bağımsız bir irade sergileyebilen insan ahlak biliminin incelemesine girer.⁷⁵³ Çünkü doğa yasaları “her şeyin onlara göre olup bittiği yasalar”ken ahlak yasaları “her şeyin onlara göre olması gerektiği yasalar”dır.⁷⁵⁴

⁷⁴⁷ Kant Immanuel, Pratik Aklın Eleştirisi, s. 117

⁷⁴⁸ A.g.e.

⁷⁴⁹ A.g.e.

⁷⁵⁰ A.g.e.

⁷⁵¹ A.g.e., s. 118

⁷⁵² A.g.e.

⁷⁵³ Kant Immanuel, Ahlak Metafiziğini Temellendirme, s. 171

⁷⁵⁴ A.g.e., s. 172

Bir ahlak yasasının bir bağlanmanın nedeni olabilmesi için mutlak bir zorunluluk içermesi gerekir. İşte bu bağlanmanın nedeni, Kant'a göre insanın içinde bulunduğu dünyanın koşullarında aranmamalıdır; sadece apriori olarak doğrudan doğruya saf aklın kavramlarında aranmalıdır.⁷⁵⁵ Sonuçta ahlak metafiziği “akıl sahibi bir varlık olarak insana a priori yasalar verir”⁷⁵⁶ Kant'a göre bu yasalar elbette insanın bu dünyadaki yaşamında etkili olabilmek için “deney”le gerçekleşecek bir “yargı verme yetisi”ne gerek duyarlar.⁷⁵⁷ Ahlak metafiziği, ahlakın kendisi hakkında doğru yargıda bulunmayı olanaklı kılan üstün bir kural varolmadığı için kendisinden vazgeçilemeyecek kadar gereklidir. Çünkü “ahlak bakımından iyi olması gereken bir şey söz konusu olduğu zaman, bu şeyin ahlak yasasına uygun olması yeterli değildir” , aynı zamanda “ahlak yasası uğruna yapılmış olması da gerekir”⁷⁵⁸ Ahlak yasasına uygunluk rastlantısal olmamalı. Çünkü “ahlaka yabancı olan bir temel kuşkusuz arada sırada yasaya uygun, ama çoğu kez de yasaya aykırı eylemler doğurabilir.”⁷⁵⁹

Kant ahlak metafiziği ile “genel bir pratik dünya bilgeliği”ni amaçlar; ki bu nedenle “özel türden bir istenci” değil “genel olarak istenci” göz önünde bulundurur. Dolayısıyla ahlak metafiziğinin işi olanaklı bir saf istencin idelerini araştırmak olmalıdır.⁷⁶⁰ Bu nedenle ahlak metafiziğinin temeli saf pratik aklın eleştirisinden başka bir şey değildir. Nitekim Kant, saf bir pratik aklın eleştirisinin tam olması için pratik aklı teorik akılla bir birlik ortaya koyması gerektiğine inanır.⁷⁶¹ Çünkü “eninde sonunda akıl, yalnız uygulama alanında birbirinden ayrılması gereken” bir ve aynı akıldır.⁷⁶²

Kant'ta iradenin ahlaksal bakımdan iyi olması amacıyla ne yapmak gerektiğini bulabilmek için çok derin bir bakış açısına gerek yoktur. Olanaklı genel bir yasamada mutlak bir ilke olarak yer almaya uygun ilke kendi maksimumumuzun genel bir yasa olmasını isteyip isteyemeyeceğimizde yatar. Pratik yasaya yalnızca saygı gereği uymak ödevi oluşturur. “ödevde duyulan saygı, değeri her şeyin üstünde bulunan kendi başına iyi iradenin koşuludur.”⁷⁶³

Sıradan insanın anlama yetisinin pratik alandaki yargılama gücü teorik alandaki yargılama gücüne üstündür. Pratik alan sıradan anlama yetisi bütün duyusal güdülerini pratik yasaların dışında bıraktığı zaman, yargılama gücü ilk olarak kendi ayrıcalıklı durumunu gösterir. Sıradan insan aklı, spekülasyonun herhangi bir gereksiniminden dolayı değil de, pratik nedenlerden dolayı, kendi sınırlarının dışına çıkarak bir pratik felsefenin alanına girmeye

⁷⁵⁵ A.g.e., s. 173

⁷⁵⁶ A.g.e.

⁷⁵⁷ A.g.e., s. 174

⁷⁵⁸ A.g.e.

⁷⁵⁹ A.g.e.

⁷⁶⁰ A.g.e., s. 175

⁷⁶¹ A.g.e., s. 176

⁷⁶² A.g.e.

⁷⁶³ A.g.e., s. 191

itilir. Sıradan pratik akıl kendisini geliştirdikçe, bu olgunlaşmasından farkına varılmadan bir diyalektik gelişip ortaya çıkar. Bu diyalektik akli teorik kullanımında olduğu gibi pratik kullanımında da felsefeden yardım almaya zorlar. Teorik aklın olduğu gibi pratik aklın da varacağı son yer aklın tam bir eleştirisidir.⁷⁶⁴

3. 3. Aydınlanma Kozmopolitanizmi

3. 3. 1. Doğa ve Kültür Ayrımı

XVII. yüzyılla birlikte, “doğa” ve “kültür” arasında kurulan karşıtlık XVIII. yüzyılda gelişen “insan hakları” nosyonu açısından oldukça önemlidir. Çünkü; “modern insan hakları nosyonu, doğa ve kültür arasındaki bir karşıtlıktan türemektedir.”⁷⁶⁵ Doğa-kültür karşıtlığına kaynaklık edense modern çağın ruh-beden, bilinç-madde, özne-nesne dikatomisine dayalı genel epistemik duruşu olduğu için, en somut haliyle özel ve kamusal ayrımında vücut bulan bu epistemik duruş, modern insan hakları açısından kaçınılmaz bir temeldir.

Modern insan hakları, temel insan hakları olarak kabul edilir. Batıda, herhangi bir toplumun yurttaşları olan her bir insanın, kendi toplumunun kültürel düzenlemeleri içindeki yeri hangi düzeyde olursa olsun belli temel hakları vardır ve bu haklar o toplumun gelenek-göreneklerinden bağımsızdır. Toplum aşırı olan bu hakların benliğe ait olduğu kabul edilir. Bu açıdan bakıldığında modern çağın benliği kavrayış biçimi de oldukça önemlidir. Aydınlanma düşüncesi, insanların bireyselliklerini daha fazla ifade edeceği düşüncesiyle, benliği özel alana daha yakın görmüşlerdir. Aslında tamamen bir çarpıtma olan bu görüş, sadece XVIII. yüzyılda biçimlenen haliyle ele alınır. Ancak günümüzde hala kaynağını “benliğe ait doğal alan nosyonu”ndan alan “insan hakları nosyonu”na inanılmaktadır.⁷⁶⁶

Bireysel duyuma has özelliklerin henüz toplumsal bir biçim kazanmamış olduğu aydınlanma döneminde, benliğe yakın olan özel alan evrensel insan sempatisi ile düzenlenmekteydi. Çünkü aydınlanma hümanizmi, özel alana doğal bir anlam yüklemekteydi. Bireysel farkların henüz pek bir anlam ifade etmediği bu dönemde, yeni bir insan anlayışı doğmaktaydı. XVII. yüzyılla birlikte doğa ve kültür arasında kurulan karşıtlık, insanın benliğe ait gereksinimlerinin bütünlüğünü varsayıp onlara ayrı bir önem atfediyorken, XVIII. yüzyılda bu gereksinimlerin önemsenmediği her türlü toplumsal hal, insanın doğal haklarının çiğnenmesi anlamına büründürüldü. Nitekim XIX. yüzyıla kadar benliğe yakın olan alan kişiliğin ifade edildiği biricik alan olarak asla düşünülmedi. Özel olandan henüz birey olanın

⁷⁶⁴ A.g.e., s. 191-192-193

⁷⁶⁵ Sennett Richard, Kamusal İnsanın Çöküşü, s. 127

⁷⁶⁶ A.g.e.

anlaşılmadığı aydınlanma çağında, birtakım temel haklara sahip olan, “birey” değil, “doğal insan”dı. Bu nedenle doğal insanın, aydınlanma çağında evrensel bir insanlık kavrayışına gönderme yapması rastlantı değildir. Tüm insanların doğal olarak isteme hakkına sahip oldukları şeyler konusunda eşit olduğu genel kabulü, doğal olanı birey dışı görmeyi gerektirmişti.

Modern çağda doğal olanın, insanın yaşamında sadece özel olana tekabül etmesi dolayısıyla, yapay olan kamusal olana tekabül etmek durumunda kaldı. 18. yüzyılda düşünüldüğü şekliyle, insanın doğayla açık ilişkisinin farkındalığına rağmen, aydınlanma düşünürlerinin, doğal ile yapay arasında yaratılmış çelişkiyi mazur görmeleri şaşırtıcıdır. Özel olanın doğa kamusal olanın kültür ile özdeşleştirildiği aydınlanma düşüncesinde doğal olan *kosmos* anlayışı karşısında yapay olan bir *polis* anlayışının söz konusu olması kaçınılmazdı.

Aydınlanmacılar, doğa-kültür karşıtlığını kabul etmekle kalmayıp kültür karşısında doğaya bir hak tanımıştır. Elbette her tarihsel gelişimde olduğu gibi, bu iddia da gelişkin haliyle doğmamıştır. Aydınlanmacılara göre, benliğe ait oluşumların kamusal terimlerle asla ifade edilemez oluşu benliği özel alan yakın tutmayı gerektirmişti. Bu yüzden aydınlanmacılar doğal hakların belli bir toplumda var olan sonlu-sınırlı kültürel haklara aşkınlığını göstermeye çalışırken doğal insan kavramına başvurmuştur. Ancak insanın doğa halini bilmek doğal hak nosyonu açısından birtakım anlaşmazlıklara yol açmıştır.

Rousseau’ya göre “insanların doğalarından sahip oldukları haklar” ile ilgilenen “doğal hukuk” üzerindeki bu anlaşmazlığın nedeni, “insan doğası” konusundaki “bilgisizlik”tir.⁷⁶⁷ Modern öncesi doğal hukukçular “doğadaki bütün var olanları aynı doğa kanununa bağlı” olarak düşünürken “doğanın buyurduğu kanundan çok, doğanın tabi olduğu kanun”dan söz eder.⁷⁶⁸ Ancak modern hukukçular, kanunu “başka varlıklarla ilişkileri içinde düşünülen bir varlığa buyrulmuş bir kural” olarak düşündükleri için, “doğal kanunun yetkesini akılla bezenmiş biricik insana hasreder”.⁷⁶⁹ Bu nedenle bir metafizikçi olmadan doğa kanununu anlamak olanaksızmış gibi görülür. Halbuki “insanı insan yapmadan önce onu bir filozof yapmak zorunluluğu hiç yoktur.”⁷⁷⁰ Doğa halinde insana doğanın görünüşü doğayla içli dışlı olduğu için hep aynı düzende görünmüştür. Dolayısıyla insanın hep tikel olarak gördüğü şeyi tümel olarak görmesini sağlayacak felsefeyi doğal insanda aramak yanlıştır.⁷⁷¹

Rousseau’ya göre “insanların doğal olarak sahip olmadıkları birçok bilgidен çıkarılmış” olan bu “doğa kanunu”yla ilgili metafizik ilkeler, “insanların ancak doğa halinden çıktuktan sonra” “doğa kanunu fikrini kavrayabilecekleri bir üstünlüğe sahip oldukları” biçimindeki

⁷⁶⁷ Rousseau Jean-Jacques, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s.82

⁷⁶⁸ A.g.e.

⁷⁶⁹ A.g.e.

⁷⁷⁰ A.g.e., s. 84

⁷⁷¹ A.g.e., s.107

bir genel kabule dayanır.⁷⁷² Aslında kanun fikri belli bir ilerleme ve gelişme sonucu ortaya çıkmıştır. Rousseau'ya göre “bir kanunun sadece ‘kanun’ olması için, boyun eğmek zorunda bıraktığının iradesinin bilerek boyun eğmesi”, ayrıca “bir ‘kanun’un ‘doğal’ olması için, direkt olarak doğanın sesiyle konuşması” gerekir.⁷⁷³ Dolayısıyla doğal hukukun bütün kuralları toplumsallık ilkesini katmaksızın insanın doğal duyarlılığından çıkarılmalıdır.

Aydınlanmacılar için bu doğal duyarlılığın biricik maddi ifadesi aile yaşamıdır. Her insanın girdiği aile ilişkileri türünden özel ilişkiler aydınlanmacılara göre insanın doğa ile ilişkisini ortaya koyar.⁷⁷⁴ Dolayısıyla “aile içindeki duygusal ilişkileri tartışmak aslında doğaya ilişkin sorunları tartışmaktır.”⁷⁷⁵ Aydınlanmacılar ailede görünen “doğal sempati”nin varlığından yola çıkarak “insan türünün işlevsel birliği”ne tekabül eden “evrensel insanlık sempatisi”ni ortaya atar. Rousseau doğal bir bağla birleşmiş olan ailede her bir çocuğun bakım gereksinimi sağlandıktan sonra aile doğanın zoru olmaksızın kendi istekleri ile bir arada kalmaya devam ettiğini söyler. Rousseau için toplumsallığın sözleşme ile varlığını devam ettirebileceğinin en güçlü kanıtı budur.⁷⁷⁶ Toplumsal konumları ne olursa olsun, birbirlerinin gereksinimlerine karşı doğal bir sempatiyi paylaşmayı aile içinde öğrenen insanlar kültürel olanın bireyselliğine aşkın olan bir evrensel duyarlılığa bağlanır. İnsanların doğal haklarının olduğu düşüncesi, insan doğasının evrensel tanımlanmasının bir sonucudur.

Rousseau için evrensel insan sempatisi, insanın diğer insanlara karşı bir sempati duymasına kadar uzanan kendine karşı duyduğu sevgiden ileri gelen bir duyarlılıktır.⁷⁷⁷ Çünkü doğal sempatinin kapsadığı istekler türe özgü olup bireyin keyfine bağlı olmayan isteklerdi. Aslında doğal durumda insanlar etkinliklerini aynı isteklere bağlı olarak ölçtükleri için, doğal sempatinin bir kişiden ötekine farklılaşmadığı düşünülüyordu. Gerçekte doğal benliğe ilişkin bu kavrayışın bütünlüğünden zamanla bir dizi doğal hak ortaya çıktı. Böylece insan için ortak bir doğanın tanınması belli politik hakların temelini oluşturmaya başladı.

İnsanın doğa durumuna kaynağı sosyal olan tutkular tanıdığı için Diderot'u eleştiren Rousseau, doğal hukukun bütün kurallarının toplumsallık ilkesini katmak gereği olmadan insanın doğal duyarlılığından çıkarılabileceğini düşünür. Rousseau'ya göre doğa halinde doğa kanununa itaat eden, “doğal insanın duyarlılığı”dır. Kültür ayrımı yapmadan bütün insanlarda ortak olan bir doğa üzerine ortak yaşamı kuran Rousseau için, doğa kuralları gerçekte

⁷⁷² A.g.e., s.83

⁷⁷³ A.g.e., s.84

⁷⁷⁴ Sennett Richard, Kamusal İnsanın Çöküşü, s.128

⁷⁷⁵ A.g.e.

⁷⁷⁶ Rousseau Jean-Jacques, Toplum Sözleşmesi, s. 14-15

⁷⁷⁷ Rousseau Jean-Jacques, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s.84

“duyumun ilkeleri”dir. İnsan düşünür bir varlık haline gelmeden önce duyar bir varlık olduğu için, akıl, bu kuralları düşüncenin ilkeleri üzerine daha sonra kurmuştur.⁷⁷⁸

Nitekim Rousseau’dan farklı olarak Kant evrensel sempatinin “ödeve uygun” olsa da “ödevden dolayı” olmadığını düşünür. Kant’a göre duyarlılık, doğal bir eğilimden ileri gelir. Dolayısıyla insanlara “bir eğilim olarak sevgi buyurulamaz.”⁷⁷⁹ İnsanları birbirine iyilik yapmaya “bir eğilim itmediği sürece”, Kant için “sevgi patolojik değil, pratik bir sevgidir”; hatta bu öyle bir sevgidir ki, “eğilimin bağımlılığı”nda değil, “istenç”te kendini bulur. Kant’a göre ancak böyle bir sevgi “buyurulabilir.”⁷⁸⁰ Ödevden dolayı olan böyle bir sevgiyi buyurursa Kant’ta pratik aklın kendisidir. Nitekim pratik akıl insana istemeye değer olan bir sevgiyi buyurarak insana saygı duyacağı bir ödev sunar. Kant ödeve saygıyı diğer bütün duygulardan türce ayırır.

Kant’a göre insan kendisi için “doğrudan doğruya bir yasa olarak tanıdığı”nı, “saygı” ile tanır. Duyular başka herhangi bir şeyden etkilenmeksizin iradenin ahlak yasasına bağlı olduğu bilinci olan saygı yasanın “özneye etkisinin sonucu olarak görülür, nedeni olarak değil”. “Saygı, ben sevgimi yıkan bir değer tasarıdır” diyen Kant’a göre “saygının nesnesi yalnız ve yalnız yasadır”. Kendimize sanki o kendi başına zorunluymuş gibi kabul ettirdiğimiz bu yasaya “ben sevgimize danışmadan boyun eğeriz”; ama “kendimize yine kendimiz tarafından kabul ettirilmiş bir yasa olarak” ahlak yasası “irademizin sonucudur”.⁷⁸¹

Nitekim Aydınlanmacılar çoğunlukla aklın tutkulara galip gelebilecek kadar güçlü olduğunu ileri sürer. Hobbes doğa halindeki insanı tutkularının esiri gibi gösterirken tutkularının temelinde benlik sevgisinin yattığını söyler. Hobbes’a göre “doğa, insanları bedensel ve zihinsel yetenekler bakımından öyle eşit yaratmıştır ki...iki insan arasındaki fark, birinin diğerinde bulunmayan bir üstünlüğe sahip olduğunu iddia etmesine yetecek kadar fazla değildir.”⁷⁸² Dolayısıyla “bu yetenek eşitliğinden amaçlarımıza erişme umudunun eşitliği doğar”; bu nedenle “iki kişi aynı anda sahip olamayacakları bir şeyi arzu ederse, birbirlerine düşman olur”, böylece “esas olarak varlığını korumak” olan amaçları uğruna bu kişiler “birbirlerini egemenlik altına almaya”, gerekirse de “yok etmeye çalışır”.⁷⁸³ Hobbes’a göre doğa halinde akla yatkın olan “herhangi bir kimsenin başkalarına olan güvensizliğinden kurtulması için, kendisi için tehlikeli olabilecek kadar büyük başka bir kuvvet kalmadığını görünceye kadar,...olabildiği kadar çok insanı hakimiyeti altına alması”dır.⁷⁸⁴ Ayrıca bunu

⁷⁷⁸ A.g.e.

⁷⁷⁹ Kant Immanuel, *Ahlak Metafiziğini Temellendirme*, s. 186

⁷⁸⁰ A.g.e.

⁷⁸¹ A.g.e., bkz. Kant’ın kendi dip notu, s. 188-199

⁷⁸² Hobbes Thomas, *Leviathan*, s. 92

⁷⁸³ A.g.e., s. 93

⁷⁸⁴ A.g.e.

yapmak “kişinin kendi varlığını koruması için gerekli olanın ötesinde bir şey değildir.”⁷⁸⁵ Ancak “güçlerini, güvenliklerinin gerekli kıldığından daha fazla arttırmak isteyenler olduğu için”, “bir insanın kendi varlığını korumak için başka insanlar üzerindeki egemenliğini bu şekilde arttırması” gerekti.⁷⁸⁶ Hobbes’a göre insanlar bu rekabet ortamında birbirleriyle çatışan çıkarları doğrultusunda birbirlerinden şan ve şeref gibi onursal değerler koparmaya çalışarak kendileri için uygarlık gibi sahte bir güvenlik ortamı yarattı. Çünkü akla uygun olan buydu.

Rousseau’ya göre “insanın insana duyduğu evrensel sempati” şeklindeki “özdeşleşme” “doğa hali”nde “akıl hali”ndekine göre çok daha fazladır.⁷⁸⁷ Bu nedenle Rousseau “benlik sevgisi”ni “toplum içinde gelişen onur”dan ayırt eder.⁷⁸⁸ Diderot’un etkisiyle tutkuların gücüne inanan Rousseau, ahlaki yaşamı Hobbes’tan çok daha demokratik bir ilke üzerine kurar. Descartesçı bir anlamda “sağduyunun dünyada en iyi paylaştırılmış şey olduğu” düşüncesine karşı çıkan Rousseau insanın genel olarak “duygulu bir varlık” olduğunu düşünerek ahlaki yaşamı bu “duygululuk” üzerine kurar.⁷⁸⁹ Rousseau’ya göre doğal bir duygu olan evrensel sempati “her bireyin kendisine karşı duyduğu sevginin faaliyetini” hafifletir ve “bütün türün, karşılıklı olarak, kendini muhafazasına yardım eder”.⁷⁹⁰ Doğa halinde kanunların yerini tutan bu duygu gelenek göreneklerden öncedir. Hatta doğa halinde tüm eğitim ilkelerinden bağımsız olarak insanın kötülük karşısında iyiliği seçme nedeni de bu duygudur.⁷⁹¹ Bu nedenle Rousseau’da insanın yaşamını sürdürmesi sadece aklın işleyişine dayanmaz. Elbette “tutkuların şiddeti ne kadar artarsa bunları durdurmak için kanunların o kadar zorunlu olduğunu kabul etmek gerekir.”; ancak bu düzensizliğin nedeni Rousseau için “kanunların yetersizliği” değil, “kanunların kendisi”dir.⁷⁹² Rousseau’ya göre tutkuların şiddetini arttırsa aklın ilerlemesi ve gelişmesidir.

Rousseau’ya göre kendini güven altına almak için doğa içinde bir tek “insan kendi işlerinin yapılmasına, özgür bir unsur sıfatıyla kişi olarak” katılır; çünkü insan “özgür eylemiyle seçer”.⁷⁹³ Dolayısıyla “insanın özgül üstünlüğü”, “anlığı” olmaktan çok, “özgür bir unsur” olma niteliğidir.⁷⁹⁴ Ahlak, doğaya boyun eğip eğmemek konusunda özgür olan insanın özgürlüğünün bilincine ulaşmasında kendini gösterir. İsteyerek gerçekleştirilen manevi

⁷⁸⁵ A.g.e.

⁷⁸⁶ A.g.e.

⁷⁸⁷ Rousseau Jean-Jacques, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s.122

⁷⁸⁸ A.g.e.

⁷⁸⁹ A.g.e., s.123

⁷⁹⁰ A.g.e., s.124

⁷⁹¹ A.g.e.

⁷⁹² A.g.e., s.125

⁷⁹³ A.g.e., s.102

⁷⁹⁴ A.g.e., s.103

eylemler hakkına mekanik kanunlar hiçbir şey söylemez.⁷⁹⁵ Rousseau'ya göre insan için doğadaki ayırt edici özellik insanın özgür istencinden ileri gelen “yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisi”dir; ki bu yeti insanda “gerek tür olarak gerek kişi olarak bulunur”⁷⁹⁶ Hıristiyan ahlakçıları ne derse desin bu yeti “tutkulara çok şey borçludur”, çünkü “aklımız tutkuların faaliyeti ile yetkinleşir ve olgunlaşır.”⁷⁹⁷ Ancak tutkular kaynağını gereksinimlerden alırken, anlık da insanın gereksinimlerinin etkisi altında gelişerek gereksinimler üzerinde karşı etki yapar.⁷⁹⁸ İşte Rousseau'ya göre insanın, kendini, bilimlerin ve sanatların ilerlemesinde gösteren bu düşünsel gelişimi uygar toplumların temelini oluşturur.

Uygar toplumlarda “Doğa'nın ‘Kanun’a boyun eğdiği an’ı saptamak” isterken Rousseau, “akla boyun eğen doğa”yı kasteder.⁷⁹⁹ Erken modern dönemde statülere ilişkin kavrayışlar insanları böldüğü için insanlar aynı türe ait olduklarının bilincinde olamamışlardı. Rousseau'ya göre “bilim ve sanatların ilerlemesi” insanları bu “uygar milletler denilen topluluklar” durumuna sokmuştur.⁸⁰⁰ Rousseau için “bilimleri ve sanatları doğuran bizim kötü yanlarımızdır”; “doğuşlarındaki kötülük, amaçlarına bakınca büsbütün ortaya çıkar.”⁸⁰¹ Uygar toplumlardaki bütün kötülükler “bilim ve sanat değerlerinin yükselmesi” sonucu “ahlak değerlerinin alçalması” ile “insanlar arasına giren eşitsizlik”ten doğar.⁸⁰² İnsana “hiçbir erdeme sahip olmadan bütün erdemlere sahipmiş gibi görünmek ustalığı” veren bilim ve sanatlar “özgür yaşamak için doğmuş olarak görünen insanların damarlarındaki özgürlük duygusunu söndürür”.⁸⁰³

Nitekim “doğal eşitsizliğin kaynağının ne olduğu”nun sorulamayacağını, çünkü bu sorunun yanıtının “kelimenin tanımlanmasında” bulunduğunu düşünen Rousseau için, uygar toplumların ortaya çıkışıyla birlikte, kozmik eşitsizliğin yerini, insanların birbirlerinin zararına yarar sağladıkları uzlaşım sal ayrıcalıklardan ibaret olan politik eşitsizlik almıştır.⁸⁰⁴ Bu yüzden Rousseau'ya göre aydınlanma düşünürlerinin çoğu “toplumda edinmiş oldukları fikirleri uygarlık öncesi doğal hale aktarmış”; “vahşi insandan söz açmış”, fakat “uygar insanı anlatmış”tır.⁸⁰⁵ Ancak aydınlanmacılar tarafından genel olarak insanın seküler ilerlemesini dile getirecek anlamda işlenen uygarlaşma, bilim ile sanatların ilerlemesiyle yaratılan yeni yaşam koşullarının doğurduğu dünyevi yetkinlik olarak öne çıkarılırken bilim ve sanat

⁷⁹⁵ A.g.e.

⁷⁹⁶ A.g.e., s.104

⁷⁹⁷ A.g.e., s.105

⁷⁹⁸ A.g.e.

⁷⁹⁹ A.g.e., s.88

⁸⁰⁰ Rousseau Jean-Jacques, Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev, s. 20

⁸⁰¹ A.g.e., s. 36

⁸⁰² A.g.e., s. 47

⁸⁰³ A.g.e., s. 20-21

⁸⁰⁴ Rousseau Jean-Jacques, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s.87-88

⁸⁰⁵ A.g.e., s.88

etkinliklerinin kaynağı olan akıl doğa karşısında, kendi içinde dışarıdan daha fazla anlam taşıyan bir içeriye sahip olduğu ilkesiyle aşkınlaştırılmıştır. Aydınlanmacılar aklın doğal yaşam karşısındaki insan yaşamını düzenleyici gücünün en büyük eseri olarak uygarlığı göstermiştir. Tarihsel bir süreç sonucunda ulaşılmış bir insani düzenlilik olan uygarlığın somut göstergesi ise modern *polis* yaşamıdır.

İngiliz ve Fransız aydınlanmacılar, modern kent (*city*) yaşamını genelde Latince uygar (*civis*) sözcüğünden türeyen uygarlık (*civility, civilité*) kavramıyla dile getirme eğilimi sergiler. Latince *civis* kavramı, Roma kent yaşamındaki yurttaşlığın, barbar yabancıların ilkel koşullarından üstünlüğünü dile getiren anlamı ile öne çıkarılır. XVIII. yüzyılın sonlarına doğru uygarlaşma kavramı (*civilization, civilisation*) insanlığın barbarca kölelikten uzaklaştığı bir kabalıktan inceliğe doğru ilerleme gelişme sürecini betimlemek için kullanılır. Bu aydınlanmacılar için uygar yaşam kültür yaşamıyla özdeştir. Bu düşünürlerden romantik bir farkla ayrılan Rousseau tarafından uygarlığın ritüelleri insanlar arasındaki doğal bütünlüğü parçaladığı düşüncesiyle eleştiriye açılır. İnsanlar arasındaki söz konusu bu parçalanmışlığı şan-şeref gibi onursal ritüellerle olumlayan uygar kavramı yerine Rousseau kültür kavramını bambaşka bir bağlamda kullanır. Çünkü

Uygar toplumların hiyerarşik düzeninin, aydınlamacı doğal düzen anlayışına göre sınırları vardır. Uygar bir saygınlığa dayanan hiyerarşinin ritüelleri, üzerinde uzlaşmış şeylerden ibarettir. Uygar toplumlarda “ritüel, eşit olsun olmasın, birleşmiş insanlar arasında bir bağ” kurar.⁸⁰⁶ Uygar yerine kültür kavramını kullanan aydınlanmacılarla birlikte hiyerarşi fikrinin kendisi gibi, ritüelleri de şeylerin doğal düzeni içinde mutlak olma gücünü yitirir. Çünkü aydınlamacı doğa nosyonu kültür nosyonuna bir sınırlama getirir. Bu aydınlanmacılar doğal olanın yapay olana karşı bir engel olarak işlev görebileceğini bir ilke olarak geliştirir.

Nitekim geçmişin teolojik doktrinlerinden radikal bir kopuş yaşayan aydınlanmacılar, Hıristiyanlığın içsel olana verdiği önemin tersine, dışsal olana yönelir. Doğadaki farklılığı organize etmede yardımcı olan modern akıl, bireyin içe dönük öznelliğine bir çare bulmak için dışarıya açılır. Dünyevi yaşamın yanılsama olduğu yolundaki Hıristiyan inancına karşın, bu düşünürler “fiziksel uyarının pozitif ahlaksal değerlerle ilgili olduğunu” düşünür.⁸⁰⁷ Bu pozitif ahlaksal değerlerden türettikleri pozitif hukuk ilkelerine dayanan aydınlanmacılar bireyin dışı açılımını sağlamak için kamusal alanı özel alanla uyumlu hale getirmeye çalışır. Her bireyin topluma eşit katılımını amaçlayan bir kültür halini oluşturmayı amaç edinen aydınlanmacılar doğa nosyonundan hareket eder. Aslında modern çağın yeni üretim biçimine

⁸⁰⁶ Sennett Richard, Otorite, s. 19

⁸⁰⁷ Richard Sennet, Gözün Vicdanı, s. 98

uygun bir toplumsal düzen beklentisini aydınlanmacılar yerine getirir. Bu yeni üretim biçimi, iş bölümüne dayalı bir maddi bolluğu vaat ettiği için aydınlanmacılar bireyin iç yaşamının dış yaşama açılması idealini gerçekleştirmek adına ortak iyiyi ortak insan doğasından türetmek ister.

Gerçekte aydınlanmacılar bireylerler arasındaki kültürel farklılıklardan rahatsızdır. Aydınlanmacıların farklılık ile kastettikleri yeni üretim biçiminin merkezi olan modern *polis*'lerde ortaya çıkan henüz bir birlik ifade etmeyen çokluktur. Batının uygar toplumlarındaki kişisel farklılıkların haksız mukayeselere neden olduğunu düşünen aydınlanmacılar, hiyerarşik olmayan bir bütünlük yaratma adına, farklılıkların bütünlüğün içine nasıl sığdırılacağını bulmaya çalışır. Toplumsal farklılığı doğal farklılık kadar yararlı kılmaya çalışan aydınlanmacılar doğaya olan inançlarını kentsel kalabalıkla uzlaştırmakta zorluk çeker. Bu nedenle aydınlanmacılar, farklılığın gerçekleri ile başa çıkmayı zorlaştıran bir bütünlük arayışına girer. Aslında bütünlük arayışı, doğal olduğu kadar ahlaken de sağlıklı olan kent yaşamına karşı duyulan önyargılardan kaynaklanır. İnsanları toplumsal yaşamın gerçeklerini tanımaktan alı koyduğu için, uygarlığın gereklerine uygun erdemler konusunda şüphe duyan aydınlanmacılar, her bireyin dünyadaki konumuna ilişkin bir fikir oluşturması adına bireylerin birbirlerinden farklı oluşlarının muammasını olumlamaz. Bu nedenle bütünlüğe adanmış bir ideal olarak farklılıkları nasıl tolere edeceğinde zorlanan aydınlanmacılar kültür kavramını önemser. İnsanların kendilerini sınıflarıyla değerlendirdiği dönemlerde toplumun göz önünde tuttuğu saygınlığı evrensel bir insanlık anlayışının önündeki en büyük engel olarak gören aydınlanmacılar, bireyin doğal yaşamına değinmekten kaçınan uygarlığı eleştirir. Çünkü “değeri dışarıya boşaltmanın bir yolu” olan uygarlık kuralları “rahatsız edici içsellikten bir kurtuluş” olarak işlenmişti.⁸⁰⁸ Bu uygar kurtuluştan nefret eden aydınlanmacılar, uygar değerlere karşı kültürel ağırlığın gerçek ciddiyetinin onaylanması adına saldırır.⁸⁰⁹

Alınan kültürel önlemlerle insan doğasını güçlendirmeyi düşünen aydınlanmacılar kültür kavramının taşıdığı tarımsal imaya önem verir. Kültür sözcüğünün anlam bulduğu yaşam biçimlerine bakıldığında Latince *colere*'den türeyen kültür (*cultura*) sözcüğünün modern dünyada ekip-biçme işindeki yetiştirme, büyütme, geliştirme, ilgilenme etkinliklerinin dünyeviliğine ilişkin anlamları üstlendiği görülür. Bu tarımsal imaları topluma daha önceki yabancı durumda varolmamış bir duruma erişmek olarak uyarlayan aydınlanmacılar insanın toprakla ilişkisinden esinlenir. İnsanın, doğanın kendisinde hazır bulunan ile yetinmeyen

⁸⁰⁸ A.g.e., s. 102

⁸⁰⁹ A.g.e.

çabasını olumlayan aydınlanmacılar yalnızca doğayı işlemek anlamına gelmeyen kültürü *kosmos* ile *polis* arasında özenli bir ilişkiyi kurmak için kullanır.

İnsanın doğayı dönüştürme, değiştirme, yönlendirme etkinliği olarak kültür kavramı aydınlanmacılar tarafından insanın yetiştirme sürecini ifade etmeye başlar. Nitekim doğa değil de, insan öznesi üzerinden yapılan bu yeni kavrayışın ardında modern çağın mekanistik doğa anlayışı vardır. Zaten “aklı başında kimselerin iradesinden çok tesadüfün düzenlediği eski kentlere olumsuz gönderme yapan” Descartes’a göre de “yasaların çok sayıda oluşu, çoğu zaman ahlak bozukluklarına özür teşkil eder; oysa sayıca pek az, ama sıkı sıkıya uygulanan yasalara sahip bir devletin yapısı daha düzenlidir.”⁸¹⁰ Descartesçı etki çoğu aydınlanmacıyı modern doğa bilimine olan aşırı güvene dayalı olarak *kosmos*’a uygulanan rasyonel yöntemlerin *polis*’e de uygulanabileceği konusunda cesaretlendirir. Kültür kavramının kullanımı, giderek aklın doğaya üstünlüğünün telafisi olmaktan çıkmaya başlar. Sonuçta insanın yetiştirme süreci olarak ele alınan kültürlenme, bilim ve sanatların toplumlarda insanların doğal gereksinimlerini aşan kullanım alışkanlığından soyutlanamaz bir hale gelir.

Rousseau’ya göre, alışkanlıktan ötürü, insanların toplum içinde benimsedikleri çeşitli hayat tarzlarının eseri olan birçok ayrımlar doğalmış gibi kabul edilir.⁸¹¹ Uygur toplumlarda güçlü ya da zayıf olma yetiştirilme tarzına bağlandığı için eğitim işlenmiş zekalarla işlenmemiş zekalar arasındaki farkları kültür oranında artırır.⁸¹² Doğa halindeki insandan insana fark toplum halindeki göre daha azken, aklın doğayı edilgin kılan etkinliği, uygar durumun çeşitli yaşam biçimlerindeki çokluğunun nedeni olarak kendi kültür durumunda da sürdürmeye devam eder.

Aydınlanmacıların yalnızca bütünlüğe değil, toplumsal ve bireysel değişime de önem vermelerinin ardında emeğe verilen değer yatar. Eskiden kölece olduğu düşünülen emek biçimleri, aydınlanma çağında akılcı bir şekilde geliştirilerek kültürlenilmede kullanıma açılır. Modern çağa özgü bu yeni olgu “kişioğlunun eyleminin kültür olarak anlaşılmasında”, kendini duyurur. Sonuçta “kültür, en yüksek değerlerin, kişioğlunun en yüksek iyiliğinin gözetilmesi aracılığıyla gerçekleşmesi” olarak anlam bulur. Nitekim “böyle bir gözetme olarak kültürün özünde, sırası geldiğinde kendini gözetmek, bunun bir sonucu olarak da kültür politikasına dönüşmek yatar.”⁸¹³

Aydınlanmacılar kültürlü bir insanın oluşumunu evrensellik ile bireyselliğin karşılıklı bir sürecini kapsadığını düşünürken bireyin doğa hali olan kişiselikten kültür hali olan toplumsallığa geçiş sürecini en yüksek iyi olan adaleti gerçekleştirmenin yegane yolu olarak

⁸¹⁰ Descartes Rene, Metot Üzerine Konuşma, s. 16, 21

⁸¹¹ Rousseau Jean-Jacques, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 129

⁸¹² A.g.e.

⁸¹³ Heidegger Martin, Nietzsche Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, s. 66

işler. Doğa halindeki sonsuz-sınırsız özgürlükler istemi güçlünün zayıf üzerindeki adaletsizliğiyle sonuçlandığı için çoğu aydınlanmacıya göre toplum halinde dünyayı engellenmemiş bir akılla kavrayacak olan her insan dünyaya bir etken olacak ölçüde daha fazla katılacaktır. Emeği onurlu bir etkinlik olarak keşfeden bu düşünürler geçmişte kölece olarak görülen emek biçimlerinin bile akılcı yollarla geliştirilmesi sonucu saygınlık kazanacağına inanır. Bireyin öz biçimlenişinin toplumla olan ilişkisinden soyutlanamaz olduğunu kabul eden aydınlanmacılar bu yüzden bütünlüğü içerideki her şeyin dışarıdaki her şeye bağlı olmasında arar. Sonuçta aydınlanmanın ideali, özneyi nesnelere değil, öznelere arasıyla tutarlılığında tanımlayarak insanı *kosmos*'a değil, *polis*'e olan uyumunda ele almaya başlar.

Aslında aydınlanmacıların akla olan aşırı güvenleri kültürü insanın akılla ulaşabileceği bir politik hal olarak kozmik halin karşısına yerleştirmesiyle sonuçlanır. Yaratılış'ta Tanrıya tavsiyede bulunmuş olsalardı birçok şeyin daha iyi düzenlenmiş olacağına inanan bu aydınlanmacılar, en yüksek iyi olan tanrının yarattığından daha iyi bir dünyayı kendileri için tasarlayabilecek olan gücün insan aklında olduğuna inanır. Modern öncesi dünyanın gelenek ve göreneklerinin baskısından kurtarılmış bir akli temel alan aydınlanmacılar, insanın ilerlemesini ve gelişmesini eski değer yargılarından gerçek bir kopuşa bağlar.

Politik düzensizliği “insanın kendi aklını bir başkasının kılavuzluğuna baş vurmaksızın kullanamayışı”na bağlayan Kant aydınlanmayı “insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir *ergin olmama* durumundan kurtulması” olarak tanımlar.⁸¹⁴ Kant'a göre ergin olmayışın nedeni aklın kendisi değil, kullanımıdır. Doğa, insanları yabancı bir yönlendirmeye bağlı kalmaktan kurtarmış olduğu halde insanların çoğu bütün yaşamları boyunca kendi rızalarıyla erginleşmemiş olarak kalmaktadır.⁸¹⁵ Her birey için neredeyse ikinci bir doğa yerine geçen bu ergin olmayıştan kurtulmak çok güçtür.⁸¹⁶ Bu yüzden Kant'a göre insan “kendi aklını kullanma bakımından gerçekten de yetersizdir; çünkü onun böyle bir deneyi gerçekleştirmesine asla izin verilmemiştir”.⁸¹⁷ İnsanın doğal yetilerinin kötüye kullanılması'nın “mekanik araçları” olan “dogmalar”, insanın erginleşmesinin önündeki en büyük engeldir.⁸¹⁸ Kant'a göre insanların kendi kendileri aydınlatmasının olanağı kitlelere “özgür olma hakkı”nın tanınmasıdır.⁸¹⁹ Bunun için Kant, kamu içinde bağımsız düşünmenin kişi için bir ödev olduğu anlayışını kamuya yayacak olan özgür düşünceli kişilere ihtiyaç

⁸¹⁴ Kant Immanuel, “Aydınlanma Nedir?” Sorusuna Yanıt, s. 263

⁸¹⁵ A.g.e.

⁸¹⁶ A.g.e., s. 264

⁸¹⁷ A.g.e.

⁸¹⁸ A.g.e.

⁸¹⁹ A.g.e., s. 265

duyar.⁸²⁰ Kant'a göre böyle özgür düşünceli kişiler, kamuya önyargı yerleştirmenin en büyük zararının bu önyargıları kamuya yayanları da yargılayacağını bilincindedir. Bir baskı yönetiminin devrimlerle yıkılmasının kitlelerin düşünüş biçimlerinde gerçek bir iyileşmeyi yaratmayacağını düşünen Kant, devrimden sonra yeni önyargıların “düşüncesiz yığın”a egemen olacağını öne sürer.⁸²¹ Kant'a göre aydınlanma için akli kitlelerin önünde apaçık kullanma özgürlüğünden başka bir şey gerekmez.⁸²²

Kant için ergin olmayışın en tehlikelisi bilim ve sanatlar bakımından değil, din bakımından ergin olmayış durumudur.⁸²³ Bu nedenle Kant, “aydınlanmış bir çağ”da değil, bir “aydınlanmaya döneminde” yaşadığını ileri sürer.⁸²⁴ Çünkü Kant'a göre henüz insanlığın başkalarının rehberliği olmaksızın dinsel konularda kendi aklını en iyi biçimde kullanacağı duruma gelmesi için kat etmesi gereken çok fazla yolu vardır.⁸²⁵ Nitekim Kant din bakımından da insanların yolunun aydınlatılacağına inanır. Hiçbir çağ bir sonraki çağların aydınlanmada daha ileri gitmemesi için herhangi bir anlaşmaya yönelemez. Çünkü böyle bir anlaşma “insan doğası”nın “belirlenim ilkeleri”nden biri olan “ilerleme”ye aykırıdır.⁸²⁶ Kant'a göre “metafiziksel niyetlerle de olsa ne tür bir *irade özgürlüğü* kavramı oluşturulursa oluşturulsun, iradenin *görünüşleri* olan insan edimleri, gene de her doğa olayı gibi genel doğa yasalarınınca belirlenir.”⁸²⁷ Aslında Kant'a “insan iradesinin özgür eylemi”ni inceleyen tarih, insanın kendi özgür eyleminde “düzenli bir ilerleme” olduğunu keşfedebileceği umudunu verir.⁸²⁸ Kant'a göre kendini “akla dayanan bir dünya yurttaşı” olarak gören hiçbir filozof insanların toplumsal eylemlerinin kendi akıllarına uygun gelen amaçlarına yönelmiş olduğu varsayımında bulunamaz. Bir kozmopolitanist, insani olayların anlamsız gidişi ardında yatan doğal amacı bulmaya çalışarak kendi planları olmaksızın eyleyen insanlık tarihini, doğanın planı olarak okuyabilir.⁸²⁹

Kant'a göre insanda “aklın kullanımına yönelik doğal yetenekler, tam olarak bireyde değil, ancak türde gelişebilir.”⁸³⁰ Kant, insani doğal yeteneklerin kendi amaçlarına er geç uygun gelecek bir tarzda gelişmeleri yönünde belirlenmiş olduğunu düşünür.⁸³¹ Çünkü doğa amaçsız değil, yasaya uygun işler. Aklın rehberliğinin yerini rastlantıya bırakmamak için bir kozmopolitanistin insanlığın tarihinde doğanın amaçlı işleyişini varsayması gerekir. Kant'a

⁸²⁰ A.g.e.

⁸²¹ A.g.e.

⁸²² A.g.e.

⁸²³ A.g.e., s. 272

⁸²⁴ A.g.e., s. 270

⁸²⁵ A.g.e.

⁸²⁶ A.g.e., s. 268

⁸²⁷ Kant Immanuel, Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, s. 30

⁸²⁸ A.g.e.

⁸²⁹ A.g.e., s. 31

⁸³⁰ A.g.e., s. 32

⁸³¹ A.g.e., s. 31

göre akıl, insanın kendisindeki çeşitli yetenekleri kullanırken izlediği niyetleri, doğal içgüdünün sınırlarının çok ötesine uzatmasını sağlayan bir yeteneğidir. Bir tek kendisi içgüdüsel işlemeyen akıl, insanlığa aydınlanmasını kuşaktan kuşağa aktarması için bir hedef verebilir. Ne de olsa doğa insana, doğal yeteneklerinin tümünü tam bir yetkinlikle kullanmasını öğrenebileceği yeterli yaşam süresini tanımış değildir. Dolayısıyla insan aklındaki bir ide olarak insani çabaların hedefi olan aydınlanma, doğal yeteneklerin gelişmesi ve ilerlemesini amaçsızmış gibi olmaktan çıkaracaktır. Bu nedenle Kant'a göre insanlık için pratik ilkeler teorik ilkelerden çok daha önemlidir. Teorik akıl doğanın amaçsız işleyişini seyrede dursun, pratik akıl doğanın işleyişine amaçlar koyar. Çünkü “doğa, insanın içgüdüleri olmadan kendi akıyla yarattığından başka bir yetkinlikten pay alarak mekanik olmayan bir ahlaksal düzen kurmasını ister.”⁸³² Doğa insana akla dayanan bir irade özgürlüğü vermişse eğer, insanın her şeyi kendisinin yapmasını istediği içindir. Dolayısıyla insanlık günün birinde içinde bulunduğu ikellikten büyük bir beceriklilikle kurtulacak olursa, onun doğaya bir borcu da olmayacaktır. Aslında *kosmos* ile *polis*'i birleştirecek olan Kant'ta pratik akıldır.

Kant'a göre doğanın işleyen yasasını modern bilim “zorunlu sonuçlar yaratan bir neden” olarak düşündüğü için doğa bir yazgı halini almıştır. Bu nedenle dünyanın tarihsel akışı içinde ortaya çıkan amacını göz önünde tutarak, doğayı insan türünün nihai amacı bakımından şeylerin akışını çok önceden belirleyen bir yüce nedenin derin bilgeliği olarak düşünen filozoflar doğanın bir “Tanrısal Takdir” olduğunu ileri sürmüştür.⁸³³ Kant'a göre doğayı insani yapıp etmelerdeki gibi tasarımıyarak anlamının hiçbir pratiği yoktur. Söz konusu bilim olunca “akıl, sonuçların nedenlerle olan ilişkisi bakımından, mümkün deneyin sınırları içinde kalmalıdır”. Böyle bir durumda doğa, teorik etkinlik açısından insan aklının sınırlarına daha uygun düşer.⁸³⁴ Yoksa akıl mümkün deneyin sınırlarını aştığı zaman doğaya aşkın bir tanrının niyetlerinin gizine varmaya çalışan bir doğa metafiziğinin spekülasyonlarına kapılır.

Kant'ta kozmopolitan ahlak, mutluluk amacı gütmeyiz. Çünkü doğa, akli istencimizin bir yöneticisi olarak koyarken insanın mutluluğunu amaçlamaz. Doğanın amacı bu olsaydı eğer, insanın mutluluğu için kendi eğilimlerini gerçekleştireceği bütün eylemlerinin kuralları, insana içgüdü tarafından tam olarak gösterilmiş olurdu.⁸³⁵ Bu durumda doğa, aklın pratik kullanımda etkili olmasını önleyerek yalnız amaçların seçimini değil, araçların seçimini de üstlenmiş bir şekilde bu seçimleri sadece içgüdünün eline terk ederdi.⁸³⁶ Nitekim akıl, insana doğa tarafından iradeyi etkilemesi gereken pratik bir yeti olarak verilmiştir. Dolayısıyla “aklın gerçek belirlenimi, başka herhangi bir amaç için araç olarak iyi olanı değil”, aklın mutlak bir

⁸³² A.g.e., s. 33

⁸³³ Kant Immanuel, Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme, s. 243

⁸³⁴ A.g.e.

⁸³⁵ Kant Immanuel, Ahlak Metafiziğini Temellendirme, s. 181

⁸³⁶ A.g.e.

biçimde geçerli olduğu “kendi başına yi bir istenci” ortaya çıkarmak olmalıdır. Kozmopolitan ahlakta “koşulsuz amaç” için gerekli olan aklın yetkinleştirilmesi, koşullu olan mutluluğa bu yaşamda ulaşma umudunu hiçe indirger. Nitekim bu durum “doğanın bilgeliği” ile bağdaşmaz değildir. Kant için “en yüksek pratik belirlenimi iyi istence temel olmada gören akıl” doğaya amaç koyan bilgeliğini doğanınkiyle birleştirir.⁸³⁷

Kant, aydınlanma düşüncesinde amaç-araç ilişkisi, bireyin yaşamını koruma ve arttırma istediği *kosmos* ve *polis* arasındaki uyumun koşulu olarak sunulduğunun farkındadır. Aydınlanmada “yaşayan için, yaşam alanının güvence altına alınması” bir amaç değil “yaşamın arttırılması için, yalnızca bir araç” olarak ele alınmıştır.⁸³⁸ Aydınlanma, yaşamı koruma ve arttırma koşullarını garanti etmenin doğa halinden toplum haline geçmekle olanak kazanacağını öne sürerken, yaşamın nasıl olduğundan yola çıkıp nasıl olması gerektiğiyle ilgili bir hesaplamayı başlatır. Düşünülür dünyanın duyulur dünya üzerindeki egemenliğini metafizik olarak değerlendiren aydınlanmacılar “istemenin ne olduğunu her zaman herkes kendinden bilebilir” görüşünden hareket eder. İstemenin, “bir şey için çabalama” olarak yorumlandığı aydınlanmada doğa durumundan toplum durumuna geçiş bireylerin korunma ve arttırma isteklerinin gerçekleşmesinin güvencesi olarak sunulur. Böylece kendinde istemenin yerini alan kendisi için isteme, bilgeliği teorik olmaktan çıkarıp pratik olmaya dönüştürür. Bireylerin kendi kendisinin hem efendisi hem de kölesi olduğu aydınlanma düşüncesinde ahlak yasasının kendinde isteğinin yerini, kendisi için isteği alır. Çünkü adalet, doğal hakları yasayla güvence altına almanın yapay koşulu olarak sunulur. Aslında “bir zamanlar kutsal kitabın Tanrısına özgü olan yaratıcılık, insan eylemlerinin ayırıcı niteliğine dönüşür.”⁸³⁹ Doğa hali ilkesi bir önceki çağın metafiziğini altüst eden bir metafiziktir. İşte Kant bu nedenle doğa metafiziğinin yerine ahlak metafiziği kurmak ister. Doğa metafiziği iyiyi varsayarken ahlak metafiziği iyi istemeyi var sayar.

Kant'ta başka hiçbir amaç olmaksızın kendi başına iyi olan istenç “kendi başına saygı görmeye layık olan” istençtir; çünkü bu istenç sadece “ödeve uygun” değil; aynı zamanda da “ödevden dolayı”dır.⁸⁴⁰ İster dünya içinde ister dünya dışında olsun yalnız iyi istençten başka kayıtsız şartsız iyi sayılabilecek hiçbir şey düşünülemez. Çünkü doğa vergisi akli kullanacak olan istençtir. İstencin özel yapısı iyi değilse son derece zararlı olabilir. Dolayısıyla iyi istenç Kant'ta kozmopolitanlığın zorunlu koşulunu oluşturur.⁸⁴¹ Kant'a göre istencin kendi özüne ilişkin koşulsuz bir iç değeri olmadığı için istenç, hep iyi istemenin varlığını gerektirir. İstenci mutlak olarak iyi sayan bir değer vermeye sınırlar getiren ahlaki ilke istencin neyi istediğinde

⁸³⁷ Kant Immanuel, *Ahlak Metafiziğini Temellendirme*, s. 183

⁸³⁸ Heidegger Martin, *Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı*, s. 29

⁸³⁹ A.g.e., s. 21

⁸⁴⁰ Kant Immanuel, *Ahlak Metafiziğini Temellendirme*, s. 183

⁸⁴¹ A.g.e., s. 179

bağlanır.⁸⁴² Kozmopolitan ahlaka göre doğa “birey olarak ölümlü, tür olarak ölümsüz olan” insanın “yeteneklerini yetkinleştirmesini” ister.⁸⁴³ Kant’a göre doğanın bu amacını gerçekleştirmek için kullandığı araç “toplumsal antagonizm”dir. Kant için antagonizm “yasaya uygun bir düzenin nedeni”dir. Antagonizm insanların “toplumdışı toplumsallığı” olarak “toplum olma eğilimleri”ni gösterir. Çünkü insan doğasında, doğal yeteneklerini toplumda yetkinleştirebileceğini daha çok hissettiği bir “toplumsallaşma” eğilimi vardır.⁸⁴⁴ Bu eğilim insanı birey olarak kendini başka bireylerden ayrı tutma eğilimi şeklinde işleyen toplumdışılığı baskılar. Çünkü doğa insanın eylemsiz yetinme durumundan çıkması için çalışmasını ister. Kant’a göre “patalojik biçimde zorlanmış olan toplumsal birlik böylece ahlaki bir bütünselliğe dönüşür”⁸⁴⁵

Kant’ta “insan türü için en büyük sorun, evrensel adalet yaptırımını uygulayacak bir yurttaşlar toplumuna ulaşmaktır”⁸⁴⁶ İnsanlığın kendisi için belirlediği bütün ereklere, insanın kendi özgür çabasıyla gerçekleştirmesini isteyen doğa, evrensel adalet ilkelerinin, ancak aralarında sürekli bir antagonizm bulunan yurttaşlarının özgürlüklerinin sınırlarını belirleyerek özgürlüklerini güvence altına alan toplumların biraradlığında bulunabileceğini bildirir.⁸⁴⁷ Başka durumlarda sınırsız özgürlüğe tutkun olan insan bu evrensel sınırlanmışlık durumuna zorla girecektir. Çünkü bu durum, eğilimleri vahşi bir özgürlük durumunda uzun süre yan yana yaşamalarına el vermeyen içgüdüye karşı insanların akıl ile kendilerine yükledikleri bir zorunluluktur. Ancak yurttaşlar birliğinin sınırları içinde kaldıklarında insanlara özgürlük eğilimleri yarar getirecektir. Böylece “doğanın en üstün amacı olan dünya yurttaşlığı düzeni, insan türünün bütün özgün yeteneklerinin içinde gelişebileceği döl yatağı olarak en sonunda gerçekleşmiş olacaktır”⁸⁴⁸

3. 3. 2. Kozmopolitanizmin Olanaklılığı: Toplum Sözleşmesi

Toplum sözleşmecî kuramlar, insanın doğasının toplumsal değil, bireysel olduğunu söylediği için insanların toplumsal biraradlığını yalnızca çıkar hesaplamasına indirgediği düşüncesiyle eleştirilir. Çünkü modern çağda nesnel aklın yerine hakim olan öznel akıl her bireyin evrensel doğasının bireysel olduğunu söyler. İnsan doğasının bireyselliği düşüncesi, uzlaşım bir adaletin varsayımına izin verdiği için tehlikelidir. Sonuçta toplum sözleşmecî

⁸⁴² A.g.e., s. 180

⁸⁴³ Kant Immanuel, Dünya Yurttaşlığı Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi, s. 34

⁸⁴⁴ A.g.e.

⁸⁴⁵ A.g.e., s. 35

⁸⁴⁶ A.g.e., s. 36

⁸⁴⁷ A.g.e.

⁸⁴⁸ A.g.e., s. 44

kuramlar adalet kavrayışlarında doğa ve akıl arasındaki bir ayırmadan yola çıktıkları için *kosmos* ile *polis* için bir ve aynı olarak işleyen evrensel bir ilkenin arayışını yürütemezler. Bu yüzden *kosmos* bilimin, *polis* de ahlakın alanına terk edilir.

Temelde insan doğasına dair kuramları kuşatarak bir adalet kuramı oluşturmayı hedefleyen toplum sözleşmecî kurama göre, adalet “insanların ortaklaşa yarattıkları toplumsal bir varoluş hali”dir. Bu dünyada adalete ancak “genel bir mutabakat”ın sonucu olarak bir yer verilebilir. Dolayısıyla adalet “toplumun her üyesinin kabul ettiği bir sözleşmenin ürünü” haline gelir. Adalet yasalarına uyma zorunluluğu toplum sözleşmecilerde “böyle yapmayı kabul ettiğimiz” düşüncesine bağlanır.⁸⁴⁹ Çünkü sözleşmeyle kurulan adalet, her bir insanın en üstün çıkarlarına hizmet edeceği için, herkes onun ilkelerine uyacaktır.

Adalet istencinde buldukları için toplum sözleşmesi yapan insanlar adaletin ilkelerine bu ilkelerin herkes için iyi olduğunu kabul ederek onay verir. Sözleşmeye bağlı toplumsal birlik ve bütünlük her bireyin kendi yararına olanın herkesin yararına olacağı ilkesine dayanır. Burada adaleti sağlayıcı olan ortak çıkara dayalı işbirliğidir. Nitekim toplum sözleşmesi ile, “adaletten eşit olarak olmasa da, kendi bencil, ‘doğal’ eğilimlerimize bırakılması durumundakinden çok daha iyi bir biçimde yararlanırsınız.”⁸⁵⁰

Toplum sözleşmecî kuramlar insanın, kendisi için neyin en iyi olduğunu anlamasını sağlayan özel bir yetisinin olduğunu varsayar. İnsanlara kişisel çıkarlarını sağlamak kadar korumanın da önemli olduğunu fark ettiren sözleşme yapma yetisi insanları karşılıklı ortak çıkarlar üzerinde anlaşmaya sevk eder. İşte bu yetinin kendisi düşünseldir. Bu nedenle sözleşmeye dayalı bile olsa adalet ilkeleri aklın ilkeleridir. Aydınlanmacılar genel olarak akıldan doğal tutkuların bencilce dayatmalarının karşısında durarak tutkuları kontrol edebilen gücü anlamışlardır. Aslında modern çağda düşünce artık nesnelliği kavrayamaz olduğu için öznelidir. Bu yüzden ilk sözleşme düşüncesi koşul olarak bir anlaşma yapmak için insanların önceden uyumlu bir toplumda yaşamamış bireyler olmasını varsaymayı gerektirir.

Bu yeni oluşturulmuş mitleştirmeye göre, insanlar toplum halinden önce doğa halinde yaşıyorlardı. Doğa halinde bireyler doğal olarak , kendi çıkarlarına giden yolda ilerlemeye, gelişmeye devam eden bireysel ilkel bir varoluş biçimindeydi. Zira doğa hali kavramı bütün insanların özünde (iyi veya kötü) kendi başına varolabilen özerk canlılar olduğu varsayımından hareket etmekteydi. Bu nedenle toplum sözleşmesi kuramı insanlığın ilkel bir topluluktan birden bire gerçek bir toplumu meydana getirebileceğini telkin etmekteydi.⁸⁵¹ Doğa hali miti yalnızca spekülâtif bir tarihsel konu değildir. Sözleşme kuramları, yurttaşlığın belli kalıplarına sokulmadan önce insanlığın kendisi hakkında varsayımlarda bulunmasını

⁸⁴⁹ Solomon Robert C., *Adalet Tutkusu*, s. 81-82

⁸⁵⁰ A.g.e., s. 82

⁸⁵¹ A.g.e., s. 83

sağlar. Gerçekte doğa hali miti, toplumsal biraradalık konusunda karşılıklı anlaşma ile kabul edilmiş sınırlamalar olmadığında insanların birbirine nasıl davranacağı üzerine akıl yürütülür. Sonuçta sözleşmecî yasalar, adaletin insanların kendi haklarını korumanın başkalarının da haklarını korumaktan geçtiğini ileri sürer.⁸⁵²

Aydınlanmacılar insanın doğa düzenindeki yeri üzerine varsayımlarda bulunurken birbirlerinden farklılaştıkları için politik düzen anlayışlarında da farklılaşır. Hobbes'a göre insanlar doğa halinde "herkesin herkese karşı savaşı" halinde yaşamıştır.⁸⁵³ Hobbes açısından savaş "mücadele etme iradesinin yeterince bilindiği bir zaman sürecinden" ileri gelir. Nitekim savaşın doğası "çarpmaya eyleminden ibaret olmayıp, tersine bir güvencenin bulunmadığı, çarpışmaya yönelik kesinleşmiş eğilimden oluşur". Zaten "bunun dışındaki bütün zamanlarda barış vardır."⁸⁵⁴ İşte Hobbes'a göre böyle bir "savaş durumu"nda, "çalışmanın karşılığı" "belirsiz" olduğu için "çalışmaya yer yoktur"⁸⁵⁵ En kötüsü de doğa halinde şiddetli bir ölüm tehlikesinden ileri gelen bir "ölüm korkusu" olduğu için "insan hayatı yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa"dır.⁸⁵⁶

Hobbes'un pesimist olan bu bakışı insanın yabancıl halde bencil olduğu kabulüne dayanır. Teoride insanın doğa halinde bencil olduğu şeklindeki bu düşünce pratikte insanın topluma katılımını salt ortak bir güvenlik aracı haline sokar. Hobbes'a göre insanlar çıkarlarını korumak adına bir araya gelerek toplumu oluşturur. Ancak Hobbes'ta doğa halinden toplum haline geçiş sürecinde belirleyici olan "insanların ölüm karşısındaki eşitlik" durumu değildir; "herkesin eşit olarak sahip olduğu öldürme kabiliyetinden kaynaklanan korku eşitliği"dir.⁸⁵⁷ Hobbes'un insan doğasının kötü olduğu tezi iç savaş olgusuna bağlı olarak geliştiği için Hobbes, "insanın kurdumsu potansiyele sahip ilkel hali"nden kurtulmasının tek yolu olarak Devlet'i gösterir. Devlet'i Kutsal Kitap'ta adı Leviathan olarak geçen canavara benzeten Hobbes'a göre Devlet, savaş ve barış, dost ve düşman, yaşam ve ölüm arasındaki yegane arabulucudur. İnsanlar birlikte yaşayacaklarsa, onları işbirliği içine girmeye zorlayacak bir egemen otoriteye ihtiyaç duyar. Çünkü insanlar doğal halde güvenlikten yoksun oldukları için toplumun oluşumu, insanların mutsuz oldukları "herkesin herkese karşı savaşı" halinden kaçmalarına bağlıdır.⁸⁵⁸

Hobbes'a göre "insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları" doğa halinde, insanların sahip oldukları her türlü istek, onları "yasaklayan bir

⁸⁵² A.g.e., s. 84

⁸⁵³ Hobbes Thomas, Leviathan, s. 94

⁸⁵⁴ A.g.e.

⁸⁵⁵ A.g.e.

⁸⁵⁶ A.g.e., s. 94-95

⁸⁵⁷ Arendt Hannah, Şiddet Üzerine, s. 77

⁸⁵⁸ Hobbes Thomas, Leviathan, s. 94

yasanın varlığı” insanlara öğretilinceye kadar “günah” olmayacağı için, “insan doğası suçsuzdur”.⁸⁵⁹ Doğa halindeki savaşta hiçbir şey “adalete aykırı” değildir; çünkü “genel bir gücün olmadığı yerde, yasa yoktur; yasa olmayan yerde de, adaletsizlik yoktur.”⁸⁶⁰ Hobbes için “adalet ve adaletsizlik ne bedeninin ne de zihnin melekesidir. Böyle olsalardı, dünyada yapayalnız bir insanda da, duyuları ve duyguları gibi varolmaları gerekirdi.”⁸⁶¹ Dolayısıyla “bunlar tek başına değil, toplum içinde yaşayan insanlara ait niteliklerdir.”⁸⁶² Savaş durumunda “benim ve senin ayrımının bulunmaması” yüzünden doğal olan, “herkesin eline geçirebildiği şeye, onu elinde tutabildiği sürece sahip olması” anlamına gelir.⁸⁶³

Hobbes’a göre ölüm korku yüzünden “akıl, insanlara üzerinde anlaşabilecekleri uygun barış şartlarını gösterir.” Bu barış şartları ise “doğa yasaları”dır.⁸⁶⁴ İnsanın kendi “doğasını sürdürme hakkı” olan “doğal hak”, insana “kendi hayatını korumak için kendi gücünü dilediği gibi kullanmak” hakkını da verir.⁸⁶⁵ Dolayısıyla doğa yasası “insanın hayatını en iyi şekilde koruyabileceğini düşündüğü bir ilke”dir.⁸⁶⁶ Çünkü Hobbes’ta “her şeyi yapmak” anlamına gelen özgürlük, “insanın dilediğini yapma gücü”dür.⁸⁶⁷ Sonuçta Hobbes için hak, “yapmak veya yapmamak özgürlüğü”nden oluşurken, yasa da bunlardan birini “yükümlülük” haline getirmek anlamına gelir.⁸⁶⁸ Hobbes’a göre “herkesin her şeye hakkı vardır” temel doğa yasasına göre insanlar barışı sağlamak adına “herkesin her şey üzerindeki doğal hakkı” ilkesini terk eder. Bir insanın bu hakkını bırakması ise “bir şeyi ele geçirme özgürlüğünden vazgeçmesi” anlamına gelir.⁸⁶⁹ Hobbes’a göre herkesin iradi eylemlerinin amacı kendisine bir fayda sağlamak olduğu için, insanın görevi kendi iradesi ile yaptığı bu vazgeçişten dönmemesidir. Sonuçta adaletin başlangıcı herkesin her şey üzerindeki hakkı olan doğa yasasından kaynaklı olsa da bir sözleşme yapıldığında bu sözleşmenin ihlali adaletsizliktir.⁸⁷⁰

Hobbes’a göre insanda “devredilemez olan haklar” vardır ki, insan “can ve mal güvenliğini koruma hakkı”nı elinden bırakamaz. Sonuçta “can ve mal güvenliğini korumanın sürekli yolu” sözleşmelerdir. Sözleşme de “karşılıklı hak devredilmesi”dir.⁸⁷¹ İnsanın “kendisinin olan anlamına gelen mülkiyet” için “adalet” temeldir. Ancak herkesin kendisine ait olanı sürekli olarak vermek iradesi olan bu adalet doğal durumda işlemez. Çünkü doğa

⁸⁵⁹ A.g.e., s. 94-95

⁸⁶⁰ A.g.e., s. 96

⁸⁶¹ A.g.e.

⁸⁶² A.g.e.

⁸⁶³ A.g.e.

⁸⁶⁴ A.g.e.

⁸⁶⁵ A.g.e.

⁸⁶⁶ A.g.e.

⁸⁶⁷ A.g.e.

⁸⁶⁸ A.g.e., s. 96-97

⁸⁶⁹ A.g.e., s. 97

⁸⁷⁰ A.g.e., s. 106

⁸⁷¹ A.g.e., s. 99

halinde mülkiyet yoktur, mülkiyetin olmadığı yerde ise adaletsizlik yoktur. Bu nedenle Hobbes'a göre toplum düzeni için insanların "terk ettikleri evrensel hakkı telafi etmek üzere karşılıklı sözleşmeyle edindikleri mülkiyeti koruyacak bir zorlayıcı güç gereklidir."⁸⁷² Çünkü zorlayıcı bir güç olarak devletin olmadığı yerde mülkiyet olmayacaktır. Bu nedenle Hobbes için adalet, insanları sözleşmeye uymaya zorlayacak bir devlet gücünün kurulması ile başlar. Sonuçta kişinin yararı bunu gerektiriyor ise sözleşme yapmak akla da uygundur.

Hobbes'tan farklı olarak Rousseau, insanların doğa halinde birbirine karşı az çok kayıtsız olan iyi varlıklar olduklarını düşündüğü için insanların doğal bir iyiliğe sahip olduklarını ileri sürdüğü doğa hali görüşünde optimisttir. Rousseau'ya göre "kaynağı ne olursa olsun, insanları karşılıklı gereksinmelerle birbirine yaklaştırmak" için "doğanın ne kadar az emek harcadığı" ve "insanların toplumculuğunu ne kadar az hazırladığı", sonuçta "bu bağları kurmak için insanların yaptıklarına doğanın kendisinden ne kadar az katkı yaptığı" ortadadır.⁸⁷³ Dolayısıyla bu ilkel durumda bir insanın öteki insanı neden daha fazla gereksindiğini düşünmek olanağı için, bu gereksinmeyi varsaysak da bir insanı öteki insanla bağ kurmaya iten koşullar üzerinde nasıl anlaşacaklarını anlamak olanaksızdır.⁸⁷⁴ Aslında Rousseau'ya göre "insan, doğa halinde yaşamak için gereken her şeye, içgüdülerinde sahiptir; toplumda yaşamak için gerekli olanlara ise ancak işlenmiş bir akılda sahip olabilir."⁸⁷⁵ Dolayısıyla Rousseau'da insanın yaşamını sürdürmesi Hobbes'taki gibi sadece aklın işleyişine dayanmaz. Nitekim Rousseau'ya göre de doğa halinde insanların aralarında hiçbir "ahlaki ilişki" olmadığı için insanlar "iyi ya da kötü olamaz".⁸⁷⁶

Rousseau insanların toplum içinde "ortak koruma" için değil, "ahlaki özerkliğini kullanmak" için yaşadıklarını düşünür.⁸⁷⁷ Aslında insanların doğa halinde bir güven sorunları yoktur. Rousseau için topluma olan ihtiyacın nedeni, insanların kendilerinin yaratmış oldukları özel mülkiyet sonucu giderek birbirlerine bağımlı hale gelmiş olmalarıdır. Çünkü insanlar arasındaki eşitsizliğin kaynağını Rousseau, doğada değil, insanda bulur. İnsanlar giderek güçlünün zayıfı, zengininin yoksulu ezdiği bir topluluk halini almaya başladıklarında ancak Rousseau için toplumu yeniden kurmanın gerekliliği doğar. Toplum hali insana doğa halindeki iyiliğini ifade edebileceği bir ortam sunar. Bu yüzden Rousseau'nun toplum sözleşmesi "toplumun gerçekte nasıl oluştuğunun açıklaması" değildir. Rousseau ideal bir toplumu yurttaşların birbirinden bağımsız olarak doğa halindeki gibi yalnız kendi kurallarına

⁸⁷² A.g.e., s. 106

⁸⁷³ Rousseau Jean-Jacques, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 115-116

⁸⁷⁴ A.g.e., s. 116

⁸⁷⁵ A.g.e., s. 117

⁸⁷⁶ A.g.e.

⁸⁷⁷ Solomon Robert C., Adalet Tutkusu, s. 84

bağlı bulunduğu bir “eşitler toplumu” adına yazar.⁸⁷⁸ Toplum düzeninde haklı bir yönetimin olup olamayacağını tartışan Rousseau, hakkın onayladığını çıkarın gerektirdiğiyle uzlaştırarak adaletin faydadan farklı düşülemezliğini ortaya koyar.⁸⁷⁹ Rousseau’ya göre “toplum düzeni bütün öteki hakların temeli olan kutsal bir haktır: Bununla birlikte, hiç de doğadan gelme değildir, sözleşmelere dayanmaktadır.”⁸⁸⁰

Hobbes ise adaletin akla aykırı olmadığını ileri sürer. Herkesin kendi iyiliğini aramasını emreden aklın her zaman adaletle uyum içinde olmayacağı düşüncesi karşısında Hobbes, insanların bütün eylemlerinin kendi çıkarlarına hizmet ettiği için akla aykırı düşmeyerek insanların akla uygun olarak kendi amaçlarına hizmet edecek araçları seçeceklerine güvenir.⁸⁸¹ Elbette insanların karşılıklı olarak sözleşmelerini tutmasının güvencesi olan Devlet, insanlara doğa ötesi değil, doğal olan; manevi değil, dünyevi olan mutluluğunu sağlayacak kuralları sağlayacaktır. Böylece doğa yasasının herkes için eşit düzeyde işleyeceği bir barış ortamı da sağlanacaktır. Bu devlet ise Hobbes’ta en güçlüünün yönetimidir. Rousseau’ya göre ise “en güçlü gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmadıkça hep egemen kalacak kadar güçlü değildir.”⁸⁸² Hobbes’u eleştirirken güçlüünün yok olmasıyla ortadan kalkacak olan bir hakka hak denilemeyeceğini düşünen Rousseau için, insanlar ödev dolayısıyla boyun eğmez. Çünkü “insan boyun eğmeye zorlanıyorsa, boyun eğmek zorunda değil demektir.”⁸⁸³ Dolayısıyla “insan ancak haklı güce boyun eğmelidir” ve “insanlar arasındaki her çeşit haklı yetkenin temeli” sözleşmelerdir.⁸⁸⁴ Rousseau’ya göre “keyfe bağlı bir yönetimin yasal bir yönetim olabilmesi için, halkın onu kabul etme ya da etmeme yetkisi olmalıdır. Ancak o zaman, yönetim keyfe bağlı olmaktan çıkar.”⁸⁸⁵

Rousseau toplum sözleşmesini insan yaratılışının bir sonucu olarak gördüğü “ortakça özgürlük” ilkesine dayandırır; çünkü Rousseau’ya göre özgürlükten vazgeçmek “insan olma niteliği”nden, yani “insan hak ve ödevi”nden vazgeçmek anlamına gelir.⁸⁸⁶ Toplumdan yalıtılmış bireyde adalet eğiliminin olup olmadığı tartışmasına insanların doğalarındaki özgürlüğe işaret ederek, Rousseau gibi insanlar arasındaki doğal eşitliği savunan Locke için de “insanlar doğa halinde doğa yasası tarafından sınırlandırılmış durumda” olduklarından dolayı, zaten sahip oldukları doğal haklar konusunda doğa insanları eşitlemiştir.⁸⁸⁷ Kralların kutsal haklara sahip olduğu görüşüne karşı çıkan Locke, “insanların böyle herhangi bir

⁸⁷⁸ A.g.e., s. 85

⁸⁷⁹ Rousseau Jean-Jacques, Toplum Sözleşmesi, s. 13

⁸⁸⁰ A.g.e., s. 14

⁸⁸¹ Hobbes Thomas, Leviathan, s. 107

⁸⁸² Rousseau Jean-Jacques, Toplum Sözleşmesi, s. 17

⁸⁸³ A.g.e.

⁸⁸⁴ A.g.e.

⁸⁸⁵ A.g.e., s. 19-20

⁸⁸⁶ A.g.e., s. 15,20,20

⁸⁸⁷ Kenny Anthony, A Brief History of Western Philosophy, s. 207

dünyevi güce bağlanmadan önce özgürlük durumunda olduklarını, ancak bu özgürlüklerini kullanma izinlerinin olmadığını” düşünür.⁸⁸⁸ Locke’a göre insanlar “doğa yasası sınırları” içinde “başka herhangi birinin isteğine bağlı olmaksızın” mülkleri üzerine uygun olduğunu düşündükleri biçimde “tasarrufta bulunmaya yarayan yetkin bir özgürlük” durumundadır.⁸⁸⁹ Bu özgürlük durumu “hiç kimsenin diğerinden daha fazlasına sahip olmayacağı biçimde” “bir eşitlik durumu”dur.⁸⁹⁰ Locke, insanların birbirine borçlu olduğu ödevleri inşa ettiği şey eşitlik ilkesidir.⁸⁹¹ İnsanın doğadaki ödevi doğal haklarının devredilemezliğinde yatmaktaydı. Locke’a göre devlet kurmadan önce insanlar doğal yasadaki haberdarlardı. Çünkü doğa hali “bir özgürlük durumu olmasına rağmen, her isteğini yapabilme hakkının olduğu bir durum” değildi.⁸⁹² “Sanki birimiz diğerine hizmet etmek için yaratılmışız gibi birbirimizi yok etme yetkisini verecek bir tabiiyet ilişkisinin olduğunu varsayamayız.”⁸⁹³ Sonuçta insanların doğa halinden toplum haline geçmeleri gerektiyse, bunun nedeni, doğa yasasına uymayanları cezalandıracak bir gücün doğada kendiliğinden olmayıştı. Locke ancak toplumsal bir gücün doğal hakların çiğnendiği durumlarda cezalandırmayı eşit bir şekilde adilce gerçekleştireceğine inanır. Locke’a göre “devlet, doğal yasanın koşulsuzca uygulanması için insanların kendi doğal haklarını bir hükümete devretmesiyle kurulur.”⁸⁹⁴ Çünkü doğa yasasının kendisi olan akıl tüm insanlardan bunu talep eder.⁸⁹⁵ Devlet, insanların barış içinde yaşaması için doğa yasasını gözetmelidir.⁸⁹⁶

Devleti, yasalara bağlı idare etme gücü olarak ele alan Hobbes, egemenliğin en yüksek siyasi idare olan monarka ait olduğunda ancak, devlete ait olacağını düşünür. Çünkü yasa monarkta kişiselleşmiş olacağı için, bir tek monarşide devletin egemenliği tam olarak korunabilir. Monarkın sahip olduğu iktidara daha önce hiç bu kadar önem verilmemişken Hobbes’a göre “sadece güçlü bir monarşi barışı temsil edebilirdi”; çünkü “monarşi tüm yasaların doğal kaynağı gibi gözüküyordu”.⁸⁹⁷ Hobbes’ta hükümdarın eylemlerinin, kendisinin üstünde bulunan dinsel bir otorite tarafından gerekçelendirilmesine gerek yoktu. Dolayısıyla hükmeden, mezhepsel anlamda tarafsızdı, çünkü egemenliğin hedefi adil yönetimdi. Adil yönetim sadece bölünmez tek güç olan monarkın yönetimiyle olanaklıydı. Aslında bu durumda “tek başına bir bireyden başka bir şey olmayan kral, toplumun genel

⁸⁸⁸ A.g.e.

⁸⁸⁹ Locke John, Hükümet Üzerine İkinci İnceleme, s. 5

⁸⁹⁰ A.g.e.

⁸⁹¹ A.g.e., s. 6

⁸⁹² A.g.e., s. 7

⁸⁹³ A.g.e.

⁸⁹⁴ Kenny Anthony, A Brief History of Western Philosophy, s. 207

⁸⁹⁵ Locke John, Hükümet Üzerine İkinci İnceleme, s. 7

⁸⁹⁶ A.g.e., s. 8

⁸⁹⁷ Hagen Schulze, Avrupa’da Ulus ve Devlet, s. 53

desteğine başka hükümet biçimlerinde olduğundan daha fazla ihtiyaç duyar.”⁸⁹⁸ Hobbes’ta monarşi, aklın bir olan yoluyla gerekçelendirildiği mutlak siyasal topluluğu simgeler. Hobbes için genel irade ancak özel bir iradenin kendisinde mutlak anlamda işler kılınır. Dolayısıyla sonsuz-sınırsız iktidarın yegane yasakoyucu olan monarka verilmesinin gerekçesi, ortak iradedendir. Ölümlü bir iktidar ancak bir tanrının sahip olabileceği mutlak yetkilere dünyevi olarak sahip oluyorsa ve bir insan olarak yine kendisi gibi insanların uymakla yükümlü oldukları yasalar koyabiliyorsa bunun nedeni, toplum sözleşmesinde, insanların bunun böyle olmasını istemiş olmalarıdır. İşte mutlak iktidarı meşru kılan yasanın gücü toplum sözleşmesinin ardındaki bu ortak iradedir.

Aydınlanma çağında Tanrıyı yaradışı için mazur görmenin yollarını aramaktan vazgeçen Rousseau’nun toplum sözleşmesi, aslında teolojik iyimserliğin teorik ve pratik her türlü girişimi engelleyici olduğu görüşü üzerine kuruludur. Bu nedenle Rousseau, İlk Neden’de iyinin, dolayısıyla güç olarak aklın ve iradenin olmadığını söyler. Rousseau Düşüş’ü dinsel karşıtı olan bilimsel anlamda açıklamaktan yana bir yol izler. Böylece geleneksel özgür istenç sorununu metafizik bir sorun olmaktan çıkarır. Bu durumda kurtuluş için ilahi lütuf gibi metafizik bir beklentiye de gerek kalmaz. Metafizik insan karşısında fizik insanı ele alan Rousseau, Kutsal Kitap’a göre “insanların saf bir doğa halinde bulunmadığı”nın kabul edildiğini söyler.⁸⁹⁹ Bu nedenle “din, bize, yaratılıştan hemen sonra insanları doğa halinden Tanrı’nın kendisi çekip çıkardığına göre, insanların Tanrı böyle istediği için birbirine eşit olmadıklarına inanmamızı emreder.”⁹⁰⁰ Halbuki Rousseau’ya göre insanın doğadaki ayırt edici özelliği “yetkinleşmek, olgunlaşmak yetisi” olup bu yeti insanda “gerek tür olarak gerek kişi olarak bulunur” ki, Hıristiyan ahlakçıları ne derse desin “insan anlığı tutkulara çok şey borçludur” çünkü “aklımız tutkuların faaliyeti ile yetkinleşir ve olgunlaşır.”⁹⁰¹ Nitekim insan akli, uygarlık çağında, polis düzeni adına kosmos düzenine aykırı bir yetkinleşme ve olgunlaşma sergilemiştir. İşte Rousseau bu nedenle toplum sözleşmesini insanın doğal duyarlılığına dayandırmak ister.

Hobbes’un insan doğasının zaman ve mekan içinde neredeyse hiç değişmeden kaldığı görüşüne karşın, Rousseau insan doğasının değişmiş olduğunu kabul eder. Dolayısıyla insan doğasının bir tarihi olduğunu düşünen Rousseau, onun değişebilir olduğu görüşünü de savunur. Bu nedenle kötülüğü yapan kötülüğe doğuştan eğilimli olmasa da insandır. Rousseau için adaletsizlik olarak kötülük dünyaya sonradan gelmiş olup onun ortadan kalkması için de dünyanın sonunun gelmesi gerekmez. Rousseau’nun doğa hali görüşü, adaletin bir günahın

⁸⁹⁸ Arendt Hannah, Şiddet Üzerine, s. 47

⁸⁹⁹ Rousseau Jean-Jacques, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı, s. 89

⁹⁰⁰ A.g.e., s. 90

⁹⁰¹ A.g.e., s. 104-105

bedeli olarak işlemesine olanak vermez. Halbuki ilk günah öğretisi insan doğasının Düşüş'le değiştiğini kabul ediyordu. Yanlış bir seçimle bozulan bu doğada artık seçimlerin de bir önemi yoktu. Rousseau, bu düşüş hikayesine gerekli alternatifi sunup adaletsizliğin nedeni olarak insanın doğal durumdan uygar duruma geçişini gösterir. Doğal durumda kötülükten uzak olan insan, uygar durumda kötülüğe bulaşmış olduğu için adaletsizliğin tek nedeni insanın doğasına yabacılaşmışlığı olarak işlenir. Bu durumda kötülük sanıldığı gibi tözsel değil ilinekseldir. Kaldı ki Tanrı bizim yarattığı gibi olmamızı ister. Tanrının bizi kötü olarak yarattığı doğru ise kötü olmaktan vazgeçmek onun buyruğundan çıkmak olur.⁹⁰²

Rousseau için bu dünyadaki her iyi kendi ödülünü, her kötü kendi cezasını doğal bir sonuç olarak alacağı için en yüksek iyinin kaynağı da, doğa üstü değil, doğa olanda aranmalıdır. İşte Rousseau bu yolla kötülüğü ilahi cezalandırma olmaktan çıkararak, insanlığa, adaleti doğal düzenin bir parçası olacak şekilde oluşturabilme olanağını sunar. Adaletsizliği doğa-üstüne gönderme yapmaksızın ele alan Rousseau, kötülüğü bireysel değil, kolektif iradenin eseri olarak işler. Dünyevi veya manevi, insani veya tanrısal olsun her türlü bireysel niyet burada önemsizleşir. Kötülüğün insanın kim ya da ne olduğuna içrek olmadığını söyleyen Rousseau'ya göre, kötülük dışsal olduğu için, içe değil, dışa odaklanmak gerekir. Düşüşü, soylu vahşiden uygar sefile geçiş süreci olarak anlatan Rousseau, düşüşün toplumsal sürecin değil, doğal sürecin kendisinde gerçekleştiğini düşündüğü için toplum sözleşmesini gerekli bulur. Ancak Rousseau için toplum düzeni, doğaya aşkın bir aklın tasarımında oluşamaz.

Rousseau'ya göre insanlar bireysel olmaktan toplumsal olmaya yöneldiklerinde insanların aralarında başlayan rekabetin sonucu olarak özel mülkiyet doğmuştur.⁹⁰³ Dolayısıyla Rousseau'ya göre mülkiyet fikri, insan aklında birden bire ortaya çıkmış değildir. Doğa halinin bu en son sınırına varmadan önce insanların hayli ilerlemeler ve gelişmeler kaydederek bunları bir çağdan ötekine aktaracak bilim ve sanatları çoğaltması gerekti.⁹⁰⁴ Ancak kendisini daha zayıf hissettiği zaman her insan güç kullanarak kendi çıkarını sağlamak peşinde koşmaya başladı. Sonuçta "bir insanın yardımına gereği olduğu andan beri, bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, karlı olduğu fark edildiğinden beri eşitlik kayboldu, mülkiyet işe karıştı, çalışma zorunlu oldu."⁹⁰⁵ Aslında "mülkiyet bir defa kabul edilince de, bunun sonucu olarak ilk hukuk kuralları doğdu."⁹⁰⁶ Çünkü "herkese kendisinininkini vermek" için herkesin bir şeye sahip olması gerekir.⁹⁰⁷

⁹⁰² A.g.e., s. 165?

⁹⁰³ A.g.e., s. 135

⁹⁰⁴ A.g.e., s. 135-136

⁹⁰⁵ A.g.e., s. 146

⁹⁰⁶ A.g.e., s. 146

⁹⁰⁷ A.g.e., s. 149

Çünkü “hiçbir şeyin korumadığı orantı birden koştu, bozuldu; en güçlü olan, daha fazla iş yaptı; en becerikli olan, kendi yaptığı işten en fazla pay aldı; en zeki olan, emeği kısaltmak için araçlar buldu.”⁹⁰⁸ “En güçlüler ya da en zayıflar kendi güçlerini ya da kendi gereksinmelerini başkalarının malı üzerinde bir tür hak, kendilerine göre mülkiyet hakkıyla eşdeğerde bir hak haline getirdikleri için, bozulan eşitliği en korkunç bir kargaşalık izledi.”⁹⁰⁹

Rousseau’ya göre “doğan mülkiyet fikrini el emeğinden çıkmış olmaktan başka türlü kavramak olanaksız”dır; çünkü “insanın kendi yapmadığı şeyleri kendine mal etmek için, ona, kendi emeğinden fazla bir şey katabileceği düşünülemez.”⁹¹⁰ Özel mülkiyet sonucu “doğal eşitsizlik, değiş-tokuş düzeninden doğan eşitsizlik ile, duyulmadan açılıp gelişir.”⁹¹¹ Bu durumda “insanlar arasında şartlar arasındaki farkların geliştirdiği farklar daha fazla duyulur”.⁹¹² Rousseau özel mülkiyet düzeni içindeki bu manevi alçalışı feodal değil burjuva toplumu için anlatır. Burjuva toplumuna “herkese kendisine ait olanın tasarrufunu sağlamak için birleşelim” ilkesi “herkesin uymak zorunda olacağı, hiç kimsenin dışında kalamayacağı, zengine ve fakire karşılıklı ödevler yükleyerek servetin cilvelerini tamir edip giderecek olan adalet”in kurallarını sağlar. Sonuçta uygarlık doğal özgürlüğü bir daha geri dönmek üzere yok eden mülkiyete bağlı eşitsizlik kanununu ebediyen kuran anlaşma olur.⁹¹³

Rousseau’nun aksine Locke, mülkiyetin doğal haklardan olduğu düşüncesini ileri sürerek mülkiyeti hiçbir anlaşmaya gerek olmadan emeğe dayandırır. Locke’a göre Tanrı belirli mülkleri belirli bireylere vermez, ama özel mülkiyet sisteminin varlığı Tanrı’nın bu dünya için olan planının bir parçasıdır. Çünkü doğa durumunda insanlar emeklerini doğal olan şeyler üzerinden harcayarak mülkiyet edinirler. Locke’un toplum sözleşmesi dünyadaki mülkiyetin yeniden dağılımını hedefler. Toplum sözleşmesinde Locke sadece mülkiyet edinmenin değil, aynı zamanda mülkiyeti miras almanın da doğal olduğunu söyler.⁹¹⁴ Ancak mülkiyet hakkının doğal olduğunu söylerken Locke, “doğal mülkiyet hakkının kullanabileceğimizle sınırlı olduğunu” ileri sürer.⁹¹⁵ Kimsenin elindekini almayı güdülemeyen Locke’un doğal mülkiyet hakkı, hep daha fazlasını istemeye yönelik istenç fazlasını güdülemez. Locke için ilkin “adalet, kişinin kendisi için beklentilerinin mantıklı oluşuyla işe koyulur.”⁹¹⁶ Nitekim “itibar getirecek malları edinmek bunların gerçekte ne işe yaradığını unutturacak boyutta bir takıntı”

⁹⁰⁸ A.g.e., s. 150

⁹⁰⁹ A.g.e., s. 153

⁹¹⁰ A.g.e., s. 149

⁹¹¹ A.g.e., s. 150

⁹¹² A.g.e.

⁹¹³ A.g.e., s. 155-156

⁹¹⁴ Kenny Anthony, A Brief History of Western Philosophy, s.207

⁹¹⁵ Solomon Robert C., Adalet Tutkusu, s. 109

⁹¹⁶ A.g.e.

haline geldiyse eğer, bu, mülkiyetin yanlış anlaşılmasından ötürüdür.⁹¹⁷ Locke'un devlet görüşü, doğal yasanın koşulsuzca uygulanması için insanların kendi doğal haklarını bir hükümete kendi iradeleri doğrultusunda devretmelerine dayanır. Ancak Locke'un devletinde insanların yasa yapma ve yürütme güçleri, Hobbes'taki gibi güçler birliği ilkesine bağlanmaz. Yasama ve yürütmenin ayrı ayrı güçlere verilmesini savunan Locke'ta, yasama ile yürütmenin hangi biçimde olacağı kararı da yurttaşların çoğunluğu tarafından verilir. Toplum, bu seçilmiş en iyi yönetim biçiminin yurttaşların doğal haklarını koruyacağına güvenir. Çünkü yönetimin bu güveni sarstığı durumlar için Locke, insanlara yönetimi değiştirme olanağını tanır. Yönetim güçlerinden birinin diğerinin gücünü üstlenmeye çalışması halinde hükümetin fesholacağı bir devlet görüşü böyle durumlar için yurttaşların itaatsizliğini meşrulaştırır. Sonuçta "Locke'un yöneticileri, Hobbes'un egemenliğinin aksine kendileri de sözleşmeye birer taraftır."⁹¹⁸

Sözleşmenin devamını her nesilden yurttaşların devam eden memnuniyetine bağlayan Locke, yurttaşların bu memnuniyetinin kendini açık biçimde çok az göstereceğinin farkında olup yine de toplum halinde yaşamının ortak yararlarına ilişkin yurttaşların örtük memnuniyetinin devamlılık için yeterli olacağını düşünür. Devletin yurttaşlarından vergi alma durumunu yurttaşların memnuniyetine dayalı olması gerektiğini söylerken Locke, hiçbir üstün gücün insanlardan mülkiyetlerinin bir kısmını kendi rızaları olmadan almaya kalkamayacağını savunur. Bu nedenle toplum, insanların mülkiyetlerinin bir kısmını devrederek güvence altına aldıkları bir yönetim olmaksızın kurulamaz.

Rousseau'ya göre "ortakça özgürlük insan yaradılışının bir sonucudur"; çünkü "insan özgür doğar, oysa her yerde zincire vurulmuştur."⁹¹⁹ Özgürlükten vazgeçmek insan olma niteliğinden vazgeçmek, yani insan hak ve ödevinden vazgeçmek anlamına gelir.⁹²⁰ "Keyfe bağlı bir yönetimin yasal bir yönetim olabilmesi için, halkın onu kabul etmeye ya da etmemeye yetkisi olmalıdır. Ancak o zaman, yönetim keyfe bağlı olmaktan çıkar."⁹²¹ Rousseau için "efendinin ve kölenin olduğu her türlü ilişki" belki bir "topluluk"tur, ama asla "toplum" değildir; çünkü burada ne "kamusal bir yarar" ne de "politik bir bütün" vardır.⁹²² Dolayısıyla "en güçlü gücünü hak, boyun eğmeyi de ödev biçimine sokmadıkça hep egemen kalacak kadar güçlü değildir."⁹²³ Çünkü bir "efendi" bütün dünyayı boyunduruğu altına alsaydı yine de bir "kişi" olmaktan çıkamayacağı için onun diğerlerinden ayrı olan çıkarı her zaman

⁹¹⁷ Sennett Richard, Otorite, s. 119

⁹¹⁸ Kenny A.nthony, A Brief History of Western Philosophy, s. 208

⁹¹⁹ Rousseau Jean-Jacques, Toplum Sözleşmesi, s. 15,14

⁹²⁰ A.g.e., s. 20

⁹²¹ A.g.e., s. 19-20

⁹²² A.g.e., s. 23

⁹²³ A.g.e., s. 17

özel bir çıkar olacaktır.⁹²⁴ Bu nedenle Rousseau'ya göre ortak çıkar üyelerinden her birinin canını ve malını bütün ortak güçle savunup koruyan öyle bir toplum biçimi bulmalıdır ki, orada her insan, diğer insanlarla birleştiği halde kendi buyruğunda kalsın.⁹²⁵

Bu nedenle Rousseau'ya göre toplum sözleşmesinde “her birimiz bütün varlığımızı ve bütün gücümüzü bir arada genel istemin buyruğuna verir ve her üyeyi bütünü bölünmez parçası kabul ederiz.”⁹²⁶ Ortak benliğini sözleşmeden alan birlik olarak halk, egemen gücün birer üyesi olarak yurttaş olup devletin yasalarına boyun eğmekle de uyruk olur. Sözleşmede her kişi “egemen varlığın üyesi olarak kişilere karşı” ve “devletin üyesi olarak egemen varlığa karşı” bağlanır.⁹²⁷ Nitekim kişilerin etken olması egemen varlıkken, edilgen olması devlettir.

Rousseau'ya göre “egemen varlığın, bozamayacağı bir yasanın buyruğu altına girmesi politik bütünü özüne aykırıdır”; çünkü egemen varlık, “kendi kendisiyle sözleşme yapan bir kişi durumundadır” Bu yüzden “halkın bütünü için hiçbir zorunlu temel yasa yoktur.”⁹²⁸ Ancak “egemen varlığa karşı uyruklarının durumu böyle değildir; çıkarları bir olmakla birlikte, egemen varlık uyruklarının bağlılığını güven altına alacak yollar bulmazsa hiçbir şey onların sözlerini yerine getirmelerini sağlayamaz.”⁹²⁹

Rousseau için “herkesin insan olarak sahip olabileceği özel istemi, yurttaş olarak sahip olduğu genel isteme aykırı” olamayacağı için “kim genel istemi saymamaya kalkarsa, bütün topluluk onu saygıya zorlayacaktır.” Aslında “o kimse yalnız özgür olmaya zorlanacaktır.”⁹³⁰ Nitekim bu koşul her yurttaşı yurda mal etmekle, her türlü kişisel bağlılıktan koruyan bir toplumsal bağlılığı oluşturur. Rousseau'ya göre “insanın toplum sözleşmesiyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ile isteyip elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız bir hak” olup “kazandığı şeyse, toplumsal özgürlükle, elindeki şeylerin sahipliğidir.”⁹³¹ Dolayısıyla “doğal özgürlük” sınırını kişinin gücünde bulurken, “toplumsal özgürlük” halkın oyunda bulur. İşte bu “manevi özgürlük” “maddi özgürlük”ü aşar.⁹³² Rousseau için “salt isteklerin itisine uymak kölelik, kendimiz için koyduğumuz yasalara boyun eğmekse özgürlüktür.”⁹³³ Elbette “her insanın, kendisine gerekli olan her şey üstünde doğal olarak hakkı vardır. Ama, insanı bir şeyin sahibi yapan işlem, onu geriye kalan her şeyin sahipliği dışında bırakır” Nitekim doğa durumunda payını alan insan doğa sınırları içinde kalmak zorundadır. Bu durumda insanın “topluluktan

⁹²⁴ A.g.e., s. 23

⁹²⁵ A.g.e., s. 25

⁹²⁶ A.g.e., s. 26

⁹²⁷ A.g.e., s. 27

⁹²⁸ A.g.e.

⁹²⁹ A.g.e., s. 28-29

⁹³⁰ A.g.e., s. 29

⁹³¹ A.g.e., s. 30

⁹³² A.g.e.

⁹³³ A.g.e.

isteyeceği bir hakkı kalmaz.”⁹³⁴ Bu nedenle “ilk oturma hakkı, doğal durumda ne kadar dayanıksız olursa olsun, her uygar insanın saygı gösterdiği bir haktır. Bu hakta saygı gören, başkasının olan şey değil, bizim olmayan şeydir.”⁹³⁵ Ancak Rousseau’da oturma hakkı doğrudan çalışmaya bağlanır ki, çalışmak da gereksinmelere bağlıdır. İşte “temel sözleşme”, “doğal eşitliği ortadan kaldırmak” değil, aksine “doğanın insanlar arasına koyduğu maddesel eşitsizlik” yerine manevi eşitliği getirir.⁹³⁶ Sonuçta ister fiziksel ister zihinsel olsun güç bakımından eşit olmayan insanlar sözleşme ile hak ve hukuk yoluyla eşit kılınır.⁹³⁷

Rousseau’ya göre yalnız genel istem “devletin güçlerini devletin kuruluş amacı” olan “herkesin iyiliğine uygun olarak” yönetebilir. Zira “özel çıkarlar arasındaki anlaşmazlık nasıl toplumların kurulmasını gerekli kılmışsa, aynı çıkarlar arasındaki anlaşma da bunu olanaklı kılmıştır.”⁹³⁸ İşte toplumsal bağı kuran da “birbirinden ayrı çıkarlar arasındaki ortak şey” olup bu nedenle “toplum bu ortak çıkar açısından yönetilmelidir.”⁹³⁹ Rousseau’da “halk oyunun yürütülmesi” olduğu için “hiçbir zaman başkasına geçirilemez” olan egemenlik hakkında, “kolektif bir varlık olan egemen varlığı da ancak yine kendisi temsil edebilir”; çünkü “iktidar başkasına geçebilir ama, istem geçemez.”⁹⁴⁰ Bu nedenle Rousseau için özel istemin genel isteme uyduğu durumlar “bir önlemin değil, bir rastlantının ürünü olabilir ancak.” Çünkü “özel istem, özü gereği, yeğlenmelerden, genel istemse eşitlikten yanadır.”⁹⁴¹

Rousseau için halkın bir yöneticiye boyun eğişi gerçekleşirse o halk, halk olmaktan çıkar. Çünkü “ortaya bir efendi çıkar çıkmaz, egemen varlık diye bir şey kalmaz, politik bütün de artık yok olup gider.” Bu yüzden “egemen varlık, başların buyruklarına karşı gelmekte özgür olur da gelmezse”, “herkesin susmasından, halkın bunu kabul ettiği anlamı” çıkacağı için “başların buyrukları” “genel istem”in yerine geçer.⁹⁴² Rousseau’ya göre “egemenlik hangi nedenlerden ötürü başkasına bağlanamazsa, yine aynı nedenlerden ötürü bölünemez, çünkü, istem ya geneldir, ya değildir; ya halkın tümünün istemidir ya da sadece bir bölüğünün.”⁹⁴³ Dolayısıyla genel istem bir egemenlik işi olup yasayı oluştururken, özel istem bir yönetim işi olup bir karar almadır.

Rousseau’ya göre “kamusal yararlaraya yönelik” olduğu için “genel istem her zaman doğrudur.”⁹⁴⁴ Ancak buradan halkın kararlarının mutlak doğru olduğu sonucuna ulaşmak

⁹³⁴ A.g.e., s. 31

⁹³⁵ A.g.e.

⁹³⁶ Rousseau Jean-Jacques, Toplum Sözleşmesi, s. 34

⁹³⁷ A.g.e.

⁹³⁸ A.g.e., s. 35

⁹³⁹ A.g.e.

⁹⁴⁰ A.g.e.

⁹⁴¹ A.g.e., s. 36

⁹⁴² A.g.e.

⁹⁴³ A.g.e., s. 36-37

⁹⁴⁴ A.g.e., s. 39

olanaksızdır. Çünkü “insan her zaman kendi iyiliğini ister ama, bunun ne olduğunu her zaman kestiremez.”⁹⁴⁵ Halkın kötülüğe gösterdiği eğilim aydınlanmamış olmasından ileri gelir.

Rousseau “herkesin istemi” ile “genel istem” arasında bir ayrılık olduğunu söyler; çünkü “genel istem yalnızca ortak yararı göz önünde tutar”ken özel istem “özel çıkarları gözetir” ve “herkesin istemi” “özel istemlerin toplamından başka bir şey değildir.”⁹⁴⁶ Nitekim “bu aynı istemlerden birbirini yok eden artılarla eksileri çıkarınca” geriye kalan “ayrılıkların toplamı olarak, genel istem”dir.⁹⁴⁷ Dolayısıyla “küçük ayrılıkların büyük sayısından her zaman genel istem doğar.”⁹⁴⁸ Eğer ayrılıklar giderek azalır, yani “bu birleşmelerden biri bütün öbürlerine üstün gelecek kadar büyük olursa”, artık ortada “küçük ayrılıkların toplamı” değil, “bir tek ayrılık” var demektir.⁹⁴⁹ Böyle bir durumda genel istem diye bir şey kalmayacaktır. Rousseau’ya göre “genel istemin kendini iyice dile getirebilmesi için, devlet gücünde ayrı ayrı birleşmeler olmamalı”; bunun için “her yurttaş kendi görüşüne göre kanısını söylemelidir”⁹⁵⁰ Çünkü yönetim ancak genel istemin altında olursa egemenlik adını alabilir.

Rousseau için “egemen varlık isteyince, her yurttaş devlete yapabileceği hizmetleri hemen yapmak zorundadır. Ama, egemen varlık da, yurttaşları topluluğa yararlı olmayan hiçbir işe zorlayamaz.”⁹⁵¹ Çünkü “doğa yasası gibi akıl yasası altında da hiçbir şey nedensiz meydana gelmez.”⁹⁵² Rousseau’ya göre genel istem her zaman doğrudur. Çünkü herkes birbirinin mutluluğunu ister. Çünkü “herkes için oyunu kullanırken kendini düşünmeyecek bir tek insan yoktur.”⁹⁵³

Hak eşitliğinden doğan adalet kavramı, her kişinin kendini üstün tutmasından, dolayısıyla insanın yaradılışından ileri gelmektedir. “Genel istem, gerçekten genel olabilmek için, özünde olduğu kadar konusunda da genel olmalı; herkese uygulanmak üzere herkesten çıkmalıdır.”⁹⁵⁴ Dolayısıyla özel bir istem genel bir istemi temsil edemez. Rousseau için “istemi genel yapan oyların sayısından çok, onları birleştiren ortak yarardır. Çünkü bu sistemde herkes başkalarına kabul ettirdiği koşullara ister istemez kendisi de boyun eğer: bu, çıkarla adaletin pek güzel bir uyuşmasıdır ve ortak görüşmelere hak duygusu katar.”⁹⁵⁵

“Toplum sözleşmesi yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, herkes aynı koşullar altında verdiği sözle bağlanır ve herkesin aynı haklardan yararlanması gerekir. Böylece,

⁹⁴⁵ A.g.e.

⁹⁴⁶ A.g.e.

⁹⁴⁷ A.g.e.

⁹⁴⁸ A.g.e.

⁹⁴⁹ A.g.e.

⁹⁵⁰ A.g.e., s. 40

⁹⁵¹ A.g.e., s. 41

⁹⁵² A.g.e.

⁹⁵³ A.g.e.

⁹⁵⁴ A.g.e.

⁹⁵⁵ A.g.e., s. 42

sözleşmenin özü gereğince, her türlü egemenlik işlemi, yani genel istemin her türlü işlemi yurttaşları eşit olarak bağlar.⁹⁵⁶ Bu “üstün astla değil, bütünün kendi üyelerinden her biriyle yaptığı bir sözleşmedir.”⁹⁵⁷ İşte “yasaya uygun” olan bu sözleşmenin temelinde “toplum anlaşması” yer alır.⁹⁵⁸ “kamunun iyiliğinden başka bir amacı” olmayan bu sözleşme yararlı olduğu ölçüde haklıdır.⁹⁵⁹ İşte “yurttaşlar yalnız böyle sözleşmelere bağlı kaldıkları sürece, kendi istemlerinden başka kimsenin buyruğu altına girmiş olmazlar.”⁹⁶⁰ Rousseau için adalet adına önemli olan “bir kişinin herkese, herkesin bir kişiye ne ölçüye kadar bağlanabileceğini sormak”tır.⁹⁶¹

Toplum sözleşmenin amacı, sözleşmeyi yapanların korunması olduğu için amacı isteyen araçları da ister. Dolayısıyla egemen varlık ne denli mutlak olursa olsun genel sözleşmelerin sınırlarını aşamaz. Toplum sözleşmesi bütüne varlık verirken yasama da ona istem katar. İnsan alışkanlıkları dışında doğaya uygundur; ancak insanlar doğadan gelen bu uyumu adalet olarak Tanrıdan yani bu kadar yüksekte almasını bilseydi zaten yasalara ihtiyaç kalmazdı. Bu nedenle “yalnız aklıdan çıkan evrensel bir adalet vardır”⁹⁶² Yasalar da “hakları görevlerle uzlaştırmak ve adaleti kendi konusuna yöneltmek için” gereklidir.⁹⁶³

Rousseau için her şeyin ortak olduğu doğa halinde söz vermediğim kimseye hiçbir şey borçlu değilken toplumda bunu borçlu hale geliriz. Bu yüzden yasalarla “düzenlenen şey, onu düzenleyen kadar geneldir.”⁹⁶⁴ Çünkü “yasalar genel istemin işlemleridir”⁹⁶⁵ Hükümdar da yasalara bağlıdır; çünkü devletin bir üyesidir. Yasalar istemlerimizi saptadığı için özgürlüklere de aykırı değildir.⁹⁶⁶ Bir kişinin tek başına verdiği buyruk yasa olamaz. Bu bir egemenlik değil yönetim işidir.

Özgürlüğü tarihsel gelişmenin ölçütü olarak gören Kant da Rousseau gibi her yerde özgürlüğün sınırlanışını görür. İnsanın kendi aklını kamuoyu önünde serbestçe kullanmasının her zaman özgürce olması gerektiğini düşünen Kant da, aklın bu genel kullanılışını “kendi aklını kamu hizmetinde kullanmak” olarak tanımlar. Nitekim Kant’a göre kamu amaçlarına uygun şekilde belirlenmiş bazı mekanizmalar konusunda akli kullanma tartışmasına izin verilmez, ki bu gibi görevlerde itaat etme kesin emirdir. Ancak Kant için, aklın bu özel kullanılışı dar bir alanda kalacak şekilde sınırlandırılabilirdiğinde aydınlanma için bir engel

⁹⁵⁶ A.g.e., s. 42-43

⁹⁵⁷ A.g.e., 43

⁹⁵⁸ A.g.e.

⁹⁵⁹ A.g.e.

⁹⁶⁰ A.g.e.

⁹⁶¹ A.g.e.

⁹⁶² A.g.e., s. 45,46,47

⁹⁶³ A.g.e., s. 47

⁹⁶⁴ A.g.e., s. 48

⁹⁶⁵ A.g.e., s. 49

⁹⁶⁶ A.g.e.

oluşturmayacaktır. Dolayısıyla aklın genel kullanımından kişinin aklını kamuya yararlı olacak bir biçimde sunmasını anlayan Kant, özel kullanımından da kendi işi çerçevesinde kendisine emanet edilen topluma ilişkin bir görevi yerine getirmesini anlar.⁹⁶⁷

Kant'a göre bir ulusun kendi kendisine bile yükleyemeyeceği şeyi yöneticisi ona haydi haydi yükleyemez. Çünkü "yasa koyma yetkisi olan hükümdara bu yetki yalnızca hükümdarın, ulusun iradesini kendi iradesinde toplamış olması nedeniyle verilmiştir."⁹⁶⁸ Hükümdar sivil toplum düzeniyle uyuşan tüm düzenlemeleri kendi işi olmadığı halde halkının ruhunun kurtuluşu için ulusunun gerekenleri yapması amacıyla halkını kendi kendisinin önderi olmaya çağırır.⁹⁶⁹ Hükümdarın asıl görevi de kendi kurtuluşları için en iyisini yapanlara güç kullanarak engel olanlara mani olmaktır. Bir hükümdar din konularında halkına herhangi bir yükümlülük vermemeyi kendi görevi bakımından bir küçüklük olarak görmeyip halkını tüm bir özgürlüğe doğru yöneltirse o hükümdar aydınlanmış bir kişidir. Böyle bir hükümdar "bütün insanları vicdanlarıyla ilgili tüm konularda akıllarını kullanmada özgür bırakan bir insan olarak onurlandırmayı hak eder."⁹⁷⁰ Ayrıca din adamları bilim adamları gibi olanakları el verdiği ölçüde kendi düşüncelerini dünyanın yargısına, yani onay ve oyuna sunabilir. Böyle bir "özgürlük ruhu dışarıya doğru da bir açılma ve yayılma gösterir."⁹⁷¹ Dolayısıyla Kant ulusun birliği olarak gördüğü halkın uyumunu tehlikeye düşürmeksizin özgürlüğün varolduğu ortamlar arar.

Kant'a göre "eleştirel düşünce bakımından zorunlu olan bu kamuya açıklık faktörü" önemlidir.⁹⁷² Çünkü eleştirel düşünmede, herkesin düşündüklerinin hesabını vermeye istekli olduğu bir ortamı oluşturabilecekleri varsayımı söz konusudur. Bir düşüncenin hesabını vermede varılan herhangi bir kanının kanıtlanmasından çok o kanının hangi nedenlerle oluştuğunun dile getirilmesi gerçekleşir.⁹⁷³ Bireyin kendini herkese karşı sorumlu hissetmenin temelinde bu talep yatar.

Kant tarafından tarafsızlık olarak ele alınan nesnellik kişinin kendi bakış açısının hesabını verebilmesi için başkalarının bakış açılarını hesaba katması gerekliliğine dayandırılır. Ancak burada tarafsızlık, anlaşmazlığı tartışmanın dışında kalarak çözecek daha üst düzeyde bir bakış açısının sonucu değildir. Kant yargı gücünün eleştirisinde buna zihnin genişlemesi der. Zihnimizi yargılarımızı başkalarının sadece gerçek yargılarıyla değil, olası yargılarıyla da karşılaştırarak ve kendimizi başkalarının her birinin yerine koyarak genişletiriz. Bunu

⁹⁶⁷ Kant Immanuel "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt, s. 266

⁹⁶⁸ A.g.e., s. 269

⁹⁶⁹ A.g.e., s. 269-270

⁹⁷⁰ A.g.e., s. 271

⁹⁷¹ A.g.e.

⁹⁷² Arendt Hannah, Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar, s. 340

⁹⁷³ A.g.e., s. 341

olanaklı kılan “imgelem”dir. Tek başına bir etkinlik olmayı sürdürmesine rağmen eleştirel düşünme başkalarının tümünün düşüncelerinden soyutlanamaz. Başkalarından uzakta gerçekleşen bu süreç imgelemin gücüyle başkalarını varmış gibi düşünür “böylece potansiyel açıdan kamusal olarak nitelenebilecek, tüm bakış açılarına açık bir düzlemde hareket eder; başka bir deyişle, Kant’ın dünya vatandaşlığı düşüncesini benimser.”⁹⁷⁴ Dolayısıyla “geniş bir zihniyetle düşünmek, insanın kendi imgelemine yolculuk etme konusunda eğitmesi demektir.”⁹⁷⁵

Ancak Kant’ta eleştirel düşünce “kişinin başkalarının tümünün zihinlerinde neler olup bittiğini bilmesini sağlayacak, olağanüstü biçimde genişletilmiş bir empati değildir.”⁹⁷⁶ Kant’ın aydınlanma anlayışına göre düşünmek, *selbstdenken* olarak kendi için düşünmek anlamına gelir. Bu asla edilgin olmayacak bir aklın maksimidir. Çünkü böylesi bir edilgin hale gelmek önyargıdan ibaret olup aydınlanma da her şeyden önce bu önyargılardan kurtulmanın talebidir. Nitekim Kant’ta geniş düşünme, öncelikle kendi yargılarımıza olumsal olarak eklenmiş sınırlamalardan soyutlanmaktan geçer. Böylece öznel koşulları göz özüne almaktan ibaret olan öz çıkarın göz ardı edilmesi olanaklı hale gelir.

Aydınlanma da öz çıkardan genel çıkara geçiş demektir. Kant’a göre “kişinin düşüncesinin erişim alanı ne kadar geniş olursa –aydınlanmış bireyin farklı bakış açıları arasında hareket etmesini sağlayacak alan ne kadar geniş olursa- düşünmesi de o kadar ‘genel’ olacaktır.”⁹⁷⁷ Elbette bu genellik kavramın genelliği anlamında tikelleri tümelin altında toplayan bir genellik değildir. Tersine “kişinin kendi ‘genel bakış açısı’na ulaşabilmek için geçmek zorunda olduğu bakış açılarının tikel koşulları ile ilgilidir.”⁹⁷⁸ Kant’ın dünya yurttaşının bakış açısı yalnızca izleyici konumunda olan birinin bakış açısidir. Çünkü Kant bir dünya devletinin hayal edilebilecek en kötü tiranlık olacağını bilir. Bu yüzden Kant için kozmopolitanizm asla bir ve aynı devletin egemenliği altında olmak anlamına gelmez.

⁹⁷⁴ A.g.e., s. 343

⁹⁷⁵ A.g.e.

⁹⁷⁶ A.g.e.

⁹⁷⁷ A.g.e.

⁹⁷⁸ A.g.e.

SONUÇ

Bu tez kapsamında kozmopolitizm düşüncesinin ulusal sınırlar karşısında evrensel etik ilkelerden söz ettiğini gördük. Kozmopolitizm düşüncesine göre ulusal egemenliğin etik ilkeleriyle çatışan bu ilkeler, hiçbir şekilde bir dünya devletinin ilkeleri değildir. Çünkü kozmopolitizm bütün ulusların bir ve aynı devletin güdümündeki yönetimini amaçlamaz. Bu amaç globalizme aittir. Zaten global ahlak ilkeleri de serbest piyasanın yasalarıdır. Bu yüzden globalizmin evrenselciliği dayanışmacı değildir. Globalizm sadece çıkarlar arası çatışmayı bütün insanlar için eşitlemiştir. Globalizmin bu eşitlikçi yaklaşımının ardında ise dünyanın ve insanın niceliksel algılanışı söz konusudur. Oysa ki kozmopolitizm bir *kosmopolis* idealine ait bir düşünüş biçimi olarak dünyanın ve insanın niteliksel algılanışından hareketle yol alan tarihsel bir felsefedir.

Kozmopolitizm düşüncesi globalizmdeki gibi uluslararası bir evrenselciliğe tekabül etmez. Çünkü uluslararası adaletin ilkeleri devletlerarasındaki bir anlaşmanın sorunudur. Uzlaşımaya dayalı olan bu tip anlaşmalar daha fazla devletin katılımını amaçlarken çıkar birliğine dayalı işbirliğinden yana hareket eder. Dolayısıyla uluslararası adaletin ilkeleri bireyler arasındaki bir sorun değildir.

Kozmopolitizm düşüncesi insanın devlete bağımlılığından değil, insanla dünya, insanla insan arasındaki bir bağlılıktan yola çıkar. Kozmopolitan bağlanma biçimi insana hem *kosmos*'a hem de *polis*'e yönelik bağlılığında evrensel etik ilkeler sunmaktadır. *Kosmos* ile *polis*'in bir ve aynı olan evrensel ilkeye bağlılığından yola çıkarak insanlar için doğal olduğu oranda ahlaki olan bir uyumluluktan söz edebilmek için hem teorik hem de pratik yaşamlarında insanların kendilerini bir dünya yurttaşı olarak düşünebilmesi ve duyumsayabilmesi gerekir. Sonuç olarak kozmopolitizm düşüncesine göre öyle evrensel etik ilkeler olmalıdır ki, dünya üzerindeki hiçbir insan bir önkoşul olarak kendini bir devletin yurttaşı biçiminde tanımlamasın; her insan kendini dünyanın bir yurttaşı olarak görsün!

KAYNAKÇA

- ADORNO W. Theodor, Aşkınısallık Kavramı Üzerine, Cogito Sayı: 41-42, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Yapı Kredi Yayınları, çev. Mine Haydaroglu, İstanbul, 2005.
- ARENDT Hannah, Şiddet Üzerine, İletişim Yayınları, çev. Bülent Peker, İstanbul, 1997.
- ARENDT Hannah, Kant'ın Siyaset Felsefesi Üzerine Notlar, Cogito Sayı: 41-42, Sonsuzluğun Sınırında: Immanuel Kant, Yapı Kredi Yayınları, çev. Yasemin Tezgiden, İstanbul, 2005.
- ARİSTOTELES, Fizik, Yapı Kredi Yayınları, çev. Saffet Babür, İstanbul, Mayıs 2001.
- ARİSTOTELES, Metafizik, Sosyal Yayınları, çev. Prof. Dr. Ahmet Arslan, İstanbul, Kasım 1996.
- ARİSTOTELES, Politika, Remzi Kitabevi, çev. Mete Tunçay, İstanbul, Şubat 2000.
- AUGUSTINUS, İtirafı, Kaknüs Yayınları, çev. Dominik Pamir, İstanbul, 2007.
- AYER Alfred Jules, Dil, Doğruluk ve Mantık, Metis Yayınları, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, İstanbul, Nisan, 1998.
- BENEVOLO Leonardo, Avrupa Tarihinde Kentler, Literatür Yayınları, çev. Nur Nirven, İstanbul, Mart, 2006.
- BLOCH Ernst, Rönesans Felsefesi, Cem Yayınevi, çev. Hüsen Portakal, İstanbul, Şubat 2002.
- BOOKCHIN Murray, Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü, Ayrıntı Yayınları, çev. Burak Özyalçın, İstanbul, 1999.
- BROWN Eric, Hellenistic Cosmopolitanism, A Companion to Ancient Philosophy, ed. By Mary Louise Gill and Pierre Pellegrin, Balkwell Publishing, 2006.
- BRUN Jean, Stoa Felsefesi, İletişim Yayınları, çev. Medar Atıcı, İstanbul, 2003.
- COLLINGWOOD Robin G., Doğa Tasarımı, İmge Kitabevi, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Ekim, 1999.
- CONOLLY William E., Kimlik ve Farklılık: Siyasetin Açmazlarına Dair Demokratik Çözüm Önerileri, Ayrıntı Yayınları, çev. Ferma Lekeşizalın, İstanbul, Aralık 1995.
- DESCARTES Rene, Felsefenin İlkeleri, Say Yayınları, çev. Mesut Akın, 1998.
- DESCARTES Rene, Metot Üzerine Konuşma, Sosyal Yayınları, çev. K. Sahir Sel, Eylül 1994.

DESCARTES Rene, Aklın Yönetimi İçin Kurallar, Sosyal Yayınları, çev. Müntekim Ökmen, Eylül, 1999.

DUMONT Jean-Paul, Antik Felsefe, Dost Kitabevi Yayınları, çev. İsmail Yerguz, Ankara, Şubat, 2007.

ECO Umberto, Beş Ahlak Yazısı, Can Yayınları, çev. Kemal Atakay, İstanbul, 1998.

ECO Umberto, Avrupa Kültüründe Kusursuz Dil Arayışı, Literatür Yayınları, çev. Kemal Atakay, İstanbul, Nisan, 2004.

HEIDEGGER Martin (1954), Nedir Bu Felsefe, Çev. Tunç Dürrin, 1. Baskı, Logos Yayınevi, İstanbul, 1990

HEIDEGGER Martin, Nietzsche'nin Tanrı Öldü Sözü ve Dünya Resimleri Çağı, Asa Kitabevi, çev. Levent Özşar, Bursa 2001.

HOBBS Thomas, Leviathan, Yapı Kredi Yayınları, çev. Semih Lim, İstanbul, Ocak 2007.

HORKEIMER Max, Akıl Tutulması, Metis Yayınları, çev. Orhan Koçak, İstanbul, 1998

KANT Immanuel, Salt Aklın Eleştirisi Önsöz ve Giriş, (), Kant, Say Yayınları, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 2005

KANT Immanuel, Pratik Aklın Eleştirisi Önsöz ve Giriş, (1788), Kant, Say Yayınları, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 2005

KANT Immanuel, Yargıgücünün Eleştirisi Önsöz ve Giriş (1790), Kant, Say Yayınları, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 2005

KANT Immanuel, Ahlak Metafiziğini Temellendirme (1786), Kant, Say Yayınları, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 2005

KANT Immanuel, "Aydınlanma Nedir?" Sorusuna Yanıt (1784), Kant, Say Yayınları, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 2005

KANT Immanuel, Ebedi Barış Üstüne Felsefi Bir Deneme (1795), Kant, Say Yayınları, çev. Nejat Bozkurt, İstanbul, 2005

KANT Immanuel, Dünya Yurttaşlığa Amacına Yönelik Genel Bir Tarih Düşüncesi (1784), Tarih Felsefesi Seçme Metinler, Doğu Batı Yayınları, haz: Doğan Özlem & Güçlü Ateşoğlu, çev. Uluğ Nutku, Ankara, Temmuz, 2006

KENNY Anthony, A Bries History of Western Philosophy, Blackwell Publishing, 2004.

KOYRE Alexandre, Bilim Tarihi Yazıları, Tübitak, çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, Mayıs 2004.

KOYRE Alexandre, Kapalı Dünyadan Sonsuz Evrene, İdea Yayınevi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1998.

LE GOFF Jacques, Ortaçağ'da Entelektüeller, Ayrıntı Yayınları, çev. Mehmet Ali Kılışbay, İstanbul 2006.

LEVINAS Emmanuel, Ölüm ve Zaman, Ayrıntı Yayınları, çev. Nami Başer, İstanbul, 2006.

MUMFORD Lewis, Tarih Boyunca Kent: Kökenleri, Geçirdiği Dönüşümler ve Geleceği, Ayrıntı Yayınları, çev. Gürol Koca&Tamer Tosun, İstanbul, 2007.

LINGIS Alphonso, Ortak Bir Şeyleri Olmayanların Ortaklığı, Ayrıntı Yayınları, çev. Tuncay Birkan, İstanbul, Şubat 1997.

LOCKE John, İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme, Öteki Yayınevi, çev. Meral Delikara Topçu, Ankara, Ocak, 1999.

LOCKE John, Hükümet Üzerine İkinci İnceleme: Sivil Yönetimin Gerçek Kökeni, Boyutu ve Amacı Üzerine Bir Deneme, Babil Yayıncılık, çev. Fahri Bakırcı, Ankara, 2004

NEHAMAS Alexander, Yaşama Sanatı Felsefesi, Platon'dan Foucault'ya Sokratik Düşünümler, Ayrıntı Yayınları, çev. Cem Soydemir, İstanbul, 2002.

NEIMAN Susan, Modern Düşüncede Kötülük, Alternatif Bir Felsefe Tarihi, İstanbul, 2006.

PLATON, Devlet, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Haziran, 2000.

PLATON, Gorgias (Söylev Sanatı Üstüne) Diyaloglar 1, Remzi Kitabevi İstanbul, Eylül, 1993.

PLATON, Protagoras (Sofistler Üstüne) Diyaloglar 2, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1999.

PLATON, Sokrates'in Savunması, Diyaloglar 1, Remzi Kitabevi, İstanbul, Eylül 1993.

RORTY Richard, Bedenden Ayrı Var Olma Yetisi, Cogito Sayı:10, Öyleyse Descartes, çev. Doğan Şahiner, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.

ROUSSEAU Jean-Jacques, İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı Say Yayınları, çev. İstanbul, 1998.

ROUSSEAU Jean-Jacques, Toplum Sözleşmesi, Adam Yayınları İstanbul, Nisan 1999.

ROUSSEAU Jean-Jacques, Bilimler ve Sanatlar Üstüne Söylev, Cem Yayınevi, İstanbul, Ekim 1998.

SCHULZE Hagen, Avrupa'da Ulus ve Devlet, Literatür Yayınları, çev. Timuçin Binder, İstanbul, Aralık, 2005.

SENNETT Richard, Gözün Vicdanı: *Kent Tasarımı ve Toplumsal Yaşam*, Ayrıntı Yayınları, çev. Süha Sertabiboğlu-Can Kurultay, İstanbul, 1999

SENNETT Richard, Kamusal İnsanın Çöküşü, Ayrıntı Yayınları, çev. Serpil Durak, Abdullah Yılmaz, İstanbul, 2002.

SENNETT Richard, Karakter Aşınması, *Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*, Ayrıntı Yayınları, çev. Barış Yıldırım, İstanbul, 2006.

SENNETT Richard, Otorite, Ayrıntı Yayınları, çev. Kamil Durand, İstanbul, 2005.

SOLOMON Robert C., Adalet Tutkusu, Toplum Sözleşmesinin Kökenleri ve Temelindeki Duygular, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2004.

TOHOMSON George, İlk Filozoflar, Eski Yunan Toplumu Üstüne İncelemeler Payel Yayınevi, çev. Mehmet H. Doğan, İstanbul, Kasım 1997.

TOULMIN Solomon, Modernitenin Gizli Gündemi, Paradigma Yayınları, çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Ocak 2002.

VERSENYI Lazslo, Sokratik Hümanizm, Sentez Yayıncılık, çev. Ahmet Cevizci, İstanbul, Mart, 2007.

VIROLI Maurizio, Vatan Aşkı: Yurtseverlik ve Milliyetçilik Üzerine Bir Deneme, Ayrıntı Yayınları, çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Nisan 1997.

ZELLER Eduard, Grek Felsefesi Tarihi, İz Yayıncılık, çev. Ahmet Aydoğan, İstanbul, 2001.

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI : Pınar ALYAĞUT

Doğum Tarihi ve Yeri : 28/10/1981 MERSİN/TARSUS

Medeni Durumu : Bekar

Eğitim Durumu

Mezun Olduğu Lise : Tarsus Cengiz Topel Lisesi

Lisans Diploması : Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü

Tezsiz Yüksek Lisans Diploması: Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Alan Öğretmenliği

Tez Konusu : Dünya Yurttaşlığının Olanaklılığı: *Kozmopolitanizm*

Yabancı Dil / Diller : İngilizce

Bilimsel Faaliyetler

İş Denevimi

Stajlar :-

Projeler :-

Çalıştığı Kurumlar : Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü,
Araştırma Görevlisi (2006-)

Adres : Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Kampus- Antalya

Tel. no : 0 242 310 22 37