**TFO29 BİRİNCİ**

**Cemil Türk**

**Kabataş Erkek Lisesi**

**Beşiktaş-İSTANBUL**

**KONU 1 : "Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez."**

**ZOON LOGON ECHON**

İnsan, doğadaki benzersiz konumunu neye borçludur? Bu soruya verilecek yanıtlar, tarih boyunca çeşitli felsefi gelenekler ve düşünce ekolleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Immanuel Kant,

Pratik Aklın Eleştirisi (Kritik der praktischen Vernunft) adlı eserinde, insanı doğanın diğer varlıklarından ayıran şeyin salt akıl olmadığını; aklın, içgüdüsel gereksinimlerin ötesine geçerek ahlaki bir rehberlik sunması gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda, Kant’ın eleştirisi, insanın salt doğanın bir devamı olmaktan ziyade, onun üstüne çıkan bir varlık olması gerektiği fikrini savunur. Ancak aklın bu işlevi

üstlenebilmesi için sadece pragmatik bir araç olmaktan sıyrılması gerekir. Peki, akıl, insanı "değerce salt hayvanlığın üstüne" nasıl yükseltir? İnsan, aklıyla hayvandan farklı bir varlık mıdır, yoksa içgüdüsel bir sistemin daha karmaşık bir tezahürü mü?

Bu soruya yanıt ararken, hem tarihsel hem de felsefi bağlamda aklın işlevi üzerine farklı görüşlere eğilmek kaçınılmazdır. Aristoteles, Nikomakhos’a Etik (Ethica Nicomachea) adlı eserinde, insanın ayırt edici özelliği olarak “logos”u, yani aklı öne çıkarır. Ona göre, akıl, erdemli bir yaşamın temelidir ve insanın nihai amacına, eudaimonia’ya (mutluluğa) ulaşmasını sağlar. Ancak Aristoteles, bir erdemin ancak pratik akılla desteklendiğinde anlamlı bir şekilde uygulanabileceğini savunur. Bu bağlamda,

Aristoteles’in “phronesis” (pratik bilgelik) anlayışı, Kant’ın ahlak yasasına yönelik vurgusuyla benzerlik taşır. Ancak Kant’tan farklı olarak Aristoteles, insanın mutluluğunu (eudaimonia) erdemli yaşamla ilişkilendirirken, Kant ahlakı mutluluk değil, evrensel ahlaki yasalarla temellendirir. Bu ayrım, Kant’ın aklı salt içgüdüsel veya araçsal bir mekanizma olmaktan çıkararak insanı ahlaki bir özne hâline getirme çabasının altını çizer. Bu bağlamda, Kant’ın kategorik imperatif, yani kesin buyruk anlayışı, insanın aklını kullanarak evrensel bir etik sistem oluşturması gerektiğini savunur. Kant’ın bu düşüncesi, insanın içgüdülerinin ötesine geçmesini, ahlaki ödevlerini yerine getirirken özgür bir istenç ile hareket etmesini zorunlu kılar.

Kant’ın akıl ve içgüdü arasındaki ilişkiye dair eleştirisi, insanın doğal eğilimleri ile ahlaki sorumlulukları arasındaki gerilimi merkeze alır. Bu noktada, Rousseau’nun Emil ya da Eğitim Üzerine (Emile ou De

l'éducation) adlı eserinde ortaya koyduğu doğal insan tasavvuru önemli bir karşılaştırma noktası sunar.

Rousseau, insanın doğaya yakın bir varlık olarak “soylu vahşi” (noble sauvage) hâlinde ahlaki olarak saf olduğunu, ancak toplumun ve uygarlığın etkisiyle bu saflığını kaybettiğini savunur. Kant ise bu görüşten ayrılarak, insanın doğal eğilimlerinin ve içgüdülerinin, ahlaki gelişiminin önünde bir engel olduğunu ifade eder. İçgüdü, insanı biyolojik ihtiyaçlarını karşılamaya yönlendiren bir mekanizma iken, akıl, insana bu ihtiyaçların ötesinde bir ahlaki perspektif sunar.

Bu bağlamda, Platon’un Phaidros diyaloğundaki iki atın çektiği araba benzetmesi, Kant’ın ahlaki teorileriyle derin bir paralellik kurar. Platon'un araba benzetmesi, ruhun üç parçasının işleyişini

açıklamada oldukça etkili bir metafor sunar. Bu örnekte, ruh bir arabacı tarafından yönetilen bir araba gibi tasvir edilir. Arabacı aklı (logistikon), arabayı çeken atlardan biri cesareti (thymoeides), diğeri ise arzuyu (epithymetikon) temsil eder. Ancak burada önemli olan, bu iki atın birbirinden farklı doğalarıdır: biri soylu ve itaatkâr olup akıl tarafından kolayca kontrol edilebilirken, diğeri hırçın ve tutkuludur, dizginlenmesi zordur. Arabacı, bu iki atı uyum içinde hareket ettirmek ve arabayı doğru yola yönlendirmek zorundadır.

Bu benzetmede, akıl (arabacı), ruhun diğer parçalarını ahlaki bir hedefe yönlendirme sorumluluğunu üstlenir. Cesaret, aklın rehberliğinde hareket edebileceği bir güç kaynağı olarak işlev görürken, arzular doğru bir şekilde yönlendirilmediğinde bireyi felakete sürükleyebilir. Platon’un bu yaklaşımı, bireyin erdemli bir yaşam sürebilmesi için aklın rehberliğinin gerekliliğini vurgular. Kant’ın ahlak anlayışıyla bağlantı kurulduğunda, bu metaforun akıl ve içgüdü arasındaki ilişkiye dair derin bir kavrayış sunduğu görülür. Kant için akıl, yalnızca bireyin arzularını kontrol etmesini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda evrensel ahlak yasasının temelini oluşturur.

Bu noktada, alıntıdaki vurgu daha net bir şekilde ortaya çıkar: Akıl, yalnızca içgüdülere hizmet eden bir araç hâline gelirse, insanın ahlaki özünden hiçbir şey kalmaz. Platon’un arabacı metaforu ve Kant’ın akıl ile içgüdü arasındaki gerilim üzerine yaptığı vurgular, bu noktada birleşir. Eğer arabacı (akıl) dizginleri elinde tutmazsa, cesaret kontrolsüz bir güç hâline gelir ve arzular bireyi erdem yolundan uzaklaştırır.

Kant’ın “akılla desteklenmeyen erdem” eleştirisi, bu metaforda somutlaşır; zira aklın rehberliği olmaksızın erdem, insanı salt biyolojik eğilimlerinin ötesine taşıyamaz. Hem Platon’un metaforunda hem de Kant’ın ahlaki teorilerinde, akıl yalnızca bireyin arzularını kontrol eden bir mekanizma değil, aynı zamanda evrensel ahlak yasasını mümkün kılan bir temel olarak görülür. Böylece akıl, bireyin ve insanın ahlaki özünü hem koruyan hem de inşa eden bir güç olarak konumlanır.

Kant’ın alıntıda belirttiği gibi, aklın içgüdülere indirgenmesi insanın değerini aşındırır. Bu noktada, akıl ile içgüdü arasındaki çatışmayı ele alan bir başka somut örnek, Sigmund Freud’un psikanaliz kuramındaki “id, ego ve süperego” kavramlarıdır. Freud’a göre, id insanın içgüdüsel ve haz odaklı yanını temsil ederken, ego, akıl ve gerçeklik ilkesi doğrultusunda bu içgüdüleri yönlendirir. Süperego ise bireyin toplumsal ve ahlaki değerlerini şekillendiren üst benliktir. Bu üçlü yapının dengesi, Kant’ın akıl ve içgüdü arasındaki ilişkiye dair vurgularını çağrıştırır. Freud’un modelinde, ego, id’in taleplerini

süperegonun ahlaki sınırları içinde yönetmek zorundadır. Eğer ego, id’in taleplerine boyun eğer ve yalnızca haz odaklı bir yaşam sürerse, bireyin davranışları kontrolsüz hâle gelir ve insan, Kant’ın uyardığı gibi, ahlaki özünden uzaklaşır.

Bu örnek, Kant’ın aklın ahlaki gelişimdeki merkezi rolüne dair argümanını somutlaştırır. İnsan yalnızca içgüdülerinin peşinden gittiğinde hayvani doğasına hapsolur; oysa akıl, bireyi bu sınırlamalardan kurtararak ahlaki bir varlık hâline getirir. Dolayısıyla, Freud’un ego ve süperego kavramları, Kant’ın akıl yoluyla içgüdüleri aşma gerekliliğine yönelik çağrısını destekler niteliktedir. Bu bağlamda, alıntının altını çizdiği ahlak ile akıl arasındaki bağın, yalnızca bireysel düzeyde değil, toplumsal düzeyde de insanlık için bir rehber olduğunu söyleyebiliriz. Akıl, Kant’ın belirttiği gibi, yalnızca araçsal bir fonksiyon değil, insanı diğer canlılardan ayıran ve onu ahlaki bir özne hâline getiren temel bir unsurdur.

Kant’ın akıl ve içgüdü arasındaki gerilime yönelik vurgusu, Nobel Ekonomi Ödülü sahibi davranışsal iktisatçı Daniel Kahneman’ın Hızlı ve Yavaş Düşünme (Thinking Fast and Slow) adlı eserindeki iki düşünce sistemi modeliyle ilişkilendirilebilir. Kahneman, hız gerektiğinde devreye giren içgüdüsel

Sistem 1’i ve bilinçli, rasyonel karar süreçlerini temsil eden Sistem 2’yi tanımlar. Kant’ın pratik akıl anlayışı, bu çerçevede Sistem 2’ye denk düşer: Akıl, içgüdüsel tepkilerin ötesine geçerek ahlaki bir rehberlik sunar. Bu bağlamda, birey yalnızca duygularının peşinden giderse, Kant’ın uyardığı gibi ahlaki özünden uzaklaşır. Kahneman’ın modeli, Kant’ın aklın rehberliğine verdiği önemin modern bir yorumu olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan, Kant’ın akıl anlayışını salt teorik bir düzlemde ele almak, onun felsefesinin özünü kaçırmak tehlikesini beraberinde getirir. Kant, Pratik Aklın Eleştirisi’nde, aklın yalnızca düşünsel bir rehber değil, aynı zamanda pratik hayatın temel bir unsuru olduğunu savunur. Bu bağlamda, “pratik akıl” kavramı, insanın yalnızca düşüncelerinde değil, eylemlerinde de akılcı ve ahlaki bir bilinç sahip olması gerektiğini ifade eder. Ancak Kant’ın pratik akıl anlayışının modern dünyadaki yankılarını ve sınırlarını incelemek, onun felsefesinin uygulanabilirliğini anlamak açısından önemlidir.

Pratik akıl, modern demokrasilerde adalet ve etik düzenlemeler için bir temel oluşturmuştur. Örneğin,

Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (Universal Declaration of Human Rights),

Kant’ın san onuru ve özgürlüğüne dayalı etik anlayışının izlerini taşır. İnsan hakları, Kant’ın bireyin akıl yoluyla ulaştığı evrensel ahlak yasası anlayışına dayalı bir sistemin somut bir örneği olarak görülebilir.

Ancak, bu sistemin pratik hayatta nasıl uygulandığına dair tartışmalar, Kant’ın felsefesine dair bazı önemli soruları gündeme getirir.

Modern dünyada, Kant’ın akıl anlayışıyla çelişen birçok toplumsal ve siyasal gelişme yaşanmıştır.

Hannah Arendt, Eichmann Kudüs’te (Eichmann in Jerusalem) adlı eserinde, aklın ve ahlaki yargının pratik hayatta nasıl etkisiz hâle gelebileceğini çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Arendt, Adolf Eichmann’ın duruşmasını analiz ederken, bireylerin akıl ve ahlaki sorumluluklarını sorgulamaktan vazgeçtiklerinde, sıradan insanlar tarafından büyük kötülüklerin nasıl işlenebileceğini gözler önüne serer. Bu bağlamda, Kant’ın “akıl ile desteklenmeyen erdem” eleştirisi, Arendt’in kötülüğün sıradanlığı anlayışında somut bir karşılık bulur. Arendt’e göre, aklın işlevi yalnızca teorik bir düzlemde kalmamalı; bireyleri ahlaki sorumluluklarını yerine getirmeye teşvik eden bir güç olmalıdır.

Arendt’in analizini genişleterek, günümüz dünyasındaki teknolojik gelişmelerin akıl ve ahlak arasındaki ilişkiyi nasıl etkilediğini tartışmak da faydalı olacaktır. Kant’ın alıntıda vurguladığı akıl ve içgüdü arasındaki gerilimin, günümüz teknolojik gelişmelerinden yapay zekâ (artificial intelligence) ile nasıl bir bağ kurduğu tartışılabilir. Örneğin, yapay zekâ destekli sistemlerin işleyişinde, Kant’ın akla atfettiği etik rehberlik kapasitesi dikkate alınmadığında, bu sistemlerin salt araçsal ve mekanik süreçlere indirgenmesi tehlikesi doğar. Otonom araçlar, kaza anında bir grup insanı mı yoksa sürücüyü mü koruyacağını seçerken, yalnızca istatistiksel modellerle karar verdiğinde, bu akıl yalnızca içgüdülere hizmet eden bir araç hâline gelir, ahlaki özerklik kaybolur. Kant’ın eleştirdiği tam da budur: Akıl, fayda maksimizasyonuna indirgenirse, insanın değeri hayvani bir işleyiş düzeyine düşer.

Benzer bir sorun, yapay zekânın sağlık alanındaki kullanımlarında da ortaya çıkar. Triyaj algoritmaları, hasta önceliklendirme kararlarını yalnızca veriler üzerinden yaparken, Kant’ın “insanı yalnızca bir araç olarak görmeme” ilkesinden uzaklaşabilir. Bu durum, ahlaki yargıların akılsal bir temel üzerinden değil, mekanik bir işleyişle belirlenmesi riskini taşır. Kant’ın anlayışı, aklın rehberliğinin etik kararların merkezinde yer alması gerektiğini hatırlatır. Zira insan, yalnızca içgüdülerle hareket eden bir varlık olmaktan çıkıp, ahlaki ve akılsal kapasitesini kullanabildiği ölçüde kendini gerçekleştirebilir.

Felsefi eleştiriler açısından, Kant’ın akıl anlayışının sınırları, özellikle Friedrich Nietzsche ve Michel

Foucault gibi düşünürler tarafından sorgulanmıştır. Friedrich Nietzsche, Ahlakın Soykütüğü Üzerine

(Zur Genealogie der Moral) adlı eserinde, Kant’ın ahlak anlayışını eleştirerek, evrensel ahlak yasalarının insanın doğal dürtülerini bastıran bir tahakküm aracı olduğunu savunur. Nietzsche’ye göre, insanın gerçek özgürlüğü, aklın sınırlamalarını aşarak “üstinsan” (Übermensch) idealine ulaşmasında yatar.

Michel Foucault ise Kant’ın akıl anlayışını, modern disiplin toplumlarının bireyleri kontrol altına alma aracı olarak eleştirir. Gözetim ve Ceza (Surveiller et punir) adlı eserinde, modern toplumlarda akıl ve rasyonel düzenlemelerin bireylerin özgürlüklerini sınırlamak için nasıl kullanıldığını gösterir.

Foucault’nun bu eleştirisi, Kant’ın akıl anlayışının sadece teorik değil, aynı zamanda pratik düzlemde de nasıl yorumlanması gerektiğine dair önemli bir soru işareti bırakır.

Kant’ın “akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez” ifadesi, yalnızca bir eleştiri değil, insanlığa yöneltilmiş bir meydan okumadır. Zamanın ruhu değişse de bu ifade, insanın ahlaki varoluşunun temellerine ışık tutan bir rehber olmaya devam eder. Akıl, insanın içgüdülerini aşan tek araç değil; aynı zamanda kendi anlamını ve amacını yaratma mücadelesinin de sahnesidir. İnsanlık, teknolojik ilerlemeden toplumsal devinimlere kadar pek çok sınavdan geçse de bu mücadelenin merkezinde hep aynı soru kalır: İnsan, salt bir araç mı olacak, yoksa aklın ışığında kendini aşan bir varlık mı? Kant’ın çağrısı, yalnızca bireysel ahlaki sorumluluğu değil, aynı zamanda insanlığın varoluşsal özüne dair bir hatırlatmadır: Akıl, insanı hayvandan ayıran değil, insanı insan yapan özdür. Bu hakikati göz ardı eden bir dünya, Kant’ın da uyardığı gibi, kendi ahlaki değerlerinden ve varoluşunun anlamından kopma riski taşır. İnsanlık, temelinde varoluşsal olan bu sorunsalın yanıtını ararken, her çağda olduğu gibi, zamanın ruhu ne kadar değişirse değişsin, aklın rehberliğini yeniden keşfetmeli, mihenk taşı olan bu felsefi düşünceyi korumalıdır.

**TFO29 İKİNCİ**

**Efe Oğuz AKTAŞ**

**Üsküdar Amerikan Lisesi**

**Üsküdar-İSTANBUL**

**KONU 1: “Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez.”**

**SEMBOLİK AKLIN ELEŞTİRİSİ**

İnsan, anlam için çırpınan bir varlıktır. Burada semantik bir anlamdan bahsetmiyorum, her şeyin üstünde anlaşılamaz, çözülemez bir anksiyeteden bahsediyorum. Sartre’ın “varoluşa mahkumiyet” diye adlandırdığı, Heidegger’ın “hiçbir açıklama olmaksızın içine atıldığımız… ‘aşılamaz bir karanlık’ olarak betimlediği çırpınma. Buna karşı elimizden pek bir şey gelmez: eksik, yarım kalmış, çelişik ideolojiler, ontolojik bir arayış, self-help kitapları, küçük bir paket içinde hayatınızı anlamlandırmanın

101 yolu. Ama bu çırpıntı ele alınmak için yalvaran, yakaran türden bir şeydir ve biz de o yüzden bu eksik aletleri kullanırız. Kant’ın alıntısında bahsettiği ayrıştırma türü, ilacımız, hümanizmdir aslında.

Esasında Kant’ın bu sözünün içinde, son 250 yılın felsefî akımlarını, insanın ontolojik çırpınışını görebiliriz. Bir nevi hümanizmin eleştirisini yapmış, bir bakımdan da bir içgüdü şartı koyarak -

“edecekse” - insanın ayrıştırılmasının mümkün olduğunu öne sürmüştür. Bu yazı, insanın “değerce yükselme[si]” düşüncesinin zararı üzerine kurulu olacak. Kant’ın, modernistlerin, idealistlerin, hümanistlerin ve kapitalistlerin düşüncelerine karşı kapsayıcı bir kronoloji olarak karşınıza çıkacak ve bu düşüncelerin günümüzdeki insanlık haline bizi nasıl ittiğini gösterecektir. Bu açıdan da bu zarara uygun tanıyı koyup, günümüzde onu çözmek için kullandığımız “ilaçları” eleştirecek, “hayvansal içgüdülerimiz ”den kaçmanın mümkün olup olmadığını çözümleyecektir.

Bu alıntıyı analiz etmeye birçok yerden başlanabilir, sorunumuz için uygun bir zemin hazırlayacağı için

“salt hayvanlığın üstüne… yüksel[mek]” ve “değer ”den bahsedeceğim. Hayvanlık, yani vahşet, yani

Hobbes’un ‘doğal durumu’, kendini modern gören insanın utandığı bir şeydir; çünkü doğal hayatın yerini politik hayat, “hayvanlarda içgüdünün” yerini ise Lacan’ın ‘sembolik düzen’ dediği sistem almıştır.

Bu, zararlı bir ayrımdır çünkü hiçbir şey içgüdü üstünde kesin bir şekilde kategorize edilemez.

Günümüzde bürokrasiyle, ‘dil oyunları’ ile reklamlar ve terminoloji ile saklamaya çalıştığımız şey yine de içgüdülerimizdir. Sembolik düzen, bu manada sadece bir güzellemeden ibarettir – mesela sahibiyet

içgüdüsünün yerini, karışık bir sahibiyet, prestij, kullanım ve mübadele değeri sistemi almıştır ama kökünde yine bu içgüdüye dayanır. Burada biyolojik bir temellendirme yapmakla suçlanabilirim, ama baktığımızda sadece semantik seviyede de bunun geçerli olduğunu görürüz. Para ve etrafında kurulan karışık sistemler, yine bu sahibiyet içgüdüsü ile aynı şeye döner, “değer”. Bu ayrımı, sadece günümüzde değil modernizm öncesi zamanlarda da rahatlıkla görebiliriz, “Tanrı” ve “erdem” gibi kimi kelimelerin ardında yine basit içgüdüler saklıdır. Kısacası, sembolik düzen gerçeklikten bir kaçıştır.

İçgüdü üstü kategorizasyon için başka bir argüman ise ‘qualia’ ile doğar, ki Kant bu konuyla ilgili de çokça düşünmüştür. Deneyimin öznelliğinin açıklanamaması, metafiziğe bir dönüşü beraberinde getirmiştir, ‘noumenon’ fikri popülerleşmiştir. Yani bir düalizm yaratılmıştır, insanın kendi içinde olan bu ilkel, hayvancıl içgüdüler ve sadece duyarlı, mantıklı toplum olarak biz insanların tam olarak kavrayabileceği, bunun ötesindeki şey: Žižek’in deyişiyle ‘X faktörü’, ki bu X faktörü yazının ilerleyen kısımlarında çok önemli bir rol oynayacaktır. Bu ayrım, yine ilkellikten duyulan utançtan insanın kendini soyutlamasının bir yoludur, düşünce dünyasına çekilerek beklendik ama aynı zamanda açıklanamayan doğasından bir kaçış yöntemi. Sartre, ‘Varlık ve Hiçlik’ kitabında bu tür dualizmlerin modern düşüncede bir yerinin olmadığını söyler, “conatus”un ölümünden bahseder ancak gerçekten de durum bu mudur?

Bana sorarsanız, bu iki ideal de bugün yaşıyordur, tarih bir sarkaç gibi başladığı yere geri dönmüştür, eski radikalliğinde olmasa da çok daha zımnî şekillerde sembolik düzen günlük hayatımıza etki ediyor, anlamsal çırpınışımızı çözmeye ve hayvansallığımızın “üstüne yükselmeye” yelteniyordur. Ama tabii ki de, tıpkı bir sarkaç gibi düşünce de diyalektiktir, kutuplar halinde kategorize edilir. Bu yüzden de günümüzde sembolik düzenin etkilerini incelemeden önce, iki düalist düşünce arasındaki döneme bakmak gerekir.

Modernizm! Aslında modernist düşüncenin temelinde metafiziğin reddi vardır: dünya fenomenlerden oluşur ve bunun ötesinde bir şey yoktur, modernizm kesinlik ister. Kant’ın sözüne bu lensten bakıldığında “hizmet edecekse” şart kipi gereksiz görülebilir çünkü beynin neye hizmet ettiği net bir şekilde açıklanabilir. Bu kesinlik aslında önemli bir araçtır çünkü indirgenmiş bir değerler sistemi, çözümlenebilir bir yaşam bu sefer sembolik düzenin yerini alır. Anlaşılabilir olan hayvansı doğamız bizi korkutamaz, çünkü artık ‘aşılamaz bir karanlık’ta değilizdir, ışık ile yolumuza devam edebiliriz. Varoluş çözüldü, artık herkes eve gidebilir, felsefeye gerek kalmadı.

Ancak varoluşsal çırpıntı bu kadar kolay kurtulabileceğimiz bir şey değildir, çünkü, tıpkı Žižek’in

‘Sapkının İdeoloji Rehberi’nde anlattığı gibi, her gerçeklik sistemi, her modernist ‘model’ aslında birer ideolojidir. Modeller birer çerçevedir ve çerçeveler, tanımları gereği, her şeyi içlerine alamazlar.

Modernizm ile yaptığımız şey objektif olanın olmayandan ayrıştırılması, önemsiz her şeyin ayıklanması değildir. Modernist proje radikal bir ideoloji oluşumudur. Gerçekliği kendi başımıza deneyimlememizdeki yetersizlik, bizi ideolojilere sürükler ve ideolojilerin içlerinde yaşadıkları çelişkiler belli bir süre sonra bunların çökmelerine neden olur. Bilimsel realizm iyi bir sistem gibi görülür, ama semboliğin rahatlıkla açıklayabildiği ‘qualia’ gibi konseptlerde sorun yaşar, her türlü realist sistem çıktığı varsayımların üstesinden gelemez çünkü realist düşünce gereği serttir, değiştirilemez, geri adım atamaz. Metafiziğin reddi bizi anlam kasırgasından kurtaramaz, sadece bunu gözden uzak bir yerde büyütmeye devam eder. Yani, “içgüdüden uzaklaşmaya” sistematik bir yaklaşım da tam anlamıyla başarıya ulaşamamıştır, insan kendini ayrıştırmak için bu tür sistemler kullandığında yine doğasından gelen anlaşılamaz deneyimler yolunu kesmiştir. Gerçeklik sistemi eksik kalmıştır çünkü deneyimi kısıtlamaya çalışarak, insanı kendi deneyiminden dışarı atmıştır.

Bu yüzdendir ki İkinci Dünya Savaşı gibi sarsıcı ve şiddetli bir deneyim, yeni düşünceler gerektirmiştir.

Modern açıdan ontoloji ve hümanizm işte burada doğmuştur. Varoluşçular insanların imdadına yetişmiş, insanın deneyiminin merkezde olduğu, Kierkegaard'ın ‘angst’ dediği varoluşsal endişenin çözümlenmesi üzerine kurulu bir sistem yaratmışlardır. Bireyin özgür iradesine, “yaşamaya mahkumiyet”in yanında gelen “yaşamak konusunda özgürlüğe” vurgu yapılmıştır. Ancak, bu yeni düşünce ile biraz mizahi bir şey de olmuştur. Yeni anlam sistemi, sistemsiz bir sistemdir, her şeyin reddi üzerine kurulmuş olduğundan insanı havada bırakmıştır. Tanrısı öldürülmüş, bilimine güvenemeyen, hayata tutunamayan ve ideolojilerin vahşetine uğramış insan tam anlamıyla boşlukta kalmıştır – Heidegger’ın ‘aşılamaz karanlığına’ geri dönüş. Ancak durum daha da kötüleşmiştir; Sartre, ‘Bulantı’da gerçekliğin kanıksanmasını eleştirerek, ‘kötü niyet’ ile yaşamak fikrini sunmuştur: bireyin alışılagelmişlikleri sorgulamadan bir yaşam sürmesi. Bu fikir, postmodernizme bir köprü niteliğindedir çünkü gelecekte değerler sistemlerinin daha sert eleştirileri için bir öncül olmuştur. Varoluşçu düşünce,

“akla sahip olmanın” insanın hayvansal içgüdüden çıkması için bir yol olduğunu kabul etmiş ancak buradan ileri gidememiştir. Bu yüzden yine, kendisinden önce gelen akımlar gibi başarısız olmuştur.

20. yüzyılın ikinci yarısında Foucault ve Derrida gibi isimlerle yükselen postmodernizm, günümüzdeki anlam krizinin bulunduğu noktaya gelmesindeki son adımdır. Postmodern düşüncenin yükseldiği yıllardaki tablo şudur: kopuk ve anlamsız toplumsal kuramlar, hala dünya savaşından toparlanmamış, anlam krizi içinde bir toplum, neredeyse her alanda ayrımcılık veya ön kabuller. Bağlamsal olarak baktığımızda postmodernizm çok asil bir görev üstlenmiştir, insanları toplumun tahakkümünden, güç sistemlerinin baskısından kurtarmak ve özgürleştirmek. Ancak sonuç, varoluşçuların sıradan insanın ontolojisine verdiği zararın katlanması olmuştur. Postmodern düşünürlerin eleştirileri sonucu metaanlatılar çöküşe uğramışlardır ve modernizmin kesinliğinde güvence barındıran sistemleri de gitmiştir.

İnsanların, hayvansal doğalarının üstüne çıkmak için ellerinde olan aletlere el konulmuş, anlam krizi kötüleşmiştir. İnsan, resmen kör bir kuyunun duvarlarını tırnaklarıyla eşeleyerek çıkış yolu arayacak duruma gelmiştir çünkü din, protestan ahlakı, toplumsal hiyerarşi gibi bir bireyin gerçeklik deneyimini oluşturan her şey önemsizleştirilmiştir.

Esasına bakarsanız, bu yazının şu ana kadarki kısmı yüceltilmiş bir felsefe tarihi dersiydi; ancak insanı temeline alıp deneyimini açıklığa getirme çabasında olan her sistemin izine günümüzde de rastlayabiliriz ve bunların neden çalışmadığını anlamak, günümüzde neden anlam bulamadığımızı anlamakta çok mühim bir rol oynuyor, bu yüzden bu anlatı gerekliydi. Çağdaş insanın bu noktadan sonra gidebileceği iki yol var, ve bu iki yol da aslında Kant’ın alıntısının iki farklı yorumlamasına bağlı: yeni bir sistem oluşturmak veya hatasıyla yaşamak. Eğer ki birey “akla sahip olma[nın]” kendisini ilkel hayvanlardan daha “değerli” kıldığı konusunda kararlı ise, günümüzde çoğu insanın yaşadığı durum ortaya çıkar: sembolik düzenin radikal bir şekilde geri dönüşü, varoluşun semboliğe ayrıştırılması. Bu durumu açıklamakta, yine Slavoj Žižek’ten bir fikri kullanacağım, ideolojinin yüce nesnesi olarak Coca Cola. Kola, “içgüdü” üstü bir işlev görür - satın alınan şey içeceğin kendisi değil, çok daha ötesindedir.

Bir birey Coca Cola aldığında, ‘X faktörü’nü de satın almış olur. Kolanın yanında satılan şey bir ideolojidir, kendisinden öte bir şeydir, değeri içindeki garip şekerli karışımın ötesinde ‘Coca Cola’lığından gelir. Sloganlarında da denildiği gibi, “Coke is the real thing”, yani, Coca Cola gerçek olan şeydir. Kısacası, Coca Cola konsepti, metafizik “conatus”un yerini almıştır. Fenomenin ötesindeki şeyler, noumena değil mübadele değeridir. Objeler, oldukları şeyler için değerli veya anlamlı görülmezler, zımnî ve anlaşılamaz kimi özellikleri yüzünden değerlidirler. Burada yaşanan şey, anlaşılamayan yükün bireyin üzerinden atılması sonucu bir ayrışmadır: birey, kendi içinde anlayamadığı şeyi emtiaya aktarmıştır. Günümüzde ontoloji, emtia üzerinden yapılır, tüketim objeleri üzerinden bir nevi deontoloji kurulur. Bu yüzdendir ki günümüzde gerçeklik sloganlar, logolar ve markalara bu kadar bağlıdır – birey, bilgi aktını anlamlan-dıramadağı gerçeklikle yapmayı bırakmış, kontrol edebildiği ve anlayabildiği ürünlere odağını yöneltmiştir. Bunun sayesinde de normalde insanın içinden gelen, kurtulamadığı anlam eksikliği, ‘surplus enjoyment’ yani artı-haz’a dönüşmüştür. Coca Cola’nın

anlaşılamazlığı, elmasların değerli olması, bir Gucci çantaya binlerce dolar vermek için bir dayanağa dönüşmüştür varoluşsal çırpınış ve ‘angst’. İnsanın anlam çıkmazına cevap, anlam çıkmazını iyi bir şeye dönüştüren, tüketimi destekleyen ve tüketimi kitlelerin morfini haline getiren bir ideoloji ile bulunmuştur. İçgüdüsel olarak gelen her şey sembollere boğulup desteklenmiş, yüceltilmiştir ve bu sayede de endişe susturulmuştur. Kapitalizmin bu kadar başarılı olmasının nedeni, insanın ilkelliğinden kaçma isteğini tutarlı bir sisteme dönüştürmesidir. Bu, çoğu insan için yeterince iyi bir sistem. Özellikle orta sınıf, halinden memnun, tüketimini kesintisiz ve haddinde tutabilen bir aile bu durumu sorgulamak için bir neden göremez.

Ancak ben bu konuda amansız ve utanmaz bir pesimistim. Bu dönüşüm, salt insanın anlam arayışından daha kapsayıcı bir değişime neden olmuştur. Modern bireyin düşüncesi de, duyguları da, deneyimleri de yine aynı kalıba oturtulmuştur. Anlayacağınız, günümüzde sterilize edilmiş bir gerçeklik görürüz.

Kapitalizmin indirgeyici ve uyuşturucu modelini çağdaş yaşamın her tarafında görmek mümkündür.

Byung Chul Han’ın ‘palyatif toplum’ konsepti, bu sistemden doğmuştur – acıdan, meşakkatten uzak yaşamak için sadeleşmiş, sıkıcılaşmış, standardize edilmiş bir hayat. Mesela, günümüzde bilgelik düşünceden daha önemli görülür. Aforizmalar sağa sola atılır, düşünceler olabildiğince yoğunlaştırılır çünkü düşüncenin kavşakları, kör noktaları, çıkmaz sokakları ve paradoksları acı verici ve korkutucudur.

Gerçekten de bir felsefe kitabı okumadan veya zor sorunsallar üzerine düşünmeden, sadece Twitter’da bir alıntılar akışına baktıktan sonra birey, felsefe öğrenmiş gibi olur. Bir terapistle saatlerini geçirip

duygularıyla yüzleşmek, deneyimini çözümlemek ve kendini anlamak yerine Instagram’da gördüğü

motivasyonel videolarla kendini iyi hissettiğini düşünen birey, iyileşmiş gibi olur. Gerçekten içinde yaşadığı sisteme karşı bir şey yapmayan, Çin’de insanlıktan uzak ve ölüm kokan bir fabrikada üretilen ürünleri her gün kullanan, kayıtsız bir birey bunlarla yüzleşmenin acısını çekmeden, sadece bir bağış kutusuna para bırakarak dünyada bir değişim yaratmış gibi olur. Kısacası, bireyler “-mış gibi” olurlar çünkü ham insan deneyimini kimi metalara atf etmişlerdir. Her şey verimli ve düzenli bir şekilde, sulandırılmış bir şekilde, ‘haddince’ deneyimlenir. Deneyimin arkasındaki bilinmezliği, kendi içlerinde anlayamadıkları vahşeti ve ilkelliği, yani ‘gerçek olan’ şeyi, Coca Cola’nın sembolize ettiği ideolojik

‘gerçek olan’ ile karıştırmışlardır. Baudrillard’nın ‘hiper gerçeklik’ dediği semboller ve simülasyon aleminde yaşayarak, gerçekliğin sembollerden oluştuğu bir noktaya varmışlardır. Yani, günümüzde

özne ile ideolojinin yüce nesneleri arasındaki ikilem, fenomen ve noumen ikileminin yerini almıştır.

Deneyimin ötesindeki her şey metadır, emtiadır, paketlenip tüketilebilen bir nesnedir. Bu durumun sonuçları günümüzde hayatın anlamsızlığını hisseden, umutsuz, mahrum bireylerin sayısında görülmemiş bir artıştır. Tıpkı modernizm gibi, kapitalist postmodern düşünce de bireyi dışlamış ve kendi dogmaları etrafında dönüp dolaşmıştır. Ama aynı zamanda, kapitalist postmodernizm, anlaşılamaz bir semboller dünyasını da hayatta tutmuştur. Tarihsel olarak anlam sistemlerinin yıkıldığı bir zamanda, aynı zamanda iki yönden de bireyin deneyimiyle çelişen bir sistemin hakimiyeti, anlamsız bir varoluşa neden olmuştur.

Ama iki çözüm var demiştik. İnsanın “değerce salt hayvanlığın üstüne” yükselemeyeceğini kabul edip, akıl dediğimiz şeyin içgüdüye indirgenebileceğini kabul edersek ne olur? Hatamızı kabullenmeliyiz, sistemin çürüklüğünü kabul etmeliyiz tabii ki. Ama aynı zamanda, varoluşun çürüklüğünü de kabul etmeliyiz. İnsanın hatası, ‘aşılamaz karanlığı’ aşmaya çalışmaktı, oysa belki de anlamsızlığı benimsemeliyiz. Her ne kadar kronolojide varoluşçuluk ile aynı noktaya düşse de, absürdizm kendini, çağdaşı diğer düşünce akımlarından ayırmayı başarmıştır. Radikal bir farkındalık tek çözüm yolumuzdur. Kant’ın bahsettiği içgüdüden ayrışma eforunun, herhangi bir ideolojinin ve anlam oluşturma çabasının sorunu, imkansızı başarmaya çalışmalarıdır. Eğer ki birey kendini sembollerden

arındırıp, varoluşu anlamlandırmaya çalışıp sadece deneyimlerse; palyatif olarak içindekiyle yüzleşme acısından kaçınmazsa, o zaman bu “içgüdüleri” anlayabilecektir. Sembolik sistemin altında boğduğumuz bu öze ulaşmak ve sembolik düzenin absürdlüğünün farkına varmak gereklidir ve buna ulaşmak için belki de Wittgenstein dinlenmelidir: “Sadece betimle, sakın açıklama.” Peki bu noktadan sonra ne olacaktır? Absürdizm romantik bir idealdir çünkü bireyin içgüdülerini sonsuza kadar açıklamadan durabileceğini düşünür, ancak gerçek bu değildir çünkü anlamlandırma kendi başına bir içgüdüdür. Yine de absürdist bir lensten deneyime bakmanın değeri küçümsenmemelidir. Eğer ki birey bu özün farkına varabilirse, o zaman meta-anlatılardan, gereksiz ikilemlerden, yapmacık değerlerden ve dogmalardan uzaklaşabilir çünkü bunların ‘kesin ve kaçınılmaz’ olduğu algısı çöker. Bu yüzden de absürdizm, tam bir çözüm önerisi sunulamayacak bu sorunsalda, ekmek kırıntısı görevi görür. Bireyin içgüdüden kaçması veya içgüdüyü kabullenmesi yerine bununla yüzleşmesi sonucu, Kant’ın sorusunun nihai anlamsızlığının farkına varılabilir.

Birey kendisini tam olarak düzeltemez, kendisinden tam olarak kurtulamaz ve deneyimi de onu takip eder çünkü deneyim bireyin kendisidir. Bireyin kendini ayrıştırma ve anlama eforları, indirgemeci veya sembolik/metafizik ve anlaşılmaz modeller yüzünden başarısızlığa uğramışlardır. Günümüzde, bu anlamsızlığın doruk noktası olan kapitalist postmodernizm altında yaşıyoruz ve semboller ile dogmaların gücü her zamankinden daha gizli ve her zamankinden daha güçlü. Bu başka bir sistem ile karşı koyulabilecek bir şey değildir, sistemler yine aynı hatalara ve eksikliklere içsel olarak düşmeye meyillilerdir. Çözüm, sistemi benimsemekte de değildir çünkü bu, uzun vadede anlamsızlığı daha da körükleyen ve kısa vadede bireyin deneyimini sulandırıp eksilten bir durumdur. Bireyin bu durumda yapabileceği tek şey kendisine dönmektir – ayrıştırma sorunsalından kurtulmanın tek yolu, bireyi doğadan ayrıştırma projesinin manasızlığını kavramaktan geçer. Bu kavrayış, yanında sistemlerin

anlamsızlığının da bilincini getirir çünkü birey, sistemlerin abartılmış ve süslenmiş bir sembolik düzenden ibaret olduğunu fark eder. Bu durumda bile bireye kimse tam bağımsızlık ve anlam vaad edemez, ancak birey sistemlerin hakim olduğu varoluşunda özerklik ve hareket edebilme kabiliyeti kazanır. Kısacası, birey, sadece ayrışma çabasından soyunarak sembolik düzenler tarafından kontrol edilmekten çıkıp özgür olabilir ve belki de bu sayede akla sahip olması, bireyi değerce yükseltir

**TFO29 ÜÇÜNCÜ
Atlas Say CESUR
Burak Bora Anadolu Lisesi
Kartal-İSTANBUL**

**KONU 2:
“Dünyanın bir geleceği olacaksa şayet, bu el koyup sahiplenenin değil, paylaşmanın geleceği olacaktır. Kısacası, ancak paylaşımın, paylaşılan bir dünyanın var olma şansı olacaktır”
TİNSEL PANOPTİKONUN KÜRESEL İKTİDARI VE MUTLAK BAŞARISIZLIĞI**

Biricik gezegenimiz dünya, milyar yıllardır yaşamın kaynağı ve sürdürücüsü olmuştur. Dünya şu ana kadar bilinen gezegenler arasında tek olan, yaşam küre olarak da adlandırılabilecek, doğayı oluşturmuştur. Bizler doğanın içine doğmuş bireyler olarak yaşamımızı doğa vesilesiyle devam ettirebildik. Ancak bu ilişki tek taraflı olmamalıdır; doğadan sınırlı bir süre için ödünç aldığımız yaşamı, bir gün ona geri vermek durumundayız. Bu sınırlı süre içerisinde, dünyayı geriye kalan tüm doğa ile paylaşmak bir gerekliliktir. Yaşam, kolektif bir değerdir ve bu değere egemen olmaya çalışanlar, kendilerinin de bir parçası olduğu yaşamı yok etme riski taşır. Dünyanın geleceği, yalnızca paylaşım ve ortak sorumluluk ile sağlanabilir. Ancak tarih boyunca, düşünce ve eylem sistemlerinin çoğu, bu ilkeyi reddederek doğayı kontrol altına almaya ve ona hükmetmeye çalışmıştır. Bu yaklaşım dünyanın geleceği için ciddi bir tehdit oluşturmaktadır.

İnsanların sürekli egemenlik arayışının kökenlerini anlamak için, Anthony Giddens’ın geliştirdiği ontolojik güvenlik kavramını kavramak büyük önem taşır. Ontolojik güvenlik, bireyin kendi varoluşunu anlamlandırma çabasının temelini oluşturan ve fenomenolojik bir süreklilik arz eden bir yapı taşıdır. Bu güvenlik duygusu, bireyin kimlik bilincini inşa etmesini ve dünya ile anlamlı bir bağ kurmasını mümkün kılar. Ancak, bireyin ontolojik güvenliğini tehdit eden en önemli unsurlardan birinin doğa olduğu savunulmaktadır. Doğa, kaotik, öngörülemez ve sürekli değişim hâlinde bir alan olarak tanımlanabilir; hatta doğanın kendisinin “dynamis” olduğu, yani değişimin bizzat kendisi olduğu ileri sürülebilir. Ünlü din tarihçisi Rudolf Otto, Titanik dönem olarak adlandırılan tarihsel süreçteki tanrılara “Mysterium

Tremendum” adını vermiştir. Türkçeye "ürkütücü gizem" olarak çevrilebilecek bu kavram, mitostan logosa geçişten önceki dönemdeki tanrıların sert, acımasız ve kaotik doğasını ifade eder. Bu tanrılar, doğanın kaotik yapısını simgelemekteydi; dolayısıyla doğa, bireyin hem korkusunu hem de hayranlığını uyandıran bir ontolojik tehdit hâline gelmiştir. Giddens, bireyin ontolojik güvenliğini yeniden tesis edebilmek ve yabancılaşmayı önlemek için ritüellere, alışkanlıklara ve sembolik sistemlere başvurduğunu belirtir. Bu eğilim, ilk olarak mitolojik tasavvurlarda kendini gösterir. Gökyüzünün statik ve değişmez yapısı, insanın doğaya karşı bir sığınak arayışını karşılamış; bu durum, insanın gökyüzünü tanrılarla ilişkilendirmesine ve ona güven duymasına yol açmıştır. Gökyüzündeki tanrılar aynı zamanda doğanın ve dünya düzeninin egemenliğini temsil etmiştir. Doğanın dışlanması ve gökyüzünün idealize edilmesini fanatik düzeye ulaşması ise düşünce tarihinin başlangıcı kabul edilen mitostan logosa geçiş sürecinde başlamıştır. Bu durum en net Platon’un felsefesinde görülür. Platon, gökyüzünü idealize etmenin ötesine geçerek, insanın doğaya egemen olması gerektiğini savunmuştur. Platon’un idealar kuramı, statik ve değişmez olanın doğanın kaotik yapısına üstün gelmesi gerektiği fikrini ileri sürmüştür.

Ayrıca, Platon’un bedeni ve ruhu birbirinden ayırdığı bu yaklaşım, insan düşüncesinde uzun bir süre egemen olacak olan tin ve ten düalitesinin temelini oluşturmuştur. Böylece insan, doğanın kaotik ve dinamik doğasına karşı, rasyonel akıl ve idealar dünyası üzerinden kendi egemenliğini kurmaya yönelmiştir.

Nevzat Kaya’nın ifadeleriyle, logosa aydınlanmacı bir platonik idealizm içkindir. “En mükemmele ulaşmak” düşüncesi, logosantrik felsefenin temelini oluşturur. Ancak en mükemmele ulaşmak, mükemmellik anlayışının sürekliliğini gerektirir. Bu süreklilik, mükemmelin “nunc stans” (durağan şimdi) hâline gelmesiyle mümkündür. Mükemmelin bu statik formuna ulaşması, onun dinamizminden sıyrılmasını şart koşar. Bu nedenle idealist her türlü felsefe, doğayı nesneleştirmeye ve onun kaotik dinamizmini kontrol edilebilir bir yapıya dönüştürmeye çalışır. Bu süreçte doğa, özneden nesneye indirgenir ve Platon’un inşa ettiği fildişi kule perspektifinden bir “abject” (iğreti nesne) olarak algılanır.

Kant ve Hegel gibi ünlü filozofların fikirlerinde de tinin tene olan üstünlüğü açıkça görülebilir. Ancak burada unutulmamalıdır ki insan ancak bir tenden ibarettir. Bu durumun gölgelenmesi, Horkheimer’ın şu önemli sözlerinde ifade edilen uyarıyı akla getirir: “Doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği getirir.” Dolayısıyla, her egemenlik arayışı, öznenin önce kendini köleleştirmesiyle sonuçlanır. Bu noktada Descartes’ın ünlü argümanı devreye girer: “Cogito ergo sum” (Düşünüyorum, öyleyse varım). Descartes, duyuları bir kenara bırakarak öznenin kendi varlığını yalnızca düşünce aracılığıyla kanıtlamaya çalışır. Bu anlayışta, insan, duyularının doğasını artık yabancılaşmış bir nesne olarak görür; insan, kendisini fethetmiştir. Bu metafor, Rousseau’nun “bilginin adını gasp eden, bilgisizlikten de daha aşağılık bir tür” olarak tanımladığı bilimsel jargonun ta kendisidir. Doğanın nesneleştirilmesi ve tin ile ten arasındaki hiyerarşik yapı, kuşkusuz dünyanın geleceğini tehdit etmektedir. İnsanın, doğayı ve dolayısıyla kendisini egemenlik altına alma çabası, yalnızca bir metafizik yabancılaşma değil, aynı zamanda insanın varlık ile ilişkisini de kökten bir biçimde değiştiren ontolojik bir kopuşu simgeler.

İnsanın doğa üzerindeki hükümranlığı, yalnızca felsefi değil, aynı zamanda derinlemesine politik bir unsurdur. Michel Foucault’nun geliştirdiği biyopolitika kavramı, otoritelerin doğayı araçsallaştırarak insan üzerinde nasıl bir hakimiyet kurduğunu açıkça ortaya koyar. Foucault, toplumsal düzenin temel unsurları olan enstitüleri birer mikrokozmos olarak değerlendirir ve bu enstitülerin bireylerin yaşamlarını kontrol altına almak için nasıl bir güç mekanizması işlediğini gösterir. Bu bağlamda, Foucault’nun sıkça atıfta bulunduğu Jeremy Bentham’ın tasarladığı panoptikon konsepti dikkate değerdir. Panoptikon, sekizgen biçiminde hücrelerden oluşan bir bina olarak tasarlanmış, tam ortasında bir gözetleme kulesi yer alır. Kuleden tüm hücreler görülebilirken, hücrelerde bulunan mahkumlar kulede birinin olup olmadığını göremez. Bu tasarım mahkumlarda sürekli gözetlenme duygusu uyandırmayı amaçlar, bu sayede gözetleyenin fiili varlığına gerek kalmaksızın disiplin ve kontrol sağlanır. Foucault,panoptikonun modern güç anlayışının özünü temsil ettiğini savunur. Foucault’nun bu analizi, insanın doğa üzerindeki hükümranlığına doğrudan bağlanabilir. Doğayı kontrol etme ve nesneleştirme çabası, aslında insanın kendi üzerinde kurduğu biyopolitik bir tahakküm mekanizmasını da yansıtır. Modern tıp ve biyoteknoloji gibi medikal enstitüler, bu güç yapılarının önemli bir parçasıdır. Doğa, insan yaşamını optimize etme bahanesiyle araçsallaştırılırken aynı zamanda bireyler üzerinde bir kontrol mekanizmasına dönüşür. Bu süreç bireylerin doğadan koparılması ve doğanın bir güç oyununun parçası hâline getirilmesiyle sonuçlanır. Foucault’nun panoptikon analizine geri dönüldüğünde, doğanın bir tür panoptik düzenek olarak işlev gördüğünü söylemek mümkündür. İnsan, doğayı gözetim ve kontrol altına almaya çalışırken aslında kendisini de bu gözetim mekanizmasının bir parçası hâline getirir. Bu durum yalnızca bireylerin değil, toplumların da sürekli bir denetim altında olduğu algısını pekiştirir. Böylece doğa, hem politik hem de varoluşsal bir tahakküm aracına dönüşür ve insan, doğaya hükmetmeye çalışırken, kendi özgürlüğünden ödün verir.

Günümüz medeniyeti tüm anlatılanların ışığında rasyonelleştirilmiş bir akıldışılık olarak değerlendirilebilir ve bu anlamda bir panoptikonu andırır. Kulede durduğunu düşündüğümüz şeyler, aslında yalnızca birer kurgu olan tin algısıdır. Bu sebeple, tinsel panoptikonun küresel etkisini görmek, ancak “tensel” bir bakış açısıyla ve bir "ten felsefesi" aracılığıyla mümkün olabilir. Zira bu tinsel panoptikon, ne doğa ne de insanlık için bir gelecek vadeder. Horkheimer, doğanın hem içsel hem de dışsal olarak köleleştirilmesinin anlamlı bir amaç olmadan gerçekleştiğini, bu nedenle doğanın "aşılmış" ya da "fethedilmiş" değil, yalnızca bastırılmış olduğunu belirtir. Bastırılmış doğa ise direnç gösterir ve bu direnç tarih boyunca toplumsal başkaldırılar, bireysel suçlar ya da akıl hastalıkları şeklinde kendini göstermiştir. Uygarlık, bu karşı-hegemonik unsurları da araçsallaştırma yeteneğine sahiptir fakat bu durum Marx’ın politik reküperasyon anlayışının da ötesine geçerek direnişi hegemonik düzenin bir parçası hâline getirir. Böylece uygarlık, doğayı sürekli bir bastırma hâli olarak tanımlanır. İnsanlar bu egemenlik adı verilen kölelikten rahatsızlık duyduklarını açıkça ifade etmişlerdir. Özellikle Sanayi

Devrimi döneminde bu rahatsızlık edebiyata yansımıştır. Bu süreçte ortaya çıkan bilim kurgu edebiyatı, teknolojinin insana sunduğu tekdüze yaşam karşısında bir kaçış yolu arayışını temsil eder. Nevzat

Kaya’nın da belirttiği gibi, insanlar artık dünyayı sıkıcı bulmaya başlamıştır. Jules Verne gibi yazarların eserleri bu sıkıntıyı gözler önüne serer: Denizler Altında 20 Bin Fersah, Ay’a Yolculuk, Dünyanın

Merkezine Yolculuk gibi eserler, Verne’nin dünyadan kaçma çabalarının göstergesidir. Bilim kurgu türünün günümüzdeki popülerliği, bu duygunun bugün de paylaşıldığını kanıtlar. Modern bilim kurgu edebiyatı ve onun temsil ettiği anlayış, doğayı fethettikçe bize geçici mutluluklar sunar, ancak aynı zamanda doğanın katlini tabiileştirir. Bu, hem doğadan kaçışı hem de onun üzerinde kurulan tahakkümü sürdüren bir ideolojidir.

Ontolojik güvenliğin insan “doğasının” bir parçası olduğu iddia edilebilir ancak bu söylem yalnızca bir çıkmaz sokak sunar. İnsan doğası söylemi ne gerçek bir teşhis ne de kalıcı bir çözüm sunabilir, aksine değişimin önüne bir set çeker. Oysa dünyanın geleceği, yalnızca paylaşım yoluyla ve merkezî olmayan bir yaklaşımı benimseyerek inşa edilebilir. Düşünce tarihinde egemenlik kurmuş "tin felsefesi", artık yerini bedenin, doğanın ve ilişkisel varoluşun öne çıktığı bir "ten felsefesi" ile değiştirmelidir. Bu geçiş, ancak postmodern bir felsefi perspektif aracılığıyla mümkün olabilir ve bu bağlamda Deleuze ve Guattari’nin doktrinleri kritik bir öneme sahiptir. Deleuze ve Guattari’nin ortaya koyduğu deterritorialization (yerinden etme) ve reterritorialization (yeniden yerleştirme) kavramları, eski merkeziyetçi yapıların çözülüp daha akışkan ve doğa merkezli bir düzenin inşasını mümkün kılar.

Egemenlik odaklı, hiyerarşik arboresan yapılar yerine rizom metaforu benimsenmelidir. Rizom, doğadaki kök sistemlerinden ilham alarak ilişkisel, yatay ve sonsuz bağlantılı bir toplumsal yapı sunar.

Bu yaklaşım merkeziyetçiliğin ve otoriter yapının reddini ifade ederken doğa ile uyumlu, çoğulcu bir toplumsal ve felsefi düzenin temelini oluşturur. Bu yeni düzen, insanın doğayı kontrol etmeye çalıştığı eski paradigmayı aşar ve doğayı insanın ayrılmaz bir parçası olarak kabul eder. Doğa merkezli bir felsefe ve toplum inşası yalnızca insanın değil tüm varlıkların varoluş koşullarını eşit derecede önemseyen bir etik anlayış gerektirir. Bu anlayış, baskı ve tahakkümü değil dayanışmayı, çeşitliliği ve karşılıklı bağımlılığı yüceltir. Sonuç olarak, Deleuze ve Guattari’nin rizomatik düşüncesinden ilham alan bir paylaşım süreci, yalnızca doğa ile barışık bir toplumsal düzenin inşasını değil aynı zamanda insana yeni bir özgürleşme yolu sunar. Bu özgürleşme, ontolojik güvenliği yeniden tanımlarken, bireyin doğayla ve kendi varoluşuyla kurduğu ilişkiyi kökten dönüştürür.

Dünya, milyarlarca yıldır yaşamın kaynağıdır ancak insanlık, doğanın sunduğu yaşamı tek taraflı olarak tüketmiş ve kontrol altına almaya çalışmıştır. Tinsel panoptikon, insanı ve doğayı denetim ve kontrol altına alarak küresel bir tahakküm düzeni kurmuş ancak bu düzen ne doğaya ne de insanlığa bir gelecek vaat etmektedir. Doğayı nesneleştiren ve onun direnişini bastırmaya çalışan bu sistem, kendi sürdürülemez yapısıyla başarısızlığa mahkûmdur. Gelecek, ancak doğayla barışık bir paylaşım anlayışıyla, merkeziyetçiliğin reddi ve doğa merkezli bir toplum düzeniyle inşa edilebilir. Tinsel panoptikonun küresel tahakkümüne karşı, kolektif dayanışmayı ve eşitliği esas alan bir yaklaşım, doğanın ve insanlığın kaderini yeniden şekillendirebilir. Bu dönüşüm, tahakküm yerine özgürlüğü, kontrol yerine paylaşımı benimseyerek mümkün olacaktır. Dolayısıyla eğer bir gelecek olacaksa bu ancak paylaşımın eseri olacaktır.

**TFO 29 DÖRDÜNCÜ**

**Ertan Can DEMİR**

**Balçova Anadolu Lisesi**

**Balçova-İZMİR**

**KONU 1: "Eğer akıl sırf hayvanlarda içgüdünün gördüğü işe hizmet edecekse, akla sahip olması insanı değerce salt hayvanlığın üstüne hiç mi hiç yükseltmez."**

**İŞLEVSELCİ ERDEM ETİĞİ: SEKÜLER DÜNYANIN KURTULUŞU İÇİN YENİ BİR ETİK**

İnsanı hayvandan ayıran nedir? İnsana ait bir değerler dünyasından bahsedebilir miyiz? Yoksa insan hayvandan pek de farkı olmayan güdülerine göre hareket eden bir canlı mıdır? Kuşkusuz ahlaki nihilizmin en önemli temsilcilerinden J.L. Mackie katı natüralizmi ile bütün ahlaki önermelerin yanlış olduğunu onların insan işbirliği için uydurulmuş olduğunu söyleyecektir. Mackie bu iddiasını tuhaflık argümanı adını verdiği argümanıyla destekler. Ona göre ahlaki olgular son derece tuhaf şeylerdir. Öyle ki onları normal duyularımızla algılayamayız. Onlardan bahsederken herhangi gözle görülür bir niteliğe atıfta bulunamayız. Bu gerçekten de ahlakın ontolojik temellendirmesi için bir sorun teşkil eder mi?

Ortaya atacağım kapsayıcı metaetik teori ile Mackie’nin argümanlarına sağlam bir yanıt vermeyi amaçlıyorum. Aynı zamanda ben bu yazıda çağdaş felsefenin iki önemli teorisi olan erdem epistemolojisi ve erdem etiği perspektifinde insanın hayvandan ne gibi bir farkı olduğunu temellendirmeyi düşünüyorum.

Öncelikle insan hayvandan değerce üstündür zira o çeşitli ahlaki olgulara sahip bir varlık olarak güdülerinden bağımsız eyleme yeteneğine sahiptir. Öyle ki o belirli bir durumda nasıl eylemesi gerektiğine ilişkin tutarlı normatif iddialarda bulunabilir. Burada göze çarpan önemli şey, hayvanlarla insanların bir farkı olarak Kant’ın da belirttiği üzere refleksif bilinç yani özgür iradedir. Özgür irade nedir? Ahlaki eylemlerimizde nasıl bir rolü vardır? Ahlaki olgular özgür ve refleksif bilinç sahibi varlıklara aittir. Burada iki önemli filozoftan bahsetmenin faydası vardır. Bunlardan biri olan G.E. Moore Principia Ethica da ileri attığı gayri doğalcı metaetik görüştür. Moore un görüşü şu temelde bizden bağımsız bilimsel gözleme tabi olmayan nesnel bir gerçeklik olarak ahlaki olguların bulunduğudur. Moore’un anlayışı görüleceği üzere insandan bağımsızdır. Ve Moore un kendisi kendi etik teorisini oluştururken

Aydınlanmada gördüğümüz üzere bir insan tasviri sunmak yerine dilsel analize başvurarak etik terimleri

açıklama yolunda bir metodoloji izler. Oysa Kant ve diğer Aydınlanma filozofları tam tersine önce insan doğasına dair bir tahlil yapar ve ondan sonra kendi etik teorilerini geliştirir. İşte ben burada Kant’ın ve diğer Aydınlanma filozoflarının izinden gideceğim zira bende onların insan merkezli veya başka bir deyişle insan yaşam pratiğinden ilham alarak oluşan şeyler olduklarını düşünüyorum.

Etik metodolojiyi belirlemedeki diğer bir önemli nokta ise etikteki alaka ilişkilerine dikkat çekmektir.

Gene Moore’un Principia Ethica’sına atıfla, o ahlak felsefesinin bir bilim olarak(burada doğa bilimlerine ilişkin bilimsel yöntemle ilerleyen bilim anlaşılmamalıdır) görevinin kesin ahlaki olguları saptamak ve karşılıklı insan ilişkilerine karışmayan bir tutum izlemek olduğunu beyan etmiştir. Oysa pek çok çağdaş felsefi görüş bunun ne derece kötü bir fikir olduğunu açığa çıkarmaktadır. En basitinden bunu kabul edersek feminist etik gibi önemli bir görüşün etik alanında değerlendirilemeyeceği gibi bir kabule varırız. İşte ben bu yüzden kendi ontolojik temellendirmemi yukarıda saydığım iki ana ilke etrafında oluşturacağım.

Öncelikle ahlaki olgular salt değildir. Ne demek bu? Bununla ne kastediyorum? Daha da açmak gerekirse ben bununla ahlaki olguların birbirini etkiyen iki şeyin birleşimi sayesinde meydana geldiğini beyan ediyorum: Yaratan doğa ve yaratılan doğa. Yaratan doğa ile basit bir şekilde özgür iradeyi anlatmak istiyorum. Yaratılan doğa için ise insanın içinde bulunduğu koşulları betimleyen: tarihsellik ve insanın kendi doğal özelliklerini ilgilendiren: haz ve acı gibi doğal özellikler. Böyle bir ayrıma gerçekten gerek var mı? Neden böyle bir ayrıma gerek duydum? Çünkü ben varoluşçuluk içerisinde yer alan tarihsellik terimini yaratılan doğa terimi ile eş anlamlı olarak görmüyorum. Yaratan doğa ve yaratılan doğa arasındaki dinamik ilişkiyi tarihsellik terimiyle açıklayamıyorum. Peki bu iki terim ile ahlaki ontolojiyi nasıl temellendireceğim? Öyle ki bazı kimyasal olaylar birçok şeyin birleşimi nedeniyle meydana gelir. Örneğin yanma olayı yeterli seviye de oksijen bulunması, ortamdaki elektron transferlerinin birbirini etkileyebilmesi sayesinde olur. İşte bu gerçekten hareketle iddia ediyorum ki ahlaki olgular yaratan doğa ve yaratılan doğa arasında bir bileşim sonucu meydana gelir. Onlar insandan hareketle ortaya çıkar. Bu görüş çağdaş metaetikte hangi görüşün içinde değerlendirilmelidir?

Ahlaki inşacılık mı? İlk bakışta Christine Korsgaard türevi bir Kantçı inşacılık fikrini savunduğum zannedilebilir fakat ben kendine özgü bir ahlaki realizm savunusunu yapıyorum. Korsgaard’ın inşacıığında insan kendi kendine yasa koyar ama ben böyle bir şey savunmuyorum. Ben insan bir kere var olduğunda onun izlemesi gereken çeşitli normatif ilkelerin olduğunu düşünüyorum. Korsgaard kendi görüşünü temellendirirken özellikle insanın rasyonel bir fail olarak herhangi bir eylemde bulunması için bir normatif ilkeyi takip etmesi gerektiğini ileri sürmüştü. Fakat bana kalırsa Korsgaard burada iradi eylem ve ahlaki eylem arasında bir fark olduğunu gözden kaçırmaktadır. Kişinin hayatını ilgilendiren bireysel isteklerini ahlak doğrultusunda ele almak yanlıştır. Onlar iradi eylemi oluşturur ve bu evrede insan herhangi bir eylemde bulunmak için normatif bir ilkeyi takip etmek zorunda değildir. Bir özet geçmem gerekirse ahlaki olgular yaratan doğa ve yaratılan doğanın birleşimi sonucu oluşur. Bu görüş ahlaki inşacı değildir zira insan varolduğu andan itibaren doğası gereği uyacağı çeşitli ilkelerin varlığını beyan eder. Yani bu özellikle Kant’ın ve Korsgaard’ın ileri sürdüğü gibi salt rasyonel akla ait değildir ve bunda insanın duygularının ve güdülerinin de belirli bir yeri vardır her ne kadar bunlara indirgenemeyecek olmasına rağmen.

Öncelikle burada iki önemli iddia öne sürmek istiyorum bunlar: 1) Salt yaratan doğadan söz edilemez,

2) Yaratan doğa ve yaratılan doğa karşılıklı dinamik bir ilişki içerisindendir. Mesela çağdaş metaetikte önemli görüşlerden olan ideal gözlemci teorisini ele alalım. Bu teoride dahi buyuran öznenin nesnel bir doğası vardır. O rasyonel, objektif ve her türlü çıkarcı davranıştan uzaklaşmıştır. Daha ahlaki olguları temellendirme iddiasındaki bir diğer görüş olan ilahi buyruk teorisi dahi bunu Tanrı’nın nesnel doğasından hareketle çıkarır. İnsan içinde durum budur. İnsanın diğer her şey gibi bir doğası vardır. Bu insanın hayvandan farklı olmadığı onun bir özgür iradesi olmadığı anlamına gelmez. Öyle ki özenle vurguladığım gibi insan bu yaratan doğa ve yaratılan doğanın bir birleşimidir. Peki bu ikisi arasında nasıl bir ilişki vardır? Descartes benzeri düalist teoriler özellikle insanın iki farklı özden oluştuğunu ve bunların arasında bir ilişki olmadığını öne sürmüştü oysa bu son derece yanlıştır. Örneğin insanın bilen özne olduğu konumda bir düşünce deneyi gerçekleştirelim. Örneğin insanların yaşam pratiğinden hareketle dili kuran Wittgensteincı bir örnek ileri sürelim. Öyle ki bu örnekte görüleceği üzere insanlar düşünme gibi becerilerini kavramlardan hareketle kurar ve belirli bir düşünceyi kavramlarla karşısındakine iletir. Wittgenstein’ın belirttiği üzere kişinin özel dili olamaz. O halde düşünme becerisi yaratan doğanın özelliği olmasına rağmen kullandığı kavramlar itibariyle yaratılan doğa tarafından(yani bu örnek özelinde insan yaşam pratiğinden) edinilmiştir. Bu tez aynı zamanda 1. İddiayı da destekler niteliktedir. O halde yaratan doğa ve yaratılan doğa arasındaki bu ilişki dil yoluyladır ve dil ise insan yaşam pratiğinin yani yaratılan doğanın karşılığıdır.

Bu kısımdan itibaren ahlaki epistemolojiye geçeceğim ve Mackie’nin tuhaflık argümanına iki önemli itiraz geliştireceğim. Bunlar sırasıyla: pratik bilge itirazı ve bilen özne itirazıdır. Fakat önce Mackie’nin

epistemolojik tuhaflık argümanını vermek gerekir ki argüman anlaşılsın. Mackie kısaca ahlaki deneyim dediğimiz şeyin son derece tuhaf olduğunu onu betimlemenin son derece tuhaf olacağını söyler(ki bu tuhaflık argümanının ontolojik kısmıyla belirttiği şeyin epistemoloji için olan versiyonudur.) Ben inanıyorum ki Mackie’nin argümanı önemli bir kısmı kaçırmaktadır ve ileri süreceğim iki itirazda da bunu belirteceğim.

Pratik bilgelik itirazı: Mackie ahlaki deneyimin diğer duyusal deneyime hiç benzemediğini hatta bu duyuları sağlayan şeyleri net bir şekilde tespit edebilmemize rağmen ahlaki duyunun ne tarafından sağlandığını net bir şekilde belirtemediğimizi iddia eder gibi görünmektedir. Fakat bu ahlaki deneyim diye bir şeyin olmadığı anlamına gelmez. Ahlaki deneyimin temel duyulara hiç benzemediği iddiası aslında Mackie’nin insanı diğer canlılar gibi gördüğünün önemli bir göstergesidir. Oysa insan pratik bilgeliğe sahip bir varlık olarak eylemlerini iradi eylemden ahlaki eyleme dönüştüren bir canlıdır. Öyle ki bu pratik bilgelik neyin nasıl yapılması gerektiğine ilişkin buyruklar içerir. Ve onu her canlıda göremememiz doğaldır zira o insan gibi birleşik canlılara özgüdür.

Bilen özne itirazı: Bu itiraz bir öznenin bilme konumunda olması için onun belirli normatif özelliklere sahip olması gerektiğinden hareketle bir itirazdır. Örneğin Descartes’in cogitosu gibi apaçık bir doğruyu düşünelim. Eğer bu kişi Ernest Sosa’nın tabiri ile beyni yıkanmış kendi öznel perspektifini kaybetmiş ve sadece birinden buyruk alarak karar veren birine dönmüşse Descartes’in cogitosu gibi apaçık bir gerçeği fark edemez. Öznenin bilen duruma geçmesi için bir bilme pozisyonunda olması gerekir ve bu normatif bir pozisyondur. Şayet bu kişinin bu normatif özelliklere sahip olması mümkünse bu ancak onun onlara epistemik erişiminin olmasıyla açıklanabilir. Dolayısıyla insanın bu normatif özelliklere erişimi vardır.

Ernest Sosa “The Raft and Pyramid: Coherence versus Foundations in the Theory of Knowledge” adlı makalesinde bağdaşımcı ve temelci epistemolojik yaklaşımları ele almış ve onlar üzerine bir tahlil yapmıştır. Onun erdem perspektivizminde herhangi bir temel olmayan inanç ayrımı yoktur. Onda sadece entelektüel erdem ile edinilen bilgiden ve bir erdem olarak bağdaşımdan söz edilir. İşte ben tam da bu noktada ona karşı çıkıyorum ve epistemolojiyi yeni bir şekilde düşünmeye davet ediyorum. İlk olarak gerçeklik Wittgenstein a atıfla ancak bağdaşımla kavranabilir fakat bu temelciliğin önemini kaybetmesi içim bir neden teşkil etmez. Öyle ki bu inanç kümesinde W.O. Quine’ında belirtmiş olduğu üzere birtakım inançlarımız diğerlerinden daha aslidir veya merkezidir. İstiyorum ki bu yaklaşımla

Kant’ın ve Aristoteles’in kendi ahlaki epistemolojilerini temellendirişine bakalım. Kant öncelikle spesifik bir duruma ilişkin(mesela yalan söyleme gibi) bağdaşım kümesinin tutarlılığını denetler ve insanın güdülerinden ve motivasyonlarından hareketle böyle davranmanın bağdaşım kümesinde bir tutarsızlığa neden olacağı gerekçesiyle yanlış olduğuna karar verir. O halde Kant bağdaşımcı mıdır?

Daha sonra görürüz ki Kant kategorik imperatif adını verdiği temel bir ilke ortaya atar. Fakat bu ikisi nasıl uyumlu olabilir? Şimdi Kant temelci midir? Yoksa Bağdaşımcı mı? Öyle ki Kant şunu fark etmiştir ki eylemimizi gerekçelendirmede kullandığımız bazı ilkeler diğerlerinden daha asli ve merkezidir. Ve diğer gerekçelendiren inançlarımız bu asli önermelerden çıkarsanabilir. İşte kanımca Kant bunun en önemli örneklerinden olarak bu iki yaklaşımın çelişmesi gerekmediğini gözler önüne sermiştir. Aynısı

Aristoteles’in uçlar arasındaki orta noktayı bulan pratik bilgesi için de söylenebilir. Peki bütün saydıklarımızın pratikte nasıl bir karşılığı vardır? Veya bu saydıklarımızdan bir erdem etiği çıkar mı? Öncelikle şu soruyu sormak gerek: erdem nedir? Bu noktada özellikle Aristoteles gibi pratik bilgeliği kullanıp döngüsel bir tanıma başvurmamak önemlidir. İşlev kelimesinden de anlaşılacağı üzere erdemlerin çeşitli işlevleri vardır ve bu yolla belirlenirler. Erdem epistemolojisinde doğruya ulaştırmak, erdem etiğinde ise ahlaki olarak doğru olana ulaştırmak gibi bir özellikleri vardır. Ayrıca kamusal ve bireysel olmak üzere iki tür erdemden söz edilebilir. Kamusal erdemlerin işlevi uygulandıkları toplumda ne gibi bir pratiğe etki ettikleri ile anlaşılır. Bireysel erdemler ise kişiler arası alaka ilişkilerinde ortaya çıkar. Rawls’tan hareketle bu erdemlerden biri olan adalet hem kamusal hem bireysel yönü olan bir erdemdir. Rawls bu erdemi temellendirirken iki ilkeye başvurur. Bu ilkeler denk özgürlük ilkesi ve keyfi olmayan eşitsizlik ilkesi ile ifade edilebilir. Fakat Rawls öne sürdüğü görüş pek çok noktada yetersizdir.

Ben önce ona Mackie’nin argümanına yaptığım gibi iki itirazla cevap verecek ve kendi teorimin onunkinin yapamadıklarını nasıl yaptığını belirleyeceğim. Bu itirazlar sırasıyla: kümenin belirsizliği itirazı ve epistemik adaletsizlik itirazıdır.

Kümenin belirsizliği itirazı: Rawls faydacılığı belirli bir pratiğe katılan bireyler açısında düşünür ve bu son derece yerel bir anlayıştır. Oysaki buna karşın pek çok insanı ilgilendiren fakat pratiğe katılan bireyler kümesinin net bir şekilde belirlenemediği durumlar olabilir. Ve bu herkesin çıkarının eşit şekilde korunmasının önüne geçer.

Epistemik adaletsizlik itirazı: Bu itiraz Rawls’ın her iki ilkesine de uyar. Diyelim ki uluslararası bir olay oldu ve bu olayda iki tarafın çıkarları söz konusu, böyle bir durumda taraflardan biri diğerine kendilerinin bilimsel ve teknolojik gelişmelerinin kendileri kadar ileri olmadığı onların bilen özne durumunda olmadıkları için argümanlarının geçersiz olduğunu iddia edebilir. Burada olan bir karalamadır ve karşı tarafın epistemik özelliklerinin aşağı gösterilmesiyle olur. Rawls’ın denk özgürlük ilkesi hala geçerlidir ama istenen sonuca ulaşılmaz. Peki ben neyi savunuyorum? Benim savunduğum normatif etik teori bunun nasıl üstesinden gelecek?

Veyahut bu insanın değerce hayvandan daha üstün olduğunu gerekçelendirebilecek mi? Öyle ki biz hayvanlardan farklı olarak bir ideale sahibiz: Kendini gerçekleştirme ideali.

Bu öyle bir ideal ki hayvanlarda benzerine rastlayamayız zira onlar salt güdülerine göre hareket eder ve erdemden yoksundurlar. Bu kendini gerçekleştirme ise ancak uygun işlev sahibi erdemlerin kullanılmasıyla gerçekleştirilir. İnsan salt kendi başına güdülerinin esiridir. Bu noktada insan birinci aşamadadır ve salt hayvandan pek bir farkı yoktur. Daha sonra ise insan cemaat hayatıyla tanışır ve çeşitli erdemler kazanır ama bu erdemler refleksif bilinç yoluyla içselleştirilmemiş olduğu için insan hala kendini gerçekleştirebilmiş değildir. Son aşamada ise insan erdemlerin farkına varır ve tefekkür yoluyla bilgiye sahip olur. İşte insanın erdemli bir insan olma yolunda geçtiği adımlar bunlardır. Peki bunların konuyla ne alakası var? Öyle ki biz ahlaki anlaşmazlıkların çözülebilmesi için tarafların çeşitli erdemlere sahip olmasını bekleriz. Öyle ki onlar çeşitli normatif özelliklere sahip olmalıdır ki bu anlaşmazlıklar ortadan kalkabilsin. İşte Rawls’ın kaçırdığı nokta budur. Karşı tarafı değersizleştirme yönündeki biri erdemli bir insan değildir ve uygun bir anlaşmaya varılamaz.

Peki ya alaka etiğinin burada ne gibi bir rolü var? O hayvanlarda gördüğümüz cinsten bir özellik mi?

Hayvanlarda belirli bir alakanın bulunduğu doğrudur fakat bu tamamıyla içgüdüseldir. İnsan hayatının karmaşık ilişkilerini burada göremeyiz. Özellikle bu konuyu daha da net bir şekilde temellendirmek için

“iyi” kavramı üzerine düşünmek gerekir. C.L. Stevenson kendi duygucu etik anlayışında “iyi” kavramının

bir tür sosyal enstrüman olduğunu iddia etmiştir ve bende onun bu iddiasına son derece katılıyorum.

Bunun sebebi nedir? Öyle ki biz bazı şeylere iyi diyerek karşımızdakine onun hakkında bir duygudaşlık kurmaya çalışırız. Bütün ahlaki erdemlerde iyidir ama bütün iyiler ahlaken erdemli değildir hatta onlar ahlaki erdemle hiç alakası olmayan bir biçimde bile kullanılabilir. Ayrıca buna burada yer vermemin nesnel ahlak anlayışıma zarar verdiğinin düşünülmesini istemem. Çünkü alaka ilişkilerinde dahi karşılıklı uyulması gereken erdemler vardır ve bunlar Moore’un belirttiğinin aksine etiğin bu tür alaka ilişkilerinde de bir yerinin olduğunu gösterir. Ayrıca ben burada radikal bir iddia ile “iyi” kavramının tanımlanamaz olduğunu iddia ediyorum. Peki neden? Çünkü iyi aynı zaman öznel duyguları iletmede de kullanılır ve bu öznel duygular çok çeşitlidir. Bu sebeple iyi net olarak tanımlanamaz çünkü bütün iyi kullanımlarını bir noktada birleştirecek bir anlam kuramına sahip olamayız Wittgenstein’a atıfla iyiyi tanımlayamamamız onu bilemeyeceğimiz anlamına gelmez onu gördüğümüzde tanıyabiliriz. Çünkü diğer insanlarla aynı yaşam pratiğine sahibiz.

Son olarak şu ana kadar yazdıklarım son derece insan merkezcil anlaşılabilir ve haklı bir yönü de vardır.

Fakat benim insan merkezli yaklaşımım insanların hayvanlara ve diğer canlılara karşı sorumlulukları olmadığı anlamına gelmez. Öyle ki hayvan hakları insan hakları gibi vardır ve korunmalıdır. Bu görüşü temellendirmek için fayda ilkesini kullanacağım ama fayda ilkesinin kendisini temellendirmek kaçınacağım. Peki neden? Çünkü ben onu bir kaba gerçek apaçık bir bilgi olarak alıyorum.

Moore’un Principia Ethicası’nın en önemli vurgusu iyinin bir kaba gerçek, tanışıklık yoluyla bildiğimizanalize tabi tutulamayan bir kavram oluşuydu. Ben elbette bunu reddediyorum. Fakat Moore’un etiğe sokmuş olduğu bu kavram farklı bir yerde kullanmayı uygun görüyorum. Acı ve haz terimleri bizim tanışıklık yoluyla bildiğimiz analize tabi tutulamayan kavramlardır. Bir insanın bir başkasına acı çektirmesinin rasyonel bir sebebi olamaz. Fakat bu sadece insanlar için geçerli değildir. Herhangi bir insanın bir başka hayvana acı çektirmesinin rasyonel bir sebebi olamaz. Yani aynı gerçek hayvanlar için de geçerlidir. Ben iddia ediyorum ki fayda ilkesi hayvanlar ve diğer canlıları da içine alacak şekilde genişletilmelidir. İşte burada her faydacı gibi ben de sayı problemiyle karşılaşmak zorundayım. Bu problem şunu gösterir: En çok sayıda insanın en çok mutluluğu olarak fayda ilkesinin neden en çok sayıda insanı içermesi gerektiği aşikâr değildir. İşte ben burada önceden tanıttığım erdem kavramına başvuruyorum. Öyle ki bu erdemler işlevleri olarak eylemlere yol göstericidir ve fayda ilkesi bu erdemlerin ışığında değerlendirilmelidir.

Özet olarak insan hayvandan değerce üstündür zira o hayvanın erişimi olmayan ahlaki değerlere sahip bir varlıktır. İnsan pratik bilgelik yoluyla bu olgulara ulaşır ve eylemine rehber yapar. Her insan bu ahlaki olgulara eşit epistemik erişimde değildir. Bu nedenle değerler eğitimi büyük bir önem arz eder. Bu ahlaki olgular en belirgin şekilde insan ilişkilerinde kendini gösterir. Bu ilişkiler çeşitli ilkelere göre düzenlenir. Alaka ilişkileri bunlardan biridir ve alaka ilişkilerinden karşıdaki insanın özsel değerini hiçe sayacak şekilde davranılmamalıdır. İnsanlar her ne kadar hayvanlardan daha üstün olsa da bu onları hayvanlara karşı ahlaki ve epistemolojik bir üstünlük sağlar. Bu hiçbir şekilde insanın yanında hayvanların hiçe sayılabileceği anlamını taşımaz ve bu çerçevede hayvanlara karşı ahlaki sorumluluklarımız vardır.

**TFO29 BEŞİNCİ**

**Öykü AKTİMUR**

**Özel Amerikan Robert Lisesi**

**Beşiktaş-İSTANBUL**

**KONU 2: “Dünyanın bir geleceği olacaksa şayet, bu el koyup sahiplenenin değil, paylaşmanın geleceği olacaktır. Kısacası, ancak paylaşımın, paylaşılan bir dünyanın var olma şansı olacaktır”**

**ANTROPOSEN’DEN “GERİYE” (?) DÖNÜŞ**

Günümüzde tanık olduğumuz, bireyselliğe ve konfora dayalı pragmatik anlayışla işleyen sistemin yavaş yavaş kendini ve dünyayı tükenmesi, insanları gelecekte paylaşım bazlı bir dünyanın beklediğinin en büyük kanıtıdır. Öncelikle paylaşımdan kast edilen nedir netleştirmek gerekir. Öncelikle burada bahsedilen paylaşımın bir “ideoloji” olmadığını belirtmek şarttır. İnsanlar, özellikle günümüzde, bilgileri ve özneleri kategorilere indirgemeye, tanımlamaya, birbirinden belli sınırlar koyarak ayrıştırmaya ve sınıflandırmaya meyillidir. İroniktir ki insan aynı zamanda tanımların kendisinden de korkar, tıpkı eşitlik veya paylaşım kelimesinin geçtiği yerde söz konusu argümanı destekleyenlere “komünist” desteklemeyenlere de “kapitalist” gibi tek-kimlik özellikleri tanımlanarak ortaklık/kutuplaşma oluşturacak sıfatların yapıştırılmasından çekinmesi gibi. Halbuki gelecekte gerçekleşmesi beklenilen ortak paylaşım sadece insanları ilgilendiren bir meta-narrative’den de (üst anlatıdan da) ötedir ve tüm varlıkları kapsayan bir felsefenin ögesidir. Post-hümanizm olarak geçen bu felsefe, günümüz sisteminin odağını insan merkezcilikten çıkararak insanı çok daha kompleks bir ağın bir parçası olarak görür. Bu sayede günümüz sisteminin dayandığı ve insanların içinde kaybolduğu insanmerkezci ideolojileri de hepten çürüterek değersizleştirir, ayrıca yıllar içinde bireyselleşmeden kaynaklı önyargı geliştirdiğimiz

“paylaşım” terimine de yeni bir perspektif sunar. Bu yazıda ise içinde olduğumuz pragmatik çağı ve bizi bekleyen post-hümanist anlayışı daha net anlayabilmek için günümüz çağının temellerini inceleyeceğim ve bizi neden paylaşıma dayalı bir geleceğin beklediğini açıklayacağım.

Gelecek hakkında herhangi bir yorum yapmadan önce ilk olarak günümüz çağın temellerini anlamak şarttır. Max Weber, insanlığın deneyimlediği zanaatkar toplumdan sanayi toplumuna dönüşümü rasyonelleşme arzusu ile temellendirir ve bu anlayışın Sanayi Devriminde yaygınlaşan ve çalışmayı bir ibadet gibi gören Protestan ahlakı ile benimsenmesinin hızlandığını savunur. Hesaplanabilirlik ve stratejik davranışlar ile zamandan ve paradan kâra geçmek uğruna insanların sanayi toplumuna yönelmesi, geri dönüşü henüz görülmemiş bir köyden kente göçü de beraberinde tetiklemiştir ve nüfusu şehirsel alanlara sıkışmaya – apartmanlara, metrolara ve iş yerlerine – zorlayarak ironik bir biçimde daha önce hiç bu kadarı bir arada görülmemiş bir kalabalığın içinde bireylerin yalnızlaşma sürecini başlatmıştır.

21. Yüzyılın sanayi ve şehir toplumunun deneyimlediği zorlukları üç temel krize indirgeyecek olursak; gelir adaletsizliğin ve emeğin “hak ettiği” karşılığı bul(a)mamasının getirdiği ekonomik kriz, kurumlara olan güvenin azalmasından ve otoriteleşmeden kaynaklanan siyasi kriz ve iklimde yaşanılan dengesizliğin getirdiği ekonomik kriz olarak üçe ayırabiliriz. Bu üç temel kriz, insanları gelecek kaygısına düşürerek toplumsallık algısından bireysellik hissiyatına itmek için yeterlidir. Yani günümüz sistemi bireylere bir gelecek güvencesi sunmaz fakat bu sisteme ayak uydurma dışında bir seçenek de bırakmamaktadır çünkü toplumsal birlik anlayışı çoktan bozulmuştur ve insanların maruz kaldığı seçimler bu anlayışı içermemektedir.

Bu durumu psikolojik açıdan ele alacak olursak Freud’dan bahsetmek önemlidir. Freud, o dönemde rasyonalite üzerine kurulan insan bilinci anlayışına yeni bir perspektif sunarak insan zihninin bilinçaltı dürtüler ile işlediğini ve insan davranışlarının bu bilinçaltının ögelerine dayandığını savunur. Benliği oluşturan “id”, “ego” ve “süperego” ögelerinden dürtü hakimiyetini sağlayan id’in törpülenmesi ile şehir hayatına uyum sağlamaya zorlanan insanlar, zaman içinde modern ahlak yapılarının sınırları ile kendi dürtüleri arasında bir çatışmaya maruz kalır. Bu durum ise kapitalist sistemin ve şehir toplumlarının nasıl kendi kendileri içinde çürüdüğünün bir başka kanıtıdır. Şehirde bulunan birey kendi mutluluğu ile ahlak yapıları arasında oradan oraya sürüklenerek yaşarken kendi benliği içinde bir çatışma içindedir.

Gelelim bu kapital sistemin işleyişine ve nasıl insanları ortak paylaşımdan alıkoyduğuna: Marx’ın da savunduğu gibi, kapital sistem içinde birey ürettiği nesneye, üretim işleyişine ve sosyal hayata yabancılaşmaktadır çünkü iş bölümünün getirdiği metodik starteji sayesinde üretim sahipleri kâra geçmektedir. Buna karşı argüman olarak insan doğasına indiğimizde insanların doğal formunda kendi aralarında yaptığı bir iş bölümüne de pek çok yerde rastlamak mümkündür denebilir, ancak kapitalist sistemde gerçekleşen iş bölümü doğal değildir ve bireyi bürokratik sınırlar ile sınırlandırarak kişiyi bir topluluk halinde hareket etme algısından uzaklaştırarak üretim sürecinde bireysel olarak uygulanan bir tekrarlar zinciri içine itmektedir. Bu tekrar zinciri ise fabrika çalışanlarından tutun beyaz yakalılara kadar pek çok iş alanında görülmektedir. Öte yandan, günümüz medyası adeta insanlara bir hız ilüzyonu sunmaktadır. Manşetlerde hep bir gelişim söz konusudur: “Yapay zekanın gelişimi ivmelenmesi sonucu üretim kolaylaştı!” veya “Araba teknolojilerinde yeni devrim: Solar enerji kullanımı” Elbette ki günümüz teknolojisi ve enerji kaynakları geçmişte hiç olmadığı kadar hızlı bir gelişim içindedir ve bunu inkar etmek ne mümkündür ne de mantıklıdır. Fakat bu durum mikro ölçekte bakıldığında bireyler üzerindeki

“gelişme” baskısını ivmelendirir. İnsanlar bu kadar hızlı gelişen bir dünyada yaşananlara ayak uydurma algısı içinde kayboluşlar yaşamaktadır. Örneğin Renata “Seçme İkilemi” isimli kitabında sınırlanmayan bu tüketim çılgınlığı içinde bireylere nasıl çeşitli hayat tarzlarının satıldığından bahsetmektedir ve bu tüketimin nasıl bireyi artılar ve eksiler ile hayatı bireyin “kâr etmesi” gereken bir alan gibi görmesini sağladığını açıklar. Birey, sözde “en doğru” kararı vermek için kendi kendini tüketirken etrafında her an bu “hız ilüzyonu” nedeniyle başka seçimler yapması gerek durumlar ortaya çıkmaktadır ve tüketime katkıya devam etmektedir. Bu durum kapital, yani günümüz, sisteminde nasıl bireyselleşmenin piyasalar tarafından desteklendiğini gösterir. Ve Marx’ta da görüldüğü gibi bırakın üretilen nesneyi, üretim süreci bile herhangi bir ortak paylaşımdan bertaraf edilmiştir.

Peki bu tüketim çılgınlığının ekolojik sonuçları nelerdir? Her ne kadar Sanayi Devrimi’nin gerçekleşmesi ana kaynağı olsa da, yaklaşık 1950lerin ortasında başladığı kabul edilen Antroposen Çağı, insan-kaynaklı aktivitelerin bir önceki paragrafta bahsettiğim “büyük hızlanma” dönemine girmesi ile doğanın dengesine karşı sözde bir “üstünlük” kurması ile başlar. Antroposen Çağı öyle bir hakimiyet arzusunu simgeler ki, insan yapımı cisimlerin ağırlığı dünyanın biyokütlesini (var olan diğer tüm şeylerin ağırlığını) aşmış durumdadır. Geçici bir kâr ve güç uğruna dünyanın dengesini ne kadar bozulduğunun bir kanıtı olan bu veri, insanları nasıl insan-yapımı bir yıkılışın beklediğini göstermektedir. İnsanın doğaya olan hakimiyetini ve aynı zamanda insan hayatının standartlaştırılmasını sorgulayan postmodern eleştirisi ise işte tam bu noktada devreye girer. Örneğin, günümüzde gerçekleşen et ve süt ürünlerinin üretiminde uygulanan insan merkezci prosedürler doğanın dengesini bozmakta çok büyük etkendir.

Karbon salınımından tutun su tüketimindeki artışa kadar hayvansal ürün üretiminin sanayileştirilip hızlandırılması hem hayvan haklarına hem de post-hümanist anlayışta da görülen ve ilk paragrafta

bahsedilen insanın egemen değil ait olduğu kompleks bütünlüğe karşı bir ihlaldir. Bu durum insanların hayvansal ürün tüketmemesi gerektiği anlamına gelmez, elbette ki besin zincirinde de görüldüğü gibi insanlar hayvansal ürün tüketmelidir ve bu insanın doğasında vardır. Ancak bu sektördeki üretimde bile görülen, fakat bu sektör ile sınırlı kalmayan, insanmerkezci ve insan konforunu besleme amacı ile

oluşturulan pragmatik sistem bize nasıl insanların Antroposen Çağı’nda kendi kendilerini tüketeceğini ve doğa açısından kendi yıkımını getireceğinin kanıtıdır. Bu nedenle insanmerkezciliğe, dolayısıyla tüketim sistemine, elveda denilmesi Antroposen Çağı’nda gerçekleşecek değişimler için elzem durumdadır. İnsan, geldiği yerdeki “topluluk” anlayışını tekrar benimsemeli, ve bu anlayışı sadece insanlara indirgememeli aksine bu “topluluk” anlayışını bir ağ gibi düşünerek doğanın kendisini kapsayarak benimsemelidir. Bu durum da ister istemez insanlığın kendini “paylaşımsal” bir sistemin içinde bulmasını sağlar ve bu paylaşım sadece insan-insan arasında değil insan-doğa arasındadır.

Sonuç olarak, ivmelenen bireyselleşmeden ötürü tüketilmeye devam edilen sayısız kaynağın gelecekteki yetersizliği ve insanların bir parçası olduğu, post-hümanizm anlayışının savunduğu, kompleks ağın insan merkezcilikten ötürü dengesinin bozulması sebebiyle, insanları tercihi değil zaruri olarak paylaşıma dayalı bir gelecek beklemektedir. Üretilenin ve tüketilenin paylaşıldığı ve bu paylaşımın sadece insanlarla sınırlı kalmadığı bir sisteme kayış söz konusu olabilir. Kapital sistemin temellerinin yabancılaşma ve bireyselleşmeye dayalı olması ve bireyin psikolojisini de bu temeller ile şekillendirmesi ister istemez gelecekte bu değerlerin yıkılmasından ötürü gerçekleşecek bir ortak paylaşım tahminini desteklemektedir. Bu nedenle insanların Antroposen Çağı ve Sanayi Devrimi’ndeki gibi doğaya karşı üstün bir güç ve sahiplik öne sürerek değil de, insanların “doğal halinde” oluşturduğu

“toplu” ve “beraberlik” anlayışı taşıyan yaşam formuna geri dönmesi ihtimalini göz önünde

bulundurmak ve gelecekte, sadece insanları değil, tüm bu kompleks ağın tekrar bütünleşmesi ihtimalini ön görmek yanlış olmayacaktır. Formun Üstü