T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

İLERLEME KAVRAMININ FELSEFİ AÇIDAN İNCELENMESİ

DOKTORA TEZİ

Seyda KESİKOĞLU

KOCAELİ 2023

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

İLERLEME KAVRAMININ FELSEFİ AÇIDAN İNCELENMESİ

DOKTORA TEZİ

Seyda KESİKOĞLU

Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK

KOCAELİ 2023

T.C. KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI
FELSEFE BİLİM DALI

İLERLEME KAVRAMININ FELSEFİ AÇIDAN İNCELENMESİ

DOKTORA TEZİ

Tezi Hazırlayan: Seyda KESİKOĞLU
Tezin Kabul Edildiği Enstitü Yönetim Kurulu Karar ve No: 05.07.2023/19

KOCAELİ 2023

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER……..……...….IV
ÖZET……..……..……..V
ABSTRACT……..……..……..….VI
GİRİŞ……..……1

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DEĞİŞİM……..……..……3
1. 1. DÖNÜŞÜM……..……..….38
1. 1. 1. Dönüşerek Karmaşıklaşma……..……..……41
1. 1. 2. Dönüşerek Basitleşme……..…….……72
1. 2. YENİ…….……..…..…….…….88

İKİNCİ BÖLÜM

2. DEĞİŞİMİN DEĞERLENDİRİLİŞİ OLARAK İLERLEME……..…….115
2. 1. DOĞADA İLERLEME……..…....…133
2. 2. TARİHSEL-TOPLUMSAL ALANDA İLERLEME…….……..……..…..190
2. 2. 1. Bilgisel ve Üretimsel İlerleme…….……..……...261
2. 2. 2. Özgürlük Ekseninde İlerleme……361
2. 2. 2. 1. Liberalizme Göre İlerleme……...….399
2. 2. 2. 2. Bireyci Anarşizme Göre İlerleme…….……425
2. 2. 3. Eşitlik Ekseninde İlerleme……..…….….455
2. 2. 3. 1. Sosyal Liberalizme Göre İlerleme……..……..….462
2. 2. 3. 2. Toplumcu Anarşizme Göre İlerleme……...….512
2. 2. 3. 3. Sosyalizm ve Komünizme Göre İlerleme…….548
SONUÇ……..……..……..562
KAYNAKÇA……..……568
ÖZGEÇMİŞ……575

ÖZET

İlerleme sıklıkla kullanılan bir kavram olsa da çoğu zaman öznel bir temele dayanmaktadır. Öznel temellerin ötesinde genel-geçer bir ilerleme anlayışının mümkün olup olmadığının araştırılması sonucunda öncelikle ilerlemenin değişimin olumlu olarak değerlendirilişi olduğu tespit edilmiş, daha sonra değişimin ne şekillerde olabileceğinden hareketle olumlu bir değişim addedilecek bir ilerlemenin ancak bilgisel ilerleme olabileceği ortaya konmuştur. Bu bilgisel ilerlemenin ise toplum için en nitelikli ve en nicelikli üretimin gerçekleştirilmesini sağlayacağı vurgulanmış ve bu sağlayacak olan ilerlemenin mümkün olan en yüksek hızda gerçekleşmesi için üretim araçlarıyla onları en iyi kullanacak insanların arasındaki engellerin kaldırılması gerektiği sonucuna varılmıştır. Çünkü hakikat istenci dolayısıyla bilginin bir kez ortaya çıktığında belirli şartlar sağlandığında kaçınılmazca genişleyeceği öne sürülmüş ve bilgisel üretim araçlarıyla onları en iyi kullanacak olanlar arasındaki engellerin kaldırılmasının bunun en önemli koşulu olacağı ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: İlerleme, Değişim, Üretim Araçları, Siyaset Felsefesi, Bilgi Felsefesi

ABSTRACT

Although progress is a concept that is used frequently, most of the time it is based on a subjective basis. In consequence of the inquisiton of the possibility of a de facto understanding of progress beyond the subjective bases, first of all it is determined that progress is the positive evaluation of change, afterwards through what forms change may ocur, it is revealed that a progress that would be assumed to be a positive change may only be a informational progress. In addition, it is emphasised that this informational progress will maintain the most qualified and the most quantified production for the Society, and it is concluded that for the occuring of the progress that will ensure this in its maximum possible speed the obstacles between the means of production and the persons who would use them in the best manner should be abolished. For it is claimed that, accordingly the will of truth the information is once emerged, provided that specific conditions are ensured it will inevitably expand, and it is presented that the abolishment of the obstacles between the means of informational production and the persons who would use them in the best manner is the most important requirement of this.

Keywords: Progress, Change, Means of Production, Political Philosophy, Epistemology

GİRİŞ

İlerleme sıklıkla olumlu manada kullanılan, sosyal bilimlerin pek çok alanında olduğu gibi gündelik hayatta da çokça karşılaşılan bir kavramdır. Ancak çoğu zaman ilerleme denilince kendisine göre ileri hale gelinen başlangıçla ileriliği sağlayan referans noktası öznel bir şekilde seçilmekte, bu durumda farklı referans noktalarına göre farklı ilerleme eksenleri, dolayısıyla farklı ilerilikler ortaya çıkmaktadır. Bu farklı ilerleme anlayışlarını felsefi açıdan değerlendirmek içinse üç yolun olduğu söylenebilir görünmektedir. Bunlardan ilki ilerlemeyi öznel bir değerlendiriş biçimi olarak kabul edip birbirinden farklı ve birbiriyle çatışan ilerleme anlayışlarının varlığını kabullenmek, ikincisi ilerleme diye bir şeyin olmadığını savunmak, üçüncü olarak da ilerlemenin öznel değerlendirmelerin ötesinde nesnel bir zemininin olabileceğini öne sürüp değişimin her zaman her yerde genel-geçer nesnel bir değerlendirilişi olarak ilerlemenin mümkün olup olmadığı sorusunun peşine düşmektir. İlk yol tercih edildiğinde en nihayetinde ilerleme hep bir şeye göre ilerleme olarak ele alınıp birbirinden farklı ilerilerin var olduğu noktasına götürecek, bu da hakikatin dahi öznel olduğu ya da en azından birbirinden farklı hakikatlerin var olduğu savıyla post-modern durumu ya da post-hakikatçiliği olumlayacaktır. Bu açıdan ilerleme kavramı felsefi açıdan incelendiğinde en fazla ilerleme kavramının gelişiminin ve farklı ilerleme anlayışlarının dökümünün çıkarıldığı, en fazla tarih felsefesinin alanına giren tarihsel bir çalışmayla yetinmek durumunda kalınacaktır. İkinci yol tercih edilip ilerlemenin olmadığı söylendiğinde bu, ilerinin olmadığı gibi gerinin de olmadığını ima edecek, dolayısıyla söz gelimi Nazilerin yaptıkları değer-tarafsız bir olgu olarak ele alınmak durumunda kalacak ve tarihteki değişimlerle olayların değerlendirilişi imkânsız hale gelecektir. Bu çalışmanın tercih ettiği üçüncü yola göreyse her zaman her yerde genel-geçer bir ilerleme anlayışının olabileceği kabul edilip bunun referans noktasının ya da ekseninin ne olabileceği incelenecek, bunun için de ilerlemenin hep bir değişimin olumlu olarak değerlendirilişi olmasından ötürü ilkin değişimin felsefece ne olduğuna ve ne biçimlerde gerçekleştiğine bakılması, sonra da bu değişim biçimlerinden hangisinin değişimin

nesnel ve olumlu değerlendirilişi olarak ilerleme kavramına uyduğunun tespiti gerekecektir.

Her zaman her durumda genel-geçer bir ilerleme anlayışının imkânı ortaya konduktan sonra bir diğer sorun olarak bu tespit edilen ileriye ya da ileri yöne doğru en hızlı ve en kesintisiz nasıl ilerleneceği sorunuyla karşılaşılacaktır. Bunun için de ilkin bu nesnel ilerleme anlayışı açısından mevcut durumun ya da durumların ne gibi bir tablo koyduğunun tespiti, sonra bu durumun hangi noktalarının ilerlemeye ket vurduğunun ve bu noktaların nasıl değiştirilip nesnel manada ilerlemenin ne şekilde gerçekleştirilebileceğinin ortaya konması gerekecektir. Pek tabii bunun da tarafsız ve değer yargısız gerçekleştirilebilmesi için ilerlemenin gerçekleşmesi konusunda farklı eksenlerden hareketle farklı koşullar öneren birbirinden farklı görüşlerle ve yer yer birbirinden farklı ideolojilerle hesaplaşılması da şart olacaktır. Böylelikle nesnel ve genel-geçer bir ilerlemeyi mümkün kılacak şartlar net bir şekilde ortaya konmuş olacak ve bunun için atılabilecek gerekli adımların ve yapılabileceklerin önerilmesi mümkün hale gelip sağlam bir zemine oturmuş olacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DEĞİŞİM

İlerlemeden söz edildiğinde aynı zamanda kaçınılmazca bir değişimden söz edilmektedir. İlerlemeyi hem bir kavram olarak hem de bir olgu olarak ele alabilmek için de ilkin değişimin olgu ve bilgi düzeyinde incelenmesi gerekmektedir.

Değişim bir olgu olarak ele alındığında, özellikle modern bilimin bulgularıyla, var olan her şeyin bir değişim içinde olduğu açık hale gelmiş ve böylece Herakleitos'un her şeyin durmaksızın değiştiğine dair görüşlerinin (Herakleitos, 2016: s. 161) en azından maddi varlıklar için geçerli olduğu ortaya çıkmıştır. Ancak felsefenin doğadaki sürekli değişimi fark etmiş olması, bilimsel bulgularla sınırlı kalmadığı gibi Herakleitos'tan ibaret de olmamıştır. Zira Thales'e dek geriye gidildiğinde bile *arkhe* ya da ilk madde arayışı evreni oluşturan temel unsuru bulma çabasının yanında, gizil olarak değişen şeyler içinde değişmeyen ortak maddeyi aramaya dair gizil bir çaba olarak da yorumlanabilir görünmektedir. Çünkü bir kez tüm şeyleri oluşturan madde ortaya kondu mu, tüm şeylerde ortak olmasından ötürü şeylerin tüm o sınırsız çeşitliliği ve gösterdiği değişim karşısında değişmeyen de bulunmuş olacak ve böylece değişimin sınırları da dışarıdan çizilmiş olacaktır. Bununla birlikte, Antik Çağ'ın bilgisel bir nihilizmle başlayan şüpheciliğinin kaynağı da şeylerin sürekli değişimi karşısında duyulara karşı doğan güvensizliktir ve bu şüpheci tutum Descartes'a varıncaya dek süren felsefi birikimde nihayet yöntemsel şüpheciliğe doğru evrilerek felsefe ve bilimde klasik ve modern sıçrayışların temelini atmıştır.

Arkhe ya da ilk madde arayışıyla başlayan felsefede, Parmenides gibi istisnalar hariç, durmaksızın değişimin farkına kısa sürede varılsa da ilkin temel kaygı doğayı oluşturan ana maddenin bulunuşu olabilecek bir ilk adım aracılığıyla doğayı anlamaktı. Eğer evreni oluşturan ve her şeyde ortak olarak bulunan o madde

bulunmuş olsaydı, o maddenin bilinmesiyle evrendeki şeylerin hepsinin en azından bir bölümü bilinmiş olacaktı. Ancak klasik ve modern bilimin ortaya koyduğu gibi, günümüzdeki madde anlayışıyla böylesi bir ortak madde bulunmamaktaydı. Demokritos gibi atomcuların üstün bir sezgiyle kavradığı gibi, her şeyde ortak olarak bulunabilecek yegâne şey en fazla atomlardı. Atomlar ise kendi içlerinde ve birbirlerine göre sürekli bir değişim içindeydi. Ancak modern bilim bu değişimin ontolojisini ya da diğer bir tabirle var olup var olmadığını ya da neliğini incelemek yerine, bilimsel bakış açısının gereği olarak bu değişimdeki yasaları keşfetme çabasındadır. Bilim için, bir şeyin bir durumdan belli bir zaman sonra diğer duruma geçişinin ne zaman değişim sayılacağı gibi bir sorudan ziyade bir şeyin hangi durumlarda ve hangi ölçülebilir şartlarda hangi ölçülebilir değişimlere uğrayacağı temel sorudur. Örneğin, bir atomun elektronlarının bir enerji düzeyinden bir başka enerji düzeyine sıçrayışının o atomu o atom olmaktan çıkararak değiştirip değiştirmeyeceğinden ziyade o elektronun hangi enerjinin ne kadar verilmesiyle hangi enerji düzeyine geçeceği sorusu günümüzdeki bilimin ele aldığı soruların biçimini oluşturmaktadır. Elbette atomun çekirdeğindeki parçacıkların değişimi o atomu başka bir maddenin atomu haline getirebilmekte ve bu da açık bir değişim sayılmaktadır. Ancak böylesi kimyasal reaksiyonlarda hangi maddeden hangi maddeye dönüşümün niteliksel olarak daha açık bir değişim sayılacağı sorusu yine ön planda değildir. Çünkü durmaksızın değişim bilim için apaçık bir olgudur ve temel mesele tüm bu değişimlerin yasalarını ortaya çıkarmaktır.

Sosyal bilimlere gelindiğinde, değişim karşısındaki bilimsel tutum doğa bilimlerinkine benzemektedir. Ancak bu benzerlik, bir yönünü sosyal bilimlerin doğa bilimlerine öykünmesini teşkil eden pozitivizmin etkisinden ibaret değildir. Bunun asıl nedeni, kabul edilen yaygın bilimsel tutumdur ve bu tutum üzerinde pozitivizmin günümüzde sönümleyen etkisiyle birlikte asıl etken, toplumsal ya da bireysel değişimin bir değişim olarak değil bir olgu olarak ele alınmasıdır. Diğer bir deyişle toplumsal ya da bireysel değişimin ne olduğu ve ne olmadığı gibi bir ontolojik sorudan ziyade yine toplumsal ve bireysel değişimlerin hangi koşullarda hangi sonuçla gerçekleştiği temel sosyal bilim sorusudur. Pek tabii bu bahsi geçen ontolojik soru, toplumun ve bireyin cansız nesnelere göre apaçık bir şekilde

durmaksızın bir değişim göstermesi nedeniyle cevabı bariz olan bir soru gibi görünmektedir. Ancak soru, değişimin olup olmadığından ziyade hangi bir durumdan diğer bir duruma geçişlerin değişim sayılacağının tespitine yönelik bir soru olarak ele alınmaya başladığında sorgulama başka bir boyut alacaktır. Çünkü nesnelerin hangi duruma geçtiğinde kendisiyle aynı kaldığının tespiti ne o nesne açısından ne de bilgisel bir ayrıntının dışında insan açısından önemli olacaktır, ancak bir bireyin ya da toplumun bir durumdan başka bir duruma geçtiğinde aynı birey ya da toplum sayılması ya da daha önemlisi bu durum değişikliğine rağmen aynı niteliklere sahip aynı birey ya da toplum olarak aynı olguymuş gibi ele alınması sırf yöntem bilimsel sorunlara yol açmayacak, değişimin göz ardı edilmesi dolayısıyla bireyin ya da toplumun görmezden gelinmesiyle sonuçlanacaktır. Dolayısıyla toplum ve birey açısından da elbette durmaksızın değişim vardır, ancak belirli bir durumdan belirli bir başka duruma geçişlerin değişim sayılmaması ya da bu geçişler sonucunda toplumun ve bireyin aynı toplum ve birey sayılması, belki de en iyi Foucault'un *Kelimeler ve Şeyler*'de tespit ettiği aynılaştırmanın ve farklılıkları yok saymanın bir örneği olacaktır. Böylelikle bilimsel bakış açısını gerekçe göstererek değişim kavramını değişim olarak ontolojik bir şekilde ele almamak ve durmaksızın değişimi apaçık bir olgu olarak peşinen kabul edip ama buna rağmen bir durumdan başka bir duruma geçen toplum ve bireyleri aynı olguymuş gibi ele almak ontolojik bir indirgeme olacağı gibi yöntem bilimsel açıdan sorunlu sonuçlara da yol açacaktır.

Bir şeyin ya da toplumun veyahut bireyin bir durumdan bir başka duruma geçişinin kendisinin bir değişim ya da aynı kalış olarak ele alınışından ziyade bu geçişin yasalarını ortaya koymaya çalışma çabası bir yandan da nesneleri tarafsız olarak ele alışı gerektiren bilimsel tutumdan da kaynaklanır görünmektedir. Çünkü bilimin bir şeyin ilk halini bir olgu olarak, ikinci halini bir başka olgu olarak ayrı ayrı ele alması bilimsel tutumun gereği olarak doğru bir bakış açısı olsa da bu ilk halden diğer hale geçiş bir değişim olarak ele alındığında bu iki ayrı hal birlikte ele alınmış olacak ve bu değişimi belirleyen yasalar ve koşulların ötesine gidip salt bu iki hal birbiriyle kıyaslandığında nicelik farkının ötesinde bir nitelik farkının aranmasının da önü açılmış olacaktır. Zira bu iki halden birisi diğerine göre herhangi bir nicelik ya da nitelik açısından üstün görüldüğünde, üstün görünene dolaylı olarak bir değer

atfedilmesiyle değer açısından bir nitelik farkı da ortaya konmuş olacaktır. Bu ise değişimin değerlendirilmesi olarak bir basitlik-karmaşıklık, hakirlik-üstünlük, gerilik-ilerilik şeklinde bir niteliksel değerlendirmeyle tezahür edebilir ki zaten ilerleme ise en nihayetinde değişimin böylesi bir değerlendirmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle doğa bilimlerinde ilkin, bir olgunun başka bir olgu haline gelmesi durumunda bu iki olgudan birine diğerine nazaran niteliksel bir değer atfetme tehlikesinden kaçınmak için değişimin bu değişimi gerçekleştiren yasalar ve koşullar dışında karşılaştırılmalı olarak ele alınışından uzak durulmaktadır. Sosyal bilimlerde de bu aynı durum geçerlidir, ancak ikinci olarak, toplumun ya da bireyin başka bir toplum ya da birey haline geldiği durumlarda değişimin göz ardı edilmesi farklılıkları yok sayıp toplumu ya da bireyleri aynılaştırma tehlikesini içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla değişimin değişim şeklinde ontolojik olarak ele alınışı, yani değişimin neliğine ve niteliğine dair bir araştırma doğa bilimleri açısından pek gerekli olmasa da sosyal bilimler açısından hem farklılıkların göz ardı edilmemesi hem de birtakım toplum ya da bireylere bilimsel tutuma sığmayan niteliksel bir değer atfedilmemesi açısından önemli görünmektedir.

Değişimin değişim şeklinde ontolojik olarak ele alınışına gelindiğinde, bu inceleme iki yönlü olacaktır. İlkin, değişimin neliğinin araştırılmasıdır ve bu incelemenin ilk adımı değişimin var olup var olmadığının incelenmesidir. Değişimin olmadığını öne süren Parmenides gibi düşünürlerin bakış açıları, değişimin olduğunu söyleyen düşünürlerin ve en nihayetinde bilimin bakış açısına göre oldukça nadirdir. Dolayısıyla değişimin olduğu kabul edildiğinde değişimin neliğine dair araştırmanın ikinci adımı olan değişimin ne olduğu ve ne olmadığı araştırması değişimin kavramsal sınırlarını belirlemek için yürütülebilir, diğer taraftan da değişimin sürekli mi yoksa süreksiz mi olduğu incelenerek değişimin olgusal sınırları da bu nelik araştırmasının son adımını oluşturabilir görünmektedir. İkinci olarak, değişimin ne olduğu ve sınırları belirlendikten sonra, değişimin çeşitleri ya da alt türleri belirlenebilir ki bu da bir açıdan değişimin hem kavramsal hem de olgusal sınırlarını dışarıdan belirleyecek ve değişim olmayanın belirlenmesi aracılığıyla asıl değişim olanın özünü ortaya çıkaracaktır.

Değişimin hemen her şey için var olduğu artık apaçık bir bilimsel bilgidir. Ancak değişimin kavramsal sınırlarının belirlenişine göre değişime tabi olmayan şeylerin de var olması mümkündür. Bu kavramsal sınırlar ise artık ilk olarak bilimsel kavramsallaştırmalar aracılığıyla çizilmektedir. Örneğin, bir atom elektronlarının bir kısmını kaybettiğinde olgusal olarak bir değişime uğramıştır, ancak bir maddenin neliğini atomun çekirdeğindeki parçacıkların belirleyeceği şekilde bir atom kavramı oluşturulduğunda bu atom yine aynı maddenin atomu olarak kalacak, dolayısıyla kavramsal olarak bir değişikliğe uğramamış sayılacaktır. Değişim bir şeyin kendisiyle aynı kalmaması olarak kavramsallaştırıldığında ise ilkin felsefi olarak durmaksızın değişim fikri kavramsallaştırılmış olacak, ancak kendisiyle daima aynı kalan maddesel bir varlığın olup olmadığı ise yine bilimin araştırma alanına girecektir. Böylelikle aslında değişimin neliğinin araştırılması, değişimin kavramsallaştırılmasına göre değişimin bazı açılardan olduğu ya da sürekli olduğu, bazı açılardan da olmadığı ya da sürekli olmadığı sonucuna götürecektir ki bu da değişimin ontolojik olarak ele alınışını göreceliliğe sürükleyecektir. Bu nedenle, değişimin farklı kavramsallaştırmalarını birbirinden ayıracak ya da benzer kavramsallaştırmaları bir arada toplayacak, değişime dair alt türlerin ya da değişim çeşitlerinin belirlenmesi yerinde olacaktır. Böylece de bir değişimin farklı yönlerden ve farklı değerlendirme noktalarına göre ele alınırken birine göre değişim olması ve bir diğerine göre değişim olmamasındaki tezat ortadan kalkarak her iki durum değişikliği de en genel anlamdaki değişime dâhil edilebilecektir.

Değişimin neliğinin ve türlerinin araştırılması aslında kendi başına önemli görülmeyebilir. Zira ne de olsa bilim, kendi alt dallarına göre değişimleri sınıflandırıp ayrı ayrı inceleyerek zaten her türlü değişimi ele almaktadır. Bunun karşısında bir durum değişikliğinin değişim sayılıp sayılmamasının ya da ne türden bir değişim sayılmasının tek başına önemi haklı bir şekilde sorgulanabilir görünmektedir. Değişimin bu şekilde ele alınışının kendi başına öneminin ötesinde, yukarıda belirtilen, değişimin ontolojik olarak ele alınışının, şeyleri aynı görmeden kaynaklanan yöntem bilimsel ya da indirgemeci bir hata yapılmasını engellemesinin

yanında bir diğer önemi de farklı olgu ya da kavram durumlarındaki değişimlerin sınırlarını bu değişimlere farklı alanlar atayarak belirginleştirmesidir. Veyahut tersinden gidildiğinde, farklı alanlardaki değişimlerin birbirinden ayrı olarak ele alınışının farklı olgu ya da kavram durumlarını birbirinden daha net bir şekilde ayırmasıdır. Bu ise değişen şeylerin değişim basamaklarını aynılaştırarak şeyleri birbirine indirgemenin ötesinde, bütün benzer şeyleri bir başka şeye indirgeyen, o şeylerin ele alınışına dair topyekûn bir indirgemenin olanağını ortadan kaldıracaktır. Bu ise açtığı yöntem bilimsel olanakların yanında, salt felsefi olarak da kendine has varlık alanlarının o varlık alanı olarak kendi başına ele alınışının olanağını yaratacaktır.

Nelik araştırması sırasında, ilkin, değişimin bir durumdan başka bir duruma geçiş olduğu tespit edilerek içeriden bir belirlenimde bulunulabilir. Fakat sınırları böylesi bir şekilde çizilen değişim, bu belirlenimle neredeyse hemen her şeyi kapsayacaktır. Bu nedenle, ikinci olarak bu sefer dışarıdan bir belirlenimle, değişim denirken şeylerin kendi içlerinde yaşanan hal değişimlerinin kastedildiği söylenebilir. Bu durumda hareket, şeylerin kendi içerisinde olmamak koşuluyla bu belirlenimin dışarısında bırakılmış olacaktır. Zira şeylerin hareketini de değişim saymak, değişimin sınırlarını neredeyse bütün evreni kapsayacak kadar genişletebileceği gibi, bağıl hareket dolayısıyla, bir şeye göre hareket halinde olmayan bir şeyin başka bir şeye göre hareket halinde olabileceğinden ötürü bu şeylerin hem değişip hem de değişmediği sonucuna götürebilir. Çünkü en nihayetinde evrendeki her gök cismi daima herhangi bazı gök cisimlerine göre hareket halindedir, evrenin merkezinde hareketsiz bir merkezi gök cismi olsa bile evrenin genişlemesinden ötürü sürekli diğer cisimlere olan uzaklığı değişmektedir. Böyle olunca da herhangi bir gezegende o gezegendeki diğer cisimlere göre hareketsiz olan bir şey bile gezegenin hareketinden ötürü evrene göre hareket halindedir. Dolayısıyla hareket, değişime dâhil edildiğinde hemen her cisim bir başka cisme bağlı olarak hem hareket halinde ve böylece değişim halinde olacaktır hem de başka bir cisme bağlı olarak hem hareketsiz ve böylece değişmez halde olacaktır. Ancak *Fizik* kitabında hareketi ele alan Aristoteles'e göre hareket değişim kavramına dâhil edilmektedir ve bağıl olanların hareketi söz konusu değildir, çünkü birbirine göre göreceli olanlardan biri

değiştiğinde, diğeri değişmese bile göreceli bir terim artık doğru olmayabilecektir (Aristoteles, 1936: s. 394) (*Physics*, 225b11). Yine de Aristoteles'in felsefesinde yeri olmayan bağıl hareket, buradaki anlamıyla bir cismin diğerine göre hareket halindeyken başka bir şeye göre hareketsiz olmasının mümkün olması anlamında değildir. Galileo'nun fiziğine göre bir geminin direğinden serbest düşüşe bırakılan cismin geriye değil gemi direğinin dibine düşmesinin yordanmasını sağlayan bağıl harekettir (Günay, 2004: s. 315-318). Aristoteles, *Kategoriler* kitabında ise konumu görelilerden saymaktadır (Aristoteles, 2002: s. 37) (*Kategoriler*, 6b3) ve bir şeyin konumu bir başka şeye göre belirlendiğine göre bir şeyin bir şeye göre hareket halinde olup söz gelimi üzerinde bulunduğu bir şeye göre duruyor olması Aristoteles'in fiziğine aykırı değildir. Yoksa öbür türlüsü kabul edilseydi, yani konuma göre belirlenen bağıl hareket, modern fiziğin eylemsizlik ilkesinden kaynaklanan bağıl hareketin (Günay, 2004: s. 314-315) Aristoteles'e göre mümkün olmamasından ötürü yok sayılsaydı, genel olarak hareketin olmadığının iddia edilmesi gerekirdi. Çünkü evrende bir şeye göre hareketsiz olan hemen her şey, başka bir şeye göre hareket halindedir. Örneğin bütün güneş sisteminin etrafında döndüğü güneş, hareketsiz kabul edilse bile diğer galaksilerdeki yıldızlara göre hareket halindedir ve böylece hareketi değişimin bir çeşidi olarak belirlemek konumların daima göreli olmasından ötürü değişimi evrendeki tüm şeyler için durmaksızın ve sürekli hale getirecektir. Elbette Herakleitos'a göre her şey durmaksızın değişmektedir (Herakleitos, 2016: s. 161), ancak değişim kavramına bu çalışmada olduğu gibi sınırlama getirilirse değişmeyen bir şeylerin olabileceği söylenebilir görünmektedir. Nitekim Herakleitos'un sözünü ettiği değişim, yukarıda belirtilen ve sınırları evrene kadar genişletilebilir olan en genel değişim kavramına tekabül etmektedir ve değişim genel kavramına alt kategoriler eklendiğinde her şey değişse de bazı şeylerin farklı biçimlerde değiştiği ve bazı biçimlere göreyse aslında değişmediği Herakleitos'a dahi ters düşmeyecek şekilde gösterilebilir hale gelecektir.

Değişimin sınırları dışarıdan çizilirken hareketin değişim dışında bırakılmasıyla bu çalışmanın kavrayışına uygun olan değişimin sınırları bir ölçüde daralmaktadır. Zira cisimlerin kendi içlerindeki moleküler hareket ve atom parçalarının yer değiştirmesi dışında daha büyük ölçekli yer değiştirme hareketleri

değişimin dışında bırakılmaktadır. Bir başka açıdan da değişim her şey için bir durumdan başka bir duruma geçiş olarak ele alındığında maddi şeylerin bir durumdan başka bir duruma geçişi bütün diğer şeyler için de söz gelimi kavramlar ya da ideler için de geçerli olacaktır. Oysa maddi şeylerin bir durumdan başka bir duruma geçişi cisimsel boyutta ele alındığında buradaki değişimin her durumda geçerli ayırt edici bir özelliği olduğu görülecektir. Bu da maddi şeylerin bir durumdan bir başka duruma geçişinin daima bir dönüşüm içermesi gerektiğidir. Elbette tek bir cisim ele alındığında, onda yaşanan her değişim kendi parçalarının yine kendi bütünselliğini koruyarak bir başka parçaya dönüşmesi ya da diğer parçalara göre aynı bütün içerisinde yer değiştirmesi şeklinde değildir. Söz gelimi bir bitki büyüdüğünde, mevcut yapraklarının birbirine göre yer değiştirmesinin yanında hacmini ve kütlesini de arttırmaktadır ve bu artışın mümkün olması için, su, oksijen, karbondioksit gibi çeşitli maddeleri dışarıdan alıp bünyesine ilave etmek durumundadır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu bitki hem dönüşmüştür, hem de dışarıdan ilavelerle değişmiştir. Böylelikle de dönüşümü bir yandan değişimin bir çeşidi olarak ele almanın yanında diğer yandan ayrı bir kavram olarak ele alma imkânı doğmaktadır. Zira bu açıdan ele alındığında her dönüşüm bir değişim olacak, ama her değişim bir dönüşüm olmayacaktır, çünkü bu ele alış biçimi, ileride de ele alınacağı üzere, dönüşümü yalnızca maddi boyutu olan varlıklar için geçerli kılmaktadır. Değişim ise bağıl hareket hariç olmak üzere bütün durum değişikliklerini kapsayacak en genel kavram olarak ele alınmaktadır.

Değişimin sürekli mi süreksiz mi olduğu sorununa gelindiğinde, hareketin dışarıda bırakılması yine değişimin sınırlarını netleştirecektir. Çünkü bir başka şeye göre yer değiştirme olan bağıl hareket şeylerin kendi içindeki hareketlerini de kapsadığında, hareketi de içine alan bir değişim kavrayışı yalnızca bütün her şeyi daima kapsayan evrensel bir genelliğe ulaşmayacak, aynı zamanda her şeyin durmaksızın, yani sürekli değiştiğinin kabulünü de gerektirecektir. Nitekim Herakleitos felsefesinin ana fikri olan her şeyin sürekli değiştiği düşüncesi, değişimi bu şekilde, yani bağıl hareket ve şeylerin içsel hareketi ya da durum değişikliklerini de kapsayacak şekilde ele almaktadır. Ancak zaman boyutu da dâhil edildiğinde, değişim geniş bir zaman dilimine göre sürekliyken daha dar bir zaman dilimine göre

süreksiz olarak da ele alınabilir. Diğer bir ifadeyle bir milyon yıllık bir süre zarfında dünyada ve evrende, kendisine en yakın cisimlere göre en hareketsiz konumdaki cisimler de dâhil, değişmeyen hiçbir şey olmayacaktır. Ancak artık kesirli sayıların bilgisine ulaşıldığı için, yani bir zaman diliminin ardışık iki parçasını gösteren iki sayı aralığı sonsuz küçük parçaya ayrılabildiği için, bir saniyenin milyonda ya da trilyonda biri gibi çok küçük bir zaman aralığında bağıl konumu ve kendi içindeki parçaların diğer parçalara göre durumu aynı kalacak nesneler artmaktadır. Eğer zaman da birimleri sonsuzca küçük parçalara ayrılabilecek şekilde düşünülürse, o sonsuz küçük parçalardan birinde evrende her şeyin hem hareket etmeden hem de değişmeden aynı kaldığı bir zaman dilimini yakalamak mümkün görünmektedir. Ancak zaman durmaksızın akmaya devam eden dördüncü bir boyut olarak düşünüldüğünde, böyle bir zaman dilimi insanın asla farkına bile varamayacağı şekilde gelip geçecek ve her şey yine en azından atom altı düzeyde değişmeye devam edecektir. Bu ise, quantum fiziğindeki, belirli atom altı parçacıkların konumun belirlendiğinde momentumunun, momentumu belirlendiğinde hızının belirlenememesine benzetilebilir, çünkü tıpkı parçacığın konumunun ölçülmesi için geçen zamanda momentumunun ve momentumunun ölçülmesi için geçen zamanda hızının değişmesi gibi, her şeyin aynı kaldığı bir an olsa bile her şeyin aynı kaldığının ölçülmesi ya da fark edilmesi için gereken zamanda evren yine değişmeye devam edecektir. Zaman bu şekilde ele alındığında, bir yandan, insanın dolaysızca ya da kullandığı ölçüm aletlerinin dolayımıyla evrenin bütününde ölçebileceği en küçük zaman dilimindeki değişim sürekli olmak durumundadır, diğer yandan, insan ölçümlerinin hem zamansal hem de kapsam olarak sınırlılığı açısından, kendisiyle aynı kalan bir evrenin bilgisi imkânsız hale gelmektedir. Böylelikle değişimin sürekli mi yoksa süreksiz mi olduğu problemi beraberinde değişimin bilgisinin olanağı problemine götürmektedir.

Değişim söz konusu olduğunda, zamandan bağımsız olarak ele alınsa bile değişen bir şeyin bilgisinin olanağı felsefi olarak önemli bir epistemoloji problemi teşkil etmektedir. Bilgi herhangi bir şeyin tekil bilgisi, yani o şeyin kendisini bilmek olduğunda, o şeyin nasıl bilineceği ya da bilinse bile o şeye dair bilginin değişim gerçekleştikten sonra nasıl geçerli olacağı felsefi olarak ele alınmıştır. Bu probleme

bir çözüm önerisi, ilkin Immanuel Kant'ın kendinde şeyi, yani tüm diğer şeylerden ve bizim algımızdan bağımsız olarak bir şeyin kendisini bilemeyeceğimiz iddiasıyla ortaya atılmıştır (Kant, 2002b: s. 105). İkinci olarak Edmund Husserl, şeylere dair fenomen dışındaki her şeyi parantez içine alarak (Husserl, 2010: s. 7) yine kendinde şeyi bilinemez bir alandaymış gibi düşünmek suretiyle bir çözüm önerisi getirmiştir. Böylelikle insan, kendisine görünen ya da dolaylı veyahut dolaysız duyularına hitabeden aracılığıyla sürekli değişen şeylerin bilgisine de ulaşabilecek, ama ulaştığı bu bilgi değişen şeyin kendisine dair bir bilgi olmayacak, insanın duyularından türetilen bir bilgi olacaktır. Ancak yine de insan, şeyleri bilmektedir, günümüz bilgisi göz önünde bulundurduğunda insanın hiçbir şeyin bilgisine sahip olmadığı iddia edilememektedir. Söz gelimi ağacın ne olduğu sorulduğunda, hemen hemen her insan ağacı diğer varlıklardan ayırt edebilecek kadar bir bilgiye sahiptir. Ne var ki insan bilgisi denildiğinde, ister bilimsel, ister felsefi isterse de gündelik bilgi olsun, bilinen şey yine şeylerin kendisi değil, şeyler arasındaki ilişkilerdir. Bunu bilginin tarih boyunca benzerlikler üzerinden kurulduğunu öne sürerek Foucault da ortaya koymuştur (Foucault, 2017: s. 45-46). Gerçekten de bilginin nesnesi değil de kendisi ele alındığında, söz gelimi botanik biliminin eriştiği bilgi, diğer tüm şeylerden bağımsız olarak değerlendirildiğinde ağacın ne olduğu, yani ağacın kendisinin bilgisi değil, diğer bitkilerle olan benzerlikleri ve onlardan farklı olduğu noktalardır. Fizikte ise maddenin ne olduğu ancak madde olmayandan ya da enerjiyle kıyas aracılığıyla bilinebilmektedir. Doğa yasalarında ise bir şey kendi başına ele alınmamakta, diğer şeylerle ilişkilerini belirleyen ve günümüzde neredeyse tamamen matematikselleştirilebilen bağıntılar içerisinde ele alınmaktadır. Dolayısıyla günümüz biliminin eriştiği bilgiler de şeylerin kendisine, ya da kendinde şeye yönelik değil, benzerlik ve farklılık ilişkileri dâhil olmak üzere şeylerin arasındaki ilişkiselliklerdir.

Bu noktada şeylerin kendisinin ya da kendinde şeyin aslında ele alınabileceği öne sürülerek bir itirazda bulunulabilir görünmektedir. Zira günümüzde bilimin eriştiği noktada şeylere dair bilgi, tekil bir şeyin bütünselliğiyle ele alınarak başka tekil şeylerle kurduğu ilişkiye dair tümel bir bilginin ötesine geçmiştir. Örneğin, ağacın diğer bitkilerle olan benzerlikleri ve onlardan farklı olduğu noktaların

ötesinde, belirli bir ağaç türünü o ağaç türü yapan genetik özellikler, yani belirli bir ağaç türünün DNA'sı bilinmektedir. Bazı canlılarının DNA'ları tamamen çözümlenemese de başka bir canlıdan farklı olarak o canlı olduğunu diğer canlının DNA'sıyla kıyaslamadan, sadece onun DNA'sına bakarak bilebilmek mümkündür. Üstelik ileride tek bir DNA'dan genetik şifrelere göre bütün bir canlının üretilebileceği bir genetik teknolojisine erişildiğinde, daha önce karşılaşılmamış bir DNA'dan başka hiçbir canlıyla ya da DNA ile kıyaslamadan o DNA'nın ait olduğu canlı üretilebilecek ve böylece başka şeylerle hiçbir ilişki kurmadan o canlının ne olduğu bilinebilir hale gelecektir. Yani kısaca, canlılar söz konusu olduğunda DNA'nın, başka hiçbir şeyle karşılaştırmaya gitmeden bir canlıyı o canlı yapan şeyin kendisi, ya da canlı söz konusu olduğunda canlının kendinde şeyi olduğu iddia edilebilir görünmektedir. Dolayısıyla canlılar istenildiği kadar değişime uğrasın, yalnızca DNA bilindiğinde o canlı da ileride tamamen bilinmiş olacaktır. Benzer şekilde bir maddenin moleküllerinden tek bir molekül tüm atom altı parçacıklarıyla bilindiğinde, yani atom altı parçacıklara dair tüm bilgiye erişildiği takdirde başka hiçbir kıyaslamaya gidilmeksizin o maddenin tüm özelliklerinin de bilinebilme imkânı vardır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında, canlılar için DNA'nın, cisimler için tüm atom altı parçacıklarıyla birlikte molekülün bir kendinde şey olduğu iddia edilebilir görünmektedir.

DNA ve moleküllerin kendinde şey olduğuna dair olası iddia, ilk bakışta haklı gibi görünse de felsefenin anladığı şekliyle "kendinde şey" kavramına yine uymamaktadır. Çünkü ilkin, DNA'yı oluşturan genlerin hangi işleve sahip olduğunun bilinmesi yine, o aynı gene sahip başka canlılardaki kimi özelliklerin o genle bağdaştırılmasıyla bilinebilmektedir ki bu da yine bir benzerlik ilişkisi kurmaktan ibarettir. Benzer şekilde bir molekülün hangi fiziksel ve kimyasal özelliklere sahip olacağı, benzeri atomlara ve atom altı parçacıklara sahip olan benzer atomların ne gibi özelliklere sahip olduğu ve benzer özellikteki atomların bileşik oluşturduğunda ne gibi özellikler kazandığına kıyasla bilinebilmektedir ve bu da yine bir benzerlik ilişkisi dolayımıyla bilmek anlamına gelmektedir. Ancak bu noktada, günümüzde olmasa da gelecekte bir genin ya da molekülün ne işe yaradığını o gene ya da moleküler özelliğe sahip başka varlıkların özelliklerine bakılmadan, salt o gene ya da

moleküle bakılarak bilinebileceği öne sürülebilir. Bu iddiaya göre böylesine bir bilimsel bilgiye ulaşınca sırf DNA ya da moleküle bakılarak hangi özelliklerin ortaya çıkacağı bilinebilecektir ve hatta ilk kez karşılaşıldığında bile tek bir DNA ya da molekülden bütün bir canlıyı ya da maddeyi sentezlemek mümkün olabilecektir. Böyle olduğunda tek bir DNA ya da molekülden yola çıkılarak bütün bilinebildiğinden bu bütünü bilme işleminin deneye başvurmadan, *a priori* olarak gerçekleştiği bile öne sürülebilecektir. Fakat burada da DNA'yı oluşturan genler ya da molekülü oluşturan atom ve atom altı parçalarla ilk kez karşılaşılsa bile, o genlerin ya da atom parçalarının ne gibi özellikler göstereceği yine benzer, ama daha az benzer gen ve atom parçalarının özelliklerine kıyasla bilinecektir. Yani bu kez de benzerlik, gen ve atom altı düzeyde olsa da yine bilginin oluşturulmasında temel hareket noktasını teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle benzer gen ve atom altı parçacıkların duyusal ve ölçüm araçları dolayımıyla gerçekleşen deneyimine başvurmadan bir bilgi elde etmek söz konusu değildir, dolayısıyla *a priori* bilme iddiası da geçersizdir. Yine de karşı argüman daha ileri götürülüp, bu kez insanlığın başka hiçbir gene benzemeyen genlerden oluşan tamamen yabancı bir DNA'yla karşılaştığında bile o bir tek DNA'dan bütün bir canlıyı sentezleyebilecek bir makinenin teknolojisine ulaştığı hayal edildiğinde, bu sentezlemenin hiçbir benzerlik ilişkisine ve kıyaslamaya gidilmeden o ilk kez karşılaşılan canlının bilgisine ulaşıldığını gösterdiği de iddia edilebilir. Ancak genlerin hangi özellikler ve işlevleri ortaya çıkaracağı bilinmediğinden, sentezleme sonucu ortaya çıkacak canlının ne gibi özelliklere ve işlevlere sahip organlardan oluşacağı da bilinmemekte, dolayısıyla o canlı kendinde şey olarak bilinse de bilinmese de aslında hakkında en az bilgi sahibi olunan canlılar kadar bile bilinmemektedir. Üstelik sentezden sonra o canlı bilinmeye başlasa da yine diğer canlılarla benzerlikler kurularak bilinecektir. Dolayısıyla yine nesnenin kendinde şey olarak bilinmesinden yola çıkılarak erişilmiş bir bilgi ortada yoktur. Böylelikle DNA ve molekül söz konusu olduğunda da en nihayetinde bilinen, dolaylı ya da dolaysız kurulan benzerlikler aracılığıyla parça ile bütün arasındaki ilişkiselliklerdir, bir kendinde şey olarak DNA ve molekül veyahut bunların parçası olduğu bütün değildir. Canlılar ve maddelerin değişimine dair bilginin başlangıç noktasını ise bunlar oluşturmaktadır.

Bu noktada, değişenin bilgisine ulaşmak için, tüm değişimlerinin ötesinde değişmeyen şeyin yakalanıp bilginin bunun üzerine inşa edilip edilmeyeceği sorulabilir görünmektedir. Nitekim felsefe tarihinin en başından beri sorgulanan da doğru bilgiye ve onun aracılığıyla hakikate ulaşabilmek için değişmeden kalana dair bilgiye ulaşılıp ulaşılamayacağı olmuştur. Pre-sokratik filozofların *arkhe* arayışı bir açıdan çeşitlilik gösteren canlı şeyler ve varlıklarda aynı olanın, yani çeşitlilikte değişmeden kendisiyle aynı kalanın bilgisinin arayışı olarak yorumlanabilir. Platon ise duyulur varlıkların değişiminden etkilenmeden kendisiyle aynı kalan ide ya da formların bilgisinin peşinde olmuştur (Platon, 1975: s. 60) (*Philebus,* 58a5). Buradan hareketle halen, kendinde şey, duyulur özellikleri ayrılmış, kendisiyle aynı kalan ve yalnızca kendisi olan olarak değişime tabi olmayan şey şeklinde ele alınabilir ve onun bilgisini temel alan bilginin hakikate en uygun bilgi olacağı öne sürülebilir, bu ise yine kendinde şeyin bilinip bilinemeyeceği sorusuna götürmektedir.

Kendinde şey, "numen" alanına alınarak Kant'ta en azından, duyumsanan fenomenleri bilme biçimimizle bilinemez olan ilan edilmiştir (Kant, 2000: s. 361-363). Husserl'in fenomenolojisinde de tüm fenomenlerden sıyrıldığında geriye kalan bilinemez şeydir (Husserl, 2010: s. 20). Ancak yine de kendinde şeyin bilgisinin olanağı sorgulanırsa, bu bilginin ilk başta neyin bilgisi olmadığı ele alınabilir. Felsefe tarihinde gelinen noktadan hareketle kendinde şeyin bilgisi, insanın duyularıyla algılanan şeylerin bilgisi değildir. Buna göre, bir varlığın sertliği, sıcaklığı, rengi, çıkarttığı ses ve benzerleri kendinde şeye dair bilgiyi oluşturmamaktadır. İnsanın duyularıyla algılayabildiği şeyler, ölçüm cihazlarının ve optiğin gelişmesiyle daha da çeşitlenmiştir ama dolaylı yoldan da olsa duyulara hitabeden ölçüm ve görüntülemeler de kendinde şeyin bilgisini vermemektedir. Söz gelimi bir yaprağın hücre yapısı, o hücrenin içindeki organellerin şekli yine kendinde şeyin bilgisini vermemektedir. Ya da bir arının hemcinsleriyle iletişim için çıkardığı seslerin frekans ölçüm araçlarıyla ölçülmesi de kendinde şeye ilişkin değildir. O halde, madde ve enerji *dolayısıyla* insanın görüsüne açık olan hiçbir şey, kendinde şeye dâhil değildir. Buradan çıkan sonuç ise iki yönlüdür. İlkin, evrendeki her şeyin maddesel ya da enerji boyutu olduğu düşünüldüğünde, materyalist açıdan kendinde şey diye bir şeyin olmadığı kolaylıkla kabul edilecektir. İkinci olarak da eğer

materyalist açıklamanın ötesine geçmek istenirse, kendinde şeyin madde ya da enerjiyle bağıntılı olmayan başka bir şey olduğu kabul edilebilir. Descartes'ın uzamlı tözünün uzamı, madde ortadan kaldırıldığında geriye kalan böyle bir maddesiz olandır (Descartes, 2007: s. 27-30, 73), ancak aynı yer kaplamaya ve şekle sahip iki farklı şeyin aynı uzama sahip olacağı düşünüldüğünde yine uzam, kendinde şeyin bilgisine dair bir şey göstermemektedir. Böylece ikinci sonucun götürdüğü yer, kendinde şeyin fizik ötesi bir var olan olup olmadığıdır, ancak bu da var olan her şeye ruhsallık atfedeceği için gerçekçi bir açıklama olmayacaktır, ayrıca da çoğunlukla, böylesi varlıklar olsa bile fizik ötesi varlıkların da inanıldığı ve kabul edildiği şekliyle bir enerji boyutu olduğu söylenegeldiği için de kendinde şeye uymayacaktır. Öyleyse ikinci sonuçtan hareket edildiğinde kendinde şeyin ne madde ve enerjiye ne de fizik ötesi bir varlığa sahip olduğu sonucuna ulaşılacaktır. Buradan yine kendinde şeyin aslında olmadığı sonucunun ötesine gidilmeye çalışıldığında ise, duyulur cisimleri duyumsamamızı sağlayan ama bunun için kendisinin de madde ya da enerji boyutuna sahip olması gereken organ ya da yetilerin dışında olan ve fizikötesi alana da dâhil olmayan bir aracıyla veyahut hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan dolaysızca duyumsanan bir şeyin kendinde şeye en yakın bir olan olarak tespit edilmesi gerekecektir. Böyle bir olan ise tüm var olanlar arasında yalnızca bilince denk düşmektedir. Zira insan Descartes'ın da ortaya koyduğu gibi, yalnızca düşünen ve duyumsayan beninin varlığını dolaysızca hissedebilir. Hiçbir duyusal dolayıma ihtiyaç duymadan insanın, düşünmesi ve duyumsaması üzerine düşünmesiyle birlikte hissettiği yegâne şey bilinçtir. Dolayısıyla insan için dolaysız bilgisine erişilebilecek ilk kendinde şeyin, kendisinin öz-bilinci olduğu öne sürülebilir görünmektedir.

Öz-bilinç, kendinde şey olmasına rağmen insanın bilgisine açık bir var olan olarak ele alındığında bu kez başka bir sorunla karşı karşıya gelinmektedir. Zira insan kendi öz-bilincini bir kendinde şey olarak bilse de başka kendinde şeyleri bilip bilemeyeceği halen çözülememektedir. Nitekim Descartes da kendi düşünen beninin varlığını kanıtladıktan sonra, düşünen beniyle benin kendi bedeni arasındaki etkileşimin ve dahası düşünen benin dışındaki var olanlarının varlığının nasıl mümkün olduğu konusunda bir uzamsız töz ve uzamlı töz düalizmine düşmektedir.

Her ne kadar bu düalizmi gudde (Descartes, 1972: s. 29-32) ve Tanrı dolayımıyla çözümlemeye çalışsa da düşünen ben bunlar hesaba katılmadığında halen bir solipsizme mahkûm olmaktadır, çünkü düşünen benin varlığı, şüphe eden bir benin varlığından şüphe edilememesinden ötürü kanıtlansa da aynı berraklık düşünen benin dışındaki dünyayla ilgili söz konusu değildir (Descartes, 2007: s. 22) (Bochenski, 2009: s. 28). Dolayısıyla kendinde şey, insanın öz-bilinci olarak belirlendiğinde insan, kendi düşünen beni olan öz-bilincinin dışında başka bir kendinde şeyin bilgisine dolaysızca erişememektedir. Ancak bu noktada, kendinde şeyin olası varlığıyla olası bilgisini ayırmakta yarar vardır. Çünkü bilinememesi dolayısıyla başka hiçbir kendinde şeyin olmadığını öne sürmek, materyalizmden öteye gidildiğinde kaçınılmazca yine solipsizme götürmektedir. Oysa kendinde şeyin ne olduğu açıklanmaya çalışılarak bir tanıma ulaşmaya çalışıldığında, bilinip bilinememesi bir yana kendinde şeyin ne olabileceği, o şeyin bütünsel varlığını da gerektirmektedir ya da beraberinde getirmektedir. Bu tanıma en yakın olası tanım da kendinde şeyin, tüm duyusal ve enerji boyutundaki nitelikleri ayrıldığında, bir şeyi o şey yapan asli şey olduğudur. Bir şeyi o şey yapan hiçbir şey yoksa da o şeyin varlığından da söz edilemeyeceğinden, insanın öz-bilincinin dışında bir şeylerin varlığı kabul edildiğinde o şeyi o şey yapan kendinde şeyin varlığı da kabul edilmek durumundadır. Ancak bu, kendinde şeyin ontolojik boyutudur. Epistemolojik boyutuna gelindiğinde ise kendinde şeyin bilinmesi, bir şeyi o şey yapan şeyin bilinmesi demektir ki bu da kendinde şeye sahip olan, insanın öz-bilincinin dışındaki diğer şeyler var olsa da öz-bilincin dışındaki kendinde şeyler hakkında böylesi bir bilginin var olması ya da mümkün olması zorunlu değildir. İnsanın kendi öz-bilinci ise, insanın kendisini kendisi yapan şeyin dolaysız bilgisini sunmaktadır. Çünkü insan, bir maddeyi ve hatta kendi bedenini algılamasındaki duyusal algı dışarıda bırakıldığında, dışarıdan da duyusallığına hiçbir uyaran etki etmediğinde, bedenin Descartes'teki düalizmin kutbunda bulunuşu sürse bile, kendi bedenini ve şeyleri algılamasını ve nasıl algıladığını dışarıdan hissedebilecektir. Diğer bir ifadeyle bedenin duyusal nesneleri nasıl algıladığını bilebilecek ve bu algının kendisini nesne edinebilecektir. Veyahut bir insan dışarıdaki nesnelere dair bir problemi, salgıladığı tüm hormonlar ve elektrik dalgalarıyla birlikte beyni aracılığıyla çözebilecek ama bu çözüşündeki yetiyi insan kendi zekâsını deneyimlemek aracılığıyla yine öz-bilinciyle hissedecektir. İşte tüm bu duyusal algılayışlar ve beynin zihinsel değerlendirmeleri

olarak zekâ yetisinin farkındalığı ya da dışarıdan nesne edilişi insanın öz-bilincini oluşturmakta ve aynı zamanda insana kendisini kendisi yapan şeyin ne olduğunun bilgisini vermektedir. Ancak bu bilginin başkalarına aktarılması söz konusu değildir. İnsan şeyleri nasıl algıladığının ve olgularla olayları zekâsıyla nasıl çözümlediğinin bilgisini tam olarak olmasa da başkalarına aktarabilse de bu algılayışı ya da çözümlemeyi bilincinde nasıl hissettiğinin bilgisini başkalarına aktaramamaktadır. Benzer şekilde, insan, başkasının bilincinin bir kendinde şey olarak var olduğunu bilse de bu bilincin bildiklerinin ya da hissettiklerinin bilgisine ulaşamamaktadır. Nitekim hiçbir insan, kendisi dışında başka bir insan olmanın ne olduğunu asla bilememektedir, ancak kişinin kendisi, kendisi olmanın ne olduğunu bilmektedir. Dolayısıyla kendinde şey olarak öz-bilinç vardır ve insanın yalnızca kendisi onun öz-bilincine sahiptir.

İnsanın bilincinin başka bilinçlerle olan ilişkisini Hegel, efendi-köle diyalektiği dolayısıyla kavramsallaştırmıştır. Ona göre öz-bilinç, var olabilmek ve kendisini bir öz-bilinç olarak tanıyabilmek için başka öz-bilinçleri, yani efendi-köle diyalektiğinde köle efendiyi, efendi ise köleyi arzulamaktadır (Hegel, 1977: s. 111-116) ve bu anlam yüklemesiyle kavramsallaştırılan arzu, bilinçlerin birbiriyle ilişkisini ve bilinç olarak varoluşlarını belirlemektedir. Ancak Hegel'deki arzu, bireylerin bilinçlerinin oluşması için gerekli olsa da halen karşısındaki bilincin bir kendinde şey olarak ne olduğu konusunda bir bilgi vermemektedir, yalnızca bireyin kendi öz-bilincinin farkındalığını güçlendirmekte ya da oluşturmaktadır. O halde, kişinin o kişi olmanın ne olduğunun bilgisini veren kendinde şey, yine sadece kişinin kendi öz-bilinciyle sınırlı kalmakta ve başka kendinde şeyler hakkında bilgi vermemektedir. Dolayısıyla insan söz konusu olduğunda herhangi bir insan var olmak için kendinde şeye sahip olmak durumunda olsa da kendinde şeye dair sahip olduğu yegâne bilgi, kendisinin kendinde şeyi olan öz-bilincinin bilgisidir, diğer bir ifadeyle insan açısından kendinde şeyler ontolojik olarak var olsa da epistemolojik olarak öz-bilinç dışındaki diğer kendinde şeyler bilinemezdir.

Bu noktada, öz-bilincin ya da bilincin insanın beyninde gerçekleşen zihinsel bir faaliyet olduğu, dolayısıyla da öz-bilinç ya da bilinç denen şeyin de aslında maddi boyuta sahip bir olgu olduğu ve böylece ölçüm araçlarının dolayımıyla da olsa insanın duyusallığı tarafından algılanabileceği şeklinde bir itiraz getirilebilir. Ancak burada önemli olan, insanın öz-bilincinin ya da bilincinin hangi beyin fonksiyonlarıyla gerçekleştiği veyahut daha genel olarak öz-bilincin ya da bilincin ne olduğu sorusu değil, öz-bilinç ya da bilince sahip bir insan olmanın ne olduğu, hatta tekil bir X insanı olmanın ne olduğu sorusudur. Böylelikle bilincin ya da öz-bilincin ne olduğunun bilgisi bir bilgi olarak başkalarına aktarılabilir durumdayken, belirli bir öz-bilince sahip olmanın ne olduğunun bilgisi o belirli öz-bilince sahip insan dışında başkaları tarafından bilinemez ve başkalarına aktarılamazdır. Nitekim öz-bilinci kendinde şeye yakın bir konuma getiren, hatta kendinde şey kılan da budur. Bilincin ötesine de gidildiğinde, en nihayetinde, söz gelimi Sokrates'in ne olduğu bir bilgi olarak tespit edilip başkalarına aktarılabilir, ancak Sokrates olmanın ne olduğunun bilgisi yalnızca Sokrates'tedir.

Var olabilmek için bir şeyin o şeyi o şey yapan şey olarak kendinde şeye sahip olması gerektiği, bunun için de kendinde şeyin ancak insanın öz-bilinci olabileceği söylendiğinde, insan dışında diğer var olanların bilince sahip olmadıkları için var olup var olmadıkları ya da ne şekilde bir kendinde şeye sahip oldukları sorusu sorulabilir görünmektedir. Nitekim bilince sahip yegâne varlık insan olarak kabul edilmekte, hayvanların ise ancak gelişmişliklerine göre sınırlı bir bilince sahip olabileceği düşünülmektedir. O halde hayvanların ya da genel olarak diğer canlıların, o canlı olarak var olabilmek için nasıl bir bilince sahip olduğu ya da sınırlı bir bilince sahip olduklarından dolayı sınırlı bir varoluşa mı sahip olduğu sorulacaktır. Ancak kendinde şey olarak önerilen bilinç sahibi olmaklık, şu veya bu kapsama sahip bir bilince sahip olmaklık değil, salt herhangi bir bilince sahip olmaklıktır. Dolayısıyla bir canlı, var olabilmek için Descartes'inkine benzer bir yöntemsel şüphecilikle kendi varoluşundan şüphe eden düşüncesinin varlığının bilincine sahip olması gerekmemektedir. Çünkü Descartes'in yöntemsel şüphecilikle eriştiği, bilincin varoluşundan bir adım öteye gidip bilincin varoluşunun bilgisidir. Nitekim Descartes'in yöntemsel şüpheciliğinden önce de düşünen ben ontolojik olarak vardır, Descartes bir adım öteye giderek düşünen benin bilgisine ulaşmaktadır. Dolayısıyla

zihinsel kapasiteleri en evveli düzeyde olan bir canlıda bile, o canlı olmanın ne olduğu ontolojik olarak vardır, diğer bir ifadeyle o canlı, o canlı olarak var olmanın ne olduğunu doğrudan var olarak bizzat yaşamaktadır, ancak insandan farklı olarak, o canlı olarak var olmanın ne olduğunun bilgisine kendisi de erişememektedir. Elbette zihinsel gelişmişlik düzeyine göre bazı canlılar insanın bilincine yakın, hatta insanın bilincine eş değer bir bilince de sahip olabilir, böyle bir durumda insan için söylenenler o canlı için de söylenebilir olacaktır. Ancak burada önemli nokta, o şey olarak var olmanın ne olduğunun bilgisine erişebilmek bilinçte erişilebilecek bir üst noktadır, kendinde şey olarak bir bilince sahip olmak içinse o şey olarak var olmanın ne olduğunu yaşamak şeklinde salt ontolojik bir varlığa sahip olmak yeterlidir. Böylece insan dışındaki canlılar için o canlı olarak var olmanın ne olduğu, salt yaşayarak deneyimlenen ve bilgisi mümkün olmayan kendinde şeydir. Özetle, bir aslanın ne olduğunun bilgisi yine dışarıya açıkken, aslan olarak var olmanın ne olduğunun bilgisi büyük ölçüde aslana da kapalıdır, ancak aslan olarak var olmanın ne olduğu aslan tarafından yaşanarak ontolojik olarak var olmaktadır.

İnsan dışındaki canlılar için yaşamak ya da o canlı olarak yaşamak, o şey olarak var olmayı yaşama dolayısıyla o şeyi o şey yapan kendinde şey için yeterli olsa da bu kez yaşama sahip olmayan nesneler için ya da yaşamayı bile deneyimleyecek bir bilince sahip olmayan bitkiler ya da en az gelişmiş canlılar için kendinde şeyin ne olacağı sorulabilir görünmektedir. Eğer cansız nesnelerde ya da en az gelişmiş canlılarda en aşağı düzeyde de olsa herhangi bir bilinç yoksa, onları o şey yapan şeyin var olmaması üzerinden onların varlıkları sorgulanabilir hale gelecektir. Söz gelimi bir mermer taşı parçası, maddenin varlığını reddeden, Berkeley tarzında (Berkeley, 1999: s. 205-207) idealist bir solipsizme düşülmediği takdirde elbette vardır. Ancak bir şeyin var olması için o şeyi o şey yapan şeyin var olması gerektiği kabulünden hareketle, bu mermer taşı parçasını o şey yapan şey olarak kendinde şeyin ne olduğunun sorulması gayet doğal olacaktır. Nitekim herhangi bir taş için bilinç, en azından bilimsel ve mevcut metafizik ya da fizikötesi bilgilere göre söz konusu değildir, diğer bir ifadeyle bir mermer taşı parçasının ne olduğu litoloji tarafından bilinse de o mermer taşı parçası olmanın ne olduğu hiçbir bilinç düzeyinde ne bilinmekte ne de yaşamak dolayısıyla deneyimlenmektedir. Elbette materyalist

açıdan bakıldığında, o mermer taşı parçasını o şey yapan şeyi aramak nafile bir çaba olarak görülecektir. Çünkü bir mermer taşı parçasının özellikleri litoloji tarafından zaten bilinmektedir ve bunun ötesini aramak metafiziğe düşmek olacaktır. Ancak felsefi olarak herhangi bir cismin varlığı hakkında söylenebilecekler materyalist bakış açısıyla sınırlı değildir. Zira Aristoteles de varlık felsefesiyle ilgilendiği metinlerinde bir nesnenin maddi nedeniyle ya da gerçekte varoluşunun işler hali olarak *energeia*'sıyla (Aristoteles, 2018: s. 379) (*Metafizik,* 1071b21) yetinmemiş, genel olarak var olmayı *ousia* diye adlandırdığı ve salt maddeye indirgenemeyecek olan bir kategoriye bağlamıştır (Aristoteles, 2002: s. 11) (*Kategoriler*, 2a11) (Kuçuradi, 2009: s. 155). Ayrıca Aristoteles, genel olarak varlık söz konusu olduğunda *ousia*'nın yanında bir şeyi o şey yapan şey olarak bir şeyin *to ti en einai*'ını da sorgulamaktadır. Günümüzdeki mevcut felsefi birikimin ve bilimsel bilginin ışığında da bu felsefi sorgulamanın devamı getirilebilir görünmektedir. Bir nesneyi o nesne kılan özellikler, kendisini oluşturan atomların atom numarası, moleküllerinin oluş biçimi ve bağları, fiziksel ve kimyasal özellikleri aracılığıyla artık bilimsel olarak bilinebilmektedir. Ancak halen, bir nesnenin bilinci söz konusu olmadığından o nesne olmanın ne olduğu bilinmekten öte söz konusu değildir. Yine de o nesne var olduğuna göre, o nesnenin özelliklerini veren bilimsel bilginin dışında o nesneyi o nesne kılan bir şeyin olup olmadığı da felsefi açıdan sorgulanabilir görünmektedir.

Aristoteles'e dönülürse, bir nesne bir yandan ikincil *ousia* halinde o nesnelerin ait olduğu tür ya da cins bakımından daha genel bir kategoriye ait olarak var olmaktadır. Örneğin bir ağaç, ağaç olmak bakımından ağacın ikincil *ousia*'sına sahiptir. Daha sonra kayın ağacı olmak bakımından daha özel bir ikincil *ouisa*'ya sahiptir. Ama X'in bahçesinde duvarın dibindeki kayın ağacı olmak bakımından tüm maddi varlığıyla aynı zamanda birincil *ousia* olarak var olmaktadır. Diğer bir ifadeyle tümel bir ağaç kategorisine ve daha özelleşmiş bir tümel olarak kayın ağacı kategorisine dâhil olsa da daha sonra bazı daha özel nitelikleri dolayısıyla kayın ağaçları arasında belirli bir tikelin altına dâhil edilebilse de en nihayetinde o ağaç tekil bir ağaç olarak şu an olduğu yerde var olmaktadır. Dolayısıyla yine buradan yola çıkıldığında, günümüz felsefi ve bilimsel birikimden hareketle nesneleri bir

gerçekte var olan olarak ele alırken bütün duyusallıklar ayrıldığında şeyleri o şey yapan şeyin en genel olarak tekillik olduğu söylenebilir görünmektedir. Bir mermer taşı parçası mermer sınıfına ait bir taştır, ancak şimdi ve burada varoluşuyla, bütün nitelik ve nicelikleri bir yana bırakıldığında belirli bir tekilliğe sahiptir. Diğer bir ifadeyle "bu mermer taşı parçası"dır, başka bir mermer taşı parçası değildir. Descartes'ın uzam görüşüyle birlikte ele alındığında, bu mermer taşı parçasının tüm nitelik ve nicelikleri bir yana bırakıldığında geriye kalan elbette o mermer taşı parçasının kapladığı uzamdır. Ancak bu uzam da "bu mermer taşı parçası"nın uzamı olarak belirli bir tekilliğe sahiptir, başka bir mermer taşı parçasının kapladığı uzam değildir. Bu mermer taşı parçasının ya da herhangi başka bir nesnenin o tekil nesne olarak ortaya çıkışı ise bu tekilliği o tekillik kılan arka planı oluşturmaktadır. Ne var ki bu arka plan, o mermer taşı parçasının hangi mermer kütlesinden yontularak oluşturulduğundan ibaret değildir. Aristoteles'in akıl yürütmelerindeki gibi, o mermer kütlesinin hangi jeolojik etmenlerle oluştuğundan o kütlenin oluşumundan önceki madde ya da enerjilerin ortaya çıkışına, yani evrenin ortaya çıkışına dek süren bütün bir süreci de kapsayacaktır. Bu bilgi, eğer günümüz bilimsel birikimiyle ulaşılabilir bir bilgiyse, o tekilliğin ne olduğunu ortaya koyacaktır. Tıpkı insan ya da belirli bir insan olmanın ne olduğunun bilgisi ulaşılabilir ve paylaşılabilir bir bilgi olması gibi, bu da o taşın neliğine dair tarihselliği bize yine ulaşılabilir ve paylaşılabilir bir bilgi olarak sunacaktır. Ancak nesnelere dair kendinde şeye yaklaşabilmek için o tekil olmanın ya da o tekil olarak var olmanın ne olduğunun bilgisine gelindiğinde, cansız nesnelerin bir bilince sahip olması söz konusu olmadığı için ya cansız nesneler için bir kendinde şeyin olmadığı kabul edilecek ya da cansız nesnelere bilinç atfetmekten kaçınmak şartıyla bu gibi nesneler için başka türlü bir "olmanın ne olduğu" bilgisi aranacaktır. İlkin, cansız nesnelere dair bir kendinde şeyin olmaması, yine bu nesnelerin varlığını da sorgulanır hale getirecek ve yalnızca canlıların var olduğu bir canlı solipsizmine neden olacaktır. İkinci olarak, cansız nesnelere dair kendinde şey arayışında bilinç dışında bir açıklama arandığında, tekillik üzerinden neden o tekil değil de bu tekil olduğunun bilgisi buna en yakın açıklama olarak görünmektedir. Zira canlılar için bilinç de bir bakıma bir insanın neden X insanı olup da Y insanı olmadığının bilgisini dolaylı yoldan vermektedir ve bilince sahip olmayan nesneler arasında da kendinde şeye götürecek epistemolojik arayıştan geriye sadece bu kalmaktadır. Belirli bir tekilliği ortaya çıkaran bütün bir

süreç, bir şeyin o şey olarak ortaya çıkışını ve neden başka bir şey değil de o şey oluşunu açıklamakla birlikte, bütün duyusallık ortadan kaldırıldığında bu açıklama da bu duyusallıkla birlikte ortadan kalkacaktır, çünkü bu açıklama şeyin bütün bir maddeselliğini açıklamaktan ibarettir. Ancak tekillik, duyusallıktan ayrı olarak ele alındığında, bir şeyin kendisine eşit olması olarak, Aristoteles'in de çelişmezlik ilkesinde ifade ettiği "A, A'dır, A olmayan değildir" önermesiyle ortaya çıkmaktadır (Aristoteles, 2018: s. 109-110) (*Metafizik*, 1005b19). Diğer bir deyişle mermer taşı parçası mermer olmak bakımından diğer mermer taşı parçalarına ya da kendisinden koptuğu mermer kütlesine eşittir, mermer taşı da taş olmak bakımından diğer taşlara eşittir, ancak genelden özele ya da tümelden tekile doğru gidildiğinde, son tahlilde belirli bir mermer yaşı parçası ancak kendisine eşit olacaktır, başka bir şeye eşit olmayacaktır. Nitekim Eski Ahit'te Tanrı, Musa'ya kendisini "Ben benim" diyerek tanımlamaktadır ve bu da tekilliğin en uç noktasına gidildiğinde ve hiçbir tümel ya da tikelin altına alınamayacak bir tekilliğe ulaşıldığında "A A'dır" ifadesinin en özel durumu olarak yorumlanabilir görünmektedir. Zira Tanrı, tek Tanrı olmasının gereği başka hiçbir tikellik ya da tümellik altına sokulamamaktadır, böyle olunca da Tanrı'yı bir bütün olarak tanımlayabilecek hiçbir kavram ya da kategori bulunmamaktadır, böylece de Tanrı'nın, kendisini bir bütün olarak tanımlayabilmesi için "Ben benim" demesi gerekmektedir (Old Testament, 1909: s. 108) (*Exodus* 3:14). Cansız nesnelerin ya da az gelişmiş canlıların böyle diyecek bir benliği ya da ben duygusu, yani kısaca bilinci olmadığı için bunun yerine "A A'dır" önermesi koyulabilir görünmektedir. Ancak pek tabii bilinen hiçbir nesne ya da canlı, yalnızca kendisi aracılığıyla bilinebilecek bir biricikliğe sahip değildir. Diğer bir ifadeyle bilinen hangi şey olursa olsun, o şeyin dâhil edilebileceği bir sınıf ya da kategori bulunacaktır ve şeyler insan anlığı tarafından bu sınıflandırma ve kategorilerle bilinmektedir. Daha önce hiç karşılaşılmamış bir bitki türü keşfedilse bile, bir açıdan da evrimin gereği, bu yeni bitki türünün dâhil edilebileceği bir sınıf mutlaka olacaktır. Söz gelimi uzaya çıkıldığında daha önce hiç karşılaşılmamış bir hayvan türü keşfedilse bile, yine bu hayvan türünün organları ve bu organların işlevleri aracılığıyla dünyadaki hayvanlara benzer bir sınıfa dâhil edilebilecek ya da hiçbir hayvan türüne benzemiyorsa da parçalarının benzerliklerinden yola çıkılarak ama yine dünyadaki bilinen parçalara referansla yeni bir tür, cins ve hatta familya ya da takım tanımlanabilecektir. Veyahut dünyada güllerin nesli tükense ve tek bir gül

hayatta kalsa, o gül yine kendisine eşit olmakla birlikte halen geçmişteki güllere ve diğer çiçeklere kıyasla bilinebilecektir. Dolayısıyla tekilliğin başladığı yer bir şeyin kendisiyle eşit olması olsa da biriciklik durumu Tanrı'dan başlayarak tek tek şeylere doğru gidildiğinde azalmaktadır ve bir şeyin kendisiyle eşit olması tekilliğin, yani o şeyi oluşturan tarihselliğin en başından itibaren açıklanmasının epistemolojikleştirilmesinden ibaret kalmakta ve bunun ötesinde bir şeyin neden o şey olup başka bir şey olmadığını veyahut X olmanın ne olduğunun bilgisini vermemektedir.

Cansız nesneler ya da bilinç sahibi olmaktan en uzak canlılar için kendinde şeyin ne olduğu araştırılırken, bir şeyin kendisine eşit olmasının ne olduğunun ayrıntılarına inilmesi yol gösterici olacaktır. Çünkü "A A'dır" önermesi ilkin, insanın biricikliği anlamasını sağlayan bir epistemolojik yöne sahiptir, bu yönden ötürü de ikinci olarak salt mantıksal bir önermedir. Hâlbuki ontolojik olarak düşünüldüğünde, bir şeyin kendisiyle eşit kaldığı, yani değişmeden kaldığı bir durum hemen hemen yoktur. Yukarıda da ifade edildiği gibi, çok küçük bir zaman diliminde bir şeyin kendisiyle aynı kaldığı durumların yakalanma olanağı vardır, ama bu sadece çoğunlukla gerçekleşmeyen bir olanaktan ibarettir. En dayanaklı olduğu bilimin verileriyle tespit edilmiş metallerden yapılan nesneler bile, çok uzun bir süre sonra da olsa bozulmaya uğrayacak ve kendisiyle aynı kalmayacaktır. Çok daha küçük zaman dilimlerinde dahi nesneler atom altı düzeyde değişime uğramakta, en basit olarak, söz gelimi elektron kaybederek ya da kazanarak değişmektedir. O halde "A A'dır" önermesi insan anlığının biricikliği kavraması için ve de çelişmezlik ilkesi üzerinden bilgiyi inşa edebilmesi için kaçınılmazca gerekli olsa da ontolojik düzeyde karşılığı hemen hemen hiç olmayan bir önermedir. Nitekim Hegel de "A hem A'dır, hem de A olmayandır" önermesiyle bunu göstermeye çalışmıştır (Hegel, 2010: s. 365). Hegel'in referanslarından birini teşkil eden Herakleitos açısından da ontolojik olarak bir şeyin kendisiyle eşit kalmasından söz edilemez. A'nın hem kendisine eşit olması hem de olmaması bir açıdan şeylerin ontolojik varlığının kavramsallığa indirgenmesidir. Diğer bir ifadeyle bir şeyden türetilen kavram, kendisinin kavramına eşit olacaktır, ancak durmaksızın değişen bu şey yine değiştiğinde kavramın, kendisinden hareketle türetildiği şey artık var olmayacaktır ve bir yandan

ontolojik şey, kavramına eşit olmayacak diğer bir yandan da değişen şeyden türetilen yeni kavram da bir önceki kavrama eşit olmayacaktır. Dolayısıyla ontolojide kalındığında bir şeyin kendisine eşit olması, yani kendisiyle aynı kalması söz konusu değildir, şeyler kavrama indirgendiğinde ise bir şey kavramsal olarak hem kendisine eşit olacak hem de eşit olmayacaktır. Böylelikle de A'nın yalnızca kendisine eşit olmasıyla ifade edilebilecek olan en uç tekillik Tanrı kavramı bir yana bırakıldığında, yalnızca bir olanaktan ibarettir ve zaman boyutu göz önünde bulundurulduğunda gerçeklikte şimdiye kadar bilindiğine göre mümkün değildir.

Ontolojik olarak her şey durmaksızın değişiyorsa, değişime tabi olmaması açısından tekilliği mümkün kılacak bir kendinde şeyin bilinçsiz şeyler için imkânı sorgulanmak durumunda olacaktır. Zira böyle bir kendinde şeyin mümkün olmaması demek tekilliğin de mümkün olmaması anlamına gelmekle sınırlı kalmayacaktır, her şey durmaksızın değiştiği için ontolojik düzeyde birbirine eşit ya da denk olan hiçbir şeyin olmaması üzerinden tekilliğin ve tümelliğin yok olması dolayımıyla tekilliği ortadan kaldıracaktır. Diğer bir ifadeyle sırf ontolojik olanda kalınırsa, herhangi bir şey, ister canlı isterse cansız, ister bilinçli isterse bilinçsiz olsun, hiçbir zaman kendisiyle bile aynı kalmayacak ve hiçbir şeye mutlak anlamda eşit ya da denk olmayacaktır, dolayısıyla bütün bir evren birbirinden ayrı, zamansal olarak da kendisinden bile farklı tek tek biricik şeylerden oluşur hale gelecektir. Böyle bir evrende de her şeyin birbirinden ve kendisinden farklı olmasından ötürü tekillik de söz konusu olmayacak veyahut bütün şeylere sirayet etmiş en genel niteliklerden biri olacak ama en nihayetinde belirli var olanlara dair bir özellik olmayacaktır. Ancak epistemolojik boyuta gelindiğinde, bilgi şeylere dair duyumlardan ortaya çıkan bir olgu olarak ele alındığında, şeylere dair hakiki bilgi de mümkün olmayacak, şeyler, bilinene dek dahi çoktan değişmiş ve kendisine dair bilgi de geçersiz hale gelmiş olacaktır. Son tahlilde de bu durum, *a posteriori* bilgiyi olanaksız hale getirecektir. Ne var ki pek tabii bilginin böylesi imkânsız olduğu bir dünya da söz konusu değildir. Şeyler halen bilinebilmektedir ve bu bilinirlik dolayısıyla şeylerin nasıl değişeceği veyahut nasıl hareket edeceği de bilinebilmektedir. Bir ağaç da sürekli değişmektedir ama hangi koşullarda yapraklarının sararacağı ya da ağacın hangi koşullar altında kuruyacağı bilinebilmekte ve gündelik bilgide dahi çeşitli

yordamalarda bulunulabilmektedir. Elbette Hume'un tümevarıma ilişkin söyledikleri göz önünde bulundurulduğunda halen bilgide evrensel bir genel geçerlikten söz etmek söz konusu değildir. Güneşin yarın doğup doğmayacağı bile ancak geçmişteki deneyimlerden kaynaklanan alışkanlıktan doğan bir inançla kesin olmayacak şekilde bilinmektedir (Hume, 2007: s. 365). Yine de özellikle günümüzdeki bilimsel ve teknolojik gelişmelere bakıldığında, tümevarıma dair şüpheyle birlikte bilginin olanaklılığı sorunu aşılmış gibi görünmektedir. Fakat günümüzde dahi bilimsel bilginin bile bilirken hakikatte neyi bildiği sorusu, bilginin kaynağı sorununu bir ölçüde halen ele alınabilir kılmaktadır.

Salt epistemolojik olarak A'nın A'ya eşit olduğu önermesi mümkünse ve zaman boyutu ele alındığında ontolojik olarak A'nın A'ya eşit olması mümkün değilse, epistemolojik olarak mümkün olan tekilliğin ontolojik karşılığının aranması, bilginin aslında neyin bilgisi olduğu sorununda yol gösterici olacaktır. Diğer bir ifadeyle bir şeyin kavramı o şeyden hareketle oluşturulabiliyorsa ve bu kavram kendisiyle bir ve aynı olarak ele alınarak günümüzde etkilerini her an hissettiğimiz bilgi ortaya konabiliyorsa, bu kavramın üretildiği şeyin ontolojik karşılığı ortaya konulduğu takdirde hem tekilliğin ontolojik olarak ne olduğu bulunabilecek hem de nesneler ve bilinçsiz canlılar konusunda kendinde şeyin ne olabileceğinin cevabına yaklaşılmış olacaktır. Ya da en yalın halinde bu sorun, durmaksızın değişen bir şeyin değişmeyen bilgisinin nasıl mümkün olduğu sorusuna çevrilebilir görünmektedir. Eğer şeylerin salt şimdi ve buradaki maddesel varlığıyla sınırlı kalınırsa, bu sürekli değişen şeylerin bir anlık sabit halinden hareketle şeylere dair kavramlara ulaşmak ve bu kavramlardan hareketle bütün bir felsefi ve bilimsel bilgiyi inşa etmek mümkün olmayacaktır. Hâlbuki şeylere dair felsefi ve bilimsel bilgi, gerekli sınamalardan geçtikten sonra büyük ölçüde hakiki ve geçerli bir bilgi olarak karşımıza çıkmaktadır. O halde bilginin kendisine dair olduğu, Aristoteles'in *energeia* olarak ifade ettiği salt duyusal ve maddesel şeylere ilişkin değildir. Şeyler işler halde *energeia* olarak var olup değişmektedir. Ancak şeylere dair bilgimiz *entelekheia* şeklindeki var olanlar sınıfına dâhil edilebilecek kavramlar aracılığıyla inşa edilmektedir. Üstelik Aristoteles'ten hareket etmeye devam edildiği takdirde, amacını gerçekleştirerek var olmuş olan maddi şeylerin de bir yandan *entelekheia*

olarak var olduğu görülecektir. Böylelikle Aristoteles felsefesinde gerçekte var olan maddi ve enerjisel şeylerle kavramlar arasında keskin bir ayrıma gidilmemektedir. Nitekim böyle keskin bir ayrıma gidildiğinde günümüz bilgi birikiminden hareketle maddi ve enerjisel şeylerin gerçekte var olanlar olarak ayrı bir âlemde, kavramların ise ayrı bir âlemde ya da ayrı bir bilgisel düzeyde var olduğu kabul edilmek durumunda kalınacak, bunun sonucu olarak da bütün bir insan bilgisinin gerçeklikte karşılığı olmayan kavramlardan hareketle inşa edilmiş *a priori* bilgi sistemleri olduğu çıkarımı kaçınılmaz olacaktır. Oysa günümüz bilgisi, neredeyse felsefeyle bilim ayrıştığından beri şeylere uymakta ve bu uygunluk bilgiden yola çıkılarak yapılan yordama ve teknik buluşlarda apaçık ortaya konmaktadır. O halde ilkin, bilginin, kendisine dair olduğu şey ontolojik olarak doğru bir şekilde ortaya konmalıdır. Çünkü bilginin nesnesi değişmez bir var olanmış gibi ele alınıyor ve bunda da başarılı olunuyorsa, aslında son tahlilde bilginin hakiki nesnesi sürekli değişme halinde olan, oluşa bozuluşa tabi, maddi ve enerjisel varlığıyla gerçekte var olanlar değildir. Şeyler, insanın dolaylı ya da dolaysız duyumsayabileceği en küçük zaman diliminde dahi değiştiği için, Aristoteles'in *dynamei* olarak adlandırdığı olanak halinde var olanlar olarak bilginin nesnesi olmaktadırlar. Ancak bu, var olanların bir şey olma olanağının ifadesi halinde bir olanak halinde varoluş değil, kendisiyle aynı kalma olanağına işaret eden bir olanak halinde varoluştur. Diğer bir ifadeyle bilginin nesnesi olan, eğer nesne olan değişimleri değil bizzat kendileriyse, şeylerin kendisi değil, bu kendisiyle aynı kalma olanağıdır. Tıpkı fizikte bazı basit teknik hesaplamalarda sürtünmenin ihmal edilmesine rağmen yaklaşık ama işe yarar sonuçlara ulaşılıyorsa, doğrudan şeylere dair bilgide anlık değişimler ihmal edilerek, dolaylı ya da dolaysız asla duyumsanamayacak olsa da şeylerin bir olanak halinde aynı kalan varoluşu bilginin nesnesini teşkil etmektedir. Diğer bir ifadeyle evrenin işleyişi içinde uzay-zamanda bulunan bir şey, bilginin nesnesi olurken hakikatte insanın gücü dâhilinde muhtemelen imkânsız olan bir şekilde uzay-zamandan koparılarak adeta donmuş şekilde ele alınma olanağı sayesinde bilginin nesnesi olabilmektedir.

Gerçeklikte, bir şeyin uzay-zamandan koparılması mümkün olmasa da bir şekilde bir güç tarafından bunun gerçekleştirilebilmesi için, yani şeylerin aynı kalma

olanağının gerçekleştirilebilmesi için bir ön gerekli olanak daha vardır. Bu da şeylerin kendisiyle aynı kalarak hareket edebilme ya da ettirilebilme olanağıdır. Örneğin, bir ağaç, bir yerden bir yere hareket ettiriliyorken yapraklarını döküyorsa, kendisiyle aynı kalmadan hareket ettirilmiş demektir. Zira artık ağaç farklı bir ağaç haline gelmiştir ve dökülen yapraklar da ayrı varoluşa sahip ayrı yapraklar olarak ağacın bir parçası değildir. Ancak ağacı o ağaç yapan bütünselliğin korunarak ağacın başka bir yere taşınma olanağı vardır ve bu olanakla birlikte ağacın uzay-zamandan da çıkarılıp aynı ağaç olarak oluş ve bozuluş sürecinden ayrılma olanağıyla gerçekleşen, ağacın aynı ağaç olarak olanak halindeki varoluşu, o ağaca dair bilginin nesnesini oluşturmaktadır ve ağaç üzerindeki tüm bu gözlem, deney ve ölçümler ağacın kendisine değil olanak halindeki bu aynı kalan varoluşa dair gerçekleştirilmektedir. Diğer taraftan tekillik de kendi kendisiyle aynı kalarak hareket edip ya da ettirilip uzay-zamandan ayrı bir şekilde var olmaya dair bu olanaktan ortaya çıkmaktadır. Eğer bir şey kendisiyle aynı kalarak bu şekilde hareket etme ya da ettirilme olanağına sahip değilse, tekil bir varoluşa da sahip değildir, ancak başka bir şeyin parçası durumundadır. Söz gelimi bir canlının bir uzvu, canlıyla bütünken kendisi olarak kalmaktadır, ancak canlı bedeninden ayrılıp hareket ettirildiği zaman aynı anda bir bozuluş gerçekleşmekte ve uzuv aynı uzuv olmaktan çıkmaktadır, dolayısıyla bilgisel olarak belirli bir canlının belirli bir uzvu tek başına tekil bir şey olarak ele alınabilecekken ontolojik olarak bir tekilliğe sahip değildir. Dolayısıyla tekillik, şeylerin maddi ve enerjisel varlığının ötesinde, epistemolojik varlığının, yani kendisiyle bir ve aynı olan bir varlık olarak bilinebilmesinin de ön koşulu olan ontolojik varlığını, yani kendisiyle bir ve aynı kalan bir var olan olmanın olanak halinde varlığını da sunmaktadır. O halde tekilliğin, bir şeyi o şey haline getiren tarihselliğin ötesinde, bir şeyin o şey olarak kalma olanağını ifade eden bir var olan olarak töze yakın bir varoluşa sahip olduğu ya da tözün kendisi olduğu, Aristoteles açısından da *ousia*'nın tam karşılığı olmasa bile *ousia*'nın varlığını sürdüren ve sahip olunması varlık açısından bir ön koşul olan bir olanağa karşılık geldiği iddia edilebilir görünmektedir. Bu ontolojik temel kurulduktan sonra da bilginin şeylerin kendisine dair olduğu değil, bu olanak halinde varoluşa dair olduğu söylenebilecektir. Böylelikle aynı zamanda, bilginin nesnesi konusunda, şeylerin duyumsanır görünümleri olmaları dolayısıyla deneysel bilginin kaynağı görülen fenomenlerden öteye gidilebilmiş olacak ve şeylerdeki durmaksızın değişim sonucu

durmaksızın değişen fenomenlerden daha sağlam bir bilgisel zemin kurulmuş olacaktır, ayrıca da nesneler ve bilinç sahibi olmayan canlılar konusunda kendinde şeyin ne olabileceğine bir adım daha yaklaşılacaktır.

Tekillik, genel olarak ele alındığında, kendi başına, bütün maddi ve enerjisel olarak belirli bir bütünsellik halinde var olanlarda ortak şekilde bulunmasından ötürü bir şeyin kendinde şeyine uzak bir özellik olarak da görülebilir. Ancak bu anlamıyla tekillik, bir şeyin niceliğini ve biricik olma niteliğini bildiren epistemolojik bir özelliktir, dolayısıyla kendi başına bir varoluşa sahip değildir. Ontolojik anlamda tekillik ise her tek şeyin kendi başına varoluşuyla birlikte aynı zamanda ortaya çıkan ve süregelen, ayrıca her bir var olan için ayrı ayrı olan bir var olmadır. Dolayısıyla bir şeyin tekil olması her şey için aynı özelliği işaret ediyorken, biricik bir şeyin sahip olduğu tekillik onun biricik bir ayrı var olan olarak var olmasıyla ortaya çıkan ve süregelen biricik var olma biçimdir. Böylelikle bir şeyin tekil olması kendinde şeye uzak bir özellikken, sahip olunan tekillik, aksine, kendinde şeye yakındır. Ancak kendinde şey, bilinçli var olanlarda olduğu gibi "bir şey olmanın ne olduğu" şeklinde ele alınırsa, kendinde şeyin cansız nesneler ve bilinçsiz canlılar konusunda ne olduğu sorusu yine cevapsız kalacaktır, zira bir şey olmanın ne olduğunu o şeyin kendisinin de bilmesi mümkün değilse başka kimsenin bilmesi mümkün değildir. Ne var ki bir şey olmanın ne olduğu, aslında kendinde şeyin epistemolojik yönüne tekabül etmektedir. Oysa o şey olmanın ne olduğu bilinmese bile, ontolojik olarak yine de o şey olmanın neliği halen var olmaktadır ve o şeyin o şey oluşunu belirlemektedir. Bilinç olmadığı takdirde de bir şey olmanın neliği epistemolojik olarak halen bilinmese de ontolojik olarak ilkin, o şeyi o şey olarak ortaya çıkaran sürecin bilinmesi, ikincisi o şeyin işlevleri ve diğer şeylerle ilişkileri bakımından bilinmesi dolayımıyla dolaylı olarak öngörülebilirdir. Zira bir şey olmanın ne olduğunun bilgisi, o şeyi bilmenin ön koşulu olarak kabul edildiği takdirde, bilginin imkânı ortadan kalkacaktır, öyleyse şeyler yine de bir ölçüde bilinmekte ve şeyleri dönüştürüp kullanan bilim ve teknikle birlikte bu bilginin doğruluğu çoğunlukla sınanabilmektedir. Öte yandan, bir şey olmanın neliği, dolaysız bilinemezliği kabul edilse bile her durumda salt o şeye özgü bir ontolojik nitelik olarak ele alındığında, evrende var olan bütün nesnelere biriciklik atfedilmek durumunda kalınacaktır. Oysa

evrendeki her nesnenin paylaştığı, kendi ayrı ve kendi başına varoluşunun tekilliğinin tekil oluşudur, bu tekilliğin kendisi, diğer bir ifadeyle biriciklik değildir. Nitekim evrendeki her şey, zaman boyutuyla birlikte ele alındığında aynı şekilde ortaya çıkmış olsa da aynı süreçlerden mutlaka ayrı zamanlarda geçmesi gerektiği için biriciktir, ancak zaman boyutu dışarıda bırakılarak şeylerin kendisine bakıldığında bazı şeyler tamamen aynı süreçlerle aynı şekilde ortaya çıkmıştır, dolayısıyla böyle şeylerin kendilerinin biricik oluşundan söz edilemez. Söz gelimi, doğadaki şeyler genelde benzer süreçlerden geçerek hemen hemen aynı şeyler olarak karşımıza çıkmaktadır, sanayi devrimiyle birlikte insan tarafından endüstriyel şekilde üretilen şeyler söz konusu olduğunda da bu şeylerin aynı süreçlerle üretildiği durumlarda bu şeylerin de biricik olduğundan söz etmek güçtür. Farklı zamanlarda üretilmişlerdir, farklı hammaddeler kullanılarak üretilmişlerdir, ancak bu farklılıklar onları ontolojik olarak biricik kılsa bile, epistemolojik olarak biriciklikten söz edilemez. Çünkü birisi için geçerli olan her bilgi diğer kopyalar için de geçerlidir. Diğer bir ifadeyle aynı fabrikadan aynı süreçlerle çıkan X ve Y eşyasından ilki A bölgesinde çıkarılan hammaddeyle B zamanında üretilmiş ve ikincisi C bölgesinde çıkarılan eş değer hammaddeyle D zamanında üretilmiştir, yani ontolojik olarak farklı tarihselliklere sahiplerdir, ancak yine de aynı bilgilerle aynı zamanlarda bilinmelerinin önünde hiçbir engel yoktur. Yine de bir şeyin tekilliği, tarihselliğiyle de ortaya çıktığından dolayı sanayi ürünü metalar da son tahlilde ontolojik bir tekilliğe sahiptir, ama bu tekilliği ortaya çıkaran o şey olmanın neliğinin bilgisi ulaşılamaz olduğundan, o şey epistemolojik olarak bir tekilliğe, yani epistemolojik biricikliğe sahip değildir, ontolojik bir biricikliğe sahip olup olmadığı tam olarak bilinemese de evrenin ve fizik yasalarının işleyişinden dolayı böylesi bir biricikliğe sahip olduğu öngörülmektedir. Ancak sanayi ürünü metalar söz konusu olduğunda, bir metanın yerine kendisiyle aynı epistemolojik neliğe sahip ancak yine de kaçınılmazca farklı bir ontolojik neliğe sahip başka bir ürün koyulduğunda, bu son ürün ilkini tamamen ikame edebilmektedir. Dolayısıyla biriciklik, sanayinin ürettiği metalar söz konusu olduğunda aynı süreçlerle farklı zamanlarda farklı hammaddelerle üretilen metalar için ontolojik olarak geçerli olsa da epistemolojik olarak geçerli değildir.

Sanayinin ötesinde, günümüz iletişim çağının koşulları da hesaba katıldığında, üretilen bir modelin kopyalanmasıyla gerçekleşen sanayi üretiminin ortaya çıkardığı metaların ontolojik olarak biricik olduğunun öngörülmesinin ötesinde farklı bir durum daha ele alınabilir görünmektedir. Bu da üretimin artık salt elle tutulur metalar üzerinden değil, maddeden ziyade salt bilgisel düzeye sahip olan yazılım üretimi üzerinden de gerçekleşiyor olmasıdır. Bir yazılım bir kez üretildiğindeyse, kodların seri bir şekilde kopyalanması aracılığıyla aynı anda hem zamansal, hem uzamsal hem de bilgisel olarak birbirinin aynı olan birçok sayıda yazılım üretilebilmektedir veyahut daha doğrusu kopyalanabilmektedir. Böylelikle iletişim çağında yazılım söz konusu olduğunda epistemolojiğin yanında şeylerin ontolojik biricikliği de ortadan kalkmaktadır. Geriye kalan ise, salt toplam sayıyı oluşturan ve bir birimi ifade eden niceliksel tekillikten ibarettir ki bu da ontolojik değil niceliği ifade eden bilgi anlamında epistemolojik bir tekilliktir. Bütünsel olarak bakıldığında, herhangi bir yazılım o yazılım olmanın neliğini bilgisel olarak ikame etmenin yanında ontolojik olarak da paylaştığından o aynı yazılımın kopyaları diğer kopyalarını bütünüyle ikame edebilir durumdadır. O yazılımın yazıldığı ilk örnek ise, diğerlerinden zaman ve uzam bakımından olmak üzere yalnızca ontolojik olarak farklıdır ve salt ontolojik bir biricikliğe sahiptir.

Özetle, bilinç sahibi canlılar için o canlı olmanın ne olduğunun bilgisi sadece o canlıya açıkken, cansız nesnelerin ve bilinçsiz canlıların, bütün değişimlerin arka planında aynı kalan kendinde şeyi ifade eden şeyin o şey olmasının ne olduğunun bilgisi hiçbir şekilde ulaşılamaz durumdadır, ancak şeylerin ikame edilebilirliğine göre öngörülebilmektedir. Bu öngörü ise, kendisiyle aynı kalan o şeyin olanak halinde varoluşunu gerektirmekte ve şeylerin bilgisi aslında şeylerin kendisine değil bu olanak halinde var olana dair mümkün olmaktadır. Maddi ve enerjisel olarak var olan her şeyin belirli bir kendine has tekilliği olsa da bu tekillik her zaman ontolojik olarak biricikliği gösteren ontolojik bir tekillik olmamakta, ikame edilebilirliğine göre bilinemez ama öngörülebilir şekilde epistemolojik biriciklikten ontolojik biricikliğe doğru açılmaktadır. En son noktada, bilinç sahibi varlıklar konusunda ikame edilebilirliğe gelindiğinde, bir X kişisi ya da canlısı olmanın ne olduğunu bilen yegâne varlık olan X kişisinin kendisinin ikame edilebilirliği o kişi için mümkün

olmamaktadır. İlkin, o kişiyi o kişi olarak ortaya çıkaran tarihsellik ontolojik bir biricikliğe sahiptir ve o tarihselliğin bilgisi olarak da çoğu zaman ve neredeyse her zaman epistemolojik bir biricikliğe de sahiptir. Diğer bir ifadeyle bir X kişisi belirli bir zamanda belirli bir yerde doğarak hayatını belirli bir çevreyle yine belirli yer ve zamanlarda geçirmiştir ve aynı tarihselliği ifade eden aynı hikâyeye sahip başka bir kişinin olması nadiren de olsa mümkün olsa da ontolojik olarak birebir aynı tarihselliğin sonucu olarak ortaya çıkması mümkün değildir. Dolayısıyla bir X kişisinin genetik olarak kopyalanması sonucu ortaya çıkacak olan diğer kişi, maddesel ve enerjisel olarak birebir aynı özelliklere sahip olsa da aynı kişi olmayacaktır. Tersinden gidildiğinde, bir X kişisinin bu kez bütün yaşantısı, anıları ve zihinsel kapasiteleri bir bilgisayar programına aktarılsa bile bu kez de tarihselliğin maddi yönü eksik kalacağından yine aynı kişiden söz edilemeyecektir. Çünkü yalnızca X kişisinin kendisi X kişisi olmanın ne olduğunun bilgisine sahiptir ve klonlanmış hali ve bilgisayar programındaki hali ya yeni bireyler olacak ya da en fazla X kişisinin klonlanmış halinin ya da X kişisinin yüklenmiş halinin ne olduğunun bilgisine sahip olacaklardır. Böylece de X kişisi olmanın ne olduğunu öngören başka kişiler bu öngörüye dayanarak X kişisinin yerini iş hayatında değil özel hayatta dahi ikame edilebileceğini düşünse de X kişisinin kendisi açısından bu ikame asla mümkün olmayacaktır. Çünkü X kişisi epistemolojik olarak kendisiyle aynı bilgilere sahip olan taklit ya da kopya bir X kişisiyle ikame edilebilir olsa da ontolojik olarak hiçbir şekilde ikame edilebilir değildir; zira X kişisinin ikame edilmezliğini belirleyen, başkalarının öngördüğü ve olanak halinde olan X kişisi olmanın neliği değil, gerçek halde var olan X kişisi olmanın ne olduğunun mümkün yegâne bilgisidir.

İkinci olarak, hem ontolojik hem de epistemolojik biricikliğe sahip bir X kişisinin ikame edilemezliği, X kişisinin neden X kişisi olduğu ama Y kişisi olmadığı, yani X kişisinin X kişisi olmanın ne olduğunu bilen bilincinin neden Y kişisine değil de yalnızca X kişisine ait olduğu sorununu beraberinde getirmektedir. Buna benzer şekilde, yaşamın neden başka bir gezegende değil de dünyada çıkmış olduğu sorulabilir. Ancak bu ikinci soruya verilebilecek cevap, bilince dair ilk soru için de aydınlatıcı olacaktır. Çünkü yaşam, en uygun koşullara sahip dünyada ortaya

çıkmıştır ve bu soru, ancak bilinçli canlıların ortaya çıkmasına müsait bir gezegende sorulabileceği için nerede ya da hangi gezegende sorulursa sorulsun sorunun sorulmasının ve olası herhangi bir cevabının imkânı bir ve aynıdır. Böylelikle belirli yaşam deneyimlerine, zihinsel kapasitelere ve genel olarak belirli kişilik özelliklerine sahip bir X kişisinin, kendi bilincinin neden başka bir bedende değil de kendisinde ortaya çıktığını sormasının cevabı da benzer şekilde verilebilecektir. Zira X kişisinin bilincinin bu soruyu sormasının ve cevaplamasının imkânı bir ve aynı olarak yalnızca kendisine aittir. Diğer bir ifadeyle X kişisinin bilincinin aynı bilinç kalarak başka bir bedende ortaya çıkmasının imkânı yoktur, başka bir bedende ortaya çıkacak bir bilinç aynı soruyu ya kendisinin bilincini kastederek soracak ya da belki de bu soruyu sormaya gerek bile duymayacaktır. Yine de bu sorunun sorulmasına neden olan, X kişisinin bilincinin aynı bilinç kalarak Y kişisinde de ortaya çıkabilme imkânının kabulü, yani bilincin bedenden tamamen ayrı şekilde var olabileceği düşüncesidir ki bu düşüncenin kökeninde de ruh-beden ayrımı bulunmaktadır. Oysa ruh denen şey, eğer varsa, aynı özellik ve tercihlere sahip olarak yalnızca ait olduğu bedende var olabilecektir, çünkü insanın tercih ve güdülerini belirleyen hemen her şeyin kökeninde, bedenine ait ihtiyaç ve arzular bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir insanın ruhunun bedenden ayrılıp hayalet olarak gezinme imkânı olsa bile, bu hayaletin davranışları, güdülerini belirleyen ihtiyaç ve arzularının eksikliğinden ötürü, bedene sahip ruhla aynı olmayacaktır, dolayısıyla beden sahibi ruhla bedensiz ruhun bilinci de aynı olmayacaktır. Böylelikle bilinç sahibi varlıkların ikame edilmezliği, kendisi olmanın ne olduğunun bilgisine sahip olmalarından ötürü en üst düzeydedir.

Bilinç sahibi olmayan canlılara ve cansız nesnelere gelindiğinde, bilgisi imkânsız olan “onlar olmanın neliği” açısından onlar da ontolojik olarak ikame edilemezdirler, ama epistemolojik olarak ikame edilebilirler. Örneğin, bir insan bir cep telefonunu kullanırken o telefon bozulsa ve içindeki bilgiler bir şekilde aynı model olan yeni bir telefona aktarılsa o nesne epistemolojik olarak ikame edilmiş olacaktır. Ya da bir iş yerinde belirli bir pozisyonda çalışan birisinin görevi, aynı bilgiye ve beceriye sahip bir başka kişi tarafından ikame edilebilirdir, ancak pek tabii yine o görevi yerine getiren özellikleri ötesinde kişisel özellikleri, yani kısaca o

kişinin kişi olarak kendisi ikame edilemezdir, çünkü hayatın her alanında kendini gösteren o özellikleri ortaya çıkaran, kişinin bedensel özelliklerinin ve tarihselliğinin biricikliğidir. Ama bunun ötesinde, belirli bir fonksiyonu yerine getirme açısından düşünüldüğünde genel olarak her şey epistemolojik olarak ikame edilebilirdir.

İkame edilebilirlik de ontolojik ve epistemolojik olarak ele alındıktan sonra ortaya çıkan tabloda, tüm değişimlerin arka planında değişmeden kalan şey ontolojik olarak vardır, ancak epistemolojik olarak bilinememektedir. Ancak bilinemezliğine rağmen şeyler ontolojik olarak ikame edilemezlerken epistemolojik olarak ikame edilebilmektedirler. Bu da bir açıdan, bilince dair olgular dışında yalnızca, şeylerin değişimlerinin ve diğer şeylerle birlikte bu değişimlerle kurduğu ilişkilerin bilinebileceğini göstermektedir. Genel olarak bir şey olmanın neliği olarak ele alındığında kendinde şey, bilinç sahibi varlıkların yalnızca bizzat kendilerininkini bilmelerinin dışında bilinemediğine göre, bilinebilir olan yegâne değişmeyenler bu değişimlerin bilgisini ifade eden yasalar olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer taraftan, şeyler arasındaki ilişkilerin ve şeylerin bu değişimlerle olan ilişkilerinin bilgisi de bir açıdan yasalara tekabül etmekte, diğer bir açıdan da dilin sabit kurallarını belirleyen dilbilgisi ve mantık kurallarını oluşturmaktadır. Fakat doğa yasalarının değişmez olmasından ötürü bu yasaların değişmezliği açıkken, aynı açıklık dilbilgisi konusunda görülmeyebilir. Ancak kelime dağarcıkları ve kelimelerin türeyişi olarak dil, dinamik ve hatta canlı bir yapı olarak değişme halindeyken, dilbilgisi kurallarındaki değişmezlik daha genel geçer durumdadır. Zira kelimelerin yapısı söyleyişe ve yazılışa göre zaman içinde değişebilmektedir, ne var ki kelimelerin birbiriyle ilişkisini belirleyen dilbilgisi çoğunlukla aynı kalmaktadır ve hatta dilbilgisi kurallarının harfle ifadeleri olan ekler, edat ve zarflar kelimeler gibi zamanla değişebilse bile kelimeler ve kavramlar arasındaki ilişkisellik olarak dilbilgisi bütünüyle aynı kalmakta, üstelik en özlü hali tüm dillerde de ortak olarak bulunmaktadır. Örneğin, fiillerin çekimi sırasında geçmiş zaman, şimdiki zaman, gelecek zaman gibi zamanlar ortak olarak bulunmaktadır ve bu zamanı gösteren ekler ya da kelimeler değişse de kelime ve fiiller arasında kurulan ilişkisellik aynıdır. Benzer şekilde, bir nesneyi ifade eden bir kelime nesnenin içinde ya da dışında oluşunu göstermek üzere çeşitli edatlar alabilmektedir ve nesnelerin birbirlerine göre

olan hemen her durumu, yani kısaca birbiriyle ilişkileri çeşitli edatlarla gösterilebilmektedir. Bu ilişkisellik de yine ayrı ayrı edatlarla ifade edilişinin ötesinde bütün dillerde ortak olarak bulunan bir özelliktir.[1] O halde, dil konusunda da doğa bilimlerinin ele aldığı tüm şeylerde de bilginin nesnesi konumunda olan genel olarak ilişkiselliklerdir ve yasaların, dilbilgisinin ve mantığın değişmezliği bu ilişkiselliklerin değişmezliğinden gelmektedir. Değişim ise sürekli ve durmaksızın bu ilişkiselliklerin belirlenimiyle gerçekleşmektedir.

Böylelikle değişimin ara verilmeden kesintisiz gerçekleşme anlamında sürekli mi olduğu sorunu konusunda da bir çözüm önerisi mümkün hale gelmektedir. Buna göre, değişim insanın hiçbir gözlem ve ölçüm aleti kullanmadan dolaysız gözlemine göre süreklidir. Çünkü insan, şeyleri kısa zaman dilimlerinde aynı kalırmış gibi gözlemlese de uzun zaman zarfındaki değişimleri çıplak gözle dahi görebilmektedir ve bu değişimlerin, kendi kendilerine herhangi bir bozulmadan kaynaklandıkları takdirde, gözle görülebilir hale gelene dek adım adım gerçekleşmesi gerekmektedir. Zira tüm bu değişimler, gözle görülemeyen anlık değişimlerin birikerek gözle görülebilir hale gelmesinden ibarettir ve bir nesnenin belirli bir zaman aralığında aynı kalması ve daha sonra kesik kesik aralıklarla değişmesi söz konusu olamaz. Gözlem ve ölçüm aletleri kullanıldığı takdirde de değişimin dolaylı şekilde gözlemlenebilir olduğu zaman aralıkları oldukça kısalacaktır ve yine aynı şekilde bu zaman aralıklarında nesneler aynı kalır olarak gözlemlense bile bu gözlem ve ölçüm aletlerinin hassaslığı kapsamına girmeyen değişimler yine sürekli olarak gerçekleşme durumundadır.

Bu noktada, nesnelerdeki bozunmanın kendi kendine değil, genellikle dış etkenlerle gerçekleştiği ve bu dış etkenlerin de sürekli değil de ara ara etkide bulunduğu iddia edilerek bozunma türünden değişimin ara ara devam ederek süreksiz

[1] Ancak dillerin geçmiş dönemlerde kelime yapısı olarak hızla değiştiği görülmekteyken günümüze gelindiğinde kelime yapısı olarak bile değişmediği, yani dili oluşturan kelimelerin on yıllar boyunca ve hatta yüzyıllarca aynı kaldığı gözlemlenmektedir.

olduğu ve ara ara şeylerin hiç bozunmadan kendisiyle aynı kaldığı itirazında bulunulabilir. Nitekim yağmur, söz gelimi taşların bozulmasında önemli bir etkendir ve sürekli, kesintisiz bir yağmur yağışından söz edilemez. Ancak yağmur, bozunmaya yol açan dış etkenlerden sadece birisidir ve bir diğer etken de oksitlenmedir. Nesneler oksijenle temas ettiğinde korozyon gibi reaksiyonlarla yavaş yavaş bozunmaya uğramaktadır (Whitten vd, 1999: s. 873), dolayısıyla değişmektedir ve izole edilmedikleri takdirde tüm nesneler havayla sürekli temas halinde oldukları için kesintisiz ama yavaş bir bozunmaya uğramaktadırlar. Ayrıca güneş ışınlarından sürekli gelen radyoaktif dalgalar da ayrı cinsten sürekli bir bozunmayı beraberinde getirmektedir. Son tahlilde, bir nesne vakumlu karanlık bir ortamda saklansa dahi dış etkenlere dayalı bozunma dursa da nesnenin atom altı düzeydeki değişimleri devam edecektir ve böyle bir izolasyon da ayrıca nesnelerin kendisi kalarak aynı kalma olanağının kısmen de olsa gerçekleştirilmesi olacağı için böylesi izole nesneler değişime tabi olmaktan çıkmayacak, sürekli değişen evrenin değişim alanının dışına çıkarılmış olacak ve bu nedenle değişimin süreksizliğini göstermeyecektir.

Son olarak, kendinde şeye dair yukarıda söylenenler bağlamında, dolaylı ya da dolaysız gözlemlenebilir değişimlerin arka planında değişmeden kendisiyle aynı kalan kendinde şeyin, mümkün olsa bile insan bilgisinin sınırlarının dışında kaldığı gösterilmiştir. Bu da insan bilgisinin nesnesi olan tüm şeylerin ve ilişkiselliklerin ancak değişimin bilgisini teşkil ettiğini göstermektedir. Öyle ki modern bilim günümüze dek yer çekiminin dahi yarattığı yer değişimlerini ölçmekle yetinegelmiştir. Ancak yeni yeni yer çekimine neyin neden olduğunu açıklama iddiasında olan hipotez ve kuramlar üretilmektedir ve bu hipotez ve kuramlar da yine, şimdiye dek insan bilgisinin dışında kalmış, yer çekimi ilişkisini doğuran başka ilişkisellikleri ortaya koymaktadır ve bunları ortaya çıkaran ilişkisellikler de ortaya konsa bile, bu, yer çekimini doğuran şeyin ilk kaynağına götürecek ve nihai olarak bu ilk kaynağın kendisi de bir kendinde şey olacağından yine insan bilgisinin sınırlarının dışında kalacaktır ve yine fonksiyonları dolayısıyla ancak ve ancak öngörülebilecektir. Nitekim bilginin genel nesnesi bir halden başka bir hale geçişi en

genel olarak ifade eden değişimken, şeylerin kendisi ancak ilişkiselliklerinin ve fonksiyonlarının dolayımıyla bilinebilmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde ilerleme kavramının nesnesi olan değişimin sınırları belirlenmeye çalışılmış, değişimin durmaksızın olduğu tespit edildikten sonra bu değişim karşısında değişmeden kalan bir şeyin olup olmadığı araştırılmıştır. Bu araştırma sırasında da ilkin değişimin kendisinin ontolojik olarak ne olabileceği incelenmiş, değişimin söz konusu olabilmesi için aynı şeye dair birbirinden farklı iki durumun olması gerektiği tespit edildikten sonra bu iki farklı durumdaki farklılığın türüne göre sonraki bölümlerde araştırılmak üzere değişimin birbirinden farklı türlerinin olduğu öngörülmüştür. İkinci olarak da bu bölümde özel olarak durmaksızın gerçekleşen değişim karşısında değişmeden kalanın ne olabileceğine cevap aranırken, değişmeden kalanın neliğinin aynı zamanda bir bilgi problemi olmasından hareketle Kant'ın "kendinde şey" kavramına başvurulmuş, kendinde şeyin durmaksızın değişim karşısında değişmeden kalan şey olup olmadığının araştırılması için de kendinde şeyin aslında ne olabileceği sorusu ele alınmıştır. Bu soruya cevap aranırken de kendinde şeyin aslında var olmayabileceği ihtimali durmaksızın değişim karşısında bir şeyi o aynı şey yapan şey olarak kendinde şeyin var olması gerektiğinin kabul edilmesiyle dışarıda bırakılmış, kendinde şeyin ise bir şeyi o şey yapan şey olabileceği önerilmiştir. Böylece kendinde şeyin insan için öz-bilinç olabileceği, bilinç sahibi olmayan ya da bilinç sahibi olduğu bilinemeyen cansız şeyler için de tekillik olabileceği tespit edilmiştir. Böylelikle de sürekli olduğu tespit edilen değişimin sınırları belirlenmiş, bu sürekli değişim karşısında bir şeyi o şey yapan kendinde şeyin ve tekilliğin değişmeden kaldığı ve bu yüzden de sürekli değişimin sınırlarının dışında bulunduğu ortaya konmuştur. Değişimin sınırları belirginleştirildikten sonra da ilerleme kavramının nesnesine tekabül eden değişimin daha özel türlerini incelemekte yarar vardır.

1. 1. DÖNÜŞÜM

Değişimin sınırları, bu çalışmanın bağlamı dolayısıyla önerildikten sonra, bilginin en genel nesnesi olan değişimin daha özel ele alış biçimlerine değinmek yararlı olacaktır. Çünkü insanın bilgisinin sınırları dâhilinde her şeyin değiştiği ortaya konduktan sonra, değişimin kendi içindeki olası biçimleri incelenmediği takdirde, değişen her şeyin ve bütün değişim ilişkiselliklerinin tek bir yöntemle ele alınması önerilebilecektir. Bu da yöntembilim ve bilim felsefesi açısından, pozitivizmin önerdiği bir birlikle sonuçlanabilir ki bu birlik iddiası, bütün bilimleri doğa bilimlerine ya da tin bilimlerine indirgeme tehlikesini içinde barındırmaktadır. Örneğin, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin yöntemleriyle ele alınması sonucunda, evrim kuramının topluma uygulanış hali olan Sosyal Darwinizm temellendirilebilir hale gelecektir, ya da tersine, bütün doğa bilimlerinin tin bilimlerine ait yöntemlerle ele alınabileceği iddia edilirse, tüm bilimler kaçınılmazca metafizik bir hal alacaktır. Bu nedenle, insan bilgisi dâhilinde olan her şeyin değiştiği tespitiyle yetinmemek ve değişim biçimlerini incelemek gerekmektedir ki bu biçimlerden ilki, bu çalışmanın ele alış biçimi dolayısıyla dönüşüm olacaktır.

Maddi ve enerjisel şeyler, bütünsel halde ele alındığında, yani kendisini oluşturan parçaların birlik hali olarak kabul edildiğinde, bu birliğin kendi içindeki durum değişikliklerine göre sürekli bir değişim halindedirler. Ancak bu bütünün içindeki parçaların bütüne paralel olarak değişmesi zorunlu değildir. Diğer bir ifadeyle bütünün parçalarının durumları ya da konumları birbirlerine göre değişse de bu parçaların tümü ya da bazıları değişim süresi zarfında halen bir süreliğine aynı kalabilir ya da en asgari düzeyde değişebilir. Ayrıca, bazı bütünsellikler ayrışarak farklı şeylere bölünebilir veyahut ayrı bütünselliklere sahip iki farklı şey birleşerek farklı bir bütün oluşturabilir, bu durumda da bütünselliğin içerisindeki parçaların değişimiyle birlikte bütünselliğin değişimi de gerçekleşecektir, ama yine parça boyutunda bazı parçalar bütünselliğe nazaran asgari düzeyde değişerek yeni bütünselliğin parçası haline gelecektir. O halde, maddi ve enerjisel şeyler söz konusu olduğunda, bütünselliğin tüm parçalarıyla birlikte topyekûn bir değişimi söz konusu değildir, dolayısıyla böylesi değişimleri, yani maddi ve enerjisel şeylerin değişimini

dönüşüm olarak adlandırmak daha açıklayıcı ve özelleştirici olacaktır. Zira dönüşüm, kelimenin işaret ettiği anlam dolayısıyla parça parça aşamalı bir değişimi işaret etmektedir.

Dönüşüm kavramına dışarıdan bakıldığında, yani dönüşüm olmayanın belirlenmesi dolayımıyla sınırlarının belirlenmesi çalışıldığında "yeni" kavramı karşımıza çıkmaktadır. Eğer bir şey değişime uğrarken bütün bütünselliğiyle birlikte parçalarını ve onların bütünselliğini de kaybediyorsa dönüşüm söz konusu değildir, ortaya çıkan şey yeni bir şeydir. Maddi şeyler, yani nesneler söz konusu olduğunda, bir şey değişerek başka bir şey haline geliyorsa bu değişim, dönüşüm şeklinde gerçekleşmek zorundadır. Çünkü maddi bir şey, bir kısmı ve hatta tamamı madde olmaktan çıkıp enerjiye dönüşse dahi, kendisinden bir parça mutlaka korunacaktır.

Ancak bu noktada, maddesel şeylerde gerçekleşen hiçbir değişimin sonucunda yeni bir şeyin ortaya çıkmadığı iddiası, "yeni" kavramının anlamını daraltıyormuş gibi görünebilir. Diğer bir ifadeyle hiçbir maddi nesne, bir nesnenin kendi bütünselliğiyle birlikte parçalarını ve onların bütünselliğini kaybeden başka bir nesneden türemeyeceğine göre, yani her nesne başka bir nesnenin dönüşümünden ortaya çıkmak durumundaysa, maddi olan hiçbir şeyin yeni olmadığı iddiası abartılı bulunabilir. Nitekim daha önce üretilmemiş teknolojik bir ürün ilk kez üretildiğinde, bu ürün istenildiği kadar mevcut parçaların dönüştürülmesiyle ortaya çıkarılsın, yine de yeni bir ürün olarak nitelenebilir görünmektedir. Ancak ilkin, "yeni" sıfatı bu bağlamda kullanıldığında, en genel ifadeyle "daha önce görülmemiş" anlamıyla kullanıldığı akılda tutulmalıdır. Bu anlamıyla yeni olan, dünyada ya da evrende daha önce hiçbir şekilde var olmamış bir nesne anlamında değildir. Zira bu nesne açısından dünyada var olmayan yalnızca o nesnenin formudur, oysa bu nesnenin üretildiği hammadde ve dahası bu nesnenin daha önceki üretimlerde de kullanılan parçaları daha önce de vardır. Dolayısıyla böyle ilk kez üretilen bir üründe de topyekûn bir yenilik bulunmamaktadır ve daha önce görülmemiş olan bu hammadde ve parça bileşiminin formudur. Üstelik de "daha önce görülmemiş", bir açıdan da "daha önce bilinmeyen" bir şeyi ima etmektedir. Bu nedenle de bu ürün konusunda

ontolojik bir yenilik söz konusu değildir, ancak ve ancak formun daha önce bilinmemesinden ötürü epistemolojik bir yenilik söz konusudur. İkinci olarak, "yeni" ya da "yenilik" terimi, bu çalışma bağlamında Hegel'in kullandığı anlamda kullanılmaktadır. Bu anlama kaynaklık eden metin ise, Hegel'in *Tarih Felsefesi* ve *Tarihte Akıl* kitaplarında bulunan güneşin altında yeni bir şey olmadığı ve yalnızda tinin alanındakilerin yenilik getireceği kabulüdür (Hegel, 2001a: s. 70) (Hegel, 2011: s. 150). Bu kabullerle kastedilen, güneşin altında, yani maddi dünyada her şeyin belirli döngüselliklerle kendisini tekrar ederek sürekli değiştiğidir. Yenilik ise yalnızca maddenin dışında mümkündür.

Hegel'in çıkış noktalarından birinin Herakleitos olduğu düşünüldüğünde, güneşin altında yeni bir şeyin olmadığı kabulü Herakleitos'la çelişiyor gibi görünebilir. Nitekim bu kabul, Hegel'in A'nın hem A olduğunu hem de olmadığını söylemesiyle de çelişir görünmektedir, zira bu önerme A'nın kendisiyle aynı kalmadığı sürekli bir değişimi öngörmektedir. Ancak güneşin altıyla kastedilen, bütün bir dünya ve hatta evrendir ve bu bağlamda, dünya ya da evrendeki her şeyin kendisiyle aynı kalarak yenilenmediği söylenmemektedir, güneşin altında aynı kalan aslında tek tek şeyler değil tek tek şeylerin toplamı olan bütün bir dünya ya da evrendir, diğer bir ifadeyle *cosmos*'tur. Diğer bir deyişle tek tek şeyler durmaksızın birbirine dönüşmektedir ve kendisiyle sabit kalmamaktadır, ancak tüm dönüşüm ve madde-enerji transferleri toplamında olan sadece, toplamda aynı kalan bütünün parçalarının dönüşmesi ya da madde ve enerjinin bütün içerisinde yer değiştirmesidir ve *cosmos* en makro ölçekte yine aynı evrendir. O halde aynı kalış, en makro ölçekte hiçbir daha önce var olmayan maddenin ya da hiçbir maddeden ortaya çıkmadığı anlamda hiçbir enerjinin var olmaması anlamına gelmektedir ki bu da Albert Einstein'ın ortaya koyduğu hiçbir maddenin yoktan var olamayacağı ve varken yok olamayacağı savıyla desteklenebilir durumdadır. Çünkü maddenin korunumu kanununa göre evrendeki toplam enerji ve madde miktarı sabittir (Whitten vd, 1999: s. 6). Böylelikle değişimin bir alt çeşidi olarak dönüşüm, ya birleşik yapıdaki madde ya da enerjinin ayrışmasıyla ya da basit ya da birleşik yapıdaki madde ya da enerjilerin birleşmesiyle gerçekleşmektedir ve bu oluşuma daha önce var olmayan

hiçbir madde ya da enerji eklenmemektedir. Böylelikle dönüşüm, karmaşığa ve basite doğru olmak üzere ikiye ayrılabilir görünmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde doğadaki değişimin dönüşüm şeklinde gerçekleştiği tespit edildikten ve doğadaki dönüşümün yeni kavramıyla ilişkisine kısaca değinildikten sonra, yeni kavramını ayrıca sonraki bölümlerde ele almak üzere bir sonraki bölümde karmaşıklaşmayla gerçekleşen dönüşüm olgusu ele alınacak ve karmaşıklaşmayla gerçekleşen bir dönüşümde son halin ilk hale göre bir üstünlüğünün olup olmadığı sorununa değinilecektir.

1. 1. 1. Dönüşerek Karmaşıklaşma

Evrenin ortaya çıkışına dair tüm bilimsel açıklamalar, basitten karmaşığa doğru giden yaygın bir silsileyi öngörmektedir. Zira ilk olarak karmaşık yapıların ortaya çıktığı iddiası, peşinen o karmaşıklığı aşamalı olarak değil bir anda var edebilecek bir dış gücü gerektirmektedir. Böylesi bir dış güç ise bilimsel açıklamaya şimdiye kadar dâhil edilemediğinden, teolojik açıklamaların alanına girmektedir. Ancak güncel teolojik açıklamalardan bazıları da artık evrim kuramı gibi açıklamaları kabul ederek basitten karmaşığa doğru aşamalı bir yaratılışı savunmaya başlamış durumdadır. Ne var ki bu çalışmanın kapsamı gereği, bu tartışmaların dışında kalınarak öncelikle "karmaşık" terimiyle kastedilenin ne olduğunu incelemekte yarar vardır.

Öncelikle, karmaşık terimi, kendinde ele alındığında bir üstünlük anlamı vermemektedir. Ortaya çıkış, evrende genellikle basitten karmaşığa doğru olduğuna göre, karmaşık olan daha üstün olan değil, zamansal olarak daha sonra gelendir. İkinci olarak, yine kendinde ele alındığında karmaşık, salt niceliksel bir durumu belirtmektedir. Yani karmaşık olan, kendisini oluşturan ögelere göre ya da zamansal olarak kendisinden önce gelene göre daha çok sayıda unsur içermektedir ya da unsurların birbiriyle olan bağlantı türü daha çok sayıdadır ya da daha çok unsuru

içermektedir. Bu niceliksel fazlalık ise bazen bir avantaj olsa da kimi zaman yapının kırılganlığını da arttıracağı için dezavantaja dönüşebilmektedir. Ancak her halükarda, karmaşık olan kendinde ve kendi başına ele alındığında, ontolojik bir üstünlük söz konusu değildir, bir avantaj varsa karmaşık yapının belirli bir unsurunun ya da bütününün belirli bir çevre ya da durum karşısındaki fonksiyonlarının uygun düşmesindendir. Nitekim başka koşullar altında bu aynı karmaşık olanın bütünü ya da aynı unsurları fonksiyon açısından bir dezavantaja neden olabilir. Dolayısıyla karmaşık olanın karmaşıklığından ötürü kendinde ve kendi başına bir üstünlüğü, dolayısıyla ontolojik bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Nasıl ki üç sayısının on sayısına kendi başına bir üstünlüğü yok ise, basit olan da söz gelimi üç unsura sahipken karmaşık olan on unsura sahip olduğunda karmaşık olanın bu niceliksel fazlalıktan ötürü kendinde ve kendi başına bir üstünlüğü söz konusu değildir. Nitekim bu, Aristoteles'in niceliğe karşıt bir şeyin olmadığı, ama büyüğün ya da küçüğün birbirine karşıt olduğu, ancak büyük-küçük, az-çok gibi kavramların nicelik değil görelilerden olduğuna dair kabulüne dayandırılabilir (Aristoteles, 2002: s. 33) (*Kategoriler,* 5b27). Diğer bir ifadeyle karmaşık olanın kendinde ve kendi başına ontolojik bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Bununla birlikte karmaşık olanın üstün olduğuna dair bir sezgi de mevcuttur, ama bu üstünlük sezisi ya karmaşık olanın avantajlı olduğu durumların bilgisinden ya da karmaşık olanın dolaysız bilgisinin onu bilende yarattığı üstünlük hissinden kaynaklanmaktadır ki bu her iki durumda da üstünlük ontolojik değil epistemolojiktir. Diğer bir deyişle karmaşık olanın sahip olduğu unsurlardan birinin ya da birkaçının veyahut tamamının gördüğü fonksiyonun belirli durumlarda ya da çevresel koşullarda bir avantaja dönüşeceği biliniyorsa, üstünlük sezisi söz konusu olan bu fonksiyonların ya da bu fonksiyonların avantajının bilinmesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa karmaşık olanın daima her durumda avantajlı olmasını sağlayacak ontolojik bir üstünlük mümkün değildir. Öyle ki insan en karmaşık canlı kabul edilmektedir, ancak onun bile karmaşık varlığının bütünsel ya da kısmi fonksiyonlarının her durumda bir avantaja dönüşebilecek bir yapısı bulunmamaktadır. İnsan şu veya bu araç-gereçlerle belirli koşullar altında hayatta kalabilir, ancak tüm bu karmaşık varlığı yanlış araç-gereçlerle, söz gelimi sıcak iklimde hayatta kalmasını kolaylaştıracak kıyafetlerle kutuplarda onun soğuktan donmasına neden olacak bir dezavantaja da dönüşebilmektedir. Dolayısıyla insanın da karmaşıklığından ötürü varlığına içkin bir ontolojik avantaj

bulunmamaktadır. İnsanın kendisi açısından da koşulların bilgisini bilmesinden kaynaklanan epistemolojik bir avantaj söz konusudur ve insanın koşulların bilgisini bilmesinin avantajını bilen başka biri de insanın bizzat kendi karmaşık varlığından ötürü üstün olduğu sezgisine kapılacaktır ki aslında bu da ontolojik değil epistemolojik bir avantaj olacaktır. Öte yandan, karmaşıklığa üstünlük atfeden kişi, insanın koşulların bilgisini bilmesinin avantaj olduğunu bilebilmenin de bilgisel ya da entelektüel bir üstünlük hissi vermesi gibi, karmaşık olanı bilebilmesinden kaynaklanan kendisinin üstün olduğu sezisini karmaşık olan nesneye atfetmektedir. Dolayısıyla diğer taraftan, karmaşık olanın üstünlük sezisi ortaya çıkarmasında aslında üstün olduğu sezilen şey nesne değil, karmaşık olanı bilebilen öznenin kendisidir. Böylelikle bu da bilen öznenin bilgisel ve entelektüel üstünlüğünü ima eden yine epistemolojik bir üstünlüktür ki bu kez karmaşık olanın kendisine ait bile değildir.

Bu noktada, insan örneği gibi canlı örnekleriyle karmaşık olanın ontolojik bir üstünlüğe sahip olmadığı iddiasının desteklenmesi kolaya kaçmakla itham edilebilir. Zira canlılar arasında da karmaşıklıktan kaynaklanan bir üstünlük ilişkisi olamayacağı iddiası Charles Darwin tarafından da desteklenmektedir ve Darwin, bir mürekkep balığının Von Baer tarafından bir balıktan daha çok organlaşmış olduğu söylenen böcek sınıfından olan arıdan daha yukarı bir hayvan olduğuna kimin karar vereceği sorusunu sormaktadır (Darwin, 2009: s. 308) (Darwin, 2012: s. 378). Bazı istisnalar dışında bu bakış açısı evrimsel biyologların büyük çoğunluğu tarafından da savunulmaktadır ve böylece insan-merkezci ya da belirli tür ya da familyaları üstün gören bakış açısının diğer türler üzerinde hegemonya kurmasının zemini de ortadan kaldırılmaktadır. Ancak cansız varlıklara gelindiğinde, karmaşık olanın ontolojik bir üstünlüğe sahip olmadığı iddiasının absürt sonuçlar doğuracağı da iddia edilebilir görünmektedir. Örneğin, abaküs geçmişte hesap yapmayı kolaylaştırırken günümüzde bu fonksiyona sahip olan araç-gereçler hesap makineleri ya da bilgisayarlar haline gelmiştir. Öte yandan abaküs basit bir yapıya sahip bir araç-gereçken hesap makinesi ya da bilgisayarlar pek çok devre ve görüntüleme aygıtı içeren daha karmaşık bir yapıya sahiptir ve karmaşık olmak üstün kılınmaya yetmiyorsa bilgisayarın da abaküsten üstün olmadığı da kabul edilmek durumunda

kalınacaktır. Oysa bu noktada ilkin, zamansal olarak sonra gelmeden ötürü artan bir karmaşıklık vardır. Ancak burada abaküsün doğrudan bilgisayara doğru gelişmesi gibi bir silsile söz konusu değildir, doğrudan abaküsün değil hesaplama fonksiyonunun bilgisayarın sahip olduğu fonksiyona dönüşmesiyle sonuçlanan bir fonksiyon silsilesi söz konusudur. Diğer bir ifadeyle bilgisayarın salt abaküsün şimdiye kadar en gelişmiş versiyonu olduğunu söylemek de absürt olacaktır, gelişen sadece hesaplama fonksiyonunun yerine getiriliş biçimidir. Benzer şekilde tüfek de okun gelişmiş versiyonu değildir, sadece uzaktan zarar verme fonksiyonunun yerine getiriliş biçiminin gelişmiş versiyonunu gerçekleştirme aracıdır. Yani gelişen, abaküs örneğinde bilgisayar haline gelen abaküs değildir veyahut ok örneğinde tüfek haline gelen ok değildir, hesaplama biçimi ve uzaktan zarar verme biçimidir. Bununla birlikte, bilgisayarın tek fonksiyonu abaküsle de basamak sayısı el verdiğince gerçekleştirilebilecek olan toplama-çıkarma işlemi yapmak değildir. Abaküsle yapılamayacak pek çok işlem bilgisayarla yapılabilir hale gelmiştir, dolayısıyla bilgisayarın abaküse nazaran fonksiyon çokluğu da bulunmaktadır. Ancak sadece toplama çıkarma fonksiyonu açısından bakıldığında, tıpkı canlılarda olduğu gibi, belirli koşullar altında bir avantaj teşkil eden bir yapı ya da unsur başka koşullar altında yine dezavantaja dönüşebilmektedir. Elbette bilgisayar, salt toplama-çıkarma fonksiyonu açısından da abaküse nazaran daha hızlı sonuç vermektedir, üstelik bilgisayar kullanarak hata yapma ihtimali abaküs kullanımına nazaran neredeyse sıfırdır. Ne var ki bilgisayarın sunduğu avantaj, ancak belirli koşullar altında gerçekleşebilecek bir avantajdır. Örneğin, elektriğin olduğu bir ortamda bilgisayarın tüm devreleri düzgün çalışıyorsa bilgisayar kullanımı toplama-çıkarma fonksiyonu için şüphesiz daha avantajlıdır. Ancak elektriğin olmadığı bir ortamda ya da bilgisayarın devrelerinin zamanla bozunmasından ötürü çok ileri bir tarihte bilgisayar, toplama-çıkarma fonksiyonunu yerine getirmek için bile tamamen işlevsiz hale gelecektir, abaküs ise karmaşık olmayan yapısının daha zor bozunmasından ötürü bu yeni koşullar altında halen toplama-çıkarma fonksiyonunu yerine getirebilir olacaktır. O halde toplama-çıkarma fonksiyonunu yerine getirme biçimi açısından ele alındığında bilgisayarın abaküse karşı ontolojik bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Bilgisayara üstünlük sağlayan, ilkin, yine belirli koşullar altında olsa da abaküsün asla yerine getiremeyeceği ilave fonksiyonlara sahip olması, ikinci olarak bu fonksiyonun yerine getiriliş biçiminin ortaya çıkması için gereken, abaküsün ortaya

çıkışına nazaran oldukça çok sayıda olan bilgi birikimi gereksinimidir ki bu açıdan da bu üstünlük epistemolojik bir üstünlük olarak karşımıza çıkacaktır. Toplama-çıkarma fonksiyonunun yerine getiriliş biçimi açısından da bilgisayarın abaküse nazaran ontolojik bir üstünlüğü, yani kendinde ve kendi başına ele alındığında her durumda genel-geçer bir üstünlüğü bulunmamaktadır.

Ok ve tüfek örneğine dönüldüğünde yine benzeri bir durumla karşılaşılmaktadır. Uzaktan zarar verme fonksiyonu açısından elbette tüfek daha işlevsel ve etkilidir. Ama yine gelişen bizzat ok değil, uzaktan zarar verme fonksiyonunun yerine getiriliş biçimidir. Elbette tüfek yine oka göre daha gelişmiş bir araç-gereç olarak görülecektir, ancak yine tüfeğe gelişmişliğini sağlayan etkenlerden biri, tüfeğin ilave fonksiyonlara sahip olmasıdır. Örneğin tüfeğe süngü takıldığında yakın dövüş silahına dönüşmektedir. Süngü takılmasa bile okta bulunmayan yakın mesafe savaşında etkili olma fonksiyonuna sahiptir, çünkü oka göre çok seri şekilde ateşlenebilmektedir. Ancak salt uzaktan zarar verme fonksiyonu açısından da avantaj teşkil eden yapı ve unsurlar sadece belirli koşullar altında avantajdır, koşullar değiştiğinde yine kolaylıkla dezavantaja dönüşebilir durumdadır. Örneğin tüfek, yeterli barutun ya da merminin olduğu durumlarla sınırlı olarak uzaktan zarar verme fonksiyonuna sahiptir, mühimmat bittiğinde tüfek işlevsizleşmektedir. Üstelik yine karmaşık yapısından ötürü yıllar içinde çok daha kolay bozunabilmektedir, ok ise daha uzun yıllar boyunca uzaktan zarar verme fonksiyonunu yerine getirmektedir. Böylece uzaktan zarar verme fonksiyonunun yerine getiriliş biçimi olarak tüfeğin de ontolojik bir üstünlüğü bulunmamaktadır. Karmaşık yapısından doğan, üretimi için gerekli bilgi birikiminin ve oka nazaran sahip olduğu ek fonksiyonlarının getirdiği epistemolojik bir üstünlüğü bulunmaktadır.

Bazı araç-gereçler, aynı gelişim silsilesinin basamaklarını teşkil etmese de bazıları da aynı gelişim silsilesinin alt ve üst basamaklarına tekabül etmektedir. Örneğin, tarih öncesi çağlarda taştan yontulmuş bıçak da ilk çağlarda demirden yapılmış bıçak da ontolojik olarak bıçaktır. Dolayısıyla taştan yontulmuş bıçak,

bıçağın ilk hali olarak, demirden yapılmış bıçak da bıçağın daha gelişmiş hali olarak aynı gelişim silsilesine dâhil edilebilir durumdadır. Ayrıca, her durumda genel-geçer şekilde, demirden yapılmış bıçağın fonksiyon ve dayanıklılık açısından taştan yapılmış bıçak karşısında ontolojik bir avantajı vardır, üstelik demirden olduğundan yapımı daha zor olduğu için de gerektirdiği bilgi birikiminden ötürü yine epistemolojik bir üstünlüğü de bulunmaktadır. Ancak taş bıçakla demir bıçağı ontolojik olarak bağlayan, gerçekte varoluşları değil, maddi nedenleri farklı olsa da aynı forma sahip olmalarıdır. Diğer bir ifadeyle taş bıçak daha eski bir tarihte farklı bir maddeden üretilmiştir, demir bıçak da daha ileri bir tarihte demirden üretilmiştir ve onları aynı silsileye dâhil eden aynı bıçak formuna sahip olmalarıdır. Ancak her durumda, farklı maddeden yapılan aynı forma sahip bir araç-gerecin ontolojik üstünlüğünden ötürü epistemolojik üstünlüğe de sahip olması zorunlu değildir. Söz gelimi iki bilgisayar tamamen aynı forma sahip olduğunda ve farklı olarak sadece birisinin devreleri daha iletken bir metalden üretildiği için daha avantajlıysa, bu hammaddenin kullanımı ayrı bir bilgi birikimi gerektirmediği takdirde bu bilgisayarlardan ikincisi ontolojik olarak üstün olacak ama epistemolojik olarak üstün olmayacaktır. Benzer şekilde, iki kılıçtan birisi kalitesiz bir metalden üretildiyse ve metalin cinsi dışında kılıcın döküm tekniği tamamen aynıysa iyi metalden üretilen kılıç yine aynı şekilde sadece ontolojik olarak üstün olacaktır.

Ontolojik ve epistemolojik üstünlüğün farklı durumları beraber düşünüldüğünde ortaya çıkan sonuç, daha karmaşık olma durumunu ifade eden epistemolojik üstünlüğün beraberinde zorunlu olarak ontolojik üstünlüğü getirmediğidir. Diğer bir ifadeyle üretilmesi için daha kapsamlı bir bilgi birikimi gerektiren, epistemolojik olarak üstün araç-gereçler kendisinden önce aynı fonksiyon için kullanılan daha evveli araç-gereçlere nazaran aynı fonksiyon için ontolojik olarak daima genel-geçer şekilde üstün değildir. Ancak bazı durumlarda belirli fonksiyonlar için bazı materyaller daha üstündür ve bu üstün materyali aynı formu ortaya çıkarmak için kullanma daha üst düzey bir bilgi birikimi gerektireceği için bu üstün bilgi birikiminden doğan epistemolojik üstünlüğe ontolojik üstünlük de eşlik etmektedir. Ne var ki ontolojik üstünlüğün kökeninde epistemolojik üstünlük değil materyalin ontolojik üstünlüğü bulunmaktadır. Diğer bir deyişle aynı karmaşık bilgi

birikimi, söz gelimi, demir bir bıçak üretmek yerine bakır bir bıçak üretmekte de kullanılabilir, ancak bu bilgi birikiminin epistemolojik üstünlüğü bakır bıçağa taş bıçak karşısında fonksiyon açısından ontolojik bir üstünlük sağlamaya yetmeyecektir. Nitekim materyalin ontolojik üstünlüğü daha karmaşık bir bilgi gerektirmediği takdirde belirli fonksiyonlar için araç-gerecin ontolojik üstünlüğünü tek başına sağlamaya yetmektedir. O halde, sırf karmaşık bir yapıda olduğu için ya da üretimi karmaşık bir bilgi birikimi gerektirdiği için bir şeyin aynı fonksiyon açısından kullanılan araç-gereçlerden ontolojik olarak, yani her durumda genel-geçer olarak kendinde ve kendi başına üstün olması gerekmemektedir. Sadece karmaşık bilgi birikiminin salt evveli bilgi birikiminden üstün olması ya da bazı hammaddelerinin belirli açılardan bazı hammaddelerden üstün olması durumu söz konusudur. Buna örnek gösterilebilecek son bir durum da CD üretimi ve kullanımının çok daha yüksek bir teknoloji gerektirmesine rağmen taş plakların her zaman çok daha kapsamlı ve estetik bir ses deneyimi sağlıyor oluşudur.

Belirli fonksiyonların yerine getirilişi için bazı materyal ya da hammaddelerin ontolojik olarak daha avantajlı olduğu iddiası, işlenmemiş ve doğada bulunduğu haliyle var olan maddelerin de karmaşıklık açısından bir avantaja sahip olup olmadığının ve de bir avantaj varsa bu avantajın hangi ontolojik üstünlükten geldiğinin incelenmesini gerektirmektedir. Öncelikle, doğada bulunduğu haliyle maddelerin ne açıdan karmaşık olduğu incelenirse, yine karmaşıklığın ölçütünün nicelik olarak belirlenebileceği görülecektir. Diğer bir ifadeyle belirli bir hammaddeyi benzeri fonksiyonlar için kullanılan diğer hammaddelerden daha karmaşık kılan, yapısındaki elementlerin ya da kimyasal bağların daha fazla olması veyahut direnç olarak ölçülebilir bir daha büyük güce sahip olmasıdır. Örneğin, grafit sadece karbon atomlarının belirli bir kimyasal bağ ile bağlanmasından oluşmaktadır. Yapısı yumuşaktır ve siyah renklidir. Elmas da karbon atomlarının belirli bir kimyasal bağ ile bağlanmasından oluşmaktadır ve yapısı doğada bulunan en sert yapılardan birisidir (Whitten vd, 1999: s. 270). Ontolojik olarak grafit de elmas da karbon atomlarından oluştuğuna göre, söz gelimi kesici bir alet yapımı için elması daha uygun bir hammadde kılan, karbon atomlarının grafite nazaran daha karmaşık bir yapıyla birbirine bağlanmış olmasıdır. Yani grafitte karbon atomları birbirine iki

boyutlu bir kovalent bağ ile bağlanmışken elmasta birbirine kenetlenmiş dört yüzlü karbon atomlarının kurduğu niceliksel olarak daha fazla bağ söz konusudur (Whitten vd, 1999: s. 527). Dolayısıyla elmasın, kesici olmak bakımından grafite ontolojik bir üstünlüğü vardır ve bu üstünlük kesici olmak bakımından her zaman her yerde genel-geçerdir. Ancak bu ontolojik üstünlüğü mümkün kılan karmaşık yapıyı sağlayana doğru gidildiğinde, bu karmaşık yapının da epistemolojik bir üstünlükten kaynaklandığı görülecektir. Diğer bir deyişle karmaşık yapı ontolojik üstünlüğü sağlamaktadır, ancak karmaşık yapıyı sağlayan da karbon atomlarını birbirine bağlayan o özel yapının bilgisidir. Elbette bu bilgi, söz gelimi bilgisayarı mümkün kılan bilgiden farklıdır. Çünkü bu bilgi birikimi bilgisayarı mümkün kılmıştır, ancak elmasta karbon atomlarını birbirine bağlayan bağ bilinmese de karbon atomları elması oluşturacak şekilde birbirine zaten bağlanmış durumdadır. Dolayısıyla bilgisayar konusunda bilgisayarı mümkün kılan bilgi bizzat bilgisayardan önce gelirken, elmasın varoluşu bu kimyasal bağın bilgisinden önce gelmektedir. Ancak bu noktada bilgi, insanın bir şeyin nasıl olduğunun ve nedenlerinin farkında oluşunu ifade eden bilgidir. Eğer bilgi, belirli bir şeyin belirli bir şeye dönüşmesi için gerekli koşulların kendisi ya da belirli bir şeyin belirli koşullar altında dönüşeceği şeyin kendisi olarak ele alınırsa, bilen bir özneye de ihtiyaç duyulmayacaktır. Bu noktada, bilen öznenin insan olması olumsal olarak ele alınıp bilen öznenin Tanrı olabileceği de teolojik bir bakış açısıyla iddia edilebilir ve böylece bu anlamda bilgi dolayımıyla ontolojik üstünlüğün de hâlihazırda epistemolojik olduğu kabul edilmek durumundadır. Ancak teolojik açıklamayla yetinilmezse dönüşen şeyle koşulların sonucu olan dönüştüğü şeyin kendisi ya da dönüşen şeyle dönüştüğü şeyi birbirine bağlayan koşulların kendisi bilen özneye ihtiyaç duymayan dolaysız bir bilgi olarak karşımıza çıkacaktır. Burada sadece, bir şeyle başka bir şeyin sonucunun belirli bir şey olduğunu bilen insanın bu bildiğini bilmesine dair bilinçli bir bilgi söz konusu değildir, tıpkı insanın belirli bir durumda bilinçsizce de olsa belirli bir şekilde davranması gibi bir bilgi olarak orada olan ama insan tarafından reflektif bir şekilde davranışın dışına çıkılarak bilinemeyen bir ilişkisellik söz konusudur. Ancak pek tabii böylesi bir bilgi, bir özne tarafından bilinmese de vardır, ama gerçekte var olanlar, yani beş duyumuzla algıladığımız şeyler gibi ve hâlihazırda bir özne tarafından bilinen bilgiler gibi var değildir. Aristoteles'in var olma tarzı ayrımına göre, beş duyuyla algılanabilen şeyler *energeia* olarak ya da işler halde vardır,

bilinen bilgiler ise kavramsal olarak var olma anlamıyla *entelekheia* halinde vardır. Ancak bilen bir öznenin bilmediği böylesi bilgiler konusunda dönüşenle dönüşüleni birbirine bağlayan koşullar da çoğunlukla beş duyuya açık olarak *energeia* ya da gerçekte var olan şeklinde var olsa da dönüşenle bu koşulların bir arada bulunmasıyla dönüşülenin ortaya çıkaracağının bilgisi, bilen özne bilmese de amacını kendi içinde taşıyarak var olma anlamında *entelekheia* olarak vardır. Çünkü bu dönüşüm süreci dönüşenin fail nedeni olsa da dönüşüm süreci kendinde ele alındığında amacını kendi içinde taşımaktadır, diğer bir ifadeyle bu sürecin varoluş amacı bu süreci mümkün kılmasıdır ve bu süreç bu varoluşla birlikte zaten mümkün olacağı için bu sürecin var olmasıyla birlikte amacı gerçekleşmektedir. Öte yandan, yeraltında belirli bir ısının ve belirli bir basıncın karbonla birlikte bir arada bulunmasıyla elması ortaya çıkaran sürecin amacının elması ortaya çıkarmak olduğu düşünülebilir. Ne var ki elmas, fail neden olarak bu sürece ihtiyaç duysa da bu sürecin kendisi var olmak için elmasa ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü söz gelimi eski zamanlarda hiçbir elmas oluşmamış olsa da bu süreç gerçekleştiğinde elmasın oluşacağının bilgisi hâlihazırda vardır, dolayısıyla bu sürecin amacı elması ortaya çıkarmak değildir, bu sürecin amacı tamamlanmış halde sürecin kendisinde içerilmektedir. Eğer bu süreç bilen bir özne tarafından bilinir hale gelirse bir yandan da kavramsal bir yapı kazandırılarak kavram olarak var olan haline gelecektir.

Diğer yandan, dönüşecek olan gerçekte var olmasına rağmen dönüşenle dönüşüleni birbirine bağlayan koşullar henüz gerçekte, yani *energeia* olarak ya da işler halde var değilse, *dynamei* olarak, yani olanak halinde vardır. Çünkü tüm bu dönüşüm sürecinin bilgi olarak ya da amacını kendi içinde taşıyarak var olma anlamında *entelekheia* halinde var olabilmesi için bu koşulların da olanak halde var olma ihtimaline sahip olması gerekmektedir. Sonuç olarak da böylesi bir bilgi, henüz bir kişi tarafından bilinmese de duruma göre ya kavramsal olarak, ya amacını kendi içinde taşıyarak ya da olanak halinde var olması gerekmektedir ki böylece var olmasının ontolojik temeli olmaktadır. Ancak karmaşıklığın ortaya çıkışına dair bir bilginin ontolojik temeli olması demek, bu bilginin kendisine dair olduğu ilişkiselliğin her zaman her durumda beş duyuya hitap eden bir gerçekte var olan olduğu anlamına gelmemektedir. Karmaşıklığı ortaya çıkaran süreç ister bilen

öznenin henüz bilmemesi nedeniyle amacını kendi içinde taşıyarak var olsun ister dönüşenle o dönüştüreni dönüştürecek koşullar gerçekte var olmasına rağmen ya da koşullar var olmasına rağmen dönüşenin henüz var olmaması nedeniyle veyahut koşulların henüz olanak halinde var olması nedeniyle dönüşme süreci gerçekleşmediğinden dönüşülen olanak halinde var olsun, tüm bu süreç ve dönüşülenle birlikte koşullar bir kez bilen özne tarafından bilginin nesnesi haline geldi mi kavramsal olarak var olan haline gelecek ve kavramsal varoluşundan ötürü de varlık sahası yine kavramların varlık sahası olan zihin olmak üzere epistemolojik bir yöne sahip olacaktır. Böylelikle de belirli fonksiyonlar açısından bir üstünlük olarak karmaşıklığı ortaya çıkaran bilginin Tanrı tarafından bilindiği kabul edildiğinde de bu üstünlük dolayımıyla karmaşıklık epistemolojik olacak, teolojik açıklamanın dışında bir açıklama getirildiğinde de yine epistemolojik olacaktır. Diğer bir ifadeyle karmaşık olan ya da karmaşıklığı sağlayan, şeyin kendisi değil, bu karmaşıklığı ortaya çıkaran bilgisel süreçtir. Karmaşıklıktan doğan ya da karmaşıklık olarak üstünlük ise hep bir fonksiyondan ötürüdür ve bu fonksiyonun yerine getirildiği süreç de karmaşık olanın fonksiyonunu yerine getirdiği şeyle bir ilişki kurmasından kaynaklandığı için yine epistemolojiktir. Yani X nesnesi Y karşısında bir fonksiyona sahipse bu fonksiyonun bilinmemesi durumunda bu üstünlük olanak halinde var olmuş olacak, bilindiği anda da aynı zamanda kavramsal olarak var olan olarak epistemolojik olacaktır. Dolayısıyla üstünlüğün kendisine bakıldığında da karmaşıklığın kendisine bakıldığında olduğu gibi epistemolojik bir durumla karşılaşılmaktadır, şeyin kendinde ve kendi başına ele alınışında ontolojik bir üstünlük söz konusu değildir.

Karmaşıklık fonksiyon açısından epistemolojik bir üstünlük olarak görüldüğünde, karmaşık olanla fonksiyona sahip olduğu şey arasında dolaysız bir ilişki kurulmaktadır. Ancak epistemolojik yön daha da genişletildiğinde ve karmaşık olanla şeyler arasında fonksiyon açısından dolaylı ilişkiler kurulduğunda ve bu ilişkilerin sayısı da arttırıldığında karmaşık olanın ontolojik olarak kendinde ve kendi başına üstün olduğu sanısı güçlenmektedir. Diğer bir ifadeyle pek çok fonksiyon açısından ve diğer şeylerin de araya girmesiyle kurulan ikincil ve üçüncül fonksiyon ilişkileri açısından karmaşıklık bir üstünlüğe neden oluyorsa karmaşık olanın

kendinde ve kendi başına bir üstünlüğe sahip olduğu sanılabilir. Bu durum da hammadde açısından en net şekilde değerli madenler olarak nitelenen ve ekonomik mübadele ilişkilerinde kullanılan maddelerde ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi altın da elmas gibi karmaşık yapılı bir madendir ve bu karmaşık yapı salt atomlarının bağlanmasında değil, elementi oluşturan atomun yapısından da kaynaklanmaktadır. Çünkü altın atomu oldukça kararlı bir yapıdadır ve bu kararlı yapının oluşması için de diğer atomlara nazaran niceliksel olarak fazla özelliklere sahip olması, söz gelimi atom altı parçacıklarının niceliksel olarak daha güçlü bağlarla birbirine bağlanması gerekmektedir. Kararlı yapısından ötürü zor bozunması da hammadde olarak dayanıklılık fonksiyonu nedeniyle altını ilkçağlardan itibaren aranan bir metal haline getirmiştir. Ancak altının asıl değeri, hammadde olarak dayanıklılık fonksiyonunun ötesine gidildiğinde ortaya çıkmıştır. Altının, elmastan farklı olarak dünyanın oluşumu sırasında ya da ondan da önce ortaya çıkan bir element olduğu kabul edilmektedir, dolayısıyla dünyayla birlikte düşünüldüğünde zaten mevcut olan bir elementtir, dünyadan ayrı düşünüldüğünde ise tekrar oluşmasını imkânsız kılan son derece karmaşık ve tekrarlanamaz bir süreçle ortaya çıkmıştır.[2] Bu açıdan altının diğer metallere göre bir nadirliği söz konusudur, asıl nadirliği sağlayan ise magma tabakasında bulunan altın elementinin dünyanın yüzeyine çok sınırlı ve karmaşık durumlarda ortaya çıkabilmesidir. İşte altının kullanım değeriyle birlikte, yani hammadde olarak dayanıklılık ve parlaklık fonksiyonuyla birlikte insanın erişimine ulaşması için gereken tüm bu karmaşık süreçlerden kaynaklanan nadir bulunuşu onun eskiçağlardan itibaren temel mübadele birimi olarak belirlenmesine yol açmıştır. Dolayısıyla kullanımına dair dolaysız fonksiyon üstünlüğünün yanında, diğer tüm metalara ulaşmayı sağlaması ikinci, üçüncü ve çok daha dolaylı derecelerde tüm metaların fonksiyonuna ve dolaylı olarak tüm bu fonksiyonların üstünlüğüne sahip olmasını beraberinde getirmiştir.

Karmaşık yapıları ortaya çıkaracak karmaşık süreçlerin nadirliği bu karmaşık yapılı şeyleri de nadir kılmakta ve bu nadirlik eğer karmaşık yapılı şey belirli fonksiyonlar açısından da üstünse, karmaşık şeylere değer atfedilmesine neden

[2] Smithsonian Insider. (2013). Erişim: 20.04.2023, https://s.si.edu/3H04kL1

olmaktadır. İşte bir hammaddenin ekonomik değerini ya da mübadele değerini belirleyen de temel olarak budur. Çünkü bir hammadde üstün bir kullanım değerine de sahipse, bu kullanım değerinden ötürü ekonomik erkler tarafından yoğun bir şekilde talep edilmekte, eğer talebe nazaran hammaddenin arzı sınırlıysa da ilk etapta bu hammaddenin mübadele değeri artmaktadır. Son tahlilde de bu talep belirli bir hammadde üzerinde diğer tüm şeylere nazaran en üst noktaya geldiğinde de altın örneğinde de olduğu gibi mübadele değerinin birimi haline gelebilmektedir. Öyle ki altının para yapımında en önemli hammadde olduğu dönemlerde her şeyin mübadele değeri ne kadar altın alınabileceğine göre belirlenmekteyken, daha sonra bir süre devletlerin enflasyona neden olmadan ne kadar kâğıt ve metal para basabileceğini de devletlerin toplam altın rezervi belirlemişti. Şimdilerde ise Amerika Birleşik Devletleri'nin altın karşılığında para basmayı bırakmasıyla kâğıt para sistemine geçilmiş ve kâğıt para hiçbir madene dayanmaksızın basılıp kullanılmaya başlamıştır (Kamalak, 1980: s. 96). Yani dünyada önemli bir süre boyunca alışverişte altın dolaysız olarak kullanılmış, dolaylı olarak kullanıldığında da para biriminin değerini belirleyen yine o para biriminin sahibi olan devletin ne kadar altına sahip olduğu olmuştur. Benzer şekilde, elmas, gümüş gibi oluşumundaki karmaşık süreçlerden ötürü nadiren elde edilebilen ve kullanım değerinden ötürü talep gören diğer hammaddeler de altın gibi mübadele değerini belirleyen birim ilan edilmese de nadirliğinden ötürü fazla arz edilememesine rağmen kullanım değerinden ötürü yoğun bir şekilde talep edilmekte ve bu nedenle her zaman büyük bir ekonomik değere sahip olmaktadır. Ancak bu ekonomik değer, altının dahi nadirliğini ortaya çıkaran karmaşık yapısından ötürü kendinde ve kendi başına ontolojik olarak değerli olduğu anlamına gelmemektedir. Öncelikle bu gibi değerli madenlerin değeri, atfedilmiş bir ekonomik değerdir ve arz-talep ilişkilerine göre belirlenmektedir. Daha sonra ekonomik fonksiyonlarından ve kullanım fonksiyonlarından kaynaklanan üstünlükten ötürü yüksek bir değere sahiptir. En nihayetinde, yüksek değerinden kaynaklı olarak hemen her nesne için mümkün fonksiyonların hemen hepsini mübadele yoluyla dolaylı şekilde sağladığından ötürü fonksiyon açısından bir değere sahiptir. Ne var ki tüm bunların hepsi, değerli madenlere ya da hammaddelere kendinde ve kendi başına bir değer sağlamamaktadır. Bu fonksiyonların hepsi ikinci planda kaldığında ya da hesaba katılmadığında, karmaşık süreçlerle ortaya çıkan karmaşık yapının kendinde bir değeri kalmayacaktır. Örneğin, dünyada içilebilir su

kaynakları neredeyse tükendiğinde, öncelikle suyun kullanım değeri altının kullanım değerini aşacak, daha sonra suyun arzının altınınkinden aşağı düşüp suya olan talebin altına olan talepten fazla hale gelmesiyle altının temel mübadele birimi olarak belirlenmesinin bir hükmü kalmayacak, en nihayetinde su yoksunluğunun yarattığı aciliyetten ötürü suya altın dolayımıyla ulaşmak yerine dolaysızca ulaşma ihtiyacı doyacaktır. Böylelikle de belki de böyle bir dünyada mübadele birimi altın yerine su olacaktır. Çünkü son tahlilde su kıtlığı besin kıtlığını da beraberinde getirecektir. Altın ise mübadelede kullanılmadığı zaman tek başına yaşamsal fonksiyonların sürmesinde hiçbir etkiye sahip değildir. Bu nedenle nadirliği, böyle bir dünyada halen sudan daha nadir bulunsa bile altını tek başına değerli kılmaya yetmeyecektir. Öyleyse, mevcut durum ve zamanın dışına çıkıldığında, altının dahi mümkün bütün fonksiyonların yerine getirilişi açısından bile genel-geçer bir fonksiyonel değeri yoktur, bundan ötürü de karmaşık süreçlerle ortaya çıkan karmaşık yapılı hammaddelerin kendinde bir değere sahip olmadığı da açıktır.

Karmaşık süreçlerin karmaşık yapılı hammaddeler ortaya çıkardığı kabul edildiğinde, ele alınması gerekenler değerli madenlerle sınırlı kalmayacaktır. Zira araç-gereç üretiminde kullanılan hammaddeler dışında sanayide gıda üretimi konusunda da hammadde kullanılmaktadır. Ancak bu gıda hammaddeleri, değerli madenlerle kıyaslandığında karmaşık yapılı olarak ele alınmamaktadır. Çünkü söz gelimi elmas, hammadde olarak camla kıyaslanabilir durumdadır ve kendisi için kullanıldığı fonksiyonları cam da yerine getirmekte, ancak elmas sertlik gibi fonksiyonel üstünlükler sunmaktadır. Buna karşın, söz gelimi suyun, susuzluğu giderme fonksiyonu açısından karşılaştırılabileceği başka bir madde bulunmamaktadır. Elbette susuzluğu sanayi üretimiyle birleştirilen diğer içeceklerle gidermek mümkündür, ne var ki bu içeceklerin hepsi önünde sonunda su ihtiva etmek zorundadır. Söz gelimi bir elmas yüzüğün taklidinde cam kullanılabilecekken bir içecek üretiminde suyun muadilini ya da taklidini kullanmak mümkün değildir. En fazla yapay olarak üretilen su kullanılabilir ki bu da zaten suyun yerine geçen başka bir madde olmayacak, içeriğin niceliksel değerleri açısından farklı ya da aynı olan bir çeşit su olacaktır. Dolayısıyla su ya da doğal olarak bulunabilen herhangi bir gıda hammaddesinin yerine konabilecek başka bir basit ya da karmaşık madde

yoktur, eğer böylesi bir madde yapay şekilde üretilse dahi üretilen madde yine doğal olanının niceliksel olarak farklı olan bir türü ya da en fazla taklidi olacaktır, ondan daha basit ya da karmaşık yapılı bir muadil sayılmayacaktır. Böylece bu açıdan, kendisiyle kıyaslanabilecek ama özünde farklı bir gıda hammaddesi olan bir madde bulunmadığından gıda hammaddeleri konusunda karmaşıklık söz konusu değilmiş gibi görünebilir. Fakat diğer bir açıdan, karmaşık yapıları karmaşık süreçlerin ortaya çıkardığı düşünüldüğünde, suyu ya da herhangi bir doğal gıda hammaddesini ortaya çıkaran süreç, insan yapımı hiçbir sürecin şimdilik ulaşamadığı bir karmaşıklığa sahiptir ve böylesi karmaşık süreçlerin ortaya çıkardığı yapıların da kaçınılmaz bir şekilde karmaşık olması gerekmektedir. Ancak su ya da gıda hammaddeleri eğer karmaşık addedilmiyorsa, bunun bir diğer nedeni de onları ortaya çıkaran süreçlerin insanın şimdiye kadar ortaya çıkarmış olduğu süreçlere nazaran çok daha karmaşık olmasına rağmen, su ya da gıda hammaddelerinin, bir su ya da besin kıtlığı olmadığı takdirde, nadirliğe sahip olmayışıdır. Çünkü insan, parçası olduğu doğal süreçlerde doğanın döngü halinde sürekli kendini yenilemesinden dolayı kolaylıkla sağlanan gerekli koşullar altında tüm bunlara hazır şekilde doğal olarak ulaşabilmektedir. Hatta bu koşullar, çevrenin bozulmasından ötürü bir engelle karşılaşılmadığı takdirde bazı gıda hammaddeleri için kendiliğinden sağlanmaktadır. Koşullar tek başına yetmediğindeyse insanın tek yapması gereken, tarım ürünlerinde olduğu gibi toprağa tohumu ekmek ve verimliliği arttırmak ya da bölgesel olarak eksik kalan koşulları tamamlamak için çeşitli zirai işlemler uygulamaktır. Bunlar gerçekleştiği takdirde yine gıda hammaddeleri doğal süreçlerle kendiliğinden elde edilebilecektir. Ancak ilave zirai işlemlerle sanayi üretimi ürünlere nazaran daha kolay üretilebiliyor ya da kendiliğinden ortaya çıkıyor diye suyu ve diğer tüm gıda hammaddelerini ortaya çıkaran süreçlerin karmaşıklığını görmezden gelmemek gereklidir. Zira bu öyle bir karmaşıklıktır ki şimdiye dek insan yapay olarak bütünselliğinde bir gıda maddesini üretememiştir. Gıda hammaddelerinin içeriğindeki basit yapılı bir unsuru yapay olarak üretmek için bile oldukça karmaşık, yani nicelik ve bilgi birikimi olarak üstün bir teknoloji gerekmektedir. Bütünsel olmasa da kısmi olarak daha karmaşık ve bileşik gıda hammaddelerini insanoğlu ancak yeni yeni üretmeye başlamaktadır. Örneğin 2020 yılında bütünselliğinde bir hayvanı olmasa da hayvanın yenilebilen kısımlarını parça olarak üretilebilecek teknolojiye daha yeni ulaşılmıştır ve bunun için de yine oldukça karmaşık bir üretim süreci gerekmektedir (Li, 2022, s. 1).

İnsanoğlu, bütünselliğinde bir meyve, sebze ya da hayvanı hiçbir döllenme ya da genetik kopyalama veyahut değiştirme tekniği kullanmadan cansız materyallerden üretebilecek teknolojiden henüz oldukça uzaktır, hidrojen ve oksijen atomlarını kimyasal olarak birleştirip herkese yetecek kadar yapay suyu seri ve az maliyetle üretmek de mevcut teknoloji ve enerji üretimiyle söz konusu değildir. Hal böyle olunca, doğal olarak ortaya çıkan ya da yetiştirilen gıda hammaddelerinin şimdilik nadirliğe sahip olmaması ve bilakis kolay erişilebilir olması, onları ortaya çıkaran süreçlerin karmaşıklığını ortadan kaldırmamakta, aksine arttırmaktadır. Zira sanayi üretiminde dahi oldukça karmaşık yapılı bir araç-gerecin üretilmesi karmaşık bir süreç gerektirmektedir, ancak bu karmaşık araç-gerecin seri bir şekilde üretilmesi çok daha karmaşık bir süreç gerektirmektedir. Örneğin çok az gelişmiş ülkeler dışında hemen her ülke, başkaları tarafından üretilen muadillerine kıyasla çok daha karmaşık yapılı ve fonksiyonel üstünlüğü olan bir otomobil üretebilecek teknoloji ve bilgi birikimine sahiptir, ancak zorluk, bu otomobilin seri üretilmesinde ortaya çıkmaktadır ve böylesi bir otomobilin seri üretilmesi için niceliksel olarak oldukça fazla üretim bandı ve bu üretim bandında süreci sürdürülebilir kılacak robotik imalat kolu gereklidir ve bunların üretimi de ayrıca oldukça fazla bilgi birikimi gerektiren karmaşık bir yapı gerektirmektedir. Bu karmaşık yapı bile doğanın kendi halinde işleyebilen döngüselliğinin karmaşık yapısının yanına yaklaşamamaktadır. Öyle ki doğanın karmaşık yapısı ancak milyonlarca yıllık bir zincirleme süreçle ortaya çıkabilecek bir biricikliğe de sahiptir. İnsanın doğadaki gıda olarak kullandığı her şeyi seri olarak cansız maddelerden üretebilecek hale gelmesi ise şu an için insanın hayal gücünün ötesinde bir karmaşıklığa sahip bir bilgi birikimi gerektirmektedir. İnsanın yakın bir gelecekte ulaşması daha olası bir teknoloji, ancak yaşam olmayan bir gezegende dünyadaki yaşamdan hareketle tasarlanan bir yaşam oluşturmak olabilir ki bu da ancak tek tek canlıların değil canlıları ortaya çıkaran yapay süreçlerin üretilmesini gerektirdiği için çok uzun yıllar, belki de yüzyıllar boyunca sürecek bir zaman gerektirecektir. Öyleyse, su ve gıda hammaddeleri, istenildiği kadar basit yapılı olarak ele alınsın, onları ortaya çıkaran süreçten ötürü şimdiki sanayi üretimi araç-gereçlerle kıyaslanamayacak bir karmaşıklığa sahiptir.

Mevcut suyu ve gıda hammaddelerini ortaya çıkaran sürecin karmaşıklığı elbette salt bir kez gözlemlenebilir biricik bir süreç olmasından kaynaklanmamaktadır. Bu süreç, yani yaşam, tek tek unsurları arasındaki niceliksel ve epistemolojik yapıdan ötürü de karmaşıktır. Bu niceliksel ve epistemolojik yapının bilgisine insan şimdiye dek sınırlı ölçüde sahiptir. Ancak yine burada, bunun bilgisine yalnızca Tanrı'nın sahip olduğu ve olabileceği tespitinde bulunulup teolojik bir açıklamayla yetinilirse doğanın karmaşıklığının nereden geldiğinin araştırılması burada noktalanacaktır. Zira yaşamı ortaya çıkaran ya da yaşamla bir olan canlı doğanın bilgisine ve ötesinde, onu tekrar yaratabilecek bilgi birikimine yalnızca Tanrı'nın sahip olabileceği söylendiğinde bu karmaşıklığın kaynağı olarak Tanrı gösterilmiş olacak ve Tanrı'nın bizzat kendisinin karmaşıklığı ise teolojik açıklamada insanın erişemeyeceği bir bilgi olarak kabul edilecektir. Ancak yine, bu karmaşıklığın kendisi ontolojik olarak ele alınabilir ve teolojik açıklama yerine ontolojik bir temel ortaya konabilir. Cansız nesnelerin karmaşıklığını ortaya çıkaran sürecin ele alınışı gibi, yaşamı ortaya çıkaran sürecin karmaşıklığı da ele alınabilir görünmektedir. Yani yaşamı ortaya çıkaran sürecin bilgisi, karmaşık bir bilgi olarak doğa yasaları halinde kısmen insanın bilgisine açıktır, kısmen de henüz kapalıdır. İnsanın bildiği doğa yasaları, insan bilgisi şeklinde kavramsal olarak var olan anlamında *entelekheia* olarak vardır. Doğa yasalarının açıkladığı bilginin unsurları olarak doğadaki canlı şeyler bir yandan da işler halde, yani *energeia* olarak vardır, eğer bilginin unsurları henüz yoksa bunlar bu sefer de olanak halinde, yani *dynamei* olarak vardır. Ancak yine bir kez bilen özne tarafından, yani insan tarafından bilinir hale geldiğinde bu kez bir yandan yine kavramsal olarak var olan anlamında *entelekheia* olarak var olacaktır. Eğer bu kez bilginin unsurları *energeia*, yani işler halde var olmasına rağmen doğa yasaları henüz bilinmiyorsa insanın henüz bilmediği doğa yasaları da amacını kendi içinde taşıyan anlamında yine *entelekheia* olarak vardır. Çünkü doğa bilen özne bilmese de bu yasalar uyarınca işlemektedir. Bu yasaların bilinebilirliği yine *dynamei* olarak, yani olanak olarak insanda var olsa da bu yasaların kendisi kendi amacını kendi içinde taşımaktadır, diğer bir ifadeyle bu doğa yasaları belirli bir ereği yerine getirmek için ya da belirli bir nedenden ötürü var değildir, bu doğa yasalarının amacı bizzat kendileridir. Söz gelimi, yağmuru ortaya çıkaran doğa yasaları suyu ortaya çıkarma ereğiyle var değildir ya da su nedeniyle konmuş yasalar değillerdir. Bu doğa yasaları eğer bu şekilde ele alınırsa, yağmur ya

da içme suyunun ortaya çıkışı fonksiyonalist şekilde açıklanmış olacaktır, yani yağmur yağışının kendisi ortaya konmak yerine içme suyu oluşturma fonksiyonu ele alınmış olacaktır. Veyahut teleolojik bir açıklama olacaktır ve yine yağmur yağışı, kendinde ve kendi başına ele alınmak yerine içme suyunu ortaya çıkarma ereğine göre ele alınmış olacaktır. Oysa bir doğa yasasının bu iki tarz ele alınışı günümüz bilimsel modellerine uymamaktadır ve Aristoteles'in dumanın ya da ateşin yükselişini dumanın ya da ateşin ereğinin göğe yükselmek olduğunu ileri sürerek açıklamasına benzer bir açıklama olacaktır (Aristoteles, 1936: s. 370) (*Physics*, 208a14). Dolayısıyla doğa yasalarının kendisi, belirli bir erek için ya da belirli bir nedenden ötürü var değildir. Çünkü en nihayetinde doğa yasaları, hukuki yasalardan farklı olarak düzenlemek için sonradan ya da ortaya çıkarmak için önceden konmuş yasalar değildir. Tanrı tarafından konan yasalar şeklinde teolojik olarak ele alınsa bile, evrenin ilk ortaya çıkışından veyahut yaratılışından beri, büyük patlamadan önceki kütle ya da enerji halinde bile olanak halinde var olan olarak *dynamei* halinde vardırlar. Son tahlilde de doğa yasalarının varoluşu doğanın kendisiyle bir ve özdeştir, çünkü doğa, doğa yasaları olmadan var olamamakta ve doğa yasaları da doğayla birlikte bir ve aynı anda var olmaktadır. Teolojik açıdan da Tanrı, evreni yaratmasıyla birlikte aynı anda doğa yasalarını da yaratmıştır ve doğa yasalarının bir yasa olarak doğadan ayrı bir şekilde konuşu söz konusu değildir. Dolayısıyla doğa yasaları hem bilimsel metot gereği hem de teolojik açıklama gereği ne bir fonksiyona göre ne de bir ereğe göre açıklanabilmektedir, onların varlığı ise ne önceden ortaya konmuş salt bilgidir ne de düzenleyici ya da oluşturucu olarak konmuş yasalar şeklindedir. Bilen öznenin bilmesine göre *entelekheia* ya da *dynamei* şeklinde var olagelmişlerdir.

Doğa yasalarının kendisine dair olduğu şeylere gelindiğinde, onların varlığı da teleolojik ya da fonksiyonalist açıdan açıklanamaz durumdadır. Öncelikle, onlar doğa yasalarının bilgi nesnesi olduklarında *energeia*, yani işler halde vardırlar. Onları ortaya çıkaran doğa yasalarının bilgi nesnesi olduklarında da önce olanak, yani *dynamei* şeklinde var olurlar, yasaların işleyişiyle yine *energeia* hale geçerler. Ancak söz gelimi suyun varlığı, yaşamı ortaya çıkartma fonksiyonuyla ya da ereğiyle açıklanamaz. Bilimsel açıklama, suyun ortaya çıkışını açıklayacaksa, onun olanak

halinde bulunurken hangi süreçlerle dünyada işler halde ortaya çıktığını ortaya koymayı gerektirmektedir ve bu durumda suyun yaşamı başlatmak için ortaya çıktığını söylemekle yetinilemeyeceği gibi bunu söylemek doğru bir tespit olmayacaktır. Çünkü yaşamın, en azından dünyadaki gibi karbon temelli yaşamın ön koşulu suyun varoluşudur; ancak su, yaşamın var olabilmesi için yerine getirilmiş bir koşul değildir, aksine yaşamın kendisi, suya uygun olacak şekilde ortaya çıkmıştır. Diğer bir ifadeyle su, karbon temelli yaşam ortaya çıkabilsin diye oluşmamış ya da oluşturulmamıştır, karbon temelli yaşam tamamen suyun fiziksel ve kimyasal koşullarına uyumlu şekilde ortaya çıkmıştır. Bunu daha net şekilde kavramak için de evrimsel kavrayış yerinde bir bakış açısı olacaktır. Zira su, su döngüsü sayesinde dünyada bulunabilen diğer sıvılara nazaran daha kolay erişilebilir durumdadır ve kullanıldıkça yine su döngüsü sayesinde sürekli yenilenmektedir. Yani canlılar suyu kullanmakta, sonra bu suyu dışarıya vermekte ve buharlaşmayla su, bulutlara karışmakta ve yağışlarla tekrar canlıların kullanımına açık olmak üzere yere düşmektedir. Böylesi tükenmez, en azından insan faktörü olmadıkça tükenmez olan bir kaynak, canlıların temel madde ve bazen temel yaşam ortamı olarak kullanabileceği en uygun kaynak olmuştur, yaşam ortaya çıkarken de canlılar suyu temel madde olarak kullanmak üzere evrimleşmiştir. Ancak burada yine evrimsel kavrayış gereği, canlıların bilinçli bir şekilde suyu temel madde olarak seçtiği de düşünülmemelidir. En uygunların hayatta kalımı canlıların dönüşümünü belirleyen temel olgu olduğu gibi (Darwin, 2012: s. 84, 100) canlıların su temelli olacak şekilde evrimleşmesini de sağlamıştır. Diğer bir ifadeyle su en kolay erişilebilir sıvı olduğu için su temelli metabolizmaya sahip canlılar hayatta kalmış, metabolizmalarının temeli su yerine başka sıvı olan canlılar ise, eğer var oldularsa, kendi temel maddelerine yeterince erişemedikleri için daha evrimlerinin başında ortadan kalkmışlardır ve su temelli metabolizmaya sahip canlılar baskın hale gelmiştir. Dolayısıyla su, aslında yaşamın nedeni değil, karbon temelli yaşamın varoluş zeminidir, yani karbon temelli yaşam su var diye ortaya çıkmamıştır, su varken başka bir maddeyi temel alan alternatif bir yaşam söz konusu değildir. Yani daha öz bir şekilde denebilir ki su, karbon temelli yaşamın bir nedeni değil, bizzat bir unsurudur.

Bilim, nesnesini salt fonksiyonlarına dayalı açıklamakla yetinmemektedir, nesnesini dolaysız bir şekilde ele alarak bu fonksiyonların ortaya çıkış nedenlerine de inmektedir. Örneğin, aslanın pençeleri avlanma fonksiyonu açısından önemli bir avantajdır, ancak bu avantajın nasıl ortaya çıktığı, yani pençenin hangi maddeyi içererek hangi mekanizmalarla avların derisini ciddi şekilde yaralayabileceği ya da pençenin hangi evrimsel süreçle hangi ataların hangi uzvunun seçilimiyle ortaya çıktığı da bilimin konusudur. Öbür türlü, pençe, aslanın avlanmasına yarayan uzuv olarak tanımlanırdı ki bu da pençenin kendisine dair bir şey söylemiş olmazdı. Benzer şekilde, su, yaşam için fonksiyonu açısından yaşamın temel maddesi olarak tanımlanırsa yetersiz bir fonksiyonel açıklama olacaktır; ancak pek tabii bilim, suyu yaşamın temel maddesi kılan şeyi, yani bu fonksiyonun kökenini de araştırabilir ve böylece suyun fonksiyonundan öteye gidip kendisini nesne edinebilir. Böyle ele alındığında da su cansız bir varlık olsa da yine evrimdeki gibi uygun olma açısından bir seçilime tabi olmuş gibi görünmektedir. Çünkü su ile yaşam arasında karşılıklı bir uygunluk bulunmaktadır. Yaşamın suya uygun şekilde su zemininde ortaya çıkması gibi su da doğası itibariyle yaşama oldukça uygundur. Zira su, bilindiği kadarıyla donduğu zaman yoğunluğu azalan tek maddedir[3] (Greenwood ve Earnshaw, 1998: s. 625) ve bu sayede kaldırma kuvveti gereği su donduğu zaman buz kütleleri suyun yüzeyinde kalmakta, zemine inmemektedir. Eğer bu böyle olmasaydı ve su, donduğu zaman yoğunluğunun artması nedeniyle katı halde dibe çökseydi, denizlerde ve okyanuslarda sıcaklık düşmesi sonucu donma gerçekleştiğinde buz kütleleri denizin ya da okyanusun dibine çökerdi, böylece dipteki yüzeyde yaşayan deniz bitkileri de donmuş olurdu, bu bitkiler hayatta kalsa bile buzlar eriyinceye kadar bunlarla beslenen balıklar besine ulaşamazdı, o balıklarla beslenen etçil balıklar da dolayısıyla besine ulaşamazdı. Aslında eğer su, donduğu zaman yoğunluğu artan bir sıvı olsaydı, belki de su temelli yaşam balıkları ortaya çıkaracak şekilde dahi evrimleşemezdi. Ancak bu, suyun da canlılar gibi canlılara uygun olacak şekilde seçilime uğradığı ve evrimleştiği anlamına da gelmemektedir. Su, donduğu zaman yoğunluğu azalma özelliğine sonradan kavuşmamıştır, bizzat kendisini oluşturan kimyasal yapıdan ötürü varoluşuyla birlikte varoluşuna içkin bir özellik olarak aynı anda var olmuştur.

[3] American Geosciences Institute. (2023). Erişim: 20.04.2023, https://www.americangeosciences.org/education/k5geosource/content/water/why-is-water-special

Suyun bu denli yaygınlaşarak ve kolayca ulaşılabilir bir temel madde haline gelerek canlılığın zeminini oluşturur hale gelmesinde, diğer sıvılara nazaran daha kolay sentezlenmesini sağlayan görece basit yapısının etkisi vardır. Bu basit yapısı sayesinde su, pek çok kimyasal reaksiyonun sonucunda yan ürün olarak kendiliğinden sentezlenebilmektedir (Greenwood ve Earnshaw, 1998: s. 627) (Franks, 2000: s. 142) ve bu da su döngüsünün suyu yenileme hızını arttırmaktadır. Ancak bu noktada, suyu ortaya çıkaran süreçlerin karmaşıklığı nedeniyle suyun da karmaşık bir yapıda olması gerektiği, fakat bu noktada suyun basit yapılı olmasından ötürü kolay ulaşılabilir olduğunun söylenmesinin buna bir tezat oluşturduğu öne sürülerek itirazda bulunulabilir. Su, su döngüsü gibi bir yapıyla insan tarafından kitlesel olarak üretilip dağıtılabilmesini çok zor kılan karmaşık bir yapıya sahiptir. Ne var ki bu karmaşıklık aslında temel olarak insan içindir. Doğada ise çok daha karmaşık yapılı maddeleri ortaya çıkaran çok daha karmaşık süreçler gözlenmektedir ve su, görece, bunlara göre daha basit yapıdadır, ancak halen insan için insan yapımı nesnelere nazaran bir karmaşıklığa sahiptir. Ayrıca buradaki basitlik, salt niceliksel olarak su molekülünün diğer moleküllere nazaran basit bir yapıda olmasından kaynaklanmamaktadır. Su molekülünü oluşturan atomlar, yani hidrojen ve oksijen atomları kimyasal bileşiklerde sıkça rastlanan atomlar olduğu için, kimyasal olarak kolay erişilebilir unsurlara sahiptir ve kimyasal reaksiyonların pek çoğunda yan ürün olarak sentezlenmesi bundan kaynaklanmaktadır. Bunun evrimle bir analoji kurulmasına imkân tanıyan noktası ise, tıpkı genlerin bir sonraki kuşaklara aktarılmadaki başarısını belirleyen faktörlerden birinin genin kolay kopyalanabilir olması gibi, suyun da kolay sentezlenebilir olmasıdır ve bu da bir ölçüde suyun da kendisinin kolay kopyalanmasını sağlayan bir yapıya sahip olmasına tekabül etmektedir. Bu ise, diğer faktörlerle birleştiğinde, suyun yaşamın ortaya çıkması fonksiyonu açısından en uygun temel madde olmasını ya da karbon temelli yaşamın varoluş zemini olmasını sağlamaktadır. Diğer bir ifadeyle yaşamı ortaya çıkarma zemini teşkil etmeye doğru evrimleşmese de suyun, tüm bu özellikleriyle yaşam için en temel madde olarak diğer tüm maddeler arasında seçilime uğradığı söylenebilir görünmektedir. O halde, karmaşıklık, yaşam için temel maddeler söz konusu olduğunda da belirli fonksiyonlar için bir fonksiyonel üstünlük sağlasa da kendinde ve kendi başına üstünlük yine epistemolojiktir ve su örneğinde de görüldüğü gibi, karmaşıklık göreceli bir kavram olduğundan bir açıdan karmaşık olan başka bir

açıdan basit olabilir ve karmaşıklığın kendinde ve kendi başına ontolojik bir üstünlük anlamına geldiği söylenemez. Nitekim su örneğinde görüldüğü gibi basitliğin de yaşam konusunda fonksiyonel üstünlük sağladığı durumlar da bulunmaktadır.

Yaşamın unsurları da karmaşıklığı ve bu karmaşıklığın üstünlük ya da değeri açısından incelendikten sonra, daha genel olarak yaşamın karmaşıklığı ve bu karmaşıklığın fonksiyonları incelenebilir. Ancak yaşamın karmaşıklığının yarattığı fonksiyonel üstünlük söz konusu olmadan önce, yaşamın fonksiyonlarının ne olduğu ya da olup olmadığı ele alınmak durumundadır. Zira yaşamın belirli bir fonksiyon için var olduğunu söylemek daha ziyade dinlerin hâlihazırda birbirinden farklı da olsa pek çok cevap verdiği bir sorundur. Zaten bir şeyi ya da olgu durumunu fonksiyonları açısından açıklama bilimsel metoda uygun kabul edilmezken, yaşamın fonksiyonunun ne olduğu sorusu, yaşam gibi bütünsel ve yapay bir şekilde oluşturulmuş ve hatta canlılığın ne olduğu sorusunun cevabını bile net bir şekilde içermeyen muğlak bir kavramı nesne edindiği için bilimin cevaplamaktan öte dikkate almayacağı bir soru gibi durmaktadır. Ancak bu, aslında yaşamın kendisi dışında dışsal bir fonksiyona sahip olup olmadığı sorulduğunda geçerlidir. Yaşamın kendi içerisinde doğası gereği sahip olduğu fonksiyon ise bizzat kendisidir. Bu önermenin ise sırf felsefi değil, bilimsel olarak da karşılığı bulunmaktadır. Zira yaşamın tüm unsurlarının sahip olduğu en önemli fonksiyon, hatta tüm fonksiyonlarının nihai olarak kendisi için olduğu fonksiyon yaşam için gerekli olan canlı unsurlarının en temel olarak genlerin güdümünde kopyalanıp canlı türünün sonraki kuşaklar aracılığıyla yaşamaya ya da var olmaya devam etmesidir. Bunun gerçekleşebilmesi için de ilk ön koşul, hayatta kalmaktır, yani genlerini bir sonraki kuşaklara aktarabilecek noktaya erişene kadar yaşamaya devam etmektir. Karmaşıklık ise, canlılar konusunda tüm bu amaçlara hizmet ettiği ölçüde gelişmektedir, eğer bu amaçlara hizmet etmiyorsa karmaşık olan canlı doğal seçilimde elenmektedir. Karmaşıklığın hayatta kalma açısından fonksiyonu çevre şartlarına göre canlı birey için bazen bir avantaj yaratıp bazen dezavantaj teşkil ediyorken, yaşamın fonksiyonu ise tüm canlı bireylerin hayatta kalma ve genlerini kopyalama güdüsü dolayımıyla yaşamın bir şekilde devam etmesidir ve karmaşıklığın yaşamın devamı açısından da genel-geçer bir avantaj doğuran bir fonksiyonu bulunmamaktadır. Yine de yaşam,

bütünselliğinde düşünüldüğünde, evrende en karmaşık sistemlerden birisidir ve bu karmaşıklığın da etkisiyle kendisini ortaya çıkaran süreçle birlikte en azından dünyadaki karbon temelli yaşam biricikliğe sahiptir. En azından dünyadaki biçimleriyle başka bir yaşamın varlığı bilinmediğinden karbon temelli dünya yaşamının biricikliği beraberinde nadirliği getirmektedir. Nadir olan da en azından ekonomik değer açısından değer verildiği sürece biricik olan da elbette daha değerli olacaktır. Ancak biriciklik, tek başına bir şeyi ekonomik açıdan da olsa değerli kılmaya yetmemektedir. Nitekim bir insanın tarihte eşi benzeri görülmemiş bir katliama yol açması da biricik bir olaydır, ancak ne ekonomik ne de başka bir açıdan değerlidir. Buna göre de yaşamın biricikliğinden ötürü bir değere sahip olup olmadığını anlamak için yaşamın kendinde değerini incelemek gerekmektedir. Ne var ki yaşamın kendinde bir değere sahip olup olmadığı sorusu bu çalışmanın sınırlarını aşan başka yönde kapsamlı bir çalışma gerektirdiği için burada, yaşamın karmaşık olduğunu ama bu karmaşıklık dolayımıyla herhangi bir fonksiyon açısından ya da salt karmaşıklığı açısından avantajlı ya da değerli kabul edilemeyeceğini tespit etmek yeterlidir.

Bütün bir yaşamın karmaşıklığından tek tek canlı bireylerin karmaşıklığına geçildiğinde, doğada canlıların dönüşümünün her zaman olmasa da genelde daha karmaşığa doğru olduğu görülmektedir. Karmaşıklık hayatta kalma mücadelesinde tek başına yeterli olmayıp ortam şartlarına göre avantaja dönüşse de eğer bir canlı, evriminde değişen ortam şartlarına daha uyumlu olan bir uzuv kazandıysa bu onu daha karmaşık kılacaktır, çünkü uzuvlarının ve bedeniyle uzuvlarının kurduğu karşılıklı ilişkinin niceliği artmış olacaktır. Yine de karmaşıklığın bir canlı bireyinin gelişmişliğiyle doğru orantılı olmadığı, yukarıda da değinildiği gibi Darwin'in bir mürekkep balığının bir arıdan nasıl daha gelişmiş sayılabileceğini sorduğu cevapsız sorusunda da açıktır (Darwin, 2009: s. 308). (Darwin, 2012: s. 378). Buna göre, canlılar arasında, salt ortama uyum sağlama ve hayatta kalma fonksiyonu açısından dahi karmaşıklığa dayalı bir hiyerarşi söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle elbette niceliksel farklılıkları açısından bazı canlılar diğer canlılardan daha karmaşık olacaktır, ancak bu karmaşıklık tek başına bir canlıyı diğer canlıdan üstün saymaya yetmemektedir.

Evrim kuramının, bilimselliği en genel-geçer kabul edilen paradigmasına göre doğada ne karmaşıklığa ne de başka bir yöne dayalı bir hiyerarşi bulunmaktadır. Ancak Darwin, *İnsanın Türeyişi* başlıklı çalışmasında alt hayvan ve insan tabirlerini birbirine karşıt kavramlar ya da birbiriyle aynı olmayan iki farklı kavram şeklinde kullanmaktadır (Darwin, 2008: s. 27, 96) ve aynı zamanda en yukarı maymun ve en alt yabanıl insan gibi kavramsallaştırmalara başvurmaktadır (Darwin, 2008: s. 96). Ancak buradaki alt ve yukarı ilişkisinin zamansal bir ilişki olduğu, hiyerarşik bir ilişki olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü tüm canlıların evrim kuramına göre tek bir ortak atadan evrimleştiği düşünüldüğünde, burada alt ile kastedilen, o ortak atadan evrim ağacında en az sayıda ara form aracılığıyla daha erken dönemde evrimleşmesini tamamlamış canlılardır. Yukarı canlılarla kastedilen ise canlıların ortak atasıyla arasına çok daha fazla sayıda ara form girmiş ve daha uzun bir zaman diliminde evrimleşmiş olan canlılardır. Dolayısıyla bunlar arasında bir üstünlük ilişkisi yoktur. En fazla Darwin'in yabanıl insan ve uygar insan olarak yaptığı ayrımla insanlar arasında bir üstünlük ilişkisini kastettiği öne sürülebilir. Ancak bu yaklaşım antropolojik bir ayrım olarak yorumlanırsa ya da yabanıl insanla uygar insan arasında kültürel evrim açısından yine evrim ağacında ilk forma olan yakınlığa göre belirlenen, diğer bir ifadeyle kültürün ortaya çıktığı ilk biçimden sonra bu biçimden farklılaşmaya göre ölçülen bir zamansal öncelik ve sonralık ilişkisi olduğu göz önünde bulundurulursa, insanlar arasında da aslında bir hiyerarşinin öngörülmediği anlaşılacaktır. Dolayısıyla canlılar arasında kurulan alt-üst ilişkisi ontolojik bir hiyerarşiye işaret etmemektedir, ilk canlı bireyi ağacın kökü olarak kabul edilip bugünkü canlı türleri ağacın dalları olacak şekilde bir evrim ağacı metaforu kurulursa, ancak zamansal ya da ardışık bir önce-sonra gelme ilişkisini ima etmektedir.[4]

Evrim kuramının, bilimselliği en genel-geçer kabul edilen paradigmasına göre canlılar arasında ontolojik bir hiyerarşi söz konusu olmasa da tek evrim paradigması

[4] Bu noktada, Prof. Dr. H. Sinan ÖZBEK'in "ilkel" kelimesi yerine kullanmayı tercih ettiği "evveli" kelimesi tam da bu önce gelme durumuna işaret eden bir kelime olarak ele alınabilir.

Darwin'le birlikte başlayıp diğer kuramcılarla geliştirilen ve günümüzde gen-merkezci ya da bütünlükçü yaklaşımlar gibi farklı yaklaşımlara ayrılan paradigma değildir. Bu paradigmaya bilimselliğini sağlayan, en uygunların hayatta kalımı olarak da nitelenen doğal seçilim olgusudur. Ancak ilginçtir ki "doğal seçilim" kavramını ilk kullanan Darwin değildir. Onunla hemen hemen aynı zamanda yaşamış Herbert Spencer "doğal seçilim" tabirini kullanan ilk düşünür olmuştur. Ancak Spencer'ın canlılığa yaklaşımındaki fark, toplumu ele alışında kendisini açık etmektedir. Spencer, evrimi topluma ve insana uygulamaya çalışmıştır ve toplumu ele alış biçimi açısından organizmacı yaklaşıma sahiptir (Spencer, 2004: s. 125, 168). Ona göre, gelişmiş sanayi toplumları bir organizma gibi birbiriyle karşılıklı ilişkili unsurlardan oluşmaktadır, öyle ki bu unsurlardan birisi sökülüp alındığında tıpkı bir parçası koparılan karmaşık yapılı bir canlının hayatta kalamaması gibi organik toplumun bütün bir yapısı da bozulmaktadır (Spencer, 2004: s. 172-173). Mekanik ilişkilerle örülü sanayi öncesi toplumlarda ya da tarım toplumlarında veyahut evveli avcı-toplayıcı kabilelerde ise unsurların birbiriyle karşılıklı ilişkisi bulunmamaktadır ya da asgari düzeydedir, bu nedenle unsurlarından birisi sökülüp alındığında yine de bir şekilde var olmaya devam etmektedir (Spencer, 2004: s. 173). Elbette mekanik olanın sanayiye daha uygun olduğu ve mekanik olanın kurulmasının organizmadan daha fazla bilgi birikimi gerektirdiği bağlamında bu analojinin yerindeliği sorgulanabilir. Ancak bu noktada, ilkin organik olanın, araç-gereçlere nazaran daha üstün bir epistemolojik karmaşıklığa sahip olduğuyla ilgili yukarıdaki tespitler hatırlanmalıdır, ikinci olarak da Spencer'ın sanayi toplumunu mekanik yerine organik olana benzetmesinin nedeni, mekanik olanın çalışmak için hep dışsal itici bir güce ihtiyaç duyuyorken organik olanın kendi iç dinamikleriyle otonom bir yapıya sahip olmasıdır. Sanayi toplumunu organizmaya benzetirken Spencer'ın, karmaşıklığın yanında bir yandan da serbest piyasa ekonomisinin arz-talep ilişkileri ve gizli el gibi olgularla kendi kendine dengeye ulaşabilen bir yapı olduğunu da ima ettiği söylenebilir görünmektedir. Ancak burada konu açısından önemli olan asıl nokta, toplumu karmaşıklığına göre belirlenen bir hiyerarşiye oturtmasıdır.

Karmaşıklık, ilkin yukarıdaki gibi niceliksel olarak bir fazlalığa işaret eder şekilde ele alınabilir. Ancak Spencer, karmaşıklığa ikinci bir yön daha getirmektedir,

bu da karmaşık olanın unsurlarının birbirine karşılıklı olarak bağlanmış olmasıdır. Buna göre de bir parçası kesilip atıldığında hayatta kalan solucana göre bir arı daha karmaşık bir canlı olacaktır ve gelişim basamakları artan karmaşıklığa göre evveliden gelişmişe doğru evrimleşecek şekilde ele alınabilecektir. İnsan en karmaşık canlı olarak gelişim basamaklarının en tepesine yerleştirildiğine göre, karmaşıklığına dayalı olarak ona yaklaşan canlılar daha gelişmiş olacak, karmaşıklığı insandan düşük olan canlılar ise daha evveli canlılar olarak kabul edilecektir. Böylelikle kurulan bu hiyerarşide karmaşıklık kendi başına bir üstünlük kaynağı haline gelmektedir. Ancak ilkin, karmaşıklık bir parçası alındığında bütünlüğün bozulma derecesi olarak ele alındığında, günümüz bilimsel verilerine aykırı sonuçlar da doğmaktadır. Örneğin, bir virüs, parçalarının birbirine bağımlılığı açısından oldukça az gelişmiş bir düzeydedir. Öyle ki çoğu virüste virüsün DNA ya da RNA'sı dışında başka bir unsur neredeyse bulunmamaktadır. Hatta virüslerin canlı olup olmadığı sorgulanmaktadır. Fakat buna rağmen, virüsün DNA'sından ya da RNA'sından bir parça koparıldığında o virüs ya mutasyona uğrayıp başka özellikler kazanmakta, çok başkalaşırsa başka bir virüse dönüşmekte ya da mutasyon zararlıysa bütünselliğini ve bazı özelliklerini kaybetmektedir (Lewis vd, 2004: s. 255-260). Benzer şekilde diğer tüm canlılarda DNA ya da RNA'lardan bir parça koparıldığında ya mutasyon oluşmakta ya da canlılık bozulmaktadır. Öte yandan yassı bir kurt olan planaryaların kafası koparıldığında, her iki parça da hayatta kalmakla birlikte, koparıp alınan parça yeni bir beyin oluşturabilmektedir.[5] Bu ise aslında planaryanın parçalarının birbiriyle ilişkisiz olduğunu değil, planaryayı oluşturan parçaların hemen hemen hiçbir canlıda görülmeyen bir karşılıklı ilişkiye sahip olduğunu göstermektedir. Bu öyle bir karşılıklı ilişkidir ki her parçasında yeni bir beyin oluşturma olanağına sahip yeni karşılıklı ilişkiler kurulmakta, üstelik yapılan çalışmalara göre bu yeni beyin planaryanın hafızasını da aynen geri kazanmaktadır. Bu ise bir yandan niceliksel basitliğin zaman zaman gözlenen evrimsel avantajını göstermekte, bir yandan da henüz tam olarak çözülemeyen parçaların kendi içinde ve bütünle kurduğu karmaşık ilişkiye işaret etmektedir. Öte yandan, diğer çoğu canlıda, söz gelimi, beyin sökülüp atıldığında karmaşıklık derecesine göre hemen her zaman

[5] TÜBİTAK. (2023). Erişim: 21.04.2023, https://bilimteknik.tubitak.gov.tr/system/files/makale/toprak_solucanlari.pdf

ölüm gerçekleşmektedir ya da hemen her canlıda koparılıp atıldığında canlının bütünselliğini bozmayacak parçalar bulunmaktadır. Karşılıklı ilişki açısından en karmaşık addedilen insanda bile safra kesesi, bademcik ya da apandisit gibi parçalar alındığında insan bireyi hemen hemen aynı şekilde yaşamaya devam etmektedir. Dolayısıyla karmaşıklık tek başına parçaların birbiriyle karşılıklı ilişkisinin çokluğuyla doğru orantılı şekilde ele alınamayacak, tabiri caizse daha karmaşık bir kavramdır ve parçaların birbirleriyle karşılıklı ilişki içinde olma durumu ontolojik bir hiyerarşik üstünlüğü sağlamak bir yana karmaşıklığı kendi başına belirlemede dahi yetersiz görünmektedir.

Evrimsel süreçte basitten karmaşığa doğru gidildiği fikri, Spencer'dan önce Lamarck tarafından da ele alınmıştır. Hatta Spencer'ın bu fikri Lamarck'tan aldığı da söylenebilir görünmektedir, çünkü Spencer ve Lamarck'ın evrime olan yaklaşımları birbirine benzemektedir. Ancak Lamarck'ı özellikle Darwin'den ve diğer güncel evrim kuramcılarından ayıran nokta, Lamarck'ın açık bir fonksiyonalizmi benimsemiş olmasıdır. Lamarck'ta da ortama uyum sağlama olarak adaptasyon fikri vardır. Lamarck, doğalcıların hayvanların yapısının fonksiyonlarıyla mükemmel şekilde adaptasyon içinde olduğunu belirttiklerini ve parçaların şekil ve durumlarının onların kullanışlarını belirlediğini çıkarsadıklarını söylemektedir, ancak Lamarck bunun bir yanlış olduğunu, çünkü bu aynı parçaların gelişmesine ve hatta var olmuyorken bu parçaların doğuşuna onların bu ihtiyaç ve kullanımlarının neden olduğunu iddia etmektedir (Lamarck, 1963: s. 113). Diğer bir ifadeyle Lamarck, doğalcıların hayvan parçalarının şekil ve durumlarının, kullanışlarını belirlediği fikrine karşı çıkarak kullanış fonksiyonlarının bu parçaları belirlediğini öne sürmekte ve dolayısıyla açıkça bir fonksiyonalist yaklaşımı benimsemektedir. Oysa doğal seçilim temelli evrim paradigmasına göre tek tek parçalar, yani organlar bir fonksiyona göre dönüşmemekte, belirli bir fonksiyonu gerektiren ortam şartlarına en uygun organa sahip canlılar avantajlı duruma gelerek bu organlarını kalıtım yoluyla bir sonraki kuşaklara aktarmaktadırlar. Dolayısıyla aynı organın belirli bir fonksiyonu yerine getirecek şekilde dönüşmesi söz konusu değildir, belirli ortam şartlarına uygun zaten var olan organların kalıtımla çoğalması, uygun olmayan ve

ayrı şekilde var olan başka organların ise kalıtımla aktarılamayarak elenmesi söz konusudur.

Lamarck'ın diğer evrim paradigmalarından ayrıldığı bir diğer nokta, Spencer gibi evrimsel süreçte basitten karmaşığa doğru bir her durumda genel-geçer dönüşümü kabul etmesidir. Böylece Lamarck, evrim sürecinde basitten karmaşığa doğru bir ilerlemenin bulunduğunu da iddia ederek, evrim sürecine sanki karmaşık canlılara ve en nihayetinde insana doğru olan ereksel bir ilerlemecilik fikri atfetmektedir ve bu da Darwin'in evrim kuramına ve evrim kuramının en güncel bilimsel haline uymamaktadır. Darwin de Lamarck'tan bahsettiği bir yerde, doğal seçilim yoluyla olan evrim sürecinin ilerleyici gelişimi içermek zorunda olmadığını vurgulamaktadır (Darwin, 2012: s. 141). Bundan da önemlisi, Lamarck'ın evrim kuramında doğal seçilim kavramı bulunmamaktadır. Çevrenin belirleyiciliği Lamarck'ta da ön plandadır ve Lamarck hayvanların biçim ve davranışlarını çevrenin etkilediğini söylemektedir (Lamarck, 1963: s. 107). Ona göre, çevredeki büyük değişimler hayvanların ihtiyaçlarında bir değişim yaratacaktır ve ihtiyaçlarındaki bu değişim, onların aktivitelerinde değişikliklere neden olacaktır ve en nihayetinde bu değişen aktivitelerde kullandıkları uzuvlar gelişecek, artık kullanmadıkları uzuvlar körelecektir (Lamarck: 1963: s. 107-108) ve bu değişiklikler kalıcı değişiklikler olarak diğer nesillere aktarılacaktır (Lamarck: 1963: s. 108-109). Bunu açık hale getirmek için Lamarck zürafaların gelişimini örnek göstermektedir. Zürafalar toprağın sürekli kurak ve çorak olduğu iç Afrika'da yaşamaktadırlar ve yerde yeterince besin bulamadıklarından sürekli ağaçların yüksek dallarındaki yapraklara erişip onları yiyebilmek için boyunlarını yükseğe uzatmaktadırlar ve bu davranış da onların zamanla boyunlarının uzamasına neden olmuştur (Lamarck, 1963: s. 122). Oysa bu açıklama doğal seçilimin sunduğu açıklamayla oldukça farklıdır. Lamarck, zürafanın, boynunu yüksek dallara uzata uzata uzun boyunlu hale geldiğini söylerken Darwin, zaten uzun boylu olan zürafaların kendisinden kısa boyunlu olan zürafalara göre kıtlık zamanı daha fazla avantaja sahip olduğundan hayatta kalarak uzun boyunluluğu gelecek kuşaklara aktardığını söylemektedir (Darwin, 2012: s. 228-229). Dolayısıyla burada, bireyin hayatta kalmasını sağlayan özelleşmiş organların fonksiyonuna dair iki farklı yaklaşım vardır.

Özelleşmiş organın, söz gelimi zürafanın uzun boynunun, Lamarck'ın evrim kuramına göre fonksiyonu, o organın oluşmasının doğrudan nedenidir. Öyle ki bu evrim kuramına göre organın o fonksiyonu olmasaydı, o organ hiç oluşmazdı. Bu yüzden de fonksiyonel açıklamaların tanımına uygun şekilde, Lamarck'ın anladığı şekliyle özelleşmiş organın fonksiyonu varoluşunun temelidir ve özelleşmiş organın varoluşu tam da parçası olduğu bütüne sağladığı katkıyla açıklanmaktadır. Ancak Darwin'in doğal seçilim merkezli evrim kuramına göre, özelleşmiş organ, parçası olduğu bütüne, yani organizmaya hayatta kalma konusunda katkı sağlasa da özelleşmiş organın fonksiyonu o organın varoluşunun ya da ortaya çıkışının temeli değildir. Çünkü bir bakıma özelleşmiş organın varoluşu o organa sahip organizmanın varoluşuna katkı sunmamakta, aslında o organa sahip organizmanın doğal seçilimde hayatta kalması ile o özelleşmiş organ var olmaktadır. Diğer bir ifadeyle Lamarck'ın evrim kuramında özelleşmiş organın varoluşu organizmanın varoluşundan önce gelirken, doğal seçilim temelli evrim kuramında organizmanın varoluşu özelleşmiş organın varoluşundan önce gelmektedir. Dolayısıyla eğer fonksiyonalist açıklama parçanın varoluşunu bütüne sağladığı katkı ile açıklıyorsa, doğal seçilim temelli evrim kuramı, fonksiyonalist bir açıklama sayılamaz. Çünkü parçanın varoluşu bütünün varoluşuna bağlıdır ve bunun da kanıtı, o parçaya sahip olmayan bireylerin de var olmuş olmasıdır, ancak onlar seçilimde başarılı olamayıp kendi özelliklerini bir sonraki kuşaklara aktaramamışlardır ama yine de bir şekilde o organa sahip olmadan var olmuşlardır. Oysa fonksiyonalist açıklama söz konusu olsaydı, ancak o özelleşmiş organa sahip olan organizmalar ortaya çıkar ve o özelleşmiş organa sahip olmayan bireyler hiçbir zaman var olmazdı, yani ortaya çıkmazdı.

Bu noktada, Lamarck'ın evrim kuramına göre de başta söz gelimi zürafanın boynunun kısa olduğu, sonradan boynunu uzata uzata uzun boyun organını kazandığı, dolayısıyla zürafanın da başta kısa boyunlu olarak var olmasından ötürü Lamarck'ın evrim kuramının da fonksiyonalist bir açıklama sayılamayabileceği itirazı getirilebilir. Ancak bu bakış açısı da Lamarck'ın evrim kuramını fonksiyonalist bir açıklama olmaktan kurtaramamaktadır. Çünkü doğal seçilimde her

ne kadar bütünün parçadan önce geldiği söylenmiş olsa da aslında bütünle parçanın varlığının birbirinden ayrılması söz konusu olmayabilir, (ve bu yine parçanın bütünden önce gelmediği anlamına gelecektir) oysa Lamarck'ın evrim kuramında parçayla bütün birbirinden ayrı olarak ele alınmaktadır ve parçanın varlığı ister bütünden önce gelsin ister bütünün varlığını sağlasın, bütün için olan fonksiyonuna göre belirlenmektedir, çünkü Lamarck'ın evrim kuramında doğal seçilim merkezli evrim kuramında olduğu gibi sadece o özelleşmiş organa sahip bireyler hayatta kaldığından o organ bütünden ayrı olarak gözlemlenmese de doğal seçilim merkezli evrim kuramının aksine organlar sırf o fonksiyona sahip hale gelebilmek için zamanla bir değişim göstermektedirler. Oysa doğal seçilim merkezli ve Darwin'in evrim kuramında aslolan organizmanın hayatta kalmasıdır ve özelleşmiş bir organ en fazla, organizmanın hayatta kalmasına yardımcı olmaktadır, aslolan o fonksiyona sahip bir özelleşmiş organ geliştirmek değildir. Nitekim bir zürafa uzun boynu yardımıyla hayatta kaldığı gibi, çölde hayatta kalan develer gibi hörgüç geliştirerek de hayatta kalabilirdi ve burada zürafa için önemli olan, uzun boyna sahip olmak değil, hayatta kalmanın kendisidir.

Bu noktaya gelindiğinde, doğal seçilim temelli evrim paradigmasına göre canlılarda basitten karmaşığa doğru bir hiyerarşinin bulunmadığı açık hale gelmektedir. Böylesi bir yaklaşım, topluma dair organizmacı yaklaşım dolayımıyla Spencer'ın ya da daha genel ifadeyle Sosyal Darwinizmin yaklaşımıdır ve diğer taraftan evrime dair fonksiyonalist bakış açısının ya da daha özel olarak Lamarck'ın yaklaşımıdır ve tüm bu yaklaşımlar güncel evrim kabulleriyle çelişmektedir. Ancak basitten karmaşığa doğru bir hiyerarşinin kurulma zemini başka bir karmaşıklık kabulü aracılığıyla oluşturulmuş durumdadır, bu ise August Comte'un başlattığı pozitivist yaklaşımın kabul ettiği şekilde karmaşıklığın kolay öngörülebilir olmamakla paralel şekilde ele alınışıdır.

Comte'a göre tüm bilimler karmaşıklığına göre belirli bir hiyerarşiye sahiptir (Comte, 2001: s. 76-81). Bu karmaşıklığı, ilkin, öznel olarak bilinmesinin zorluğunun oluşturduğu yorumu getirilebilir. Ancak Comte'a göre bilimin amacı

rasyonel öngörüdür (Comte, 2001: s. 123) ve buradan yola çıkıldığında karmaşıklıkta merkezi olan bilimin nesnesinin kolay öngörülebilir bir yapıya sahip olmamasıdır. Buna göre, sosyoloji ya da sosyal fizik en karmaşık bilimdir (Comte, 2001: s. 81). Çünkü insan ve toplum ilişkilerini ele alması bakımından zor bir bilim olmasının yanında, insan davranışlarının öngörülemezliğinden ötürü kolay öngörülemez bir nesneye sahiptir. Diğer deyişle fiziğin nesnelerinden biri olan katı nesnelerin hangi durumlarda nasıl hareket edeceği ya da dönüşeceği, tüm yasaları matematiğe oturtulmuş fizik tarafından kolaylıkla öngörülebilmektedir. Ancak insan söz konusu olduğunda insan özgür iradesiyle aynı koşullar altında bambaşka seçimler yapıp bambaşka davranabildiğinden bir toplumda benzeri koşullar altında ne gibi sonuçların ortaya çıkacağını önceden tahmin etmek oldukça güçtür. Ayrıca, tarım toplumundan sanayi toplumuna geçildiğinde toplumsal ilişkiler de çeşitlendiğinden kolay öngörülememe anlamında karmaşıklık derecesi de artmaktadır. Tarihteki ilerleyişi ve en nihayetinde tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişi sağlayan insan zihninin gelişimini ise Comte, üç hal yasasına göre (Comte, 2001: s. 32-34) aşamalı olarak ele almaktadır ve bu gelişimi pozitif aşamayla (Comte, 2001: s. 33), yani doğa bilimlerinin yöntemlerinin her bilime uygulandığı ve bunun avantajlı sonuçlarının görüldüğü modern sanayi toplumunu ortaya çıkaran zihinle sonlandırmaktadır. Ancak Comte açısından, gerek üç hal yasasındaki zihinlerin ortaya çıkardığı fenomenlerin karmaşıklığı, gerekse bilimlerin karmaşıklığı salt epistemolojik bir karmaşıklıktan, diğer deyişle zor anlaşılır ya da öngörülebilir sonuçlar elde etme açısından ibaret kalmamaktadır. Bilimlerin karmaşıklık hiyerarşisi, aslında Comte'a göre canlı-cansız bütün nesnelere ve varlıklara dair fenomenlerin karmaşıklığından ileri gelmektedir (Comte, 2001: s. 76), dolayısıyla Comte fenomenlerin karmaşıklığına göre bütün var olanları belirli bir hiyerarşiye oturtmaktadır, sonra da insan zihnini fenomenlerin açıklanışının karmaşıklığına göre belirlenen bir hiyerarşi doğrultusunda ele almaktadır. Ancak Comte'un bu yaklaşımı, bu çalışmanın yaklaşımına göre karmaşıklığı aslında bir epistemolojik üstünlükten öte ontolojik bir üstünlük olarak ele alma anlamına gelmektedir ve buradan hareketle bilginin epistemolojik açıdan üstün olması anlamına gelen birikimsel fazlalığı ve zor anlaşılırlığı, Comte'un yaklaşımının bu doğrultuda yorumlanışından hareketle nesnesine ontolojik bir üstünlük sağlamamakta, tam tersine, nesnesinin ontolojik üstünlüğü bilginin epistemolojik üstünlüğünü ortaya çıkarmaktadır. Oysa yukarıda

fenomenlerin karmaşıklığının şeylere ve topluma ontolojik bir üstünlük kazandırmadığı bu çalışmanın savunduğu tez bağlamında tespit edilmiştir.

Çalışmanın bu bölümünde karmaşıklığın ilkin en genel olarak niceliksel bir fazlalıktan kaynaklandığı tespit edilmiş, daha sonra karmaşıklığın tek başına bir üstünlük sağlamadığı, karmaşık olanın eğer bir üstünlüğü varsa bu üstünlüğün ancak ve ancak belirli bir fonksiyon açısından bir üstünlük olduğu, kendinde bir üstünlük olmadığı ortaya konmuştur. Buradan hareketle de karmaşık yapılı canlıların da diğer canlılardan sırf bu karmaşıklıktan ötürü üstün olmadığı savı desteklenmiştir. Daha sonra karmaşıklığın tek başına bir üstünlük getirmediği iddiası kendinde üstünlük gibi görünen aynı fonksiyonel üstünlüklerin başka koşullar altında bilakis bir dezavantaja dönüşebileceğine ve görece daha basit yapılı şeylerin bu yeni koşullar altında fonksiyonel bir üstünlük sağlayabileceğine dair örneklerle desteklenmiştir. En nihayetinde belirli bir fonksiyonel üstünlüğü sağlayan ve niceliksel üstünlükten kaynaklanan karmaşıklığın da onu ortaya çıkaran bilgisel sürecin de bilgisel bir üstünlükten kaynaklandığı gösterilmiş, dolaysızca şeyin kendisinden kaynaklanan kendinde bir üstünlüğün ontolojik bir üstünlük olarak kabul edilmesi durumunda da böylesi bir bilgisel üstünlüğün ancak epistemolojik bir üstünlüğe neden olabileceği tespit edilmiştir. Öte yandan karmaşıklığın şeye ontolojik bir üstünlük sağlamadığı savı, su gibi görece basit yapılı şeyleri ortaya çıkaran süreçlerin oldukça karmaşık olabileceği olgusuyla desteklenmeye çalışılmıştır. Bu karmaşık süreçlerin de genel olarak doğa yasalarına tekabül ettiği gösterilmiş, ayrıca da bu doğa yasalarının belirli bir ereğe ya da fonksiyona göre var olmadığı, onların ereğinin ve fonksiyonun bizzat kendisi olduğu da ortaya konmaya çalışılarak doğada karmaşıklığa doğru ereksel bir yönelimin olmadığı savı desteklenmeye çalışılmıştır. Ayrıca şeylerin fonksiyonlarından ayrı olarak kendindeliğinde ele alındığı örneklerle şeylerin ve var oluş nedenlerinin fonksiyonalist olarak açıklanmalarının ötesine geçilmeye çalışılmış, buradan hareketle özellikle canlılardaki fonksiyonel üstünlüklerin canlıların kendilerine ontolojik bir üstünlük sağlamadığı ortaya konmuş ve böylelikle canlılar arasında karmaşıklığa göre ortaya çıkarılabilecek ve en tepeye insanın konacağı bir hiyerarşinin önüne geçilmeye çalışılmıştır. Eğer karmaşıklık bir ilerilik olarak ele alınıyorsa da sıklıkla bu ileriliğin karmaşıklığın hep daha sonra ortaya

çıkmasından ötürü zamansal bir ilerilik anlamında kullanıldığı tespit edilmiştir. En nihayetinde de ele aldığı fenomenlerin karmaşıklığından kaynaklı bir hiyerarşiye oturtulan bilimlerden bu bilimlerin fenomenlerine dönüldüğünde bu fenomenleri ortaya çıkaran şeylerin kendilerinin de fenomenlerde ortaya çıkardığı karmaşıklığa göre bir hiyerarşiye oturtulmasına karşı çıkılmıştır. Dolayısıyla böyle ele alındığında evveli toplulukları ele alan antropoloji ele aldığı fenomenlerin görece basitliği nedeniyle kent insanını ele alan sosyal psikoloji ve sosyolojiden daha az karmaşık sayılmasından ve buradan hareketle de bu bilimin hiyerarşide alt basamakta olmasından ötürü nesnesi olan evveli insan topluluğunun da kent insanından hiyerarşide daha altta olacak şekilde ele alınmasının önüne geçilmiş olmaktadır. En nihayetinde karmaşıklığın salt bilgisel yönden kaynaklandığı ve bu nedenle olsa olsa epistemolojik bir üstünlüğe neden olacağı, fakat bu epistemolojik üstünlüğün de ne bilgi nesnesine ne de bilen özneye ontolojik bir üstünlük sağlamayacağı, dolayısıyla karmaşıklık açısından üstün ve aşağı olanın iki farklı şey değil ancak ve ancak iki farklı bilgi olabileceği ortaya konmuştur. Şimdi ise bir diğer dönüşüm türü olan basite doğru dönüşümün ele alınmasında yarar vardır.

1. 1. 2. Dönüşerek Basitleşme

Doğada, özellikle canlılar arasında basitten karmaşığa doğru dönüşüm genel-geçer olarak her zaman gözlemlenmese de yine de en sıklıkla karşılaşılan dönüşüm biçimi olarak gözlemlenmektedir. Çünkü dönüşümlerin büyük bir bölümü sentezlenme ya da bileşik oluşturma şeklinde gerçekleşmektedir ve fizikle kimyada geçerli olan bu durum canlıların dönüşümüne de yansıyarak evrimsel süreçte dönüşen canlı türlerinin genellikle karmaşık hale gelmesine neden olmaktadır. Ancak dönüşümün bir yönünü de karmaşık olanın unsurlarına ayrışarak basit hale gelmesi teşkil etmektedir. Bu ise cansız doğada en çok ayrışma ve bozunmalarda görünmektedir. Söz gelimi demir, havayla uzun süre temas ettiğinde oksitlenerek bozunmakta ve bir dizi kimyasal tepkimeyle zamanla metal pas halinde parçalanmaktadır. Böylesi bir bozunmada da oksijenle kimyasal sentezlenme gerçekleşse de bu bozunmanın hem demirin bütünlüğünün bozulmasından ötürü hem

de pek çok fonksiyonel özelliğin kaybedilmesinden ötürü basite doğru bir dönüşüme dâhil edilmesinde bir sakınca yok gibi görünmektedir. Veyahut cansız doğada kayaçlar, zamanla dış etkenlerle ayrışmakta ve bazen salt fiziksel olarak bazen de kimyasal olarak kendisini oluşturan unsurlara ayrılmaktadır. Ancak tüm bunlar, yine fonksiyonel açıdan özelliklerin çoğunlukla kaybolmasıyla ya da dönüşmesiyle sonuçlanmakta ve belirli bir üstünlük sağlamadığından doğal süreçlere ya da insan faktörlü süreçlere bir etkisi olmamaktadır.

Canlı doğaya gelindiğinde, basitleşmeyle sonuçlanan dönüşüm en sık üreme sırasında görülmektedir. Çünkü üreme sırasında, söz gelimi tek hücrelilerin eşeysiz üremesinde bir bölünme gerçekleşmektedir ve ortaya çıkan iki yeni canlı bireyi hacim ve kütle açısından niceliksel olarak iki daha basit parçaya ayrılmaktadır. Eşeyli üremede ise üreme öncesinde söz gelimi sperm ve yumurta oluşmakta ve bunların her ikisinin genleri de niceliksel olarak yarıya düşmektedir (Lewis vd, 2004: s. 162), dolayısıyla basitleşmektedir. Pek tabii üreme, bütünlüğünde düşünüldüğünde karmaşık bir süreçtir, ancak yine de döllenmiş yumurtayla oluşan zigot niceliksel olarak embriyodan ya da gelişimini tamamlamış insandan daha basit yapıdadır. Böylelikle ara geçiş biçiminde olsa da üreme sırasındaki dönüşüm basitleşme olarak ele alınabilir görünmektedir.

Dönüşerek basitleşmenin bu çalışmanın konusu açısından önem kazandığı nokta ise, ilkin, evrimsel süreçteki basitleşmedir. Zira canlılar konusunda basitleşme, çoğu zaman bir dezavantaja ya da etkisiz bir duruma neden olsa da kimi zaman da evrimsel olarak türün avantajını arttırmaktadır. Çünkü belirli ortam şartlarında basit yapılar da bir avantaj oluşturarak türün hayatta kalmasını kolaylaştırmaktadır. Söz gelimi bazı böcek türleri insana göre niceliksel olarak daha basit olmalarına rağmen vücut yapıları radyasyona insanlarınkinden daha dayanıklıdır (Kansu, 1962: s. 47). Kimi zaman da basit yapılar daha zor tahrip edildiğinden evrimsel bir hayatta kalma avantajı sağlamaktadır. Ancak basitliğin evrimsel bir avantaj teşkil ettiği en yaygın durum, basit yapıların kolay kopyalanabilir ya da çoğaltılabilir olmasıdır. Bu ise en net şekilde, popülasyon sayısı açısından bakterilerin dünyadaki en baskın tür

olmasında kendini göstermektedir. Nitekim bakteriler, her türlü nicelik açısından çok hücreli canlılara nazaran oldukça basit yapıdadır, basit yapılarından dolayı kolay besin bulabilmekte ve kolaylıkla çok hızlı bir şekilde üreyebilmektedir.[6] Karmaşık yapılı canlılar ise üreyecek hale gelene kadar çok daha uzun bir gelişim sürecinden geçmekte ve üreme süreçleri daha karmaşık olduğundan daha uzun zamanda daha az sayıda canlı birey meydana getirmektedirler. Dolayısıyla popülasyonu arttırma fonksiyonu açısından düşünüldüğünde, basit yapılı olmanın bariz bir avantajı bulunmaktadır.

Basit yapılı olmak belirli durumlarda daha avantajlı olsa da yine de doğada basitten karmaşığa doğru her durumda genel-geçer bir gelişim dizgesi olmadığı gibi, basit yapının avantajlarını kullanmak için karmaşıktan basite doğru bir gelişim dizgesi de bulunmamaktadır. Hatta her zaman olmasa da canlıların dönüşümünde basitten karmaşığa doğru bir gelişim, karmaşıktan basite doğru bir gelişimden çok daha sıklıkla görülmektedir. Evrim ağacının kökten dallara doğru giden gelişim zincirleri incelendiğinde canlıların önce daha basit yapılıyken doğal seçilim sonucu avantaja dönüşebilecek ek özellikler ve özelleşmiş organlar kazanarak karmaşık yapılı canlılara dönüşmüş olması açık bir şekilde görülecektir. Yalnızca doğada karmaşığa doğru ereksel bir gelişim ya da karmaşık yapının her durumda avantaj sağlaması gibi genel-geçer bir olgu durumu bulunmamaktadır.

Öte yandan bir gelişim olarak görünmese de canlıların başka türlere geçişleri sırasında aynı zamanda bazı organların körelmesi dolayısıyla organ bazında da olsa bir basitleşme de söz konusudur. Diğer bir ifadeyle hemen hemen tüm canlılar bir açıdan özelleşmiş organlar kazanmakta ve art arda gelen mutasyonlarla zaman içerisinde başka bir türe dönüşmekte ama kendisinden önceki tür açısından da bazı özelliklerini kaybederek bazı yönlerden basitleşmektedir. Pek tabii genel olarak düşünüldüğünde, ortaya çıkan tür toplamda bir önceki türden çoğunlukla daha karmaşık yapılıdır. Ancak nadir de olsa kaybedilen organların yerine nicelik olarak daha fazla sayıda organ kazanılmadığı ve dolayısıyla nicelikte daha basit canlıların

[6] Science Learning Hub. (2014). Erişim: 21.04.2023, https://bit.ly/3mVNZ3d

da ortaya çıktığı görülmektedir. Söz gelimi yılanlar, ataları olan sürüngenlerde olan tüm ayak uzuvlarını kaybetmiştir, yerine ise hareketlerini sağlayan pullu bir deri kazanmışlardır, yine de toplamda yılanların, atalarından niceliksel olarak daha karmaşık yapıda olduğundan net bir şekilde söz edilemez. Yalnızca uzuv kaybının, başka nicelikler açısından, söz gelimi pullarının yapısının karmaşıklığı açısından telafi edildiği söylenebilir, ancak yine de denizde yaşayan canlıların karaya geçişindeki gibi basitten karmaşığa doğru net bir gelişimden söz edilemez. En fazla niceliksel olarak yılanların, kendi atalarıyla aynı niceliksel karmaşıklığa sahip olduğu söylenebilir görünmektedir.

Aslında, karmaşıklık da basitlik de hep bir başka şeye kıyasla belirlenen göreceli kavramlardır. Dolayısıyla genele vurulduğunda bir türün başka bir türe dönüşürken toplamda daha karmaşıklaştığı ya da basitleştiği söylenebilse de belirli açılardan belirli parçaları karmaşıklaşırken belirli açılardan belirli parçalarının basitleştiği, ya da bir bağlamda dönüşülen canlı tür dönüşen canlı türe göre basitleşirken başka bir bağlamda, dönüşen bu türün karmaşıklaştığı da söylenebilir görünmektedir. Buna belki de en yerinde örnek insandır. Zira insan toplam dönüşümünde en karmaşık canlı olarak nitelenirken, belirli bedensel özellikleri bağlamında başka diğer canlılardan aslında oldukça basit yapıdadır. Ayrıca vücudunun diğer memelilere göre çıplak yapıda olması ve insan yavrusunun doğumundaki zamansal gecikme de eklendiğinde (Gehlen, 1954: s. 10-14) (Gehlen, 1988: s. 94-97) Arnold Gehlen'in görüşlerini ele alan Takiyettin Mengüşoğlu, Gehlen'e paralel şekilde, insanı bir eksiklikler varlığı olarak nitelemektedir (Mengüşoğlu, 2017: s. 34, 37) (Gehlen, 1988: s.13), çünkü Gehlen'e göre insan, özelleşmiş organlardan yoksun yapısıyla diğer canlılara nazaran eksik yapıdadır (Gehlen, 1954: s. 29) (Gehlen, 1988: s. 29). Bu ise insanın ona göre salt bedensel açıdan diğer hayvanlara göre daha basit yapıda olduğu anlamına gelmektedir. Çünkü insan, doğada salt bedensel varlığıyla hayatta kalmasını sağlayacak hiçbir özelleşmiş organa sahip değildir. Ancak onun bu eksiği, Gehlen'e göre elleri ve ellerini kullanarak her ortama uyum sağlamasını mümkün kılan araç-gereçleri yapmasını olanaklı hale getiren beyni vasıtasıyla telafi edilmektedir (Gehlen, 1954: s. 7) (Gehlen, 1988: s. 26). Yine de salt bedensel olarak, söz gelimi bir kokarca, kendisini

düşmanlardan koruyan bir gaz mekanizmasına sahiptir, ya da bir bukalemun, renk değiştirerek gizlenmesini kolaylaştıran bir deriye sahiptir ve tüm bu özelleşmiş organlar, insanın salt bedensel yapısına göre oldukça karmaşık yapıdadır. İnsanın kendi evrimsel köklerine dönüldüğünde de insan, kendi atalarından bazılarının ya da evrimsel akrabalarının sahip olduğu keskin dişlere sahip değildir, kendisini soğuktan koruyacak kıllara ya da kürke ve ağaçlara tırmanarak kendisini korumasını kolaylaştıran ayaklara sahip değildir. Böylelikle insan, evrimsel dönüşümünde, beyin haricinde salt bedensel açıdan daha basit bir yapıya sahip hale gelmiştir. İnsanı karmaşık kılan, beyin haricindeki bedensel özellikleri değil, beyin aracılığıyla ortaya çıkan epistemolojik yapısıdır. Diğer bir ifadeyle insan beyin haricindeki bedeniyle yaptıkları ya da yapabilecekleri açısından değil, beyni vasıtasıyla gerçekleştirdiği epistemolojik yönüyle karmaşık bir yapıdadır ki salt bedensel açıdan pek çok hayvan, insanın gerçekleştirebildiklerinin kat ve kat fazlasını gerçekleştirmektedir, ancak insanın zihinsel aktiviteleri şimdiye kadar başka bir canlı tarafından gerçekleştirilememiştir. Gehlen de insanın, beynini kullanarak elleri vasıtasıyla ortaya çıkardığı araç-gereçleri kültür kavramının altında değerlendirmektedir (Gehlen, 1954: s. 14) (Gehlen, 1988: s. 29). Diğer bir ifadeyle insanın, beynini ve ellerini kullanarak ürettiği her şey ona göre kültürü teşkil etmektedir. Böyle ele alındığında kültür, insanın sahip olduğu epistemolojik yöne tekabül eder şekilde ele alınabilir, nitekim bu yön salt bedeninin sahip olduğu özelliklerin toplamı olarak ele alınabilecek olan ontolojik yönü aşmaktadır. Veyahut bu şekilde ele alınışıyla kültür Hegel açısından ya da hermeneutik açıdan tinin ya da tinsel olanın alanına girmektedir, çünkü insanın salt bedenine ait kalıtımsal özellikleri diğer canlılarda olduğu gibi üreme vasıtasıyla diğer kuşaklara aktarılırken kültürün ya da tinin alanına giren özellikleri kültürel evrim ya da öğrenme veyahut da taklit etme yoluyla biyolojik olmayan bir süreçle diğer kuşaklara ya da başkalarına aktarılmaktadır. Diğer taraftan insan bireyinin avantajına olacak olan tüm araç-gereçler bir sonraki kuşaklara, yani araç-gereç sahibinin çocuklarına ya da torunlarına biyolojik bir kalıtımla değil ekonomik miras yoluyla geçmektedir. Dolayısıyla araç-gereçlerin ve diğer tüm kültür ürünlerinin biyolojik olandan ayrı bir varlık sahasına dâhil olduğu iddia edilebilir görünmektedir.

Bu noktaya kadar Gehlen'in insana dair tespitlerinden yola çıkılmış olsa da bu noktadan sonra Gehlen incelemesini farklı bir yönde sürdürmektedir. Çünkü Gehlen'e göre kültür ayrı bir varlık sahasında değildir, kültür de biyolojiktir (Gehlen, 1954: s. 14). Ancak insan bireylerinin mülkiyetine sahip olduğu araç-gereçler, tıpkı kalıtsal özellikler gibi çocuklara biyolojik olandan kaynaklı olan, yani ebeveyn-çocuk bağından kaynaklanan ekonomik miras yoluyla aktarılsa da kültürün bütün unsurlarının biyolojik yollarla ya da biyolojik olan temelinde aktarıldığını söylemek, bütün bir kültürü insanın biyolojik yönüne indirgemek olacaktır. Oysa insanın kalıtsal özellikleri üreme yoluyla bir sonraki kuşaklara aktarılıp biyolojik evrim yoluyla yaygınlaşırken, kültürel unsurlar her ne kadar biyolojiden kaynaklı ekonomik mirasla sonraki kuşaklara aktarıldığı da olsa da üretim ve çoğaltım aşamasında taklit ya da kopyalama yoluyla yaygınlaşmaktadır. Diğer bir ifadeyle araç-gereçler biyolojik bir yolla üretememektedir, mevcut ekonomik sistemde ve kısmen arz-talep ilişkilerinin olduğu bütün sistemlerde talep edilen araç-gereçler gerekli arza ulaşmak için çoğaltılmakta ya da taklit edilmekte veyahut kopyalanmaktadır, böylelikle söz konusu araç-gereçlerin seri üretimi başlatılmakta ya da arttırılmaktadır. Veyahut geleneksel kültüre ait bir ritüel, eğer benimsenirse taklit yoluyla yaygınlaşma ve sonraki kuşakların da bu taklide dâhil olmasıyla sonraki kuşaklara aktarılmaktadır, sonraki kuşaklar çocuk sahibi olur olmaz tüm bu ritüeller biyolojik olanla birlikte aktarılmamaktadır. Nitekim Richard Dawkins, gen temelli evrim yaklaşımını ele aldığı *The Selfish Gene* adlı yapıtında, genlerin kendisini çoğaltması gibi ama taklit yoluyla çoğalan kültür unsurlarını "mem" kavramıyla nitelemektedir (Dawkins, 2006: s. 192). Bu ise, güncel evrim paradigmalarından biri olan gen temelli evrim yaklaşımından da hareketle, en azından kültürel evrim olarak biyolojik evrimden farklı bir evrim sürecinin kabulü anlamına gelmektedir. Bu açıdan Gehlen'in çıkış noktası, kendisinin kültürü biyolojiye dâhil etmesiyle devam ettirilen yönden bir başka yöne, kültürel evrime ya da ayrı bir varlık sahası olarak kültüre doğru yöneltilebilir görünmektedir.

Eğer kültür, Gehlen'in ifade ettiği biçimiyle biyolojik olsaydı, tıpkı türlerin gelişim süreçlerinde genellikle karmaşıklaşması gibi kültürün unsurlarının da giderek karmaşıklaşması beklenirdi. Diğer bir ifadeyle bir kültür unsuru ya da memin

biyolojik olarak bir başka unsura ya da meme dönüşmesi için kendisinin yayılmasını kolaylaştıracak ilave özellikler kazanarak karmaşıklaşması gerekirdi. Fakat kültürel tarihe bakıldığında kültürün hiç de o yönde bir gelişim göstermediği açık hale gelecektir. Çünkü türler hayatta kalmak için ek fonksiyonları yerine getirecek özellikler kazanırken, kültürün unsurları ya da memler daha ziyade kendisinin taklit edilerek kopyalanmasını kolaylaştıracak daha basit bir yapı kazanma eğilimindedir. Örneğin Shakespeare'in oyunları bir insanın izleyip başka bir insana oyunu dilsel olarak nitelik kaybına uğratmadan anlatabileceği kadar basit bir yapıya sahip değildir. Ancak buna karşın, televizyon programlarındaki skeç tarzındaki oyunlar bir başka insana oyunun niteliğine zarar vermeden anlatılabilir durumdadır ve bu skeçlerdeki şakalar da uygun durumlarda taklit edilerek toplumda yaygınlaşma imkânına sahiptir. Bu imkânı da salt skeçlerin ya da şakaların kalitesi değil basitliği sunmaktadır. Bu nedenle de Shakespeare'in oyunları günümüzde sınırlı bir kitle tarafından mem olarak kopyalanabiliyorken basit niteliğe sahip olan oyunlar mem olarak ardı ardına kopyalanarak kitlesel olarak çoğaltılabilmektedir. Benzer şekilde, karmaşık bir melodiye sahip müzikler bir yerde çaldığında akılda kalmamaktadır. Ancak popüler müziğin görece basit melodileri insanların bulunduğu bir ortamda çalındığında zihinlere yerleşebilmekte ve insanlar bu melodileri mırıldanarak başkalarına mem şeklinde aktarabilmektedir. O insanlar da bu mırıldanılan melodilerin ait olduğu şarkıyı duyduğunda o şarkıyı dikkatle dinlemekte, daha sonra ya şarkıyı satın almakta ya da günümüzdeki çoğaltım araçları vasıtasıyla müzik dinlediği araç-gerece kopyalayarak çoğaltabilmektedir. Tüm bunlarda, salt sanat eserlerinin alımlayıcısı olarak insanın basit yapısı söz konusu değildir, burada asıl olan, şarkıların basitliğinin kültürel evrimsel olarak bir avantaja neden olmasıdır. İşte sonuç olarak, kültürün sanat yönü söz konusu olduğunda insanlık Shakespeare'in oyunlarının niceliksel ve niteliksel karmaşıklığına yeni unsurlar ilave ederek sanatı karmaşıklık açısından geliştirmemektedir ki eğer kültür biyolojik olsaydı bu yönde geliştirmesi gerekirdi. Aksine sanatın en azından yaygınlık kazanma açısından yönü, kendisinin kolay kopyalanmasını ya da taklit edilmesini sağlayan bir basitliğe doğru çevrilmiş durumdadır.

Basitleşme, kültürün sırf sanat alanında değil, araç-gereç üretimi alanında da görülmektedir. Aynı fonksiyonu yerine getirmek için geçmişte görece daha basit bir araç-gereç kullanılırken günümüzde görece daha karmaşık bir araç-gereç kullanılıyorsa bu ikinci araç-gerecin ontolojik olarak ilk araç-gerecin dönüşmüş hali şeklinde ele alınamayacağından ve bunların karmaşıklıklarının epistemolojik olduğundan bahsedilmişti. Ancak basitleşme, aynı araç-gerecin, günümüzde yapım tekniği ya da işçiliği biçim değiştirmesine karşın halen üretildiği durumlarda söz konusudur. Örneğin, geçmiş zamanlarda üretilmiş bir bıçak ele alındığında, bu bıçak el işçiliğiyle işlemeli bir kabzaya sahip olabilir. Günümüzde fabrikasyonla üretilen bıçaklarla karşılaştırıldığında, işlevini yerine getirme biçimi açısından yine aynı forma sahiptir. Ancak günümüzdeki bıçak, üstün bir tekniğin ürünü olan fabrikasyon süreçleriyle üretilmesine rağmen, geçmişteki işlemeli bıçakla karşılaştırıldığında ve sırf bıçak olarak kendinde ve kendi başına ele alındığında oldukça basit bir yapıya sahiptir. Çünkü bıçağın kabzasındaki işlemeler niceliksel olarak pek çok farklı kesici alet darbeleriyle farklı yönlerdeki çok sayıda hareketle oluşturulmuş ve kendi başına ele alındığında niceliksel olarak daha karmaşık geometrik şekillerin bileşimi haline gelmişken, fabrikasyon üretimi bıçağın kabzası, seri üretimi kolaylaştırmak için daha kolay kopyalanabilir sade bir biçime sahip haldedir. Eğer el işçiliği sırasında da bıçağın metal kısmı da ustalık gerektiren pek çok işlemden geçtiyse, büyük ihtimalle bıçağın keskinliği ve dayanıklılığı da bu karmaşık üretim sonucu ortaya çıkan karmaşık metalik yapı gereği, fabrikasyon bıçağın keskinliği ve dayanıklılığından daha fazla olacaktır. Benzer şekilde, el tezgâhlarında dokunmuş bir halı belki binlerce düğümden oluşuyorken, fabrikasyonla seri şekilde üretilen halı bu seri üretimin gereği niceliksel olarak daha basit bir yapıya sahip olacaktır. Dolayısıyla seri üretimi arttırabilmek ve daha verimli hale getirmek için hemen hemen tüm sanayi ürünlerinde basite doğru bir yönelim söz konusudur. İşte bu basite doğru yönelim ise, araç-gereçlerin kopyalanabilirliğini arttırdığı içindir, yoksa günümüzde artık geçmişteki daha karmaşık yapılı araç-gereçlerin üretilemeyeceği için değildir. Nitekim halen, geçmişteki araç-gereçlerin karmaşık yapısından yola çıkılarak özel üretim halinde çeşitli retro araç-gereçler üretilmektedir. Ancak kopyalanabilirlikleri karmaşıklıklarından ötürü sınırlı olduğu için seri üretilememektedirler, dolayısıyla da talep edilmelerine karşın yeterince arz edilememelerinden ötürü de yüksek şekilde fiyatlandırılmaktadırlar. Yine de sanayide sermayedara asıl kar getiren, böyle

karmaşıklığa sahip nadir ürünler üretmek değil, fonksiyon açısından daha fazla talep edilen daha basit yapılı ürünleri seri şekilde üretebilmektir.

Bu noktada, üretim biçimlerinin salt günümüzün şartlarıyla ele alındığı ama tıpkı geçmişte olduğu gibi bunların değişebileceği ileri sürülerek bir itirazda bulunabilir. Nitekim seri üretim, halen büyük oranda üretim bandı ve bu üretim bandının çeşitli aşamalarında devreye giren işçiler ya da robotik kollar aracılığıyla parça parça gerçekleşmektedir. Ancak bu üretim biçimlerini köklü bir şekilde değiştirecek teknolojik gelişmeler de yaşanmaktadır. Bunların en önemlisi, robotik kollara da uygulandığında Dördüncü Sanayi Devrimi olarak kavramsallaştırılan dönemi de hızlandıracak olan üç boyutlu yazıcıların gelişimidir (Yuran ve Yavuz, 2021: s. 583-600). Üç boyutlu yazıcılar, tıpkı kâğıda istenilen şekillerin çizilmesini ve bunun sayısız kez tekrarlanmasını mümkün kılan iki boyutlu yazıcılar gibi, üç boyutlu materyale bilgisayar programında çizilen üç boyutlu şekli uygulayabilmektedir. Ne var ki halen, bu teknoloji, sadece belirli hammaddeler üzerinde çalışılabilmesine imkân tanımaktadır, söz gelimi halen metallere bu üç boyutlu şekillerin diğer maddelere olduğu gibi kolaylıkla uygulanabilmesini sağlayan teknolojiye erişilmemiştir. Fakat üç boyutlu yazıcılar geliştirildiğinde ve istenilen üç boyutlu şekil hemen hemen tüm materyallere uygulanabilir hale getirildiğinde üretimde de büyük bir devrimin yaşanması muhtemeldir. Zira bu durumda, eğer bir parçanın içerisinde başka bir parçanın da üretimi mümkün olacaksa, ya seri üretim bantlarının uzunluğu kısalacak ya da bazı durumlarda gerekliliği ortadan kalkacaktır, çünkü birden fazla parça aynı anda tek bir üç boyutlu yazıcı sayesinde iç içe geçecek parçalardan oluşacak şekilde dahi üretilebilecektir. İşte bu durumda, seri üretim biçimleri de değişeceği için, kopyalanabilirlik açısından basitliğin eski önemini yitireceği öne sürülebilir görünmektedir. Nitekim bir kez üç boyutlu yazıcının kullandığı programa karmaşık bir üç boyutlu şekil çizildi mi, bu üç boyutlu şekil ona uygun seri üretim bantlarının düzenlenmesine ihtiyaç duyulmadan üç boyutlu bir yazıcıda üretilebilecek ve aynı üç boyutlu yazıcı hemen ardından başka bir karmaşık üç boyutlu cismi üretmek üzere tekrar programlanabilecektir. Tüm bu süreçler aynı zamanda eski üretim biçimlerine göre oldukça hızlı gerçekleşebilecektir. Ancak yine de basitlik seri üretimde eski önemini yitirecek olsa bile, üç boyutlu yazıcılar söz

konusu olduğunda da halen üretim hızı açısından önemli bir avantaj doğuracaktır. Çünkü karmaşık üç boyutlu şekillerin kopyalanabilirliği artsa da halen daha basit şekillerin kopyalanabilirliği hız açısından daha fazla olacaktır. Elbette çok karmaşık bir üç boyutlu cismin yazılımdaki kodları her bilgisayar programı ya da dosyasında olduğu gibi bir anda kopyalanabilir hale gelecek, ama bu kodlar dolayısıyla şekil gerçek halde var olan üç boyutlu ham materyale işlenmeye başladığında üretim süreci basit cismin üretimine nazaran halen daha uzun sürecektir. Üstelik eski üretim biçimlerindeki seri üretim sayılarına ulaşılmaya çalışıldığında, yani karmaşık bir biçime sahip bir araç-gereç on binlerce adet üretildiğinde, üretim zamanı açısından basit biçimli araç-gerecin üretimine nazaran saniyenin onda biri kadar da olsa bir ilave zaman gereksinimi ihmal edilemez bir üretim zamanı farkına yol açacaktır. Böylelikle karmaşık biçimli olana ulaşma imkânı artmış olsa da halen basit biçimli olanın seri üretimi hem üretici hem de tüketici açısından avantajını koruyacaktır.

Üç boyutlu yazıcı örneği, karmaşıklık daha kolay ulaşılabilir olsa da basitliğin avantajını koruması açısından değil aynı zamanda başka bir açıdan da önemli görünmektedir. Bu da üç boyutlu yazıcı teknolojisiyle gerçekleşen üretimde karmaşıklığın salt epistemolojik bir karmaşıklık haline gelecek olmasıdır. Çünkü üç boyutlu yazıcı teknolojisi üretimde genele yayıldığında, aynı fonksiyona sahip araç-gereçlerin hammadde yapısı açısından ontolojik karmaşıklığı sınırlı hale gelecek ve birebir aynı fonksiyonlara sahip iki farklı araç-gereci birbirinden farklı kılan temel unsur onların biçimlerinin epistemolojik yapısı olacaktır. Diğer bir ifadeyle üç boyutlu yazıcı, kendi yapısının sınırlılığı doğrultusunda belli bir sertliğe ya da dayanıklılığa sahip hammaddeleri işleyebilecektir, söz gelimi çok sert yapıya sahip bir çeliği işleyemeyecektir ve bu durumda çeliğin niceliksel karmaşıklığından gelen söz gelimi bıçağın ontolojik karmaşıklığı bu bıçak üç boyutlu yazıcıda üretilemediği için söz konusu olmayacaktır. Böylece de birbirine yakın hammaddelerle üretilmiş iki araç-gereç arasındaki temel fark biçimsellikleri olacaktır ve bu biçimsellikleri de belirleyen bu biçimlerin salt epistemolojik yapısıdır. Yani bir araç-gereç bir araç-gereçten daha karmaşık bir forma sahip olabilecek ama bu formun karmaşıklığı, örneğin basit olanında basit ve düz geometrik biçimler varken diğerinde düzgün olmayan ya da logaritmik olarak değişen eğrilerden oluşan geometrik biçimler

olmasından ileri gelecektir. Bu karmaşık şekillerin çizimi ise, yazılım aşamasında daha karmaşık çizim teknikleri ve komutları gerektirecektir ve diyalektik olarak çizimin zorluğuyla şekillerin karmaşıklığı birbirini belirleyecektir. O halde buradan da açıktır ki kendinde ve kendi başına ele alındığında araç-gereçlerin karmaşıklığının temel kaynağı kendilerinin ontolojik yapısı ya da bizzat kendileri değil, kendilerini mümkün kılan bilginin ya da bilgi birikiminin karmaşıklığıdır.

Dönüşerek basitleşmenin kültür diye genellenebilecek olan insana dair tüm etkinliklerde kopyalanma ya da yeniden üretilme konusunda bir avantaj doğurduğu açık olduğuna göre, doğa alanıyla tarihsel-toplumsal alan arasında yapılan hermeneutik ayrım daha da netleşmektedir. Hermeneutik de doğa alanı ve tarihsel-toplumsal alan olarak bir dikatomi benimsemektedir. Ancak bu dikatomi, örneğin Dilthey'de doğa bilimlerinin ve sosyal bilimler olarak tin bilimlerinin nesnelerinin ayrılığı üzerinden kurulmaktadır (Dilthey, 2011: s. 20-22). Buna göre, sosyal bilimler nesnelerini anlama üzerinden ele alarak yöntemsel olarak doğa bilimlerinden ayrılmaktadır (Dilthey, 2011: s. 23). Söz gelimi insan, bir sanat eserindeki tarihsel bir kişiliği ele alıyorsa, kendisini o kişi yerine koyarak o kişiyi anlamalıdır ve Dilthey'in tinsel alandaki tekilliği yakalayan sanat üzerinden kurduğu anlama yöntemi, aynı zamanda, tekilliği ele alma konusunda yetersiz olan doğa biliminin yöntemlerinden ayrı olan tin bilimi yöntemlerinin merkezine koyulmaktadır (Dilthey, 2011: s. 38-43, 92). Ne var ki bir şey olmanın ne olduğunun bilgisi olarak kendinde şeyin bilgisinin başka birisi tarafından bilinmesinin imkânsızlığı düşünüldüğünde, bu yöntem farazi kalmaktadır. Çünkü Dilthey'in betimlediği şekliyle bir şeyi ya da bir insanı anlamak mümkün değildir. Diğer bir ifadeyle hermeneutik yönteme göre örneğin, Osmanlı Devleti'nin Fatih Sultan Mehmet dönemi ele alınacaksa, tarihçinin kendisini Fatih Sultan Mehmet yerine koyarak açıklamalarda bulunması mümkün değildir, çünkü kendinde şey olarak Fatih Sultan Mehmet olmanın neliği, ondan başka diğer tüm insanlara kapalıdır. Nitekim Dilthey'in betimlediği yöntem, bu açıdan olmasa da psikolojizme kaymak doğrultusunda eleştirilmiş ve benimsenen bir sosyal bilim yöntemi haline gelmemiştir. Çünkü bu açıdan bakıldığında da söz gelimi tarihçinin hermeneutik yöntemle yapacağı şey en fazla, ele aldığı tarihi kişiliğin psikolojisini çözümlemektir ve bu çözümleme en fazla başka hayali bir durumda o kişinin ne

yapabileceğinin bilgisini sunacak, psikolojinin de nesnesini ele alışındaki sınırlılıktan ve nesnesinin karmaşıklığından ötürü belirli bir tarihsel olayın neden o şekilde gerçekleştiğini anlamaya yetmeyecektir. İşte bu eleştirinin bir açımlanması olarak da bu yöntemin işe yaramayacak oluşunun bir nedeninin de bir şey olmanın neliği olarak kendinde şeyin bilgisini bize psikolojinin de vermeyecek oluşu olduğu iddia edilebilir görünmektedir. Her halükarda salt yöntem bilimsel olarak doğa alanı ve tarihsel-toplumsal alan olarak bir ayrıma gidilemediğine göre bu ayrımın ontolojik temellerine inilmesinde yarar vardır. Bunun için de ilkin, insanın, beynini kullanarak elleriyle ürettiği her şeyi ve salt beynini kullanarak ürettiği dil gibi yapıları tarihsel-toplumsal alana dâhil etmek ve doğa alanını salt evrime göre ve doğa yasalarına göre işleyen ayrı bir alan olarak ele almak gerekmektedir. Böyle yapıldığında ise canlıların dönüşümünü belirleyen evrime göre gerçekleşen üreme doğa alanındaki dönüşümün temel hareket ettiricisi olacak, taklit ise tarihsel-toplumsal alanda kopyalanma ya da yeniden üretimi belirleyen temel olgu olacaktır. İşte taklit edilebilirliği arttırdığı ölçüde basitleşme, tarihsel-toplumsal alanda böylece kopyalanma ve yeniden üretilme için temel bir avantaj sağlayacaktır.

Taklit kavramı, *mimesis* olarak Aristoteles'te de karşımıza çıkmaktadır. Nitekim "mem" kavramı da bu Eski Yunanca köke benzer olarak türetilmiştir. Ancak Aristoteles, *mimesis* kavramını daha dar kapsamda, sanatı ve sanat üretimini açıklayacak şekilde kullanmaktadır. Ona göre, sanat, doğanın ve insanın taklidinden, yani *mimesis*'ten ortaya çıkmaktadır (Aristoteles, 2019, s. 1) (*Poetika,* 1447a15). Söz gelimi insan, kuşların sesini ya da doğadaki başka güzel sesleri taklit ederek müziği ortaya çıkarmıştır. Daha sonra insan, tanrıları ya da kahramanları taklit ederek tiyatro yapmaya başlamıştır. Tüm bunlarla taklit ya da *mimesis*, insanı *katharsis*'le arındırmaya hizmet etmektedir ve olumlu bir olgu olarak ele alınmaktadır. Ancak Platon'a doğru geriye gidildiğinde, taklidin ya da *mimesis*'in de bu olumlu yönünün yanında olumsuz bir yönü daha karşımıza çıkmaktadır ki o da taklit gerçekleştikçe hakikatten uzaklaşıldığı iddiasıdır. Çünkü Platon'a göre bir değişmez ve zihinle anlaşılabilir olan, yani ideler vardır, bir de onların taklidi, yani tüm diğer duyulur şeyler vardır (Platon, 2000: s. 37) (*Timaeus,* 49a1). Doğa idelerin taklidi, şiir ya da taklitçi sanatlar da bu taklidin taklidi olduğuna göre, taklit derecesi arttıkça

hakikatten de uzaklaşılmaktadır. Öyle ki Platon, *Devlet* diyalogunda siteyi hakikatten uzaklaştırmasından ve zararlı duyguları empoze etmesinden ötürü şairleri siteden uzaklaştırmayı önermektedir (Platon, 2007: s. 118) (*Devlet,* 398a). Her ne kadar, o dönemdeki sanatın kapsamından ötürü olsa gerek, sanatı ve sanatçıyı bu şekilde ele almak sanatın olumlu yönlerini görmezden gelse de taklidin aynı zamanda şeyin kendisinden uzaklaşmak anlamına gelmesi açısından aynı zamanda çarpıcıdır. Nitekim bir eserin sanatsallığı açısından dolaysız bir önemi olmasa da bir şeyin taklidi çoğu zaman kendisini birebir yansıtmamaktadır. Elbette bir sanayi üretimi ürün, gerekli hammadde ve bilgiye erişildiği zaman birebir taklit edilebilir durumdadır. Zaten sanayideki seri üretim de ilk prototipin birebir şekilde taklit edilmesiyle gerçekleşmektedir ve seri üretilen ürünle prototip arasında prototip geliştirilmediği takdirde her açıdan birebir uyum söz konusudur. Ancak insanın ya da başka bir canlının dolaysızca gerçekleştirdiği taklitlerde taklit edilen şey zamanla taklidin derecesi arttıkça, yani ilk örnek taklit edildikten sonra bu taklit de taklit edildikçe bozunmaya uğramaktadır. Dawkins de mem kavramını ele alırken kuşlarda gözlemlenen bir olgu dolayısıyla buna işaret etmektedir, buna göre bir kuş türü belirli nota ve melodilerle ötmektedir ve diğer kuş bireyleri bu ötüşü taklit ederek öğrenmekte ve bu ötüş böylelikle kuş türü arasında yaygınlaşmaktadır, ancak bir noktadan sonra bazı kuşlar bu ötüşü bazı notaları değiştirerek taklit etmekte ve etrafındaki bireyler de ötüşün bu son halini taklit ederek öğrenmekte, sonra onlar da yanlış öğrenerek ötüşü yine taklit yoluyla yaymakta, ama bir zaman sonra birbirinden farklılaşmış ötüş biçimleri ortaya çıkmaktadır (Dawkins, 2006: s. 189-190). Dolayısıyla da ötüşün son hali ilk haline göre farklılaşmaktadır. Eğer kısmen yanlış öğrenerek taklit etmekten ötürü bir farklılık olduysa, ötüş ilk haline göre ya basitleşmekte ya da aynı niceliksel karmaşıklığa sahip olarak bir parçanın yerine eş değer bir parça konmaktadır. Ancak eş değer bir parça değişikliği olsa bile, salt yanlış öğrenme aracılığıyla ötüş er veya geç niceliksel olarak eksilerek basitleşmeye de götürecektir. Böylelikle canlılara dair unsurların salt taklit yoluyla çoğalmasında er veya geç basitleşmeye doğru bir yönelim gerçekleşecektir.

Salt taklit yoluyla çoğaltım söz konusu olduğunda basite yönelim insan dışındaki canlılarda görüldüğü gibi aynı zamanda insan konusunda da

gözlemlenebilir durumdadır. Nitekim dillerin kendi içlerindeki değişime bakıldığında, dillerin pek çoğu yüzyıllar önce konuşulduğu halinden farklılaşmış durumdadır. Çünkü diller, tıpkı organizmalar gibi gelişebilmekte ya da bozulabilmektedir veyahut aslında aynı dil her iki süreci aynı anda yaşayabilmektedir (Cook, 1904: s. 484). Bunun ise genellikle, dilin ortaya çıktığı ilk hali insanlar tarafından taklit edilerek konuşulurken bazen dili daha kurallı hale getirmek için kasıtlı değişikliklerle bazen de yanlış öğrenmeler aracılığıyla bazı kelimelerin farklılaşmasından kaynaklanır olduğu ileri sürülebilir durumdadır. Öbür türlü kelimelerin telaffuz ve yazılışlarındaki tüm farklılaşmaların o dili konuşan insanlar tarafından bilinçli şekilde gerçekleştirildiği kabul edilmek durumundadır ki bu da daha az gerçekçi bir iddia olacaktır. Oysa dil, ortaya çıkışından bugünkü haline gelene kadarki süreçte yaşayan bir olgu, diğer bir ifadeyle doğup gelişen, ölen ya da farklılaşan bir olgu olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle de her farklılaşmasının insan bireylerinin doğrudan bilinçli müdahalesiyle gerçekleştiği söylenemez görünmektedir. Böylesi bilinçsiz farklılaşmalarda ise ya aynı düzeyde bir farklılaşma ya da o toplumda yaşayan insanların ağız yapısına göre bir basitleşme söz konusudur. Örneğin aslı Aleksandros olan Büyük İskender ismi Anadolu'daki dilin ortaya çıktığı ağza uygun şekilde İskender olarak basitleşmiştir. Veyahut Aristoteles İngilizceye "*Aristotle*" şeklinde geçerek basitleşmiştir. Benzer şekilde, bir dilin ağız yapısı farklılaştığında eski kelimeler de o ağız yapısına uygun şekilde farklılaşacak ve çoğunlukla basitleşecektir. Örneğin Türkçede "ağabey" kelimesi günümüzde "abi" olarak telaffuz edilir hale gelmiştir ya da aslı karındaş olan kelime artık "kardeş" halinde telaffuz edilmektedir. Çünkü en nihayetinde bu gibi basitleşmeler taklit edilebilirliği, dolayısıyla kelimenin kullanımının çoğalmasını arttıracak kültürel evrimsel bir avantaja sahiptir. Üstelik bir dili daha kurallı hale getirmek için yapılan kasıtlı değişiklikler de kelime gruplarının kullanımını çoğaltacak basitleşmelerden sayılabilir. Zira bir dilbilgisi kuralının tüm benzer durumlarda uygulanabilir hale getirilmesi o kuralı öğrenen birisinin o kuralla ortaya çıkan tüm kelime gruplarını öğrenmesini de kolaylaştıracak, böylece de bir bütün olarak dil yapısal olarak da basitleşmiş olacaktır.

Basitleşmeye doğru yönelim, sırf dilde değil, ritüellerde de gözlemlenebilir durumdadır. Örneğin birkaç yüzyıl önce İngiltere'de reverans diye tabir edilen, dizleri kırıp yere eğilmek suretiyle gerçekleşen selamlaşma biçimi günümüzde nadir görülmeye başlamış ve yerini ya tokalaşmaya ya da başı hafifçe öne eğme şeklindeki selamlaşmaya bırakmıştır. Veyahut Anadolu'da görülen bayram ritüelleri geçmişte pek çok unsura sahipken günümüzde basitleşerek unsurlardan sadece birkaçı gözlemlenebilir hale gelmiştir. Hemen herkesin gözlemleyebileceği bu basitleşmelere dair örnekler arttırılabilir, ama bu örneklerde yine ortak olan, basitleşmenin yine kültürel evrimsel bir avantaj oluşturarak taklit edilme dolayımıyla çoğalmayı kolaylaştırmasıdır.

Taklit yoluyla kültürün unsurlarının çoğaltımının daima eş değer bir farklılaşmayla ya da basitleşmeyle gerçekleştiği iddiasına, o zaman ortaya çıkan ilk kültür unsurlarının en karmaşık unsurlar olduğu ve sonrasında bu unsurların taklit yoluyla çoğalması sırasında daima bir bozunma gerçekleştiği ve dolayısıyla kültürün sürekli bir basitleşmeden ötürü ilk haline göre görece geri kaldığı iddiasıyla karşı çıkılabilir. İlkin, zaten ortaya çıktığı zaman kültürel evrimsel bir avantaja sahip olacak şekilde basit olan kültür unsurları taklit yoluyla ya aynı şekilde çoğaltılabilmekte ya da eş değer bir şekilde farklılaşabilmektedir. Ancak pek tabii, farklılaşmadaki zaman dilimi genişledikçe er veya geç basitleşme şeklindeki bir dönüşüm de gerçekleşecektir. O halde basitleşme dönüşümün tek yönü oldukça toplamda bütün bir kültür yine basit hale gelecektir. Fakat açıktır ki kültür insan yaratımlarının toplamı olarak ele alındığında bilim ve teknik de kültürün alanına girecektir ve elbette bilim ve teknikteki geçmişe nazaran yaşanan gelişmeler yadsınamaz durumdadır. Üstelik günümüzde en az eski çağlardaki ritüeller kadar karmaşık ritüeller, geleneksel alanın yanında özellikle din alanında sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Öyleyse bütün bir insanlık kültürü ele alındığında, geçmişe nazaran genel bir basitleşme söz konusu değildir, bilakis bilim ve teknikteki gelişmeler de göz önünde bulundurulduğunda bir karmaşıklaşma söz konusudur. Taklit yoluyla çoğalan kültür unsurlarının ya da daha özel olarak memlerin er veya geç bir basitleşmeyi beraberinde getireceği ileri sürüldüğünde de bütün bir kültürün unsurlarındaki toplam karmaşıklık, bu iddianın karşısında bir sorun haline

gelmektedir. Ancak taklit, kültürün oluşumunda önemli bir çoğaltım yolu olmakla birlikte kültürü oluşturan yegâne olgu değildir. Taklit ile çoğaltılan her bir kültür unsurunu ayrı ayrı ele alıp taklit ettiği bir önceki unsura, sonra da o bir önceki unsurun taklit ettiği unsura gidildiğinde ve bu böylece taklit edilen ilk unsura dek sürdüğünde elbette başka hiçbir unsuru taklit etmeyen bir kültür unsuruna rastlanması mümkündür. O halde taklit yoluyla ortaya çıkmamış olan bu ilk unsurun da bir ortaya çıkış biçimi olması gerekmektedir. İşte bu noktada, ne bir başka şeyin taklidi olan ne de başka bir şeyin dönüşümü olan bir ortaya çıkış biçiminin olması gereklidir ve bu ortaya çıkış biçimi ise bu çalışma bağlamında "yeni" kavramının altında ele alınacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde basitleşerek dönüşmenin doğa alanında ilkin cansız doğada bozunma şeklinde görüldüğü belirtilmiş, canlı doğaya gelindiğinde ise basitleşmenin başta üreme olmak üzere kopyalanmayı ve hayatta kalmayı kolaylaştırdığı süreçlerde bir avantaj olarak ortaya çıktığı tespit edilmiştir. Ancak öte yandan çoğu zaman bir avantaj oluşturmasına rağmen basitleşmenin karmaşıklaşma gibi sıklıkla gözlemlenmediği ve doğada karmaşık olana doğru genel bir yönelimin olmasının aksine basitleşmeye doğru bir yönelimin de olmadığı ileri sürülmüştür. Diğer taraftan basitleşmenin de karmaşıklık gibi göreceli olabileceği, dolayısıyla bir açıdan basitleşen bir canlının başka açıdan karmaşıklaşabileceği de ifade edilmiş, bu ise insan örneği ile desteklenmiştir. Zira insan çıplak bedeninin anatomisi itibariyle bazı özelleşmiş organlara sahip olmadığından anatomik olarak diğer hayvanlara göre basit yapılı sayılabilecekken elbette diğer taraftan beyni ve elleri ile ürettikleri ve yapabildikleri ile neler yapabileceğinin diğer canlılara göre daha zor öngörülebilmesi açısından en karmaşık canlı sayılabilmektedir. Böylelikle Gehlen'in beyin ve eller konusundaki insan görüşüne başvurulmuş, insanın beyni ve elleriyle ürettikleriyle doğa alanından farklı olarak bir kültür alanı oluşturduğu ortaya konmuş ve Gehlen'in bu görüşleri hermeneutik ile ilişkili olarak ele alınarak kültür alanıyla tarihsel-toplumsal alan arasındaki analoji gösterilmeye çalışılmıştır. Doğa alanıyla kültür alanı ya da tarihsel-toplumsal alan arasındaki ayrım netleştirildikten sonra da doğa alanında üreme dolayısıyla gerçekleşen çoğaltımın kültür alanında ya da tarihsel-toplumsal alanda taklit yoluyla gerçekleştiği ifade edilmiş ve bu taklidi

kolaylaştırdığı ölçüde kültür alanındaki basitleşmenin bir avantaj sağladığı öne sürülmüştür. Fakat basitleşme bir avantaj sağlasa da kültür alanında ya da tarihsel toplumsal alanda da sürekli basite doğru bir yönelimin olmadığı ortaya konmuş, bu iddia da eğer öyle olsaydı daima ilk kültür ürünlerinin en karmaşık olup en son ortaya çıkan kültür ürünlerinin ise hep en basit olması gerekeceği ama bunun böyle olmadığı tespitiyle desteklenmeye çalışılmıştır. Özellikle bilim ve teknik de tarihsel-toplumsal alana ait olmasından ötürü kültür alanına dâhil edilirse teknik buluşların çoğaltımında basitlik bir avantaj sağlasa da teknik buluşlarının gelişim dizgesinde aksine bir karmaşıklaşma olduğu ileri sürülmüş, bu noktada da bu karmaşıklaşmayı sağlayan, dönüşümden ayrı başka bir değişim türünün olması gerektiği ifade edilmiş ve bu değişim türü ise Hegel'in anladığı bağlama sadık kalınarak "yeni" kavramı altına sokulmuştur. İşte bir sonraki bölümde doğada hâlihazırda var olan bir şeyin başka bir şey haline gelmesi olarak gözlemlenen dönüşümden ayrı bir değişim türü olarak yeni olanın ortaya çıkışı incelenecektir. Böylelikle hangi değişimin sonucunda ilerlemenin ortaya çıkacağı ve bu ilerleme sonucu ileri olanın aslında ne olduğu sorusunun cevabına yaklaşılmış olacaktır.

1. 2. YENİ

Dönüşüm söz konusu olduğunda ya karmaşık yapılı bileşik şeylerin basit unsurlarına ayrılması ya basit unsurların karmaşık bileşik yapılar oluşturması ya da şeylerin kısmi veya bütünsel olarak eş değer karmaşıklıkta başka şeylere dönüşmesi görülmektedir. Ancak her halükarda, maddi ya da enerji olarak daha önce var olmayan bir şeyin ortaya çıkması söz konusu değildir. Yine de dönüşüm sonucu ortaya çıkan şey, bir öncekine göre yeni sayılabilecektir. Ne var ki buradaki yeni, dönüşen şeye göre bağıl bir yenidir ve kendi başına ele alındığında daha önce var olmamış bir parçaya sahip olmayı ifade etmemektedir. Ya dönüşene göre yeni bağlantıların kurulmuş olmasını ifade etmekte ya da bütünselliğine ayrı bir parçanın eklenmesine veyahut bu bütünsellikten bir parçanın çıkarılışına işaret etmektedir. Bir parça eklendiğinde ya da çıkarıldığındaysa, yeni olan o eklenen parçanın dönüşen

şeye göre durumudur ya da eksik kalan dönüşen şeyin çıkan parçaya göre durumudur, dolayısıyla yine bir bağıllık söz konusudur. Mutlak anlamda yeni olan ise, daha önce hiçbir şekilde var olmayan bir şeyin ortaya çıkış durumudur. Ancak maddi ve enerjisel şeyler kendi başına ele alındığında, daha önce hiçbir parçası var olmamış yeni bir şeyin ortaya çıkışıyla sonuçlanacak bir dönüşümden söz edilemez. Atomların parçalandığı ya da başka bir atom oluşturduğu nükleer reaksiyonlarda bile, ortaya çıkan muazzam enerji atomlar arası bağların kuruluşu ya da bozuluşundan oluşan enerjidir ve reaksiyondan önce, dönüşen atomlarda potansiyel ya da olanak olarak vardır. O halde yeni olan, madde ve enerjide aranacaksa, maddenin ve enerjinin kendi başına ele alınışında değil, diğer madde ve enerjilerle kurulan bağlantılarda aranmalıdır. Zira dönüşülen şeyin unsurları elbette daha önceden bir şekilde var olmak zorundadır, en azından olanak halde var olmalıdır, ancak unsurlar arasında kurulan bağlantı daha önce hiç kurulmamış bir bağlantı olması açısından yeni bir şey olabilmektedir.

Daha önce görülmemiş bir maddeyle karşılaşıldığında, yeni olanın maddeyi oluşturan unsurlar değil de bu unsurların birbirine bağlanış şekli olduğuna bir diğer kanıt da elementlerin birbirinden farklı bileşikleri oluştururken çoğu zaman bu elementlerin kendi özelliklerini kaybederek yeni özellikler kazanması, dolayısıyla daha önce var olmamış bir maddenin ortaya çıktığı izlenimini vermesidir. Örneğin hidrojen atomu yanıcı, oksijen ise yakıcı özelliğe sahipken ikisinin bileşiminden oluşan su, ateşi söndürme özelliğine sahiptir. Oysa dünyada keşfedilen her madde, mevcut atomların bileşikleri ya da izotoplarıdır, dolayısıyla aynı atomların farklı bağlantılarla birleşmesinden ibarettir. Eğer periyodik cetvele yeni atomlar ekleniyorsa, bunlar insan müdahalesiyle üretilmiş yapay elementlerdir. Dolayısıyla insan müdahalesi olmadığında, aynı atomların doğada gözlemlenebilen farklı yollarla bileşiminden doğan dönüşümler görülmektedir, insan müdahalesi olduğunda ise doğada görülmeyen yeni bağlantılarla doğada kendiliğinden ortaya çıkmayacak dönüşümler söz konusudur ve bu dönüşümlerde de yeni olan, bileşiği ya da materyali veyahut da canlıyı oluşturan unsurlar değil, o aynı unsurlar arasında ilk kez kurulmuş olan bağlantılardır.

Yeni olanın şeylerin kendisi değil şeyler arasındaki bağlantılar olduğu söylendiğinde, yeni olan epistemolojinin alanına dâhil edilmiş olacaktır. Hatta denebilir ki epistemolojinin alanındakiler daima şeyler arasındaki bağlantılardır. Çünkü şeylerin dolaysızca kendisi olan kendinde şeylerin bilinemezliği bir kez kabul edildiğinde, bilinen ne varsa şeyler arasındaki bağlantılar olacaktır, zira şeylerin kendisi olarak ya da bir şey olmanın neliği olarak kendinde şey bilinemez olarak kabul edilmiş olduğuna ve insan da kaçınılmazca bir şeyler bildiğine göre bu bildiği şeyler bağlantılardan ibaret olacaktır. Nitekim Immanuel Kant da bilgiyi teşkil eden önermeleri sintetik ve analitik olarak ikiye ayırmaktadır ve bilgiyi genişletenin yalnızca sintetik önermeler olduğunu söylemektedir (Kant, 2002b: s. 14). Çünkü analitik önermeler, şeyler arasındaki ya da şeylerle özellikleri arasındaki var olan bağlantıları en fazla açığa çıkarmaktan ibarettir ve sintetik önermeler bu mevcut bağlantıların ötesinde yeni bağlantılar kurulmasını sağlamaktadır. Bilginin genişletilmesiyle de kastedilen aynı zamanda mevcut bilgilerin ötesine geçerek yeni bilgiler edinmektir. Böylelikle şeyler arasında kurulan yeni bağlantılar, bu bağlantılar bir müdahale olmadan kendiliğinden kuruluyorsa, onu ileride keşfedebilecek akıl için olanak halinde bir bilgiyi içermektedir, dolayısıyla epistemolojiye dâhil edilmesi için bir bilen özneye ihtiyaç yoktur. Eğer bu bağlantı bir müdahaleyle kuruluyorsa da müdahale edenin zaten bilgisi dâhilindedir.

Yeni olanın yeni bağlantılar dolayımıyla bilgi olduğu kabul edildiğinde, bütün bilgilerin yeni olacağı çıkarımı da yanlış bir çıkarım olacaktır. Çünkü bilgi, sintetik olduğu sürece yenidir, ancak kendisine dayanarak yeni bilgisel bağlantıların türetildiği her bilgi yeni olmak zorunda değildir. Dolayısıyla sintetik ve analitik ayrımından yola çıkarak bilginin kaynağına doğru geriye gitmek, bu ayrımın ötesinde yeni bilgiyi yeni olmayan ya da başka türlü ortaya çıkan bilgiden ayırmayı sağlayacaktır. Diğer bir ifadeyle hâlihazırda bilinen A ile hâlihazırda bilinen B arasında daha önce bilinmeyen bir bağlantı kurularak yeni olan sintetik AB bilgisi üretilebilir. A ve B de ortaya çıktığında sintetik bir yeni bilgi de olabilir, ancak en nihayetinde AB bilgisini oluşturan geçmiş bilgilerde geriye doğru gidildiğinde,

AB'ye doğru giden bütün bilgilerin sintetik olması olanaksızdır. Öncelikle bilginin kaynağı meselesinde Kant'ın da sintetik olmak ve analitik olmak bakımından incelediği duyuma dayanmayan *a priori* ve duyuma dayanan *a posteriori* bilgi ayrımı vardır ve kendisini oluşturan bütün bilgisel unsurların *a priori* olduğu bilgisel durumlar mümkün olsa da geriye doğru gidildiğinde bütün bilgisel izleğinin sintetik bilgilerden oluştuğu bir sintetik *a priori* bilgi mümkün değildir. Kant'a göre de matematik sintetik *a priori* bilgilerden oluşmaktadır, metafiziğin ise asıl işi sintetik *a priori* önermeler olsa da çok defa kavramlarını öğelerine ayırmaya ihtiyaç duymakta ve dolayısıyla analitik yargılara gerek duymaktadır (Kant, 2002b: s. 20). Dolayısıyla matematik bir tarafa bırakılırsa[7] sintetik olmayan, analitik olan ve böylelikle yeni olmak yerine mevcut bilgiyi unsurlarına ayıran önermeler ya da bilgiler yeni olan her sintetik bilginin öncülleri ya da kabulleri olmak durumundadır. Çünkü sintetik bilgi, doğrudan bir şeyin ya da kendinde şeyin bilgisi değil, şeyler arasındaki yeni bağlantıların bilgisidir ve bütün öncülleri ya da kabulleri sintetik bilgilerden oluşan bir bilginin var olduğunu söylemek, hiçbir nesnesi olmayan salt bağlantıların olduğunu söylemek anlamına gelecek, dolayısıyla anlamsız bir iddia olacaktır.

Bağlantıların nesnesi olması gerektiği söylendiğinde, iki şey arasındaki ilişkinin kendisinin de nesne edinebileceği iddiasında bulunulabilir. Ancak iki maddi şey arasındaki bağlantı, ilkin iki şeyin birbiriyle ilişkisini ifade ediyorsa yine bilgisel olacaktır ve bilginin nesnesi konumundadır, kendi başına bir gerçekte var olan olarak nesne edinilemeyecektir. İkinci olarak iki şey arasındaki bağlantının ötesinde enerjisel bir ilişkiden söz edilebilir. Örneğin iki mıknatıs arasındaki manyetik alan, bilgisel olmanın ötesinde kendi başına bir şey olarak da ele alınabilir. Veyahut iki gök cismi arasındaki kütle çekimi, bilgisel bir bağlantının ötesinde yine bir enerji olarak ontolojik bir nesne halinde ele alınabilir. Ancak her halükarda, iki şey arasındaki manyetik alan ya da enerji, iki şey ortadan kalktığında ortadan kalkacaktır, dolayısıyla nesnelerden ayrı olarak nesne edilememekte ve yine iki şey arasındaki bu kez gerçekte var olan bir bağlantı olarak ele alınmak durumundadır. Böylelikle

[7] Matematiğin sintetik *a priori* önermelerden oluşup oluşmadığı ayrı bir tartışma konusudur. Bu tartışmada matematikte de analitik önermelerin kullandığı savı kabul edildiğinde, buradan sonra söyleneceklere matematik de dâhil edilebilir hale gelecektir.

nesnelerden ayrı bir bağlantılılık ve bu bağlantılılığa dair türetilen sintetik bilgiler halen mümkün olmayacaktır.

Başından sonuna kadar sintetik olarak türetilen bilgi mümkün olmasa da ilk öncülünden itibaren *a priori* olarak üretilen bilginin olanağı halen iddia edilebilir durumdadır. Örneğin özgürlük kavramının ya da idesinin *a priori* olarak türetildiği kabul edildiğinde ve "özgürlük ancak ve ancak eşitlikle mümkündür." gibi bir önerme ortaya atıldığında, her ne kadar böylesi bir sintetik *a priori* önermenin imkânı Kant tarafından metafiziğin imkânı olarak ele alınsa da buradaki konu açısından *a priori* bir bilgiden türetilmiş *a priori* bir bilgi olarak ele alınabilir. Ayrıca sintetik kabul edilsin ya da edilmesin, yine bu çalışma bağlamında bu önerme yeni bir bilgi de ortaya atmaktadır. Ancak özgürlük kavramının nereden türediğine bakıldığında ve bu kavramdan geriye doğru gidildiğinde, ilkin, bir şeyin bir yasa ya da başka bir şey karşısında belirlenimsizlik durumu veyahut otonomi durumu olarak tanımlanabilir ve yine Kant açısından bu tanımlama, bu durum özgürlük kavramından önce de var olduğu için analitik bir bilgiye işaret etmektedir. Çünkü bir şeyle başka bir şey ya da yasa arasındaki özel bir bağlantı durumunun kavramsallaştırılmasına tekabül etmektedir. Dolayısıyla özgürlük, kavramından önce bir olgu durumu olarak var olmuş olsa da özgürlük kavramının bilgisi bir keşif halinde sonradan ortaya çıkmıştır ve bilgi olarak yeni bir bilgi olmakla birlikte çoğu sintetik bilgide olduğu gibi yeni olgu durumlarına dolaysız olarak yol açmamaktadır. Hâlbuki mevcut bir teknik ekipmanı başka bir mevcut teknik ekipmana bağlayarak yeni bir teknik gereç üretmekteki sintetik bilgi, bilgimizi genişletmekle birlikte yeni bir olgu durumunu da ortaya çıkarmaktadır. Böylelikle kendisini oluşturan unsurlar yeni olmasa da bilgi olarak hem ontolojik bir yeniliğe hem de epistemolojik olarak bağıl olmayan mutlak bir yeniliğe işaret etmektedir. Analitik bir bilginin yeniliği ise ontolojik bir yeniliğe dair olmayıp salt epistemolojik olsa da aynı zamanda bağıl olmadığı için mutlaktır.

Rasyonalizm ve deneycilik tartışmaları çerçevesinde, *a priori* bilgilerin dahi deneycilik açısından dolaylı olarak deneyden kaynaklanan idelere dayandığı öne

sürülebilir. Öte yandan, rasyonalizm açısından, Descartes'ın öne sürdüğü gibi bazı idelerin doğuştan geldiği savunulacaktır (Descartes, 2007: s. 34). Diğer bir ifadeyle deneyciliğe göre soyut diye tabir ettiğimiz kavramlarımızın kökeni bile deneye dayandırılabilecekken, rasyonalizme göre belirli kavramların insan aklında başından beri içerilmektedir. Fakat ayrı bir tartışma konusu olan ve Kant'ın kategorilerle (Kant, 2002b: s. 53-54, 76) büyük ölçüde çözdüğü bu sorunun bu çalışma açısından önemi, salt akıldan kaynaklanan *a priori* kavram ya da ideler mümkün olsun ya da olmasın, insan bilgisinin çoğunluğunun deneyden kaynaklanmasından dolayı, deneyden kaynaklı ideler ortaya çıkarken yeni olanın nerede başladığıdır. Çünkü duyumsadığımız maddi bir nesnenin zihnimizde canlanan idesini ele alırken, bu ideyi doğrudan nesnenin yansıması olarak kabul ettiğimizde yeni olanın nerede başladığı muğlaklaşacak, hatta duyumsadığımız maddi nesnelere dair idelerimizde yeni olan bir şey olmayacaktır. Oysa duyumsadığımız maddi nesneler yukarıda da değinildiği gibi sürekli değişmekte, buna karşın bu nesnelere dair idelerimiz ya değişmemekte ya da nesnenin değişimine paralel olmayan şekilde başka yönde değişmektedir, dolayısıyla duyumsadığımız nesnelerle bu nesnelerin idelerinin bir ve aynı şey olması ve hatta bir ve aynı şeye işaret etmesi mümkün değildir. Bu noktada da bir nesnenin idesi söz konusu olduğunda, durmaksızın değişim hesaba katıldığı takdirde bu idenin imlediği şeyin aslında ne olduğu sorusu bir kez daha karşımıza çıkmaktadır.

Yukarıda değinildiği gibi, durmaksızın değişime tabi olan ve bazen de başka bir şeye dönüşen maddi varlıkların bilgisinin mümkün olması için bu varlıkların bizzat kendisi değil, kendisiyle aynı kalma olanağı bilgi nesnesi olmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, kendisiyle aynı olma olanağı ideleştirilirken kendisiyle aynı kaldığı yer ve zamanın seçimi ya da kendisiyle aynı kalırken o varlığın hangi unsurlarının ele alınıp hangi unsurlarının görmezden gelineceği ideyi belirlemektedir. Diğer bir ifadeyle bir maddi varlık ideleştirilirken, tıpkı kendinde şeyin bilinememesi gibi varlığın tüm unsurları bütün ayrıntılarıyla ide tarafından imlenemeyeceğinden böylesi ideler daima maddi varlığın bazı unsurlarını dışarıda bırakmaktadır. İdeyi oluşturan insan söz konusu olduğunda da hemen hemen her insan farklı unsurları ideye dâhil edeceğinden ya da idenin dışında bırakacağından ötürü de her belirli bir

maddi varlık farklı bir insan tarafından ideleştirildiğinde birbirinden farklı idelerin ortaya çıkması muhtemeldir. Hatta aynı insan bile belirli bir maddi varlığı belirli bir zamanda belirli bir yerden duyumsadığında farklı imgeler gözlemleyecek ve dolayısıyla aynı insan için bile aynı maddi varlığın farklı yer ve zamanlarda farklı ideleri ortaya çıkabilecektir. Üstelik insan, yine sınırlılığından ötürü bir maddi varlığı duyumsadıktan sonra bir daha o aynı varlığı duyumsamazsa, zihninde kalan ideyle yetinecek ve bu ide de muhtemelen zamanla silikleşecek veyahut zihninde kaldığı ölçüde imgeleminde idenin yarattığı duyumları tasavvur ederek, geriye kalan ideden ikincil ya da üçüncül farklı ideler üretecektir. Böylelikle de yeni olan, duyumdan kaynaklı ideler söz konusu olduğunda sürecin ta en başında, yani duyumsanan maddi varlıktan idenin türetilmesi sırasında ortaya çıkmaktadır ve bu yeni olanın kaynağı da sırf insanın, duyumsadığı maddi varlığa o varlıkta olmayan özellikler yüklemesiyle değil, daha büyük ölçüde maddi varlığın özelliklerini ideye kişisel algı ya da seçimden ötürü eksik olarak yansıtmasında ortaya çıkmaktadır ve tam da bu kişisel algı ya da seçimin belirlediği, kişiden kişiye, zamandan zamana ve bir yerden bir yere değişen eksikliğin farklılığı yeni olanın kaynağını teşkil etmektedir. Örneğin, bir ağaç bir insan tarafından duyumsanarak o ağaca dair bir ide oluşturulduğunda, kimi insan ağacın yapraklarının yeşilliğine odaklanacaktır, kimi insan ise ağacın dallarının şeklini duyumunun merkezine koyacaktır ve aynı ağacın aynı zamanda aynı yerden duyumsanmasında dahi farklı insanlar söz konusu olduğunda farklı ideler ortaya çıkacaktır. Çünkü her bir insan ağacın kimi özelliklerini ideye dâhil edip kimi özelliklerini dışarıda bırakacaktır ve farklı zamanlarda aynı insanın duyumları için de bu böyledir. Yani aynı insan farklı zamanda ağacın farklı idelerini oluşturacaktır, üstelik de doğadaki durmaksızın değişim devam ederken aynı ağaç da farklılaşacaktır.

Duyumsanan maddi varlıklar için yeni olanın ideleştirme aşamasında ortaya çıkışına dair bir kanıt da aynı nesnenin ya da manzaranın farklı ressamlar tarafından çizilirken birbirinden farklı resimlerin ortaya çıkmasıdır. Bu ise salt çizim tekniğinden kaynaklanmamakta, daha ziyade ressamların nesneyi ya da manzarayı resmetmeden önce farklı yönlerin ön plana çıktığı farklı ideler oluşturmasından kaynaklanmaktadır. Hatta benzeri bir durum, fotoğraf için de geçerlidir. Aynı

manzaranın aynı anda aynı açıdan iki farklı fotoğrafçı tarafından çekilmesinde, fotoğrafçının odak ayarlarını ön plana çıkaracağı görüntüler için farklı şekilde ayarlaması yine manzaranın farklı ideleştirmelerinin kanıtı olacaktır.

Sanattan sonra, bilimde de bir varlık ele alınırken, bu varlığın kimi özellikleri varlığa dair bilimsel ideye ya da niceliksel ve niteliksel özellikler bütününe dâhil edilmekte, kimisi de dışarıda bırakılmaktadır. Örneğin belirli bir tür ağacın büyüyüşü ele alındığında, bu ağacın, çevresindeki çok sayıda varlık, nesne ya da maddeyle ilişkisi bulunmaktadır. Ancak, belirli bir botanik kuramı açısından, söz gelimi o belirli ağacın topraktaki her bir mineralle ilişkisi ele alınmamakta, belirli minerallerle ilişkisi ele alınmakta ve diğerleri dışarıda bırakılmaktadır. Böylece bilimsel kuramın bir varlığı ele alışında yine sanattaki gibi belirli etmenlerin dışarıda bırakılması söz konusudur. Nitekim bir varlığın tüm içsel ilişkileriyle ve etrafındaki her şeyle olan bağıyla topyekûn ele alınması, bilimsel kuramların sınırlılığı nedeniyle mümkün değildir ve denebilir ki nesnelerini ele alış biçimlerindeki sınırlılık insanın bir şeyi ideleştirirken ya da ele alırken sahip olduğu sınırlılıktan ileri gelmektedir. Böylelikle kuramın ve insanın sınırlılığından ötürü kimi ilişkilerin kurama dâhil edilip kiminin dışarıda bırakılmasıyla, aynı varlığın bilim tarafından ele alınışında öncekilerden farklı ve yeni olan ideleştirme ya da kavramsallaştırmalar mümkün olmaktadır. Örneğin, bir hücrenin ele alınışında kimya bilimi hücredeki tepkimeler arasındaki ilişkiyi ele alıp diğer ilişkileri dışarıda bırakmaktayken biyoloji bu hücrenin parçaları arasındaki bağlantılılığı ve diğer hücrelerle ilişkilerini ele alıp diğer ilişkileri dışarıda bırakmaktadır. Buna göre de kimya daha eskiyse, aynı hücreyi inceleyen biyolojinin kavramsallaştırması yeni olan olarak karşımıza çıkabilmektedir.

Bilimden sonra teknikte de yeni olan ortaya çıkmaktadır. Üstelik teknikteki yeni olan kimi zaman, epistemolojik yeniyi sunan salt bilimden öte ontolojik olarak da yeni olan nesnelerin yaratılmasını sağlamaktadır. Örneğin, kimyada bir bileşiğe dair yeni olan salt bilgisel bir yeniliktir, kullanılan kurama göre bileşiğin belirli unsurları ve diğer maddelerle olan belirli ilişkisellikleri ele alınmakta, diğerleri dışarıda bırakılmaktadır, oysa o aynı bileşiğin belirli bileşiklerle birlikte kullanılarak

bir ilaç üretilmesi sırasında sintetik bir bilgi halinde insanın bilgisi de genişlemekte, ayrıca ontolojik olarak gerçekte var olanlar arasına yeni bir gerçekte var olan eklenmektedir. Elbette bu yeni gerçekte var olan, yani yeni üretilen ilaç, mevcut bileşikler kullanılarak üretilmektedir, dolayısıyla onu oluşturan tüm unsurlar salt gerçekte var olan olarak ele alındığında yeni bir gerçekte var olandan söz edilemez. Ancak bu yeni ilacı mümkün kılan bilginin yeniliği sayesinde, o bileşiklerin ilk kez o şekilde kullanılmasından ötürü bir bütün olarak yeni bir gerçekte var olandan söz edilebilecektir. Yine de pek tabii, bu yeni ilaç eğer tesadüfen üretilmemişse, epistemolojik yeni ontolojik yeniden varoluş olarak önce gelmektedir. Dolayısıyla teknik açısından da yeni olanın kaynağı, bilinçli bir tasarım söz konusuysa, epistemolojik yenidir. Teknik bir araç-gereç ya da ürün yapıldığında dışarıda bırakılan ise, kendisini oluşturan unsurların eski bağlantılılıklarından alınarak diğer unsurlarla ilişkili olarak var edilmesidir, diğer bir ifadeyle yeni bir teknik buluşta kullanılanlar birbirleriyle yeni bir ilişkisellikle bağlanmakta ve eski ilişkiselliklerle birlikte diğer her şey dışarıda bırakılmaktadır. Böylelikle tekniğin de ilk başta yeni bileşimlerin kurulmasıyla ortaya çıktığı düşünülse de bir açıdan yine eksiltmelerle geliştiği söylenebilir görünmektedir.

Sanatta, bilimde ve teknikte, gerçekte var olanlardan yola çıkılarak çeşitli eksiltmelerle yeni olanın ortaya çıkarıldığı söylendiğinde, ilkin, bilgiyi genişleten sintetik bilginin nasıl mümkün olduğu sorusu sorulabilir görünmektedir. Zira sintetik bilgi, analitikten farklı olarak mevcut şeyleri, olgu durumlarını ya da kavramları açımlamak yerine mevcut olanı aşarak yeni olgu durumları ya da kavramlara imkân tanımaktadır. Oysa eksiltmeyle ortaya çıkan ontolojik ve epistemolojik bir değişim, ilk bakışta yeni ilişkisellikler kurmak bir yana mevcut ilişkisellikleri yok saymak olarak görüleceğinden sintetik bilgi sayılmayabilir. Ancak şeyler ve olgu durumlarından yola çıkılarak sintetik bir bilgiye ulaşıldığında iki farklı durum vardır. İlkin, daha çok bilim ve sanatta gözlemlenen, mevcut şeylerden ve olgu durumlarından yola çıkılarak onlara dair bilginin ya da sanatın türetilmesi durumudur. Diğer bir ifadeyle bu durumda şeyler ya da olgu durumları arasındaki bağlantılar zaten vardır ve insan hâlihazırda var olduğunu bildiği bu şeyler ya da olgu durumları arasında diğer her şeyi parantez içine alarak yeni bir ilişkisellik

keşfetmektedir. Dolayısıyla bu durumda şeyler ya da olgu durumları arasında sintetik bir ilişki kurulmamaktadır, bir ilişki hâlihazırda zaten vardır, ancak insan açısından bakıldığında epistemolojik olarak sintetik bir ilişki kurulmaktadır, çünkü insan mevcut ilişkiyi ilk defa bilgisel olarak kurarak öğrenmektedir. Böylelikle bu durumda ortaya çıkan bilgi mevcut şeylere ya da olgu durumlarına dair olsa da sintetik bilgi sayılabilir görünmektedir. İkinci olarak da daha çok teknik ve sanatta gözlemlenen, birbiriyle hâlihazırda bir ilişki kurmamış olan ya da ele alındığı tarzda bir bağlantısı olmayan şeylerin ya da olgu durumlarının ilk defa bir ilişkiye sokulmasıyla teknik bilginin ya da sanatın türetilmesi durumu gözlemlenebilmektedir. Bu durumda, türetilen bu sanata ya da bilgiye dair bilgi, sintetik bilgi olarak teknik gerecin ya da sanat eserinin varoluşundan önce gelmektedir ve ontolojik olarak da şeyler ya da olgu durumları birbiriyle sintetik bir ilişki kurmaktadır. Öyleyse bu ikinci durumda, sintetik bilginin imkânı daha açıktır ve her iki durumda da sintetik bilgi mümkündür. Ancak kaynağından itibaren başından sonuna kadar sintetik olarak yeni olanı ortaya çıkaran bilgiden sanat, bilim ve teknik açısından söz edilemez. Her üç alanda da en azından bilginin ilk kaynağı olarak ya analitik bilgiye ya da *a posteriori* olarak dolaysızca deneye kaynaklık eden ve gerçekte var olan bir şeye ihtiyaç duyulmaktadır. Kant'ın ortaya koyduğu ve sintetik *a priori* önermenin mümkün olduğu geometri ve matematikte de ilkin analitik önermelerden yola çıkılmaktadır, *a posteriori* bilgi konusunda yine Kant'ın bilgi felsefesi açısından da analitik önermeler bilginin ortaya çıkarılışında, en azından deneye sunulan nesnelerin kavramsallaştırılmasında kaçınılmazdır.

Kültür, bu çalışma bağlamında insanın, ellerini ve beynini kullanarak gerçekleştirdiği yaratıların bütünü olarak ele alınmaktadır, dolayısıyla bu bağlamda sanat, bilim ve teknik kültür alanına dâhil edilebilmektedir. Ancak dildeki genel kullanımının sınırlılığıyla düşünüldüğünde de kültür alanında öncekilerin dolaysız taklidi olmayan her kültür unsuru yeni olan olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin, belirli bir kültürdeki bir olguya ait bir ritüel, ilk ortaya çıktığında ilkin epistemolojik bir yeni olan olmaktadır. Daha sonra bu ritüel, uygulandığında olgu durumu, söylem ve hareket olarak gerçekte var olan şeklindeki duyumsanabilen bir ontolojik yeni durumu da ortaya çıkarmaktadır. Yine de sanat, bilim ve teknikteki gibi kaynağından

itibaren sintetik olarak yeni olan şeklinde doğan bir kültür unsurundan da söz edilemez. Özellikle de eskiye dayanan kaynaklarından doğduktan sonra hemen her kültür ürünü artık önceki kültür unsurlarının değiştirilerek ya da aynen muhafaza edilerek taklit edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla sintetik bir birleştirme söz konusu olsa da birleşimin unsurlarına dönüldüğünde hâlihazırdaki bir kültür unsuruyla karşılaşılacaktır. Böylece dildeki sınırlılığıyla kültür de yeni olan açısından ele alındığında, sanat, bilim ve teknikte olduğu gibi yeni olanın ilk ortaya çıktığı yerin ya analitik olarak elde edilen ilk kavram veyahut ideler olduğu ya da deneye verilmiş şeylerin bazı unsurlarının dışarıda bırakılmasıyla gerçekleştirilen bir basitleştirme olduğu görülecektir. Basitleştirme ise, hâlihazırda mevcut olan bir şeye dair mevcut bilginin bazı unsurların dışarıda bırakılmasıyla sadeleştirilmesi aracılığıyla olduğunda, yeni olan yine ortaya çıkmaktadır. Eskiden oldukça karmaşık yapıya sahip olan bir ritüelin bazı unsurları artık uygulanmadığında yeni bir ritüelin ortaya çıkacağı söylenebilir görünmektedir. Veyahut belirli bir sembolizmle belirli bir nesneyi, söz gelimi kutsal bir ağacı temsil eden bir ritüel artık ağacın bütün unsurlarını sembolleştirmek yerine belirli bazı unsurlarını temsil eder hale geldiğinde yine yeni bir ritüelden söz edilebilir. Bu durum, yeni olanın basitleştirme ile ortaya çıkması açısından, bir ressamın bir ağacı resmederken o ağacın bütün ayrıntılarını tuvale yansıtmamasıyla bir basitleştirmeye gitmesine benzetilebilir ve her iki durumda seçilen ayrıntılara göre ortaya çıkan yeni kültür unsuru eskisine nazaran niteliksel olarak daha değerli sayılabilir. Ayrıca bir kültür unsurunun basitleştirmeden ötürü daha kolay anlaşılabilir hale gelmesi aynı zamanda kolay taklit edilebilir ya da kopyalanabilir hale gelmesini sağlayacaktır. Ne var ki basitleştirmenin bir kültür unsuruna her zaman niteliksel bir değer kattığından da söz edilemez. Hatta kültür söz konusu olduğunda karmaşıklaşarak yeni olanı ortaya çıkaran unsurlar genelde daha değerli sayılmaktadır. Örneğin bir ressamın bir manzarayı bazı fenomenleri dışarıda bırakarak resmetmesi yerine yine bazı ayrıntıları dışarıda bırakmakla birlikte o manzarada bulunmayan başka hayali unsurlar ilave ederek resmetmesi çoğunlukla sanatsal açıdan daha değerli sayılan bir tabloyu ortaya çıkaracaktır. Bu duruma ise sürrealistlerin gerçeğe var olmayan unsurlar ilave ederek sanat yapması örnek gösterilebilir. Ancak her halükarda, ister basitleştirmeyle isterse de karmaşıklaştırmayla ortaya çıkarılmış olsun, yeni olanın her durumda niteliksel olarak daha değerli olduğu söylenemez. Zira basitleştirmenin ya da

karmaşıklaştırmanın her zaman niteliksel bir değer yaratamaması gibi, genel olarak yeni olan da her zaman genel geçer bir niteliksel değer ortaya çıkaramamaktadır.

İlkin basitleştirmeyle ortaya çıkan yeninin her zaman niteliksel bir değer yaratmadığına popüler kültür örnek gösterilebilir. Söz gelimi popüler müzik, kolay akılda kalan melodi ve sözleri kullanmaktadır ve böylece şarkıların kolay öğrenilmesi dolayısıyla taklit açısından, yani örneğin dile dolanıp mırıldanma açısından çoğaltılabilmesinin imkânı artmaktadır. Ancak her popüler müzik şarkısının daha karmaşık melodilere sahip müzik eserlerine, söz gelimi niteliksel ve niceliksel olarak karmaşık bir yapıya sahip bir senfoniye nazaran daha yüksek bir sanatsal değere sahip olduğu söylenemez. Bir senfoniyi mırıldanabilmek karmaşıklığı açısından kolay olmasa da böylesi eserler karmaşıklığından ve niteliksel değerinden kaynaklanan bir biricikliğe sahiptir ve bu biriciklik onlara üstün bir sanatsal değer katmaktadır. Aynı durum, günümüzün kolay taklit edilebilir ritüellerinde olduğu gibi diğer tüm kültür ürünlerinde geçerlidir. Bilimdeki duruma ayrıca değinildiğinde de benzeri bir durumla karşılaşılmaktadır. Çünkü basit bir kuram, söz gelimi basit bir fizik formülü kolay öğrenilebilir ve uygulanabilir olsa da ele alınan olgulara dair pek çok ayrıntıyı dışarıda bırakacağı için her zaman değerli sayılabilecek sonuçlar vermeyecektir. Kuramsal olarak, bütün her şeyi açıklayabilen basit bir formül bu basitliğine rağmen diğer karmaşık ve her şeyi ayrıntıya boğan formüllere göre çok daha değerli olma olanağına sahip olsa da böylesi bir duruma örnek gösterilebilecek bir bilimsel veriye sahip olunduğunu söylemek kolay değildir. Söz gelimi Einstein'ın meşhur "$E=mc^2$" formülü bütün enerji ve maddelere uygulanabilen görece basit bir formül olsa da bu basitliğe yalnızca uygulanması açısından sahip olduğu söylenebilir. Zira bu formülün geçerli olduğunun ispatı ya da Einstein tarafından ilk kez ortaya çıkarılışı zorluk olarak niteliksel bir karmaşıklığa sahiptir. Üstelik bunun dışında bu açıdan ele alınabilecek bütün formüller ya bunun gibi ispat ve ortaya çıkış açısından niteliksel bir karmaşıklığa sahip olacak ya da her şeye uygulansa bile bazı unsurları kaçınılmazca dışarıda bırakacağı için geniş kapsamlı ama oldukça sınırlı açılardan bir uygulanışa sahip olacaktır. Dolayısıyla bilim söz konusu olduğunda basitleştirme ile ortaya çıkan yeni, yine kolay kopyalanması açısından bir avantaja neden olsa da bilimdeki açıklayıcılık ve yeni

bilgilere götürme açısından niteliksel ya da niceliksel bir değer ortaya çıkaramamaktadır.

Basitleştirmeyle ortaya çıkan yeni gibi, karmaşıklaştırmayla ortaya çıkan yeni de her zaman niteliksel bir değer yaratamamaktadır. Ancak karmaşıklaştırmayla ortaya çıkan yeninin, kopyalanma ya da taklit edilme açısından dezavantajına rağmen kendi başına ele alındığında niteliksel bir değer ortaya çıkardığı durumların basitleştirmeye nazaran daha olası olduğu da söylenebilir görünmektedir. Örneğin bir sanat eserindeki, söz gelimi bir senfonideki karmaşık nota dizilimleri, armoniler ve ses aralıkları arttıkça sanatsal değerin de çoğu zaman arttığı iddia edilebilirdir. Ne var ki bu yüksek sanatsal değerin kendi başına dolaysızca karmaşıklıktan kaynaklanıp kaynaklanmadığı da sorgulanabilir durumdadır. Zira sanat söz konusu olduğunda sanat eserine değer katan önemli unsurlardan birisi biricikliktir ve bir sanat eserinin karmaşıklığı arttıkça bu karmaşıklığa sahip başka bir sanat eserinin bulunma ihtimali azalacağından biricikliğe sahip olma ihtimali de artmaktadır. Fakat görece daha basit bir sanat eseri karmaşık olan benzerinin verdiği duyguları, işaret ettiği değerleri aynı ölçüde ama daha sade ve anlaşılır şekilde yansıtıyorsa, kendi başına karmaşıklığın o diğer sanat yapıtına daha üstün bir değer katacağını emin bir şekilde söylemek de zor olacaktır. Örneğin Orhan Veli Kanık'ın garip akımına dâhil olan şiirleri, zamanındaki ve o zamana dek olan Türkçe şiirlere nazaran daha basit yapıdadır ve Türkçe ya da Osmanlıca şiirde hiç görülmemiş olan sadeliğiyle o zamana dek gerçek bir biricikliğe sahiptir, bunun yanında da verdiği duygu ve işaret ettiği değerlerle daha karmaşık yapılı diğer şiirler karşısında net bir eksiğinin olduğunu söylemek de zordur. Bu örnek de göstermektedir ki sanat açısından karmaşık olanın her zaman daha yüksek bir niteliksel değere sahip olacağından söz edilemez. Öyle ki karmaşıklık biricikliği getirse de abartılmış bir karmaşıklığın aynı zamanda anlaşılmazlığı ya da en nihayetinde anlamsızlığı getirebileceği de tasavvur edilebilir. Söz gelimi bir müzik yapıtında normalden çok fazla sayıda ve çeşitlilikte nota ve armoni dizilimleri kullanıldığında ve karmaşıklık uğruna nota geçişleri çalım açısından görülmemiş bir zorluk seviyesinde tutulduğunda, bu müzik yapıtını çalan kişi enstrüman hâkimiyeti açısından usta bir enstrümancı olsa da ne bu müzik yapıtının kendisi ne de onu besteleyen müzisyen sırf bu yapıttan ötürü üstün bir

değere sahip olmayacaktır. Dolayısıyla karmaşıklaştırmayla ortaya çıkan yeninin de her zaman niteliksel bir değer ortaya çıkaracağı söylenemez.

Bilim söz konusu olduğunda da karmaşıklıktan kaynaklanan yeninin tek başına bir bilimsel kurama değer katacağı söylenemez görünmektedir. Çünkü bir bilimsel kuramın öncelikli amacı, ele aldığı olguları yeterli düzeyde açıklamaktır ve bu açıklamanın başarısı doğrultusunda o olguya dair öngörülerde bulunabilmektir, yani yordamadır. Bir bilimsel kuramın ise karmaşıklaştıkça niteliksel olarak değerleneceği söylenemez. Zira şimdiki bilimin açıkladığı olgular geçmişte kimi zaman benzeri bir karmaşıklıkta kimi zaman da daha karmaşık şekilde açıklanabilmekteydi. Örneğin geçmişte geleceği görme amacıyla birlikte yıldızların hareketini inceleyen yıldız biliminin de günümüz astronomisinin de konusu aynıydı, ancak geçmişte yıldızların birbirine bağlı hareketini tüm gökcisimlerine genelleyerek açıklayan matematiksel bir kuram olmadığından geçmişin yıldız bilimi son derece karmaşık ve çok sayıda veri biriktirilmesinden oluşmaktaydı (Koyré, 2008: s. 109-110) ve eğer bu verilerin niceliksel olarak çok farklı biçimlerde ve çok sayıda oluşunun bir karmaşıklık yarattığı kabul edilirse bu eski yıldız biliminin günümüz astronomisinden dahi daha karmaşık bir bilim olduğu da söylenebilir görünmektedir. Ancak bu karmaşıklık ona astronomi karşısında daha üstün bir niteliksel değer de katmamaktadır. Bunun asıl nedeni de günümüz biliminin aslında kendinde bir karmaşıklığa sahip olmamasıdır. Diğer bir ifadeyle günümüzdeki pek çok bilim, özellikle de doğa bilimi anlaşılırlık açısından oldukça karmaşıktır, öyle ki bilgi birikimi ve ilgisi yeterince güçlü olmayan birisinin bu bilimlerden herhangi birini baştan sona tam olarak öğrenmesi oldukça zor bir iştir, ancak bu bilimlerin karmaşıklığı karmaşık olanın daima daha iyi açıklayacağı gibi var olmayan bir kabulden değil de ele alınan olguların tüm detayları hesaba katıldığında bu olguları tam olarak açıklayan bir kuramın kaçınılmaz bir şekilde karmaşıklaşmasından kaynaklanmaktadır ki bu da karmaşık olanın aslında olguları açıklayan bilim değil de olguların ta kendisi olduğu anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bir bilimsel kuramı niteliksel olarak asıl değerli kılan, ele aldığı olguları karmaşık bir şekilde açıklayan bir kuram değil, aksine tüm detaylarının kuşatılmasıyla karmaşıklaşan olguları mümkün olduğunca basit bir şekilde açıklayan bir kuram olmasıdır. Böylelikle salt karmaşıklıktan kaynaklanan

yeninin bilimsel kurama da niteliksel bir değer katmayacağı söylenebilir hale gelmektedir.

Yeninin basitleştirme ve karmaşıklaştırma gibi iki ortaya çıkış yolunu tespit ettikten sonra, kültürün unsurlarında tek tek basitleştirme ya da karmaşıklaştırmayla ortaya çıkan yeninin niteliksel değerden kaynaklanan bir ilerleme ortaya çıkarıp çıkarmayacağı konusunun, yani daha genel olarak yeninin her zaman niteliksel bir değer ortaya çıkarıp çıkarmayacağının incelenmesinde yarar vardır. Buna göre basitleştirme ya da karmaşıklaştırma dolayısıyla yeni olan, biricik olarak yeni olanın kısmen kapsamı içerisinde olacaktır. Diğer bir ifadeyle basitleştirme ya da karmaşıklaştırmayla ortaya çıkan yeni, biricik olan yeninin sadece bir kısmına tekabül etmektedir. Çünkü basitleştirilen ya da karmaşıklaştırılanın bir kısmının eskisiyle aynı kalarak biricik olmayacağı gibi, bütünüyle biricik olan bir yeni de basitleştirme ya da karmaşıklaştırmayla ortaya çıkmamaktadır. İşte, yeni olanın daima niteliksel olarak daha değerli olup olmadığı araştırılırken, ilkin biricik olanın daima niteliksel olarak daha değerli olup olmadığının incelenmesinde yarar vardır.

"Biricik" ve "yeni" kavramları birbiriyle bağlantılı şekilde incelenirken ilkin dilsel olarak ele alındığında, yeni olan her şeyin en azından ilk ortaya çıktığında biricikliğe sahip olduğu söylenebilir görünmektedir. Ancak yeni olanın, yaygınlaştığında ya da bilinir hale geldiğinde bir süre sonra yeni olmaktan çıkacağı da kabul edilmek durumundadır. Ayrıca dönüşerek değişen her şey de eskiye nazaran yine dilsel olarak yeni kabul edilebilirdir. Ancak dönüşen şeyin maddi boyutu ele alındığında, önceki bölümlerde de ele alındığı gibi, daha önce var olmamış bir yeniden de söz edilemez. Özellikle Hegel açısından ele alındığında, doğadaki dönüşen her şeyin hâlihazırda olan şeylerin ya döngüsel ya da salt dilsel anlamda yeni bir biçimi olduğu kabul edilmek durumundadır. Yine önceki bölümlerde dile getirildiği gibi, yeni olanın felsefi anlamda mutlak yeni olabilmesi için salt bilgisel olması gerekmekte, fakat herhangi bir bilgi alanında üretilen yenilerin çoğunluğu da önünde sonunda daha önce var olan bir bilgiye dayanmaktadır. Maddi boyuta sahip ve dilsel olarak yeni addedilen bir şeyde ise bu bağlamda yeni olan, o şeye dair

bilgidir. İşte mutlak anlamda biricik olan da tüm bunların en uç noktasında mutlak anlamda yeni olan olarak ortaya çıkmaktadır. Dilsel anlamda biricik olan ise, salt bilgisel bir şeyin biricikliğinden daha nadiren söz edildiğinden, mutlak ya da dilsel olarak yeni olan bilginin kendisine dair olduğu maddi varlık için de söz konusudur. Ancak dilsel anlamda biricik diğer taraftan, eşsiz olmaktan ötürü sanki niteliksel bir değeri peşinen imler gibidir. Bu durum kısmen de olsa yeni olan için de geçerlidir ve yeni bir şeyin, salt yeni olmasından ya da henüz nadir olmasından ötürü bir değere sahip olduğu düşünülebilmektedir. Oysa hem "biricik" hem de "yeni" kavramlarının, felsefece düşünüldüğünde daima niteliksel bir değeri imlemediği de görülecektir. Zira kendisine dair bilginin daha önce hiç bilinmediği bir şeyin ya da salt daha önce bilinmeyen bir bilginin daima niteliksel olarak daha değerli olacağından söz edilemez. Örneğin II. Dünya Savaşı'nın sonunda atom bombasının fiilen kullanılmış olduğu olgusuna dair ve bu savaş teknolojisini mümkün kılan bilgi, tarihte daha önce hiç bilinmeyen bir bilgidir ve hem bu yüzden hem de olaya dair tarihsel bilgi açısından da biricikliğe sahiptir. Ancak bu biricikliğin ve daha genel olarak bu yeni durumun bu olaya ve ona dair bilgilere genel geçer bir niteliksel değer kattığından bu denli kolaylıkla söz edilemez. Atom enerjisinin kullanımını başlatmasından ötürü bilimsel olarak göreceli bir değere sahip olduğu iddia edilebilir, ama yol açtığı ölümler ve bundan sonra dünyayı nükleer savaşla burun buruna getirmesi açısından bu olayın değerli bir yaşantı olduğu söylenemez. Diğer bir ifadeyle önceki bilimsel bilgi durumlarına nazaran bilimsel bir değere sahiptir, ama niteliksel açıdan her durumda herkes tarafından genel-geçer şekilde kabul edilebilecek ya da diğer eylem olanakları açısından değerlendirildiğinde salt bir eylem olarak bir değere sahip değildir. Benzer şekilde, tek tek bireylerin eşi benzeri görülmemiş şekilde kötücül eylemlerini mümkün kılan ve bu eylemlere dair bilgi de biricik olacak ve aynı zamanda diğer kötücül eylemlerinkine göre yeni olacaktır, ama sırf bundan ötürü bir değere sahip olmayacaktır. O halde biricik ya da yeni olan, her durumda değerli olamamaktadır.

Yalnızca bilgisel olan için yeninin söz konusu oluşu kabulünün, Hegel'in yalnızca tinsel temeli olan değişikliklerin yenilik getirdiği görüşüne dayanmakta olduğu daha önce söylenmişti. Bu bağlamda yeni olan, tinsel olana dayandırıldığı

için, yeninin her zaman niteliksel bir değeri beraberinde getirmeyeceği söylendikten sonra temele inilerek tinin ya da tinsel olanın da bu açıdan ele alınması gerekmektedir.

Tıpkı biricik olanın ve yeni olanın değerli olanı dilsel olarak çağrıştırması gibi, tinsel olan ya da genel olarak tin de dildeki kullanımı açısından bir değeri imler gibidir. Hegel'in tini ele alışında bile bu peşinen olumlu anlamın oldukça yaygın olduğunu görmek mümkündür. Bu peşinen olumlu imlemin geçerliliğini sorgulamak içinse, ilkin tinin ne olduğunun irdelenmesinde yarar vardır.

Tin, Almancada "*geist*" kelimesi ile ifade edilmektedir. Almancadaki bu kelimenin Türkçedeki karşılıklarından birisi ise ruhtur. Türkçedeki kullanımlarına bakıldığında, ruh kelimesi tek başına kötü bir şeyi imlememektedir. Zira salt dildeki kullanımına bile bakıldığında, ruh ancak kötülüklerin taşıyıcısıdır ve genelde ruhtaki kötülüklerden bahsedilmektedir, ruhun kendisinin kötü olması bakımından kötü ruhlardan bahsedilmemektedir. Semavi dinler açısından da bunun böyle olduğu söylenebilir; çünkü ruhun adeta sınırsız olanaklara sahip olacak ve ayrıca bu sınırsız olanaklar arasında iyiyi de kötüyü de seçmede özgür olacak şekilde yaratıldığına inanılmaktadır (Işıktaç, 2014: s. 76). Öbür türlüsü olsaydı ve bazı ruhlar kötü olarak ve bazıları ise iyi olarak yaratılsaydı, bu durum ilkin Tanrı'nın insanlara bahşettiği özgür iradeyle çelişirdi, yani kötü olarak yaratılan ruhlar iyi eylemde, iyi olarak yaratılan ruhlar ise kötü eylemde bulunamazdı. İkinci olarak da semavi dinlerin farklı biçimlerde de olsa hepsinde bulunan, öldükten sonra insanların "amel" denilen kendi eylemlerine göre yargılanacağı inancının da temeli sarsılmış olurdu, zira kaçınılmaz olarak kötü ruhlar kötü amellerde, iyi ruhlar ise iyi amellerde bulunacak ise insanların başka türlüsü mümkün olmayan eylemlerinden ötürü yaşamış oldukları hayatlarının yargılanması, hükmü zaten bilinen bir yargılama olacağından anlamsızlaşırdı. Ancak semavi dinler dışında örneğin eski Türklerde "kötü ruh" tabiri kullanılabilmektedir (Serbest, 2020: s. 8), zira semavi dinlerce var olduğuna inanılan iblis benzeri kötü ruhların var olduğu inancıyla bazı pagan dinlerinde ve Şamanizm'de karşılaşılabilmektedir. Öte yandan diğer dinlerdeki kötü ruhların

genellikle insanların ruhu olmayıp salt spiritüel varlıklar olduğu da iddia edilebilir ve böylece bu gibi dinler söz konusu olduğunda da insan ruhu kendi başına kötü kabul edilmemekte ve genel olarak eylemleriyle iyiyi ya da kötüyü bir taşıyıcı olarak kendinde barındırabilmektedir. Dolayısıyla fizikötesi bağlamında ruh söz konusu olduğunda iyilik ya da kötülük açısından ya nötr bir varlık ya da kötülükle kirlenebilen ama özünde iyi olan bir varlık imlenmektedir. Tin ise ruhun eşanlamlısı olarak kullanıldığında aynı şekilde iyi olan ya da en fazla nötr olan bir var olanı imlemektedir.

Elbette ruh ile tini, ya da fizikötesi bir varlık olarak ve felsefedeki anlamıyla "*geist*"ı eşanlamlı olarak ele almak ya felsefedeki anlamını fizikötesine indirgeyecek ya da bu anlama, aslında inanç meselesi olan ontolojik bir varlık kabulünü eklemleyecektir. Oysa aynı kelimeyle karşılansa bile ve fizikötesi varlığı olarak ve felsefe terimi olarak "*geist*" birbiriyle kısmen keşişse de ikisi de birbirini anlam olarak tümüyle kapsayamamaktadır. Nitekim Türkçede aynı kelimenin karşılıkları olarak ruh ve tin kelimelerinin kullanılması bir açıdan bu ayrılığa işaret etmektedir. Bu ayrılığın kökeninde ise her şeyden önce fizikötesi bir varlık olarak ruhun bedenden ayrı şekilde kendi başına var olabilen bir töz olarak neliğinin bilgisinin insan bilgisine ait olan sınırları aşması bulunmaktadır. Öyle ki bir inanç konusu olarak böyle bir varoluş biçiminin gerçekte var olup var olmadığı ancak ve ancak ölümden sonra ve de ayrıca insan bilgisinin aynı biçimde olması koşuluyla bilinebilecektir ve bilinse bile henüz hayatta olan insanların bilgisine sunulamayacaktır. Ancak yine de inanç konusu olan tözsel varlık olarak ruh ile insan bilgisinin kesiştiği bir alanın da var olduğu iddia edilebilir görünmektedir. Ruhun tözsel olarak var olduğuna ister inanılsın isterse de inanılmasın, bir insanın ruhunun bir parçasına uyacak bir var olan vardır, o da önceki bölümlerde de ele alınmış olan, belirli bir insanın o insan olmanın neliğine dair bilgisi ve bu bilgiyi bildiğine dair bilincidir. Bu var olan ise salt bilgisel olmasından ötürü insan bilgisine açıktır, ancak yukarıdaki bölümlerde de değinildiği gibi başka bir insana bilgi olarak tam manasıyla aktarılamaz, çünkü belirli bir insan olmanın ne olduğunu tam olarak ancak o insanın kendisi bilebilmektedir. O halde belirli bir insan olmanın neliğine dair bilgi ve bilinç,

ruhun var olduğu bilinebilen asgari varlığı olarak kabul edilebilir görünmektedir. Ötesi ise insanın yaşarkenki bilgisine kapalı olacak şekilde inancın konusudur.

Ruhun insana açık kısmının belirlenişinin bilgisel zeminde olması aynı şekilde tine de uygulanabilir görünmektedir. Her ne kadar tinin, idealist felsefe dışında transandantal bir varlığı imlediği düşünülse de Hegel felsefesindeki tinin epistemolojik bir yönü de bulunmaktadır. Hegel felsefesindeki tinin ontolojik ya da tözsel bir varlığının olup olmadığı ayrıca incelenebilir, ama geneline bakıldığında tinin ondaki ontolojik yönü en net şekilde kültür ve unsurları olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Hegel'deki en net ayrımlardan biri, daha sonra hermeneutik felsefeye de zemin oluşturacak şekilde doğa ile tin arasındaki ayrımdır (Hegel, 1953: s. 20). Doğa da tinin kendini gerçekleştirmesinin aşamalarından biri olsa da Hegel'in doğayı döngü ya da döngülerle tanımlayıp yeniyi onun dışında bırakması ve tinin alanına özgü olarak belirlemesi (Hegel, 2001a: s. 70) tini doğayı aşacak şekilde genişletmektedir. Böylelikle tin, salt doğanın kendi döngüsel dinamikleriyle oluşamayacak insan ürünü unsurları, yani kültür unsurlarını da kapsar hale gelmekte ve sonunda da tinin asıl özünü insan ürünü olan kültür oluşturmaya başlamaktadır. İşte tinin insanla olan bu dolaysız bağlantısı göz ardı edildiğinde, kültürü oluşturan temel erkin fizikötesi ve tözsel bir varlığa sahip olan tin olduğu ya da daha kapsayıcı şekilde transandantal bir tanrısal akıl olduğu düşünülebilir. Ancak insan faktörü dışarıda bırakılmadığında, insanı, kültürü ve doğayı belirleyenin insanı aşan bir üst-akıl olmadığını söylemek de mümkün görünmektedir. Zira öbür türlü, tin karşısında insan edilgen bir nesne konumunda olacak ve içeriği nasıl belirlenirse belirlensin tin, insan dâhil bütün varlık ve var olanları belirleyen temel erk olacaktır. Hâlbuki tin, insanı ya da daha kavramsal ifadeyle insanlığı aşmamaktadır, aşmış olduğu şey, tek tek insanların bireysel yeti ve edimleridir. Çünkü bütün bir insanlığın gelişimi, tek bir insanın bütün bir hayatı boyunca yapmış olduğu ya da yapabileceği tüm atılımları ve getirmiş olduğu ya da getirebileceği tüm yenilikleri aşmaktadır. Nitekim önce dilin, sonra da yazının bulunmasından itibaren, o zamana dek yaşanmış olanlar bir insan ömrüyle sınırlı kalmamış ve nesilden nesle aktarılarak bir insanlık birikimi teşkil etmiştir. Ne var ki insanlık birikimi kendi başına ele alındığında tüm yaşanmış olanlar olarak tarihe tekabül edecektir ve ötesi kapsam dışı kalacaktır, buna karşın tin

ise halen daha geniş bir alanı kapsayacaktır. Oysa tarih bilgisine tekabül edecek şekilde belirli bir zamana kadarki tüm yaşanmış olayların bilgisi ve tarih bilgisini aşacak şekilde bu yaşanmış olaylardan edinilmiş olan bilgi birikimi o zamanın geleceğindeki başka bilgilerin olanağını içinde taşımaktadır. Örneğin Fransız İhtilali sırasında yaşanmış olayların bilgisi belirli bir tarih bilgisidir ve de bu olayın etkisiyle başka ülkelerde milliyetçi ya da özgürlükçü ayaklanmaların ortaya çıkacağının bilgisinin olanağı Fransız İhtilaline dair tarih bilgisinde içerilmektedir. Veyahut petrol enerjisinin motorlarda nasıl kullanılacağı belirli bir teknik bilgidir ve de bundan sonra petrolle çalışan taşıtların ulaşımda yaygınlaşmasını sağlayan otomotiv teknolojisinin bilgisinin olanağı bu bilgide içerilmektedir. Dolayısıyla belirli bir ülkede belirli bir ayaklanmayı başlatan kişi ya da kişiler veyahut otomobili icat eden kişi ya da kişiler hiç yaşamamış olsa bile, önceki bilgilerde içerilmiş olan olanaklar nedeniyle başka bir zaman diliminde de olsa hem o ayaklanma çıkacak hem de otomobil üretilecektir ve bu gelişmelerin doğrudan belirli kişilerin edimlerine bağlı olduğu söylenemez. Böylelikle de kültür, insan ürünü olan tüm şeylerin toplamı olarak ele alındığında tin ise bu kültür ürünlerinin toplamı ve bunlara dair tüm bilgi birikimiyle birlikte bu bilgi birikiminin içinde taşıdığı ve er veya geç gerçekleşmesi muhtemel yeni bilgi olanakları olarak ele alınabilir görünmektedir. Tinin içerisine dâhil edilebilecek bu bilgi olanakları belirli bir zamanda henüz bilinmiyor olsa bile yine de tine dâhil olacaktır. Zira Hegel'in de öne sürdüğü gibi, Minerva'nın baykuşu yalnızca gecenin alacakaranlığında uçmaktadır (Hegel, 2001b: s. 20), yani mevcut olayların insanın bilgeliğine dâhil edilmesi ancak o olaylar yaşandıktan sonra mümkündür. Öbür türlüyse insanlığın mevcut kültürel ve bilgi birikimini aşacak şekilde tinin alanında saklı kalmaktadır.

Tin, insanlığın yaratımı olan kültür ve tüm bilgisel olanaklarıyla birlikte buna dair bilgi birikimi olarak ele alındığında mevcut ve potansiyel olarak insan bilgisinin sınırlarının içine dâhil edilebilmekte ve tinin insan varlığını aşan fizikötesi bir tözsel varlık olarak düşünülmesine gerek kalmamaktadır. Tin, insanlığı mevcut durumunda elbette aşmaktadır, ancak bu, bilgisel bir aşıştır ve ontolojik değildir, üstelik de insanlık, mevcut durumda kendisini aşan bilgiye günü geldiğinde erişme olanağını içinde taşımaktadır. Böylelikle de daha önce var olmayan maddi bir şeyin üretimiyle

ve bu üretimi mümkün kılan bilgiyle yeni olan, ilkin, hem ontolojik olarak hem de bilgisel olarak tinin alanında ortaya çıkmaktadır. Ancak hiçbir maddi unsuru daha önce var olmayan bir üretim pek mümkün olmadığından ikinci olarak, parçalarının bir kısmı yeni olan ya da tüm parçaları daha önce var olup yeni bir bağlantı biçimiyle birleşen bir ürün ve bu bağlantıyı mümkün kılan bilgi olarak yeni olan, kısmen ontolojik olarak ve daha ziyade bilgisel olarak yine tinin alanında ortaya çıkmaktadır. Üçüncü olarak da maddi bir üretim olmadan yeni bir bilginin ortaya çıkışıyla ya da mevcut bilgilerin yeni bir bağlantıyla ortaya konmasıyla veyahut onlara yeni bir bilginin eklenmesiyle, yeni olan salt bilgisel olarak yine tinin alanında ortaya çıkmaktadır. Ancak yine daha önce hiçbir unsuru bilinmeyen bir bilgi pek mümkün olmadığından, salt bilgisel yeni daha ziyade ilk şekilde, yani bağlantıdaki yenilikle ya da yeni bir bilginin ilavesiyle mümkün olmaktadır. Yine de her halükarda, bu şekilde ele alındığında yeni olanın tinin alanında ortaya çıktığına dair Hegel'in tespiti doğru görünmektedir. Fakat insan yaratımlarının tümü olarak kültür tine dâhil edildiğinde, tinin alanındaki her var olanın daima yeni olacağı da düşünülmemelidir. Elbette kültür alanında daha önce o şekilde var olmayan bir şey ortaya çıktığında yeni olacaktır, ancak başka kültür ürünlerine unsur haline geldikçe zamansal olarak yeniliği ortadan kalkacaktır. Üstelik kültür alanında maddi şeylerin unsuru olan ve daha önce doğada var olan maddeler de yeni olmayacaktır. Dolayısıyla bu noktada, yeni olanın tinin alanında olmak zorunda olduğu ama tinin alanında olan her şeyin daima yeni olmayacağı veya yeni kalmayacağı çıkarımı yapılabilir görünmektedir. Fakat felsefi açıdan daha sorun yaratacak asıl husus, yukarıda da belirtildiği gibi, yeni olan ya da tinsel olan her şeyin niteliksel olarak değerli olduğu yanılgısıdır.

Yeni olanın niteliksel olarak daha değerli olduğu, daha ziyade gündelik dilde karşılaşılabilecek bir yanılgıdır ve bu nedenle bir yanılgı olduğunu göstermek daha kolaydır. Zira şeyler arasında daha önce var olmayan bir bağlantının kurulması ya da mevcut bağlantıya daha önce var olmayan bir şeyin eklenmesi gündelik dilde "yeni" kavramıyla imlenmektedir. Fakat bundan ötürü böylesi yeni olanlara niteliksel olarak daha değersiz olan ya da değersizlik yaşantılarıyla sonuçlanacak olan şeyler de dâhil edilebilmektedir. Örneğin bir seri katilin daha önce görülmemiş yöntemlerle cinayet işlemesi de yeni olan bir şey olacaktır, ancak bu edimin yeni olması onu değerli

kılmayacaktır. Bu yenilik biriciklik boyutunda olsa bile bu böyledir. Veyahut mevcut bir şarkıya ikinci bir kayıt esnasında daha önce olmayan bir ses ya da enstrüman eklenebilir ve böylelikle ikinci kayıttaki şarkı da yeni olacaktır, ancak eklenen ses ya da enstrüman şarkının bütünlüğüne uymadığı takdirde yeni olan ikinci kayıt ilk kayıttan niteliksel olarak daha değerli olmayacaktır. Dolayısıyla yeniliğin her zaman niteliksel olarak bir değer yaratacağı gündelik dilin sınırları içinde dahi söylenemez görünmektedir.

Tinsel olanın daima niteliksel olarak değerli oluşu ya da daha genel olarak daima iyi oluşu ya da iyiye yönelmesi ise ilkin yukarıda Almanca ve İngilizce gibi dillerdeki eş anlamlısı olan ruhla bağıntılı olarak ele alınması nedeniyle bir yanılgı olduğu gösterilmişti. Ancak yaygınlaşarak muğlaklaşan ve kolaylıkla yanılgı denemeyecek bir kanı haline gelen, tinin daima iyi olduğu veya iyiye yöneldiği kabulü tinin ontolojik olarak fizikötesi bir tözselliğe çekilmesiyle daha derine işlemiş hale gelmiştir. Öyle ki bu yaygın kanının Hegel'de dahi tine dair genel bir iyimserliğe dönüştüğü söylenebilir görünmektedir. Hâlbuki tin, yukarıda ele alındığı biçimiyle insan faktörü dışarıda bırakılmadan, insanlığın bütün bir kültür ve bilgi birikimi, ayrıca bunların içinde olanak olarak var olan henüz gerçekleşmemiş kültür ürünleri ve henüz bilinmeyen bilgiler olarak ele alındığında tinin kendisini tarihte gerçekleştirişinin aslında hep iyiye doğru bir gelişme ya da ilerleme olmadığı da ortaya konabilir durumdadır. Nitekim tarihin kendisine de bakıldığında bu durum daha açık hale gelecektir. 19. Yüzyılda Evrim Kuramının sosyal bilimlere ya da daha genel olarak insana uygulanmasıyla ortaya çıkan Sosyal Darwinizm ile birlikte, ırkçılık haline gelen milliyetçilik akımının bilgisel olarak birbiriyle ilişkilendirilmesiyle ortaya çıkan Nazizm'in düşünce dizgesi, tarih tarafından kabul edildiği şekliyle insanlık için büyük bir yıkıma yol açmıştı. Ancak bu yıkımı ortaya çıkaran düşünce dizgesinin, tarihsel ve fikirsel arka planı nedeniyle tek tek kişilerin bireysel edimlerine bağlanamayacak şekilde de bir kaçınılmazlığı içinde barındırdığı da söylenebilir görünmektedir. Diğer bir deyişle Hitler ya da yakın çevresi hiç yaşamamış olsaydı, mevcut tarihsel koşullar ve fikirsel birikimin Almanya'da ya da başka bir yerde benzeri bir düşünce dizgesini ya da fikirsel akımı yine ortaya çıkaracağı iddia edilebilirdir. Zira bir ırkın kendini üstün ve diğer ırkları zayıf olarak

görmesi ve buna göre kendi ırkının menfaatine olacak şekilde eylemde bulunması, yüzeysel şekilde ele alındığında evrim kuramına dayanarak temellendiriliyormuş gibi görünebilir, çünkü bir ırkın kendini üstün görerek kendi menfaatini üstün tutması o ırka belirli bir düzeye kadar avantaj sağlayacaktır. Nitekim kendini üstün görerek diğerlerine karşı bulunulan kötücül eylemlerin meşrulaştırılması kabul görmezken yine de uluslararası ilişkilerde de her ulus kendi ulusal çıkarlarını koruyacak şekilde hareket etmektedir. Ancak kendi ırkını üstün görmekle en azından kendisi açısından meşru görülen kötücül eylemlerin bu tarz eylemler diğer bazı ırklar tarafından da benimsendiğinde ve üstüne üstlük bunlara karşıt bir kutup oluştuğunda ortaya çıkarabileceği felaketlerin net bir şekilde idrak edilebilmesi için böylesi ırkçı düşüncelerin tarihin bir döneminde harekete geçmesi gerektiği de düşünülebilir. Öbür türlü yüzeysel temellendirmesi sayesinde kolay taklit edilebilir olması ve başarılı olduğu takdirde ırka sağlayacağı avantajlar, bu düşünce dizgelerini, pratiğe dökülmeden önce giderek yaygınlaştıracak ve bu düşünce dizgeleri giderek artan yaygınlığı sonucunda er veya geç yine pratiğe dökülmeye çalışılacaktır. Dolayısıyla bu örnekten yola çıkıldığında, tüm kültür ürünlerinin toplamı ve içinde barındırdığı henüz bilinmeyen bilgilerle birlikte tüm bilgi birikimi olarak ele alındığında tin, insanlık açısından olumlu olarak nitelenebilecek yeni olanları kapsadığı gibi olumsuz olarak nitelenebilecek yeni olanları da kapsamaktadır. O halde tinin tarihte kendini gerçekleştirmesi, bütünsel olarak ele alındığında başı ve sonu açısından iyiye doğru yönelse bile, bu yönelim doğrusal ve sürekli bir yönelim olmayacaktır ve yukarıdaki örnekte de gösterildiği gibi, iyi sayılabilecek bir yöne gerçekten yönelebilmek için kimi zaman kötüye yönelimler de kaçınılmazdır ve nihai iyiye doğru yönelim iniş ve çıkışlarla gerçekleşmektedir. Nitekim bu durum, sırf belirli bir siyasi tutum ya da ideolojinin belirlediği öznel bir iyi açısından da geçerli değildir. Zira Karl Marx da sanayileşmeyi ve bunun sonucunda burjuva devrimlerini yaşamamış bir toplumda devrimin gerçekleşmeyeceğini öngörmektedir (Marx ve Engels, 1998a: s. 209-212). Dolayısıyla tarihin sonu Fukuyama'nın belirlediği gibi kapitalizm olsa da ya da kapitalizm sınıf çatışmaları sonucu yerini sonunda komünizme bıraksa da tüm bu süreçlerde söz konusu ideolojiler tarafından olumsuz nitelenen yeni olanların ortaya çıkışının bu belirlenmiş sonlara giden yolda kaçınılmaz olduğu söylenebilir görünmektedir. Böylelikle yeni olan daima tinin alanında gerçekleşmektedir, ancak hem yeni olan hem de tinin kendisi, belirlenen başlangıç ve son ne kadar farklı olursa

olsun belirlenen sona nazaran daha olumsuz değerlendirilebilecek durum ve olayların olanağını kaçınılmazca içerisinde taşımaktadır.

Yeni olanın özel olarak belirli bir referans noktasına ve daha genel olarak belirlenen bir başlangıçla bitiş noktasına göre olumlu ya da olumsuz şekilde değerlendirilişi, son tahlilde bir ilerleme addedilip addedilmemesini belirlemektedir. Böylece ilerleme, yeni olanın ya da daha genel olarak değişimin olumlu şekilde değerlendirilişi olarak ortaya çıkmaktadır.

Çalışmanın bu bölümünde ilkin dönüşüm söz konusu olduğunda yeni olanın ancak ilk hale göre bağıl olarak ortaya çıktığı tespit edilmiştir, zira bir şey başka bir şeye dönüştüğünde kendisine dönüşülen şey yeni olmakta, ancak ilk hale göre yeni olmaktadır ve doğada daha önce var olmayan bir maddenin ortaya çıkışından söz edilememektedir. Ancak elbette daha önce hiçbir biçimde var olmayan bir madde ya da enerji ortaya çıkamıyor diye maddi yöne sahip hiçbir şeyde yeni olanın olamayacağını söylemek yeni olanın alanını olduğundan daha fazla daraltacağından maddi yöne sahip şeylerde yeninin nasıl ortaya çıktığı ele alınmaya çalışılmıştır. Buna göre de yeni olanın şeylerin kendisi değil şeyler arasındaki bağlantılar olduğu öne sürülmüş, dolayısıyla yeni olanın ya da yeni olanı ortaya çıkaranın bilgisel, dolayısıyla epistemolojik olduğu iddia edilmiştir. Bu iddiaya bir kanıt olarak ise önceki bölümlerde olduğu gibi bir şeyin bağıntıları ve ilişkisellikleri dışında kendinde şey olarak bilinemeyeceği savı gösterilmiştir, çünkü en nihayetinde yeni olan bir şeyin, hâlihazırda bilinmek ya da bilinme potansiyeline sahip olmak zorunda olduğu için aynı zamanda bilgisel olmak durumunda olacağı ortadadır. Ancak buradan hareketle bütün bilgilerin bir yeni olan olamayacağı da kabul edilmiş, iki şey arasında kurulan yeni bir bağlantının bilgisi bir yeni olan olsa da o bilginin unsurlarının bilgisinin önünde sonunda hâlihazırda bilinen bir bilgi olması gerektiği gösterilmeye çalışılmıştır. Öte yandan yeninin sınırlarını daha belirginleştirmek için yeni olanın başladığı yer belirlenmeye uğraşılmış, ancak bunun için ilkin duyulur bir cisme dair bilgimiz ide olarak ele alınacaksa nesnelere dair idelerimizin ya değişmemekte ya da nesnenin değişimine paralel olmayan şekilde başka yönde

değişmekte oluşundan hareketle durmaksızın değişen nesne dünyası karşısında bilginin nasıl mümkün olduğu sorunu işlenmiştir. Buradan hareketle de ilkin durmaksızın değişen bir şey bilinirken asıl bilinenin sürekli değişen şeyin kendisinin değil de o şeyin kendisiyle aynı kalma olanağının olduğu iddia edilmiş, o sürekli değişen şeyin hangi halinin kendisiyle aynı kalacağının kabul edilmesine göre de idenin şekillendiği öne sürülmüştür. Böylelikle bir nesne bilgi nesnesi edinilirken kimi özellikler seçilip kimi özellikler eksiltilerek gerçekte var olan nesneden farklı bir ilişkisellik ortaya konduğu gösterilmiş, işte bu seçilip eksiltilen unsurlar farklı insanların bakış açısına göre sayısız sayıda olabileceğinden bu seçme ve eksiltmenin farklılığının yeni olanı ortaya çıkarttığı, dolayısıyla yeni olanın bir bilen öznenin bir nesneye bilme edimiyle yönelmesi sırasında ilk kez ortaya çıktığı ortaya konmuştur. İşte yeni olanı ilk kez ortaya çıkaran bu sürecin de bu çalışma bağlamında basitleştirme olarak tespit edildiği vurgulanmıştır. Ancak diğer taraftan yeni olanın salt basitleştirme ile ortaya çıkmadığı da kabul edilmiş, özellikle daha önce var olmayan yeni bağlantıların kurulmasıyla sintetik bilgiler üretilerek de, hatta yeni bağlantıların niceliğine göre belirli bir karmaşıklaştırmayla da yeni olanın ortaya çıkabileceği gösterilmiştir. Daha sonra basitleştirme ve karmaşıklaştırma ile ortaya çıkan yeniler karşılaştırılarak basitleştirmeyle ortaya çıkan yeninin taklit yoluyla çoğaltım konusunda bir avantaj teşkil ettiği, buna karşın karmaşıklaşma ile ortaya çıkan yeninin de çoğu zaman nitelik açısından daha değerli sonuçlara yol açabileceği ortaya konmuştur. Buna karşın karmaşıklığın artmasıyla doğru orantılı olarak, örneğin sanatsal değerin de artmayacağı gösterilmeye çalışılmış ve sonuç olarak da söz gelimi had safhada karmaşık bir bestenin enstrümanla çalınması çok zor olsa da sanatsal değerin her zaman bu çalınma zorluğuyla paralel gitmediği öne sürülmüştür ve en nihayetinde örneğin popüler müzikte basitleştirmeyle ortaya çıkan yeninin de daha üst düzey sanat türlerinde karmaşıklaşmayla ortaya çıkan yeninin de her zaman tek başına niteliksel bir değer ortaya çıkarmayacağı sonucuna varılmıştır ve böylelikle bir ilerleme addedilebilecek yeninin sınırları sanat açısından belirginleştirilmiştir. En nihayetinde yeni olanın da tek başına her zaman üstün bir değeri ortaya çıkartmayacağı, en üst düzey yeni olan olarak biricik olan bir şeyin bile her zaman değerli olmayacağı gösterilmiştir ve bu da tarihteki eşi benzeri görülmemiş kötülükteki bir olayın da bir yeni olan ya da biricik olan olabileceği ama sırf bundan ötürü bu olayın kötülüğünün değişmeyeceğinden hareketle ispatlanmaya

çalışılmıştır. Daha sonra da Hegel'in yalnızca tinsel temeli olan değişikliklerin yenilik getirdiği görüşünden ve yeni olanın da her zaman üstün bir değere sahip olmadığı olgusundan hareketle tinin ve tinsel olanın da her zaman üstün bir değere sahip olmayacağı ortaya konmuştur. En nihayetinde de tinin salt hâlihazırda yeni olan olarak var olan tüm şeyleri de aşıp insanlığın bütün bir kültür ve bilgi birikimi, ayrıca bunların içinde olanak olarak var olan henüz gerçekleşmemiş kültür ürünleri ve henüz bilinmeyen bilgiler toplamı olarak ele alınmasının daha doğru olduğu ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu doğru kabul edildiğinde de Hitler yaşamamış olsa bile mevcut tarihsel koşullar sonucunda benzeri bir Nazi rejiminin aynı ya da başka yerde er veya geç ortaya çıkacağı kabul edilecek, dolayısıyla tinin kendisine doğru ilerlediği nihai nokta çok daha üstün bir değere sahip olsa bile o noktaya varılırken yaşanan çok daha değersiz yaşantılar sürecin kaçınılmaz bir parçası olarak kabul edilebilecektir. Ancak bu noktada tini temel alan idealist bir felsefenin ötesine geçilmesi ve yeni olan olarak ortaya çıkan bilgi ve olguları değerlendiren bir ilerleme görüşünün olması eğer bu çalışmadaki şekliyle ele alınan tin insanlığı çok daha iyi bir noktaya götürecekse bu noktaya olan yolculuğu düzenleyip, hatta yönlendirip hızlandırabilecek bir özeleştiri olarak kabul edilebilecektir. Diğer bir ifadeyle kötü bir tarihsel olay sürecin bir parçası olsa da bu olayın kötü olarak değerlendirilişi de sürecin bir parçası olacak ve üstün değere sahip yeni olanı ve değişimlerle ortaya çıkan ilerlemeyi de tinin kendini gerçekleştirmesini hızlandıran bir unsur olarak sürece dâhil edecektir. Böylelikle üstün bir değer ortaya çıkarabilecek yeninin, dolayısıyla da üstün değere sahip yeni olanların ortaya çıkışıyla gerçekleşecek bir ilerlemenin sınırları dışarıdan, yani aşağı bir değere sahip yeni olanlar tarafından netleştirildikten sonra şimdi ilerlemenin doğrudan kendisini nesne edinmekte yarar vardır. Zira buraya kadarki olan ilk ana bölümde, değişimin değerlendirilişi olarak ele alınmasından ötürü ilerlemenin nesnesi olan değişim ele alınmış, sınırları ve alt türleri belirlenmiş ve hangi hallerden hangi hallere olan değişimin üstün bir aşamaya geçiş olacağı ya da olamayacağı incelenmiş ve bir değişim sonucu ortaya çıkan üstünlüğün ancak ve ancak bilgisel olduğu, dolayısıyla bir önceki halden üstün olanın ancak ve ancak bilgi olduğu ortaya konmuştur. Şimdi de daha genel olarak bu üstünlüğü ortaya çıkaran bilgisel gelişimin hangi şartlarda ortaya çıkacağı ve bu gelişimin sürekli hale gelmesiyle ilerlemenin hangi şartlarda mümkün olan en yüksek hızda gerçekleşeceği incelenecektir. Çünkü yukarıda da öne sürüldüğü gibi bilgisel

ilerlemenin mümkün olan en yüksek hızda olması salt insanlığın bilgisel merakının giderilmesi açısından değil, kendi haline bırakıldığında geri döndürülemeyecek olan çevresel sorunların ve insanlığı tehdit eden tehlikelerin giderilmesi ve insanlığın hayatta kalışı açısından da hayati derecede öneme sahiptir.

İKİNCİ BÖLÜM

2. DEĞİŞİMİN DEĞERLENDİRİLİŞİ OLARAK İLERLEME

Değişim, bu çalışma bağlamında ilkin, dönüşüm ve yeni olanın ortaya çıkışı olarak ele alınmaktaydı. Dönüşüm ise karmaşıklaşarak ve basitleşerek gerçekleşmekte, yeni olan ise hem karmaşıklaşarak hem de basitleşerek ortaya çıkabilmekteydi. Tüm bunlar en genel olarak değişim kavramı altında ele alınırken de değişen ve değişim sonucu ortaya çıkan şeyin birbirine ve başka bir referansa göre değerlendirilişiyle, ortaya çıkan şey olumlu ya da iyi olarak niteleniyorsa, bu değişimin bir ilerleme olarak değerlendirileceğinin söylenmesi hem bilimsel hem de dilsel açıdan mümkün görünmektedir.

İlerleme bir değerlendirme olarak ortaya çıkan bir nitelikse, bu değerlendirmenin öznel ve nesnel olarak gerçekleştirilmesi de mümkün olacaktır. Ancak bir değişimin ilerleme olarak değerlendirilmesi öznel olduğunda bu değerlendirme, değerlendiren özne ya da özneler için geçerli olacak, diğer özneler açısından geçerli olmayabilecektir. Örneğin bir ülkedeki Batılılaşma hareketi sonucu gerçekleşen değişim bu hareketi destekleyen ya da gerçekleştirenler açısından ilerleme olarak değerlendirilebilirken buna karşı çıkanlar açısından böyle değerlendirilmeyebilecektir. Bu nedenle, öznel ve belirli bir kültüre veya gruba ait değer yargılarına göre yapılan değerlendirmeler genel-geçer nitelikte olamayacağı için bu çalışmanın kapsamı dışına düşmektedir. Buna karşın ilerlemenin olgu ve fenomenlere uygun nesnel olarak gerçekleştirilen bir değerlendirme şeklinde ele alınması, felsefi bir inceleme olacaktır. Bunun içinse ilkin, değişimin nesnel bir değerlendirilişi olarak ilerlemenin mümkün olup olmadığı sorununun ele alınması gerekmektedir.

Değişimin nesnel değerlendirilişi olarak ilerlemenin mümkün olup olmadığının incelenmesi için, ilk ana bölümdeki, değişimin ele alınış biçiminde kullanılan kavramsallaştırmanın kullanılması değişim kavramının geniş kapsayıcılığına karşın analizi mümkün kılacaktır. Zira değişim denildiğinde, gerçekleştiği zaman aralığı

genişletildikçe değişen şeylerin sayısı artmakta ve bir noktadan sonra değişmeyen hiçbir şey kalmamaktadır. Öte yandan maddi gerçeklikte ya da gerçekte var olanlar arasındaki değişim dönüşümle gerçekleşmekte, yeni olan ise ancak hâlihazırda var olan şeyler bilgisel yönden yeni olan bir bilgiye göre dönüştürüldüğünde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle de buradaki yeni olan, dönüşen maddi şey değil, onun dönüşmesini sağlayan bilgidir. Böylece dönüşüm ve yeni olan şeklindeki kavramsallaştırmalarla incelenen bu durum bu bölümde ilerleme kavramı açısından da yine aynı kavramsallaştırmayı temel alarak incelenebilir.

Maddi şeylerdeki ya da gerçekte var olanlardaki dönüşümün kendisi ya da bu şeylerin dönüştüğü şeyin kendisinin bir ilerleme olup olmadığı incelenecek olursa, zaman boyutunu hesaba katmak, yine önceki bölümlerde gösterildiği gibi, farklı sonuçlara neden olacaktır. Çünkü zaman boyutu işin içine katıldığında, bozunma faktörü de işin içine girmekte ve bozunma faktörü işin içine girince de bozunan şeyi ilk halinden farklı kılacak bir nitelik, nicelik ya da fonksiyon eksikliği beraberinde gelmektedir. Bozunma ise basit yapılara nazaran karmaşık yapılarda daha sıklıkla görülecektir. Abaküs ve bilgisayar örneğinde olduğu gibi, abaküs basit yapısı sayesinde belki de yüzlerce sene işlevini yerine getirebilecek kadar az bozunurken bilgisayar karmaşık yapısı nedeniyle belki de birkaç on sene sonra işlevini yerine getiremeyecek derecede bozunmaya uğrayacaktır. Bu bozunma sonucu da bilgisayar abaküs karşısında bile fonksiyonel üstünlüğünü yitirecektir. O halde, belirli bir fonksiyon açısından ele alındığında, ortaya çıkan ikinci şeyin ilkine göre bir ilerleme olarak değerlendirilmesinin başka bir fonksiyon açısından ilerleme olmayabileceği gibi belirli bir zaman aralığına göre belirli bir fonksiyon açısından ilerleme addedilebilecek bir şey başka bir zaman aralığına göre ilerleme olmayabilecektir. Bu nedenle, bir şeyin karmaşıklaşma sonucu ilerleme olarak değerlendirilebilmesi için fonksiyonel bir açıklamadan ziyade şeyin karmaşıklığının ya da karmaşık olan şeyin kendinde bir değere sahip olup olmadığına ve eğer sahipse bu değerin neyden kaynaklandığına bakmakta yarar vardır.

Bir şeyin kendinde değeri denildiğinde, fonksiyonel olsun olmasın o şeyin diğer şeylerle kurduğu tüm ilişkiselliklerin dışarıda bırakılması gerekmektedir. Bu ilişkisellik belirli bir öznenin yararı ya da başka bir şeyin belirli bir fonksiyonu için yararı olabilir, her halükarda şeyin kendinde değeri, eğer varsa, tüm bu ilişkilerin ötesinde nesnenin kendisinde yatmaktadır. Ancak maddi bir nesnenin kendinde değerinin ne olduğunu belirlemek bir yana, insanın ya da yaşamın kendinde değerinin bile ne olduğunu bulmak, bu ilişkisellikler dışarıda bırakıldığında oldukça zor görünmektedir. Yine de ilerleme açısından bakıldığında, ilişkisellikler dışarıda bırakılsa bile değerlendirmeyi mümkün kılan bir referans noktası da vardır. Nitekim bir değerlendirme olarak bir şeyi ilerleme addedebilmek için bu şeyin öncesine bakılmaktadır. O halde, bir şeyin ilerleme olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği için o şeyin önceki hali referans noktasını teşkil etmektedir.

Bir şeyin, ilk haline ya da ilk benzerine kıyasla maddi açıdan kendinde bir üstün değere nasıl sahip olabileceği fonksiyonel açıklamalar dışarıda bırakıldığında yine zor bir soru olacaktır. Zira bu kıyasla dahi üstün değer bir fonksiyon açısından ortaya konabilecektir. Geriye ekonomik anlamda bir maddi değer üstünlüğü kalacaktır ki bu da aslında kullanılan malzemenin maddi ya da ekonomik değeri olarak dolaysızca bir kendinde değer oluşturmayacaktır. Maddi ya da ekonomik değer de bir yana bırakıldığında, sadece ikinci halin birinci hale göre niceliksel ya da niteliksel üstünlüğü kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle ilk halde belirli bir sayıda unsur varken ikinci halde aynı unsurların sayısı arttığında bu, niceliksel bir üstünlüktür. İkinci halin unsurlarının ilk halin unsurlarınınkine göre nitelik olarak üstün olması durumunda da niteliksel bir üstünlükten söz edilebilir ki bu da bir adım öteye gidildiğinde bu nitelik üstünlüğünü sağlayan özelliklerin ölçülebilir olmasından ötürü niceliksel bir üstünlük olarak da ele alınabilir. Dolayısıyla bir değişimin ilerleme sayılabilmesi için ilk hale kıyasla bir değerlendirme yapılması kaçınılmaz olduğundan, bu ilk hale göre olan niceliksel ya da niteliksel üstünlüğün ilk bakışta şeye kendinde bir değer kazandırdığı ve dolayısıyla da bu değişimin kendinde ele alındığında kendinde bir ilerleme olduğu düşünülebilir. Ancak ilk halle bir karşılaştırmaya gidilir gidilmez ve dolaysızca sayısal ya da niteliksel üstünlükten kaynaklanan dolaylı bir sayısal üstünlük tespit edilir edilmez, bu üstünlük şeyin

kendisinin zemininde değil bilgisel bir zeminde gerçekleşmiş olacaktır. Zira üç unsur yerine beş unsurun kullanılması en nihayetinde bir bilgidir ve sayıların bir şeyin kendisinde olmadığı ve niceliksel bir özellik olduğu düşünüldüğünde bu değişimin bilgisel zeminde gerçekleştiği daha açık hale gelecektir. Öte yandan, değişim sonucu ileri olarak değerlendirilen hal salt niteliksel ve niceliksel olarak değil, unsurlarının birbirine bağlanma tarzı ve türü açısından da daha üstün olabilir. Böyle olduğunda da ikinci halin üstünlüğünün bilgisel yönü daha açık hale gelecektir. Çünkü salt sayı açısından değil, unsurların birbiriyle ilişkisi açısından da ilk halde olmayan bir bilgi ortaya çıkmış olacaktır. O halde insan üretimi şeyler söz konusu olduğunda, bir şeyin değişiminin ilerleme olarak değerlendirilmesinde ileri sayılan ikinci şeyin kendinde değeri, maddi yönüyle gerçekte var olan olarak varoluşunda değil, o şeyin bilgisinde yatmaktadır ve bu kendinde değer de referans noktası olarak ilk halin alınması ve şeyin kendi içerisindeki unsurların niceliksel ve niteliksel ilişkisinin hesaba katılması koşuluyla mümkün olmaktadır. Ayrıca genel olarak böyle bir değişim ilerleme olarak değerlendirildiğinde, değişimin karmaşık olana doğru gerçekleşmiş olması gerekecektir. Zira insan üretimi olan maddi bir şeyin unsurlarında niceliksel olarak bir azalma olsa da bir kez bu değişim ilerleme olarak değerlendirildiğinde, bu niceliksel azalışın ya bir niteliksel üstünlükle ya da unsurların birbiriyle bağlantılarındaki niceliksel veyahut niteliksel bir üstünlükle telafi edilmiş olduğunun kabulü de zorunlu olacaktır.

İlerleme olarak değerlendirilen bir değişimdeki ikinci halin farklılığının bilgisel olduğunun kabul edilmesi, bu değişimin insan üretimi şeylerle sınırlı olması gerekliliğini de beraberinde getirmektedir. Öte yandan bu gereklilik, ikinci halin kendinde değerinin bilgisel olduğu iddiasını da güçlendirmektedir. Zira değişerek ileri bir hale gelen şey, aslında ilk şeyin kendisi değil, bu ilk şeyin benzeri ya da fonksiyonel açıdan özdeşidir. Diğer bir ifadeyle üretilen ilk bilgisayarlar oldukça yer kaplayan ve fonksiyonel özellikleri açısından oldukça sınırlı bir haldeyken, yeni nesil bilgisayarlar daha üstün fonksiyonel özelliklere sahiptir ve unsurları hem niteliksel hem de niceliksel olarak daha karmaşık bir yapıda olup birbiriyle de çok daha karmaşık şekilde bağlanmış durumdadır. Ancak son tahlilde, ikisine de bilgisayar denmektedir, fakat açıktır ki ilk bilgisayarlar yeni nesil bilgisayarlara dolaysızca

dönüşmemiştir. Aslında yeni nesil bilgisayarlar, ilk bilgisayarlara göre yenidir ve her ikisi de doğada hâlihazırda var olan ya da doğadaki var olanların hâlihazırda işlenmişi olan materyallerden üretildiğine göre bu yeniliği sağlayan bilgisayarın maddi yönü değildir, bilgisayarın bileşenlerinin niteliksel üstünlüğünü ve bu birleşimlerin birbirine bağlanışını belirleyen bilgisel yöndür. Bu bilgisel yön ise, daha önce bilinmemesinden ötürü asıl yeni olandır ve bu yeni olanın da bilgiselliği nedeniyle tinsel bir yönünün de olmasından ötürü Hegel'in yeninin tin alanında gerçekleşeceği tespitinin bu örnekle de doğrulandığı söylenebilir görünmektedir.

Yeni olanın, dolayısıyla ileri olanın aslen bilgide ortaya çıktığı söylendiğinde bir sorun daha doğmaktadır. O da kendisinin bilgisi ileri olarak kabul edilen ve insan yapımı olan bir şey söz konusu olduğunda, bilginin mi o şeyi ortaya çıkardığı yoksa o şeyin mi bilgiyi ortaya çıkardığı ya da o şeyle bilgisinin diyalektik olarak birbirini mi belirlediği sorunudur. Elbette insan üretimi olan bir şey söz konusu olduğunda, genellikle, o şeyin ortaya çıkması için ilkin o şeyin üretimini mümkün kılacak bilginin türetilmesi gerekmektedir. İlkin o şeyi ortaya çıkaracak insan ya da insanlar, o şeyin planını ve unsurlarının birbirine nasıl bağlanacağını tespit etmek durumundadır. Bu şekilde gerçekleştiğinde o şeyin bilgisi, kendisinden önce gelmektedir. Bu durum ise ilerlemenin aslen bilgisel olduğu savını güçlendirmektedir. Ancak bazı durumlarda, özellikle kimya alanında belirli amaçlarla yapılan deneyler sonucunda başka amaçlar için kullanılabilecek maddelerin tesadüfi şekilde üretildiği de görülmektedir. Böylesi bir durumda ise üretilen şeyin, bilgisinden önce geldiğini söylemek mümkündür. Ancak insan üretimi bir şeyin ortaya çıkışına diğer olgulardan ve bilgilerden bağımsız tekil bir olay olarak bakmak yerine o şeyi ortaya çıkaran tüm koşullara bir bütün olarak bakıldığında, aslında bilginin ve insan üretimi şeylerin birbirini karşılıklı etkilediği daha makul bir açıklama olacaktır. Zira insan üretimi olan, söz gelimi bir icat söz konusu olduğunda, o icat bilgiyle eş güdümlü olarak birkaç ya da pek çok denemeden sonra başarılı bir şekilde üretilmekte, bu deneme sürecinde de bilgi üretildikçe üretim gerçekleşmekte ve üretim gerçekleştikçe de bilgi güncellenmektedir. Ayrıca bir şeyin üretilmesi için yalnızca o şeye dair bilgi yetmemekte, daha önce üretilen başka araç-gereçler gerekmektedir. Üstelik de bilgisel olarak ele alındığında da bir şeyin üretilmesini

mümkün kılacak yeni bir bilgi tamamen bütün unsurlarıyla yeni olmamakta, daha önce kimi zaman şeylerden kimi zaman da başka bilgilerden türetilen önceki bilgiler de kullanılmaktadır. Tesadüfen üretilen bir şey söz konusu olduğunda da bütüne bakıldığında, o şeyin üretimini mümkün kılacak bilgi ve araç-gereç birikimi gerekmektedir. İnceleme bu birikimi kapsayacak şekilde genişletildiğinde, insan üretimi olan bir şeye dair ilerleme addedilebilecek bir bilgi dağarcığı diğer insan üretimi şeylerle belirlenen ve dolaylı ya da dolaysız diğer insan üretimi şeylerin ortaya çıkışını belirleyen bir bütün olarak ele alınmak durumundadır.

İnsanlığın bütün bir bilgi birikiminin insan üretimi şeyleri belirlediği ve aynı zamanda bunlar tarafından belirlendiği kabul edildiğinde bir diğer sorunu daha ele almak gerekmektedir. Bu sorun ise, bu kabulle birlikte bu karşılıklı belirlenimin şaşmaz şekilde gerçekleştiği ve mevcut her bilginin bir şeyi, mevcut her şeyin de bilgiyi belirlediği sonucuna varmaktır. Ancak bu sonuca göre ilerleme olarak değerlendirilecek her değişimin içerisine bütün her şey ve mevcut her bilgi dâhil edilecek ve son tahlilde ilerleme bütün bir evrenin kaçınılmaz sonucu olarak görülebilecektir. Bu ise ilerleme addedilebilecek bir bilgiyi evrenin doğal akışına uymayan sıkı bir determinizmin ürünü haline getirecektir. Elbette önceki bölümlerde değinildiği gibi, yeni bir bilginin ortaya çıkışı salt o bilgiyi türeten kişinin ürünü olarak görülemez. Birtakım bilgiler o bilgiyi türeten kişi yaşamamış olsa bile er veya geç başka birisi tarafından türetilebilir durumdadır. Ne var ki her bilgiyi insandan bağımsız tarihsel bir süreçle ortaya çıkacakmış gibi ele almak, ilkin kimi bilgilerin, özellikle sanatsal yönü olan bilgilerin biricikliğini görmezden gelecek, ikinci olarak da insan faktörünü bilgisel süreçlerin dışında bırakacaktır. Hâlbuki tam da insan faktöründen ötürü, birtakım bilgilere çok sınırlı sayıda insan ulaşabilmektedir, hatta bu bilgileri anlayabilmektedir ve birtakım bilgilerin biricikliği buradan gelmektedir. Aynı zamanda insan, elbette kusursuz bir varlık olmadığından ötürü olgulara aslında uymayan ama doğru sanılan kimi bilgiler de türetebilmektedir. İşte bu olgulara uymayan bilgiler çoğunlukla insan üretimi şeyleri belirleyememektedir, insan üretimi ya da doğal şeyler tarafından da en fazla yanılgılarla belirlenmektedir. Bu nedenle de ilerleme addedilebilecek yeni bir bilgi, evrenin kaçınılmaz sonucu olarak kendiliğinden ortaya çıkmamakta, kendisini türetebilecek insan ya da insanlar

tarafından olgulara ve diğer doğru bilgilere uygun şekilde ortaya çıkarılmaktadır. İşte bu nedenlerle, bilgi şaşmaz ve doğrusal şekilde genişlememekte, çoğu zaman birbiriyle uyuşmayan ve hatta birbirine zıt bilgiler aynı zaman diliminde birbirine yakın yerlerde var olabilmektedir. Doğru bilgi ya da hakikat yine de bu uyuşmazlıklar ve çelişkiler içerisinde ortaya çıkmakta, yeni olan ya da ilerleme addedilebilecek bilgiler ise bunun sonucunda mümkün olmaktadır. Üstelik bazı bilgiler ise bir olgunun ya da olgu durumunun bir kısmına dair olduğu için o olgu ya da olgu durumuna bütünsellikte uyuşmaz görünmektedir. Örneğin Newton'un eylemsizlik prensibi bir cismin hızının kuvvet uygulanmaması durumunda sabit kalmasını öngörürken, hiçbir kuvvet uygulanmayan cisimler havada ya da yerde yine de yavaşlayıp durmaktadır, zira Newton'un bu prensibi olgu durumunun bir kısmını açıklamakta, fakat bütünselliğinde cisimler boşluk dışında daima sürtünme kuvvetine maruz kaldığından serbest şekilde sabit hızda hareket etmemektedir. Böylelikle de olgu ve olgu durumlarına uymayan bu bilgi tek başına hakikati teşkil etmezken, sürtünme kuvveti bilgisinin ve fiziğe dair diğer tüm bilgilerin tamamlamasıyla olgu ve olgu durumlarına uymakta ve bu yönüyle de hakikat haline gelmektedir. Böylelikle bilginin hakikat olabilmesi için bütünselliğiyle ele alınması gerektiği ortaya konduğunda, Hegel'in "Hakikat bütündür," ya da "Hakikat bütündedir," (Hegel, 1977: s. 11) şeklinde çevrilen sözü de bir açıdan açımlanmış olacaktır.

İnsan faktörüne gelindiğinde, bilgi elbette bir insanın zihninde var olmaktadır, ancak ilk kez türetilmesi için belirli bir insanın zihnine mutlak bir şekilde bağlı değildir. Aynı olgu ya da olgu durumlarından hareketle benzeri bir zihin aynı bilgiyi başka bir zaman diliminde türetebilir. Böylelikle insan pek tabii bilginin ve bilgisel zeminde gerçekleştiği kabul edildiğinde ilerlemenin zemini olmaktadır. Ancak buradaki "insan" belirli bir insan ya da insan grubu değil, en genel anlamıyla "insanlık"tır. Bu noktada da bilginin bilen özneyle bağlantısı sorunu karşımıza çıkmaktadır ve belirli bir tekil bilen özneye mutlak şekilde bağlı olduğu durumların biricikliğe göre sınırlı olması bir yana genel anlamıyla bilginin zemin olarak genel bir insan zihnine bağlı olması gerekmektedir. Ancak burada bilinen bilgi ile bilinmeyen bilgi arasında bir ayrıma gitmekte yarar vardır. Zira bilginin insan zihninin yapısına bağlı olduğu durumlar bilinen bilgi söz konusu olduğunda

geçerlidir. Bir bilgi, insan zihninin yapısına uygun şekilde keşfedilmiş ya da türetilmiş olabilir ve bunun için belirli bir insanın zihni olmasa da böyle bir insan zihninin varlığı gerekmektedir. Fakat bir bilgi henüz keşfedilmemiş ya da türetilmemiş, yine de olanağı insan zihninin yapısında içerilmiş de olabilir. İşte bu şekilde kabul edildiğinde, iki ele alış biçimi mümkün görünmektedir. Bunlardan ilki bilgiyi bilinenle sınırlandıran, yani bilginin söz konusu olabilmesi için herhangi bir bilen öznenin varlığının gerekli olduğunu kabul eden ele alış biçimidir. Böyle ele alınırsa bilgi denildiğinde bilinen bilgiyle bir ve aynı şey imlenmiş olacaktır. Ancak bu ele alış biçimi, belirli bir zaman diliminde bilen bir özne tarafından bilinen bilginin bu bilen öznesinin ortadan kalkması durumunda sorunlu hale gelecektir. Zira buradan hareketle bilen öznenin olması durumunda bilgi olan bu aynı bilginin bilen özne olmaması durumunda bilgi olmaktan çıkışı söz konusu olabilecektir. Üstelik de yine belirli bir zaman geçtikten sonra bu unutulmuş bilginin tekrar keşfedilmesi durumunda nasıl tekrar bilgi haline geleceği ya da eskisiyle aynı bilgi olup olmayacağı da sorunlu bir nokta olacaktır. Bu yüzden bu sorunlu noktanın incelenebilmesi için bilginin kendi başına ele alınması gerekmektedir.

Bilginin kaynağı ya da nasıl elde edildiği, nelerin bilgisinin insan bilgisinde başat rol üstlendiği gibi sorular epistemolojinin Platon'dan beri ele alınan en eski sorularıdır. Bilginin nasıl mümkün olduğu ise Kant'ın eleştirel felsefesinde çözümlenmiş durumdadır. Ancak burada bilgi konusunda şimdiye kadar söylenenler geçerli kabul edilmekle birlikte daha ziyade bilginin kendi başına ne olduğu ya da bunun diğer bir yönü olarak insanın aslında neyi bildiği ele alınacağından ve hâlihazırda epistemoloji hakkında söylenenler geçerli kabul edildiğinden genel bir epistemoloji tartışmasına girmek gerekli görünmemektedir. Bunun yerine bilen öznesiz ya da bilinmeyen bilginin mümkün olup olmadığı sorusunun cevap önerisine götürecek olan bilginin kendi başına ne olduğu sorusu ele alınacaktır ki bu da zaten şimdiye kadar epistemolojinin konusu olan bilginin insanda nasıl mümkün olduğu veçhesinden ziyade bilginin bilinende nasıl mümkün olduğu veçhesinin incelenmesini gerektirmektedir.

Bilgi denildiğinde, en genel olarak, bir şeyin idesinin, kavramının ya da fikrinin insanın zihnindeki halinden bahsedilmektedir. Ancak elbette, insanın zihnindeki bilgi, kendisine dair olduğu şeyle bir ve aynı şey değildir. Bilen özne tarafından bir şeyin nasıl bilindiği ya da bir şeyin bilgisinin nasıl mümkün olduğu sorunu epistemoloji tarafından incelenegelmiştir. Ancak bilinen şeyle bilginin ilişkisi açısından bakıldığında, tamamen farklı olmasa da farklı bir yönde bir inceleme gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle Kant açısından bir şey, anlama yetisinin kategorileri altında bilinebilmektedir. Ancak bilen özne veçhesinden değil de bilinen şey açısından bakıldığında, bilinen şeyle onun bilgisi arasında nasıl bir ilişki kurulduğu ayrı bir sorundur. Nitekim şeyler, biz insanlar tarafından, ancak insanın duyumu ve anlama yetisinin kategorileri aracılığıyla bilinmekteyken, bunlar dışarıda bırakıldığında şeylerin kendisinin kendinde şey olarak bilinemeyeceği de kabul edilmektedir. Bu kabul, elbette ilkin şeylerin bilgisinin bir bilenin duyumu ya da anlama yetisi söz konusu olduğunda mümkün olmasından kaynaklanmaktadır, duyumsanmayan ve anlama yetisi tarafından anlaşılmayan bir şeyin bilgisi mümkün olmayacaktır. Fakat ikinci olarak, duyum ve anlama yetisi bir kenara bırakıldığında, halen bir şey kendinde şey olarak bilinemeyecektir. Zira insanın duyumu ya da anlama yetisi olsun ya da olmasın, kendi başına ele alındığında bir şeyi o şey yapan ve diğer her şeyden bağımsız tekil bir şey söylemek mümkün değildir. Maddeye tabi olan bir şey söz konusuysa, bir şey daima unsurlarının belirli ilişkilerle birbirine bağlanması olarak var olmaktadır. Bir şey, o ilişkiler bir yana bırakıldığında kendi başına kendinde bir şey olarak bilinememektedir. Öyle ki bir şey, unsurlarının birbiriyle kurduğu ilişkiler ve bağlar aracılığıyla bilinirken, o unsurlar tek tek bilinmeye çalışıldığında, yine diğer unsurlarla olan ilişki ve bağları dolayımıyla ya da kendi alt unsurlarının birbiriyle olan ilişki ve bağları dolayımıyla bilinecektir. Atom düzeyine ve atom altı düzeye dek bu böyledir. Bir elementin tekil bir atomu dahi, yine alt unsurları olan proton, nötron ve elektronların birbirine göre durumuyla bilinecektir. Protonlar bile yine kendisini oluşturan taneciklerin birbiriyle olan ilişki ve bağları dolayımıyla bilinebilecektir. Diğer bir ifadeyle bilen bir özne söz konusu olmasa dahi diğer tüm her şeyden ve kendisini oluşturan unsurlardan soyutlanmış bir şeyin bilgisi mümkün değildir ki eğer mümkün olsaydı bu bilginin kendinde şeye dair bir bilgi olduğu söylenebilir görünmektedir. O halde bir şeyi bilmek o şeyin diğer şeylerle olan ilişki ve bağlarını, bir yandan da unsurlarının arasında olan

ilişkileri ve bağları bilmekse, bu ilişki ve bağları bilen bir özne olmasa dahi, bu ilişkiler ve bağlar kurulmuş olacağından bilgiden söz edilebilecektir. Dolayısıyla bilinen bilgi ve bilinmeyen bilgi ayrımı geçerlidir ve henüz kimsenin bilmediği ilişkiler ve bağlar gerçekte var olmanın yanında bilgi olarak da vardır.

Bilginin bilen özne dışında şeyler arasındaki ilişki ve bağlarla dolaysızca var olduğunun ilk sonucu, bilginin var olanlardan ya önce geldiği ya da onlarla aynı anda var olduğu çıkarımıdır. Bu çalışma açısından da bu, basit bir durumdan karmaşık bir duruma geçen bir şeyin, ister doğal isterse de insan üretimi olsun, ileri sayılması durumunda bile bu ileriliğin ontolojik olarak şeyin kendisinden değil şeyin bilgisinden kaynaklandığı sonucuna götürecektir. Dolayısıyla karmaşık yapılı bir canlının basit bir canlıya göre ontolojik bir ileriliği söz konusu değildir, ya belirli bir fonksiyon açısından ya hayatta kalma açısından ya da yapısının bilgisel yönünden ötürü bir ileriliği söz konusu olacaktır. Doğadaki herhangi bir canlıya dair bilgi ise, o canlının var olmaya başlamasıyla henüz herhangi bir insan tarafından bilinmese de var olacaktır. Teolojik açıdan bakıldığında ise, bir canlının ortaya çıkmadan önce Tanrı tarafından tasarımlandığı kabul edildiği için o canlıya dair bilgi canlının varoluşundan önce gelmiş olacaktır ve bu bilginin insan açısından bilinmeyen bilgi olduğu ama Tanrı tarafından bilinen bilgi olduğu da söylenebilecektir. Her halükarda bilgi, karmaşıklığın ve eğer varsa ileriliğin nedeni olacaktır.

Bilginin varlıkla aynı anda ya da ondan önce var olduğunun bir diğer sonucu da insan faktörünün bilen özne olarak merkezi konumunu yitirmesi olacaktır. Nitekim Hegel felsefesinin yorumlanmasıyla belirli bir bilginin, var olabilmesi için belirli bir insana bağlı olarak ele alınmaması, insanın bilgi karşısındaki tek belirleyici olma konumunu sarsmaktadır ve bir bilgiyi kendinden önceki bilgilerin er veya geç ortaya çıkacak sonucu haline getirmektedir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, bilgiyi kendi içsel süreçlerinde insandan tamamen bağımsız şekilde kendi kendine ortaya çıkan bir olgu olarak da ele almamak gereklidir. Eğer yapay zekâ teknolojileri yeterince gelişirse ve insan müdahalesi olmadan yeni bilgiler türetebilir hale gelirse, insan açısından sorunlarına rağmen elbette bilginin insandan bağımsız şekilde

türetilmesi de mümkün hale gelecektir. Fakat şimdiye kadarki ve mevcut durumda, bilgi belirli bir insana bağlı olmasa da belirli bir insan zihni yapısına bağlıdır ve bu yapı bilginin saklanma, iletilip kopyalanma ve türetilmesinin temel zeminidir. Çünkü doğrudan insana bağlı olmayan, ancak engellenmesi açısından negatif şekilde insana bağlı olan doğal süreçlerde doğadaki şeylerin birbiriyle kurduğu ilişkiselliklerin dönüşmesinden kaynaklı, daha önce var olmayan bilgilerin kendi kendine türemesi mümkündür. Nitekim bir canlı türünün doğal koşullardaki farklılaşmadan ötürü daha önce kurulmamış ilişkiselliklerin ortaya çıkmasıyla dönüşmesi bu duruma örnektir. Ne var ki insan üretimi şeyler söz konusu olduğunda insanın bu şeylerle kurduğu ya da bu şeylerin doğayla kurduğu ilişkiselliklerle birlikte daha önce var olmayan ve doğa kendi haline bırakıldığında asla kurulamayacak olan ilişkisellikler de mümkün hale geldiği için, diğer bir ifadeyle Hegel'in terminolojisiyle tinsel alandaki yenilikler ortaya çıktığı için insandan bütünüyle bağımsız bir bilgisel süreç söz konusu değildir. Üstelik belirli bir insanın değil de belirli yapıdaki bir insan zihninin insan üretimi şeylerin bilgisini türetebilmesinden hareketle, o belirli yapıda zihne sahip olan tek bir insanın ya da birkaç insanın tinsel alanda ortaya çıkan yeniye örnek niteliğindeki bilgiye zemin teşkil etmek için kendi başına yeterli olduğu çıkarımında bulunmak da yanlış olacaktır. Zira belirli bir fonksiyon açısından değil de kendinde bir ilerleme eğer salt bilgisel açıdan mümkünse ve mümkün olduğu kadar da gerekli görülüyorsa, bu ilerlemenin sürdürülebilir olması için bilginin türeyiş zemini olan insan zihninin mümkün olduğunca geniş tutulması gereklidir. Diğer bir ifadeyle bir ya da sınırlı sayıdaki insanın günümüzde niceliksel olarak oldukça artmış olan bilgisel birikimin tamamını özümseyerek yeni bilgiler türetmesini beklemek bilgisel ilerlemenin devamı açısından oldukça yanlış bir tutum olacaktır.

Özetle, değişimin değerlendirilişi olarak ilerleme kavramı ele alındığında ve değişen şeyin ilk haline göre bir kıyaslamaya gidildiğinde karmaşıklaşmayla gerçekleşen bir dönüşüm söz konusuysa bu karmaşıklığın şeyin kendisinde değil de bilgisinde ortaya çıktığı iddiası, ilkin, doğadaki şeylerin karmaşıklığa göre bir hiyerarşiye oturtulması tehlikesine karşı bir engel teşkil etmektedir. İkinci olarak da eğer insan üretimi şeyler söz konusuysa bu iddia, merkeze metayı koymanın önüne geçecek ve bu metayı mümkün kılan bilgiyi ön plana çıkaracak, bunun sonucu olarak

da bilginin türeyiş zemini olarak insanı belirlediğinden bu üretim süreçlerinde insan faktörünün göz ardı edilmesinin ve bunun yaratacağı sonuçların önüne geçilmesine imkân tanıyacaktır. Ancak ilk ana bölümde de ele alındığı gibi, dönüşüm ve daha genel anlamıyla değişim sürekli karmaşığa doğru değil, basite doğru da olmaktadır. Bu nedenle de değişimin değerlendirilişi olarak ilerlemenin farklı alanlarda ele alınışına geçmeden önce kendinde bir ilerlemenin basitleşmeyle mümkün olup olmadığını incelemekte yarar vardır.

Doğa alanında basitleşme, ilkin daha karmaşık yapılı cansız şeylerin çözünmesi ya da bozunmaya uğramasıyla ortaya çıkmaktadır ki böyle bir durumda kendinde bir ilerleme ya da gerilemeden söz etmek mümkün değildir. Zira en nihayetinde cansız şeyler bozunurken kendisiyle aynı kalmamakta, yapısal ve kimyasal olarak başkalaşarak başka bir maddeye dönüşmektedir ve bu iki ayrı maddeden birini ileri, diğerini geri olarak değerlendirmek, fonksiyonellikleri bir yana bırakıldığında çakıl taşı ve kayaçtan birini diğerine göre ileri saymak gibi abes olacaktır. Canlılar söz konusu olduğunda basitleşme ise ya bir canlı bireyinin dışsal etmenlerle ya da bir hastalıktan ötürü uzuv ya da organ kaybıyla görülebilir ki bu da bir sonraki kuşaklara aktarılmayacak tekil bir olay olduğu için, basitleşmeden söz edilse dahi o canlı bireyiyle sınırlı olduğundan ötürü genel bir ilerleme ya da gerileme mevzubahis değildir. Olsa olsa canlı bireyinin ilk haline göre tekil bir şekilde gerilediği söylenebilir. Bu gerileme de çoğunlukla o canlı bireyine türsel rekabette bir dezavantaj getireceği için o bireyin ortadan kalkmasıyla yok olacaktır. Ancak basitleşme, bazı durumlarda canlı bireyine bir avantaj sağlayabilmektedir ve aynı zamanda bu basitleşme genetik bir bozunmadan kaynaklıysa diğer kuşaklara aktarılabilir olmaktadır, avantajından ötürü de bu basitleşmeyi yaşamamış canlıların sayısı azalırken basitleşmiş canlıların sayısı artmaktadır. İşte böyle bir durumda basitleşme ya da bozunma, tekil bir olay olmaktan çıkıp türün geneline yayıldığı için bir ilerleme ya da gerilemeden söz edilebilecektir. Ne var ki bu ilerleme ya da gerileme, hayatta kalma fonksiyonu açısından söz konusu olacağı için kendinde bir ilerleme ya da gerileme söz konusu olmayacaktır. Bu durumda bu basitleşmiş ve basitleşmemiş canlı bireylerinden birini diğerine göre ileri saymak, yine fonksiyonellikleri bir yana bırakıldığında birbirine benzeyen iki tür olan koyun ve

keçiden birini diğerine göre ileri saymak gibi abes olacaktır. Nitekim basitleşme sonucu ortaya çıkan canlı bireyleri basitleşmemişlerle aynı türden sayılsa bile, anatomik ya da fizyolojik açıdan başka süreçlere sahip olacağı için pratikte farklı bir türdenmiş gibi ele alınabilir hale gelecektir.

İnsan üretimi şeylerdeki basitleşmeye gelindiğinde, yine canlılarda olduğu gibi fonksiyonel ya da çoğaltım açısından bir ilerleme ya da gerilemeden söz edilebilir görünmektedir. Örneğin bir ürün, ilk kez üretildikten sonra seri üretime geçildiğinde ikinci ya da daha sonraki bir yeniden üretim ya da çoğaltım sürecinde hatalı üretilirse, yine canlıdaki bozunma gibi tekil bir olay olacak, dolayısıyla genel bir ilerleme ya da gerileme mevzubahis olmayacaktır. Yine olsa olsa ürün serisinin ilk haline göre tekil bir şekilde gerilediği söylenebilecektir. Bu gerileme ise ürün serisine rakipleri karşısında bir dezavantaj getireceği için ürün zamanla satılmayacak ve yeniden üretilmeyip ya da çoğaltılmayıp piyasadan çekilecektir. Böylelikle basitleşerek bozunma, bu durumda tekil bir olay olarak kalacak ve sonra da ortadan kalkacaktır ve fonksiyonellikler bir yana kendinde bir genel ilerilik ya da gerilik söz konusu olmayacaktır. Bu tekil olayın canlılardaki benzerinden farkı ise, bu basitleşme sonucunda büyük çoğunlukla rekabette üstünlük yaratacak bir avantajın tesadüfen ortaya çıkmamasıdır. Zira basitleşerek bozuk üretilen bir meta çoğunlukla fonksiyon açısından tüketiciye zarar verici olabilmektedir. Ancak endüstriyel üretim için örnek teşkil etmese de sütün kaynatılırken yoğurt haline gelmesi gibi bozunmalar da söz konusu olabilmektedir, fakat öte yandan bu bozunmanın bir basitleşme sonucu gerçekleştiğini söylemek de pek mümkün görünmemektedir. Diğer yandan endüstriyel üretim söz konusu olduğunda, basitleşerek bir unsurunu kaybeden bir ürünün tam da üretimin maliyet düşüklüğü avantajını sağlama gerekliliğinden ötürü tüketiciye bir fonksiyonel avantaj sağlaması çok zordur. Zira bir ürünün bir unsurunun üretilmemesi fonksiyonel bir fark yaratmıyorsa maliyetleri düşürme kaygısından ötürü zaten en başından üretilmemiş olacaktır, ya da diğer bir ifadeyle asgari maliyet kaygısından ötürü bir unsur üretiliyorsa mutlaka fonksiyonel bir fark yaratmak durumundadır. Eğer olur da bir unsurun yokluğunun bir fark yaratmadığı ya da fonksiyonel bir avantaj sağladığı fark edilirse, sonraki seri üretimlerde bu basitleşmeye bilinçli şekilde gidileceği pek tabii iddia edilebilir

durumdadır. Ancak bu ürünün bu yeni hali aynı işlevi yerine getirmesi nedeniyle aynı özel ve cins ismiyle isimlendirilse de unsurlarının farklılığından ötürü farklı bir ürün olarak da ele alınabilir durumdadır. Nitekim bu noktadan sonraki isimlendirme olumsal olup benzerlikten ötürü aynı kümeye dâhil etme şeklinde gerçekleşmektedir. İşte bu benzerlikten ötürü aynı kümeye dâhil etme, olumsal olmayıp zorunlu şekilde de olsa bilginin kavramsallaştırma ve sembolleştirme olarak ortaya çıkışında basitleştirmenin rolünü ortaya koyacaktır.

Maddi yönü olan gerçekte var olanlardan sonra, basitleşmenin ya da bir öznenin edimine bağlı olarak basitleştirmenin daha net şekilde bilgisel olanda görüldüğü söylenebilir. Zira bilgi, kendisine dair olduğu şeyin ortaya çıkışında var olandan önce gelse de ya da onunla aynı anda ortaya çıksa da bilinen bir şeyin bilgisine tekrar erişilmesi ya da bilinen bir bilginin başkalarına aktarılması sırasında benzerliklerden yola çıkılmaktadır ve hâlihazırda bilinen bir şeyle kurulan benzerliklerde de daima kaçınılmaz bir basitleştirmeye gidilmektedir. Çünkü bir şeyin bilinmesi demek, yine bilen özne veçhesinden değil de bilinen şey veçhesinden bakıldığında şeyin tüm unsurlarıyla birlikte tamamının bilinmesi anlamına gelmemektedir. Diğer bir ifadeyle bir şeyin bilgisi, onun zihindeki birebir bir replikası değildir. Nitekim günümüz bilgisi ve bilimi ışığında bakıldığında ve özellikle atom altı parçacıklarında bile neredeyse sonsuza doğru alt unsura gidilebildiği göz önünde bulundurulduğunda, bir şeyi bütün unsurlarıyla bilmek mümkün değildir. Zira eğer mümkün olsaydı, bu, bir şeyi insan zihninde birebir aynı şekilde yeniden yaratmak anlamına gelirdi ki bu, en azından insan zihninin sınırlı yapısı söz konusu olduğunda mümkün değildir. Ancak bir şeyin bütün unsurlarının ve onların sonsuza doğru alt unsurlarının çok güçlü bir belleğe sahip olan bir bilgisayarda yaratılan simülasyonda bir bilgi olarak kopyalanabileceği iddia edilebilirdir. Dolayısıyla bilen özne insan olduğunda, bilebilmek için hep bazı olumsal unsurları dışarıda bırakmak ve bilinen şeyin zihinde kavramsal ya da imgesel bir benzerini yaratmak gerekmektedir. Daha sonra da bilgiye dâhil edilen unsurlar ve kavramlardan yola çıkılarak aynı unsur ve kavramlara sahip diğer bilgilerle benzerlikler kurulmasıyla tekilin bilgisinden önce tikelin, sonra da tümelin bilgisine ulaşmak mümkün olmaktadır. Veyahut şeylerin kendisi arasındaki değil de

belirli olgu durumlarında olgular arasındaki ilişkilerden bir kavram türetilmekte ve benzeri olgu durumları için yine benzerlikten yola çıkarak aynı kavram kullanılabilmektedir. Böylesi durumlarda olgu durumlarının bilgiden önce geldiği öne sürülebilir görünmektedir. Ancak bilinmeyen bilginin mümkün olduğu kabul edildiğinde, o olgu durumlarının var olmasıyla bilgisinin de aynı alda var olduğu ve yalnızca insan tarafından henüz bilinmediği söylenebilecektir ki söz gelimi insan tarafından sevgi kavramı bir bilgi olarak türetilmeden önce ilk insanlar arasında sevginin yaşanmadığını söylemek abes olacaktır. Dolayısıyla kavram olarak bilginin de bu söylenenler doğrultusunda benzerlikler dolayımıyla bilinen şey veçhesinde ortaya çıktığı ve bu benzerliklerin mümkün olabilmesi için de basitleştirmenin kaçınılmaz olduğu iddia edilebilir hale gelecektir. Zira atom altı düzeye dek inildiğinde, evrende birbiriyle birebir aynı iki şeyin olduğunu söylemek mümkün değildir ve iki şeyin birbirine benzemesi için bazı unsurların ya da en azından bir unsurun dışarıda bırakılması, yani basitleştirilmesi gerekmektedir.

Sembolleştirme ya da imgeleştirme olarak bilgi söz konusu olduğunda yine bazı unsurların dışarıda bırakıldığı bir basitleştirme kaçınılmaz olacaktır. Zira maddi yönü olan gerçeklikte bir var olanın sembolü türetildiğinde, çok belirgin birtakım unsurlar dışında her şey dışarıda bırakılacaktır. Ya da bir şeyin zihinde bir imgesi çağrıştırıldığında yine görselliğin ya da duyusallığın daha ön planda olmasıyla birlikte belirli duyumlar seçilecek ve o şeyin yarattığı diğer duyumlar dışarıda bırakılacaktır. Sembolleştirme ve imgeleştirmenin ise en çok sanatta ortaya çıktığı da söylenebilir görünmektedir. Çünkü maddi bir şeyin resmi çizildiğinde, kavramsallaştırmada olduğu gibi bütün unsurların birebir tuvale aktarılması mümkün değildir. Aktarılsa bile imge olmaktan çıkıp şeyin yeniden yaratımı olacağından ötürü bu resmin sanat olup olamayacağı tartışmalı hale gelecektir.

Basitleştirme, benzerlikler kurarak bilgiyi mümkün kılmak açısından zorunlu olsa da bu zorunluluğun bilginin türetilişi ya da bilinişi esnasında basite doğru bir gerilemenin zorunluluğunu da beraberinde getirdiği iddia edilebilir. Ancak bu iddia kabul edildiğinde, mevcut bilgilere değil de dolaysızca olgulara dayanan hiçbir

bilginin bir ilerleme yaratmayacağı da kabul edilmek durumundadır. Elbette bunu kabul etmek absürt bir durum ortaya çıkaracaktır ki özellikle salt bilimsel bilginin teknik bilgiye dönüşmesiyle gerçekleşen yadsınamaz bilgisel ilerlemeyi göz önünde bulundurmak bile bu iddiayı çürütmeye yetecektir. Zira içerisinde olanak olarak bilinmeyen bilgiler ihtiva eden şeylerden dolaysızca bilinen bilgi olarak türetilen insan bilgisi, eski bilgilerin ya da şeylerin duyumlarının dönüşmesiyle ortaya çıkmamaktadır, tam da bazı unsurları eksiltmeyle ortaya çıkan basitleşmenin sonucu olarak yeni olan şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bütün unsurlarına ve onların alt unsurlarına dair bilinmeyen bilgi dağarcığı olarak gerçeklikte var olan şeylerde bütünsel olarak bir yeni olan yokken, o şeyin bilgisel olarak belirli bir unsurunun eksiltilmesiyle basitleştirilmiş hali ne gerçekte var olan ne de şimdiye dek kavramsal olarak var olan bir yeni olandır ve bu basitleştirmeden sonra yeni bir kavram ya da sembol olarak artık kavramsal olarak var olacaktır. Sanatta da yeni olanın benzeri bir şekilde ortaya çıkışı söz konusudur. Nitekim gerçekliğin birebir yansıtılması mümkün olsa bile, bu, her zaman sanat olmayacaktır. Gerçekliğin kimi unsurlarının sanatçı tarafından bilinçli eksiltilmesi suretiyle belirli unsurların ön plana çıkarılması, bu eksiltmenin bir biricikliği varsa önce yeni olanı, sonra da sanat yapıtını ortaya çıkaracaktır.

Dolaysızca şeylerden bilinen bilgi olarak türetilen bilgi yeni olanı ortaya çıkaracakken, ele alınması gereken bir diğer bilgi edinme yolu ise hâlihazırda biri tarafından bilinen bir bilginin bir başkası tarafından öğrenilmesi sürecidir. Genellikle bir bilginin, basitliği doğrultusunda bir başkasına olduğu gibi aktarılabildiği düşünülmektedir. Nitekim iki kere ikinin dört oluşu, böylesi basit ve yalın bir bilgidir ve elbette bir başkasına olduğu gibi aktarılabilir. Ancak bilgi karmaşıklaştıkça ve alt unsurlara bölünebilir hale geldikçe bilginin bilgisi olarak bilginin aktarımından ziyade bilginin yeniden üretilmesiyle sonuçlanan daha özgün bir sürecin söz konusu olduğu söylenebilir görünmektedir. Örneğin karmaşık bir fizik teoremi bir bilgi bütünü olarak bir fizik kitabının sayfalarına yazılmış olabilir ve bunu okuyan bir kişi aklında bütün yazılan ayrıntıları tutsa da ister istemez bazı unsurları ön plana alacak, bazılarını geri planda bırakacak ve vurgunun değişmesine göre belirlenen bir eksiltmeyle yine bir çeşit basitleştirmeye gidecektir. Bu vurgulu unsurlar ise kimi

zaman önemli noktalara tekabül ederse de zamanla bunlardan türetilen yeni bilgilere götürebilecektir. Başka biri ise farklı unsurları vurgulayarak bir öncekine göre yeni bir tarzda bir öğrenme süreci yaşasa da bazı durumlarda bu vurgulu noktalardan yeni bir bilginin türetilişi mümkün olmayacaktır. Ama her halükarda yine, bilginin bilgisi olarak öğrenme sürecinde de vurguya göre değişen bir yeni olanın ortaya çıkışının mümkün olduğu söylenebilir görünmektedir. Benzeri şekilde bir insan bir cismi gözlemleyerek yine aynı süreçlerle basitleştirme yoluyla bir bilgi dağarcığı türetebilir, bir başka insan da bu bilgi dağarcığını öğrenerek yine aynı süreçlerle vurguya göre değişen bir basitleştirmeyle bu cismi dolaylı olarak öğrenebilir. Ancak cismin kendisine yöneldiğinde, öğrendiği bilgiler bazen yönlendirici olsa bile bazen de dolaysızca cismin kendisinden kendi basitleştirme süreçleriyle ilkinden farklı bir bilgi dağarcığı türetebilir. Bu durumda da yine bir kez daha, yeni olanın ortaya çıkışının söz konusu olduğu söylenebilir görünmektedir. Hatta aynı insan, aynı cismi gözlemleyebilir ve aynı süreçlerle bir bilgi dağarcığı türetebilir. Ancak başka bir zaman yine aynı cisme yöneldiğinde başka basitleştirmelere giderek ilkinden farklı bir bilgi dağarcığı da türetebilecektir. Ya da ilk bilgi dağarcığından hareketle zihninde cismin imgesini canlandırabilir, ancak zamanla bazı unsurlar bilinçsiz bir basitleştirme yoluyla unutulacağından zamanla bu canlandırılan imgeler birbirinden farklı olacak ve yeni olan bu kez de bu imgelerde ortaya çıkacaktır. Böylelikle de denebilir ki basit ve yalın olan kimi bilgiler bir yana bırakıldığında, bilginin bilgisi söz konusu olduğunda da daima bir yeni olan ortaya çıkmaktadır. Bu noktada ortaya çıkan bir diğer sorun da bilginin bilgisi söz konusu olduğunda basit ve yalın bilgiler dışında hep bir yeni olan söz konusuysa, bilinen bilginin ilk hali karşısında yeni bir bilgi olarak ortaya çıkan öğrenilen bilginin, yeni olmasından ötürü ilk haliyle karşılaştırılamayabileceği, zira bu yeniliğinden ötürü başka bir bilgi olarak ortaya çıkmış olabileceği, dolayısıyla ilk bilgiye göre bir ilerleme olarak değerlendirilemeyebileceği muhtemel iddiasıdır. Ancak önceki ana bölümde belirtildiği gibi, tamamen yeni olan olarak ortaya çıkan bir bilgiden, en azından bilimde ya da gündelik bilgide söz etmek mümkün değildir. Böylesi bütünlüklü bir yeni olanın ancak sanatta üst düzey biricikliğe sahip bir yapıtın bilgisel yönünde ortaya çıkabileceği daha söylenebilir görünmektedir. Bilimde ise yeni olan olduğu gibi aktarılabilir basit ve yalın bilgilere yeni bilgiler ilave edilmesiyle bir parça halinde ortaya çıkmaktadır ki işte bu ortak olan basit ve yalın bilgilerden ötürü ikinci

bilginin ilk bilgiye göre bir ilerleme olarak değerlendirilmesi mümkün olmaktadır. Yine de bir bilginin tamamen yeni olan başka bir bilgiyle değişimin değerlendirilişi olarak ilerleme açısından kıyaslanması da mümkündür. Ancak bu kıyaslama bütün fonksiyonellikler ve ereksellikler bir yana bırakıldığında kendinde bir ilerlemeyi ortaya koyacak bir değerlendirme olmayacak, belirli bir fonksiyon ya da erek açısından bağıl bir ilerleme olarak ortaya çıkabilecektir.

Son olarak özetle, değişimin değerlendirilişi olarak ilerleme, ilkin, belirli bir fonksiyon, erek ya da değer yargısı açısından öznel bir değerlendirme olarak tespit edilebilmektedir. Fakat bu, bağıl bir ilerleme değerlendirilişi olarak öznel olup durumdan duruma ya da bakış açısından bakış açısına göre değiştiği için mutlak bir ilerleme olmayacaktır. Buradan sonraki bölümlerde, ekonomik ilerleme şimdiye kadarki kavramsallaştırmaların ışığında ele alınacak ve dönüşerek basitleşme, dönüşerek karmaşıklaşma ve yeninin ortaya çıkışı, özellikle liberal ekonominin ve liberal kuramın düşünürlerinin görüşleri bağlamında tartışılacaktır. Örneğin bir ülkede salt aynı bilgisellikten üretilen şeylerin seri üretiminin sonsuza doğru arttırılması, elbette ülkenin gelir düzeyini arttıracakken, ne yeni olan ortaya çıktığı ne de hammaddenin dönüşerek karmaşıklaşması dışında bir değişimin gerçekleştiği için ilerleme olarak değerlendirilemeyecektir. Ayrıca bir ülkenin salt üretimini arttırarak zenginleşmesini ilerleme olarak görmek, öznel bir bağıl ilerleme değerlendirilişi olacaktır. Zira dünyadaki hammaddeler sınırlı olduğu için bu ülkenin üretimini arttırarak zenginleşmesi demek diğer ülkelerin en azından hammadde açısından fakirleşmesi anlamına gelecektir. Üstelik toplumda ilerleme başlığı altında da ele alınabilecek olan, kavramsallaştırmanın bir diğer uygulanışı olarak da liberal ekonomik sistemin, olumsuz anlamda değil ama kolay taklit edilip uygulanabilir olması anlamında basit bir sistem olduğu, buna karşın örneğin sosyalizmin, uygulanışının ve söz gelimi yasalılıklarının görece zorluğundan ötürü daha karmaşık bir sistem olduğu ama bunun yanında yeni olanı içerisinde barındırmasının daha olası olduğu gösterilmeye çalışılacaktır, ancak elbette herhangi birisinin daha ileri olduğunun iddia edilmesi yine öznel bir ilerleme değerlendirilişi olup bize mutlak anlamda ilerlemeyi sunmayacaktır. Mutlak anlamda bir ilerlemenin olması için de bu ilerlemenin bilgisel düzeyde olması gerektiği savı temellendirilmeye devam edecek

ve bunun koşullarıyla birlikte böylesi bir bilgisel ilerlemeye neden ihtiyaç duyulduğu belirtilmeye çalışılacaktır.

2. 1. DOĞADA İLERLEME

Doğada belirli bir kaçınılmaz sona ya da doğaya içkin bir ereğe doğru ilerleme söz konusuysa, bu ilerleme doğadaki değişimin belirli bir öznel değerlendirilişi olacaktır. Ancak bu çalışmanın ele aldığı temel sorun, öznel olmayan ve her yerde her zaman geçerli bir ilerlemenin imkânı olduğu için, böylesi bir değerlendiriliş bu soruna verilebilecek olumlu bir yanıtın parçası olamayacaktır. Yine de neden olamayacağının gösterilmesi, bu temel soruna verilebilecek cevaplara dışarıdan yaklaşılmasını da sağlayacağından önemli görünmektedir.

Önceki bölümlerde, karmaşık yapılı bir canlının sırf bu karmaşıklıktan ötürü diğer canlılardan üstün olmayacağı gösterilmişti. Dolayısıyla buradan, canlılar arasında, üstün tutulan bir karmaşık yapının ortaya çıkışına doğru bir ilerlemenin olmadığı sonucu da çıkmaktadır. Karmaşık yapılı canlılara üstün değer atfeden bakış açısının genel sonucu olarak da en karmaşık canlı addedilen insan en ileri canlı sayılabilmekte ve doğada da ilk canlıların ortaya çıkışından itibaren insan türünün ortaya çıkışına doğru bir ilerlemenin var olduğu kabul edilebilmektedir. Elbette bu bakış açısı, hem teleolojik olmasından hem de mevcut biyolojik verilerle desteklenemeyecek olmasından ötürü bilimsel değildir. Çünkü ilkin, insanmerkezci bir bakış açısı olarak insanı tüm biyolojik süreçlerin ereği olarak belirlemektedir. İkinci olarak da insanın karmaşıklığı salt anatomik ve fizyolojik yapısının kendinde karmaşıklığından kaynaklanmamakta, davranışının bireysel ve toplumsal olarak öngörülemezliğinden ileri gelmektedir. Nitekim salt anatomik ve fizyolojik özelliklere bakıldığında, insana yakın türler de karşılaştırmaya hacet olmayan bir karmaşıklığa sahiptir. Hatta insana en uzak canlılardan olan böceklerin bazı türlerinin insan bedeninden dahi daha karmaşık yapıda olduğu da söylenebilir görünmektedir.

Bu ise, canlılar açısından karmaşıklığın bilgisel yönünü dolaylı da olsa güçlendirmektedir. Zira karmaşıklığı sağlayanın öngörülemezlik olduğu kabul edildiğinde, canlıya dair herhangi bir bilginin diğer şeylere nazaran daha zor elde edilebilir ya da hiç elde edilemez olduğu da kastedilmektedir. Böylelikle bu açıdan bakıldığında canlıların karmaşık yapıda olmasının onlara ontolojik bir üstünlük sağlamadığı bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Eğer karmaşık olana bir değer atfedilme sanısı ortaya çıkıyorsa da bu, canlının ya da şeyin kendisinden kaynaklanmamakta, ona dair bilgiye erişmenin zor oluşu nedeniyle bu bilginin nadirliğinden doğan salt bilgisel bir değerden kaynaklanmaktadır.

Bir başka açıdan, evrimsel biyolojinin kabulleriyle ele alındığında, canlıların bazıları diğer bazı canlılara nazaran ileri olarak nitelenebilmektedir. Ancak bu ilerilik, önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi, zamansal bir ileriliktir ve öncelik-sonralık ilişkisine dayanmaktadır. Nasıl ki 2021 yılı 1990 yılından daha ileri bir tarihse ve bu ilerilik kendi başına 2021 yılına bir üstünlük sağlamıyorsa, bazı canlıların kendi atalarından sonra ortaya çıkmış olması onlara zamansal bir ilerilik sağlamakta, ancak ontolojik bir üstünlük sağlamamaktadır. Dolayısıyla atası bir X canlısı olan bir Y canlısı zamansal olarak ileridir, çünkü daha ileri bir süreçte ortaya çıkmıştır, ama bu onun X canlısından ontolojik olarak üstün olduğu anlamına gelmemektedir.

Karmaşıklaşma ve basitleşme açısından bakıldığında, bir canlı, organlarına yeni bir organ ekleyerek niceliksel olarak daha karmaşık bir yapıya bürünebilir, ancak yine bu karmaşıklık bu yeni yapıya dair bilginin karmaşıklaşmasından ötürü bilgisel olacak ve sahibine üstünlük sağlamayacaktır. Benzer şekilde bir başka canlı da atasının uzuvlarından ya da organlarından bazılarını kaybedebilir ya da bazı uzuvları veyahut organları işlevsiz hale gelebilir. Bu durumda da bir basitleşmeden ötürü bu yeni canlının ontolojik olarak daha düşük bir değere sahip olduğu söylenemeyecektir. Ne var ki karmaşık ya da basit olan temel olarak canlının ya da daha genel olarak şeylerin bilgisiyse ve bu bilgiyle şeylerin ontolojik varlığı arasında bir ayrım varsa, bilgiyle şeylerin ontolojik varlığı arasında ne gibi bir bağlantının

olduğu ayrı bir sorun olarak ortaya çıkacaktır. Önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi, insan yapımı olmayan şeylerin bilgisi insan açısından şeylerin kendisinden sonra geliyorsa ya da diğer bir ifadeyle şeyleri ortaya çıkarmayıp bilakis şeylerin kendisinden ortaya çıkıyorsa, epistemolojik ve ontolojik ayrım en fazla birbiriyle bağlantısı doğru bir şekilde kurulamayan iki ayrı âlem olarak kalacaktır. Zira yine önceki bölümlerde gösterilmeye çalışıldığı gibi, bilgisel olanda değişim daha ziyade yeni olan aracılığıyla ortaya çıkmaktadır, ancak insan yapımı olmayan şeylerde bilgi sonradan geldiğine göre, bu bilgideki yeni olanın salt bilgisel olandan ortaya çıktığı söylenemeyecek, ontolojik varlığın bilgisi olarak sonradan geldiği için ontolojik bir temelinin de olması gerekecektir. Bu temel yeterince ortaya konulamazsa da yine bilgisel ya da epistemolojik olanla ontolojik olandan oluşan ikili yapı birbiriyle ilişkisi kurulamadığından ötürü bir düalizm sorununa neden olacaktır. Böylelikle canlıların bilgisindeki bir yeni olanın salt bilgisel olana dair olamayacak olan kaynağı ortaya konmak durumundadır. Bu da aslında tartışmayı doğada yeni olanın ortaya çıkıp çıkamayacağı sorununa götürmektedir.

Hegel'in ifade ettiği, güneşin altında, yani doğada yeni olan hiçbir şeyin olmadığı ve yeni olanın yalnızca tinsel alanda gerçekleştiği tespiti, ilk bakışta doğada hiçbir yeniliğin ortaya çıkmayacağı sanısını doğurabilir görünmektedir. Bu sanıdan yola çıkıldığında da yeni olanı, doğadan ayrı olarak tinsel olan her şeyi ortaya çıkaran insana mutlak bir şekilde bağlama yanılgısına düşülebilir. Oysa yukarıda da gösterilmeye çalışıldığı gibi, bilgisel olan söz konusu olduğunda dahi her bilgi insandan sonra gelmemektedir, yani bilgi denildiğinde daima insanın etkin bir şekilde ortaya çıkardığı, hep edilgen kalan bir var olanın anlaşılması hatalı olacaktır. Nitekim insan tarafından bilinen bilgi söz konusu olduğu gibi insan tarafından ya da başka bir akıllı varlık tarafından henüz bilinmeyen bilgi de söz konusudur. Böylelikle tinsel olan bilgisel olana bağlandığında dahi insan her zaman merkezi bir rol üstlenememektedir. Nitekim Hegel felsefesinin geneline bakıldığında, tinsel olan salt insanın ortaya çıkardığı ya da en azından daima etkin bir özne olarak belirlediği bilgi dağarcığıyla bir ve aynı şey olmamakta ve onu aşmaktadır. İnsan tini etkin bir özne olarak belirlememekte, bilakis tin tarafından belirlenmektedir. Dolayısıyla da eğer tin, ontolojik olarak aşkın bir fizikötesi varlık olarak ele alınmayacaksa, bu

belirlenimi insanın da ontolojik olarak bir parçası olduğu doğada nasıl gerçekleştirdiği sorunu da ortaya çıkacak ve bunun çözümü için de kaçınılmazca doğada yeni olanla birlikte tinsel olanın da ortaya çıkıp çıkmadığına bakmak gerekecektir. Zira yeniyi bilgisel olana bağlamak sorunu çözmediği gibi, salt tinsel olana bağlamak da çözmemektedir, çünkü tinsel olan yeniyi bütünüyle kapsayıp aşsa bile eğer fizikötesi bir varlık olarak ele alınmayacaksa hem yeninin bilgisel olanla sınırlandırılamamasından hem de tinin bilinen bilgi karşısında bilinmeyen bilgiye dek ulaşan aşkınlığından ötürü önünde sonunda bir yönüyle doğayla etkileşim halinde olmak durumundadır.

Salt maddi yönüyle ele alındığında doğada ve hatta bütün bir evrende yeninin ortaya çıkmadığı ve çıkmayacağı söylenebilir görünmektedir. Zira maddenin korunumu yasasına göre var olan her şey başka bir maddeye ya da enerjiye dönüşür, enerji ise belli koşullar altında başka bir enerjiye ya da belirli maddelere dönüşebilir (Whitten vd, 1999: s. 6). Ancak hiçbir madde tamamen yok olmamakta ya da yokluktan hiçbir madde ya da enerji ortaya çıkmamaktadır. Evreni ya da herhangi bir şeyi Tanrı'nın yoktan var ettiği öne sürülse bile, Tanrı'nın bizim bilmediğimiz ve insan olarak muhtemelen hiçbir zaman bilemeyeceğimiz türden bir enerji kullanarak yaratımda bulunduğu da iddia edilebilir veyahut Tanrı'nın yaratımı kabul edildiğinde varlığı da kabul edilmek durumunda olduğu için bu ortaya çıkış yine yokluktan gelmeyecek, bir varlıktan gelecektir. Böyle olunca da Tanrı'nın hesaba katıldığı kozmolojik açıklamalarda dahi enerjinin korunumu ilkesine aykırı bir durum bulunmayacaktır. Dolayısıyla da salt maddi yönüyle ele alındığında doğada ve hatta bütün bir evrende yeni olan hiçbir şeyin olmadığı söylenebilir görünmektedir.

Salt maddi yönüyle ele alındığında doğada yeni bir şeyin olmadığı tespiti bilimsel ve felsefi olarak doğru bir iddia olsa da gündelik hayatta olduğu gibi bilimde de kimi şeylerin yeni olduğu söylenmektedir. Örneğin biyoloji açısından kimi zaman yeni türlerin, kimya açısından da yeni bileşiklerin keşfedildiği dile getirilmektedir. Gündelik hayatta da bazı şeyler için "yeni" kelimesi daha sıklıkla kullanılmaktadır. Ancak burada "yeni" kelimesinin kullanılmasına imkân tanıyan elbette maddi yönü

daha önce hiçbir şekilde var olmayan bir şeyin birden yokluktan ortaya çıkması değildir, insanın bilgisine daha önce dâhil olmayan bir şeyin artık bilinir hale gelmesi ya da mevcut durumun şimdiye kadarki bilinen bağlamına yeni bir unsurun eklenmesidir. Nitekim bu ikinciye örnek olarak, okuldaki bir sınıfa yeni bir öğrencinin geldiği söylenebilmektedir, ama bu, söz konusu öğrencinin daha önce var olmayıp o sınıfta var olmaya başlaması anlamında değildir, sınıfın eski öğrencilerden oluşan mevcut bağlamına ona dâhil olmayan başka bir öğrencinin eklemlenmesi anlamındadır ve dolayısıyla yine bilgisel yönden bir yeni olanın ortaya çıkışına örnektir. Bilimsel olana dair yeniye dönüldüğünde de yine söz konusu alanda yenilik mevcut bilgisel bağlama daha önce o bağlama dâhil olmayan unsurların eklenmesiyle gerçekleşmekte ve yine yeni olan bilgisel yönden ortaya çıkmaktadır.

Bilgi, insan üretimi şeyler söz konusu olduğunda şeylerden önce gelmektedir, çünkü şeylerin daha önce mevcut olmayan bir bağlamda ortaya çıkışını bilgi mümkün kılmaktadır. Ancak doğada hâlihazırda kendi bağlamında ortaya çıkan ama henüz insan bilgisine dâhil olmayan doğal şeyler söz konusu olduğunda, bilgi şeylerden sonra gelmektedir ve böyle durumlarda bilgi yine yeni bir bağlamın bilgisi olarak kendinde yeni olsa da bu yeninin kaynağı ayrı bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Zira salt bilgisel olanda kalındığında yeninin türediği asıl alan bilginin kendisi ya da mevcut bilgi dağarcığı olmayacaktır ve böyle ele alınırsa bilgisel olanla ontolojik olarak var olanların alanının iki ayrıksı âlem olarak ele alınması gerekecektir. Hâlbuki önceki bölümlerde değinildiği gibi, bilgi sırf insanın hâlihazırda bildiği kavramsal bağlantılılıklar olarak değil de bilinen bilgi ve bilinmeyen bilgi olarak iki türe ayrılırsa, bilgisel ya da epistemolojik olanla ontolojik olarak var olanlar arasındaki ilişki sorunu için de bir çözüm önerisi mümkün olacaktır. Çünkü doğada henüz bilinmeyen kendi bağlamlarıyla var olan şeylerin, aynı zamanda insan açısından bilinmeyen bilgi olarak bilgisel yönden de var olduğu söylenebilecektir. İnsanın bu tarz şeyleri bilmeye başlaması da ontolojik yönden ayrı olarak bilginin yoktan ortaya çıkışı şeklinde değil de bilinmeyen bilginin bilinen bilgi haline gelmesi şeklinde gerçekleşecektir. Ancak bu şekilde de kendi bağlamlarında, yani unsurları belirli bağlantısallık ve ilişkiselliklerle var olan, dolayısıyla ontolojik olarak gerçekte ya da maddi olarak var olan şeylerin insan faktörü söz konusu

olmadan bilinmeyen bilgi olarak da olsa bilgi olarak nasıl var olduğu ayrı bir sorun olarak ele alınabilir hale gelecektir. Buna verilebilecek bir cevap önerisi de yine önceki bölümlerde de değinildiği gibi, bilginin nasıl mümkün olduğu sorusuna bilinen şey veçhesinden, yani nasıl bildiğimizden ziyade bilirken aslında neyi bildiğimiz sorusu açısından bakmakla mümkün hale gelmektedir.

Epistemoloji açısından bilinen bir şeyin o şeye dair izlenimlerin yarattığı ideler vasıtasıyla, kimi zaman zihindeki hâlihazırda var olan ideler ya da kategorilere uygunluk açısından, kimi zaman da doğrudan şeylere dair salt duyumlar aracılığıyla bilindiği gibi açıklamalarla şeyleri nasıl bilebildiğimize dair yorumlamalarda bulunagelmiştir. Ancak insan faktörü göz önünde bulundurulduğunda dahi nasıl bildiğimizden öte bilirken aslında neyi bilebildiğimiz, şeylere dair izlenim ya da bilgilerimizden ziyade şeylerin kendisine yönelen bilimlerin konusu olabildiği gibi felsefenin de konusu olabilecek bir sorun gibi görünmektedir. Zira felsefe, "kendinde şey" kavramı aracılığıyla şeylere dair duyum ve izlenimlerle şeylerin kendisi arasında aşılması imkânsız bir sınırın olduğunu ilan etmiş durumdadır ve bu aşılmaz sınır nedeniyle bilgi problemi genelde insan tarafındaki duyum ve izlenimlerden kaynaklanan ve insandaki mevcut ide ve kategorilerle desteklenen bilen özne açısından ele alınmaktadır. Elbette belirli bir insanın duyum ve izlenimleri, ayrıca da bunları sınıflandıran ide ve kategorileri olmadığı takdirde, bunlardan ayrı olarak şeylerin kendisinin nasıl olduğu, bu duyum, izlenim, ide ve kategoriler olmadan insan bilgisi olanaksız olduğundan ötürü bilinemez durumdadır. Ancak duyum ve izlenimleri şeylerin kendisinden tamamen ayırmak da bilgi probleminin bilinen şey veçhesi açısından ele alınışını da olanaksız kılmaktadır. Çünkü şeylerin bilen öznede ortaya çıkardığı duyum ve izlenimlerin tamamı dahi, şeylerin kendisinin ortaya çıkarabileceği olası duyum ve izlenimlerin tamamını kapsamamaktadır. Diğer bir deyişle belirli bir insan bir şeyi bilmek üzere o şeye yöneldiğinde o şeyin ortaya çıkarabileceği bütün duyum ve izlenimlere bir anda sahip olması mümkün değildir. İnsan görüsünün sınırlılığından ötürü o şeyin parçalarının sahip olduğu görüntülerin yalnızca bir kısmını duyumsayabilecek, ya da yine insan duyumunun sınırlılığından ötürü o şeyin çıkardığı seslerin yalnızca belirli bir frekans aralığında olanlarını duyabilecektir. Bir başka insan da kendi yönelimine göre kimi zaman bir öncekinin o

aynı şeye dair edindiği duyum ve izlenimlerden başka duyum ve izlenimlere sahip olabilecektir. Örneğin bir ağacı gözlemleyen bir gözlemci ağacın belirli özelliklerine ya da belirli dal ve yapraklarına, belirli yaprakların çıkardığı seslere yönelerek ağacın yaratabileceği tüm izlenimlerin içinde yöneliminin belirlediği duyum ve izlenimlere sahip olabilecek, bir başka gözlemci da başka yönelimlerle başka duyum ve izlenimlere sahip olabilecektir. Ancak her halükarda her ikisinin de ağacın kendisinin ortaya çıkarabileceği tüm duyum ve izlenimlere sahip olması mümkün değildir. İşte bu nedenle de bir insan belirli bir şeye yöneldiğinde yöneliminin belirlediği bir seçimle bazı olası duyum ve izlenimleri elerken başka belirli duyum ve izlenimleri edinmektedir, dolayısıyla bir şeyi bilirken bir şeyin ortaya çıkarabileceği tüm duyum ve izlenimler arasında bir basitleştirmeye gitmektedir. Örneğin birisi için belirli bir ağacın belirli dal, yaprak ve özellikleri o ağacın bilgisini oluşturmaktadır, bu ise o belirli ağaca dair olası tüm bilgiler arasında bir basitleştirmeye gitmek demektir. Benzer şekilde başka birisi için o belirli ağacın başka dal, yaprak ve özellikleri o ağacın bilgisini oluşturmakta ve yine olası bilgiler arasında olmakla birlikte bir öncekinden farklı bir basitleştirmeye gidilebilmektedir. Belirli bir ağacın yaratabileceği tüm izlenimler arasındaki farklı seçilimlerden oluşan kombinasyonların belki de insan tarafından sayılamayacak çokluğu hesaba katıldığında ise, doğada insan müdahalesi olmadan var olabilen şeylerde insan açısından yeninin ortaya çıktığı yer belirginleşmektedir. Bu farklı yönelimlerden kaynaklanan farklı bilgilerin yenilikleri öyle ki aynı ağacı resmeden iki farklı ressamın birbirinden farklı ve biricikliğiyle yeni olan iki ayrı resim yaratabilmesini mümkün kılmaktadır. İşte tüm bunlar, doğada insandan ayrı olarak var olabilen şeylere dair olası tüm bilgilerin bilinmeyen bilgi halinde bilgisel olarak var olurken insanların kaçınılmazca farklı yönelimlerinden doğan farklı seçilimlerle kısım kısım bilinen bilgi haline geçerek bilgisel varoluşunu korumasına örnek teşkil etmektedir. Böylelikle de ontolojik olandan bilgisel olana geçiş, bilgisel olanın ontolojik olanda zaten hep var olmasından ötürü kesintisiz olarak mümkün olmaktadır.

Bilgisel olandan ontolojik olana doğru biraz daha gidildiğinde, duyum ve izlenimlerden sıyrılmış kendinde şeye de biraz daha yaklaşılacaktır. Aynı zamanda da ontolojik olana daha fazla nüfuz edildiğinde, insan bilgisinden ayrı olarak

bilinmeyen bilginin ontolojik olandaki neliği daha da netleşecektir. Diğer bir ifadeyle insan bilgisi dışarıda bırakıldığında şeylerdeki bilinmeyen bilginin aslında ne olduğu sorusuna bir cevap önermek mümkün olacaktır. Zira insanın dışında olan bir şeye dair kendinde şeyin insan açısından bilinmesi imkânsız olsa da kendinde şeyin insana ait duyum ve izlenimlerin dışarıda bırakıldığında geriye kalan şeyden ibaret olmadığı da öne sürülebilir durumdadır. Çünkü ilkin, doğada var olan her şey ancak belirli ilişkiselliklerin içerisinde var olabilmektedir. Örneğin hava, su ve topraktan ayrı bir bitki, yediği veya avladığı diğer türlerden ayrı bir hayvan, varlığını sürdüremez. Bu ilişkiselliklerden koparıldığında canlılar çok kısa süreliğine varlığını sürdürmekte, sonra kendinde şey olamayacak şekilde kendisi olmaktan çıkmakta, diğer bir ifadeyle ölmektedir. Benzer şekilde, doğaya ait cansız şeyler söz konusu olduğunda da belirli ilişkiselliklerin varlığı zorunludur. Bu ilişkisellikler kimi zaman şeylerin neliğini belirlemek için gereklidir. Söz gelimi bir çöl, bitki örtüsüne sahip olmaması dolayımıyla bitkilerle negatif bir ilişkisellik içerisindedir. Orman ise orman olabilmek için belirli bir ekosistemle ilişki halinde olmak durumundadır. Dağ, yakın çevresinin rakım olarak alçaklığıyla dağ olarak tanımlanabilmektedir. Öte yandan, doğadaki cansız şeyler yine canlı şeylerde olduğu gibi o şey olarak kalabilmek için belirli ortam şartlarının ilişkiselliğine ihtiyaç duymaktadır. Örneğin belirli bir tipte kayaçlardan oluşan bir kayalık, öyle kalabilmek için belirli bir aralıkta değişen sıcaklık derecelerinde kalmak durumundadır. Aksi takdirde çok yüksek ya da çok düşük sıcaklıklarda ya da gece ile gündüz arasındaki çok yüksek sıcaklık farklılarında zamanla dönüşüme uğrayacak, bunun sonucunda da ya başka bir kayaç tipi haline gelecek ya da belki de parçalanıp kuma dönüşecektir. Dolayısıyla doğadaki cansız şeyler de ya tanım gereği ya da kendisi kalarak var olmaya devam etmek için belli ilişkisellikler içerisinde olmak durumundadırlar ve bu ilişkiselliklerden soyutlandığında onlardan geriye kendinde şey olarak ifade edilebilecek herhangi bir şey kalmamakta, zira o şey olarak kalamamaktadırlar. Sonuç olarak da doğada bulunan ve ontolojik olarak var olan tüm şeylerin, içlerinde bulundukları ilişkisellikler dolayımıyla yine insanın sayamayacağı denli çok sayıda bilinmeyen bilgilerden oluşan bilgisel yönleri bulunmaktadır. Bilimler bu bilgisel yöne nüfuz ettikçe de bilinmeyen bilgiler yine yönelimsel bir seçilimle insan açısından bilinen bilgi haline gelmektedir.

Doğada bulunan şeyler, çevrelerindeki diğer şeylerle kurdukları ilişkiselliklerin yanında kendi unsurlarının sahip olduğu içsel ilişkisellikler içerisinde de bulunmaktadırlar. Bu ilişkisellikler de yine unsurların çokluğuna ve kendi içlerinde atom ve de atom altı düzeye dek alt unsurlara ayrılabilmesine göre yine çoğu zaman insan tarafından sayılamayacak denli çok sayıda bilinmeyen ya da bilinen bilgi teşkil etmektedirler. Benzer şekilde bu ilişkisellikler de dışarıda bırakıldığında, kendinde şey olduğu öne sürülebilecek özsel bir ilişkisellik ya da unsur geriye kalmamaktadır. Zira yine bu ilişkisellikler ortadan kalktığında, şeyler ya kendisi olarak kalamamakta ya da çok kısa bir süre sonra canlıysa ölüp bozunmakta, cansızsa da başka bir şeye dönüşmektedir.

Doğadaki canlı şeyler söz konusu olduğunda, unsurların ve onların alt unsurlarının bazılarının ortadan kalkması ya da ilişkiselliklerinin değişmesi, canlılardaki hayati dengeyi bozacağından hangi unsur ya da ilişkisellik tek başına bırakıldığında canlının o canlı olarak kendinde şeyini oluşturabileceğini söylemek güçtür. Ancak mikro ölçeğe doğru gidildikçe, hem canlılar için DNA, hem de elementler için atom, çoğaltıldığında aynı özellikleri geri kazanabilecek denli şeylerin çevreden kaynaklanmayan tüm özelliklerini olanak halinde içinde taşımaktadır. Dolayısıyla bu noktada DNA'nın ya da atomun, canlılar ve elementler için kendinde şeyin özelliklerini taşıdığı iddia edilebilir görünmektedir. Buradan yola çıkılarak bileşikler söz konusu olduğunda moleküllerin kendinde şey olabileceği yorumu da getirilebilir. Ancak felsefece kavramsallaştırılan ve bilinemez olanın alanına dâhil edilen "kendinde şey" kavramına bunların dâhil edilip edilemeyeceği ayrı bir tartışmaya da dâhil edilebilir durumdadır.

İlkin, yukarıda söylenenler doğrultusunda DNA, atom ya da molekül, her ne kadar bütünlüklü bir şeyin özelliklerini olanak halinde içinde taşısa da kendi içinde alt unsurlardan ve bunların kendi aralarındaki bağlantılarından oluşan ayrı bir ilişkiselliğe de sahiptir. Benzer şekilde bu ilişkiselliklerde hangi özel ilişkilerin tüm özellikleri belirlediğini söylemek güçtür, hatta çoğu zaman böyle tek bir ilişki yoktur.

Ayrıca böyle bir ilişki olsa dahi, belirleyici olan tüm ilişkilerden sıyrılmış ve bilgisel yönü olmadan salt ontolojik şekilde bir var olan olmayacak, yine en az iki unsurun arasındaki ilişki olacaktır. Bütün özellikler tek bir unsura indirgenebilse dahi yine bu özellikleri sağlayan şey o tek unsurun alt unsurları arasındaki ilişkiler ya da ilişki olacaktır ve bu böylece atom altı düzeyin henüz bilinmeyen bilginin alanındaki en alt unsurlarına dek sürüp gidecektir. Bütünden ya da ana unsurdan uzaklaşıldıkça da zaten o bütünlüklü şeyi o şey yapan özellikler kaybolacaktır. Dolayısıyla bu açıdan bakıldığında DNA, atom ya da molekül, bütün ilişkiselliklerden arınmış ve bilgisel yönü olmayan salt ontolojik bir var olan olarak "kendinde şey" kavramı altına sokulamamaktadır. Zira olanak halinde de olsa tüm o özellikleri bütünlüklü şeye sağlayan bazen bilinen bilgi bazen de bilinmeyen bilgi şeklindeki, unsurlar ve alt unsurlar arasında olan ilişkiselliklerdir ve ilişki oldukları için de bilinmeyen bilgi olarak da olsa bilgi halindedir.

İkinci olarak, DNA, atom ya da molekül, şeyin bütününün özelliklerini olanak halinde taşısa da işler halde, yani gerçekte o an bu özelliklerin büyük bir bölümüne sahip değildir. Dolayısıyla bu yönden bakıldığında bunların bütünü yansıtmadığı, ancak bütünü teşkil etme olanağını içinde taşıdığı söylenebilir görünmektedir. Bu yüzden de DNA, tek başına ele alındığında ait olduğu canlının bütününün hiçbir özelliğini göstermediğinden bütünün kendinde şeyi olamaz. Ancak pek tabii, atom ve moleküle gelindiğinde bunların bütünün kimyasal özelliklerini atom ve molekül düzeyinde de olsa büyük ölçüde taşıdığı da öne sürülebilir. Fakat fiziksel özelliklere gelindiğinde, tek başına bir tek molekül ya da atom, bütünün tüm özelliklerini taşımamaktadır. Örneğin atomlardan ve moleküllerden oluşan bir bütünlüklü cisim katı, sıvı ya da gaz şeklinde madde hallerinin özelliklerini taşıyabiliyorken tek bir atom ya da molekülün hangi halde olduğu bir ön bilgi olmadan ya da atom veyahut molekülün çekim güçlerine dair bir ölçümle içerisinde bulunma olanağı taşıdığı ilişkisellikleri açısından değerlendirilmeden söylenemeyecektir. Renk, algılanan şeyde değil algılayanın görme organı ya da hücresinde ortaya çıksa da bütünlüklü bir cismin ışığı hangi frekanslarla yansıttığı ölçülebilirken tek bir atom ya da molekülün, yine benzer şekilde, ışığı hangi frekansta yansıtma olanağı taşıdığı diğer atom ya da moleküllerle kurma olanağı taşıdığı ilişkiselliklerin incelenmesiyle

belirlenebilecektir. Tüm bunların ötesinde, herhangi bir şeyin bir şeye dönüşme ya da kendisi kalarak başka ilineksel özellikler kazanma olanağı, gerçekleşerek işler hale geçmek için dışsal şeyleri, etkenleri ya da ilişkisellikleri gerektirmektedir. O halde böyle bir olanağı taşıyan herhangi bir şey, olanağını taşıdığı şeyin kendinde şeyi olarak ele alınabilecekse, bu olanağın gerçekleşmesini sağlayan diğer her şey de en az o şey kadar, olanağı taşınan şeyin kendinde şeyi olarak ele alınabilecektir. Üstelik doğadaki pek çok şeyin pek çok şeye dönüşme ya da başka pek çok şey başka pek çok şeye dönüşürken dönüşüme dâhil olma olanağı olduğu hesaba katılırsa, herhangi bir şey dönüşüme dâhil olduğu süreçlerde ortaya çıkan her şeyin kendinde şeyi ilan edilebilecektir. Bu ise kendinde şeyin tanımıyla ya da genel olarak ele alınışıyla uyuşmayan absürt bir sonuca yol açacaktır. Dolayısıyla da DNA, atom ya da molekülün bir şeyin tüm özelliklerinin olanağını içinde taşıması, onların ait oldukları şeylerin kendinde şeyi olmasına yetmemektedir.

Üçünü olarak, önceki bölümlerde önerilen ele alış biçimiyle, kendinde şey o şey olmanın neliği olarak da ele alınabilir ve DNA, atom ve molekül, en azından, o şey olmanın neliğini sağlaması ya da ona temel olması açısından kendinde şey olarak yorumlanabilir. Ancak öncellikle, DNA, atom ya da molekül bir şey olmanın neliğini yine olanak halinde taşımakta ya da belirlemektedir ve bu nedenle olanak halinde olmakla ilgili söylenenler bu açıdan da geçerlidir. Daha sonra kendinde şey o şey olmanın neliği olarak ele alındığında, o şey dışındaki herhangi bir gözlemcinin bilgisine sunulduğunda o şey olmanın neliğinin bilgisi olarak bilgisel bir yöne sahip olacak ve bu nedenle de ilişkiselliklerin dışında bilinemez olacaktır. Üstelik bir şey, dünyadan ve evrenden koparılıp ele alındığında dahi bu ilişkisellikler olmadan bilinmemenin ötesinde var da olmayacaktır. Çünkü günümüz biliminin ışığında bilmekteyiz ki evrende insanın bilebildiği her şey parçalı bir yapıya sahiptir ve unsurları arasındaki belirli ilişkiler nedeniyle o şey olabilmektedir. Dolayısıyla ilkin, insan ya da benzeri bir bilen özne, bir şeyi bildiği zaman aslında o şeyin unsurları arasındaki ilişkileri bilmektedir, örneğin bir hayvan türü biliniyorsa o türün uzuvlarının birbirine oranı ya da organları arasındaki ilişkiler bilinmektedir. Eğer bilmek ilişkiselliklerden bağımsız olarak o şeyin kendisini bilmek olarak ele alınırsa insan aslında hiçbir şey bilmemektedir. İkinci olarak da tüm içsel ve dışsal

ilişkilerden bağımsız olarak kendi olabilen yine hiçbir şeyin bulunmadığı söylenebilir görünmektedir. Eğer böyle bir şeyin imkânı varsa da bu, hiçbir alt unsurdan oluşmayan yekpare bir şey olmak durumundadır ki insan henüz böyle bir şeyin bilgisine ulaşmış değildir. Fakat quantum fiziği başka hiçbir tanecikten oluşmayan ve hiçbir alt unsura bölünemeyen, enerji türünde de olsa herhangi bir parçacık bulursa, ancak bu parçacık tüm ilişkilerden bağımsız olarak kendi kendisinin kendinde şeyi şeklinde ele alınabilir olacaktır. Ama yine de kendisinin kendinde şeyi olmaktan öte geçemeyecek, evrendeki tüm atomlarda ortak olarak bulunsa bile bu şeye başka herhangi bir şeyin kendinde şeyi denemeyecektir. İşte bu şekilde o şey olmanın neliği ilişkiselliklerden ve dolayısıyla bilgiden bağımsız şekilde salt ontolojik olarak kendinde şeyle bir ve aynı şey halinde var olabilecektir. O halde, gelinen bu nokta itibariyle kendinde şeyin işler halde, diğer bir ifadeyle evrenin bir parçası olarak var olanlar açısından ontolojik ve epistemolojik ya da bilgisel olarak varlığı da sorgulanır hale gelmektedir.

Kendinde şey, bir şey olmanın neliği olarak ele alındığında, ilkin ontolojik olarak var olabilmesi için neliğin bilgisinden ayrı şekilde var olmak durumundadır. Bunun içinse unsurları arasındaki ilişkisellikten o şey kalarak sıyrılma olanağı gerekmektedir. Ancak herhangi bir şeyin, unsurları arasındaki ilişkisellikten ayrı olarak işler halde var olabilmesi olanaksızdır. Yine de herhangi bir şeyin içsel ilişkiselliklerinin yanında o şey olarak bu ilişkiselliklerle kurduğu başka bir ilişkinin de var olduğu söylenebilir. Bunun ise, önceki bölümlerde ifade edildiği gibi, bir şeyin evrende işler halde bulunuşunun temeli ya da koşulu olan tekillik olduğu iddia edilebilir görünmektedir. Bir şeyin o şey olarak tekil bir şekilde, yani diğer tüm şeylerden ayrı olarak var olabilmesi için kendisinin çevresiyle ve unsurlarının birbirleriyle belirli ilişkiler ve bağlantılar içerisinde olması gerekmektedir. Ancak bir şeyin belirli bağlantı ve ilişkiselliklerin içerisinde olması tek başına o şeyi o şey yapmaya yetmemektedir. Çünkü evrenden yapay bir şekilde izole edilip içsel hareketi durdurulmadıkça, her şeyin unsurları içerisindeki ilişkisellikler zamanla dönüşmekte ve başka ilişkisellikler haline gelmektedir ama yine de o şey o şey olarak kalmaktadır. Bu, aslında Hegel'in A'nın hem A olan, hem de A olmayan olduğu (Hegel, 2010: s. 356) iddiasında içerilmiş durumdadır. Daha eskiye dayanan

temelinde ise Herakleitos'un sürekli değişim düşüncesinin olduğu da söylenebilmektedir. İşte bu düşünceler de hesaba katıldığında, bir şey bir yandan dönüşüp eski halinden uzaklaşmakta, bir yandan da en azından isimsel ya da kavramsal olarak aynı şey olarak kabul edilmektedir. Şeylerin zaman içerisinde o şey olmaktan çıktığı ve başka şeye dönüştüğü, bu nedenle isimlerin ya da kavramların aslında var olmayan yapay soyutlamalar olduğu iddia edilse bile, bilimsel olarak ve hatta gündelik hayatta dahi belirli bir şeyi tüm dönüşümler sonucunda aynı şey olarak ele almak kaçınılmazdır, isimlere ve kavramlara uygun olarak bu tarz ele alışlar da pratikte çok büyük çoğunlukla bilgisel ve edimsel sonuçlar vermektedir. Bunlara ilaveten, bir şeyin içsel bağlantı ve ilişkisellikleri bazen, en azından bir süreliğine, biricik olmayabilir. Örneğin aynı fabrikada aynı gün üretilen iki aynı model cihaz, içsel bağlantı ve ilişkisellikleri açısından birbirinin aynıdır, fakat yine de iki ayrı cihaz olarak iki farklı tekilliğe sahiptir. Bu açıdan bakıldığında da yine bağlantı ve ilişkisellikler aynı olsa bile tek başına bir şeyi o tekil şeyle aynı şey yapmaya yetmemektedir. Hatta bir canlı genetik olarak kopyalandığında dahi kopyasıyla aslı arasında aynı gelişme döneminde neredeyse aynı bağlantı ve ilişkisellikler olsa bile bu iki canlı iki tekil varlık olarak var olacaktır. O halde bir şeyin kendisiyle ve kendi içerisindeki bağlantılarla birlikte ilişkiselliklerle kurduğu başka bir bağlantının onun bu tekilliğini sağladığı iddia edilebilir. Bu ise, söz gelimi, A'nın kendi içindeki X, Y ve Z bağlantılarına ve bu bağlantıyı kuran ilişkiselliklere U'da sahip olmasıdır. U, dönüşümün genellikle zamana bağlı şekilde gerçekleştiği için belirli bir zaman olduğu düşünülebilir. Ancak zaman, en nihayetinde değişimi ve hareketi ortaya çıkaran değil, ölçen epistemolojik bir var olandır, ontolojik olarak ya da daha belirgin bir ifadeyle kendi başına işler halde var değildir. Bu nedenle A'nın içsel ve dışsal bağlantı ve ilişkisellikleriyle kurduğu ontolojik ilişki, A'nın tüm bağlantı ve ilişkileri içerisinde belirli bir uzamda bulunmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, Descartes'ın maddi şeylerin tözünü uzam açısından ayırması bu iddiaya temel olarak gösterilebilir (Descartes, 2008: s. 89). Ancak Descartes'ta olduğu gibi bu açıdan da uzam, bir şeyin hacmi ya da boyutlarından ibaret değildir. Çünkü zamanın değişim ve hareketin ölçüm aracı olması gibi, hacim ve boyut da uzamın ölçüm araçlarıdır ve uzamın ölçen değil de ölçülen olması onun ontolojik mahiyetini kanıtlamaktadır. Fakat uzam salt bir cismin o an kapladığı yer olarak ele alınırsa, yine tekilliği açıklamada yeterli olmayacaktır. Çünkü bir cisim belirli bir zaman

belirli bir konumda belirli bir uzamı kaplıyorsa, dönüşerek ya da hareket ederek başka bir zaman aynı ya da başka bir konumda farklı bir uzamı kaplıyor olabilir, ama buna rağmen yine o cisim aynı tekil cisim olacaktır. Dolayısıyla tek başına zaman da belirli bir zamanda kapsadığı uzam da tekilliği sağlamaya yetmiyorsa değerlendirmenin yeniden yapılması yerinde olacaktır. Bu noktadan yola çıkıldığında da uzamın belirli bir zamana göre ele alınması yerine şeyin bizzat varoluşuna göre ele alınması çözüme yaklaştıracak gibi görünmektedir. Uzamın şeyin bizzat varoluşuna göre ele alınması ise şeyin var olmaya başladığından beri konum ve boyut açısından kapsayageldiği uzamın hesaba katılması demektir. Diğer bir ifadeyle şeyin var olmaya başladığından beri kapsadığı uzam, quantum fiziğinin ele aldığı tanecikler bir yana neredeyse evrendeki her şey için biricik olduğundan şeylere tekilliğini sağlamaktadır. Bu toplam uzam ise, şeylerin o ana dek bulunmuş olduğu konum ve sahip olduğu boyutlardan oluşacağı için belirli ve özel bir tarihselliğe de sahip olacaktır. Ancak tarihselliğe sahip olduğunun söylenmesi bu toplam uzamın zamana bağlı olarak belirlendiği anlamına da gelmemektedir. Çünkü yine zaman, uzamı belirlemek yerine ölçmektedir. Fakat yine de bir fabrikada bir hafta arayla aynı üretim bandında üretilip aynı yollardan geçerek, yani birebir aynı uzamları kapsayarak aynı dükkânın aynı rafında yine bir hafta arayla tüketiciye sunulan bir cihazın, hammaddesi bile aynı olduğu halde salt o bir hafta aranın belirlenimiyle farklı iki tekilliğe sahip olduğu da iddia edilebilir. Ne var ki makro ölçekte bakıldığında, zaman tek başına aynı konumu farklı iki konum kılamamakta, aradaki farkı yine aslında o konumun uzamsal olarak iki farklı konum olması oluşturmakta ve zaman ise sadece bu iki farklı konumun arasındaki farkı ölçeklendirmektedir. İşte bu noktada, aynı konumun belirli bir zaman sonra nasıl farklı hale geldiğini açıklayabilmek için konumun da göreceliliğini hesaba katmak gerekmektedir. Bu görecelilik ise konumun ontolojik olarak varoluşundan öte bilgisel varoluşuna dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle konum kendi başına, bilinip bilinmemesinden ya da başka şeylerle ilişkilerinden bağımsız olarak var olabilmektedir, ancak bilgi nesnesi olmasından itibaren hep belirli şeylerle ilişkisine göre bilinebilmektedir. Örneğin bir masa üzerindeki kitap, masanın kenarlarıyla ilişkisine göre belirlenebilen bir konuma sahiptir. Daha makro ölçekte bakıldığında, aynı kitap dünyadaki kıtalarla ya da kutup noktalarıyla olan uzaklığına göre belirlenebilecek bir konuma da sahiptir. Ancak bu iki belirlenim sonucu iki konum da göreceli şekilde birbiriyle aynı

olarak ele alınabilmektedir, çünkü aynı şeylere göre ele alındığında hep aynı konumdan bahsedilmektedir. Bu bağıl konuma göreyse aynı zamanda o aynı kitabın hareketsiz olduğundan da söz edilebilmektedir. Ancak dünya dışındaki bir şeye göre ele alındığında bu aynı kitap dünya ile birlikte sürekli hareket etmekte ve bu şeye göre konumu da sürekli değişmektedir. Nasıl ki hareket, değişimden sayıldığında başka hiçbir etkene bakılmaksızın evrendeki her şeyin sürekli değiştiği sonucuna ulaşılacaksa, konum dünya dışındaki bir noktaya göre belirlendiğinde dünyadaki her şeyin sürekli hareket halinde olduğunun söylenmesi gerekecektir. Konumun kendisine göre belirlendiği uzaydaki noktanın da başka noktalara göre hareket halinde olduğu düşünülürse, tüm uzay boşluğunun muhtemelen merkezi bir noktasında yer alan ve evrenin dairesel hareketinin merkezinde bulunabilecek sabit bir varsayımsal nokta dışında her şeyin sürekli hareket halinde olduğu sonucuna varılacaktır ki evren bir yandan da sürekli genişlediğinden ötürü öyle bir varsayımsal hareketsiz noktanın da olmaması olasıdır. Dolayısıyla uzam, bir şeyi o şey yapan töz olarak ele alınsa bile, bu sırf o şeyin kapladığı yerden ötürü olmamaktadır, varoluşundan beri olageldiği konumdan kaynaklanmaktadır. Bu konum ise bağıl hareketin referans noktası o şeyden uzaklaştıkça sürekli değişmektedir. Bu nedenle de bir şeyi o şey yapan şey ya da başka bir şey değil de o şey yapan şey tek başına ne kaplanan bir yer ne de belirli bir sabit konum olmaktadır, bunun yerine varoluşundan beri kapsayageldiği yerlerin sürekli değişen konumlarından oluşmaktadır ve bu açıdan aynı zamanda zamana bağlı olduğu için tarihseldir. Bu tarihsellik ise, söz konusu olan şey ister sayısız eşi benzeri bulunan fabrikasyon üretimi bir şey olsun, isterse bir sanat eseri gibi biricik bir şey olsun, evrendeki her şey için biriciktir. İşte bir şeyi neden o şey yapan ama başka bir şey yapmayan tekillik de bu biricik tarihsellikten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla kendinde şey, bir şey olmanın neliği olarak ele alınırsa, bilgi nesnesi olmasının mümkün olmasından önce ontolojik olarak bir şeyin belirli bir zamandaki o şey olarak olagelişini sağlayan tekilliğiyle var olmaktadır. Bu tekilliği ise var olmaya başladığı zamandan itibaren değişegelen konumuyla birlikte var olan, o belirli zamana kadarki toplam uzamı sağlamaktadır. Bu toplam uzam ise, hem çelişmezlik ilkesi gereği hem de maddenin yapısı gereği aynı zamanlarda farklı iki şey tarafından paylaşılamayacağından her şey için biriciktir. Gaz halinde bulunan ya da enerji için de bu böyledir. Çünkü aynı kaba iki farklı gaz sıkıştırılsa bile, tanecikli yapı gereği belirli bir gazın başka bir gazla birebir

aynı uzamı kapladığından söz edilemez. Zira diğer gazın bir taneciği bir konumdayken o gazın bir taneciği hep başka bir konumda olacaktır. Enerji söz konusu olduğunda, söz gelimi elektrik enerjisi ele alındığında elektronların konumu ancak ihtimal dâhilinde tespit edilebilir olacak, dolayısıyla iki farklı elektrik akımının aynı anda aynı konumda olacağı yine söylenemeyecektir. Quantum taneciklerinden oluşan bir enerji olsa bile bu durum değişmeyecektir. Böylelikle tekillik biricikliği sağlayarak bir şeyin niye başka şey değil de o şey oluşunu ontolojik olarak mümkün kılmaktadır. Ancak bir şeyin bilinebilmesi için o şeyin en azından, var olma tarzlarından birinde, yani *energeia, entelekheia, dynamei* halde, yani gerçekte var olan, kavramsal olarak var olan ya da olanak halinde var olan olarak ontolojik şekilde var olması gerekirken, her var olanın bilinebilmesi için ya da tam anlamıyla bilinebilmesi için ontolojik olarak var olmanın yeterli olduğu da söylenemez. Kendinde şeyin bilinebilirliği konusunda bunun böyle olduğu daha açıktır. Nitekim kendinde şey felsefe tarihinde bilinebilir olanın sınırlarının dışında bırakılmış durumdadır. Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi, ilkin bir şeyin insanın bilmesini mümkün kılan kategoriler altına sokulmadan ya da beş duyuyla algılanmadan veyahut iç görüyle deneyimlenmeden kendindeliğinde bilinmesi, en azından insan tarafından bilinmesi olanaksızdır. İkinci olarak, bunun ötesinde etrafındaki diğer her şeyle bağlantısı olmadan bilinmesi olanaksızdır ki zaten bir şeyin dış dünyayla irtibatının tamamen koparılması da o şey o şey olarak kalmayacağından olanaksızdır ya da bu mümkün olsa bile artık bilgi nesnesi edilemeyecektir, zira onu bilgi nesnesi edinen bir öznenin halen varoluşu da o nesnenin kendindeliğini ortadan kaldıracaktır. Son olarak, bir şeyin kendi iç unsurları arasındaki ilişkilerden bağımsız olarak bilinebilmesi, hatta yine o ilişkiler ortadan kaldırıldığında o şey olarak var olmaya devam etmesi olanaksızdır. Böylece her durumda, bir şeyin kendinde şey olarak o şey dışında başka bir bilen özne tarafından bilinmesi olanaksızdır. Ancak kendinde şey bir şey olmanın neliği olarak ele alındığında, kendinde şeyin bilgisi aynı zamanda o şey olmanın neliğinin bilgisi haline gelmektedir ve bu yüzden o şey eğer bilinç sahibiyse en azından o şeyin kendisi tarafından kısmen de olsa bilinebilir olduğunun söylenmesi mümkün görünmektedir. Zira belirli bir insan olmanın ne olduğu, eğer bilinebilirse, ancak o insanın kendisi tarafından bilinebilecektir. Fakat bu noktada, bilmenin niteliği ve niceliksel olarak neye dair olduğu önemlidir. Bir insanı başka bir insan ya da şey değil de o insan yapanın onun tekilliği olduğu da

kabul edilirse, bu tekillik de ontolojik temel olarak ele alınırsa, bütünüyle bilgi nesnesi haline gelmesi mümkün değildir. Yukarıda değinildiği gibi, nasıl ki bir insan, karşısında duran tek bir ağacı bile tüm unsurları ve bu unsurların arasındaki tüm ilişkileri bilerek bilemiyorsa, kendisini o anki insan kılan geçmiş uzamlarını ve tüm konumlarını, yani kendi tekilliğini tüm ayrıntılarıyla bilmesi ya da hatırlaması olanaksızdır. Hatırlasa bile bir anı olarak bilmesi esnasında yine hep başka şeylere göre belirlenen bağıl konumuna göre bilecektir. Oysa tekillik elbette başka şeylere göre olan konuma ve hatta başka şeylerle olan ilişkilere göre de belirlenmektedir, ancak bu ilişkilerden soyutlandığında tekillik kendinde olarak salt kapsanan uzamlar bütünü olarak kalmaktadır, bu bütün ise yine başka şeylere göre konumu olmadan bilinemezdir.

Yukarıda değinildiği gibi, tekillik kendinde olarak ele alındığında ancak o şeyin ya da o şeyin unsurlarının aynı anda başka şeylerle ya da başka şeylerin unsurlarıyla aynı konumda bulunamamasından ontolojik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ise çelişmezlik ilkesiyle birlikte düşünülebilir, zira ya çelişmezlik ilkesinin bir şeyin aynı anda aynı yerde başka şeylerle aynı noktada bulunamamasından ortaya çıktığı ya da çelişmezlik ilkesinin uzamda "A A'nın konumundadır, A olmayanın konumunda değildir" haline dönüştüğü söylenebilir görünmektedir. Dolayısıyla tekillik, kendinde ontolojik olarak var olsa da bilinç sahibi bir şeyin kendi kendinde tekilliğini kendisinin ya da kendi unsurlarının konumunda başka hiçbir şeyin olmadığının maddeden ve çelişmezlik ilkesinden kaynaklanan kesin bilgisi ötesinde bütün tarihselliğiyle bilmesi söz konusu değildir. Veyahut kendinde tekillik bilgi nesnesi olamaz ya da bilgi nesnesi olabilmesi için kendinde tekilliğin ötesinde tekilliğin diğer şeylerle ilişkiselliklerinin de bilinmesi gerekir ki o zaman bu tekillik kendinde olarak bilinmeyecektir. İlişkisellikleriyle birlikte tekilliğin ise bilinç sahibi olan varlık en azından insan ise, bütün tarihselliğiyle birlikte bilinmesi, daha doğrusu hatırlanması çok zordur. Bu şekilde bütünüyle bilinebilmesi için örneğin, bir insanın yürüdüğü tüm yolları, attığı tüm adımları hangi noktalara attığını hatırlaması gerekir ki bu da normal bir insan hafızası için imkânsızdır. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi insanın bilen özne olarak nasıl bildiği ya da bilgisinin nasıl mümkün olduğu sorusu yerine bilinen nesne tarafında aslında neyi bildiği üzerine düşünüldüğünde,

insanın bir şeyi tüm unsurlarıyla ve ilişkisellikleriyle bilmediği, diğer bir ifadeyle şeyin kendisini bilmediği, bunun yerine kendisinin bilinçli ya da bilinçsiz seçtiği bazı unsurlar arasındaki ilişkisellikleri bildiği, yani bir şeyin bütün ilişkisellikleri içerisinde bazı unsurları seçerek bu şeyi bilme nesnesi yaparken basitleştirdiği ortaya çıkacaktır. Böylece bir insan, söz gelimi Norveç'ten Güney Afrika'ya yürümüş olsa bile, bu yürüyüşün bütün detaylarını hatırlamayacaktır, hafızasının gücüne göre örneğin Türkiye'den geçerken, Artvin'den Van'a, oradan Hatay'a gittiğini hatırlayacaktır ama geçtiği tüm köyleri, ya da en genel olarak nerede düz gidip nerede kaç derece sağa sola döndüğünü hatırlayamayacaktır. Oysa ilişkisellikleriyle birlikte bütün bir tekilliğini bilebilmesi için bunların hepsini de biliyor olması gerekecektir. Öyleyse insan benzeri bir bilince sahip olan bir şeyin kendi ilişkisel tekilliğini de tam olarak bilmesi mümkün değildir, ancak belirli bilinçli ya da bilinçsiz seçimlerle basitleştirerek bilmesi söz konusudur. Dolayısıyla kendinde şey, bir şey olmanın neliğine dair, dışsal ilişkiselliklerden bağımsız tüm bilgilerin toplamı olarak, felsefe tarihinde tespit edildiği şekliyle bilinir olanın dışarısında yer alırken, benzer şekilde kendinde şeye ontolojik zemini sağlayan tekillik de kendinde olarak bilinir olanın dışındadır, ilişkisel tekillik ise basitleştirmeyle kısmen bilinebilir durumdadır.

Kendinde şey, bir şey olmanın neliği olarak ele alındığında tekillikle bir ve aynı şey olmayacaktır. Zira bir şeyi o şey yapan, şeyin ve unsurlarının uzam ve konumlarından ibaret değildir; o uzam ve konumların ilişkiyle ortaya çıkan, uzam ve konumdan bağımsız özellikler de bir şeyin neliğini teşkil etmektedir. Kendinde şeyin bilgisi, bir şey olmanın neliğinin bilgisi ya da o şey olmanın ne olduğunun bilgisi olarak ele alındığında, başka şeylerin kendinde şeyinin bilgisi yine imkânsız olsa da bilen öznenin kendinde şeyinin bilgisi olarak o şey olmanın neliğinin bilgisinin ya da o şey olmanın ne olduğunun bilgisinin, basitleştirmeyle kısmen de olsa bilinebilir olduğu iddia edilebilir görünmektedir. Çünkü belirli bir bilen özne olmanın ne olduğu ancak ve ancak o öznenin kendisi tarafından bilinebilirdir. Başkaları tarafından bilinmesi ise olanaksızdır. Zira belirli bir şey olmanın ne olduğunun bilgisi salt bilinen bilgilerden oluşmamakta, bilinmeyen bilgiler de içermektedir. Örneğin bir insan belirli bir durum karşısında ne tepki vereceğini bilebilmektedir,

ancak bu tepkiye neden olan ve kendisine dair olan tüm koşulları bilmemektedir. Çünkü insan o durumda ne tepki vereceğini geçmiş deneyimlerine göre bilse de o tepkiye neden olan fizyolojik, anatomik ve psikolojik durumların farkında değildir. Benzer şekilde, başka insanlar da o insanın o durumda ne tepki vereceğini deneyimlerine göre bilebilmektedir, ancak bu, o insan olmanın ne olduğunu bildikleri anlamına da gelmemektedir. Çünkü insan, o insan olarak kendisini kendisi kılan tüm ilişkisellikler içerisinde var olmaktadır ve bu ilişkisellikler içerisinde hangi durumda hangi tepkileri verebileceği, o insan bilmese de bir bilgi olarak belirlenmiş durumdadır. Ancak bu noktada, insanın unsurları arasındaki ilişkiler durmaksızın değiştiği için bir insanın o insan olmanın neliğini asla bilemeyeceği, bilgiye nesne olmaksızın ilişkiler ve koşullar neyi gerektiriyorsa o şekilde davranacağı, dolayısıyla bu ilişkiler ve koşullara göre insanın bilgisine asla girmeyen bir determinizm olduğu öne sürülebilir. Böylece de bilen bir öznenin ne kendinde şeyini ne de o bilen özne olmanın neliğini bilebileceği iddia edilebilir. Ne var ki insan, başkalarına tamamen aktaramasa da en azından o anki ilişkisellik ve koşullara göre hayali bir durumda ne tepki vereceğini ya da nasıl davranacağını bilebilmekte ve bu ilişkisellikle koşullar değişmedikçe o tepkiyi de vermektedir. Bu ise, insanın basitleştirmeyle de olsa o insan olmanın neliğini bilebileceğini göstermektedir. Zira o insan olmanın neliğine dair bildikleri bir bilgi olarak doğru ya da yanlış olabilecektir ve o insan belirli bir durumda nasıl davranacağını biliyorsa bu bilginin doğrulunu test etmenin tek yolu yine o insanın kendisidir. Eğer belirli bir durumda nasıl davranacağını bilip de başka türlü davranıyorsa veya başka türlü davranacağını söylüyorsa, o durumda yalan söyleyeceğini ya da rol yapacağını da biliyordur ve yine o insan olmanın neliğine dair bilgi başkalarına aktarılmasa da insanın kendisi tarafından bilinir kalmaktadır. Böylelikle bilen bir özne o bilen özne olmanın neliğini belirli bir durumda nasıl davranacağını ya da ne hissedeceğini bilerek kısmen bilinen bilgi olarak bilmekte ve bu davranış ve hislere hangi ilişkisellik ve koşulların neden olacağı ise çoğunlukla bilinmeyen bilgi olarak öznenin kendindeliğinde içerilmektedir. Ancak bu noktada da yukarıda söylenenler göz önünde bulundurulduğunda, bilen öznenin, kendisini de ancak belirli ilişkisellikler dolayımıyla bilebildiği, dolayısıyla bildiğinin aslında kendinde şey olmadığı, belirli koşullar ve ilişkisellikler içerisinde o bilen özne olmanın ne olduğu yönünde bir itiraz getirilebilir. Fakat burada iki yorum mümkün görünmektedir. İlkin, sayısı ister az isterse de çok olsun, unsurların belirli bir

ilişkiyle bir araya geldiğindeki ilişkisellikle bu bir araya geliş sonucu ortaya çıkan kimi zaman yeni şey kimi zaman da eskiye nazaran bağıl yeni şey her zaman aynı şey olmamakta, bambaşka özelliklere sahip olan ya kendi başına tekil bir şey ya da başka tekil şeylerin farklı bir unsuru ortaya çıkabilmektedir. Örneğin iki hidrojen atomu ve bir oksijen atomunun kovalent bağla bir araya gelmesindeki ilişkisellik ayrı bir şeydir, su molekülü ise artık ayrı bir şeydir. Zira hidrojen molekülü tek başına yanıcı, oksijen molekülü tek başına yakıcı iken ikisinin belirli bir ilişkiselliğiyle ortaya çıkan su molekülü bilakis ateşi söndürme özelliğine sahiptir. Dolayısıyla salt ilişkisellikleri bilmek, her zaman şeyin kendisini, ilişkisellikleri içerisinde dahi bilmek anlamına gelmemektedir. Pek tabii belirli ilişkisellikler sonucu ortaya çıkan yeni ya da bağıl yeni şeyin hangi özelliklere sahip olacağının bilinmemesi ya da bir zamanlar bilinmiyor oluşu insan bilgisinin ya da bilimin sınırlılığına bağlanabilir ve ilişkisellikler tam olarak bilindiğinde, yeni ya da bağıl yeni şeyin tüm özelliklerinin de önceden öngörülebilir olacağı yönünde bir itiraz getirilebilir. Ancak bu bakış açısı da kimi ilişkisellikler ve ortaya çıkan arasındaki ayrımın keskinliğini değiştirmeyecektir. Söz gelimi ayran söz konusu olduğunda tuz, fiziksel bir karışım olan ayranın unsuru olarak erimiş tuzun girdiği bütün ilişkisellikler içerisine girebilmektedir, örneğin elektrik verildiğinde iletken bir yapı gösterebilmektedir. Ancak yine su söz konusu olduğunda su moleküllerindeki hidrojen atomları, tek başına olduğunda yer alabildiği ilişkisellikler içerisine girememektedir. Dolayısıyla iki hidrojen atomunun bir oksijen atomuyla kovalent bağla bağlandığında ortaya çıkan molekülün tüm özellikleri bilinebilir olsaydı dahi, önceki halle sonraki halin ilişkisellikleri arasındaki farklılık değişmeyecekti. Öte yandan böylesi ilişkiselliklerin bilinmesiyle bu ilişkisellikler sonucu ortaya çıkan yeni ya da görece yeni ilişkiselliklerin öngörülebilmesi insan bilgisinin işleyişi dolayısıyla zaten imkânsızdır. Zira insan, özellikle doğayı bilgi nesnesi edinirken kendi bilgisine daha yakın sunulmuş olan bütünleri bilebilmekte, bu bütünün unsurlarını çok daha sonra bilebilmekte ve kimi zaman da şimdiye kadar bilmemektedir. Hatta doğal olmayan yapay şeylerde dahi, insan unsurların niceliksel ve niteliksel karmaşıklığı arttıkça hangi unsurları hangi ilişkilerle bir araya getirdiğinde ne özelliklere sahip bir yeni şeyin ortaya çıkacağını bilememekte, bu yeni şeyin çoğu özelliklerini de deneme yanılma yoluyla tecrübe ederek öğrenebilmektedir. Çünkü insan, daha önce doğal olarak var olmayan ilişkisellikler kurduğunda, bu ilişkiselliklerin yeni olması gibi,

ortaya çıkan şey de unsurlarının önceki maddi varlığı dışında yeni olmaktadır ve yine unsurlar, yeni ilişkiselliklerle ve ortaya çıkan birbirinden farklı yeni ilişkisellikler içerisinde var olmaktadır. Ancak bu noktada da söz gelimi bir bilgisayar üretildiğinde, bilgisayarın tüm parçalarının fiziksel olarak birbirine bağlandığını, dolayısıyla unsurların tek başına halen eski ilişkisellikleri içerisinde var olmaya devam edebileceği itirazı getirilebilir. Tam da bu nedenle unsurun, söz gelimi belirli bir tür mikroçipin belirli diğer unsurlara bağlandığında ne gibi ilişkiselliklere yol açacağı öngörülebilirdir. Ancak ilkin bir unsur yeni bir ilişkisellikle yeni ya da ontolojik olarak bağıl yeni bir şeye bağlandığında daha önce sahip olmadığı yeni ilişkiler içerisine girmektedir. İkinci olarak da bu yeni ilişkiselliklerle daha önce sahip olmadığı bağıl yeni bir fonksiyon kazanmaktadır. Bu fonksiyon daha önce hiçbir şeyin yerine getirmediği yeni bir fonksiyon da olabilmektedir. İşte bu nedenle, bu bağıl yeni ya da mutlak yeni fonksiyon, daha önce var olan bir unsurun mevcut ilişkiselliklerinden keskin bir şekilde ayrılmaktadır ve söz gelimi A'nın B ile, B'nin de C ile bağlanmasının ya da ilişkiye sokulmasının ötesine geçmektedir. Dolayısıyla yeni ya da bağıl yeni bir şeyi o şey yapan, söz gelimi A'nın B'ye, B'nin de C'ye bağlanması değil, bu bağlanış ve ilişkisellikle ortaya çıkan fonksiyon olmaktadır. Bu bağlanış istenildiği kadar özel ve hatta biricik bir şekilde gerçekleştirilsin, yine o fonksiyon açısından tüm unsurlar artık yeni bir şekilde tekrar ortaya çıkmaktadır. Söz gelimi bir iletken tel, elektrik hattında salt elektriği iletirken bir bilgisayarda kullanılmaya başladığında artık salt iletken tel olmaktan çıkmakta ve bilgisayarın bir parçası olarak yeni bir fonksiyon açısından var olmaya başlamaktadır. Zaten öbür türlü, maddi şeyler söz konusu olduğunda yeni olan bir şeyin ortaya çıkması imkânsız olarak ele alınmak durumundadır ki bu da olgular açısından pratik olarak absürt bir sonuca götürecektir. Dolayısıyla insan ya da benzeri bir bilinçli özne yapımı şeyler söz konusu olduğunda o şey olmanın neliğinin bilgisi, salt onun unsurlarının bilgisinden ibaret değildir. Eğer bundan ibaret olsaydı, unsurların alt unsurlarına ve onların da alt unsurlarına atom düzeyine dek inilebileceğinden, o şey olmanın neliğinin bilgisi olarak kendinde şeyin bilgisi başka insan benzeri bilen özneler için olduğu gibi o şeyin kendisi için de imkânsız olurdu. Oysa kendinde şeyin bilgisi olarak olmasa da bir şeyi o şey yapan şey belirli bir fonksiyon açısından insan benzeri bir bilen özne tarafından bilinebilir durumdadır. Eğer öyle olmasaydı, insan kendisinin ya da başkasının yarattığı şeyleri belirli bir fonksiyonu görmesi için

kullanamaz ya da onaramazdı. İşte bunu, bilen özne olarak insan o fonksiyon açısından belirlenmiş bir basitleştirmeyle bilebilmektedir. Ancak fonksiyonun da ötesine gidildiğinde, o şey olmanın neliğinin bilgisini teşkil eden mümkün her fonksiyon ya da eylemin bilinebilmesi için ne şekilde bir basitleştirmeye gidilebileceği, eğer mümkünse ancak ve ancak o şeyin kendisi tarafından bilinebilir durumdadır, eğer şeyin kendisinin bilen özne olması mümkün değilse de her bilen özne için bilinemez olanın sınırları içerisinde kalmaktadır.

Bu noktada da bilen bir öznenin de o bilen özne olmanın neliğini de hep bir fonksiyon açısından bildiği, dolayısıyla değişen bir şey olmadığı iddia edilebilir görünmektedir. Buradan yola çıkıldığında da bir şey hakkında başka bir bilen özne ne kadar derinleşirse o şeyin kendisinin de o kadar derinleşebileceği öne sürülebilir. Ancak bu ikisi arasında da keskin bir ayrım bulunmaktadır. Belirli bir şey olmanın neliğinin bilgisi sınırlı olarak, bazen de insanın diğer şeylerden edindiği karşılaştırmalı bilgiye dayalı olarak bilinebilmektedir, öte yandan basitleştirilmiş olsa dahi o şey olmanın neliğinin bilgisi bir noktadan sonra başka bir bilen özneye ancak ve ancak pratik sonucu, yani deneme yanılma sonucu öğrenilebilmek üzere olanak halinde verilmiş durumdadır. Dolayısıyla hâlihazırda henüz herhangi bir çeşit bilgi durumunda değildir. O şeyin kendisi için de o şey bilen özne olmasa dahi şeyin kendisinde bilinmeyen bilgi olarak içerilmiş durumdadır ve olanak halde olmanın ötesinde işler halde bir ontolojik temele sahiptir. Örneğin bir çocuk normal bir tornavidaya göre tasarlanmış bir vidayı yıldız tornavidanın açamayacağını mevcut geometri bilgisiyle bilebilmektedir, böylelikle bir yıldız tornavidanın ve normal bir tornavidanın neliğinin bilgisine kısmen sahip olmaktadır. Ancak yıldız vidayla tornavida arasında milimlik bir fark varsa yine o tornavidayla o vidayı açamayacağını bu kez ancak deneyerek öğrenebilmektedir. Hâlbuki o yıldız tornavida bilen bir özne olmasa da neliğe dair bu bilgi bilinmeyen bilgi olarak onda içerilmiş durumdadır. Benzer bir şekilde, belirli bir olay karşısında bilen bir öznenin ne tepki vereceği belirgin bir şekilde başka bir bilen özne tarafından da o bilen öznenin kendisi tarafından da bilinebilir. Ne var ki bazen de belirli bir durumda bilen öznenin ne tepki vereceği başkaları bir yana kendisi tarafından da bilinmeyebilir. Ama o belirli durum gerçekleştiğinde elbet bir tepki vereceğinden o tepkinin bilgisi

bilinmeyen bilgi olarak bilen öznenin bedeninde ve bilinçaltı olarak zihninde içerilmiş durumdadır. Ayrıca sırf o tepkinin bilgisine bilinen bilgi olarak sahip değil diye de o bilen öznenin o bilen özne olmanın neliğini hiçbir şekilde bilmediği de söylenemez. Kendisinin neliğinin bilgisine sahiptir, ama zamana göre değişebilen bir basitleştirmeyle bunu bilebilmektedir, tüm bilgilerde olduğu gibi kendisinin neliğini tüm unsurları ve detaylarıyla bilinen bilgi olarak bilebilmesi mümkün değildir. Yine de yine o bilen özne olmanın neliğini o bilen özneye dair deneyimlerinden hareketle bir basitleştirmeyle bilen başka bir bilen özneninkinden farklı bir durum vardır. Başka bir bilen önce o bilen özne olmanın neliğinin bilgisine ancak ve ancak deneyim yoluyla pratik olarak ya da geçmiş deneyimlerinden hareketle önceki durumlarla benzerlikler kurarak ulaşabilecekken o bilen öznenin kendisi, kendisi olmanın neliğinin bilgisine dolaysızca ulaşma olanağına ya da bazı durumlarda o bilen özne olmanın neliğini hiçbir zaman bilmese de sanki biliyormuş gibi davranma olanağına sahiptir. İşte bu olanağı da ona kendisine dair bilmediği ama bilgi olarak bir şekilde var olan bilinmeyen bilgiler sayesinde gerçekleştirmektedir.

Nihayetinde, bilen bir özne söz konusu olduğunda ve kendinde şeyin bilgisi, ilişkiselliklerin ötesinde o şey olmanın neliğinin bilgisi olarak kabul edildiğinde o bilen öznenin o bilen özne olmanın neliğine dair basitleştirmeyle elde ettiği bilgi, kendisinin kendinde şeyine dair bilgi olarak ele alınabilir görünmektedir ve kendisinin dışındakilerin kendisi hakkında elde ettiği bilgilerden farkı bu bilgiyi pratiğin ötesinde dolaysızca elde edişidir ya da bilinen bilgi olarak çok önceden bilmese de belirli bir durum ortaya çıktığında verdiği tepkinin hemen öncesinde ne tepki vereceğinin bilgisini bilinen bilgi olarak dolaysızca elde edişidir. Buradan hareketle, kendinde şey söz konusu olduğunda yalnızca bilinç sahibi canlıların kendisinin kendinde şeyinin bilinebileceği, kendisinin dışındaki şeylerin kendinde şey olarak bilinemeyeceği öne sürülebilir görünmektedir. Fakat öte yandan, kişinin kendisine dair bilgileri de en nihayetinde kendi beş duyusu aracılığıyla bildiği ve zihninde kendisine dair dolaysız bilgiler olsa bile bunların da tıpkı diğer şeylerde olduğu gibi beş duyudan hareketle edinildiği de öne sürülebilir. Dolayısıyla kendinde şeyi bilememizin nedeni, insanın beş duyuyla edindiği bilgiler ya da bu deney kaynaklı bilgilerden hareketle akıl yoluyla çıkarsadığı bilgiler dışında bir bilgi

edinememesi, bu beş duyu ortadan kaldırıldığında ya da paranteze alındığında şeye dair hiçbir bilginin mümkün olmaması olarak belirlenirse, insanın kendisinin kendinde şey olarak bilgisi de bu beş duyu ortadan kalktığında imkânsız hale gelecektir. Ancak buradan hareketle beş duyu ortadan kalktığında, yani beş duyuya sahip herhangi bir canlı olmadığında sırf kendinde şeyin bilgisi değil, genel olarak herhangi bir bilgi imkânsız hale gelecektir. Böyle olduğunda da beş duyuya sahip herhangi bir canlı ya da benzeri herhangi bir varlık olmadığında şeylerin varlığı da tartışmalı hale gelecektir. Fakat buna rağmen beş duyu herhangi bir şekilde tekrar ya da ilk defa ortaya çıktığında şeylerin bilgisi de birdenbire mümkün hale gelecek, bu yüzden de beş duyu solipsizmi addedilebilecek şekilde bir şeyin varlığı, o şeyin duyumsanmasına bağlanacaktır. Diğer bir ifadeyle o an beş duyuyla algılanmayan şeylerin o an var olmaması söz konusu olacaktır. Bunun sonucu olarak sırf fizikötesi varlıkların var olmadığı iddia edilmeyecek, o an herhangi bir varlık tarafından algılanmayan hiçbir şeyin var olamayacağı sonucu çıkacaktır. Örneğin canlılar, dünyanın ortaya çıkışından çok sonra ortaya çıkmıştır, ancak canlıların ortaya çıkışının zeminini oluşturmak üzere dünya ve evren çok daha öncesinde var olmaya başlamıştır ve sırf herhangi bir beş duyuyla algılanmıyor diye dünyanın ve evrenin canlılardan önce var olmadığını söylemek ya da canlılarla birlikte var olmaya başladığını iddia etmek absürt olacaktır. Ancak elbette bilinmeyen şeylerin ontolojik açıdan var olmasının mümkün olduğu söylenerek buna karşı çıkılabilir. Ne var ki bu da bilginin ontolojik olarak, yani en azından kavramsal olarak var olabilmesi için bilen bir özne tarafından bilinmesi gerektiği ön kabulünü içermektedir. Çünkü bu açıdan bakıldığında bilinmeyen şeyler ontolojik açıdan vardır, ancak bilgisel olarak var değildir. Fakat bilgi salt bilen öznede var olabilen ya da bilen öznenin var ettiği bir var olan olarak ele alınmazsa ve yukarıda da yapıldığı gibi bilinmeyen bilgi ve bilinen bilgi olarak ikiye ayrılırsa henüz bir bilen özne tarafından bilinmeyen bir varlığın bilgisi de bilinmeyen bilgi olarak mümkün hale gelecektir. Zira bilgi, bilen özne tarafında anlama yetisinin kategorilerinden geçerek ortaya çıkarken bilinen nesne tarafında nesnenin diğer şeylerle ve unsurları arasında olan ilişkiselliğiyle hâlihazırda bulunmaktadır. Dolayısıyla insan gibi bir varlık söz konusu olduğunda beş duyu ya da genel olarak duyum bilmenin ön koşulu olarak kabul edilse de duyumsanmayan şeylerin bilgisi de mümkün görünmektedir, ama böyle şeylerin bilgisi henüz bilinen bilgi değil bilinmeyen bilgi düzeyindedir. Buradan hareketle,

insanın duyumu ortadan kalktığında ya da paranteze alındığında kendinde şeyin o şey olmanın neliği olarak ele alınan bilgisi de mümkün hale gelmekte, ancak insan açısından bilinmeyen bilginin sınırları içerisine girmektedir. Fakat belirli bir bilen özne açısından o bilen özne olmanın neliğinin bilgisi olarak kendinde şeyin bilgisi bilinen bilgi halinde de ele alınabilir görünmektedir. Zira söz gelimi insanın kendisine dair tüm bildiklerini de beş duyusunun dolayımıyla bildiğini öne sürerek duyum ortadan kalktığında ya da paranteze alındığında insanın o insan olmanın neliğinin bilgisini de bilmesinin mümkün olmayacağını söylemek, insanın sırf kendinde şeyin bilgisine değil başka herhangi bir şeyin bilgisine ulaşabilme olanağını sorgulanır hale getirecektir, üstelik de duyusal bir solipsizme benzeyen bir tutum sonucu buradan hareketle uç bir şüphecilikle bilgisi mümkün olmayan bir şeyin var olmadığı da öne sürülebilecektir. Nitekim belirli bir olguya ya da olgu durumuna ve hatta maddi bir şeye göndermede bulunmayan hiçbir kavramın anlamlı olmadığını söylemek bilgiye dair bu tutuma bir örnek olarak gösterilebilir. Zira bu tutum, bilgi konusunda duyum ve deneye naif bir şekilde sarılmış durumdadır ve bilgi eğer duyumsanabilir bir şeye aitse o şey bir kez duyumsandı mı o duyumsanabilir şeyin bütün ilişkiselliklerini ve unsurlarını bilginin peşinen içerdiğini varsaymaktadır. Oysa yukarıda da ifade edilmeye çalışıldığı gibi, bilinen nesne veçhesinde asıl bilinen şey, şeyin kendisi ya da şeyin tüm unsurları ve ilişkisellikleri değil, belirli bir bilinçli ya da bilinçsiz basitleştirmeyle seçilen kimi unsur ve ilişkiselliklerdir. Böylelikle bilgide bilinen şeydeki çıkış noktası duyuların olumsal ya da bilinçli şekilde şeye yönelmesi değil, ondan da önce şeyin diğer şeylerle ve kendi unsurları içerisinde sahip olduğu ilişkiselliklerdir ve hiçbir duyu onlara yönelmese de onlar bilinmeyen bilgi olarak şeyin ontolojik varlığıyla aynı anda var olmuş durumdadır. Dolayısıyla duyumun ortadan kalkması ya da paranteze alınması, sırf belirli bir şey olmanın neliğine dair o şeyin kendisinin bilgisi olarak kendinde şey söz konusu olduğunda değil bütün bilgiler açısından bilgiyi ya da bilginin çıkış noktasını ortadan kaldırmamaktadır. Bilginin şeyler ve unsurları arasındaki ilişkisellikten de hâlihazırda var olduğu bir kez kabul edildiğinde duyumun ortadan kalkmasının bilgiyi de ortadan kaldırdığını öne sürmek, şeyin diğer şeylerle ve unsurları arasında olan ilişkilerini de böylelikle şeyin ontolojik varlığını da ortadan kaldırdığını öne sürmek anlamına gelecektir. Buradan hareketle de insanın kendisine dair tüm duyumları ortadan kalktığında, halen o bilen özne olmanın ne olduğunun bilgisi

olarak kendinde şeyinin bilgisi artık bilinmese de var olmaya devam edecektir, diğer bir ifadeyle tüm duyumlarını kaybetmiş bir beden olarak kalsa da halen o bedeni ve zihni onun kılan ama artık bilinemeyen ilişkiselliklerin yarattığı bir bütün var olmaya devam edecektir. Bu bütün ise, yukarıda da belirtildiği gibi, onu oluşturan tek tek unsurların toplamından daha fazlasıdır, çünkü o bilen öznenin o zaman ve şartlar altında kurulmuş yeni ilişkisellikleri olarak hem bağıl hem de mutlak yeniliklere sahiptir. Tüm bunların sonucu olarak da bilen öznenin kendisinin dışındaki şeylerin kendinde şey olarak bilinmesi mümkün değildir, bilen bir öznenin kendisini kendinde şey olarak diğer şeyleri kısmen bilmesi gibi bir basitleştirmeyle bilmesi mümkündür, ama bu bilgiyi başkalarına olduğu gibi aktarması mümkün değildir, ancak ikinci ya da daha yüksek derecedeki bir basitleştirmeyle kısmen aktarması olasıdır. Dolayısıyla bilen öznenin kendinde şeyi söz konusu olduğunda onun bilinebilir olarak ya da bilinemez olarak ele alınması şeklinde iki ön kabul söz konusu değildir. Kendinde şeye dair iki farklı izleğe yol açan olası iki farklı ön kabul, kendinde şey diye bir şeyin ontolojik olarak var olduğu ya da var olmadığı kabulleridir. Eğer tüm ilişkiselliklerin toplamında onları aşan bir yeni olanın var olduğu kabul edilirse, kendinde şeyin hem ontolojik olarak var olması hem de bilen öznenin kendinde şeyi onun ta kendisi tarafından biliniyorsa bilinebilir olması da kabul edilebilir görünmektedir. Ancak eğer bu ilişkiselliklerin toplamının şeyin kendisini oluşturduğu ve şeyin kendisinde daha fazlasının olmadığı kabul edilirse, bilinemez olmanın ötesinde kendinde şey gerçekte var olmayan bir soyutlama olarak kabul edilmek durumunda olacak ve ontolojik olarak var olmayacaktır. Fakat her halükarda, incelemenin kendinde şeyin araştırılmasına sürüklendiği nokta belirgin hale gelmiş durumdadır.

Her şey, ancak belirli ilişkiselliklerle var olmakta ve bilinirken ancak bu ilişkiselliklerin tümü ya da bir kısmı bilinebilmekte, şeyin kendisi bilinememektedir. Dolayısıyla bu bölümün inceleme alanı olan doğa söz konusu olduğunda doğaya ait bir varlığın, örneğin bir canlının bu ilişkiselliklerden bağımsız kendinde bir değere sahip olması mümkün değildir. Ancak bu, doğaya ait hiçbir şeyin hiçbir değere sahip olmadığı anlamına da gelmemektedir. Tam da bu ilişkiselliklerin bilgisel değerinden ve özellikle belirli bir şeyi o şey yapan tekilliğin biricikliğinden ötürü her şeyin bu

biricikliğe göre değer dahi biçilebilecek bir bilgisel değeri bulunmaktadır. Bu bilgisel değere biçilen değer ise salt belirli bir fonksiyon ya da kullanım açısından belirlenmemektedir. Diğer bir ifadeyle teknik bir cihazın üretilmesini sağlayan bilginin o cihazın yerine getireceği fonksiyon açısından ya da bu cihazın kullanımından kaynaklanacak olan ilave ekonomik kazanç açısından maddi bir değeri vardır, ancak doğadaki şeylere, söz gelimi bir canlı türüne dair bilginin çoğunlukla böyle bir değeri bulunmamaktadır. Eğer böyle bir maddi değeri bulunuyorsa da insanın kendi kullanımına aldığı besin ya da giyim maddelerine dâhil olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak bunun ötesinde, cansız nesneler dâhil olmak üzere doğadaki her şeyin maddi olarak değer biçilemeyecek, yani parayla ölçülemeyecek bir değeri bulunmaktadır ve bu değer de aralarında bir değer sıralaması oluşturmak mümkün olmasa da değişebilmektedir. Doğadaki şeyleri bu değere göre bir sıralamaya oturtmak mümkün değildir, dolayısıyla doğadaki şeyleri bilgisel değerine göre bir hiyerarşiye oturtmak da mümkün değildir. Bu değer, bilgisel değer olarak kullanımına ya da fonksiyonuna göre de değişmemektedir, çünkü doğadaki bir şeyi değerli kılan asıl unsur ondan elde edilen ve insanın ya bilgisini ya da üretimini arttırmak için kullandığı bilinen bilgiler değil, bilinmeyen bilgilerdir. Çünkü teolojik bir yaklaşımla doğadaki söz gelimi her canlı Tanrı'nın yarattığı bir varlık olduğu için değerli görülebilir, ancak bu tanrısal değer aslında tek başına Tanrı yaratımı olduklarından kaynaklanmamakta, insan ya da Tanrı olmayan başka bir varlığın yaratımı olamamalarından kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle insan ya da benzeri bir bilen özne, söz gelimi bir mantar türünü kültür mantarı olarak doğadan ayrı yapay bir ortamda üretip, hatta genlerinden klonlayıp besin maddesi olarak satabilir ve bu süreci mümkün kılan bilginin bilgisel bir değeri vardır, ancak doğada asıl değerli olan insan ya da başka bir bilen öznenin hâlihazırda bildiği bilinen bilgiler değil, henüz bilinmeyen bilgilerdir, zira insan ya da başka bir bilen özne, nasıl ortaya çıktığını bildiği bir şeyi o şey tamamen ortadan kalksa bile bu bilinen bilgi sayesinde tekrar ortaya çıkarma gücüne sahipken, hakkında pek bir şey bilmediği bir şey ortadan kalkarsa ona dair bilinmeyen bilgiler de hem ontolojik hem de bilgisel olarak tamamen ortadan kalkacağı için o aynı bilen öznenin o şeyi geri getirme şansı olmayacaktır. Dolayısıyla doğaya ait şeylerin bilgisel değeri salt bu değerden elde edilen diğer bilgilerin ya da teknik gelişmelerin maddi değerinden ibaret değildir, nitekim eğer bir maddi değer söz konusuysa bu bilgiye olan talebe

göre ya da bu bilginin kullanım değerine göre serbest piyasa şartlarında bir değer biçilebilmektedir, ancak doğaya ait şeylerin bir de biricikliği açısından bir değeri vardır ve nasıl ki biricikliğe sahip bir tablo bu tabloyu satın almak isteyen kişilerin biçtiği en yüksek fiyata sahip olabiliyor ama asla bir en üst fiyat biçilemediğinden asıl değişim değerine paha biçilemiyorsa, doğadaki biricik bir şeyin de bu biricikliğinden ötürü ve bu biricikliği sağlayan bilginin şimdiye kadar bilinmeyen bilgi olmasından ötürü paha biçilemeyecek ve benzerleriyle kıyaslanamayacak bir değeri bulunmaktadır. Diğer bir deyişle cansız şeyler dâhil doğadaki her şeyin, tekilliğinden kaynaklanan benzersiz bir değeri bulunmaktadır, bu değer dolaysızca salt Tanrı'nın yaratısı olmasından kaynaklanmamakta, insanın ya da benzeri bir bilen öznenin yaratısı olamaması dolayımıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak bu da doğadaki herhangi bir şeye zarar verilmesi ya da tüketilmesinin adeta paha biçilmez bir sanat eserini yok etmek gibi büyük bir değer çiğneme olacağı anlamına gelmemektedir. Zira doğadaki herhangi bir şeyi mümkün kılan bilinmeyen bilgi tüketilip bilinen bilgi haline yaklaştıkça, yani insan bilgisine sunulduğu ölçüde hem yok oluşunun telafi edilebilirliği artacak hem de bilgisel olarak bilen özneye sunma olanağını taşıdığı bilgiyi sunmuş olacaktır. Bunun yanında, doğa salt tek tek şeylerin toplamından oluşmamakta, bütün her şey bir araya geldiğinde ortaya çıkmış olan ilişkisellikle sürekli birbirine dönüşerek var olmaktadır ve bu bütünün bütünlüğünün korunması için kimi şeylerin başka şeyler tarafından tüketilmesi, söz gelimi bir keçinin ot yemesi ya da bir insanın beslenmesi kaçınılmazdır. Bilinmeyen bilginin henüz bilen öznenin öğrendiği bilinen bilgi durumuna gelmeden ortadan kalkması durumunda yaşanacak kayıp ve doğanın bütünlüklü düzeninde unsurların taşıdığı önem göz önünde bulundurulduğunda, söz gelimi tek bir çakıl taşının ufalanarak o tekil çakıl taşı oluşunu sağlayan tüm özellikleri kaybetmesinin, bir canlı türünün soyunun tükenmesiyle bir ve aynı derecede önem taşımadığı görülecektir. Böylelikle de insanın eşsiz değere sahip bütün tek tek şeyler arasında salt bilmeyle sınırlı kalması gerekmeyecek, şeylerin değişen biricikliklerini göz önünde bulundurmak kaydıyla doğadaki şeyleri değer çiğnemeden meşru bir şekilde dönüştürebilmesinin olanağı kabul edilmiş olacaktır. Yani insanlar bir türü ortadan kaldırmak pahasına çevreyi kirleten fabrikaları meşru bir şekilde kuramayacak ama çevreye zarar vermeyen her türlü fabrikayı kurup her türlü teknik gelişmeyi meşru bir şekilde gerçekleştirebilecektir.

Sonuç olarak, doğadaki hiçbir şey, ilişkiselliklerden soyutlandığında kendinde bir değere sahip değildir, ama kendisini var eden ve diğer şeylerin var olmasına katkı sunan ilişkiselliklerden ötürü bilgisel bir değere, hem de tekillikten kaynaklanan biriciklik derecesinde bir değere sahiptir. Ancak ona dair bilgi ne denli henüz bilinmeyen bilgi olursa bu değer salt tekillikten kaynaklanan biriciklik değerini de o denli aşmakta ve kıyaslanamaz ya da değer biçilemez bir noktaya ulaşmaktadır. O halde bunlar doğru kabul edildiğinde ve bu kez, bu çalışmanın doğaya dair temel sorunu olan, doğada bir ilerlemenin olup olmadığı sorusuna gelindiğinde, bazı şeylerin kendinde değerinden ötürü belirli bir hiyerarşide üst noktaya koyulup bu üst kabul edilen noktaya doğru bir dönüşümün ilerleme sayılma imkânı ortadan kalkmıştır. Ancak yine de buraya kadar söylenenler doğrultusunda doğadaki tüm şeylerin bilgisel bir değeri olduğu ve bu bilgisel değere göre en azından bazı şeylerin daha değerli, bazı şeylerin ise bilgisel değerinin azlığından ötürü ya da hakkındaki hemen her şeyin bilinen bilgi olarak bilinmesinden ötürü daha değersiz olduğu öne sürülebilir, buradan hareketle de her tür için bir basamak belirlenmese bile doğada bilgisel temelli bir hiyerarşinin olduğu eleştirisi getirilebilir. Ne var ki hakkındaki bilinmeyen bilgi düzeyine göre bir hiyerarşi mümkün olsa bile, bu hiyerarşi en tepede insanın olduğu ve karmaşıklık düzeyine göre belirlenen insanmerkezci bir hiyerarşi olmayacaktır. Çünkü çoğu zaman karmaşıklık düzeyi arttıkça hakkında bilinmeyen bilgi de artsa da kimi zaman da basit yapısına rağmen yeni keşfedilen bir tür, söz gelimi bir bakteri türü hakkındaki bilinmeyen bilgi daha fazla olabilmektedir. Bu durumda birdenbire o bakteri türünün bilgisel değerden kaynaklı hiyerarşide en üst noktaya oturtulması da absürt olacağı için bilinmeyen bilgiye göre oluşturulan bir hiyerarşi de absürt olacaktır.

İnsan niceliksel ve niteliksel olarak en karmaşık türlerden biri kabul edilmektedir. Bu karmaşıklık bunun yanında özellikle toplum içerisinde, yani tarihsel-toplumsal alanda öngörülemez oluşundan da ileri gelmektedir. Dolayısıyla insan hakkında bilinenler oldukça çok olmasına rağmen, bu karmaşıklıktan ötürü insana dair halen bilinmeyen bilgi olarak kalan olgu ve fenomenlerin de oldukça çok

sayıda olduğu kabul edilebilirdir. Bu nedenle insanın, bilgisel yöne göre belirlenmeye çalışılan bir hiyerarşide hangi noktaya konulacağı belirgin değildir. Zira aslında bilinmeyen bilginin, bilinmemesinden ötürü bilinmeyen bilgi olarak tanımlanması bile her zaman mümkün olmamasından ötürü insanın hiyerarşide en üst noktada olması kesin değildir. Öte yandan, hiyerarşi bilinen bilgi de hesaba katılarak oluşturulmaya çalışılsa da karmaşık yapısından kaynaklı olarak bilgisel yönünün çokluğundan ötürü insan hiyerarşide en üst noktaya konmaya çalışılabilir. Ancak bilgisel yön ağır bastıkça, yani hakkındaki bilinen bilgilerin karmaşıklığı arttıkça bir varlığın hiyerarşik olarak üst noktaya konması, insanmerkezci bir hiyerarşide insanın en tepeye konmasından farklıdır. Zira karmaşıklık arttıkça, bilinen bilgi miktarı arttığı gibi bilinmeyen bilgi miktarı da artmaktadır ve bu yüzden ikisinin toplamı olan bilgisel yönün artması bir varlığa diğer varlıklara tahakküm hakkı vermemektedir. Çünkü yukarıda da ortaya konmaya çalışıldığı gibi, sırf karmaşık yapılı bir varlığın değil basit yapılı bir varlığın bile hakkındaki tüm bilinmeyen bilgiler öğrenilebilecek kadar bilinmesi, en azından bilen özne insan benzeri bir varlık olduğu sürece mümkün değildir. Oysa insanmerkezci bir hiyerarşide insan bilen özne olarak bilme gücü doğrultusunda üst noktaya konmaktadır. Buna karşın bilgisel yöne dayalı bir hiyerarşi eğer mümkünse, insan, bilinmeyen ve bilinen bilgi toplamı olarak bu kez bilgi halinde ele alınmaktadır. İşte yukarıda belirtilen örneklerdeki absürtlük de buradan kaynaklanmaktadır. Çünkü bir varlığı varlık olarak değerli kılan, bu noktaya kadar söylenenlerden hareketle ele alınırsa hakkında bilinen bilgiler ya da hakkındaki bilgilerin karmaşıklığı değil, o varlığı tekrar ortaya çıkarmayı mümkün kılacak bilgilerin henüz bilinmeyen bilgi olarak kalmasıdır. Bir varlık bir kez bu şekilde bir değere sahip olduğunda da bu değere benzer değerlerle kıyaslanarak kendinde bilgi olarak, yani belirli fonksiyon ya da başka bilgilerle olan ilişkileri dışarıda bırakıldığında daha az değerli ya da daha değerli addedilmesi mümkün değildir. Çünkü bir bilginin kendi başına ele alındığında başka bir bilgiden daha değerli ya da daha değersiz olması anlamlı olmayacaktır. Elbette kimi bilgiler belirli bir fonksiyon açısından ya da başka bilgilere götürmesi açısından daha değerli olabilir, ama kendinde ele alındığında her bilgi kıyaslanamaz bir değere sahip olacaktır. Zira bilgi, yukarıda ele alındığı şekliyle, ortaya çıktığında kendinden önceki bilgilere göre hep bir yeni olan içerecektir. Bu yeni olan da her zaman, tıpkı gündelik yaşamı dönüştüren teknik yeniliklerde olduğu gibi belirli bir fonksiyonun

kolaylaşması açısından değil, salt kendinde bir yeni olarak da ortaya çıkabilmektedir. Zira bir şeyin unsurları arasındaki ilişkiselliklerin basitleştirilmesiyle bilginin bilen öznede oluştuğu ve bu basitleştirmenin bilmeye yönelik değil salt gözleme ve deneyimlemeye yönelik olduğunda bile ele alınan ilişkilere göre her defasında yeni bir şekilde ortaya çıkabildiği düşünülürse, bilgideki yeninin olumsal bir şekilde dahi ortaya çıkabildiği ve diğer ilişkiselliklerden bağımsız olarak kendinde ele alındığında salt öncekinden farklı olmak anlamında yeni olduğu öne sürülebilir görünmektedir. Bu doğru kabul edildiğinde de bilgideki yeni, bilgiye değer katmayacak, sadece o bilginin özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi bağlamında kendisi olduğu ve başkası olmadığı anlamına gelecektir. Dolayısıyla salt bilgi olarak ilişkiselliklerden bağımsız ele alındığında bir bilginin başka bir bilgiden daha değerli olması söz konusu değildir. Buradan hareketle de bilinmeyen ve bilinen bilgilerin toplamı olarak bilgiselliğiyle ele alınan bir var olanın bilgisel yönünden kaynaklı bir ontolojik değeri bulunmamaktadır, bilgisel değeri ise hakkındaki bilinmeyen bilgilerden ileri gelen kıyaslanamaz bir değerdir. Böylelikle de bilgisel yönünün karmaşıklığından hareketle var olanları belirli bir ontolojik hiyerarşiye oturtmak anlamlı değildir ve hatta absürttür.

Bu noktaya kadar söylenenler doğru kabul edildiğinde, var olanları belirli ve net bir hiyerarşiye oturtmak mümkün değildir, böyle bir hiyerarşi kurulsa bile anlamsız olacaktır. Ama bu, doğadaki bütün var olanların eşit derecede değerli olduğu, yani söz gelimi bir insanla bir çakıl taşının eşit derecede değerli olduğu anlamına gelmemektedir. İster Tanrı yaratımı kabul edilsin, ister evrimin sonucu olarak görülsün, tür olarak biricikliğe sahip bir canlının bir kez soyu tükendiğinde ne Tanrı ne de evrim o canlıyı o tür olarak tekrar ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle hakkında bilen bir öznenin bildiğinde o canlı türünü tekrar yaratabileceği ama henüz bilinmeyen bilgilerin var olduğu ölçüde o canlı türü biricik ve kıyaslanamaz bir değere sahip olacaktır. Ancak bu noktada, çakıl taşının da bir kaya türü olarak belirli bir biricikliğe sahip olduğu ve tıpkı bir canlı türü gibi kıyaslanamaz bir değere de sahip olduğu öne sürülerek buna karşı çıkılabilir. Fakat hem Tanrı'nın yaratımı hem de bir canlı türünü ortaya çıkaran evrimsel süreç bir bütün olarak tekrarlanamaz bir biricikliğe sahiptir. Buna karşı çakıl taşını ortaya çıkan jeolojik süreçler

tekrarlanabilir, tekrarlanmasa bile bir canlıya dair olan bilgiye kıyasla daha sınırlı bir bilgiyle insan tarafından taklit edilebilir. O yüzden yine, herhangi bir cansız nesneyle canlıların bilgisel yönlerinden kaynaklanan değerleri aynı değildir.

Doğadaki şeylerin değeri bilgisel yönleriyle belirlenmeye çalışıldığında bilginin ötesine gidip bilen özneyle birlikte akıl yürütülürse, hakkında bilinmeyen bilgilerin çok olduğu varlıklar değerliyken bu bilinmeyen bilgileri bilme olanağını taşıyan bilen öznelerin daha değerli olduğu, dünya söz konusu olduğunda bu bilen özneler yalnızca insanlar olabileceği için insanların yine en üst noktada olduğu insanmerkezci bir yaklaşım, ya da insan ya da insan-olmayan şeklinde bir insanmerkezci ve düalistik ikili hiyerarşi de öne sürülebilir görünmektedir. Buna göre de insanın bilen özne olma olanağından ötürü diğer türlere ve tür bireylerine istediğini yapması meşru görülebilir. Özellikle de insan, buradan hareketle sırf bilinmeyen bilgileri bilinir kılmak için bilimsel çabayla hayvan deneyleri gibi yöntemlere başvurabilir ve bu da bu tutum tarafından doğal karşılanabilir. Ancak insanın bilen özne olma olanağından ötürü, sırf insana dair teknik bilgileri geliştirmek amacıyla değil, belirli bir tür hakkında her şeyi bilebilme gibi katıksız bir bilme amacıyla dahi birkaç tür bireyi üzerinde istediği deneyi gerçekleştirme hakkı bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle insan, ilkin, eğer bilinmeyen bilgileri bilinir kılıp insana dair teknik buluşları geliştirecekse diğer bir ya da birkaç tür bireyine zarar veren yöntemleri meşru bir şekilde kullanamaz. Çünkü sınırlı bir bilgi için, hakkında daha çok sayıda bilinmeyen bilgi bulunan bir tür bireyini yok ederse, ilkin, o tür bireyinin tekilliğinden kaynaklanan biricikliğinden ötürü sahip olduğu tüm o özel bilinmeyen bilgileri asla bilinemez kılıp yok etmiş olacaktır. İkinci olarak, insan, başka bir türe dair bilinmeyen bilgileri bilinir kılmak için o türün bireylerinden birine ya da birkaçına meşru bir şekilde zarar veremez. Çünkü daima tür hakkındaki bilinmeyen bilgiler türün bireylerinin toplam sayısından fazla olacağı için, tür hakkında her şeyi böylesi yok edici yöntemlerle öğrenmek, hakkında bilgi edinilen türün yok edilmesi anlamına geleceğinden paradoksal bir durum ortaya çıkaracaktır. Zira bu yöntemlerle türün hakkındaki pek çok şey öğrenilmiş olsa bile bu bilinen bilgilerin kendisine dair olduğu tür yok olmuş olacak, dolayısıyla bilgiler de öğrenildiği zaman artık geçersiz hale gelmiş olacaktır.

Bilinen bilginin arttırılması uğruna bazı tür bireylerine onları yok etme pahasına zarar verilmesi böylelikle epistemolojik bir faydacı yaklaşımla meşrulaştırılmaya çalışılabilir. Zira bazı tür bireylerine zarar verilecektir, ama toplam bilinen bilgi miktarı artacak ve kimi zaman bu bilgiler kullanılarak üretilen teknik buluşlar dolayımıyla insanın sağladığı toplam fayda dahi artacaktır. Ne var ki bu, yüzeysel bir faydacı yaklaşım olacaktır ve bilinmeyen sayısız bilginin bilinme imkânı ortadan kalkacağı ve hatta hepsi bilinir olsa bile artık o bilginin kendisine dair olduğu nesneler ortadan kalkacağı için aslında bu bilgilerden sağlanan faydaya göre uğranan zarar çok daha büyük olacaktır. Elbette insan için hayati konular söz konusuysa, örneğin milyonlarca, belki de milyarlarca insanın hayatını kurtaracak bir ilaç geliştiriliyorsa, hayvanlar üzerinde sınırlı ölçüde deney yapmak, yani türün hepsini ya da belirli bir alt türünü tümüyle tehlikeye atmadan birkaç tür bireyine kısmen zarar vermek, o kadar çok sayıda insanın hayatının kurtulduğu düşünülürse meşru görülebilir. Ancak yüzeysel olmayan derinlemesine bir faydacı yaklaşım, bilgi edinmek için kullanılacak yöntem konusunda etik bir karar vermede kullanılacaksa ve tüm fazla maliyetine göre başka tür bireylerine zarar vermeyen başka bir yöntem mümkünse, bu tarz bir faydacı yaklaşıma göre dahi tür bireylerine zarar vermeyen yöntemin tercih edilmesi etik olarak doğru bir karar olacaktır. Böylelikle de bilen özne olarak insanın sırf bilen özne olmasından kaynaklanan, doğaya sınırsız bir tahakküm hakkı bulunmamaktadır.

Doğadaki değişim, dönüşüm olarak bir bütün halinde ele alındığında, maddi açıdan doğada yeni bir şey ortaya çıkmamaktadır, çünkü madde ya da enerji sürekli başka maddelere ya da enerjilere dönüşmekte ve evrende var olmayan şeylerden doğan hiçbir madde ya da enerji ortaya çıkmamaktadır. Ancak bilgisel yönü de hesaba katıldığında, doğadaki dönüşümler sonucu farklı bilinmeyen bilgiler de ortaya çıkabildiği için, söz gelimi yeni bir tür canlı ya da jeolojik form ortaya çıkabildiği için doğada bilgisel olarak hiçbir yeninin olmadığından da söz edilemez. Zaten özellikle canlılar açıdan değerlendirildiğinde, şimdiye kadar önce basit yapılı canlılar, yani bilinen ya da bilinmeyen bilgi olarak basit bir bilgisel yönü olan

canlılar ortaya çıkmış, karmaşık yapılı, yani bilinen ya da bilinmeyen bilgi olarak daha karmaşık bir bilgisel yönü olan canlılar daha sonra ortaya çıkmıştır. Canlıları ortaya çıkaranın evrimsel bir süreç değil de Tanrı yaratımı olduğu kabul edilse bile, fosillerden edinilen bilgi yine kronolojik olarak bu yöndedir. O halde canlılığın başlangıcından bugüne dek bilgisel olarak daima karmaşık olanın bilgisel yönünü mümkün kılan yeni bilgilerin, yani daha önce var olmayan yeni ilişkiselliklerin ortaya çıktığı söylenebilir görünmektedir. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, bu bilgisel yöndeki bilinmeyen ya da bilinen bilgilerin bilgisel olarak kendinde bir değeri bulunmamaktadır ve onlardaki yeni olan yine, özdeşlik ve çelişmezlik ilkesi gereği onların kendileriyle bir ve aynı olduğu ve başka bir bilgi olmadığını işaret etmektedir. Dolayısıyla doğada karmaşığa doğru ve bununla bağlı olarak yeni olana doğru bir yönelim olsa bile, karmaşık olandaki yeninin daha fazla olmasından kaynaklanan ontolojik bir üstünlük söz konusu değildir. Böylelikle doğada karmaşık olana doğru bir yönelim olduğu kabul edilse bile, karmaşık olanın basite göre ontolojik olarak daha üstün olduğu sonucu çıkmamaktadır.

Yeni olan açısından Hegel'e dönüldüğünde ise yalnızca tinsel olanın yenilik getirdiğinden hareketle, doğada da yeni olanın ortaya çıkabilmesinden ötürü doğanın da tinsel bir yöne sahip olduğu söylenebilir görünmektedir. Böylelikle tin, yalnızca insana ait olan tarihsel-toplumsal alana ya da kültüre ait olmayacak, insana ait alanda olduğu kadar olmasa da doğaya dair olarak da ele alınabilecektir. Nitekim tinin bu şekilde doğa için de ele alınışı, Hegel felsefesine de uymaktadır. Ancak tinin, yine Hegel felsefesine uygun şekilde tarihsel-toplumsal alanda kendini gerçekleştirdiği, doğaya göre yeni olanın tin alanında ortaya çıktığı ve insanın asıl dünyası olan tarihsel-toplumsal alanda yeni olanın çok daha fazla görüldüğü düşünülürse, doğrudan Hegel felsefesine bağlı olmasa da tinin ve yeni olanın kazanmış olduğu peşin olumlu değerin de sorgulanması gerekecektir. Çünkü gündelik ya da entelektüel dilde, özellikle tinsel olandan bahsedildiğinde hep bir iyi olandan bahsediliyormuş gibi davranılmaktadır. Daha bariz şekilde, yeni olan da insanın deneyimlerinden hareketle eskiye nazaran daha iyi olarak peşinen değerlendirilmektedir. Oysa tinin daha merkezi olarak konumlandırılageldiği tarihsel-toplumsal alana bakıldığında, hatta daha ziyade değersiz olanın ya da değerli

olanın çiğnendiği bir tarihsel olgular silsilesi gözlemlemek de mümkündür, ama bu olguların olumsuz olarak değerlendirilişi onların tinsel olmadığı anlamına da gelmemektedir. İşte aslında tarihsel-toplumsal alandaki bu durumun kökeni doğa alanına dayanmaktadır. Çünkü nasıl bir aslan ceylan yavrusunu avlayıp öldürdüğü için kötü olarak nitelenemiyorsa, doğa alanında tinsel yöne sahip olarak ortaya çıkan yenilikler de insan-merkezci bakış açısından kötü olarak görülebilse de aslında değer açısından nötr olarak ele alınmalıdır. Buradan hareketle de tarihteki her olayın insan ve değerleri açısından bir değerlendirilişi mümkünken bu değerlendirilişle onların tinsel ya da yeni oluşu birbirinden ayrıdır. Diğer bir ifadeyle her tinsel ve yeni olanın olumlu bir değere sahip olması ya da sonuçlarından bağımsız olarak olumlu ya da olumsuz kendinde bir değere sahip olması söz konusu değildir. Elbette bazı tarihsel olaylar, örneğin bir nükleer savaş tehlikesini ortadan kaldıran tarihi adımlar ya da bir felaket karşısında küresel olarak gösterilen dayanışmalar, barış ve dayanışma gibi değer addedebilecek kavramların bir örneğini teşkil ettiği için sonuçlarından ve nedenlerinden bağımsız olarak kendinde bir değer şeklinde değerlendirilebilir, ancak tarihteki her olayı olumlu ya da olumsuz şekilde değerlendirmeye çalışmak da boşuna olacaktır, çünkü yine tinsel ve yeni olaylar olsalar bile tıpkı aslanın avlanmasında olduğu gibi kendinde değer açısından ve hatta neden ve sonuçlarına bağlı ele alınarak yapılan değerlendirmeler açısından nötr olaylar olabileceklerdir. Dolayısıyla doğada olduğu gibi tarihsel-toplumsal alanda da her tinsel ve yeni olan, bu tinsellik ve yenilikten ötürü peşinen değerli olamamaktadır.

Tinsel ve yeni olanın tarihsel-toplumsal alan açısından kendinde bir değere sahip olup olmadığı ve bu değerden hareketle kendinde bir ilerlemenin mümkün olup olmadığı ileriki bölümlerde tartışılacaktır. Bu bölüm açısından ise, doğada kendinde bir ilerlemenin mümkün olmadığına kanıt olarak doğada tinsel ve yeni olanın ne şekillerde ortaya çıktığına bakmakta yarar vardır. İlkin, yukarıda da değinildiği gibi doğada da yeni olan, maddi olarak olmasa da bilgisel olarak zaman zaman ortaya çıkmaktadır. Örneğin bir tür çevresel koşullar ve genetik yatkınlığın etkisiyle bazen daha önce var olmayan yeni özellikler kazanabilmektedir ve bu yeni özellikler daha önce var olmayan yeni ilişkiselliklerin bilgisi olarak bilgisel bir yöne sahiptir. Fakat kendinde ele alındığında bu yeni ilişkisellikler belirli bir fonksiyon açısından türe

avantaj sağlasa da kendinde ele alınmasının gereği bu fonksiyonlar dışarıda bırakılarak düşünüldüğünde kendinde bir ilerleme olmayacaktır ve daha önce olmayan ilişkiselliklerle ortaya çıkan bu yeni, salt öncekinden farklı olmasıyla yenidir, diğer bir ifadeyle her zaman her şey için geçerli olan genel geçer bir ilerleme değildir. Buradan hareketle, bilgisel olarak bir gelişme ya da ilerleme söz konusuysa, bu da ancak bu yeniliği ortaya çıkaran ilişkiselliklerin başta bilinmeyen bilgiyken bilen bir özne tarafından bilinen bilgi haline getirilmesiyle mümkün olacaktır. Diğer bir deyişle bu ilerleme bilen öznenin bilgisindeki ilerleme olacak ve bu nedenle yine belirli bir fonksiyon açısından bağıl bir ilerleme olacaktır, kendinde bir ilerleme olmayacaktır. Yani burada ilerleme sayılabilecek bir değere sahip olan, başta bilinmeyen bilgi olan yeni ilişkisellikler değil, bu ilişkiselliklerin bilen bir özne tarafından bilinen bilgi haline getirilmesidir, dolayısıyla değerli olan bilginin kendisi değil, bilen özne tarafından bilinmesidir. Ancak bu tarz yenilikler kendi başına değerli olmasa da doğada var olmayan yeni ilişkisellikleri içerisinde barındırması açısından tinsel bir yöne de sahiptir ki eğer böyle olmasaydı, bilinmesi bilen özne açısından bağıl bir ilerlemeye de yol açmazdı. Öte yandan, tinselliğe sahip olması yeni bir ilişkiselliğe kendinde bir değer de katmamaktadır. Zira diğer türlerle rekabette üstün gelememesinden ötürü bir türün bir özelliğini kaybetmesi ya da o habitatta ortadan kalkması fonksiyon açısından o tür için bir gerileme olacaktır, ancak mevcut ilişkiselliklerin bozulması açısından yine yeni ve tinsel olan bir yöne de sahiptir. İşte bu noktada, salt belirli bir türün bireylerinin kendisinin ötesine geçilip diğer tür bireyleriyle kurduğu ilişkisellikler de göz önünde bulundurulmaya başlamaktadır.

Doğada tinsel ve yeni olan, salt türün kendi içerisindeki dönüşümlerle ortaya çıkmamaktadır. Ayrıca diğer türlerle olan ilişkileri de zamanla dönüşmekte ve zaman zaman da dönüşümün ötesine geçip yeni bir şekilde gerçekleşebilmektedir. Örneğin köpek türlerinin insan türüyle kurduğu ilişki ilk başta vahşi hayvan ve insan ilişkisiyken aralarındaki ilişki zamanla ortak yaşama dönüşmüştür ve artık köpek türlerinin pek çoğu doğada hayatta kalamaz hale gelerek doğal ortam olarak şehirlerde yaşar hale gelmiştir. Benzeri şekilde, türlerin ve tür bireylerinin diğer türlerle olan rekabet ilişkileri de bir türün aleyhine ve bir türün lehine olarak

değişebilmektedir ve bu ilişkisellikler de bilgisel olarak yeni ve tinsel bir yöne sahip şekilde değişmektedir. Ayrıca bazen de bir türün çevreyle kurduğu ilişkinin biçimi de yenilenebilmektedir ve bu yenilenmeyle tinsel bir yön kazanabilmektedir. Örneğin bir kuş türü, ilk ortaya çıktığında çevreyle salt gagası yoluyla ilişki kurarken zamanla bir ağaç dalını araç olarak kullanarak ilişki kurabilmeyi öğrenebilmektedir. İşte böyle bir yenilik de en üst düzeyde insanda görülen araç-gereç kullanımının sahip olduğuna benzer ama daha basit bir tinsel yön teşkil etmektedir ve hatta bu tinsel yöndeki yeni olan sırf o tür için değil, hayvanlar için de yeni bir ilişki biçimi olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak bunun da türe avantaj sağlaması açısından fonksiyonel bir değeri vardır ve bunun ötesinde kendinde bir ilerleme sayılmasını sağlayacak kendinde bir değeri yoktur. Bilgisel değeri de yine bu fonksiyonun sürdürülebilmesi ve bu yeni ilişki kurma biçiminin nasıl gerçekleştiğinin bilgisi açısından bilen özne için söz konusudur, bu da diğerleri gibi yine fonksiyonel bir değerdir.

Son olarak, canlıların insanla karşılıklı bir yeni ilişki içerisine girmesinden farklı olarak insan tarafından edilgen bir şekilde tek taraflı ve yeni bir şekilde etkilenmesi de canlıların, dolayısıyla doğanın tinsel bir yöne sahip olmasını sağlamaktadır. Bu tinsel yönü sağlayan yeni de daima kendinde bir değere sahip olmamakta, bilakis bu şekilde ortaya çıkan yeni, bir değersizlik yaşantısı ya da değer çiğneme şeklinde olabilmektedir. Zira kendi teknik gelişmelerini sağlayan bilgisel yenilikleri dolayımıyla insanların doğada yarattığı tahribat bu şekilde ele alınabilir görünmektedir. Yine de bazen insanın teknik gelişmelerle ortaya çıkardığı yenilik fonksiyonel açıdan değerli de görülebilmektedir. Örneğin tehlike altında olan bir türün bireylerini tedavi edip koruma altına alması buna örnek gösterilebilir. Ancak bunun da değeri fonksiyonel, yani o tür açısından ortaya çıktığı için kendinde bir bilgisel değeri olmayacaktır. Öte yandan, eğer yardımlaşma ya da dayanışma insanı insan kılan değerlerden kabul edilirse, bu eylemin değerli bir olanağı gerçekleştirmesinden ötürü kendi başına da bir değere sahip olduğu da kabul edilecektir. Ancak yardımlaşmanın örneğini teşkil eden durumların kendi başına değerli olmasından hareketle böylesi durumların ortaya çıkışını kendinde bir ilerleme olarak saymak daha tartışmalı bir tutum olacaktır. Çünkü yardımlaşma veya dayanışma kendi başına değer kabul edilse bile, bir yandan çoğu türü o tür yapan,

hatta gerçekleşmediği takdirde o türün yok olmasına neden olan özsel bir özellik durumundadır ve o tür olmanın neliğine dâhildir. Örneğin karıncalar gibi topluluk ya da koloni halinde yaşayan canlılar söz konusu olduğunda yardımlaşma ve dayanışma olmadan o türün bireylerinin hayatta kalacağı düşünülemez. Benzer şekilde, insan da araç-gereç yapımını ve kullanımını hayatta kalışının olmazsa olmaz unsuru olarak ortaya çıkardığından beri, bir insanın diğer insanlarla yardımlaşmadan hayatta kalması çok zordur. Hatta hiçbir araç-gereç artık bütün unsurlarıyla tek bir insan tarafından üretilmediği için, günümüz toplumunda ve hatta ilk çağlardan bu yana olan eski toplum düzenlerinde yardımlaşma ve dayanışma olmadan toplumun, hatta insanın olabileceğinden söz edilemez. Elbette insanlar, özellikle günümüz sanayi toplumlarında salt yardımlaşma ve dayanışma gibi değerleri yaşatmak için birlikte çalışmamaktadır ve yardımlaşma iş bölümü haline dönüşerek ekonomik ilişkilerin günümüz üretimi için merkezi unsuru haline gelmiştir. Örneğin çiftçi tarlaya ekin ekmekte ve bu ekini alan tüccar ekini fabrikaya satmakta, fabrikada ise çeşitli birimlere ayrılmış insan grupları sanayi üretimini gerçekleştirmektedir ve bu süreç yardımlaşma ve dayanışma değerleri için değil, iş bölümünün gereği olduğu için böyle gerçekleşmektedir. Ancak yine de insanın hiçbir araç-gereç olmadan çıplak bedeniyle doğada artık hayatta kalamayacağı düşünülürse iş bölümü de aslında salt günümüz sanayi toplumunu mümkün kılan bir olgu değil, halen insanı insan yapan yardımlaşma ve dayanışmanın sanayiye ve ekonomiye adapte olmuş hali olarak görülebilir.

Bu noktada, yardımlaşma ve dayanışmanın insanı insan yapan değerler olduğu savına, insanın başka hiçbir insanla etkileşime girmeden doğada kendi başına hayatta kalabileceği itirazı getirilebilir. Çünkü buradan hareketle doğada tek başına yaşayan o insan hiç kimseyle dayanışmamasına rağmen halen insan kabul edilecektir ve böylelikle yardımlaşma ve dayanışmanın insanın özüne ait olmadığı da öne sürülebilecektir. Ancak böylesi bir örnekte insanın başka insanlarla doğrudan ya da canlı bir etkileşimi olmasa da doğada tek başına hayatta kalmak için bütün unsurlarını kendisinin ürettiği araç-gereçleri yaparken bile aslında geçmiş hayatında başka insanlardan öğrenmiş olduğu bilgileri kullanmaktadır, dolayısıyla bilgisel olarak dahi olsa diğer insanlarla halen yardımlaşma içerisindedir. Elbette bir insanın

bebeklikten itibaren doğada tek başına kalıp vahşi hayvanlar tarafından yetiştirilmesi de mümkündür, böylece insan bilgisel olarak da hiçbir insanla etkileşime girmeden hayatta kalabilecektir. Fakat bu örnekte de insan yardımlaşma ve dayanışmayla hayatta kalmaktadır, ama bu kez kendisini yetiştiren diğer hayvanlarla yardımlaşmaktadır, zira insan yapısı gereği bebeklikte başka hiçbir hayvanın olmadığı kadar bakıma muhtaçtır. Daha sonra bu insan yine etrafındaki vahşi hayvanlarla yardımlaşarak hayatta kalacak ve yardımlaşmaya devam edecektir. Diğer taraftan da bu şekilde hayatta kalmış bir insanın sadece genetik olarak insan özelliklerine sahip olduğu, ama psişik açıdan insan olmadığı da iddia edilebilirdir. Dolayısıyla her halükarda böylesi bir insan dahi yardımlaşma ve dayanışma aracılığıyla hayatta kalacaktır.

Yardımlaşma ve dayanışmanın insanı insan yapan bir değer ve diğer bazı türleri o tür yapan bir olgu olarak tespit edilirse, bu kez insan açısından bu değerin tüm ortaya çıkışlarının bir ilerleme addedilip addedilemeyeceği sorunu doğmaktadır. Ancak ilkin, yardımlaşma ve dayanışma, insanın insan olarak kalması için ya da var olmaya devam etmesi için asgari düzeyde dahi olsa korunması gereken olgulardır. Dolayısıyla asgari düzeyde dahi olmadığında insan ortadan kalkacağı için, ilkin insanın neliğine dair olmazsa olmaz bir olgudur ve bir şeyin salt kendi neliğini gerçekleştirmesi bir ilerleme addedilemez. Örneğin bir balık türünün yüzmesi asgari düzeyde olduğunda salt kendisini gerçekleştirmesi olarak ele alınması gerektiğinden ilerleme sayılamaz, o balık türünün eskiye nazaran suda daha iyi yüzer hale gelmesi ise yalnızca yüzme fonksiyonu açısından bağıl bir ilerleme olup kendinde bir ilerleme değildir. Zira bir canlının, kendisini o canlı yapan bir fonksiyonu yerine getirişini daha iyi hale getirmesi aslında bir gelişim ya da en üst düzeyde olursa bir mükemmelleştirmedir ve o canlıyı o canlı yapan diğer özelliklerin koyduğu sınıra göre anatomik ve fizyolojik bir üst sınıra sahiptir. Bir dönüşümün kendinde ilerleme olması içinse, eğer bir ilişkiselliğin kendinde olarak, yani belirli bir fonksiyon açısından değil kendi başına daha değerli bir yeni ilişkiselliğe dönüşmesi kendinde bir ilerleme kabul edilecekse, bu dönüşümün ilkin diğer fonksiyonlardan bağımsız olarak sürekli artabilmesi gerekmektedir. Çünkü ilişkisellikteki yeniyi ortaya çıkaran dönüşüm kendi başına ele alınmaktadır ve eğer bu dönüşümdeki yeninin nicelik

olarak sürekli artması durumunda diğer ilişkisellikler bozulacaksa ya da diğer ilişkiselliklerden ötürü bu sürekli artış zaten mümkün değilse bir ilerlemeden değil de olsa olsa bir mükemmelleşmeden söz edilebilir görünmektedir. Balık örneğinde de bir balık türünün söz gelimi bir sürat teknesi kadar hızlı yüzebildiği tahayyül edildiğinde ya bu balığın diğer fonksiyonları işlemez hale gelecek, söz gelimi solungaçları yetersiz olduğu için balık oksijensiz kalacak, ya da zaten kendisinin neliğinin bir parçası olan yüzgeçleri zaten böyle bir hıza çıkmasına asla yetmeyecektir. Dolayısıyla o balık için, anatomi ve fizyolojisinin el verdiği azami bir mükemmel hızdan söz edilebilecek, bu hıza ulaşmak da bir ilerleme değil mükemmelleşme olacaktır ya da en azından hız fonksiyonu açısından bağıl bir ilerleme olacaktır.

İnsana dönüldüğünde, yardımlaşma ve dayanışma asgari düzeyden uzaklaşıp genişletildikçe de insanın olanaklarını geliştiren bir değer haline gelmektedir. Bazı hayvan türlerini tedavi edip tükenmekten kurtarma da yardımlaşma ve dayanışmanın insan ilişkilerinden hayvanlarla olan ilişkilere doğru genişletilmesi olarak bir yeni olan içermektedir. Ancak insan söz konusu olduğunda da onun neliğini oluşturan unsurlardan biri olarak ele alınan yardımlaşma ve dayanışmanın sınırsızca arttırılması söz konusu olamaz. Çünkü yardımlaşma ve dayanışmanın kendisi olarak kalabilmesi, yani başka bir şeye dönüşmemesi için belirli asgari ve azami sınırlar içerisinde olmak durumundadır. Örneğin bir insan başka insanlara kendisinin asgari düzeyde hayatta kalabilmek için ihtiyaç duyduğu şeyleri de verirse, bu kez kendisi yoksun duruma düşecektir ve diğer insanlara yardım etmek yerine diğer insanlar tarafından sömürülür hale gelecektir. Veyahut diğer insanlara yardım etmiş olmayacak, kendi rızasıyla olduğu için kendisini diğer insanlar için kurban etmiş olacaktır. Benzer şekilde insanın, diğer türlere yardım etmek ya da onlara zarar vermemek uğruna kendisinin yaşamak için ihtiyaç duyduğu şeylerden vazgeçmesi de yine kendisini kurban etmesi anlamına gelecektir. Örneğin bir insan acı çeken hayvanlara zarar vermemek için et yemeyi bırakabilir, ama hiçbir canlıya zarar vermemek için bitkilerden de beslenmeyi reddederse yine diğer canlılar için kendini kurban etmiş olacaktır. Dolayısıyla kendinde ilerleme, sınırsızca arttırıldığında diğer tüm fonksiyonlara olumlu ya da olumsuz hiçbir etkide bulunmadan bir unsur ya da

ilişkisellikte sınırsızca artışın her durumda genel-geçer olarak daha üstün olarak değerlendirilebilmesini gerektiriyorsa, bir varlığın neliğine dâhil olan bir niteliğin arttırılışı kendinde bir ilerleme olmayacaktır. Hatta bu artış ontolojik, fizyolojik ya da anatomik azami sınırları aşıyorsa belirli fonksiyonlar açısından bağıl bir ilerleme dahi olamayacaktır, bu fonksiyonlara büyük zarar verecek ya da bunları ortadan kaldıracaktır.

Bir canlının belirli fonksiyonlarındaki niceliksel artış ya da var olması için gerekli bir fonksiyondaki nitelik değişimi kendinde bir ilerleme olmasa da bir yeni olanı içinde barındıracağı için tinsel bir durum ortaya çıkaracaktır. Örneğin bir insanın başka şeyler için kendini feda etmesi bir ilerleme olmasa da bu fedadaki ilişkiselliklerin yeniliğine göre tinsel bir eylem olarak değerlendirilebilir. Zira bir eylemin kendinde bir ilerleme olması ayrı, tinsel olması ise ayrı bir olgudur. Böylelikle doğadaki insan dışındaki canlılar insanla kurduğu ilişkiye göre de tinsel bir yöne sahip olabilmektedir. İlkin canlıların insanlardan aldıkları yardımdaki ilişkiselliğin yeniliğine göre bir tinsellik ortaya çıkabilmektedir. İkinci ve daha çok görülen duruma göre, insanlardan gördükleri zararla da bu zararı ortaya çıkaran ilişkisellikteki yenilik nedeniyle bir tinsellik ortaya çıkabilmektedir. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi, tinsel olanın daima iyi olduğu söylenemez. Ancak her iki durumda da yine kendinde bir ilerleme söz konusu olmayacaktır. Yalnızca insanlarla canlıların en sürdürülebilir ve dengeli şekilde ilişki kurduğu bir ideal uyumdan söz etmek mümkün olacaktır ve bundan daha azı da daha çoğu da bu uyuma göre bir gerileme addedilebilecektir.

Canlılar da yukarıda belirtildiği gibi tinsel bir yöne sahip olsa da ya da belirli bir tinsellik içerisinde yer alsa da bu tinselliğin canlılara kendinde bir ilerleme sağlayacağından da söz edilemez. Çünkü insan dışındaki canlılardaki tinselliği mümkün kılan yeni, eğer insandan bağımsızsa, daha önce var olmayan yeni ilişkiselliklerin kurulmasıyla ortaya çıkmaktadır ve bu ilişkisellikler de daha ziyade canlıların karmaşıklaşmasıyla kurulmaktadır. Ancak ilkin karmaşık olan, yukarıdaki bölümlerde değinildiği gibi, ontolojik olarak daima üstün olan değildir. Zira

karmaşık olan aslında canlının kendisi değil, içerisinde barındırdığı ilişkiselliklerdir ve her ilişkisellik bir bilgi olduğuna göre buradaki karmaşıklığın kaynağı ontolojik değil epistemolojiktir, diğer bir ifadeyle karmaşık olan asıl unsur canlının kendisi değil bilgisidir. İkinci olarak da karmaşıklığın kendisi bir amaç değil, belirli fonksiyonlar için bir amaçtır. Diğer bir ifadeyle canlılar karmaşık olmak için dönüşmemekte, daha ziyade karmaşık çevre koşullarına daha kolay adapte olabilmek için karmaşık bir yapıya bürünmektedir. Örneğin gün ve gece arasındaki sıcaklık farklılıkları fazla olmayan sulak bir çevrede daha basit yapılı canlılar hayatta kalacaktır. Ancak çöl gibi gün ve gece arasındaki sıcaklık farkı çok olan ve suyun zor bulunduğu bir çevrede ancak devenin sahip olduğu özelleşmiş organlara sahip daha karmaşık canlılar hayatta kalabilecektir ve bu örnekte de karmaşıklığı ortaya çıkaran karmaşığa doğru yönelim değil çevre koşullarındaki karmaşık ilişkiselliklerdir. Üçüncü olarak da karmaşıklık, yukarıdaki bölümlerde de değinildiği gibi, her zaman her fonksiyon için bir ilerleme sayılamaz. Örneğin yine devedeki karmaşık hörgüç yapısı, çöldeki karmaşık su döngüsü için bir avantaj sağlarken Afrika'nın steplerinde ya da ormanda yırtıcılardan kaçarken hızlı hareketi engelleyen bir yapı oluşturacağı için bir dezavantaja neden olacaktır. Dolayısıyla hep belirli fonksiyonlar için bağıl bir ilerleme sağlayan karmaşıklığın başka fonksiyonlar açısından bilakis bir gerileme olabileceği söylenebilir görünmektedir ve böylece de yine karmaşıklığın ontolojik değil de epistemolojik olduğu tezi güçlenmiş olacaktır.

Son olarak karmaşıklığın neden olduğu en genel dezavantaj, yapıyı bozunmaya daha müsait hale getirmesidir. Çünkü karmaşıklığın derecesinin artması demek, ilişkiselliklerin niceliksel olarak artması ve niteliksel olarak zorlaşması ya da zor kurulur hale gelmesi anlamına gelmektedir ve böyle olunca bu ilişkiselliklerin bozunmaya uğrama ya da daha zor kopyalanma olasılığı artmaktadır. Bozunmanın artmasının en belirgin kanıtı, karmaşık yapılarda daha sıklıkla görülen mutasyonlardır, çünkü karmaşık yapıyı ortaya çıkaran karmaşık gen dizilimleri kopyalanırken hata payı da artmaktadır (Haygood, 2006: s. 962). Kopyalanmanın zorlaşmasının kanıtı ise, amip gibi basit yapılı canlıların mitoz bölünmeyle kolaylıkla üreyebilmesiyken, karmaşık yapılı hayvanların eşeyli üremeyi mümkün kılan daha karmaşık yapılı üreme sistemlerine sahip oluşudur. Dolayısıyla hiçbir karmaşık

yapılı canlı, basit yapılı canlıların, söz gelimi bakterilerin üreme hızına yetişememektedir.

Karmaşıklık bir türe kendi başına kendinde bir ilerilik sağlamazken, yine yukarıdaki bölümlerde değinildiği gibi, biyoloji metinlerinde karmaşık yapılı canlılardan ileri canlılar olarak bahsedildiği de görülmektedir. Dolayısıyla buradan hareketle, bir familya içerisinde karmaşık canlılar sonradan ortaya çıktığında bu familya içerisinde bir ilerlemenin söz konusu olduğu düşünülebilir. Fakat buradaki ilerilikle kastedilen ilerleme ile bu çalışmada ele alınan ilerleme kavramı aynı değildir. Bu çalışmada ilerleme, bir değişimin değerlendirilişi, ayrıca örtük şekilde üstün olarak değerlendirilişiyken, karmaşık yapılı canlıların ortaya çıkışıyla gerçekleşen ilerleme, bilimsel tutumun gereği değer tarafsız bir değişimi ifade etmektedir ve aslında ilerleyen tür değil evrimsel süreçtir. Çünkü öbür türlü, karmaşıklığından ötürü ileri sayılan türler, değişimlerinin de örtük şekilde üstünleşme olarak değerlendirilişiyle bu çalışmadaki ilerleme kavramı açısından da ileri sayılırsa insan gibi çok karmaşık yapılı canlıların en tepede olduğu bir hiyerarşi kabul edilmiş olacaktır ki bu da bilimsel tutuma aykırı olacaktır. Hâlbuki biyolojide ileri tür ile kastedilen, değer olarak üstün olan türler değil, evrimsel süreçte daha ileri bir zaman diliminde ortaya çıkan türlerdir. Evrim türleri ortaya çıkaran süreç olarak kabul edilmezse de bu değişmeyecektir, çünkü Tanrı yaratımı olarak ele alınsa bile türlerin tarihte fosillerle kanıtlanmış bir ortaya çıkış silsilesi bulunmaktadır. Dolayısıyla ister evrimsel açıdan, ister yaradılışçılık açısından türler organ benzerliği gibi ortak noktalarla basamaklandırılan bir silsileyle ortaya çıkmaktadır ve bir tür başka bir türe göre ileriyse bu onun aynı kökenden gelmesine rağmen, muhtemelen artan karmaşıklığı nedeniyle daha ileri bir tarihte ortaya çıktığını göstermektedir. Üstelik biyoloji açısından ileri ve geri olan, yalnızca ortak kökenden gelip aynı silsilenin farklı basamaklarında bulunan türler için geçerlidir. Darwin'in de ifade ettiği gibi, bir mürekkep balığının bir arıdan ileri olduğunu söylememize imkân verecek bir değerlendirme biçimi bulunmamaktadır (Darwin, 2009: s. 308) (Darwin, 2012: s. 378). Zira evrim kuramı doğru kabul edilip her canlının aynı ortak atadan geldiği öne sürülse bile, mürekkep balığı ve arı gibi çok daha uzun bir zaman önce farklı yönlerde evrimleşmeye başlayıp farklı evrimsel silsilelere dâhil olmuş türlerin

hangisinin daha ileri olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü ikisi aynı zaman diliminde de birbirine yakın farklı zaman dilimlerinde de ortaya çıkmış olabileceklerdir ve evrimsel süreçteki yerleri bir ağacın en büyük dalından filizlenerek ayrılmış ve bu ana dala hemen hemen aynı uzaklıkta olan pek çok küçük daldan herhangi ikisi gibidir. Biri bir diğerine göre daha geç bir zamanda ortaya çıkmış olabilir, ama erken zamanda ortaya çıkan çok daha fazla sayıda değişim geçirerek niceliksel olarak ortak atadan çok daha uzaklaşmış da olabilir. Üstelik ortak ataları çok eski bir tarihte ortaya çıkmışsa ya da kısaca biri diğerinin atası sayılmıyorsa artık aynı silsileye de dâhil olmadıklarından hangisinin daha ileri olduğunu söylemek imkânsız hale gelecektir. Dolayısıyla bir tür, atalarından biri olan bir türe göre zamansal olarak daha ileri bir tarihte ortaya çıkmış olup zamansal olarak ileri olsa bile daha karmaşık yapılı oluşundan ötürü o türe doğru bir kendinde ilerlemeden söz edilemez, iki farklı tür artık aynı ortaya çıkış silsilesine dâhil olmadığında da karmaşık olanın daha ileri olduğu söylenemez, dolayısıyla yine karmaşığa doğru kendinde bir ilerlemeden bahsedilemez. Çünkü en nihayetinde karmaşıklık, unsurların ilişkiselliğinin niceliksel olarak daha fazla ve niteliksel olarak daha güçlü olmasından kaynaklandığı için epistemolojiktir ve türe ontolojik bir üstünlük sağlamamaktadır.

Doğaya bir bütün olarak bakıldığında, ilkin canlılarda karmaşık olanın genelde daha sonra çıktığı görülse de canlılar açısından zamansal bir ilerleme söz konusudur, karmaşık olanın üstün tutulması ve karmaşığa doğru genel bir kendinde ilerleme eğiliminden söz etmek mümkün değildir. Ancak karmaşık olanı ortaya çıkaranın salt zaman olduğundan da söz edilemez. Zira her zaman her türün zaman geçtikçe daha karmaşık olanı ortaya çıkaracağı söylenemez. Öyle türler vardır ki milyonlarca yıldır aynı basitlikte kalıp daha karmaşık başka bir türe ata olmamıştır. Çünkü karmaşık olanı ortaya çıkaran, hem çevre koşullarının karmaşıklığının artması hem de türün genetik olarak karmaşıklığa yatkın olmasıdır. Dolayısıyla canlıların bütünü açısından salt zamana bağlı olmayan ama gerçekleşmesi için belirli bir zaman gerektiren bir belirlenimden söz etmek mümkündür. Diğer bir ifadeyle canlıların gen havuzunda belirli bir yeni çevre koşulu için uyumlu bir gen olduğunda bu gene sahip canlıların daha kolay ortama uyum sağlayacağı ve bundan ötürü sayıca artacağı bellidir.

Örneğin insan gibi beyniyle araç-gereç tasarlayıp gelişmiş ince motor becerilerine sahip elleriyle bu araç-gereçleri üreterek kullanabilen bir canlının dünyadaki tüm karmaşıklaşarak dönüşen çevre şartlarına uyum sağlayacağı ve zaman içerisinde sayıca artacağı insan ve çevreyle ilgili şartları bilen bir özne tarafından bu tür yeni ortaya çıktığında dahi söylenebilir. Veyahut insan başka bir gezegene gidip kendisi gibi beynini ve ellerini kullanabilen evveli bir türle karşılaştığında bu türün belirli bir zaman sonra insan medeniyeti gibi bir medeniyet kuracağını önceden tahmin edebilir. Dolayısıyla mevcut ilişkiselliklerde ileride ortaya çıkacak ilişkisellikler henüz kurulmamış olsa da diğer bir ifadeyle işler halde var olmasa da tüm olası yeni ilişkiselliklerin olanağı olanak halinde taşınmaktadır. Epistemolojik olarak da bu ilişkisellikler henüz hiçbir insan benzeri bilen özne tarafından bilinmese de bilinmeyen bilgi şeklinde bilgisel olarak da var olmaktadır. İşte bu bilgisel olarak varoluş zaman içerisinde doğadaki yeni olanı da ortaya çıkarmakta, yeni olanı ortaya çıkardığı için ya da içerisinde daima yeni olanı barındırdığı için de doğaya dair olan tini teşkil etmektedir. Nitekim Hegel'e göre de tin ilkin doğada dışsallaşmaktadır, diğer bir ifadeyle doğanın başlangıçtan itibaren geçireceği tüm aşamalar tinde içerilmiş durumdadır ve bu aşamalar gerçekleştikçe de tin kendisinin dışarısına çıkmakta, yine Hegel'in ifadesiyle tarihle had safhaya çıkacak yabancılaşma ilkin doğada başlamaktadır (Hegel, 1953: s. 71).

Doğanın tinle olan bağlantısı hem Hegel açısından hem de yeni olanı ortaya çıkarışı açısından belirlenmiş olmakla birlikte bu belirlenim ilerleme açısından yeni bir sorunu daha ortaya çıkarmaktadır. Bu da bir bütün olarak ele alındığında doğada tinden kaynaklı böylesi bir belirlenmişlik varken, bir ereğe ya da bir sona doğru bir ilerlemenin olup olmadığıdır. Hegel açısından bakıldığında, dönemin Prusya devletinin bir erek olmasa bile bir son olduğundan söz edilebilir (Hegel, 2001a: s. 461). Ancak yine Hegel'e bakıldığında "Minerva'nın baykuşu gecenin alacakaranlığında uçar" (Hegel, 2001b: s. 20), sözlerinden hareketle tarihin sonunun ya da ereğinin tarih devam ederken belirlenemeyeceği de öne sürülebilir. Zira Minerva'nın baykuşunun gecenin alacakaranlığında uçması demek, baykuşla temsil edilen bilgeliğin ancak süreç sona erdiğinde bir değerlendirmede bulunabileceği anlamına gelmektedir. Tarih de şu an dahi yazılmaya devam ettiğinden, hangi tarihi

dönemin bir son ya da erek olduğu söylenemez. Üstelik günümüzde bildiklerimizden hareketle, sırf tarihin değil bütün bir evrenin sonundan söz edilebilmektedir, çünkü kozmolojiye göre evren sürekli genişlemekte ama bu genişleme bir gün sona erip ya büzüşmeyle noktalanacak ve yine Büyük Patlama öncesi benzeri bir noktaya dönülecek, ya da bütün yıldızlar karadeliğe dönüp evren yok olacaktır. Ama bu son kaçınılmaz olup ulaşılması gereken bir erek ya da evrenin amacı değildir. Çünkü bir sürecin sonu belli olabilir, ama bu sonu bir erek olarak belirlemek tüm her şeyin o sona erişebilmek için olduğu değerlendirmesini içereceğinden farklı bir belirlenim ortaya çıkarmaktadır. Diğer bir ifadeyle son, başka türlüsü mümkün olmayan bir olgu iken bir erek başka türlüsü mümkün olsa bile bir olması gerekendir. Dolayısıyla zamansal ve mekânsal olarak en makro ölçekte düşünüldüğünde ya tinin belirlediği tüm doğal ve tarihsel süreçlerin nihai ereğinin hiçlik olduğu söylenmesi gerekecek ya da bunların kaçınılmaz sonunun hiçlik olduğu kabul edilmek durumunda kalınacaktır ki ilki tüm doğal ve tarihsel süreçleri anlamsız kılan bir belirlenim olacak, ikincisi ise salt bir olacak olanın tespiti olarak bu süreçlerin anlamı hakkında bir yargıda bulunmayı gerektirmeyecek veyahut başka değerlendirmelere imkân tanıyacaktır. İşte bu nedenle Hegel'in tüm felsefesinin bütünlüğüyle anlamlı kalabilmesi için de Hegel'e bir erekselcilik atfetmemek elzem görünmektedir.

Bütün bir evren bir hiçlikten başka bir hiçliğe doğru bir oluş olarak bütüne bir erek atfetmeden değerlendirildiğinde, tıpkı daha dar anlamda doğada ortaya çıkacak süreçlerin kabaca belirlenmiş olması gibi bir belirlenmişlik de söz konusudur. Bu belirlenmişlik ilkin dinler tarafından Tanrı'nın belirlenimi olarak tespit edilmiş ve bunun ötesinde başlangıç ve sondaki hiçlik fikri de dışarıda bırakılarak varlığın ezeli ve ebedi olarak en azından Tanrı nezdinde var olduğu ve var olacağı kabul edilmiştir. Dinin bu belirlenimi hem hiçliği ortadan kaldıran söylemiyle hem de Tanrı dolayımıyla evrene bir anlam da katmaktadır. Ancak diğer taraftan felsefi ve bilimsel olarak da evrende bir belirlenim olduğundan söz edilebilir görünmektedir. Zira ilkin evrende bir kısmı zaten bilim tarafından keşfedilmiş bir yasalılık bulunmaktadır ve bu yasalılığın kısmen de olsa bilinmesiyle belirli koşullarda hangi durumların ortaya çıkacağı yordanabilmektedir. Örneğin güneşin yaşından hareketle belirli zaman dilimlerinde gezegenlerdeki ışıma miktarı ve bu miktara göre yaşamın uyum

sağlaması gerekli koşullar önceden bilinebilmekte ya da bu ışıma miktarının niceliğine ve niteliğine göre gezegenlerde yaşamın ortaya çıkabileceği ya da yok olacağı tahmin edilebilmektedir. Ancak bilim, yöntemi gereği daha sınırlı tikel ya da tekil olguları incelemekte ve böylesi olguları daha isabetli bir şekilde yordayabilmektedir. Daha makro ve bütünsel olguları ele aldığında, örneğin evreni bir bütün olarak ele aldığında çok uzak geçmişe ve çok uzak geleceğe dair söyledikleri spekülatif tespitler olarak kalmaktadır ve diğer olguları ele alışlarında olduğu gibi kanıtlanamamaktadır. Ancak yine de bir bütün olarak evren ve evrendeki her tekil şey hakkında yordayıcı bir bilgi ortaya konamasa da evrendeki yasalılığı ortaya çıkaran daha ortak ikincil ya da üçüncül yasalar ya da süreçler hakkında bir şey söylenebilir görünmektedir. Örneğin bir canlı türünün özellikleri biyoloji aracılığıyla belirlenip değişen koşullarda bu türün ne şekilde bir dönüşüm gerçekleştireceği ya da sayıca artıp azalacağı yordanabilir durumdadır. Bu türün tekil bireylerinin gözlemlenmesiyle bütün bir türe uygulanabilecek özellikler bu türe dair doğa yasaları olarak birincil bir yasa olarak değerlendirilebilir görünmektedir. Ancak türün çevre koşulları karşısında nasıl dönüşeceğini ya da daha genel olarak bu türün nasıl ortaya çıktığını belirleyen doğal seçilim ise bu birincil yasaları ortaya çıkaran ikincil yasa ya da ikincil süreç olarak ele alınabilir. Elbette bu yasalılık ya da sürecin derecesi aradaki süreçlerin ya da yasaların yorumlanmasına göre üçüncül ya da daha yüksek derecede olacak şekilde de yorumlanabilir, fakat burada önemli olan, yasalılığı ortaya çıkaran bir yasalılık ya da sürecin de var olduğunun kabul edilebileceğidir.

Evrene zamansal ve mekânsal olarak en makro ölçekte bakıldığında tek tek şeyleri daha dolaysızca belirleyen doğa yasaları bulunmaktadır. Kütle çekimi kanunu bunlardan biridir. Bu yasa, evrenselliği dolayısıyla diğer doğa yasalarıyla birlikte evrenin şu anki mevcut işleyişini mümkün kılan temel yasalardan biridir. Ancak en makro ölçekte değerlendirildiğinde kütle çekimi yasası düzeni sağlamakla birlikte yıkıcı bir etkiye de sahip olabilmektedir. Örneğin yıldızların bazıları öldükten sonra karadelikleri oluşturmakta ve bu karadelikler muazzam bir kütle çekimiyle etrafındaki her şeyi kendi içine çekmektedir (Frank, 1982: s. 126-139). Eğer aynı anda milyarlarca yıldızın karadelik oluşturduğu çok ileri bir zaman dilimi

düşünülürse, bu zamansal ve mekânsal makro ölçekte evren bu sayısız karadelik tarafından yutulabilecek ve kütle çekiminin temel yasalarından birini teşkil ettiğini bildiğimiz evren düzeni yine kütle çekimi tarafından ortadan kaldırılabilecektir. Bu ise bir yok oluş ya da bütünleşme şeklinde yorumlanırsa kütle çekiminin evreni belirleyen en dolaysız yasalardan birisi olmasının yanında, bu yasayı belirleyen daha yüksek dereceli bir yasalılık, süreç ya da daha basitçe bir genellemeden veyahut yönelimden söz edilebilir görünmektedir. Bu ise aslında basitleştirmenin bir şeyi bilinen şey veçhesinde bilinir kılmasının sahip olduğu epistemolojik yönün ontolojiye yansıması ya da hâlihazırda ontolojide var olan bir durumun epistemolojideki görünümü şeklinde yorumlanabilir görünmektedir. Zira basitleştirmenin bilinen şeyi nasıl bilinir kıldığına doğru bir adım daha geriye gidildiğinde ve bunun bilen öznedeki karşılığına geçildiğinde basitleştirme ilkin bilen özne açısından hâlihazırda bilinen şeylerle benzerlik kurulabilmeyi mümkün kılması nedeniyle bir şeyi bilinir kılmaktadır. Dolayısıyla basitleştirme nasıl ki bilinen şey veçhesinde bilinen şeyi mümkün kılmaktaysa bilen özne veçhesinde de benzerlik bilgiyi mümkün kılmaktadır. Basitleştirme ve benzerliğin ontolojideki karşılığı ise, durmaksızın değişen ya da hareket eden evrende, zamansal ve mekânsal olarak en makro ölçekte düşünüldüğünde son derece anlık olan karmaşıklaşarak dönüşmelerin ihmal edilebileceği bir basite ya da benzere doğru bir yönelimin olmasıdır. Bunun ise en açık olarak evrenin başta bir bütün ya da hiçlikken sonda da bir bütün ya da hiçliğe dönmesinde görülebileceği iddia edilebilir. Bütün ya da hiçlik olsa da baştaki ve sondaki durum benzerliğin had safhada olduğu son derece basit bir durum olarak yorumlanabilir görünmektedir. Hatta makrodan mikroya doğru gidildiğinde ve evrendeki daha dar mekânlarda daha dar zaman aralığında olan değişimler değerlendirildiğinde basite ve benzere doğru yönelim olarak yorumlanabilecek başka süreçler de bulunmaktadır. Örneğin bir gezegende atmosfer bulunmadığında milyonlarca yıl boyu süren güneş ışımaları ve meteor çarpmaları güneşe yakınlığın doğurduğu farklılıklar göz ardı edildiğinde gezegenin yapısını benzer bir basitliğe doğru dönüştürmektedir. Buna birbirine diğerlerine göre daha yakın olan gezegenlerin yapı olarak birbirine daha benzer olduğu örnek gösterilebilir, nitekim Güneş'e olan uzaklıkları birbirine yakın olmasından ötürü Venüs ve Mars

gezegenleri şartları dünyaya en yakın iki gezegendirler.[8] Bir gezegende yaşam ortaya çıktığında yaşam olmayan diğer gezegenlere göre oldukça karmaşıklaşan bir yapıya doğru dönüşüm gerçekleşmektedir, ancak yaşam bir şekilde ortadan kalkarsa da gezegen, güneşe göre benzeri bir konumdaki başka bir gezegene oldukça yakın bir yapıya bürünecektir.

Evrenin başı ile muhtemel sonu ve yaşam ortadan kalktığında basitlik ile benzerliğin arttığı göz önünde bulundurulduğunda, yukarıdaki söylenenlerden hareketle evrende hiçliğe ya da yaşamsızlığa doğru bir yönelimin olduğu sonucuna ulaşılabilir. Ancak yaşamın kendisine bakıldığında bunun böyle olmadığı da görülecektir. Zira yaşam olmadığında basitlik ve benzerlik had safhaya ulaşsa da yaşamın kendisi de aslında daha mikro bir ölçekte benzerliğin artışı üzerine kuruludur. Çünkü kendi kendini kopyalayabilen ilk mikro yapılardan itibaren üreme bir canlı bireyin sayısının artışı yönündedir ve sayıca artan aynı zamanda o ilk canlı bireye benzer olandır. Basitleştirme ise dış ortamda belirli koşullar geçerliyken o koşullara uygun canlı bireylerinin hayatta kalıp çok farklı özelliklerdeki canlı bireylerin rekabette elenmesiyle gerçekleşmektedir. Burada bir tarafta yine benzerlik artarken diğer tarafta çeşitliliğin azaldığı ekosistem basitleşmektedir. İşte bu süreç de doğal seçilim olarak kavramsallaştırılmış durumdadır ve doğal seçilim sonucu canlı bireylerinde daha karmaşık yapılar ortaya çıksa bile son tahlilde diğer tüm canlılardan oluşan mevcut ekosistem bir bütün olarak basitleşmektedir. Üstelik doğal seçilimde bir ekosistemdeki belirli bir tür çevre koşullarına göre fazla avantajlı konuma geçtiği zaman rekabette diğer tüm türleri eleyebilmekte ve tek tür haline gelebilmektedir. Yakın zamanda Marmara Denizi'ndeki müsilaj fazlalaşması buna örnektir ve böyle durumlarda da baskın çıkan türün karmaşık bir yapıya sahip olup olmadığı önemli değildir. Nitekim oldukça basit yapılı canlılardan oluşan müsilaj kendi haline bırakıldığında çok daha karmaşık yapılı diğer balık türlerini yok edeceği için Marmara ekosisteminin bütünündeki basitliği ve benzerliği oldukça arttırmış olacaktı ki bu da doğal seçilimin toplam basitlik ve benzerliği arttırma yönelimini ortaya koymaktadır. Ayrıca pandemiye yol açan virüslerin de oldukça basit yapılı

[8] Emecan, Zafer (2021). "Karasal (Terrestrial) Gezegenler Ve Yapıları". Kozmik Anafor., https://www.kozmikanafor.com/karasal-terrestrial-gezegenler-ve-yapilari/ Erişim: 22.04.2023

olduğu ve oldukça karmaşık yapılı insan türünü tehdit ederek ekosistemdeki insan türünün yol açtığı karmaşıklığı ortadan kaldırmaya yöneldiği düşünüldüğünde de benzeri bir durumun söz konusu olduğu görülecektir.

Doğadaki olası yönelime insan özelinde bakıldığında, insan benzeri bir medeniyet kurabilen bir varlığın olduğu bir ekosistemde bütündeki karmaşıklığın sürekli artma eğiliminde olduğu da iddia edilebilir. Ancak medeniyetin ya da kültürün yaratıları bir yana bırakıldığında geriye kalan doğa tam da bu yaratıların kaçınılmazca yarattığı tahribattan ötürü sürekli basitleşme eğilimindedir. Nitekim çevre kirliliği arttıkça bazı türlerin sayısı azalmakta ve bazı türler yok olmaktadır, en nihayetinde bir bütün olarak doğada çeşitlilikten kaynaklanan karmaşıklık azalmaktadır. Fakat bu noktada basit, benzer ve karmaşığın son tahlilde göreceli olduğu, yani hep bir başka şeye göre yapılan değerlendirme sonucu o başka şeye göre olduğu da göz önünde bulundurulmalıdır. Böyle olunca, önceki şeylere göre karmaşık olan bir şey, daha sonra ortaya çıkan başka bir şeye göre basit de olabilmektedir. Bu noktada benzer de göreceli olmakla birlikte, önce çıkan şey ve sonra çıkan şey karşısında kendisini koruyup benzer olarak kalabilmektedir. Diğer bir ifadeyle insan önceki türlere göre karmaşık olsa da başka bir tür ortaya çıktığında aynı anda basit olabilmektedir. Ancak benzerlik açısından insan, kendisinden önceki memelilere de kendisinden sonra ortaya çıkacak olası bir türe de aynı anda benzer olabilmektedir. Öte yandan, insan gibi bir medeniyet üretebilen bir varlık söz konusu olduğunda ortaya çıkan salt karmaşık olan değil, karmaşık olanla birlikte ortaya çıkan yeni olandır. Yeni olan ise benzeri mümkün olmakla birlikte ilk ortaya çıkışı sırasında benzerle aynı anda aynı şey için söz konusu olamamaktadır. Diğer bir ifadeyle yeni olan, zamanla benzerine sahip olabilmektedir, ama ilk ortaya çıkışında kendisinden önceki şeylere benzer olmamakla yeni olan olarak var olabilmektedir. Elbette kendisinden önceki şeyle ortak noktalara sahip olabilmektedir, ama yenilik bu ortak noktalardan değil farklı noktalardan kaynaklanmaktadır. İşte tam da bu benzer ile farklı arasındaki zıtlık, doğada ya da insanın var olduğu doğada benzer ile yeni olanın çatışması olarak görülmektedir. Yeni olan ortaya çıktığında içindeki farklılıktan ötürü benzer olan ortadan kalkmaktadır. Ancak yeni olan mevcut ya da dönüşen şartlarda bir avantaj teşkil ettiğinde yeni olanın niceliği artmakta, diğer bir

ifadeyle yeni olanı içinde barındıranlar sayıca çoğalmakta ve bu kez yeni olanın benzerleri de ortaya çıktığı için yeni olan zamanla benzer olana dönüşmektedir. Başta yeni olanın benzerlerinin sayıca artıp farklı olanlara üstünlük kurmasıyla da bir yandan farklılık, yani çeşitlilik tekrar azalma eğilimine girmekte ve bütün, bütünsel olarak basitleşmektedir. İşte bu nedenden ötürü mikro ölçekte kimi zaman karmaşıklık ve eşlik eden farklılık artsa da makro ölçekteki basit ve benzere olan yönelim bütünsellikte korunmaktadır.

Canlı olmayan ya da canlılığın olmadığı doğa düşünüldüğünde ise yukarıda da değinildiği gibi bozunmadan ötürü basite ve benzere olan yönelim daha barizdir. Ancak yine bütüne makro ölçekte bakıldığında tüm oluş süreçlerinde basite doğru kesintisiz bir yönelimin olduğundan da söz edilemez. Eğer öyle olsaydı, evren en başta çok karmaşık bir yapıdayken zamanla basite doğru sürekli bir ayrışma sürecinde olurdu. Ancak Büyük Patlama Kuramı doğru kabul edilirse, evren bir bütünken evrendeki bütün yapıların sürekli bir parçalanmayla oluştuğu da kabul edilebilir hale gelmektedir. Nitekim birbiriyle ilintili diğer kuramlarla bir arada düşünüldüğünde Büyük Patlama ile yıldızları meydana getirecek yapılar ortaya çıkmış, sonra yıldızlar ortaya çıkmış ve yıldızların parçalanmasıyla ya da yıldızları ortaya çıkaran yapıların parçalanmasıyla diğer gök cisimleri meydana gelmiştir. Ancak böyle ele alındığında dahi unsurlarının birbiriyle karmaşık ilişkiler içerisinde olduğu, yapısal olarak daha karmaşık bütünlerden daha basit ilişkilerin söz konusu olduğu parçalara doğru bir parçalanmadan da her zaman söz edilemez ki yine eğer söz edilebilseydi unsurlarının karmaşık ilişkilerle birbirine bağlandığı yapılar ortaya çıkmazdı ya da ortaya çıksa bile kendisinden önceki yapının daima ilişkisel olarak daha karmaşık olması beklenirdi. Oysa Güneş gibi bir yıldızda en genel olarak hidrojen ve helyum atomlarının oluşturduğu bir yapı görülürken etrafındaki gezegenlerde niceliksel olarak çok daha fazla sayıda elemente çok daha karmaşık ilişkisellikler içerisinde rastlanmaktadır. Ayrıca evren daima karmaşık bir ilişkiselliğe sahip bir yapının unsurlarının parçalanmasıyla oluşsaydı ilişkisellik olarak hep daha basit yapılar ortaya çıkarken bütünsel olarak birbirinden farklı yapıların sayısı sürekli artardı ve evren neredeyse birbirine benzerliği bulunmayan sayısız farklı yapıdan oluşan sürekli bir kaos aşamasında kalırdı. Hâlbuki en makro

ölçekte evren halen kaotik bir yapıda kabul edilse bile daha mikro ölçeklerde, söz gelimi Güneş Sistemi'nin var olduğu zaman diliminde gelip geçici bir düzenin olduğunun da kabul edilmesi gerekir. İşte bu daha mikro ölçekteki düzenlerin de benzer ve basit olana doğru yönelimden kaynaklandığı söylenebilir görünmektedir. Gök cisimlerindeki bu yönelim sonucu da unsurları arasındaki basit ilişkiselliklerle örülmüş farklı olanların çokluğu karşısında daha karmaşık ilişkiselliklerle örülü benzer olanın sayısı artmaktadır ve toplamdaki farklılıkların azalmasıyla bütündeki basitlik de buna bağlı olarak artmaktadır. Zira Güneş Sistemi gibi bir sistem oluşmaya başladığında Güneş belirli ve belirleyici bir dış koşul haline gelmiş ve buna uygun özellik ve ilişkiselliklere sahip gök cisimleri var olmaya devam ederken diğerleri ya uzayın derinliklerine doğru dağılmıştır ya da Güneş'e doğru çekilip yok olmuş ya da güneşle bütünleşerek ayrışmıştır. Diğer bir ifadeyle farklı olanın çokluğundan kaynaklı karmaşıklık, Güneş'in koşullarına uygun şekilde gerçekleşen doğal seçilim benzeri bir seçilimle yerini benzer ama daha karmaşık iç ilişkiselliklere sahip yapılara bırakmıştır. Bunun sonucu olarak karmaşık kütle çekimi ve merkezkaç dengeleriyle oluşmuş olan gezegenler ve yörüngeleri bir bütün olarak Güneş Sistemi'ni oluşturmuş ve eski duruma göre yeni olan zamanla benzerlerini ortaya çıkarmış ve farklı olanların sayısız çokluğuna nazaran artık basit olan haline gelmiştir. Böylelikle en makro ölçekte basit ve benzer olana doğru yönelim olsa da daha mikro ölçeklerde ilişkisellikler açısından daha karmaşık olan da ortaya çıkabilmekte, ama bu ortaya çıkışlar makro ölçeğe dönüldüğünde basit ve benzer olana doğru yönelimi kıramamaktadır.

İlerleme, daha karmaşık olana doğru yönelim olarak ele alınırsa bir bütün olarak evrende bir ilerlemenin olmadığı açıktır. Eğer bir ereğe doğru yönelim olarak kabul edilirse de bir bütün olarak evrende en makro düzeyde en nihai olarak ortaya çıkan, başlangıçtaki hiçlik ya da yekpare birlik olacaktır; ancak bu, amaçlanan bir erek değil, kaçınılmaz olarak gerçekleşecek bir son olacaktır. Diğer bir ifadeyle en basit olan, evrenin ereği olarak evrenin başındaki ve sonundaki muhtemel hiçlik ya da birlik olacaksa ve buna doğru adım adım gerçekleşen her dönüşüm nihai ereğe bir ilerleme addedilecekse ereksel bir ilerlemeden de söz edilebilecektir. Ancak böylesi bir ereksel belirlenim, evrende muhtemelen olmayan yapay bir ereğin evrene

atfedilmesi olarak absürt bir durum ortaya çıkaracaktır. Zira canlı doğa ve insana dair doğa dâhil olmak üzere bütün dağılma ve parçalanma dönüşümlerinin nihai ereğe doğru bir ilerleme kabul edilmesi gerekecektir ve söz gelimi dünyada büyük bir nükleer savaş çıkması sonucu canlılığın ortadan kalkması ilerlemenin son derece ivme kazandığı bir durum olarak kabul edilebilecektir. O halde evrenin bütününde basit ve benzere doğru bir yönelimin olduğu kabul edilse bile bu kabul ereksel bir ilerlemecilik anlayışına yol açmayacaktır. Yalnızca gerçekleşen bütün olgular ve olgu durumları bütünüyle değerlendirildiğinde ortak bir noktanın tespitinden ibaret olan ve bu çalışmada da sıklıkla vurgulanan, bilmeye dair bir basitleştirme ediminden başka bir şey olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle evrendeki niteliksel olarak muazzam ve niceliksel olarak sayısız olan bütün bir oluş birlikte ele alınırken basite doğru yönelim ortak noktasına indirgenerek basitleştirilebilir görünmektedir ve salt bilmeye yönelik olan bu edimde içsel ya da dışsal bir ereksellik ya da amaçlılık aramak olanı olması gerekenmiş gibi değerlendirmeyle sonuçlanabilen yanıltıcı bir çaba olacaktır. Eğer evrende bir ereksellik ya da amaçlılık var ise de bu erek ya da amacın evrenin bir parçası olan insanın sırf kendi çabasıyla bulabileceği bir bilgi olmaması ve varsa bu erek ya da amacı belirleyen tarafından bildirilmesi ya da sadece bu belirleyici tarafından bilinmesi akla yatkın görünmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde en genel olarak doğada bir ereğe doğru gerçekleşen ereksel bir ilerlemenin söz konusu olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Bunun için de doğada daha karmaşık yapılı canlılara, en nihayetinde de insanın ortaya çıkışına doğru ereksel bir ilerlemenin gerçekleşmediği ortaya konmuştur. Ayrıca öte yandan yeni olanın salt bilgisel olanda ortaya çıktığı kabul edildiğinde doğada, ilerlemenin gerçekleşmemesinin ötesinde yeni olanın ortaya çıktığı bir değişimin dahi bulunmadığı sonucuna da varılamayacağı gösterilmeye, bir yandan da bilgisel olandan soyutlandığında doğa ile bilgi arasında kurulabilecek birbirinden kopuk bir düalizmin imkânı giderilmeye çalışılmıştır. Zira maddenin korunumu yasasına göre doğada ve hatta evrende daha önce var olmamış hiçbir maddenin ya da enerjinin ortaya çıkamayacağı söylenebilse de bilgisel düzeyde doğada iki ya da daha çok unsur arasında daha önce hiç görülmemiş yeni bağlantı ve ilişkiselliklerin de hiçbir zaman ortaya çıkmayacağı söylenemez. Çünkü önceki bölümlerde de ortaya konduğu

gibi bu bölümde de bilgi sırf insanın hâlihazırda bildiği kavramsal bağlantılılıklar olarak ele alınmayıp bilinen bilgi ve bilinmeyen bilgi olarak iki türe ayrılmış ve bu, ontolojik olanla epistemolojik olan arasındaki ilişki sorununun giderilmeye çalışılmasının yanında insan dışındaki doğada yeni olarak kurulan yeni bağlantı ve ilişkiselliklerin de henüz bilen bir özne tarafından bilinmeyen yeni bilgiler olarak tanınması imkânını yaratmıştır. Bu ise yeni olanın bilgisel olanda olacağı kabulünden hareketle doğada yeni hiçbir şeyin olmadığı sonucuna ulaşma gerekliliğini ortadan kaldırmaktadır. Öte yandan bu bölümde de insan gibi bir bilen öznenin bir şeyi bildiğinde ancak o şeyin içerisinde bulunduğu ilişkisellikleri bildiği, bu ilişkiselliklerden ayrı olarak ve kendinde şey olarak şeyin kendisini bilemediği vurgulanmış, daha sonra örnekler üzerinden kendinde şeyin belirli bir ilişkiselliğe indirgenemeyeceği ortaya konmuştur. Daha sonra kendinde şeyin ancak ve ancak önceki bölümlerde önerilen tekillik olabileceği tekrar vurgulanmış, çelişmezlik ilkesinin aynı konumu aynı anda paylaşan iki farklı şeyin olamayacağı şeklinde yorumlanması bunun temeli olarak gösterilmiştir. Böylelikle bir şeyin kendinde şeyi olarak tekillik ele alındığında, o şeyin tüm unsurlarının evrenin başlangıcından beri bulunduğu her bir nokta insan benzeri bir bilen özne tarafından asla bilinemeyeceğinden tekillik de herhangi bir basitleşmeye gitmeden bir insan tarafından bütünüyle bilinemez olarak kalmaktadır. Diğer taraftan kendinde şeyin bir şey olmanın neliği olarak ele alındığında tekillikle bir ve aynı şey olmayacağı da kabul edilmiş, çünkü bir şeyi o şey yapan şeyin sırf şeyin ve unsurlarının uzam ve konumlarından ibaret olmadığı, o şeyin ve unsurlarının diğer şeylerle kurduğu ilişkiselliklerin de o şeyi o şey yapan şeylerden olduğu tespit edilmiştir. Ancak elbette bu, tekilliği kendinde şey olmaktan uzaklaştırmamaktadır, çünkü bir şeyin ilişki kurduğu diğer şeyler de o şeyin tekilliğine dâhil edildiğinde ilişki kurulan o şeylerin, tekilliği söz konusu olan asıl şeyin unsurlarına göre ilişki esnasında bulunduğu konumlar da o asıl şeyin tekilliğine dâhil edilmiş olacak, dolayısıyla ilişkiselliklerin de o ilişkilerden kaynaklı özelliklerin de tekilliğe dönüştürülmesi imkânı ortaya çıkacaktır. Fakat bu şekilde ele alındığında da kendinde şeyin bilinememe sorunu devam etmektedir. Nitekim çalışmanın bu bölümünde de kendinde şeyin bilinmesi konusunda, ancak bilen bir özne söz konusu olduğunda o bilen öznenin kendinde şeyinin o bilen özne olmanın neliği olarak o bilen öznenin ancak bizzat kendisi tarafından kısmen bilinebileceği öne sürülmüştür. Dolayısıyla

bir şeyin kendinde şeyi ya da bir şey olmanın neliği kısmen de olsa ancak ve ancak şeyin kendisi tarafından, yani bu durumda bilinen şey bilen özne olmak üzere bilinen şeyin kendinde şeyi o bilen özne olmanın neliği olarak ancak ve ancak bizzat bilen öznenin kendisi tarafından kısmen bilinebiliyorsa ve bu bilgi olduğu gibi başkalarına aktarılamıyorsa, içerisinde bulunduğu tüm fonksiyon ve ilişkiselliklerin dışında doğadaki bir şeyin kendinde değerinin o şeyin kendisi dışında başka bir kimse tarafından bilinebilmesinin de imkânsız olduğu gösterilmiştir. Böylelikle doğada içerisinde bulunduğu ilişkisellikler dışında hiçbir şey sırf kendisi olduğu için bir değere sahip değilse en değerli varlığa doğru gelişimsel bir hiyerarşiden ya da en değerli olanı ortaya çıkarmaya doğru ereksel bir ilerlemeden de söz edilemeyeceği ortaya konmuştur. Ancak bunun doğadaki hiçbir şeyin hiçbir değere sahip olmadığı anlamına gelmediği de öne sürülmüş ve buna örnek olarak doğadaki her şeyi o şey yapan ilişkiselliklerin bilgisel değerinden ve de bir şeyi o şey yapan tekilliğin biricikliğinden ötürü her şeyin değer dahi biçilebilecek bir bilgisel değerinin olduğundan da söz edilmiştir. Zira yukarıda değinildiği gibi bilginin bilen özne bilmese dahi belirli bir ilişkisellik olarak bilinmeyen bilgi şeklinde de var olabileceği öne sürülmüş ve doğadaki pek çok varlığı ortaya çıkaran tekilliğin insan benzeri bir bilen özne tarafından henüz bilinemeyeceği ya da kısmen bilineceğinden hareketle doğadaki bir varlık ortadan kalktığında ona dair bilinmeyen bilginin de ortadan kalkacağından ve bir daha hiç bilinememesi nedeniyle yarattığı eksikliğin asla telafi edilemeyeceğinden ötürü doğadaki varlıkların da hakkında bilinmeyen şeylerin çokluğuna göre bir bilgisel değere sahip olduğu ortaya konmuştur. Böylelikle insanın dünyadaki yegâne bilen özne olmasından ötürü doğayı tahakküm altına alıp çıkarı için kimi türleri yok etme pahasına çevreyi kirletmesinin meşru görülmesinin nasıl önüne geçildiği gösterilmiştir. Ancak öte yandan doğadaki bilinmeyen bilgiler keşfedildikçe, tekilliğinden ötürü biricik olan doğal varlıklar karşısında biricik olana zarar verme tehlikesi yüzünden insanın doğaya hiçbir müdahalede bulunmamasına da doğaya verilen zararın aynen telafi edilebilirliği ölçüsünde gerek kalmadığı da belirtilmiştir. Böylelikle doğadaki her şeyin aynı biriciklik değerine sahip olmasına gerek kalmadığı, kendisini eldeki imkânlarla tekrar var edebileceğimiz şeyler daha alt düzey bir değere sahipken söz gelimi nadir bulunan bir canlı türünün, yok olması durumunda onu tekrar ortaya çıkaracağımız kadar hakkında bilinen bilgi olmadığı için daha üst düzey bir değere sahip olduğu da ortaya konmuştur. Ancak bunun da

karmaşık olan daha zor bilinir ve karmaşık olana dair bilinmeyen bilgi daha çok olur diye doğada karmaşıklığa göre bir hiyerarşi de oluşturmamakta olduğu, çünkü yeni keşfedilen görece basit bir türün de yok oluşunun telafi edilemezliğine göre üstün bir bilgisel değere sahip olacağı da gösterilmeye çalışılmıştır. Öte yandan insanın dünyadaki yegâne bilen özne olmasının ona, sırf varlıkları bilme çabasından hareketle doğada söz gelimi bir canlı türünü bu türün soyunu tehlikeye atacak kadar zarar vererek inceleme hakkını vermediği de gösterilmeye çalışılmış, zira bir türün hakkındaki her şeyi bilmek için o türün yok edilmesinin anlamsız bir eylem olacağı, çünkü o türe dair her şey artık bilinse de o türün artık var olmadığı için bu bilgilerin geçersiz olacağı öne sürülmüştür. En nihayetinde de doğada insana doğru ereksel bir ilerlemenin olmadığı da ortaya konduktan sonra bilginin artışı açısından da kendinde bir ilerlemenin mümkün olup olmadığı incelenmiş, bunun için de bilgi yeni olduğunda yeni ve tinsel olacağından ötürü doğada tinsel ve yeni olanın ne şekillerde ortaya çıktığı kısaca ele alınmış, bunun da insanın müdahalede bulunmadığı doğada da daha önce var olmamış yeni ilişkiselliklerin kurulmasıyla gerçekleştiği belirtilmiştir. Ancak yeni olanın, dolayısıyla da tinsel olanın peşinen daha üstün olmadığından yola çıkılarak doğada da daha yeni olana yönelimden hareketle daha üstün olana doğru ereksel bir ilerlemenin olmadığı da vurgulanmıştır. Doğada ortaya çıkan yeni olan, bir ilerleme yaratacaksa bu ilerlemenin doğadaki bu bilinmeyen bilginin bilen özne tarafından öğrenilip bilinen bilgi haline getirilmesiyle epistemolojik olarak ortaya çıkacağı da belirtilmiş, yeni olanın ortaya çıktığı canlı ya da cansız şey için de bu yeni olanın olsa olsa belirli bir fonksiyon açısından bir avantaj doğuracağından fonksiyonel bir üstünlük sağlayacağı ve kendinde bir ilerlemeye neden olmayacağı ortaya konmuştur. Ayrıca insan müdahalesiyle de doğada daha önce var olmamış yeni ilişkiselliklerin kurulabildiğinden, dolayısıyla doğada insan dolayımıyla da yeni olanın ortaya çıkabildiğinden söz edilmiş, bunun ise doğanın tahribatı yoluyla ya da insan ve diğer türler arasındaki yardımlaşma ve dayanışmayla olabileceği öne sürülmüştür. Öte yandan yardımlaşma ve dayanışma insanı insan yapan değerlerden kabul edilmesinden ötürü kendinde bir değere sahip olabileceği, dolayısıyla yardımlaşma ve dayanışmanın arttırılmasına paralel olarak kendinde bir ilerlemenin mümkün olabileceğinin iddia edilebileceği ileri sürülmüş, fakat buna itiraz olarak özsel bir özelliğinin sürekli artışı olarak bir dönüşümün kendinde bir değere sahip olması ve kendinde bir ilerleme ortaya çıkarması için ne

kadar artarsa o kadar bir üstünlüğün ortaya çıkması gerektiği belirtilmiş, ancak nicelik olarak sürekli artan bu özelliğin zamanla diğer özellikleri ve şeyin bütünlüğünü bozması durumunda bir ilerlemeden değil de bir mükemmelleşmeden söz edilebileceği ortaya konmuş, söz gelimi yardımlaşmanın sürekli artışı durumunda yardım edene zarar vermesinden ötürü yardımlaşma ve dayanışmanın kendinde bir ilerleme ortaya çıkarmasından değil ancak ve ancak en uygun düzeyde olduğu bir mükemmellikten ya da sürekli artışının en fazla bir fonksiyon açısından bağıl bir ilerleme ortaya çıkarabileceğinden söz edilebileceği ileri sürülmüştür. Fakat yine de söz gelimi bir insanın insan dışındaki başka bir canlı için canını feda etmesinin yardımlaşmanın en üstün düzeylerinden biri olarak kendinde bir değere sahip olmadığı kabul edilse de daha önce görülmemiş bir ilişkiselliğin kurulması açısından bir yeni olan olacağının ve dolayısıyla bir tinselliğe sahip olacağının da kabul edilebileceği belirtilmiş, ancak tinsel olmasının ve kendinde bir ilerleme sayılmasının ayrı şeyler olduğu da eklenmiştir. Öte yandan doğadaki yeni olanın, dolayısıyla tinsel olanın en çok canlıların karmaşıklaşmasıyla ortaya çıktığı da tespit edilmiş, ancak bu karmaşıklaşmanın yukarıda da değinildiği gibi kendinde bir ontolojik üstünlük sağlamayacağı, en fazla fonksiyonel bir üstünlük sağlayacağı da belirtilmiştir. Daha sonra doğada karmaşık olanın en fazla sonradan ortaya çıkması açısından zamansal olarak ileri olduğu hatırlatılmış, en nihayetinde de doğada daha karmaşığa doğru ereksel bir ilerleme olmasa da karmaşığı ortaya çıkaran tüm süreçler bilinen ve bilinmeyen tüm bilgilerin toplamı olarak ele alınan tin açısından belirlenmiş ve birbirine bağlıyken doğada bir ereğe ya da sona doğru bir ilerlemenin olup olmadığı sorunu ele alınmıştır. En makro ölçekte ele alındığında evrenin bir hiçlikten başka bir hiçliğe doğru bir oluştan ibaret olduğu tespit edilip, bu sürecin bir ereği olmadığı ancak başı sonu belli bir belirlenmişliğinin de olduğu ileri sürülmüştür. Bu belirlenmişliğin ise doğanın en nihayetindeki hiçliğe doğru giderken bozunma eğiliminden kaynaklı bir basitleştirme yöneliminden kaynaklandığı belirlenmiş, basitleştirmenin ise hâlihazırda bilinen şeylerle benzerlik kurulabilmeyi mümkün kılması nedeniyle bir şeyi bilinir kıldığı ileri sürülmüş, sonunda da nasıl ki basitleştirme bilinen şey veçhesinde bilinen şeyi mümkün kılmaktaysa bilen özne veçhesinde de benzerliğin bilgiyi mümkün kıldığı iddia edilmiştir. Buradan hareketle de tüm basitleştirme ve benzerlik kurma süreçlerinin sonucunda, durmaksızın değişen ya da hareket eden evrende zamansal ve mekânsal olarak en makro ölçekte

düşünüldüğünde tüm karmaşıklaşarak dönüşmelerin ihmal edilebileceği ve tüm evrende bir basite ya da benzere doğru bir yönelimin olduğu sonucuna varılmıştır. Böylelikle karmaşığa doğru ereksel bir ilerleme bir yana basite doğru bir yönelimin olduğu sonucuna varılmış, ancak bu yönelimin de en nihayetindeki hiçlikten ya da bilinmezlikten ötürü ereksel bir ilerleme değil de sadece sonu belli bir süreç olduğu ileri sürülmüştür. Öte yandan daha mikro ölçekte karmaşık olanın ya da daha önce var olmayan ilişkiselliklerin ortaya çıkmasından hareketle yeni olanın da bu basite doğru genel yönelime rağmen halen mümkün olduğu kabul edilmiş, ancak yeni olanın da zamanla benzerinin çoğalmasıyla benzere dönüşeceğinden hareketle doğada yeni olanla benzer olan arasında sürekli bir dönüşümün olduğu da ortaya konmaya çalışılmıştır. Fakat en nihayetinde bir yeni olan tamamen ekosisteme hâkim olduğunda da her şeyin birbirine benzemesinden hareketle basitleşmenin de artacağından ötürü son tahlilde basite doğru yönelimin, en sonunda evrenin başa dönmesi ya da yok olması olarak hiçlik olmak üzere korunduğu da eklenmiştir. Sonuç olarak en makro ölçekte düşünüldüğünde ereksel bir ilerlemenin hem karmaşıklık hem de basitlik açısından söz konusu olmadığı tespit edilmiş, sadece en fazla süreçlerin doğal sonucu olarak basitliğe doğru kaçınılmaz bir yönelimin olduğu fikrine varılmıştır. Bu ise bu çalışmayı doğada insanın ya da başka bir şeyin nihai bir erek olarak belirlendiği hiyerarşik bir ilerlemenin olduğu fikrinden uzaklaştırmıştır. Şimdi ise tarihsel-toplumsal alanda da bir ilerlemenin olup olmadığı sorunu incelenecektir.

2. 2. TARİHSEL-TOPLUMSAL ALANDA İLERLEME

İlerleme kavramı, düşünce tarihi boyunca daha ziyade insana ve topluma dair olgular için kullanılagelmiştir. Ancak sırf düşünce tarihine bakıldığında ilk durum ve kendisine doğru ilerlenecek ikinci durumun belirlenimine göre birbirinden farklı ilerleme anlayışlarından söz etmek mümkündür. İlerleme böylelikle yine değişimin değerlendirilişi olarak karşımıza çıkmaktadır ve seçilen referans noktalarına ya da başlangıç-bitiş noktalarına göre öznel değerlendirmeler olarak kalmaktadır. İşte bu nedenle de bu çalışmanın ele aldığı temel sorun olan, tüm öznel değerlendirişlerin

ötesinde her durumda her zaman genel-geçer bir ilerlemenin mümkün olup olmadığı sorunu tarihsel-toplumsal alanda da geçerlidir.

İlerleme kavramı genelde salt bir kavram olarak tarihselliği açısından ele alınmaktadır. Buna göre de ilkin "ilerleme" sözcüğünün etimolojisine bakılmaktadır. İlerlemenin İngilizce karşılığı *progress* kelimesidir ve Latince *progressus* kelimesinden gelmektedir, bu Latince kelime ise ileri anlamı veren *pro-* ön ekiyle adım, yürüme anlamlarına gelen *gradi* kelimesinin birleşiminin çekimlenmesiyle oluşmuştur.[9] Bu kelime, ortaya çıkarken de aslında kendisinden önce oluşmaya başlamış belirli bir tarih görüşünün anlamını yüklenmiştir. Yüklendiği bu anlamdan önce de genel olarak üç farklı tarih görüşünün olduğu söylenebilir görünmektedir. Bunlar sonradan sadece biri ilerleme kavramının anlamına taşınmak üzere Antik Yunanda ortaya çıkmıştır.

İlerleme kavramının Grekçede karşılığı olabilecek sözcük *prokope* olarak karşımıza çıkmaktadır (Salgar, 2015: s. 313). Antik Yunanda bu kelimenin anlamı bir yana, modern anlamda bir ilerlemeyi içeren bir tarih anlayışının yanında karşılaşılan ilk tarih anlayışı döngüsel tarih anlayışıdır. Buna göre Yunan ve Roma filozofları insanlık tarihini genelde sonsuz bir şekilde tekrar eden bir döngü olarak tahayyül etmekteydiler (Nisbet, 1980: s. 10-11). Böyle ele alındığında günümüzdeki anlamıyla bir ilerlemeden söz edilememektedir. Dolayısıyla sınırlı bir ilerleme gerçekleşse de en nihayetinde başa dönüldüğünden başlangıç noktasındaki durumun tekrar edeceğine ve hiç ilerlenmemiş olunacağına inanılmaktadır.

İlerleme anlayışının oluşumu sürecinde ikinci tip tarih anlayışı en çok Hıristiyanlığa sirayet etmiş olan, Altın Çağ olan bir başlangıçtan itibaren sürekli bir yozlaşmanın olduğunun kabul edildiği anlayıştır (Nisbet, 1980: s. 6). Bu anlayışta Tanrı, ya da mitolojik bir temelle ele alınıyorsa tanrılar insanı yarattığı için insan

[9] Online Etimology Dictionary. (2020). Erişim: 27.04.2023, https://www.etymonline.com/word/progress

başlangıçta kaçınılmazca, olabilecek en iyi noktada olmak durumundadır. Çünkü Tanrı ya da tanrılar her şeyin bilgisine sahip en yetkin varlıklar olduklarından Tanrı'ya ya da tanrılara ne kadar yaklaşırsa insanın ileriliğinin de o kadar arttığı kabul edilmek durumundadır. Böylece zamansal veyahut mekânsal olarak tanrıdan uzaklaşılınca tekrar Tanrı'ya ya da tanrılara dönülene dek sürekli bir yozlaşmanın olacağı kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu tarih anlayışına göre bir ilerlemeden ziyade Tanrı'dan ya da tanrılardan uzaklaştıkça artan sürekli bir gerilemeden söz etmek mümkün görünmektedir. Dolayısıyla insan açısından insan Tanrı'ya ve tanrılara yakınken her şeyin bilgisine sahiptir ya da istediği takdirde her şeyin bilgisine Tanrı'nın ya da tanrıların yardımıyla erişebilecek durumdadır, insanın sonradan çıkan bilgisizliği de hâlihazırda bildiklerinin unutulmasıyla ortaya çıkmaktadır. İşte antik dünyada ve Roma'da insanlığın ilerlediğinin farkına varılmasını sağlayacak uzun bir tarihi geçmişin farkında olmadıklarından ya tarihin döngüsel olduğu düşünülmüş (Nisbet, 1980: s. 10) ya da dinin ve mitolojinin etkisiyle bütün bir tarihin bir Altın Çağ'dan yozlaşmaya uzanan bir gerileme süreci olduğu tahayyül edilmiştir.

İlerleme anlayışının oluşumu sürecinde ilerleme kavramının günümüzdeki anlamına yakın olan üçüncü tip tarih anlayışı, aşağı bir durumdan daha yukarı bir duruma doğru gelişildiğine dair anlayıştır ve bunun da kökeni Antik Yunana dayanmaktadır. Bunun ilk örneğinin de Ksenofanes'in tanrıların başlangıçta insanlara her şeyi açmadığı, insanların neyin daha iyi olduğunu kendi araştırmalarıyla zamanın ilerleyişinde kendilerinin bulduğuna dair sözleri olduğu kabul edilmektedir (Nisbet, 1980: s. 11) (Salgar, 2015: s. 313). Ancak diğer görüşler de hesaba katıldığında günümüzdeki ilerleme fikrine tekabül eden bu üçüncü tarih anlayışı da kendi içerisinde ikiye ayrılabilir görünmektedir. Buna göre ilkin, tarihsel olarak bir ilerlemenin olduğu, ancak ilerleyen şeyin insanın ya da insanlığın kendisinin olduğu kabul edilmektedir. Diğer bir deyişle bu anlayışa göre insan ilk başta vahşi ve evveli bir varlık olarak insandan çok hayvana yakındır. Buna göre de ilerleme, insanlığın aborijinvari bir evvelilik, barbarlık ve hatta hiçlik durumundan başlayarak gelişmesi ve öngörülebilir bir geleceğe doğru gelişmeye devam etmesi olarak ele alınmaktadır (Nisbet, 1980: s. 4-5). Bu yaklaşıma göre gelişenin daha aşağı bir varlık olmaklıktan

karmaşık ve gelişmiş bir varlık olmaklığa doğru yükselen insanın bizzat kendisinin olduğu kabul edilmektedir. Bu anlayış her düşünür tarafından dile getirilmese bile Comte'a kadar devam etmiştir. Zira bilimlerin karmaşıklık hiyerarşisi, aslında Comte'a göre canlı-cansız bütün nesnelere ve varlıklara dair fenomenlerin karmaşıklığından ileri gelmekteydi (Comte, 2001: s. 76). Dolayısıyla örneğin antropoloji söz konusu olduğunda karmaşıklık femomenlerin, yani olguların, böylelikle de bu bilimin konusu olan insanın karmaşıklığından ileri gelmektedir. Bu nedenle nasıl ki bilimler karmaşıklığına göre bir hiyerarşiye oturtulabiliyorsa fenomenler, yani olgular ya da varlıkların ta kendisi de karmaşıklığına göre bir hiyerarşiye oturabilecektir. Buna göre de basit bir zihin yapısına ve görece daha basit bir biyolojiye sahip evveli insan bu basitliklerinden ötürü günümüz insanından varlıksal olarak daha aşağı görülebilmektedir. Fakat ilk insanlara dair bulgular bize insan bilgisinin karmaşıklığıyla paralel ilerleyen bir ontolojik karmaşıklığın, yani bilgisi arttıkça bununla orantılı olarak karmaşıklığı artan bir insan yapısının varlığını göstermemektedir. Çünkü insanlık kültürel olarak yaklaşık 50 bin yıl önce bir sıçrama yapmış olsa da (Shea ve Sisk, 2010: s. 100-101) mevcut bulgular insanın anatomisinin bundan çok önce, en az 100 bin yıl önce bugünkü insanlarla aynı yapıya kavuştuğunu göstermektedir (Neubauer vd, 2018: s. 4). Dolayısıyla bu, karmaşıklaşanın ve ilerleyenin insanın bizzat kendisinin değil bilginin olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim bu üçüncü tarih anlayışına göre ilerleyenin ikinci olarak insanın bizzat kendisinin değil de bilginin olduğu kabul edilmektedir. Bu kabul de aslında çok önceye dayanmaktadır. Zira tarihçi John Bagnell Bury bu anlayışı Seneca'ya dek geri götürmektedir. Bury'nin aktardığına göre Seneca şöyle demektedir:

> Bugün pek çok insan vardır ki ayın tutulmalarının nedeninden habersizdir ve bu daha yeni bizler tarafından ortaya konmuştur. Gün gelecek, zaman ve insan gayreti şu an karanlık olan problemleri aydınlığa kavuşturacaktır… …Mevcut çağda kaç tane hayvanı bilir hale gelebildik? Zamanı geldiğinde insanlar bizim için bilinmez olan pek çok şeyi bilecektir (Bury, 1920: s. 13-14).

Böylelikle bu şekilde ele alınırsa, bundan 100 bin yıl önce yaşayan bir *homo sapiens*'in, bir şekilde günümüze getirildiğinde ve gerekli bilgileri öğrendiği takdirde günümüz insanından hiçbir farkının olmayacağı iddia edilebilir görünmektedir. Çünkü bu ikinci anlayışa göre ilerleyen, insanın kendisi değil, salt bilgidir.

Öte yandan ilerleme kavramının tarihsel olarak ele alınışı salt bu kavramın geçmişten günümüze kazandığı içerik ve anlamlar hakkında bilgi vermektedir. Oysa ilerleme kavramı normatif ve değer yüklüdür (Salgar, 2015: s. 321). Dolayısıyla seçilen norm ve değerlere göre tek bir durum bir bakış açısına göre ileri sayılabilecekken başka bir bakış açısına göre ileri sayılmayabilecektir. Diğer taraftan ilerleme düşüncesi yadsındığında değişim olgusunun "iyi" veya "kötü", "olumlu" veya "olumsuz" ne ifade etiğine dair herhangi bir yargıda bulunmak mümkün olmayacaktır (Işık, 2018: s. 15). Böylelikle de her değişimin ya da ortaya çıkan her yeni olanın makul görüldüğü bir durum ise olumsuz bir post-modern durum olarak insana her olumsuz değişimi mazur gösterebilecektir. Söz gelimi soykırıma varan bir ırkçılığı ortaya çıkaran bir değişim, değerlendirilmediği takdirde insanlığa dair ortaya çıkan bir olgu haline gelecek ve yargılanamayan, ancak ve ancak neden ortaya çıktığı açıklanan bir durum olarak kalacaktır. İşte bu nedenle öznel değer ve normların ötesinde genel geçer bir ilerlemenin mümkün olup olmadığı, ilerleme kavramının tarihsel olarak ele alınışıyla çözülemeyecek bir sorun teşkil etmektedir. Ancak yine de ilerleme kavramının tarihinin vardırdığı nokta, bu çalışmanın vardığı sonuçlardan biri olan, ilerlemenin salt bilgisel olarak gerçekleşebileceğidir. Bundan sonra ikinci olarak ele alınması gereken de bu bilgisel ilerlemenin nasıl ortaya çıktığı, ne şekilde sürdürülebileceği ve hangi koşullar altında en yüksek hıza ulaşabileceğidir ki çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu sorulara cevap aranacaktır.

İlkin tarihselliğinden öteye gidilip ilerleme kavramına felsefi açıdan bakıldığında birbirinden farklı değerlendirme biçimleri göze çarpmaktadır. Tüm bu öznel belirlenimlerle yapılan farklı değerlendirmelerin ötesinde her durumda her zaman genel-geçer bir ilerlemenin mümkün olup olmadığını araştırmak için değişimin ele alındığı bölümde kurulmuş olan kavramsal çerçeveye başvurmak ve bu

kavramları kullanarak tarihsel-toplumsal alandaki ilerlemeyi değerlendirmek, farklı ele alış biçimlerinin bir nedeni olan farklı kavramsallaştırmaları aşıp bir bütünlük yakalamak için yerinde olacaktır.

İlkin hermeneutik gelenekte olduğu gibi, doğa alanı ve tarihsel-toplumsal alan arasında bir kavramsal ayrımın netleşmesi gerekmektedir. Zira önceki bölümde ortaya konmaya çalışıldığı gibi doğa, insan benzeri bir akıllı canlının dönüştürdüğü, doğada ilk başta kendi halinde bulunan ama artık bu canlının teknik bilgisiyle doğada kendi başına asla dönüşemeyeceği bir halde olan yapay şeyler haricinde akıllı bir müdahalede bulunulmayan ve kendi yasalarıyla dönüşen tüm canlı ve cansız varlıklar ve bunların içerisinde bulunduğu ekosistemler olarak ele alındığında, doğada bir ilerlemenin olduğundan söz etmek mümkün değildir. Ancak doğa ve tarihsel-toplumsal alanın salt akıllı müdahale olup olmamasına göre net bir şekilde ayrılabileceğinden de söz etmek güçtür. Çünkü en başta doğayı salt kendinde içerilmiş yasalarla kendi kendine işleyip dönüşen bir olgu olarak ele almayıp doğaya tanrısal ya da insanüstü bir müdahalenin olduğunu savunan akıllı tasarım bakış açısından bakıldığında doğadaki canlıların zaten yine bir aklın müdahalesiyle ortaya çıktığı kabul edilecektir. Evrim kuramı açısından bakıldığında da akıl insanın sahip olduğu şekliyle olmasa da bir ölçüde salt insana has bir olgu da değildir ve diğer canlılar da doğada buldukları şeyleri araç olarak kullanan canlılarda olduğu gibi aklıyla sınırlı düzeyde de olsa doğaya müdahale edip doğayı dönüştürebilmektedir. Üstelik canlıların birbirleriyle girdiği mücadeleler sonucunda da kimi zaman doğadaki dengeler değişip farklı dengeler kurulabilmektedir, örneğin önceki denge durumunda baskın olmayan bir tür, insan müdahalesi olmadığında dahi, -deniz kirliliğinden ötürü sayıları artmadıysa,- istilacı bir tür olan balon balığının baskın tür hale gelmeye başlamasında olduğu gibi, ekosistemindeki diğer türlere üstün gelip bazı türlerin o ekosistemde ortadan kalkmasına neden olabilmektedir. Bu tarz mücadelelerde de her zaman olmasa da salt özelleşmiş organlar değil, türün topluluk olarak başka biçimlerde hareket etmeye başlaması ya da farklı davranış biçimleri kazanması da fark yaratabilmektedir ve topluluktaki ya da bireysel davranış biçimlerinin değişmesi de sınırlı düzeyde de olsa belirli bir aklın sonucu olarak yorumlanabilir görünmektedir. Ancak elbette gen determinizmine ya da geni daha

merkeze alan bakış açısına göre, canlılardaki hemen her davranışın, belirli çevre koşulları altında belirli gen ya da gen gruplarının etkisiyle ortaya çıktığı kabul edilmektedir (Güngör ve Erdem, 2021: s. 662). Buna göre de hayvanların davranışlarındaki değişimler akılları aracılığıyla yaptıkları bilinçli tercihlerle değil o davranışa neden olan genin ya da genlerin o popülasyondaki artışıyla açıklanacaktır. Fakat öte yandan, akıl insan beyninin bilinçli bir faaliyetine indirgenmeyip daha geniş bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde insan beyninin faaliyetine indirgenmiş şekliyle bir aklın zaten kavramı gereği başka canlılarda bulunamayacağının da peşinen kabul edilmiş olduğu görülecektir. Buradan hareketle de akıl daha kapsayıcı bir şekilde ele alındığında insanı aşabilen bir kavram haline gelme imkânını içinde taşımaktadır. Ancak insanı aşan şekliyle akıl, tanrısal akıl anlamında Tanrı'nın aklı ya da insan benzeri başka bir canlının aklından ibaret değildir. Akıl, etkileri üzerinden bir insan beyni faaliyetinin ötesinde daha geniş bir anlamda tanımlanabilir görünmektedir. Bu da aklın müdahalesinin olduğu yerlerde ortaya çıkan durumlardaki ortak olana bakılarak yapılabilir. Bu ortak olan ise, insan aklı olsun ya da olmasın akıl tarafından müdahale edilen yerde ya mevcut yasalılığın değişmesi ya da mevcut yasalılığın açımlanarak genişlemesidir. Diğer bir ifadeyle bir durumda aklın müdahalesinin olduğu yerde mevcut yasalar değişebilir ya da tümüyle ortadan kalkıp yeni yasalar ortaya çıkabilir. Örneğin tanrısal bir aklın yaratımından bahsedildiğinde böyle bir durum söz konusudur; tanrısal aklın müdahalesi varsa, söz gelimi büyük patlamadan önce doğa yasasından söz edilebilecekse tanrısal aklın müdahalesinin bu yasalar yerine yeni bir yasalılık ortaya çıkardığı söylenebilir görünmektedir. Diğer bir durumda mevcut yasalar geçerli olmak üzere bu yasalardan ortaya çıkan yeni yasalılıklar kurulabilir. Örneğin yeni türlerin ortaya çıkışı tanrı yaratımı olarak kabul edilirse bu yeni türler mevcut yasalara ek olarak, eski yasalılığa uyumlu yeni yasalılıklar da ortaya çıkaracaktır. Veyahut insanın doğa yasalarının bilgisiyle ürettiği, doğada kendi başına oluşamayacak teknik araç-gereçler de yine eski yasalılıkla uyumlu yeni bir yasalılığa tabi olacaktır. Bu mevcut yasalılıkla uyumlu yeni yasalılıkların ortaya çıkışının ise söz gelimi genel bir hukuk yasasının geçerli olması koşuluyla o mevcut genel yasanın kapsamadığı özel durumlara dair yeni ve daha özel yasaların konması gibi olduğu söylenebilir. Zira her iki durumda da eski yasalılığın yerine yeni bir yasalılık koyulması açısından değil de yasanın daha önce kapsamadığı yeni kapsamlara ulaşması açısından bir yeni olan vardır.

Dolayısıyla bir hayvan grubunun belirli bir şekilde davranırken yeni ve başka türlü şekilde davranmaya başlamasında da mevcut yasalılıkla uyumlu yeni bir yasanın ortaya çıkması ya da mevcut yasaların bir kısmının yeni bir kapsam kazanması durumunun olduğu söylenebilir görünmektedir. İşte hayvan grubundaki davranış değişikliğinde tespit edilen bu durum, akıl müdahalesi olduğunda mevcut yasalılığın değişeceği ya da mevcut yasalılığın açımlanarak genişleyeceği kabul edildiğinde belirli bir aklın müdahalesinin varlığını gerektirmektedir, çünkü aklın müdahalesinin sonucu gerçekleşmiştir. Ancak elbette sonucun gerçekleşmesi mantıksal olarak koşulun da gerçekleşmesini her zaman gerektirmez, fakat böyle durumlarda sonucu ortaya çıkarabilecek başka koşulların da olması gerekmektedir ki bu da bu örnekte yeni yasalılığı ortaya çıkaran başka bir şeyin olabilmesini gerektirmektedir. Diğer bir ifadeyle yeni yasalılığı ya da mevcut yasalılığın kapsam genişlemesini ortaya çıkarabilecek akıl olmayan ya da akıllı olmayan bir öznenin var olma imkânına sahip olması gerekmektedir ki bu da imkânsızdır. Öte yandan, yeni yasalılığın ya da mevcut yasalılığın açımlanmasının akıllı olsun ya da olmasın herhangi bir öznenin ya da gücün müdahalesi olmadan ortaya çıkabilme olanağının olması da aklın müdahalesinin gerekliliğini ortadan kaldıracaktır. İşte bu noktada, yeni bir türün ortaya çıkması dâhil olmak üzere her ortaya çıkış yeni bir yasalılığın kurulması olarak ele alınırsa, diğer bir ifadeyle yeni ortaya çıkan her şey kendi yasalarıyla birlikte ortaya çıkıyor gibi kabul edilirse aklın müdahalesinin olduğunun da kabul edilmesi gerekecektir. Ancak insanın doğada kendi başına ortaya çıkamayacak bir araç gereci yaparak mevcut yasalılığı açımlamasıyla, türlerin evrim sürecinde ortaya çıktığı kabul edildiğinde yeni bir türün ortaya çıkışının mevcut yasalılığı açımlaması aynı ya da çok benzer bir duruma tekabül etmeyecektir. Elbette her iki durumda da doğa yasaları halen aynı şekilde geçerlidir, ancak ilk durumda yine doğa yasalarına tabi olan unsurlar doğada kendi kendine bırakıldıklarında asla o şekilde ilişki kuramayacakları yeni bir biçimde ilişkiye sokulmaktadır, ikinci durumda ise unsurlar, yani bu durumda canlının organları ya da hücreleri kökeni türün atalarına ya da benzeri yakın canlılara dayanan bir ilişkinin aynısının ya da benzerinin içerisine sokulmaktadır. Dolayısıyla insan yapımı bir şey söz konusu olduğunda o şeyin, doğa yasalarına yine uyumlu da olsa kendi özerk yasaları olabiliyorken, bir türün ortaya çıkışında mevcut doğa yasalarına bağımlılık büyük ölçüde devam etmektedir. Bir yeni olandan söz edilecekse de unsurlar arasındaki aynı ya da benzer

ilişkinin başka bir türde ortaya çıkmış olması yeni olan olacaktır. Bu nedenle de doğada kendi başına ortaya çıkamayacak bir araç-gerecin var olabilmesi için aklın müdahalesi gerekirken, evrim kuramının açıklamaları doğru kabul edildiğinde bir türün ortaya çıkabilmesi için aklın müdahalesi gerekmemektedir, zira yeni türler söz konusu olduğunda aynı yasalılık, içerisinde hiçbir özerk yasalılık içermeden işbaşındadır. Ancak bu noktada, doğa ile tarihsel-toplumsal alan arasındaki ayrımın aklın müdahalesinin ilkinde olmayıp ikincisinde olması üzerinden yapılması daha önerilebilir görünmektedir. Ne var ki ilkin, bu tarz bir ayrım aklı en evveli haliyle bile doğadan çıkarmak, doğayı en başından belirlenmiş yasalar neyse ona göre işleyen bir otomat olarak görme hatasına götürebilecektir. İkinci olarak türlerin değişiminde yeni bir yasalılık kurulmasa da genel yasalar aynı kalmakla birlikte daha tikel ya da tekil durumlarla ilgili özel yasalar bazen geçersiz hale gelip değişebilmektedir, yani diğer bir ifadeyle yeni yasalılık kurulmasa da mevcut yasalılık kısmen değişmektedir. İşte doğa alanının kendindeliğinde böyle bir değişikliği düzenleyen bir aklın müdahalesi yoksa, o halde ya değişikliğin gerçekleştiği türün üyelerinin aklının bir müdahalesi olmak durumunda olacak ki bu da yine doğayı aklın müdahalesinin olmadığı bir alan olarak belirlemeyi imkânsız hale getirecek, ya da bazı durumlarda türün anatomik özelliklerinden ötürü böyle bir akıllı müdahalenin beklenmeyeceği için başka türden bir aklın müdahalesinin olması gerekecektir. Böyle bir aklın müdahalesi de ilkin teolojik açıklamayla tanrısal bir aklın müdahalesi, yani doğrudan Tanrı'nın müdahalesi olarak açıklanabilecektir. Ancak daha geniş bir açıdan bakıldığında bu açıklama bilimsel olarak kanıttan yoksun bir açıklama olacaktır, hatta teolojik açıklamaların geneline bakıldığında sürekli tanrısal müdahaleyi savunan vesileci açıklamaların aksine Tanrı'nın sürekli doğrudan müdahalesini reddeden yaklaşımlar gibi farklı teolojik açıklamalarla da uyuşmayacaktır. O halde geriye sadece bir açıklama kalmaktadır ki o da bu değişikliğin ne tanrısal olan ne de kısmen de olsa akıl sahibi olan bir varlığın sahip olduğu bir aklın müdahalesi sonucu gerçekleştiğidir. Böylesi bir akıl da başka bir açıklama aranmasından ötürü Tanrı ya da insan gibi belirli bir öznenin sahip olduğu bir akıl olamayacak, diğer bir deyişle bir öznenin bir niteliği ya da ilineği olamayacak, kendisi bizatihi özne olacaktır. Böyle ele alınınca da teolojik bir açıklamadan ya da akıllı olmayan canlılara akıl atfetmekten kaçınılsa da bu kez yasa değişikliğinin nedeni fizikötesine atfedilmiş olacaktır. Ancak bakış açısı biraz

değiştirilirse, doğaüstü anlamında fizikötesi bir açıklama yerine felsefe anlamında bir metafizik açıklama da mümkün olacaktır. Zira söz konusu yasa bir hukuk yasası gibi yasa koyucu olmadan var olamayan bir yasa olarak ele alınırsa, az önce belirtilen çıkmaz yol kaçınılmaz olacaktır. Fakat doğa yasaları, ilgili olduğu alandan ayrılabilen bir varoluşa sahip değildir. Çünkü hukuk yasaları ilgili olduğu toplumu düzenlerken doğa yasaları aslında ilgili olduğu doğayı düzenlememekte, onunla bir ve aynı anda var olmaktadır ve bir hukuk yasası değiştiğinde toplum bazı durumlarda yine aynı toplum olarak kalabilme imkânına sahipken genel bir doğa yasası bir şekilde değişirse artık doğa aynı doğa olmaktan çıkacaktır. Hatta kütle çekimi gibi çok temel bir yasa bir şekilde değişirse evren ya yok olacak ya da başka bir evren olarak var olacaktır, ya da suyun katı hale geçtiğinde yoğunluğunun azalma özelliği kaybolursa denizlerdeki ya da göllerdeki buzlar suyun dibine çökecek ve sualtı yaşamı ortadan kalkacaktır. Buradan hareketle aslında doğa yasalarını doğadan ayrı bir varoluşa sahipmiş gibi ele almanın örtük bir antropomorfizm olduğu da iddia edilebilir görünmektedir. Bu tespit doğru olduğu takdirde de doğa için de bir yasa koyucu-düzenleyici yasa-düzenlenen alan gibi bir üçlü bir ayrıma gitmek insana özgü yasa anlayışını doğaya indirgemek olacaktır. Oysa teolojik açıklamaya uygun şekilde doğayı yaratan yine Tanrı olarak kabul edilse bile, Tanrı'nın doğayı yaratma biçimini doğayı ya da evreni ayrı, doğa yasalarını ayrı olarak yarattığını kabul etmeyi gerektirmeyecektir. Zira eğer evreni tanrı yarattıysa evreni yaratmasıyla doğa yasalarını yaratması bir ve aynı şeydir, diğer bir ifadeyle evreni yaratırken doğa yasalarını da evrene içkin olarak yaratmış durumdadır, doğa yasalarını yaratırken de onların söz konusu olması için aynı anda evreni yaratmış olmalıdır. Eğer Tanrı, doğa konusunda bir yasa koyucu olarak ele alınacaksa bu aynı zamanda Tanrı'nın da antropomorfik açıdan ele alınması olacaktır. Öte yandan doğa yasalarının evrenden ayrı olarak var olamadığı iddiası da doğa yasalarının var olmadığı anlamına gelmeyecektir. Bu iki uç sonucun neden olacağı yanlış çıkarımları gidermek adında, bir var olan olarak doğa yasalarının var olma biçimini ontolojik olarak incelemekte yarar vardır.

Doğa yasalarının varoluş biçiminin ne olabileceği ele alınırken, ilkin Aristoteles'in varlık felsefesine göre hangi tarzda var olabileceğine bakılabilir.

Ancak elbette Aristoteles'in kendi fizik anlayışına ve döneminin şartlarına göre bugünkü anlamda bir doğa yasasından söz edilemeyecektir. Fakat Aristoteles'in *energeia* (işler halde), *entelekheia* (amacını kendi içerisinde taşıyarak) ve *dynamei* (olanak halinde) şeklindeki var olma tarzı ayrımına göre ele alınırsa, doğa yasalarının ilkin *energeia* (işler halde) var olduğunu söylemek güçtür. Zira doğa yasaları evren ya da ilgili olduğu olgular var oldukça işlese de diğer maddi şeyler gibi bir madde ve form birlikteliğine sahip değildir. Olanak halinde var oldukları da söylenemez. Çünkü ne formsuz bir maddedir ne de henüz gerçekleşmemiş bir olanağı ifade etmektedir. Elbette kimi doğa yasalarından hareketle henüz gerçekleşmemiş olayların olanaklarından söz edilebilir, ancak olanak gerçekleştikten sonra doğa yasaları aynı kalmakta, değişen sadece doğa yasalarının kendisine dair olduğu olgu olmaktadır. O halde doğa yasalarının *entelekheia* halinde var olduğu söylenebilir görünmektedir. Zira doğa yasaları doğanın formu olarak nitelenirse genel olarak doğa yasası kavramına uygun bir niteleme yapılmış olacaktır. Çünkü nasıl ki madde ve form birlikteliği Aristoteles'in varlık felsefesine göre *energeia,* yani işler haldeki var olanı teşkil ediyorsa ve bu birliktelikte maddenin ne şekilde biçimleneceğini form belirliyorsa, doğada da hangi var olan söz konusu olursa olsun var olanların ne şekilde biçimlenip ne şekilde davranacağı yine doğa yasaları ile belirlenmiş ya da tespit edilmiştir. Bu ise madde ve form birlikteliğinde formsuz madde karşısındaki formun işlevini doğada doğa yasasının üstlendiğini göstermektedir. Ancak bu noktada, doğa yasaları doğanın formuysa bu formu belirleyenin olup olmadığı sorunsalıyla tekrar karşılaşılmaktadır. Nitekim eğer doğa yasaları önceden konulup doğa ona göre şekillendirildiyse şimdiki doğa yasalarından önceki durumdan şimdiki doğa yasalarının geçerli olduğu duruma geçilmesi sırasında bir aklın müdahalesi gerekmektedir. Çünkü doğa yasalarıyla doğanın ayrılması demek, yasa koyucu olan bir aklın müdahalesini gerektirecektir, zira bilinse de bilinmese de eski doğa yasaları yürürlükten kalkmış ve yerine şimdiki doğa yasaları konmuş durumdadır. Ancak doğa yasalarıyla doğanın bir ve aynı anda var olduğu kabul edilirse, şimdiki doğanın ortaya çıkışının kendisi aklın müdahalesi haline gelecektir. İşte bu noktada akıl, insanınkinin fonksiyonlarının benzerine sahip bir beynin fonksiyonu olarak ele alınmaya devam edilirse, bu müdahaleyi gerçekleştiren aklın kimin aklı olduğu sorusu sorulacaktır, hâlbuki akıl bu dar anlamı dışına çıkılarak ele alınırsa bu soruyu sormaya gerek duyulmayacaktır. Çünkü hâlihazırda felsefede Eski Yunanca *logos*

kelimesinin karşılığı olan aklın bu şekilde bir sahiplikle bir arada var olmak durumunda olmayı gerektirmeyen otonom bir varoluşa işaret eden bir anlamı bulunmaktadır. Buna göre de *logos* Antikçağ Felsefesine uygun şekilde doğa yasalarını ve dolayısıyla doğayı düzenleyen otonom bir akıl, yani bir şeye ait olması gerekmeyen tek başına bir akıl olarak ele alınabilir görünmektedir. Ayrıca Hegel'in tin kavramı düşünüldüğünde de *logos*'un onun felsefesinde tin kavramına dönüşerek yine bir anlamıyla her şeyi belirleyen akıl olarak da ele alındığı, dolayısıyla bu şekilde bir otonom aklın sırf Antik Çağ felsefesince değil kısmen de olsa sonraki çağların düşünürleri tarafından da zaman zaman kabul edildiği de öne sürülebilir durumdadır. Ancak burada sorun, *logos* ya da başka türlü adlandırılan bir otonom aklın, doğaya kendi yasalarını koyan müdahale yetisini de fiilen ya da yasa değişiminin yasaları olarak içinde barındırdığı düşünülse bile, kendisine dair olduğu doğadan kendisinin önce gelip gelmediğidir. Eğer önce geldiği düşünülürse, böylesi bir otonom akla kendi başına var olabilen bir tözlük yüklenmiş olacaktır ve fizikötesi ya da doğaya aşkın olan bir varlık olarak ele alınabilir hale gelecektir. Nitekim İncil'de geçen "Başlangıçta söz vardı" (Yuhanna 1:1), sözleri doğa yasalarına ve onu koyan ya da onunla bir olan akla dair böylesi bir anlayışı yansıtmaktadır, zira bu sözlerin Eski Yunancasında "söz" kelimesi *logos*'un karşılığı olarak kullanılmıştır ve *logos* söz anlamına da gelmektedir. Elbette İncil'de geçen bu sözlerle kastedilen, *logos*'un tözsel bir otonom akıl olarak tanrısal bir varlık olması değil, Tanrı'nın sözü ya da aklı olmasıdır, ancak yine de bu anlayışa göre de böylesi bir aklın varlığı da doğadan ya da evrenden önce gelmektedir. Oysa Tanrı ya da otonom bir akla tözsel bir varlık olma durumu yüklenmeye gerek kalmadan da başka bir bakış açısı mümkündür. Bu da ilk başta *logos*'un doğa yasalarıyla bir ve aynı şey mi olabileceğini yoksa onları aşmak durumunda mı olduğunu veyahut da ondan tamamen ayrı bir şey mi olabileceğini tespit etmekle başlayacaktır.

Öncelikle doğa yasalarının sınırlarını çizebilmek için doğa yasalarının geçerli olduğu alana bakmak lazımdır ki bu da bildiğimiz ve içinde yaşadığımız evrenin ta kendisidir. Çünkü doğa yasaları geçerli kalacaksa, bildiğimiz evren söz konusudur, değişecekse bu aynı zamanda bildiğimiz evrenin sonu demektir. Dolayısıyla doğa yasalarının ve bildiğimiz evrenin varlığı karşılıklı olarak birbirini gerektirmektedir.

Bunun sonucu da doğa yasalarının bir aklın müdahalesini gerektirecek bir yasa değişikliğine ya da yeni bir yasalılık ortaya çıkarmaya muktedir olmamasıdır. Böylelikle de bildiğimiz doğa yasalarına tekabül eden bir aklın doğa yasalarını değiştirip koyacak bir müdahalede bulunması imkânsızdır, çünkü bir yandan da bildiğimiz doğa yasalarının bildiğimiz evrenden ayrı bir otonom varlığı söz konusu değildir. En nihayetinde doğa yasaları bildiğimiz evrene dair yasalardır ve bir akıl olarak ele alınacaksa ancak bu bildiğimiz evrenin aklı olabilecektir ve sadece bunlarla doğadaki yasalılığı değiştirmek mümkün değildir. Böylelikle bildiğimiz doğa yasalarının içeriden sınırı bizim içinde bulunduğumuz evrendir. Fakat bu sınırların dışarısı söz konusu olacaksa bu, ancak bizim bilmediğimiz doğa yasalarına sahip başka bir evren ya da hiçlik olacaktır. İşte, mevcut doğa yasalarından oluşan yasalılığı kurmuş olan aklın müdahalesi eğer var ise ve aynı zamanda bir doğa yasası olarak ele alınacaksa, ancak mevcut evrenin sınırları dışında da geçerli olabilecek bir üst ya da daha yüksek derecede bir doğa yasası olacaktır. Zira bu yasalılıkta bir doğa yasasından ya da hiçlikten başka bir doğa yasasına geçişi belirleyen bir üst yasalılık da mevcut olmak durumundadır ki yeni yasalılığın kurulması ancak bu şekilde söz konusu olacaktır. İşte, doğa yasası koyucu niteliğindeki bu üst yasalılığın aklın müdahalesi işlevini yerine getirebilmesi ve dolayısıyla böylesi bir kuşatıcılığa sahip bir yasalılığın da en azından belirli bir evren ya da evrenlerden bağımsız otonom bir akıl olarak ele alınabilmesi mümkün olacaktır. Yeni yasalılık kurmayı düzenleyen yasalara sahip böylesi bir üst dereceden yasalılık ise bizim bildiğimiz doğa yasaları olmayacak, onların da üzerinde olan ve onları belirleyen bir yasalılık olacaktır ki bu da Antik Yunan Felsefesinde *logos* diye nitelenen söz ya da akla tekabül eder şekilde yorumlanabilir görünmektedir. Veyahut bizim bildiğimiz ya da şimdiye kadar kısmen bildiğimiz doğa yasaları da *logos*'un bir parçası olarak ele alınabilir, ancak doğa yasalarını belirleyen yasalılığın kendisi ise yine *logos*'un bizim bildiğimiz evrenin sınırlarını aşan kısmı olacaktır. Doğa yasaları ve *logos* bu şekilde ele alınacaksa, diğer bir ifadeyle doğa yasaları da *logos*'un bir parçası olacaktır, ancak tamamı olmayacaktır. Her halükarda, *logos* kavramı Tanrı'nın ya da belirli bir tanrısallığın aklı olmak yerine otonom olabilen bir akıl olarak, doğa yasalarının konulması sırasında aklın müdahalesi şeklinde kavramsallaştırılan değişikliğin fail öznesini karşılar şekilde kullanılabilir durumdadır. Diğer bir ifadeyle yasalılık oluşturma ya da yasa değişikliğinde bir aklın müdahalesinin gerektiği kabul

edildiğinde, *logos*'u şimdiki doğa yasalarını da kuran üst dereceden yasalılık ya da sahibi olmayan otonom bir akıl olarak ele almak bu kavramın içeriğiyle çelişen bir durum ortaya çıkarmayacak ve dolayısıyla uygun bir kullanım olacaktır. Üstelik bu üst derecede yasalılığı koyan bir başka şeyin ya da aklın olması da şart değildir. Zira doğa yasalarının evrenin varoluşundan beri evrenle birlikte var olması gibi, *logos*'un da bu evrenden önceki ya da bu evreni var eden yasalılık olarak bu evrenden önceki ya da bu evreni var eden üst evrenle birlikte o üst evrenin başlangıcından beri var olması ihtimal dâhilindedir, ya da akla aykırı olmayacaktır. O halde, bu çalışmanın konusu açısından varılan sonuca göreyse, doğa alanıyla tarihsel-toplumsal alan birbirinden ayrılmaya çalışılırken, doğa alanında aklın yaratımı olmaması, tarihsel-toplumsal alanda da aklın yaratımı olması üzerinden bir ayrıma gitmek, akıl kavramı daha geniş bir çerçevede ele alındığında doğru bir yaklaşım olmayacaktır. Zira bu şekilde bir ayrım aklı salt insan aklına indirgemek anlamına gelecek ve aklın diğer biçimlerinin gözden kaçmasına neden olacaktır. Oysa asıl ayrım, doğada salt doğa yasalarının işlemesiyle bir dönüşüm yaşanırken tarihsel-toplumsal alanda gerçekleşen değişimlerde salt doğa yasalarının işlemesiyle ortaya çıkamayacak yeniliklerin ortaya çıkmasıdır ve bu yenilikleri ortaya çıkaran öznenin illa insan aklı olmasına gerek yoktur. Zira daha geniş bir çerçeveden bakıldığında tarihsel-toplumsal alan aslında insanın yapıp ettikleriyle sınırlı değildir, çünkü önceki bölümlerde de ifade edildiği gibi, yeni olan sadece insana bağlı olarak ortaya çıkmamaktadır. Bazı hayvanlar sınırlı şekilde de olsa doğada buldukları nesneleri araç-gereç olarak kullanabilmekte ve ağaç kovuklarının çok derinlerindeki kurtçukları tüketmek gibi gagalarıyla ortaya çıkaramayacakları yenilikleri gerçekleştirebilmektedir. Ayrıca insan bugünkü anlamıyla *homo sapiens*'ten ibaretse, geçmişte *homo sapiens* olmayan başka insan benzeri türler de araç-gereç kullanarak doğada kendiliğinden ortaya çıkamayacak yenilikler gerçekleştirmiştir, söz gelimi mağara duvarlarına resim çizmiştir. Üstelik başka bir gezegende araç-gereç kullanabilen başka bir akıllı canlı türü varsa, bu canlı türünün o gezegenin doğasında gerçekleştirdiği, salt doğa yasalarıyla ortaya çıkamayacak yenilikler de insan yapımı olmamasına rağmen tarihsel-toplumsal alanın içerisine dâhil edilebilir durumdadır. O halde tarihsel-toplumsal alanda insanın merkezi bir konuma alınmasını gerektiren referans noktası ne akıl, ya da Arnold Gehlen'in ortaya koyduğu gibi ne kendi başına beyin ve elleridir (Gehlen, 1954: s. 7) (Gehlen, 1988: s. 26), veyahut genel olarak

onun insan oluşu değildir. Doğada salt doğa yasalarıyla ortaya çıkamayacak, diğer bir deyişle doğada kendiliğinden ortaya çıkamayacak yenilikleri gerçekleştirebilme yetisidir ve bu yeti ancak ve ancak bir canlının ellerinin ve gelişmiş bir beyninin olmasına bağlı değildir. Ellerin buradaki önemi anatomisi sayesinde doğal yollarla bir araya gelemeyecek nesneleri tutup bir araya getirebilmesidir ki bunun tek yolu da insanınki gibi bir ele sahip olmak değildir. Dolayısıyla tarihsel-toplumsal alan, insan beyni ve elleriyle üretilmiş teknik ve kültürel metalar bütünü ve bunlara dair bilgiden ibaret değildir. Ancak elbette insan tarafından bilinen tarihsel-toplumsal alan, insanın üretimi olan teknik ve kültürden ya da kültürün geniş anlamda üretilen her şeyi kapsayacak şekilde kullanılması durumunda insan kültüründen oluşmaktadır. Zira dünyada insan dışında başka bir canlı doğada kendiliğinden ortaya çıkması mümkün olmayan herhangi bir araç-gereç üretip kullanamamaktadır. Sadece altmışlı yıllarda yapılan araştırmalara göre çok kısıtlı bir kapsamda nesne kullanımı çok çeşitli hayvanlarda gözlenmiştir (Washburn vd, 1967: s. 253) Daha yeni gözlemlere göre de bazı maymun türlerinin bazı taşları yontup kullandığı keşfedilmiştir.[10] Ancak bu taş yontma becerisinin ve yontulan taşların nesilden nesle aktarılarak ya da daha genel ifadeyle çoğaltılarak bir kültür ürünü haline gelmesi henüz söz konusu değildir. Yine de insanın beyni ve elleri insanı insan yapan en önemli özelliklerden olup bunlarla üretilen araç-gereç ve bilgilerin tamamı, bilinen kültürü oluştursa da tarihsel-toplumsal alanı asıl belirleyen özellik doğada salt doğa yasalarıyla kendi kendine ortaya çıkamayacak şeyleri, diğer bir ifadeyle yeniyi içermesidir. Ancak bu noktada yine yeninin ortaya çıkışına göre belirlenen tinsel alanla tarihsel-toplumsal alanın bir ve aynı alana işaret edip etmediği sorusu ortaya çıkacaktır. Bu soruyu yanıtlamak için de tinsel alandaki yeniyle tarihsel-toplumsal alandaki yeninin her zaman bir ve aynı şey olup olmadığına bakmak gerekmektedir.

Yalnızca tinin alanındakilerin yenilik getireceği (Hegel, 2001a: s. 70) (Hegel, 2011: s. 150) kabul edildiğinde, doğadaki yeniliklerin de kısmen tinsel bir yöne sahip olması gerektiği önceki bölümlerde ortaya konmuştu. Buna göre doğada hâlihazırda bulunan şeyler, daha önce olmadığı ilişkiselliklerle bir araya gelerek yeni olanı

[10] Mail Online. (2018). Erişim: 24.04.2023, https://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-5914151/Stunning-footage-captures-evidence-fourth-non-human-primate-entered-stone-age.html

ortaya çıkarabilmekteydi ve yeni türlerin ortaya çıkışı ya da bazı türlerde ortaya çıkan yeni özellikler buna örnek olarak gösterilebiliyordu. Zira yeni türler ortaya çıktığında elbette doğada daha önce var olmayan hiçbir madde yoktan var olmuyordu, ama hâlihazırda var olan maddeler daha önce var olmadığı bir biçimde bir araya geliyor, buradaki yeni ilişkisellik de ilkin bilinmeyen bilgi olarak ortaya çıkarak bu ortaya çıkışın tinsel yönünü teşkil ediyordu. İşte bu noktada, buradaki yeni olanın da yeni olması bakımından tarihsel-toplumsal alana dâhil edilip edilemeyeceği sorulabilir.

İlkin, bilinmeyen bilgi olarak ortaya çıkan bir yenilik tinsel alana dâhil edilebilir. Zira bilinen ya da bilinmeyen bilgi olarak da bilgisel bir yönü olan doğa yasalarında daha önce var olmayan ilişkiselliklerin kurulabilmesini mümkün kılan yasalar da içerilmektedir ve bu yönüyle doğa yasaları da tinin alanına dâhil edilebilir durumdadır. Ancak yeni bir türün ortaya çıkışını ya da bir türdeki değişikliği tarihsel-toplumsal alana dâhil etmek doğa tarihini insanlık tarihinin içerisine koyacağı için absürt olacaktır. Bunun nedeni ise doğadaki yeniliklerin ilkin bilinmeyen bilgi olarak doğa yasalarına bağlı şekilde ortaya çıkarken, tarihsel-toplumsal alandaki yeniliklerin ilkin bilinen bilgi olarak doğa yasalarına uygun şekilde ama doğa yasalarının içerisinde yeni bir yasalılıkla ortaya çıkması olarak belirlenebilir görünmektedir. Diğer bir ifadeyle doğada ortaya çıkan yenide ortaya çıkan şeyin kendisi, bilinen bilgisinden önce gelirken tarihsel-toplumsal alanda ortaya çıkan yenide şeye dair bilinen bilgi şeyin kendisinden önce gelmektedir. Bundan ötürü doğada doğa yasaları sonucu ortaya çıkan şeyin kendisi doğa alanına aitken, yine aslında doğada ortaya çıkan ama doğa yasalarını ihlal etmeyecek şekilde yeni bir yasalılıkla, diğer bir ifadeyle doğada kendi başına bulunması mümkün olmayan yeni ilişkiselliklerle ortaya çıkan şeyin kendisi tarihsel-toplumsal alana ait olacaktır. Doğada doğa yasalarıyla ortaya çıkan yeni şeye dair bilinmeyen bilgi yine doğa yasaları dolayımıyla doğaya ait olacakken bilen bir özne tarafından bilinir hale gelmesiyle bu kez aynı zamanda tarihsel-toplumsal alana ait hale gelecektir. Ancak yine de doğadaki şeylerin kendisinin tarihsel-toplumsal alana ait olması söz konusu değildir. Yalnızca onlara dair önceden bilinmeyen bilgi olup sonradan bilinen bilgi haline gelen bilgiler tarihsel-toplumsal alana aittir. Çünkü doğadaki şeyler ne kadar önce

çıkmış olursa olsun onlara dair sonradan edinilen bilgiler bilgi olarak hep bir yeni olanı içermek durumundadır. Bu bilgiler de ne denli uzun zamandır biliniyor olursa olsun, bir yandan oluşa bozuluşa tabi olmayan *entelekheia*, yani amacını kendi içinde taşıyarak var olan olarak var olacağı için, öte yandan da var olduğu tarihsel-toplumsal alandan ötürü, ilk kez bilindiği zamandan bu yana belirli bir süre geçince artık doğa alanına ait hale gelmesi söz konusu olmadığı için hep tarihsel-toplumsal alana ait bir yeni olan olarak kalacaktır. Diğer bir ifadeyle yeni bir bilgi eskimemektedir, ancak burada insan açısından değişen, bilginin kendisinin yeni oluşu ya da zamanla eskimesi değil, o bilginin bilinişinin eskimesidir. Zira yeni bir bilgiyi bilen öznenin kendisinin de yeni olabildiği gibi bu bilginin bilinişi de ilk başta bir yeni olandır. Ancak bununla kısmen çelişir biçimde, bu yeni bilgiyi bilen insanda maddi olarak hiçbir yeni olan ortaya çıkmamakta, yalnızca mevcut beyin nöronları arasında yeni ilişkisellikler kurulmaktadır. İşte bu nedenle nasıl ki bir tür, yeni özellikler kazandığında tür bireyleri tarihsel-toplumsal alana ait hale gelmiyorsa, yeni bir bilgiyi öğrenmesiyle insanın beyninde kurulan yeni ilişkisellikler de insan bedenini doğa alanından koparmamaktadır. Nasıl ki türdeki değişim doğa yasalarıyla belirleniyorsa, insan beyninde yeni bilginin öğrenilmesinden kaynaklı değişim de doğa yasalarına uyumlu olan ama ona yeni bir yasalılık sunan tinsel temelli başka bir yasalılıkla belirlenmektedir. Böylelikle doğada bulunan, insan dışındaki türler ne şekilde bir yeni olanı içerirse içersin, bu yeni olanın temeli doğa yasaları olduğundan doğa alanında kalırken, insan bir yandan bedeninden ötürü doğa alanındayken bir yandan da temeli tinsel kökenli başka yasalılıklar olan bilgilerin getirdiği yenilikten ötürü tinin alanına ve aynı anda tarihsel-toplumsal alana dâhil olmaktadır. Zira tin alanı tarihsel-toplumsal alanı tamamen kuşatmaktadır, ancak tin alanıyla tarihsel-toplumsal alan bir ve aynı alanı da imlememektedir. Çünkü tinsel alan, doğa yasalarının da dâhil olması nedeniyle tarihsel-toplumsal alanı aşmaktadır. Ancak bu, doğa yasalarına tabi olan her şeyin tinin alanında olduğu anlamına da gelmemektedir. Bunun nedeni de doğadaki şeylerdeki yeniliklerin doğa yasaları dolayımıyla tinsel bir temeli olması, ama yenilenen şeylerin kendilerinin halen doğa alanına ait olmasıdır. Hegel'in felsefesine uygun şekilde ele alınırsa, doğa yasaları tinin alanındayken şeylerin doğa yasalarına uygun şekilde gerçekleşmesiyle tin doğa yasaları dolayımıyla kendine yabancılaşmaktadır, zira doğa yasaları tinin alanındayken onlara uygun şekilde gerçekleşen şeyler artık doğa alanına ait hale

gelmektedir. Zira doğa yasaları hukuk yasalarının aksine şeylerden önce veya sonra var olamadığından, gerçekleştikleri ya da ortaya çıktıkları an aynı zamanda doğaya ait şeyler de gerçekleşmekte ya da ortaya çıkmakta ve doğa yasaları aslında ait oldukları tinsel alandan kopup doğa alanına aktarılmaktadır. Böylelikle doğa yasaları gibi aslında doğadaki şeylerin kendisinden değil bu şeylerin arasındaki ilişkiselliklerden ibaret olan ve çoğunlukla bilinmeyen bilgilerden oluşan bir yasalılık da tinsel alana dâhilken, tarihsel-toplumsal alan kültür ürünlerini üreten bilinen bilgilerin yanında, doğadaki şeylere dair bilgiler de içermektedir, ancak bu bilgiler doğa yasalarındaki gibi bilinmeyen bilgi içermemekte, hep bilinen bilgilerden ibaret kalmaktadır. Dolayısıyla doğa konusunda tarihsel-toplumsal alanla tinsel alan, doğa yasalarına dair bilinen bilgilerde kesişmekte ve bilinen doğa yasaları hem tinsel alana hem de tarihsel-toplumsal alana dâhil olabilmektedir. Ancak epistemolojik olarak tinsel alan bilinen ve bilinmeyen tüm bilgilerden oluşmaktayken, tarihsel-toplumsal alan insan ya da insan benzeri bilen öznelerin bildiği bilinen bilgilerden ibaret kalmaktadır. Ontolojik olarak da tinsel alan tarihsel-toplumsal alanı kapsamaktadır. Çünkü doğa alanında şeyler salt doğa yasalarınca belirlenmiş ilişkisellikler içerisinde bulunabiliyorken tinsel ya da tarihsel-toplumsal alanda şeyler bilen özne tarafından belirlenmiş yeni, yani doğada kendi başına var olmayan ilişkisellikler içerisine sokulmaktadır. Ancak salt maddesel olarak bakıldığında, en yapay şeylerde dahi bileşenlerine ya da bileşenlerinin bileşenlerine inildiğinde unsurları doğada o haliyle bulunmayan hiçbir şey yoktur. Diğer bir ifadeyle kendi başına doğada doğa yasalarına göre yeni olan bir şey yoktur, ancak bilen bir özne üretimi olan yapay şeylerde ve bunların parçalarında da doğada var olmayan yeni hiçbir madde yoktur. Unsurlara doğru inildiğinde er veya geç tam da o haliyle doğada bulunabilen bir bileşene rastlanacaktır. O halde maddesel olarak yeni olan maddenin kendisi değil, maddeler arasında yeni bir şekilde kurulan ilişkiselliklerdir. Üstelik insan yapımı şeyler söz konusu olduğunda yeni bir şekilde kurulan bu ilişkisellikler de hep bir amaca yönelik olmak durumundadır. Pratik faydadan en arınmış sanat eserlerinde dahi, kurulan ilişkisellikler hep bir imgeye ya da anlama yönelik kurulmakta, dolayısıyla bir amaca yönelik olma durumu sanat eserlerinde bile söz konusu olmaktadır. Ancak doğada bir amaca yönelik olma durumunun insan yapımı şeylerde olduğu gibi genele yayılabileceği söylenemez. Zira doğadaki canlılarda belirli bir uzvun ortaya çıkışı belirli bir amaca göre açıklanarak fonksiyonalist bir yaklaşım

geliştirilebilir, ancak en nihai amaç son tahlilde türün ve tür bireyinin hayatta kalmasını sağlamaktır ve diğer tüm amaçlar en nihayetinde bu amaca yöneliktir. Fakat Aristoteles, erekselci bir yaklaşımla ele aldığı doğa felsefesiyle doğadaki şeyleri de onlara tekil amaçlar atfederek açıklamaya çalışmış, insan yapımı şeylerde zaten olan erekselcilikle de birleştirerek bütün maddi var olanları amaçlar doğrultusunda sınıflandırmıştır. Aristoteles'in varlık felsefesi bu bağlamda yorumlandığında ve kurulan yapay ilişkiselliklerin de hep bir amaca yönelik olduğu akılda tutulduğunda, Aristoteles'in var olanların amacını kendi içinde taşıyarak ve madde olarak iki türlü olduğuna dair sözleri (Aristoteles, 2018: s. 407) (Metafizik, 1078a5-17) hem daha açıklık kazanacak hem de şeylerin ilişkisellikler aracılığıyla bilinebildiği ya da bilginin ilişkiselliklerden ibaret olduğu iddiasını destekleyen bir nitelik kazanacaktır. Buna göre de insan, belirli bir amaca ulaşmak için belirli bir ilişkisellik tasarlarsa, bu ilişkiselliğin amacı ilk başta tasarlayan bilen öznede olacaktır ve fail ya da etken neden olarak bu bilen özne bu ilişkiselliği mümkün kılan biçimi maddeye işlediğinde başlangıçtaki amaç artık biçimlenmiş maddenin içerisinde olacak, dolayısıyla madde amacını kendi içinde taşıyarak var olur hale gelecektir. Buna karşın madde, Aristoteles felsefesine göre biçimden yoksun salt olanak halindedir, henüz işlenmemiştir ve bu da aslında biçimlendirilmemiş maddenin hiçbir ilişkisellik içerisinde bulunmaması anlamına gelmektedir. Diğer bir ifadeyle maddenin biçimlendirilmesi demek sırf ona belirli bir şekil vermek demek değil, unsurları arasında ya da dışarıdan eklenen unsurlarla belirli bir ilişkiselliğin kurulması anlamına gelmektedir. Hiçbir ilişkiselliğe sahip olmayan, yani Aristoteles'in ifadesiyle biçimsiz madde de insan bir şeyi bütün ilişkiselliklerinden ayrı şekilde kendinde şey olarak bilemeyeceğinden bilinemez olacaktır, bir yandan da belirli ilişkiselliklerin olanağını içerisinde taşıdığı için olanak halde var olacak, bütünüyle var olmayan olmayacaktır. Diğer tüm maddi şeyler ise bir biçim kazanırken aynı zamanda belirli bir ilişkiselliğin içerisine sokulduğundan, bu şey insan yapımı olduğunda da bu ilişkisellik bir amaca yönelik olacağından amacını kendi içinde taşıyarak var olan olacaktır. O halde tüm bunlardan çıkan sonuç, ontolojik olarak bakıldığında insan ya da benzeri bir bilen özne yapımı şeyler söz konusu olduğunda yeni olan ve dolayısıyla hem tarihsel-toplumsal alana ait hem de tinsel olan, şeylerin kendisi olmayacak, şeylerin unsurları ve diğer şeylerle arasındaki ilişkisellik olacaktır. Bir diğer sonuç da tinsel alanın kuşatıp aştığı tarihsel-toplumsal

alanda şeylerin ilkin bilgi olarak *entelekheia*, yani amacını kendi içinde taşıyarak var olan olduğu, ancak ikinci olarak belirli bir amaç için doğada salt doğa yasalarına bırakılmış şekilde asla o şekilde yan yana gelemeyecek yeni biçimlerde bir araya gelmesiyle *entelekheia*, yani amacını kendi içinde taşıyarak var olan olduğudur. Dolayısıyla elbette insan, maddesel olarak, biyolojik ihtiyaçları ve yapısı dolayımıyla doğadan ayrı olarak ele alınamamaktadır. Ne denli yeni bilgiler öğrenirse öğrensin hep bir yönüyle doğa alanında kalacaktır. Ancak öğrendiği bilgiye göre insanın bir yandan da maddesel olarak, ya da *energeia* ya da işler halde tarihsel-toplumsal alanda, dolayısıyla tinsel alanda bulunduğu da söylenebilir görünmektedir. Çünkü söz gelimi doğada doğayla iç içe yaşayan ve doğadan henüz bu kadar kopmamış ilk insanlar söz konusu olduğunda, insan yine çevreden bilgiler öğrenmektedir ve doğa yasalarına dair bilinmeyen bilgiler onun için bilinen bilgi haline geçmektedir. Bu nedenle ilk insanların beyni de kendileri açısından yeni olan bilgiler dolayımıyla yeni ilişkisellikler içerisine girmektedir, zira öğrenme oldukça beyin nöronlarında da yeni ilişkisellikler kurulmaktadır. Ancak diğer canlılar söz konusu olduğunda, onlar da bir ölçüde doğa yasalarına dair olgu ve olgu durumlarını öğrenmekte, onların da beyin nöronları öğrendikçe yeni ilişkisellikler içerisine girebilmektedir. Sadece canlılar doğa yasalarından kaynaklı olgu ve olgu durumlarını insan kadar kavramsallaştırıp basitleştirememekte ve bu yüzden de benzerlikler kurarak bu bilgileri başka olgu ve durumlara insan kadar uygulayamamaktadır. Fakat burada ilk insanla diğer canlılar arasında ortak olan, hem ilk insanın hem de diğer canlıların beyin nöronlarındaki yeni ilişkiselliklerin salt doğa yasaları temelli olması, dolayısıyla bu tarz salt doğa kaynaklı bilgilerin insanın ontolojik yapısını tarihsel-toplumsal alana taşımaya yetmemesidir. Elbette doğa yasaları kaynaklı da olsa yeni bilgiler öğrendiğinde insan yeni davranışlar dolayımıyla ilişkisellikler kurabilmekte, ancak buradaki yeni olan tinsel temelli olsa da tinin alanında olan bu ilişkiselliklerin bilgisi olarak kalmaktadır, bu yeni ilişkisellikler bunları kuranın var olma biçimini işler ya da maddi olarak tinin alanına taşımaya yetmemektedir. Diğer bir ifadeyle yeni davranış biçimleri tin temellidir ve bilgiseldir, ama bu davranış biçimlerini geliştiren varlıklar ontolojik olarak tinin alanında var olmamaktadır, halen doğa alanında kalmaktadır, dolayısıyla tarihsel-toplumsal alanda da var olamamaktadır. Ancak buna karşın, insan belirli bir amaç doğrultusunda doğada salt doğa yasalarına bağlı kalınarak kendi kendine bir araya gelemeyecek şeyleri belirli bir amaç doğrultusunda bir araya getiriyorsa, söz

gelimi daha sağlam olması amacıyla bakır ve kalayı bir araya getirerek tuncu oluşturuyorsa, artık bu bilgiyi üreten ya da öğrenen beyinde de nöronlar salt doğada kalınarak bir araya gelemeyeceği şekillerde bir araya gelmeye başlamaktadır. Dolayısıyla artık hem tunç maddesi hem de onu bilen ve üreten insan beyni ontolojik ya da maddesel olarak tarihsel-toplumsal alanda, dolayısıyla da tinsel alanda var olmaktadır. Böylelikle de o insanın bedeni de bir yandan doğada var olsa da diğer yandan beden olarak tarihsel-toplumsal alanda ve tinsel alanda var olmaya başlamaktadır. Sonuç olarak da aynı zamanda doğaya ait olan insan bedeni ve insanın müdahalede bulunup doğada kendi kendine olamayacak şekilde değiştirdiği, aslen doğaya ait olan şeyler de tarihsel-toplumsal alanın sınırlarının içine girmektedir ve böylece tarihsel-toplumsal alanın sınırları net bir şekilde çizilmiş olmaktadır.

Tarihsel-toplumsal alanın sınırları çizildikten sonra, orada bir ilerlemenin mümkün olup olmadığı ya da mümkünse ne şekillerde mümkün olduğunu incelemeden önce tarihsel-toplumsal alandaki değişimin genel olarak nasıl gerçekleştiğine bakmakta yarar vardır. İlkin, tarihsel-toplumsal alanda da basitleşme ya da karmaşıklaşma ile bir değişimden söz etmek mümkündür. Ancak her halükarda, tarihsel-toplumsal alanda gerçekleşen her değişim kısmen de olsa bir yeniyi içermek durumundadır. Dolayısıyla tarihsel-toplumsal alanda bir ilerlemeden söz edilecekse, yeni bir durumun bir önceki durumdan daha iyi olduğunun kabul edilmesi gerekecektir. Üstelik bir önceki durum da bir yeni olan olduğuna göre tarihsel-toplumsal alanda ilerlemenin olduğunun gösterilebilmesi için bir yeninin bir başka yeniden daha iyi ya da daha değerli olduğunun gösterilmesi lazımdır ki sırf yeni olmak özellikle tarihsel-toplumsal alanda şeylere genel-geçer bir değer katmamaktadır. Buna karşın doğa alanında, örneğin bir ağaç söz konusu olduğunda ağacın tohumdan dönüşüm sürecinde hep bir öncekine göre bağıl da olsa bir ilerleme söz konusudur. Fakat tarihsel-toplumsal alanda bağıl dahi olabilecek bir ilerlemeden söz etmek daha zordur, zira hep bir öncekine göre yeni olanın ortaya çıkışı söz konusudur ve kesintisiz bir dönüşüm sürecinden söz etmek mümkün değildir. Yine de buradan hareketle tarihsel-toplumsal alanda bir ilerlemenin olmadığını söylemek de pek akla yatkın sonuçlara vardırmamaktadır, kaldı ki bu durumda günümüz

bilimsel bilgisinin Orta Çağ'ın bilimsel bilgisinden hiç de ileri olmadığını kabul etmek gerekir, bu ise absürt olacaktır.

Yeninin başka bir yeniye göre değerlendirilişini mümkün kılmak ya da bunun mümkün olup olmadığını anlamak için ilkin, genel olarak ele alınan yeninin özel ortaya çıkış biçimlerini incelemekte, diğer bir ifadeyle yeninin hangi biçimlerde ortaya çıktığını ele almakta yarar vardır. Yukarıda da ele alındığı gibi yeninin ilk kez oluştuğu yer, beş duyuyla ya da beş duyudan biri ya da birkaçıyla duyumsanan bir şeyin kavramı ya da idesidir. Ya da denebilir ki bir şey duyumsandığında o şeyin kavramı ya da idesi bir yeni olan olarak ortaya çıkmaktadır. Hatta o şey aynı kişi tarafından ikinci kez duyumsandığında da tekrar ortaya çıkan kavram ya da ide ilkine göre bir yeni olan, yani yeni bir kavram ya da ide olmaktadır. Zira önceki bölümlerde de ele alındığı gibi, aynı kişi farklı bir zamanda o şeyin farklı unsurlarını duyumsamakta, yani o şeyin olası duyumlarının hepsi arasından farklı bir basitleştirmeye gitmektedir. Öyle ki aynı duyumlarla bir basitleştirmeye gitmeye çalışsa bile, geçen zamandan ötürü hem duyumsayan özne hem de o şey ya da çevresi değişmiş olduğundan istese de aynı kavram ya da ideyi oluşturamamaktadır. İşte bu noktada ele alındığında, hangi kavram ya da idenin, yani iki yeni olan arasından hangisinin daha iyi, daha değerli ya da daha üstün olduğu söylenebilir görünmemektedir. Ancak elbette bir şeyin kavramının ya da idesinin diğer başka kavram ya da idelerle ilişkiye sokulması gerektiğine bazı unsurların ele alındığı bir basitleştirme diğerlerinden daha iyi sayılabilir, çünkü bu ilişkide belirleyici olan ya da ilişkiye giren unsurların seçilmesi ilişkinin kurulmasını mümkün kılacaktır. Ne var ki bu açıdan da o kavram ya da idenin mutlak bir şekilde her durumda daha iyi olduğu söylenemez, yalnızca belirli bir ilişkisellik için daha iyi olduğu söylenebilir. Kavram ya da idenin kendisinin kendinde olarak bir diğerinden iyi olduğunu söylemek için belirli bir görünün başka bir belirli görüden daha iyi olduğunu söylemek gerekecektir ki bu da yine absürt sonuçlara yol açacaktır. Çünkü bir görü en fazla belirli bir amaç için daha iyi olabilir, örneğin bir ağacın yaprakları incelenmek isteniyorsa yapraklara odaklanan bir bakış gövdeye odaklanandan daha iyi sayılacaktır. Ama öte yandan, bu görünün kendisinin kendinde olarak daha iyi olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira görünün kendisini aşıp belirli bir

fonksiyon ya da amaç için iyi olduğunu söylemek görüyü bilgi nesnesi ya da bilginin bir unsuru haline getirmek anlamına gelmektedir ve insan gibi bir bilen özne aslen şeylerin kendisini değil de şeyler ya da şeyin unsurları arasındaki ilişkileri bilebilmektedir. Dolayısıyla bir görünün belirli bir fonksiyon açısından iyi olduğunu söylemek o görüyle başka bir şey arasındaki ilişkiyi bildireceğinden mümkünken görünün kendinde daha iyi ya da daha kötü olduğunu söylemek görüyü bütün ilişkiselliklerin dışında ele almayı gerektirecek, bu nedenle bu tespit insan benzeri bir bilen özne için bilgi konusu olamayacaktır. O halde yeninin ilk ortaya çıkışı olan görü kaynaklı bir kavram ya da ide oluşturulduğunda hangi yeninin bir diğerinden ileri olduğunu söylemek de daha yeniyi sırf daha yeni olduğu için daha ileri kabul etmek de mümkün değildir.

Yeni olan, ikinci şekilde, duyum ya da görü kaynaklı kavram ve idelerin başka kavram ve idelerle ilişkiye sokulması ya da birleştirilmesiyle ortaya çıkabilmektedir. Bu şekilde ortaya çıktığında yeni olan, bağıl olarak kendisine eklendiği ya da kendisiyle ilişkiye sokulduğu diğer yeniye göre de yeni olmaktadır. İkinci yeni olan, sırf yeni olduğu için yine daha ileri olamasa da bu kez zamansal olarak bir ilerilik söz konusudur. Tıpkı atalarına göre daha sonra ortaya çıkan türlerin zamansal olarak daha ileri sayılması gibi, daha sonra ortaya çıkan yeninin, ilkine göre zamansal olarak daha ileri olduğu söylenebilir görünmektedir. Ancak yine tıpkı sonradan ortaya çıkan canlıların önce ortaya çıkanlara göre üstünlükten kaynaklı bir ileriliğinin olduğunun söylenemeyeceği gibi daha sonra ortaya çıkan yeninin önce ortaya çıkana göre üstünlükten kaynaklı bir ileriliği olduğu da söylenemez. Zira yeni olanın peşinen daha üstün olduğunun söylenemeyeceği gibi, daha sonra ortaya çıkanın da peşinen daha üstün olduğu söylenemez. Ancak daha ileri olduğu söylenenin niteliksel bir üstünlüğü de içinde barındırdığının ima edilmesinde olduğu gibi buradaki üstünlükle kastedilen niteliksel üstünlüktür. Yoksa bir bilgiden ortaya çıkan ya da bir bilgiyi kullanan yeni bir bilgi niceliksel olarak daha çok unsuru içinde barındırmaktadır, dolayısıyla yeni olanın niceliksel olarak daha üstün olduğu söylenebilir görünmektedir. Bu şekilde niceliksel bir üstünlükten de söz edilemeyecekse, çarpım tablosunun bilgisi ve ona pek çok bilginin eklenmesiyle oluşan integral hesabı bilgisinin aynı düzeyde olduğu kabul edilmek durumunda

kalınır ki bu da absürt olacaktır. Fakat bu niceliksel üstünlük de zamansal ilerilikte olduğu gibi bilgiye niteliksel bir üstünlük sağlamamakta, bu nedenle bu bilgiyi bilen de niteliksel olarak daha ileri olmamaktadır.

Ancak bu noktaya gelindiğinde, herhangi bir fonksiyon açısından olmayan, kendinde bir niteliksel üstünlüğün mümkün olup olmadığı sorusu sorulabilir görünmektedir. Buna verilebilecek iki olası cevap vardır. Bunlardan ilki, bütün niteliksel üstünlüklerin fonksiyonel olduğu ve bu fonksiyonlar göz önünde bulundurulmadığında bütün şeylerin ve bilgilerin birbiriyle eş düzeyde olduğudur. Örneğin bu durumda, üretilmesi üstün bir teknik bilgi gerektiren bir cep telefonuyla çakıl taşı kendinde ele alındığında niteliksel olarak eş düzeyde olacaktır. Ya da bilgisel olarak, cep telefonunun üretilmesini mümkün kılan teknik bilgiyle tekerleğin üretilmesini mümkün kılan bilgi kendinde ele alındığında yine niteliksel olarak eş düzeyde kabul edilecektir. Oysa bu şekilde bir ele alış akla yatkın gelmemektedir. Çünkü bu iki tarz şey ya da bu iki tarz şeyi ortaya çıkaran iki farklı bilgi kendinde ele alındığında niceliksel olarak eş düzeyde değildir ve bu niceliksel eşitsizlik toplamda niteliksel bir eşitsizliğe de yol açmaktadır. Ancak bu niceliksel eşitsizliğin de kökeninde salt bir sayıca üstünlük yatmamaktadır. Çünkü sayısına bakılmaksızın, örneğin cep telefonu gibi teknik bir buluşu ortaya çıkaran bilginin oluşturucu unsurlarının bazılarında üst düzeyde bir biriciklik söz konusudur. Bu üst düzey biricikliğin nedeni ise, nadir bulunan birikim ve yetiye sahip kişilerin nadir gerçekleşen uygun koşullar altında çok belirli bir ilişkiselliği kurmasının ya da fark etmesinin bu bilgilerin ortaya çıkabilmesi için gerekiyor oluşudur. Bu nedenle de bu bilginin bilinmemesi ya da unutulması durumunda keşfedilmesi ya da tekrar edinilmesi çok zordur. Bu nedenle bu bilgi ve bu bilgiyle üretilen şeyin, sıklıkla bulunan ya da kendiliğinden ortaya çıkmış olan çakıl taşına göre biricikliği daha üst düzeydedir. Ancak bu üst düzey biriciklik şeye ya da bilgiye aslında kendisinden kaynaklanan, diğer bir ifadeyle kendi varlığından kaynaklanan bir değer sağlamamaktadır. Zira en üst düzeyde dahi olsa biricikliğin tek başına şeye sağladığı niceliksel ya da niteliksel bir üstünlük bulunmamaktadır. Çünkü aslında denebilir ki şeylerin ya da bilgilerin belirli bir anlamda bir üstünlüğünden söz ediliyorsa, bu üstünlüğün daima belirli bir fonksiyon ya da referans noktası açısından olması

gerekmektedir. Örneğin bir cep telefonunu mümkün kılan bilgi, bilginin edinilişi referans alınırsa ya da üretilmesinde kullanıldığı cihazların çokluğu ve bu cihazların fonksiyonları göz önünde bulundurulursa nesnesi olan cep telefonunu daha basit bir cihazdan daha üstün hale getirecektir. Ancak bu fonksiyon ya da referans noktaları hesaba katılmadığında, bu bilginin abaküsü mümkün kılan bilgiden kendinde olarak daha üstün olduğu söylenemez. Zira şeylerin kendinde ele alınışında, yani belirli bir fonksiyon ya da referans noktasına bakılmaksızın karşılaştırılışında söz konusu olan üstünlük değil, değer olacaktır ve kendinde bir değeri sağlayan da yukarıdaki bölümlerde değinildiği gibi şeylerin biricikliği ya da tekilliği olacaktır. Bilgi konusunda da aynı durum geçerlidir ve bir bilgi kendinde olarak ele alındığında yine söz konusu olan üstünlük değil, değer olacaktır ve bir bilginin kendinde değeri de onun biricikliği ya da tekilliğinden kaynaklanmaktadır. İkinci olarak da biriciklik ya da tekillikten kaynaklanan değer, kimi şeyler ya da bilgiler için daha fazla ya da daha az olsa da şeylerin hâlihazırdaki varlığından değil olası yokluğundan kaynaklanmaktadır. Diğer bir deyişle şeylerin ya da bilgilerin biriciklikten kaynaklanan değeri şeyin ya da bilginin içerisinden değil, dışarısından gelmekte veyahut denebilir ki şeye dışarıdan atfedilmektedir. Bu değer şeyler ya da bilgi hâlihazırda varken dolaysız bir fark yaratmamaktadır, şeyler ya da bilgi bir şekilde ortadan kalkarsa şeylerin ya da bilginin geri getirilişinin imkânını belirlemektedir. Yani biriciklikten ya da tekillikten kaynaklı büyük bir değere sahip bir şey ya da bilgi bir şekilde ortadan kalkarsa, bu değerin büyüklüğüne göre şeyin ya da bilginin tekrar ortaya çıkarılması bazen yıllar alabilir, bazen de sanat yapıtlarındaki gibi bir biriciklik söz konusuysa imkânsız olabilir. Örneğin bilgisayar ya da cep telefonları ortadan kalkarsa ve bunların üretilmesini mümkün kılan mikroçiplere dair tüm bilgiler de kitaplardan silinirse, ayrıca bu bilgileri bilen de kalmazsa bu teknolojinin tekrar üretilmesi yıllar alabilir. Üstelik sanat söz konusu olduğunda söz gelimi Mona Lisa tablosu ortadan kalktığında bu tablonun tekrar üretilmesi sanatçısının biricikliği nedeniyle imkânsız olacaktır. Böylelikle biricikliğe ya da yüksek dereceden bir tekilliğe sahip olan bir şey hâlihazırda varken biricikliğe ya da yüksek dereceden bir tekilliğe sahip olmayan diğer şeylere göre dolaysızca farklı bir durum ortaya çıkmamaktadır. Diğer bir ifadeyle böyle biricik ya da tekilliğe sahip şeyler etrafındaki diğer şeylere ya da insanlara doğrudan etki ederek dolaysız bir fark yaratamamaktadır. Ancak sanat yapıtlarında olduğu gibi estetik bir haz duygusuna

neden olmaktadır, ama bu estetik haz da şeyin biricikliğinden ya da tekilliğinden kaynaklanmamakta, biricikliğe ya da tekilliğe sahip olmayan diğer şeylerde de bulunabilen niteliklerin bileşiminden kaynaklanmaktadır. Biriciklik ya da tekillikten kaynaklanan duygulanım ise ancak ve ancak o şeyi yaratan ve şeyi alımlayan bilen özneye benzeyen başka bir bilen öznenin varlığını hissettirmektir ki bu da dolaysızca yapıtla ya da şeyle ilgili değil yapıtın ya da şeyin yaratıcısıyla ilgilidir. Biriciklik ya da tekilliğin o şeye dair yarattığı asıl fark ise o an işler olarak değil olanak halinde vardır. O da şeyin ya da yapıtın bir şekilde ortadan kalkması durumunda muhtemelen bir daha geri getirilemeyecek oluşudur. İşte söz gelimi Mona Lisa tablosunun müzede en sıkı güvenlik önlemleriyle korunmasının asıl nedeninin bu olduğu söylenebilir görünmektedir. O biricik yapıtın varlığına dair bir tapınma söz konusu değildir, yokluğunun engellenmesine dair bir çaba söz konusudur ve bu tablonun etrafında yarattığı asıl fark bu yok olma ihtimalinin dolayımıyla yaratılmaktadır. Buna karşın, söz gelimi bir insan, bir çocuk da biricik ve en son derecede tekildir, nitekim ondan başka onunla eş bir başka çocuk yoktur. Fakat annesi için bu çocuğun biriciklikten gelen değeri her zaman o çocuğun olası yokluğunda geri getirilemez oluşu değildir, bizzat çocuğun varlığından dolaysızca kaynaklanmaktadır. Çünkü o çocuğun biricikliği aslında annenin o en son derece tekilliğinin bir parçasıdır ve anne, çocuğunu kaybederse anne olarak tekilliğini ve biricikliğini oluşturan en önemli unsur ortadan kalkacak demektir ve buradaki trajedide asıl önemli olan çocuğun geri getirilemeyecek oluşu değil o anneyi o anne yapan tekilliğin büyük oranda bozuluşudur. Diğer bir ifadeyle sırf o çocuk değil o annenin o aynı kişi oluşu da artık geri getirilemeyecektir. Benzer şekilde Mona Lisa'yı alımlayan sanatsever ile Leonardo da Vinci ya da o tablonun biricik olarak ortaya çıkışındaki tekil süreçte yer alan başka birinin durumu da farklı olacaktır. Zira Mona Lisa tablosu, o tabloyu yaptıktan sonra gerçekleşen, Leonardo da Vinci'nin biricikliğini ortaya çıkaran tekilliğin önemli bir unsurudur, benzer şekilde Mona Lisa tablosu söz gelimi resmedilen kadının da tekilliğinin bir parçasıdır ve eğer yaşasalardı, tablonun ortadan kalkışında onlar için asıl önemli olan tablonun geri getirilemeyecek oluşu değil kendi tekilliklerinin önemli ölçüde eksilişi olurdu. Dolayısıyla şeylerin ve o şeyleri ortaya çıkaran bilginin biricikliği ya da tekilliği şeylerin ya da bilginin varlığına dolaysızca herkes için her zaman geçerli bir değer katmamaktadır. Bir değer varsa şeylerin ya da bilginin olası yokluğunun telafi edilemez oluşunun dolayımıyla ortaya çıkmaktadır.

Şeylerin ve bilgilerinin biricik ya da tekil varlığından dolaysızca kaynaklanan değer ise kişiden kişiye değişebilmektedir. Tüm bunlardan çıkan sonuca göreyse, şeylerin ve bilgilerinin varlığından kaynaklanan ve duruma göre birbirinden daha fazla olabilen değerlerden kaynaklı olarak şeylerin, bilgilerin ve bu bilgileri bilenlerin doğrudan varlığı etrafındaki yaşantılar açısından dolaysız bir fark yaratmamakta, diğer bir ifadeyle etrafındaki yaşantıları doğrudan etkileyememekte, yalnızca yokluklarına karşı önlem alma dolayımıyla etkileyebilmektedir. Diğer bir ifadeyle örneğin bilimsel ya da sanatsal olarak biriciklik derecesinde bir tekilliğe sahip bilgileri bilen bir kişi bile sırf bu bildiklerinden ötürü etrafındaki yaşantıları şekillendirme iktidarına, hakkına ya da gücüne sahip değildir, etrafındaki insanlar yalnızca bu bilgilerin ortadan kalkışına mani olma güdüsüyle bu insana korumacı yaklaşabilmektedir ve olağandışı bir saygı söz konusuysa bu korumacı yaklaşımdan ileri gelmektedir. O halde şeylere dair kavram ve görülerden kaynaklı bilgilerin kullanılmasıyla elde edilen yeni bilgiler söz konusu olduğunda da bu bilgilere ve bu bilgileri bilenlerin bilme derecesine göre bir iktidar gücü tesis etmek üzere kurulan bir hiyerarşi buraya kadar söylenenler göz önünde bulundurulursa akla yatkın olmayacaktır. Bilgilerin biriciklik ya da tekilliklerine göre değişen farklı değerlere sahip olduğu elbette kabul edilmek durumundadır, ancak bu değerler o bilgilerin varlığıyla değil olası yokluğuyla bir fark yaratmaktadır. Bilginin varlığından gelen üstün bir değerden söz edilecekse, o bilgilerin yokluğu o bilgileri bilenin tekilliğinde bir eksikliğe yol açacağından yalnızca o bilgileri bilenler ya da ortaya çıkaranlar için geçerlidir, her durumda her zaman herkes için en azından aynı derecede geçerli değildir. O halde yine, yeni olan bilgilerin dolaysızca kendi varlıklarından gelen ve her durumda her zaman herkes için geçerli olan bir ileriliğe sahip olduğundan söz edilemez. Elbette her birinin biriciklik ve tekilliklerine göre farklı değerleri bulunmaktadır, ancak bu değerler dolaysızca varlıklarından kaynaklanmadığı için fazla değeri olanlara doğru hiyerarşik ya da ardışık bir ilerlemeyi gerektirmemektedir.

Yeni olan, yukarıda da ele alındığı gibi, önceki bir yeni olanı da içine alan bir bilgi olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte bilgisel süreçlerde yeni olan olarak, zamansal ya da niceliksel olarak daha ileri bir bilgiye ulaşma ereğinden de söz

edilemez, zira zamansal ya da niceliksel olarak daha ileri olan bir bilginin her durumda her zaman herkes için daha değerli olduğu söylenemez. Ancak yine de bilgisel süreçlerde bir yeni olan olarak önceki bilgilerden başka bir yeni olan olarak yeni bilgiler sürekli olarak türetilmektedir. Dolayısıyla zamansal ya da niceliksel olarak daha ileri bilgilere ulaşmak bir erek olmasa da durmaksızın gerçekleşen bir süreç olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada da sorulması gereken, yeni bilgilerin durmaksızın ortaya çıkışının salt bir süreç mi yoksa ereksel ya da ereksel olmayan dürtüsel bir çaba mı olduğudur.

İnsanların doğal olarak bilmeye iştah duyduğu Aristoteles'ten bu yana iddia edilegelmiştir (Aristoteles, 2018: s. 13) (*Metafizik* 980a22). Hatta insanın doğuştan bilme arzusuna sahip olduğu, bilme etkinliklerinin sorgulanmaya başladığı zamana dek geri götürebilir. Zira insanın, bilgisine dair bilgi edinmeye başladığı zaman bilmeye dair arzusunu da bilgisinin nesnesi haline getirmiş olduğu söylenebilir görünmektedir. Ancak daha öteye gidilip bu bilme arzusunun nereden kaynaklandığı sorgulanabilir. Buna göre insan ya doğası gereği bilme arzusuyla dünyaya gelmektedir, ya bu arzuyu sonradan edinmektedir ya da bilme arzusunun kökeni başka bir yere dayanmaktadır.

Bilme arzusunu insan doğasına içkin kılmak için ilkin bu arzuyla insan bedeni arasında bir bağın bulunup bulunamayacağına bakılabilir. Ancak buna bakarken insanın anatomisinde buna neden olan bir organ ya da organ parçasının varlığına bakmak felsefenin dışında kalan bir araştırma konusudur. Yine de diğer alanlarda bilinenlere genel olarak bakıldığında, bu konuda yapılabilecek en fazla şeyin insanın beyninin herhangi bir kısmında nörolojik olarak bilme ihtiyacını gösteren bir bölgenin olup olmadığını bulmak olabilir. Ne var ki bu da en fazla bilme arzusunun nörolojik kaynağını göstermiş olacak, bilme arzusunun bunun da altında yatan nedenine dair bir şey söylemeyecektir. Oysa bilme arzusunun yine insanın bedenine dayanan daha asli bir nedeninin de olduğu söylenebilir görünmektedir. Bu da aslında hemen her biyolojik etkinliğin ya da varoluşun nedeni olduğu söylenebilecek hayatta kalma istencidir.

Bilme arzusuyla hayatta kalma istenci arasındaki bahsi geçen bağ, ilk başta kurulması zor ya da zorlama veyahut yapay bir bağ olarak görülebilir. Ancak biyolojik olarak düşünülürse ve bilmenin ya da hakikati bilmenin insana ya da insan benzeri bir türe sağladığı avantaj göz önünde bulundurulursa varılmak istenen nokta biraz daha açık hale gelecektir. Çünkü bilmek aynı zamanda, bilinen şeyin bilinen unsurlarına dair bir öngörüye sahip olmak anlamına gelmektedir ve bilgi doğru olduğunda bu öngörü de doğru olacak ve ona dayalı davranışlar da insanın amaçlarına hizmet etmiş olacaktır. İnsanın bedensel amaçlarının neredeyse hepsinin altında yatan nihai amacın da hayatta kalma olduğu düşünüldüğünde, bilme etkinlikleri de pratik kaygıyla gerçekleşirken bazen son derece dolaylı da olsa, önünde sonunda hayatta kalmaya yardımcı olmaktadır.

Tüm bilme etkinliklerinin amacını hayatta kalma gibi bedensel, yani pratik bir amaca indirgemek elbette yoğun bir şekilde itiraz görebilen bir iddia olacaktır. En başta insanın bütün bedensel etkinliklerinin dahi nihai amacının hayatta kalma olmadığı iddia edilebilir. Nitekim sigara içmek de bedensel bir aktivitedir ama amacının hayatta kalmak olmadığı açıktır. Üstelik kimi zaman insan kendisini bedensel olarak feda ederek de eylemde bulunabilmektedir. Dolayısıyla insan bedeninin eylemleri dahi her zaman hayatta kalma amacıyla olmuyorsa bilme etkinliğinin hayatta kalma amacıyla gerçekleştiği daha zor kabul edilir bir iddia olacaktır. Oysa bilme etkinliklerinin amacının hayatta kalma olması farklı, bilme arzusunun kökeninde hayatta kalma istencinin olması farklı bir durumdur. Zira bir arzu sadece doğrudan ilgili olduğu şeye dair bir tatminle değil, yansıtıldığı başka bir duyunun tatminiyle de gerçekleşebilir. Buna en yerinde örnekler psikanalist yaklaşım açısından verilebilir. Örneğin psikanalist yaklaşıma göre geçmişte meme emme konusundaki arzu ileriki yaşlarda sigara içerkenki emme işlemine yansıtılarak sigara içme yoluyla tatmin edilebilmektedir (Van Haute ve Westerink, 2021: s. 34-35). Ya da daha genel bir ele alışla anneye ya da babaya duyulan arzu psikanalist yaklaşıma göre annenin ya da babanın engel olarak araya girmesiyle hemcinse ya da anne ya da babanın engel olarak araya girmemesiyle karşı cinse yönelen arzuya

dönüşebilmektedir (Freud, 1905: s. 229-230) (Van Haute ve Westerink, 2021: s. 69). Psikanalist yaklaşımı bilim dışı gören yaklaşımlar kabul edilirse de söz gelimi sakız çiğneme davranışı bir şey yiyip içme arzusunun bir yansıması olarak görülebilir, ancak mideye yoğun bir şekilde giren bir besin olmadığı için açlık tatmin olmayacaktır. Ama yine de sakız çiğnemenin kökeninde yiyip içme arzusunun olduğu söylenebilir görünmektedir. Benzer şekilde tamamen teorik bir merakı gidermeye yönelik bilme arzusu da insanın hayatını kurtaracak bir bilgiyi bilme arzusunun bir yansıması olarak görülebilir. Daha açık ifade etmek gerekirse, örneğin bir matematikçinin sahip olduğu, pi sayısının bir milyonuncu basamağını bilme isteğinin hayatta kalmayla hiçbir ilgisinin olmadığı düşünülebilir. Bunun yanında söz gelimi bir insanın zehirli mantar yediğinde o mantar türünün panzehrini bilme isteği tam da hayatta kalmayla ilgilidir, diğer bir deyişle hayatidir. Böylelikle denebilir ki insan açısından bilme isteği geçmişte hayatta kalmak için çok önemli bir avantaj teşkil etmiş ve insan, bilme arzusunu öğrenip diğer nesillere aktarmıştır. Bu öğrenim ve aktarımın ise bilme arzusuna genetik olarak doğuştan sahip kişilerin bu arzunun sağladığı avantajla hayatta kalarak genlerini bir sonraki kuşaklara aktarmasıyla gerçekleştiği akla yatkın bir açıklama olacaktır. Diğer bir ifadeyle insan bilmeye dair arzusunu bir yatkınlık olarak kazanmıştır ve bu yatkınlık şu ya da bu bilgiye değil de genel olarak içeriksiz şekilde bilmeye dair olduğundan insan başta kendisinin hayatta kalmasını kolaylaştıracak şeyleri bilirken daha sonra bilmek için bilmeye de başlamış ve pi sayısının bir milyonuncu basamağı gibi doğrudan avantaja neden olmayan bilgileri de merak eder hale gelmiştir. Dolayısıyla tüm bunlar doğru kabul edildiğinde, insanın bilme arzusunun geçmişten kalma bir dürtü olduğu söylenebilir görünmektedir. Ancak bu dürtünün ereksel olduğunu söylemek bu kadar kolay değildir. Zira bilme arzusunda nihai olarak ulaşılmaya, yani tüm bilgilerin öğrenilmesiyle öğrenilmeye çalışılan en üst noktada bir bilginin olduğu söylenemez. Fakat yukarıdaki söylenenler doğru kabul edildiğinde, bilmenin sırf kendisi için istendiği de net bir şekilde söylenemez, çünkü yukarıda bilme arzusunun ortaya çıkışında hayatta kalma amacının olduğu kabul edilmektedir. Yine de buradaki amacın bilinçli bir amaç değil de dürtüsel bir amaç olduğu da kabul edilebilir görünmektedir. Diğer bir ifadeyle insanın hayatta kalmayı bilinçli bir şekilde amaçladığı söylenemez. Ya da en basit ifadeyle insan düşünüp hayatta kalmayı tercih etmemektedir. Gündelik hayata tüm zorluklarıyla devam ederken başka bir yolu

seçmesi zaten söz konusu değildir. Bu nedenle bir insanın söz gelimi hekim olmaya karar verip tıp fakültesine girmeyi amaç edinmesiyle hayatta kalma amacıyla bir eylemde bulunması farklıdır. İkisi de amaç olarak kabul edilse dahi farklı türden amaçlardır. Üstelik bilme arzusu o ilk nesnesini kaybedip içeriksiz bir arzuya dönüştüğünde zaten ilk amacını da kaybetmiş durumdadır. Diğer bir ifadeyle insan bilmeyi arzulamaktadır ama bilmenin kendisini arzulamaktadır, belirli bir şeyi bilmeyi aslında arzulamamaktadır. Ancak elbette kimi zaman insan bilinçli bir şekilde belirlediği bir amaç doğrultusunda bir şeyi bilmeyi de arzulayabilir. Fakat pratik bir amaç dışında tamamen teorik kaygılarla bilme ediminin ereksel olmayan bir dürtüyle gerçekleştiği daha akla yatkın şekilde söylenebilir görünmektedir. Özellikle bilimsel bilginin de bu tarz pratik çıkarlardan dolaysızca bağımsız bir dürtüyle ortaya çıktığı da kabul edilebilir bir iddia olacaktır. Elbette yine kimi bilim insanları şöhret ya da para gibi amaçlarla da bilimsel bilgi üretebilecektir, ancak böyle bir amaçla hareket edildiğinde dahi başarıya ulaşıldığında duyulan haz daha büyük çoğunlukla sırf şöhret ya da paranın getirdiği hazdan ibaret olmayacak, merakın giderilmesinden kaynaklanan teorik bir tinsel haz da kaçınılmazca duyulacaktır. Üstelik de bilim için harcanan çabanın başka bir işte harcandığında daha kısa süreçlerde genellikle daha çok maddi çıkar getireceği düşünüldüğünde, salt maddi çıkar için eylemde bulunan birinin teorik bir bilimle uğraşmayı tercih etmesi de zor görünmektedir. O halde bilme arzusunun temelde ereksel olmayan bir dürtüden kaynaklandığı iddiası halen geçerli görünmektedir.

Bilme arzusu dürtüsel olarak kabul edildiğinde bu defa da yeni bilgilerin ortaya çıkışının tamamen bireylerin eylemlerine bağlı bir çaba mı yoksa bir süreç mi olduğu sorusu sorulabilir. Birey eylemlerine bağlı bir çaba olsa bile dürtüsel olduğu kabul edilirse tamamıyla bilinçli bir çaba olmayacaktır. En fazla boğulmamak için çırpınan bir insanın çabası gibi olacaktır. Dolayısıyla çabayı bilinçli bir şekilde seçilen bir amaca yönelik eylemde bulunma olarak kabul edersek, durmaksızın yeni bilgilerin ortaya çıkışıyla sonuçlanan bilme arzusunun bir çabadan ziyade bir süreç olduğu daha makul bir iddia olacaktır. Zira öte yandan, bir çabada normalin eylemsizlik olduğu anormal bir eylemlilik hali söz konusudur. Diğer bir ifadeyle çaba söz konusu olduğunda başlangıç durumunun bir eylemsizlik hali olması ve çaba ile eyleme

geçilmesi gerekmektedir. Dolayısıyla çabada ilk durum olarak bir eylemsizlik hali mümkün olmalıdır. Bu kabul edilirse de yeni bilgilerin durmaksızın ortaya çıkışı bir çaba olacaksa, hiçbir yeni bilginin ortaya çıkmadığı bir ilk durumun mümkün olması gerekecektir. Diğer bir ifadeyle insanlığın normal ya da doğal durumunun hiçbir bilme etkinliğinin olmadığı bir bilgisel atalet hali olması gereklidir ki bilme etkinliğinin sonradan bir çaba olarak ortaya çıkışı mümkün olsun. Oysa yukarıda da öne sürüldüğü gibi, bilme etkinliği insana ya da insan doğasına içkin bir şekilde aittir, öyle ki bilme etkinliğine sahip olmayan sağlıklı ya da genele uyumlu bir insan düşünülemez. Öyleyse bu açıdan da yeni bilgilerin ortaya çıkışının bir süreç olduğu iddiası halen geçerli görünmektedir.

Yeni bilgilerin ortaya çıkışı bir süreçse, bu kez de bu süreci devam ettirenin ne olduğu sorusunun sorulması doğal olacaktır. Bu durumda da bu sürecin ya kendi kendine sürüp gittiği ya da onu besleyen bir gücün olduğu kabul edilecektir. Yukarıda da değinildiği gibi, ilk başlarda hayatta kalma içgüdüsünden ortaya çıkan ve bilme arzusunun bir görünümü olan merak bu süreci besleyen bir güç olarak ele alınabilir. Ancak bu güç aslında sürecin dışından gelmemektedir, sürece dâhildir. Diğer bir ifadeyle merak salt insanın sürece dâhil ettiği bir unsur değildir, yeni bilginin ortaya çıkışına ve bütün bilgisel sürece dâhil oluşuna hâlihazırda dâhil edilmiştir. Zira yeni bir bilgi, kendisinden önceki bilgilere bir cevap ve kendisinden sonraki bilgilere bir soru olarak ortaya çıkmaktadır. Burada da aslında soruyu soran bir bilen öznenin, yani insanın ya da insan benzeri bir varlığın birincil belirleyici olduğu söylenemez. Örneğin dünyanın yuvarlak olduğuna dair geçmişteki bir yeni bilgi dünyanın bir gezegen olduğu ya da sonsuz bir uzama sahip olmayıp sonlu olduğu bilgisinin örtük olarak içinde bulundurduğu soruya verilmiş bir cevaptır ve bu örtük sorusu o zaman dünyanın şeklinin ne olduğudur. Bu cevap da örtük olarak dünyanın şeklinin tam bir yuvarlak mı yoksa geoit şeklinde mi olduğu ve diğer gezegenlerin şeklinin ne olduğu sorularını içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla burada bu örtük soruları söz gelimi bir insanın dillendirip aşikâr hale getirmesi aslında önemli değildir, zira bu soruları o insan dile getirmese başka bir insan başka bir zamanda dile getirecektir. O halde yeni bilgilerin ortaya çıkışı süreci, devam ettirilebilmesi için sorulabilmesi ve cevaplandırılabilmesi yönünden biricikliğe sahip

örtük sorularca tıkanmadıkça, büyük oranda kendiliğinden devam eden bir süreç olacaktır.

İnsanın tek belirleyici oluşu bilgisel süreçlerde sınırlandırılınca, bu kez de bilginin kendisinin sanki bilinçli bir özneymiş gibi davrandığı ve içinde barındırdığı soruları aktif bir özne olarak sorduğu izlenimi doğabilecektir. Fakat bilginin kendisinin kişileştirilmesini gerektirmeyecek başka bir yaklaşım da mümkündür. Bu ise bilme arzusuna hayatta kalma istenci açısından yaklaşıldığı gibi bilginin kendisine de bu açıdan yaklaşmakla mümkündür. Ancak elbette bilgi söz konusu olduğunda biyolojik bir yaşam söz konusu olmadığı için hayatta kalma çoğaltıma dönüşmüş olacak ve bilginin kendisinin doğrudan bir istenci doğal olarak olamayacaktır. Hayatta kalmanın çoğaltıma dönmesi ise aslında ilk olarak bilgisel düzeyde değil canlılık düzeyinde gerçekleşmektedir. Zira canlılar için hayatta kalma birincil dolaysız istenme düzeyine sahipken, yani bir başka şey için değil doğrudan kendisi için istenen en önemli şeyken, hayatta kaldıktan sonra gelen ikincil dolaysız istenç üreme istencidir ki zaten üremek de genlerin çoğaltımı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla üreme istenci olarak çoğaltım, canlılarda genlerin hayatta kalma istencine tekabül etmektedir. İşte kurulan bu analojiye göre bilgi için yaşam söz konusu olmadığından hayatta kalmak söz konusu değildir ama arası mümkün olmayan iki karşıt durum söz konusudur, bu ise ya var olmaktır ya da yok olmaktır veyahut diğer bir ifadeyle bilinmek ya da bilinmemektir, bir zaman biliniyorsa da unutulmaktır. Elbette bilgi, bilinçli bir şekilde çoğaltılmak istememektedir. Ancak ilkin, bilginin ilk ortamı insan ya da başka bir bilen özne zihnidir. Daha sonra dil aracılığıyla bilgi kâğıt ya da çoklu ortam gibi ortamlarda da çoğaltılabilir. Fakat bilgi, bilgi olarak var olmadan önce ya da bir kez var olduktan sonra çoğaltılmak isteyen aktif bir özne değildir, bunun yanında bir kez çoğaltıldıysa ya da bilgi olarak var olmaya başladıysa çoğaltılabilen ya da çoğaltılabilecek bir bilgi olmak durumundadır, aksi takdirde zaten bilgi olarak var olmayacaktır. Bu, insanın neden Dünya'da ortaya çıktığının sorulmasına benzetilebilir. Zira insan dünyada ortaya çıkmıştır, çünkü dünya bunun için elverişli koşullara sahiptir. Ancak neden başka bir gezegende değil de Dünya'da ortaya çıktığı soruluyorsa, bu sorunun sorulmasının ön koşulu zaten insanın Dünya'da ortaya çıkmış olmasıdır. Buna benzer şekilde, biz

bizim ortaya koymadığımız bir bilgiyi biliyorsak o bilgiyi hâlihazırda çoğaltılma olanağına sahip olduğundan biliyoruz demektir. Dolayısıyla bilginin bilgi olarak varoluşuyla çoğaltılabilir olması, bilginin birincil kaynağı, yani onu ortaya koyan söz konusu değilse, birbirinden ayrı değildir. Bunun gibi, insanın neden başka bir gezegende değil de Dünya'da ortaya çıktığının sorgusu ile insanın ortaya çıkışı birbirinden ayrılamaz durumdadır. Diğer bir ifadeyle insan başka bir gezegende ortaya çıkıp bir diğer gezegende ya da bu gezegende bunun nedenini sorgulayabilmesi mantıksal olarak mümkün değildir. Aynı şekilde neden belirli bir bilginin yerine başka bir bilginin ortaya çıkmadığını sorgulamak da mantıksal olarak absürt olacaktır, çünkü o başka hayali bilgi bilinebilir ya da çoğaltılabilir olsaydı zaten bilinir olacaktı. Dolayısıyla bilinebilir olan, aynı zamanda çoğaltılabilir ise bilginin yayıldığı ya da çoğaltıldığı söylenebilir görünmektedir, aksi takdirde bilgi de bu bilinmeyen bilginin bilgisi de mümkün olmayacaktır. Buradan hareketle bilginin çoğaltılma istencine sahip olduğu da ilk kez bilinme süreci dışında bilinen bir bilginin önce var olup sonra çoğaltılması da bilginin çoğaltılmasının ve ilk olmayan bir bilen tarafından öğrenilmesinin birbirinden ayrılamaması nedeniyle söz konusu olmayacaktır. Biyolojiyle bağ kurulduğunda ise, bir canlının genleri çoğaltılmak istememektedir, o canlının o geni olarak var olduysa zaten çoğaltılabilir oluşu ve bu çoğaltılabilirliği gerçekleştirecek uygun koşullarda bulunuyor oluşu nedeniyledir. Dolayısıyla bir gen de önce gen olarak var olup sonra çoğaltılabilir olmamakta, ya da çoğaltılabilir olmayı istememektedir, gen olarak var olabilmesiyle çoğaltılabilir oluşu ancak ve ancak bir arada var olabilmektedir. Dolayısıyla genlerin çoğaltımını belirleyen içsel ya da dışsal bir istenç söz konusu değildir. Aynı zamanda dışarıdan belirleyen bir güç ya da mekanizma da bulunmamaktadır. Fakat elbette kimi genler ya da kimi canlılar daha çoğaltılabilirken kimisi o kadar çok çoğaltılamamaktadır. Bunu belirleyen ne içsel ya da dışsal bir istenç ne de dışsal bir güç söz konusu olsa da çoğaltılabilirliği arttıran kimi içsel ya da ortamsal durumlardan söz edilebilir görünmektedir. Örneğin basit yapılı genler ya da canlılar daha kolay çoğaltılabilmektedir. Zira bakterilerin uygun koşullar altında kendilerini milyonlarca kez kopyalayabilmeleri buna kanıttır.[11] Ortam belirli bir gen ya da canlı için

[11] Milliyet. (2023). Erişim: 25.04.2023, https://www.milliyet.com.tr/pembenar/bakteri-nasil-urer-bakteriler-nasil-cogalirlar-6515188

elverişliyse o gen ya da canlı daha kolay çoğaltılabilmektedir. Kısacası, genler ya da canlılar çoğaltılabilmek için dönüşmemekte, zaten çoğaltılabilir olanlar çoğaltılmış olan gen ya da canlılar olarak şimdi ve burada var olabilmektedir. Dolayısıyla birbirinden farklılıkları olan ama aynı ortamı paylaşmak durumunda olan şeyler söz konusu olduğunda o ortamda bulunabilmek için gerekli olan özel bir şey varsa o şeye sahip oluşa göre bir seçilim gerçekleşmektedir ve o şey her ne ise bu seçilimde ya da seçilimden sonra gelen çoğaltımda avantaj teşkil etmektedir. Şeyler o şeye sonradan sahip olmamakta, zaten o şeye sahip olanlar var olmaya devam etmektedir. İşte genler ya da canlılar için geçerli olan bu süreç doğal seçilim olarak kavramsallaştırılmıştır ve bununla bilgi arasında bir analoji kurulacaksa bilginin çoğaltımını mümkün kılan ya da kolaylaştıran kimi faktörlerin olması gerekmektedir. Önceki bölümlerde söylenenlerden hareketle, basitlik pek tabii bu faktörlerden birisi olacaktır. Ancak bilgiyi hem kolay çoğaltılabilir kılan hem de bundan öte bilgi olarak mümkün kılan başka daha temel bir faktör daha vardır, o da bilginin doğru oluşudur. Bilginin doğru oluşu, onun başkaları tarafından öğrenilerek çoğaltılmasını kolaylaştıracak, hatta çoğu zaman bu çoğaltımın ön koşulu olacaktır. Çünkü ilkin, bir bilgi, yanlış olduğu ortaya çıkarsa artık ya yayılarak çoğaltılmak istenmeyecek ya da yanlışlığının ortaya çıkardığı durumun önemine ya da biricikliğine göre yanlış oluşu bilgisiyle birlikte çoğaltılacaktır ve bu çoğaltımda amaç böylesi bir bilginin çoğaltılması değil örnek olarak çoğaltılmasının engellenmesi olacaktır. Böyle iddia edildiğinde herhangi bir deneye ya da veriye dayanmayan bir psikolojizm yapıldığı düşünülebilir. Ancak bilgiyi çoğaltan bireylerin olası davranışları açısından değil sırf bilgi olması açısından bakıldığında da durum değişmeyecektir. Zira yanlış bilginin, yanlışlığı bilinmesine rağmen çoğaltılması için başka bir neden yoktur, çünkü tamamen yanlış olan bir bilginin bilgiliği de sorgulanmaya açık hale gelecektir. Elbette yanlış bir bilgi, yanlışlığını bilen birisi tarafından belirli bir amaç, genelde yanlış yönlendirme amacıyla çoğaltılmak istenebilir, ancak bu yanlış bilgiyi ikinci olarak ya da daha sonra öğrenenler eğer yanlışlığını bilirlerse ya çoğaltmak istemeyecek ya da yanlış olduğunun bilgisiyle yukarıda söylenen nedenlerden ötürü çoğaltmak isteyeceklerdir. Ancak bu psikolojik iddianın da kökeninde felsefi bir dayanak noktasının da olduğu iddia edilebilir. Bu da aslında bütünüyle yanlış olan bir bilginin aslında mümkün olmadığıdır, diğer bir ifadeyle bilgi olmadığıdır. Çünkü tek başına ele alındığında bir bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı söz konusu olmayacak,

doğruluk değeri olmayan bir önermeden ibaret olacaktır. Ancak olgulara ya da doğruluğu bilinen diğer bilgilere bakıldığında bir bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı söylenebilecektir, bu da aslında doğruluğun ya da yanlışlığın belirli bir referans noktasına göre göreceli olduğu anlamına gelmektedir. Elbette bu, görecelilik ihmal edildiğinde ya da paranteze alındığında yanlış bilginin söz konusu olmadığı gibi bir "her şey giderci" bir yaklaşımı da gerekçelendiremeyecektir, daha ziyade görecelilik hiçbir şekilde söz konusu olmadığında bilginin mümkün olmadığı anlamına gelecektir. Çünkü bir bilginin bilgi olabilmesi için, en azından göndermede bulunduğu bir şey, ya da diğer ifadeyle imlediği bir imlemi olması gerekmektedir ve ilk görecelilik burada bu göndermede bulunduğu şeye ya da imlediği imleme göre olacaktır. Yani göndermede bulunduğu şeyi ya da imlemi doğru temsil edip etmediğine bağlı bir ön değerlendirme örtük ya da bilinçsiz şekilde de olsa gerçekleşmektedir. Eğer cevap hayır ise, söz konusu önerme ya yanlış bilgi sayılacak ya da bilgi sayılmayacaktır. Ancak yanlış bilgi de salt doğru olmayan bilgi, ya da doğru olan bilgi dışındaki tüm ifadeler anlamına da gelmemektedir. Zira bu anlama gelirse dilde karşılığı olmayan anlamsız bir ifade de söz gelimi klavyeye rastgele basılması sonucu ortaya çıkan "şslanşf" ifadesi de yanlış bilgi sayılmak durumunda kalınacaktır. Oysa bilgi, önceki bölümlerde anlatıldığı gibi belirli şeyler arasında olan bir ilişkisellik ya da bu ilişkiselliğin ifadesiyse, bir ilişkiselliğin söz konusu olması için en azından tek bir şeye dair bir ilişkiselliğin olanağının mümkün olması gerekmektedir. Eğer bu ilişkisellik tek uçluysa, yani şeye dair bir ilişki olanağını belirtiyorsa ama ilişkiselliğin diğer ucunda herhangi bir şey ya da söylenen şey yoksa bilgi yanlış bilgi olacaktır. Ancak ortada bir ilişkisellik olanağına sahip tek bir şey dahi yoksa, yani yukarıdaki gibi anlamsız bir ifade söz konusuysa yanlış bilgiden de söz edilemeyecek, çünkü doğruluk değerine sahip olabilecek bir bilgi söz konusu olmayacaktır. Fakat buradan hareketle bilginin söz konusu olması için, ilişkisellik olanağına sahip şeyin illa maddi bir varlığa sahip bir şey olması gerektiği sonucuna da ulaşılmamalıdır. Zira ilişkiselliği söz konusu olan şey maddi varlığa sahip bir şey olabileceği gibi, Aristoteles'in varlık felsefesine göre amacını kendi içinde taşıyarak var olduğu söylenebilecek bir kavram ya da şeyler arasındaki başka bir ilişkiselliğin ismi de olabilecektir ve bu şeyin gerçekte var olan olarak, yani maddesel bir boyutla var olması gerekmeyecek, gerçekte var olmadığı bilinse dahi bunun bilinebilir olması için gerekli asgari kavramsal düzeye sahip olması yetecektir. Tüm bunlardan çıkan

sonuç ise yanlış bilgi olabilmek için de bir önermenin ya da ifadenin asgari düzeyde sahip olması gereken koşullar olduğudur, bu da en genel ifadeyle göndermede bulunduğu şeye ya da imleme bağlı olarak sınanabilirliktir. Böyle ele alındığında da sınanmanın örtük ya da bilinçsiz olarak gerçekleştiği ilk yerin dil olduğu söylenebilir görünmektedir.

Dilde bir sözcük, bağlaçlar gibi salt ilişki kurmak için var değilse, hep bir şeyi imlemektedir. Bu şey de yukarıda belirtildiği gibi maddesel bir şey olduğu gibi salt bir kavram, fiil gibi bir oluş durumu ya da ilişkisellik olabilmektedir. Dolayısıyla ilk sınanma, dile getirilen sözcüğün, imlediği şeyi doğru imleyip imlemediği ve gerçekten de imlediği şeye dair bir sözcük mü olduğu olacaktır. Bunlardan ilki, dile getirilişin doğru olmasının kurallarını bildiren dilbilgisi aracılığıyla gerçekleşmektedir. İkincisi ise sözcüğün o zamana kadarki kullanımları ya da doğruluğu kabul edilen bir sözlük aracılığıyla olmaktadır. Dilbilgisinin kurallarını belirleyen ön bilgiler ilkin mantıksal ve zamansal kurallardır. Buna göre de örneğin çoğul bir kelimeye dair bir fiil tekilmiş gibi çekimlenemez, çünkü bir şey aynı anda hem tekil hem çoğul olamaz, veyahut şimdiki zamanda geçen bir olay örgüsü devamında geçmiş zamanda anlatılamaz. Ancak bunların dışında dilbilgisi de sözcüklerin neyi imleyeceği ya da neyin hangi sözlük tarafından imleneceği de uylaşımsal olarak belirlenmektedir, diğer bir ifadeyle genel hangi imi ve imlemi kullanıyorsa ya da kullanmaya karar veriyorsa sözcükler de ona uygun olarak seçilmektedir. Ancak burada uylaşım nedeniyle bir olumsallığın olduğundan da söz edilemez. Çünkü yukarıda bilgi için söylendiği gibi, bir şey için neden şu an kullanılan sözcük değil de başka bir sözcüğün seçilmediği sorulduğunda verilebilecek cevap, ilkin, mevcut sözcüğün çoğaltımı için şartların daha elverişli olduğudur, ikinci olarak da o başka sözcük mevcut sözcükten daha fazla çoğaltılabilir olsaydı o sözcüğün kullanılır olacağıdır. Ancak ikinci verilen cevaba göre o başka sözcük daha çoğaltılabilir olup kullanılsaydı, aynı soru başka bir sözcük için sorulmaya devam edeceğinden, son tahlilde bu soru da insanın neden başka bir gezegende değil de Dünya'da ortaya çıktığına dair olan soru gibi anlamsız olarak kabul edilmek durumundadır.

Çoğaltılabilirlik bir sözcüğün o sözcük olarak var olabilmesi için gerekli koşuldur ve yine sözcüğün varoluşundan ayrı olarak ele alınamamaktadır. Ancak sözcük açısından çoğaltılabilirlik yine olumsal bir şekilde belirlenen bir nitelik değildir, başka faktörlere de bağlı olarak belirlenmektedir. Örneğin ortamsal koşullara uygunluk sözcük için de söz konusudur. Sözcüklerin ortamı anatomik anlamıyla ağız ve dil olarak belirlendiğinde ve bu ağız ve dil yapısının da genetik faktörler tarafından belirlendiği düşünüldüğünde, belirli genlerin etkisindeki bir insan topluluğunda her sözcüğün aynı çoğaltılabilirliğe sahip olduğu düşünülemez. Diğer bir ifadeyle birbiriyle genetik akrabalığı fazla olan ve aynı coğrafyada yaşayan bir topluluğun ortak genleri fazla olacağından anatomik olarak birbirine benzer ağız, dil ve gırtlak yapılarına sahip olması beklenecektir. Bu nedenle de her sesin bu benzer ağız, dil ve gırtlak yapıları tarafından aynı kolaylıkla çıkartılması mümkün değildir. Çünkü konuşma ağzın içindeki ve ses kutusundaki kasların konuşma seslerini çıkaracak şekilde şekillendirme yetisidir (Spuhler, 1977: s. 516). Bu nedenle farklı anatomik yapıların farklı seslere yatkınlığa neden olacağı iddia edilebilir görünmektedir. Örneğin Fransızcadaki gibi gırtlaktan çıkan harflerin yoğun olduğu kelimeler bu anatomik yapıya uygun olmayan topluluklar tarafından çoğaltılamayacaktır. Dolayısıyla bir şeyi hangi sözcüğün imleyeceği uylaşımla belirlense de bu uylaşımı da belirleyen faktörler bulunmaktadır ve sözcüğün imlediği sözcüğü doğru bir şekilde imleyip imlemediğinden ziyade sözcüğün çoğaltılabilir bir şekilde seçilip seçilmediğine dair bir sınama söz konusu olabilir, ancak bu sınama şimdi ve burada mümkün değildir, sözcüğün hâlihazırda çoğaltılıp çoğaltılmamasıyla gerçekleşmiştir. Zaten o sözcüğü bu açıdan şimdi ve burada sınıyor olsak bile bu sınama anlamsız olacaktır, çünkü bu sınama ihtiyacını duyuyorsak, yani kullanılagelen bir sözcüğü sorguluyorsak söz konusu sözcük bu sınamayı zaten geçmiş demektir. Bu nedenle de sözcük düzeyindeki bu sınamayı imleyen sözlük açısından yapmak anlamsızdır, ancak öte yandan imlenen şey açısından yapmak ise mümkün görünmektedir. Fakat imlenen şey ontolojik olarak bir var olan olacağı için, var olan bir şeyin doğru ya da yanlışlığı söz konusu değildir, hakikiliği söz konusudur. Böylelikle bir sözcük, yanlış bilginin ortaya çıktığı yer olarak, imlediği şeyin hakiki olmaması durumunda yanlış olmaktadır. Ancak bir sözcüğün bu

anlamda tek başına yanlış bilgi ya da bilgi olabilmesi için sözcüğün tek başına dile getirilişi yetmemektedir. Ya şeyin hakiki olmayan bir durumu hakikiymiş gibi ele alınarak bir bilgi, yani bir ilişkisellik ifade edilmelidir ya da sözcük tek başına kullanılacaksa örtük olarak Kartezyen bir şüpheciliğe eşlik etmelidir. İlk duruma örnek olarak tek boynuzlu at anlamına gelen *unicorn* sözcüğü ele alınabilir. Biyolojinin verilerinin bilindiği kabul edilirse, tek başına "tek boynuzlu at" tanımı *unicorn* diye bir canlının olmadığı bilgisini içerecektir. Bu veriler ihmal edilirse de eğer tanım "tek boynuzlu at şeklindeki kurgusal yaratık" şeklinde genişletilirse *unicorn* sözcüğü hakiki bir şeyi imler hale gelecektir, ancak pek tabii imlediği bu hakiki şey bir gerçekte var olan değil kavramsal olarak var olan, ya da kısaca bir kavram olacaktır. Gerçekte var olmayan başka kavramlarla ilişkiselliklerini bildiren önermeler de yine kavramsal düzeyde doğru bilgiler olacaktır. Ancak bir çocuk "Dün ormanda bir *unicorn* gördüm," derse, buradaki *unicorn* hakiki bir şeyi imlemediği için sözcük düzeyinde de yanlış bilgi olacaktır, ya da yanlışlık cümle düzeyinde çocuğun hayal görmesinden kaynaklanıyor da olabilecektir. Fakat cümle düzeyindeki bu yanlışlıkta da yani cümlenin bütünüyle de yanlış bilgi olması durumunda da görüldüğü iddia edilen şey hakiki bir şey olmadığı için sözcük düzeyindeki yanlış bilgi olma durumu da aynen korunacaktır. Gerçekte var olan bir şeyi, olgu durumu ya da ilişkiselliği imleyen bir sözcüğün imlediğinin hakiki bir şey olup olmadığını sorgulamak için bu sorgunun Kartezyen bir şüpheciliğe eşlik etmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle bir insan bir nesneyi karşısında görmekte ve bu nesneye dair bir sözcüğü bilmekte ise, bu sözcüğün imlediği o şeyin hakikiliğinden şüphe etmesi için öncelikle duyularının sağladığı duyumlardan şüphe etmesi gerekmektedir. Descartes bu şüphecilikten kendisinin "düşünen ben" olarak var olduğunu kanıtladıktan sonra Tanrı'nın varlığını kanıtlayıp, en yetkin iyi olması nedeniyle onun bizi duyumlarımız aracılığıyla sürekli kandırıyor olamayacağını kabul ederek duyumlarına, dolayısıyla bizim dışımızda var olan bir nesnenin duyumlarımız nedeniyle varlığına güven duymaya başlayarak kurtulmaktaydı. Ancak duyumlara olan inancın tek yolu Tanrı'nın dolayımından geçmek değildir. İnsan bir bilginin doğruluğunu başka doğru bilgilerle teyit ederek de bilebilir ve benzer şekilde kendisine duyumlarının verdiği bilginin doğruluğuna bu duyumlarla ilgili başka bilgilere başvurarak güvenebilir. Ancak bu durumda bu başka duyumlar kaynaklı bu bilgileri üreten, yani aynı nesneyi duyumsayıp bu duyumun doğruluğunu bilen başka en az bir bilen özneye ihtiyaç

duymaktadır. Elbette Kartezyen şüpheciliğe sahip bilen özne, bu başka bilen özneyi de kendi duyumları aracılığıyla duyumsayacak, dolayısıyla duyumları konusunda bir kez şüpheye düşünce o diğer bilen öznenin varlığından da şüphe eder hale gelecektir. Ne var ki karşısında gördüğü o başka bilen özneye dair alımladığı her şey çoğu zaman, beş duyusu aracılığıyla duyumsadığı duyumlardan ibaret olmayacaktır. Çünkü o başka bilen özne konuştuğunda ya da yazdığında ses ya da görüntü olarak alımlanan tek şey bir sesten ya da görüntüden ibaret değildir, dil aracılığıyla o başka bilen öznenin kurmuş olduğu ama doğada kendi halinde var olmayan bağlantı ve ilişkisellikler de Kartezyen şüpheciliğe sahip bilen özneye aktarılmaktadır. Bu bağlantı ve ilişkisellikler de bir bilen öznenin müdahalesi dışında salt doğa yasaları aracılığıyla doğada kendiliğinden kurulamayacağına göre bu bağlantı ve ilişkisellikleri kuran o diğer bilen özne de var olmak durumundadır. Eğer şüphecilikte daha ileri gidilirse ve bu yaratıcı bilen öznenin de bir yanılsama olduğundan, dolayısıyla yapay olduğundan şüphelenilirse bu yapay bilen özneyi kuran ve en az o yapay bilen özne kadar yaratıcılığa sahip bir başka en az bir bilen öznenin varlığı gerekecektir. Bu durumda bir ihtimale göre Tanrı o yapay bilen özneyi kurmuş olacaktır, ama öte yandan Kartezyen şüpheciliğe sahip bilen özneyi de yaratmış olduğundan ya da tüm bunları doğal süreçlerle ortaya çıkaracak doğa yasalılığını kurmuş olduğundan her iki bilen özne de aynı gerçeklik düzeyinde olacaktır. Diğer bir ifadeyle Kartezyen şüpheciliğe sahip bilen özne bir diğerinden daha gerçek olmayacaktır. Bir diğer ihtimale göreyse yapay bilen özneyi kuran Tanrı olmayacak ve Kartezyen şüpheciliğe sahip bilen özne yapay bilen özneden daha yüksek derecede bir gerçeklik düzeyinde olacaktır, fakat her halükarda o yapay özneyi kuran bilen özne en az o yapay bilen özne kadar yaratıcı olacağından ikinci bir bilen öznenin varlığı yine kanıtlanmış olacaktır. Veyahut yapay bilen özne en az Kartezyen şüpheciliğe sahip bilen özne düzeyinde gerçekse ve yine onu kuran Tanrı değilse, Kartezyen şüpheciliğe sahip bilen öznenin gerçekliğin taklit edildiği ya da indirgendiği bir simülasyon içerisinde bulunduğu sonucuna varılacaktır. Ancak yine simülasyonu kuran, en az o bilen özneler kadar yaratıcılığa sahip olacağı için ikinci bir bilen öznenin varlığı yine kanıtlanmış olacaktır.

Bu noktaya dek, tinsel yöne sahip bir şey, yani doğada kendi başına var olamayacak bir yeniliğe sahip bir şey alımlandı mı, en az bir tane başka bir bilen öznenin varlığından emin olunmaktadır. Ancak bu noktada, tinsel yöne sahip bir yeniliği ortaya çıkarabilecek bir tinsel yaratıcılığa sahip olmayan bir şeyin tinsel yaratıcılığa sahip bir şeyi yaratıp yaratamayacağı sorulabilir görünmektedir. Zira eğer yaratabiliyorsa, tinsel yöne sahip şeyler ortaya koyabilecek ve geçmişte var olup şimdi yok olmuş yaratıcı bir bilen özne söz konusu olabilir ve bu durumda Kartezyen şüpheciliğe sahip bilen öznenin dışında başka bir bilen öznenin varlığı gerekmeyecektir. Ya da geçmişteki bilen öznelerin yaratılarını kullanan ama kendisinin yaratıcı bir bilen özne olma olanağı olmayan yapay bir zekâ da bilen özneyi yapay bir gerçekliğin ve tinselliğin içerisine sokmuş olabilir. Ancak burada böylesi bir yapay zekânın olanağını ve yaratabileceği şeyleri ayrıca ele almakta yarar vardır. Çünkü tinsel alandaki her yeni olan, yaratıcı bir bilen öznenin varlığını doğrudan gerektirmemektedir. Diğer bir deyişle doğada kendi kendine ortaya çıkamayacak her şeyin dolaylı ya da dolaysız olarak insan benzeri bir bilen öznenin varlığını da varlığına dayanmayı gerektirmesi söz konusu değildir. Zira matematiksel ya da geometrik bir düzenliliğe sahip ve doğada bulunamayacak şekilde kendini tekrar eden ve cansız bir şeyin üzerinde bulunan bir doku tinsel bir yöne dayanan bir müdahaleyi gerektirmektedir, ancak insan benzeri bir bilen öznenin varlığını gerektirmemektedir, çünkü yapay bir zekânın ürünü olma ihtimali de bulunmaktadır. Ancak bu noktada matematiğin ya da geometrinin yaratıcı bir bilen özne müdahalesi olmadan yapay zekâ tarafından geliştirilip geliştirilemeyeceği sorulabilir. Eğer geliştirilemezse o yapay zekâyı yaratan yaratıcı bir bilen öznenin olması gerekmektedir. Fakat o yapay zekânın yaratılabilmesi için de öte yandan matematik ve geometri bilgisi de gerekmektedir. Dolayısıyla insan benzeri bir bilen özne olmadan matematiğin ve geometrinin sıfırdan kurulması ya da keşfedilmesi söz konusu değildir. Bu sayede de bu noktada matematiğin bir insan yaratısı mı yoksa bir keşif mi olduğu tartışmasına girmeye gerek yoktur. Çünkü bir yapay zekâya sahip bir bilgisayarın üretilmesi için matematik ve geometrinin hâlihazırda belirli bir noktaya gelmiş olması ön koşuldur. Eğer böyle bir bilgisayarın matematik ve geometri bilgisi olmadan üretilmesi mümkün olsaydı, matematik ve geometrinin keşfedilen bir bilgi dalı olarak zaten var olması durumunda yapay zekâ tarafından da keşfedilmesinin mümkün olduğu öne sürülebilirdi.

Bu noktaya gelindiğinde, o halde matematik ve geometri gibi günümüzdeki yapay zekâ tarafından dahi anlaşılıp geliştirilebilecek bir bilgi dalında bile önünde sonunda, en azından o yapay zekâ yaratılırken insan benzeri bir yaratıcı bilen özneye ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak insan benzeri yaratıcı bilen öznenin yarattıkları sırf matematiksel ve geometrik temeli olan bilgilerden ibaret değildir. Örneğin sanat yapıtları söz konusu olduğunda matematik ya da geometriyle açıklanamayan, hatta mantık tarafından da çoğu zaman temellendirilemeyen yeni ilişkisellikler söz konusudur. Kimi zaman bu ilişkiselliklerin insan müdahalesi olmadan doğada kendi başına bulunması da mümkün değildir. Çünkü bu yeni ilişkisellikler insana has kimi değerler üzerine kurulmaktadır. Söz gelimi fedakârlık insan ya da insana yakın türler dışında doğada sıklıkla gözlemlenebilen bir özellik değildir. İnsanı anlamlandırması ya da insana değer katması ya da başka değerlere olanak sağlaması bakımından da kendi başına bir değer olduğu söylenebilir görünmektedir. Üstelik fedakârlık, diğer bazı değerlerin aksine, insan dışındaki bazı türler için gerçekleşme olanağı taşımasına rağmen genellikle gerçekleşmemekte olup bu açıdan özel bir değer sayılabilir. Örneğin dürüstlük de insana has bir değerdir, ancak olduğun gibi davranma ya da yalan söylememe anlamındaysa zaten tanımı gereği insan dışında başka canlılarda gözlemlenmesi imkânsızdır. Veyahut hoşgörü gibi insanlarda erdem şeklinde görülebilen özelliklerin hayvanlardaki görünümü erdem sayılmayabilir. Örneğin görüşü nedeniyle bir insana kibar davranmanın hayvanlarda karşılığı yoktur, olsa olsa önündeki yiyeceği almaya çalışan bir hayvana müsaade etmek hoşgörüye yakın bir davranış olarak ele alınabilir. Ama bu davranışta bulunan hayvana diğer tüm hayvanlar için kategorik olarak genellenebilecek türde bir değer katmamakta ya da ne o zaman ne de gelecek için bir fayda sağlamamaktadır, bilakis hayvanın hayatta kalışını zora sokmaktadır. Ancak fedakârlık diğer tür bireyleri ya da akraba olunan bireyler için kendini öne atma ve onları koruma olarak insan dışındaki türlerde görülme olanağı da vardır ve hatta bazen görülebilmektedir. Örneğin bal arıları kovana bir saldırı olduğunda kovanı ve kraliçe arıyı koruyacak şekilde düşmana saldırmakta ve genellikle düşmanını soktuktan sonra iğneyi ve zehir kesesini bırakarak ölmektedir (Rupp, 1991: s. 275). Bu elbette ilk bakışta, bal arısının insana uzak bir tür olmasına rağmen bir fedakârlık örneği olarak görülebilir.

Ancak bencil gen kuramı buna karşı çıkmaktadır. Çünkü burada arı bireylerinin kendisini feda etmesinde belirleyici olan arı bireylerinin kovanı ve kraliçe arıyı korumak için kendini feda etmesi gibi bir amaç değil, kendisinde de ortak bulunan genleri koruma amacıdır (Dawkins, 2006: s. 6, 172). Dolayısıyla bencil gen kuramının bakış açısından arı bireyleri kendini feda etmemekte, tüm kovanda ortak olarak bulunan genler, çoğunluğunu kurtarmak için içlerinden bazılarını kurban etmektedir. Ancak her halükarda bu ortak genler için bu öz feda, bütün arıların kaçıp kendisini kurtarmasından daha avantajlı olmakta ve daha çok gen, sonraki kuşaklara aktarılabilmek üzere hayatta kalmaktadır. Böylelikle hayvanlardaki diğer benzeri fedakârlık görünümlerini de aynı şekilde açıklayan bencil gen kuramı açısından fedakârlık, tüm benzer görünümlerine rağmen hayvanlarda aslında genlerin bencilliğinin bir görünümü olarak gerçekleşmektedir ve insan dışındaki türler için peşinen söz konusu değildir. Ancak bencil gen kuramı insanı kapsayacak şekilde genişletilirse bu kez fedakârlık insanlar için de söz konusu olmayacak, yine insanlarda ortak bulunan genlerinin çoğunluğunu kurtarmak için bir kısım genlerin feda edilmesi olarak yorumlanacaktır. Buradan hareketle de fedakârlığın bir değer olarak var olmadığı sonucuna ulaşılabilir görünmektedir. Ancak insan söz konusu olduğunda fedakârlığın başka görünümleri vardır ve bu görünümlerle birlikte daha çok davranış örüntüsünü kapsayan daha geniş bir anlama sahip olmaktadır. Örneğin insan söz konusu olduğunda fedakârlık ölüm-kalım meseleleri dışında da görülebilen bir davranıştır. Elbette insan benzeri türler söz konusu olduğunda da fedakârlık her zaman başkası için kendi canından vazgeçmekten ibaret şekilde gözlemlenmemektedir. Söz gelimi canlılarda ebeveynlerin kendi yavrusunu kendi yiyeceğinden kısarak beslediği görülebilmektedir (Dawkins, 2006: s. 6). Ancak bencil gen kuramı açısından bu davranışın da yavrudaki ortak genlerin çoğaltım şansını arttırdığı için hayvanlarda yine belirli genlerin belirlenimiyle ortaya çıktığı iddiasıyla yorumlanabilmesi mümkündür. Fakat insana yaklaşıldıkça ve insan söz konusu olduğunda fedakârca davranışlardan yararlanan ortak gen sayısı da giderek azalmaktadır. Örneğin insan söz konusu olsun ya da olmasın ebeveyn ve yavru arasında ortak gen sayısı fazlayken söz gelimi aynı milletten iki insanın sahip olduğu ortak gen sayısı çok daha az olmaktadır. Fakat buna rağmen insan kimi zaman kendi hakkından kimi zaman da kendi canından feragat ederek kendisiyle aynı ülkede yaşadığı yurttaşının yararına eylemde bulunabilmektedir. Bu fedakârlıktan yararlı

çıkan ya da salt bu fedakârlık sayesinde hayatta kalmaya devam eden ortak gen sayısı elbette ebeveyn ve yavrulara nazaran oldukça az olacaktır. Dolayısıyla ortak genlerin bencilliğinden hareketle yapılan bir açıklama insan söz konusu olduğunda yeterli olmayacaktır. Elbette fedakârca davranan bir insan, bu davranış ölümüyle sonuçlanmıyorsa bütünüyle ve her zaman her yerde daha zararlı çıkmış olmayacaktır. Örneğin market sırasında kendi sırasını başka zor durumdaki bir insana veren bir insan, o an zaman kaybetmiş olabilir, ancak başka bir zaman başka bir yerde onun bu davranışını gören başka bir insan tarafından gelen yardımla daha avantajlı duruma bile geçebilecektir. Veyahut fedakârca davranışlar, karşı cins için ideal bir eş imajı çizilmesini sağlayacak ve insanın eş bulup genlerini bir sonraki kuşağa aktarma şansını arttıracaktır ve dolaylı yoldan insanın kendi genlerinin de avantajına olacaktır. Ancak görüldüğü gibi her durumda görece daha kısa bir zaman için bir zarar söz konusu olup olası çıkar yalnızca uzun vadede elde edilmektedir. Dolayısıyla bu tarz fedakâr davranışların ileride bir avantaja dönüşebilmesi için fedakârlıkta bulunan kişinin etrafındaki kişilerin gelecekte olabilecekleri tasavvur edebilme yetisine sahip olması gerekmektedir. Zira etraftaki bu kişilerin belirli bir geninin tek başına fedakârca bir davranışı fark edip kişiyi ona yöneltme gibi oldukça çoklu ve karmaşık bir fonksiyona tek başına sahip olması beklenemez. O halde fedakârlık, bir değer olarak ele alınacaksa, her halükarda insana has bir değer olarak değerlendirilmek durumundadır ve söz gelimi bir romanda kendisini sevgilisi için feda eden ya da arkadaşları için fedakârlıkta bulunan bir karakter yaratmak için insan benzeri bir canlının yaşanmışlığı ve bu yaşanmışlıktan hareketle kurulan bir empati gerekmektedir. Hem bu yaşanmışlığa hem de empati yetisine yapay zekânın sahip olması da beklenemeyecektir. En fazla yapay zekâya belirli bir örneklem sunabilecek yaşanmışlıklar yüklenebilir ama bu yaşanmışlıklar da yine insan ya da insan benzeri bir canlının yaşanmışlıkları olacaktır. Zira fedakârlığın her zaman belirli bir mantıksal algoritmayla temellendirilip formüle edilecek bir biçimi bulunmamaktadır, diğer bir deyişle bariz ve kesin bir daha fazla çıkar uğruna yapılmıyorsa irrasyonel bir temele sahiptir. Ancak bu rasyonel temel yoksunluğunun, fedakârlık gibi bir değerle telafi edildiği de söylenebilir görünmektedir. Dolayısıyla fedakârca davranışlar yapay zekâ tarafından kavranıp formüle edilebilir bir biçime sahip olmasa da bütünüyle temelsiz değildir. Tüm bunlarla da fedakârlığa dair anlatılardan

oluşan ve doğada görülmeyen bir yeniliğe sahip olan yapay bir tinselliğin bütünüyle yapay zekâ tarafından üretilmesi olanaksız görünmektedir.

Fedakârlığın bütünüyle yapay zekâ tarafından üretilmesi olanaksız olsa da belirli durumlarda fedakârca davranmanın uzun vadede daha kârlı olmasından hareketle fedakârca davranışları geliştiren genel bir algoritmanın imkânından da söz edilebilir görünmektedir. Ancak böylesi durumlarda böyle bir mümkün algoritmanın genel geçer olarak her zaman uygulanmasının, yapay yaşantı ya da yaşantı anlatılarını kilitleyeceği de diğer taraftan iddia edilebilir. Zira böylesi algoritmaları yazmak mümkün olsa da kimin için uygulanıp kimin için uygulanmayacağının da önceden belirlenerek algoritmaya dâhil edilmesi gerekmektedir ve fedakârca davranışların hepsi için, fedakârlıkta bulunacak ya da bulunması gereken kişinin kim olduğunu tespit etmek mümkün değildir. Örneğin bir yaşantı anlatısında yapay zekâ tarafından gelecekteki olası çıkarlar hesaplanarak bir belediye otobüsünde oturarak seyahat eden genç yolculardan birinin bir yaşlıya yer vermek için ayağa kalkması gerektiği kodlanabilir. Ancak tüm gençler aynı şartlara sahipse ve aynı konumdaysa bu kod işleme konduğunda hepsi birden ayağa kalkacak ya da bir çakışma yaşanması sonucu hiçbiri ayağa kalkmayacaktır. Zira fedakârca davranışlar benzer durumda herkes için kategorik olarak benimsenebilecek nitelikte değildir. Söz gelimi saygı bir değer olarak herkesin aynı anda benimsemesi durumunda değerli yaşantılar ortaya çıkarırken herkesin fedakârlığı benimsemesi durumunda fedakârlıktan yararlanacak kimse olmayacaktır ya da fedakârlıktan sadece bir ya da birkaç kişi yararlanıyorsa o kişi ya da kişiler dışında herkes o kişi ya da o kişiler için boşu boşuna hakkından feragat etmiş olacaktır. Bu açıdan bakıldığında, fedakârlığın neden herkes tarafından kabul edilen ortak bir değer olarak belirlenmediği de anlam kazanmaktadır, çünkü herkes tarafından benimsenip uygulanırsa anlamsız bir durum ortaya çıkmaktadır. Fakat fedakârlık kategorik olarak herkesin benimsemesi gereken bir değer olarak ilan edilemese bile, en insana has nitelik ya da davranış biçimi olarak da ele alınabilir görünmektedir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi fedakârca davranışlar doğada birbirine biyolojik bir bağla bağlı olmayan canlı bireyleri arasında gözlemlenememektedir, nitekim genetik akrabalıkla birbirine bağlı bireyler birbirleri için sıklıkla fedakârlıkta bulunurken aynı türün bireyleri de birbiri için fedakârlıkta

bulunabilmektedir, ama biyolojik yakınlık azaldıkça fedakârlığın da azaldığı söylenebilir görünmektedir. Nitekim insanlar başka tür olarak en çok memeliler familyasındaki hayvanlarla etkileşime girmekte, daha sonra onların peşinden kuşlar gelmekte, omurgalılar arasında da nadiren sürüngenlerle yakınlık kurabilmektedir. Fakat insanların ya da başka türden canlıların söz gelimi böceklerle onlar için fedakârlık yapma derecesinde yakınlık kurduğuna pek rastlanmamaktadır. Bunun en iyi kanıtı kapısının önüne kediler ve köpekler için yiyecek ve su koyan insanların böcekleri besleme gibi bir niyete çoğunlukla sahip olmamasıdır. Çünkü fedakârlık sonucu feda edilen çıkar genellikle çok daha geniş bir vadede elde edilen kazançla tazmin edilse de edilmese de kısa vadede fedakârlık karşılıksız olarak belirli bir haktan ya da sahiplikten feragat edilmesi olarak tanımlanabilir ve bu açıdan bakıldığında fedakârlıkta bulunan için yarattığı dezavantaj nedeniyle evrimsel süreçte çok uzak türler için yaygınlaşması oldukça güçtür. Öte yandan, bencil gen kuramı gen determinist yaklaşımı nedeniyle benimsenmese dahi, fedakârlığın zıddı olarak ele alınabilecek bencillik doğada canlıların geneli arasında çok daha yaygındır. İnsana bencillik açısından dönülürse de kötü bir insanın kötülük derecesinin yaptığı eylemlerden ayrı olarak en çok bencillik derecesine göre değiştiği de söylenebilir görünmektedir. Zira bir insan normalde iyi bir insan bile olabilir, ancak örneğin yanlışlıkla bir nükleer füzenin ateşleme düğmesine basarsa son derece kötü bir insanın yapabileceği bir eylemde bulunmuş olacaktır. Bu açıdan bakıldığında Kant etiğinde olduğu gibi insanın eylemde bulunurkenki niyeti ve eyleminin sonuçları birbirinden ayrı olarak değerlendirilebilir görünmektedir. Buna göre aynı nükleer füze kötülüğü, eylemin sonuçlarına paralel derecede kötü bir insanın eylemi olarak da gerçekleşme ihtimaline sahiptir. Bu durumda eylemin kendisini kötü kılanın sonuçları, yani milyonlarca insanın ölümü olduğu net bir şekilde söylenebilir, ancak bilinçli şekilde bu eylemde bulunan bir insanı bu denli kötü kılanın ne olduğu daha öte bir sorgulama gerektirecektir. Bunun için de insanın böylesi büyük bir kötülüğü yaparkenki motivasyonu sorgulanmalıdır. Buna göre de ilkin, böyle bir eylemde bulunan insan ne denli kötü kabul edilirse edilsin, bu insanın asıl amacının muhtemelen milyonlarca insanı öldürmek olmadığı kabul edilmelidir. Elbette bir insanın bunu sırf milyonlarca insan öldürmek motivasyonuyla yapabilecek oluşu da ihtimal dâhilindedir, ama bunun asıl amaç olabilmesi için o insanın milyonlarca insan öldürmekten keyif alması gerekmektedir ki bu da o insanın

sadistçe bir kişilik bozukluğuna sahip olması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla görece daha sağlıklı bir zihin açısından milyonlarca insanı öldürmek gibi bir kötülük dahi başka bir amaç için bir araç olmak durumundadır. Bu amacı belirleyen motivasyon ise ancak ve ancak kişinin kendi iktidarıyla ilgili çıkarları gerçekleştirmek istemesi gibi bir bencillik olacaktır. Ya da en fazla kendi ulusunun çıkarlarını gerçekleştirmek gibi toplumsal bir bencillik olabilecektir, ama her halükarda böylesi bir kötülüğün arkasında dahi önünde sonunda bencilce bir tutum ya da kitlesel bir bencilliğin olduğu iddia edilebilir görünmektedir. Niceliksel ve niteliksel olarak bu dereceden bir kötülükte bile temel motivasyon bencillik ise, psişik bir rahatsızlık dışında tüm kötü eylemlerinin temel motivasyonun bencillik olabileceği daha kolay söylenebilir hale gelecektir. Zira insanın sanatta veya endüstriyel videolarda salt kötü olan bir karakteri ya da yaratığı nasıl kurguladığı düşünülürse, böylesi bir kurgusal karakterde ya da yaratıkta olmadığını söyleyebileceğimiz niteliklerin başında fedakârlık gelecektir. Fakat öte yandan, bencillik ya da başka bir motivasyon olmadan, karşısına çıkan her şeyi salt yok etmek için, yani salt yapılan kötülüğün kendisi için yakıp yıkan bir canavar da fedakârlık ya da bencillik gibi nitelikleri kendisinde taşımadığı gibi gerçeklikte var olmasını mümkün kılacak gerçekçilikle de kurgulanmamış olacaktır. Diğer bir ifadeyle doğada, yiyip karnını doyurabileceği ya da barınmada kullanabileceği şeyleri bile salt kötülük olsun diye yok eden bir canlının doğada kendiliğinden ya da denge halindeki doğada ortaya çıkmasının imkânı yoktur. Eğer kuduz bir canlıda olduğu gibi ortaya çıktıysa da denge halindeki doğaya uymayan bir anomalinin, söz gelimi bir hastalığın sonucu olacaktır. Dolayısıyla ister insan için ister diğer tüm canlılar için söz konusu olsun, doğada ya da tarihsel-toplumsal alanda canlı birey ve canlı birey topluluğu için denge durumu varsa bir canlı bireyinin yaptığı kötülük hep başka bir şey için araç durumunda olup kendisi amaç değildir ve araç-amaç zincirinde en geriye doğru gidildiğinde nihai amaç canlı bireyinin ya da canlı birey topluluğunun yararına olan bencilce bir amaçtır. Böylelikle bencillik insanın doğaya ait yönünü insansız doğa ile ortak kılan bir nitelik olarak karşımıza çıkarken, fedakârlık insana uzak doğada ortaya çıkmayan ve ona yabancı zıt bir nitelik olarak ele alınabilir görünmektedir. İşte bu nedenle de fedakârlık davranışının ya da bu davranışa ait bir anlatının, insanın ya da insan benzeri bir canlının olmadığı bir doğada dolaylı ya da dolaysız olarak kendiliğinden ortaya çıkması ya da eğer böylesi

bir doğa bir şekilde insan benzeri olmayan yapay bir zekâyı ortaya çıkardıysa da böyle bir yapay zekânın tek başına fedakârlık davranışında bulunması ya da bu davranışın olduğu bir anlatıyı kurgulaması mümkün görünmemektedir. Buna paralel olarak da Kasparov'un yapay zekâlı satranç oyuncusu Deep Blue'yu yendiği, 1996'daki ilk maç ele alınabilir. Zira yorumculara göre Kasparov ilk maçta stratejisini oyun ortasında değiştirdiği ve yaptığı taş fedalarıyla yapay zekânın lehine oynar görünüp aslında oyunun bütününde kendisinin daha çıkarına olan bir konum elde ettiği söylenmektedir.[12] Dolayısıyla daha evveli bir durumda olan yapay zekâ, oyunun bütününde daha büyük çıkar getirecek fedaları bile anlamlandıramamaktaydı. Buna göre kendisinin zarar görmesi pahasına bir insanın başka bir insan ya da insanlar için bir eylemde bulunmasının yapay zekâ tarafından anlamlandırılabilecek bir algoritmaya oturtulması çok zor görünmektedir. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi, ilkin fedakârlıkta bulunanın hayati bir zarar görmemesi durumunda, böylesi fedakârlıkların fedakârlıkta bulunana fayda sağlaması için başkalarının bu fedakârlıkta bulunan insanın iyi bir eş ya da dost olacağı çıkarımında bulunmasını sağlayan bir zihinsel gelişmişliğe sahip olması gerekmektedir. Eğer yapılan fedakârlık insanın ölümüyle ya da hayati bir zarar görmesiyle de sonuçlanacaksa, fedakârlıkta bulunan kişinin, her kim için fedakârlıkta bulunuyorsa, o kişinin benzeri şekilde zarar görmesi ya da ölmesi durumunda gelecekteki kendisinin o kişi için çekeceği psişik acıyı duyumsayacak kadar gelecekteki olası kendisiyle empati kurmasını sağlayacak bir duygusal zekâya sahip olması gerekmektedir ki bu da yine yapay bir zekâ tarafından kolay anlamlandırılabilir ya da en azından bugünkü teknolojiyle yapay zekâ için kodlanabilir bir durum değildir. İnsanın o kaybı yaşayan gelecekteki duruma geldiğinde neden o denli acı çekeceği ise yapay zekâ bir yana başka bir canlı için de anlamlı olmayacaktır. Zira böyle bir kayıp yaşama ihtimalinin sırf cinsel bir arzunun artık tatmin edilemeyecek olması nedeniyle bu denli acı verdiği her zaman söylenemeyecektir. Dolayısıyla fedakârlık salt cinsel arzu güdümüyle gerçekleşmemekte, gerçekleşme nedeni de cinsel arzu olmadığında diğer canlılar için daha zor anlamlandırılabilir hale gelmektedir. Elbette fedakârlık canlı bireyin yavruları için olduğunda da cinsel arzunun güdümünde yapılmamaktadır ve

[12] History. (2023). Erişim: 25.04.2023, https://www.history.com/this-day-in-history/deep-blue-defeats-garry-kasparov-in-chess-match

buna rağmen insana uzak canlılar için dahi anlamlandırılabilir bir davranış olmaktadır. Ama burada cinsel arzu doğrudan işbaşında olmasa da yukarıdaki bölümlerde de değinildiği gibi yavruda bulunan ortak genlerin çoğaltımı söz konusudur ve cinsel arzunun nedeni de aslında genlerin çoğaltımı olduğu için yavrular için yapılan fedakârlıkla eş için yapılan fedakârlık aynı ortak kökene, genlerin organizmayı çoğaltım için yönlendirme mekanizmalarına dayanmaktadır. Ancak cinsel bir bağın olmadığı bir dost için, ya da aynı yerde ya da aynı ülkede yaşayan, aynı zamanda genetik akrabalığın da nispeten daha az olduğu, doğrudan tanınmayan insanlar için yapılan fedakârlıkların yapay zekâ tarafından ya da başka bir canlı tarafından anlamlandırılması çok daha zordur. Örneğin bir insanın vatanı için kendi canını feda etmesi davranışını yapay zekâ için ya da başka bir canlı için anlamlandırmanın mümkün olmayacağı söylenebilir görünmektedir. Elbette sınırlı da olsa bir yapay zekâya sahip bir robota savaşta karşılaştığı düşmanları ne pahasına olsun öldürmesi ya da doğrudan düşman arasına dalıp kendisini havaya uçurması talimatı verilebilir. Ancak savaş dışında başka işlevlere ve çok daha gelişmiş bir yapay zekâya sahip bir robota vatan tehlikedeyken savaş robotuna dönüşmesini sağlayacak bir algoritmanın nasıl yazılacağının da önemli bir yazılım problemi olacağı söylenebilir görünmektedir. Bunun neden mümkün olmadığı ya da neden bu denli zor olduğu da felsefenin konusu olacaktır. Bu soruna da cevap olarak ilkin, sevgi gibi bir başka değerin var olmasından hareketle bir cevap verilebilir. Buna göre insan dostlarını da sevmektedir, aynı ülkeyi paylaştığı yurttaşları ve vatanını da sevebilmektedir ve bu sevginin büyüklüğüne göre kimi insan kendisini bile feda edebilmektedir. Buna neden olan sevgi, salt bir değer olarak değil de aynı zamanda bir duygulanım olarak ele alınırsa, vücutta ya da beyinde yarattığı değişimlere göre varlığının ya da ne ölçüde olduğunun, yani derecesinin tespit edilebileceği söylenebilir görünmektedir. Böylelikle sevgi kavramı kavramsal olanın ötesine geçip maddi bir gerçekliğe de sahip olmuş olacaktır. Ancak öte yandan, sevilen şey ya da kişinin ne denli bir etki yaratıp ya da hangi ilişkisellikler aracılığıyla seven öznede böylesi bir değişim ortaya çıkardığı sorusu da halen cevapsız kalacaktır. Bu soruna verilebilecek bir cevap ise yukarıdaki bölümlerde yapılan bir kavramsallaştırmayı kullanarak önerilebilir görünmektedir. Zira bir insanı o yer ve o zamandaki o insan yapanın o insanın tekilliği olduğu kabul edildiği ve bu tekilliğin ortaya çıkışında o insanın o zamana kadar bulunduğu tüm yer ve zamanlarda kurduğu bütün ilişkisellik

ve bağların etkili olduğu da hatırda tutulduğu takdirde, bir insanla ya da bir yerle kurulan ilişkisellik ve bağlar o insanı o insan yapma konusunda ne denli etkiliyse o ilişkiselliklerin ya da bağların ortadan kalkmasının o yer ve o zamandaki insan için o denli yıkıcı, belki de yok edici olacağının da kabul edilmesi gerekecektir. Ancak yıkılan ya da yok olan, elbette o insanın maddi varlığı, yani bedeni ya da bütün bir bedeninin devamı olmayacaktır, o insanın o yer ve zamandaki tinsel varlığı olacaktır. Bu ise o insanın salt ruhen yaralanması ya da ruhunun yok olması anlamında değildir. Çünkü Hegel'e dair bu çalışmadaki yorum göz önünde bulundurulursa, o insanın tinsel varlığı denilince, ruh gibi fizikötesi bir var olandan bahsedilmemektedir. Bedeni ve bedeninin yaşadığı doğa arasındaki biyolojik ilişkiselliklerin ötesinde doğada kendiliğinden bulunamayacak bir yeni olan olarak ortaya çıkan, diğer insanlarla ve doğayla sırf insana ait özellikler dolayısıyla kurulan ilişkiselliklerden bahsedilmektedir. Bu ilişkisellikler de insanın biricikliği konusunda Gehlen'in el ve beyin üzerine odaklanması göz önünde bulundurulursa, doğada normalde yan yana gelip ilişkiye girmeyecek şeylerin doğrudan eller aracılığıyla ya da beyin tarafından tasarlanıp eller kullanılarak üretilen araç-gereçlerin dolayımıyla ilişki içerisine sokulmasıyla kurulmaktadır. Veyahut insanın tinselliğini oluşturan bu ilişkisellikler insan beyninin kendine has olan, konuşmaya dair nitelikler dolayımıyla dil aracılığıyla ortaya çıkmaktadır. Böylelikle de bir insanın belirli bir yer ve zamandaki o insan olarak tinsel yönü, bu ilişkisellikler ya da ilişkiselliklerin bilgisi olarak salt gerçekte var olan olarak değil kavramsal olarak var olan ya da bir *entelekheia* olarak da var olmaktadır. Böylelikle de sevilen bir insanla ya da şeyle pek çok belirleyici ilişki kurulacağı ya da daha az sayıda ilişki kurulsa bile bu ilişkilerin nitelik olarak diğer ilişkilerden çok daha fazla belirleyici olacağı düşünülürse, sevilen bir insanın ya da şeyin kaybedilmesi demek, insanı belirli bir yer ve zamanda tinsel olarak o insan yapan ilişkiselliklerin büyük oranda kırılması ve adeta o yer ve zamandaki insanın tininin ortadan kalkıp yeni ilişkiselliklerin kurulmasıyla yeni bir tinin bir yeni olan olarak ortaya çıkması anlamına gelecektir. Yine yukarıdaki bölümlerde öne sürülen, doğada ya da tarihsel-toplumsal alanda şeylerin benzer olana ya da benzeşmeye doğru, bunun genellikle daha kolay olması için de dolayısıyla basitleşmeye doğru bir yöneliminin olduğu iddiasından hareketle bir insanın belirli bir yer ve zamandaki mevcut tininin mümkün olduğunca bozulmadan başka bir yer ve zamandaki tiniyle benzer olma yönelimine sahip

olduğu, bu nedenle kendi bütünlüğünü bozan büyük bir değişimden kaçınmaya doğru buna paralel bir yönelime gireceği de iddia edilebilir görünmektedir. Örneğin bir insanı o yer ve zamandaki o insan yapan ilişkiselliklerin çoğunluğu o ülkeyle bağlantılı olarak kurulmuş olabilir. Söz gelimi insan o ülkedeki yaygın dinin ritüelleriyle düzenli yaşantılar deneyimleyip kendisini buluyor olabilir. Veyahut en çok o ülkenin toprakları üzerindeki anılarıyla o yer ve zamandaki kişiliğini kurmuş olabilir. Böylelikle örneğin bir savaş sonucu o insanın artık o ülkede yaşamamak zorunda kalması ya da o ülkede yaşasa bile o ülkeyi o ülke yapan diğer her şeyin zamanla yok olmasıyla sonuçlanacak bir işgalle karşılaşılması o insanı o insan yapan pek çok ilişkiselliğin bir anda bir daha kurulmamak üzere bozulması anlamına gelecektir. İşte bu açıdan bakıldığında bir insanın savaşta kendisini ülkesi için feda etmesi tinsel olarak benzeri bir yöne sahip başka bir bilen özne, yani söz gelimi başka bir insan açısından anlamlı ve makul bir davranış olarak gayet anlaşılır hale gelmektedir. İnsanın gelecekte çekmesi muhtemel acıların vereceği zararlar düşünülünce de ülkesiyle var olan bu tarz insanlar için hatta rasyonel bir davranış olarak ele alınabilir görünmektedir. Benzeri bir durumun ortaya çıkması, sevilen insanın kaybında yaşanacak tinsel değişim ya da yok oluş için de elbette mümkündür.

Bu noktaya kadarki söylenenlerden insanın tinsel olarak büyük değişimlere her daim kapalı olduğu, çünkü tinsel olarak kendisiyle aynı insan kalmak istediği de çıkarılmamalıdır. Zira insan her zaman salt tin boyutunda var olmamaktadır ya da belirli bir yer ve zamandaki tinin ileride yaşanacak yer ve zamanlarda da aynen sürdürülmesinin katlanılabilir olmadığı bazı durumlar da söz konusu olabilir. Örneğin bir insan bir hastalıktan ötürü ciddi acılar çekiyor olabilir ve bu acılar gündelik yaşantılarını dahi zorlaştırıp bir bütün olarak tinsel yaşamı da karmaşıklaştırıyor olabilir, bu durumda elbette insan o hastalığın verdiği acıdan ya da mümkünse o hastalığın kendisinden kurtulup yeni bir tine kavuşmayı arzulayabilir. Çünkü bu yeni tin basitleştirilmiş olup ilerideki yer ve zamanlar için kolay benzeştirilebilir ya da kopyalanabilir olacaktır. Hastalığın acısının devam etmesi durumunda ise belki birkaç sene sonraki bir yer ve zamanda ne bedenin ne de tinin o acılara katlanması mümkün olacak, dolayısıyla o yer ve zamanda şimdiki yer ve

zamandaki tinin benzerinin olması ya da kopyalanması, diğer bir ifadeyle o hastalığa sahip bedene ait tinin sürdürülebilir olması çok daha zor olacaktır. Veyahut bir insan bir olay nedeniyle büyük bir pişmanlık ve vicdan azabı yaşıyor olabilir ve bunu ortadan kaldıracak herhangi bir şey tini basitleştirip ileriki yer ve zamanlar için kolay kopyalanabilir ya da benzeştirilebilir hale getirecektir, dolayısıyla sürdürülebilir kılacaktır. Ya da basitleşmeye doğru yönelimin aksine bazen insan, sahip olduğu bedenini daha avantajlı duruma getirerek tininin büyük oranda değişerek de olsa sürdürülebilirliğini arttıran daha karmaşık yeni ilişkisellikleri, yaşanacak büyük değişime rağmen, bedensel hazların da artacak olmasının etkisiyle büyük bir arzuyla isteyebilir. Bu da yine tinin daha sonraki yer ve zamanlarda daha az benzeşerek de olsa var olmaya devam ederek çoğaltılma şansını arttıracaktır.

Böylelikle fedakârlığın kökeninde sevgi gibi bir başka değerin olduğu tespit edilse dahi, sevginin de nedenine doğru akıl yürütüldüğünde sevginin kökeninde salt değerlerin belirlenimiyle gerçekleşen bir süreç yerine insana ya da benzeri imkânlara sahip bilen öznelere has yaşantılara dayanan bir yaşanmışlığın olması gerektiği sonucuna varılmaktadır. Dolayısıyla sevgiye dayandığı kabul edilse de fedakârlığa dair yaşantı ve anlatıların ortaya çıkabilmesi için insan benzeri bir bilen öznenin yaşanmışlıkları gerekmektedir. Bu yaşanmışlıklara dair hiçbir veri olmadan da yapay zekânın böylesi anlatıları geliştirmesi mümkün değilse de insana has anlatılarla örülü bir sanat yapıtı ya da metinle karşılaştığında insan, en uç şüphecilikte kaldığında dahi, en azından bugünün yapay zekâ teknolojisi için, bu anlatılardaki yaşanmışlıkları hissetme potansiyeline sahip kendisinden başka en az bir benzeri bilen öznenin geçmişte yaşamış olduğundan emin olacaktır. Böylelikle de yukarıda bahsi geçen, Kartezyen şüpheciliğe sahip bilen özne, kendisinin yaratmadığından emin olduğu, matematiksel düzenlilikte bir yaratıyla karşılaştığında kendisinden başka bir zekânın hakiki olarak var olduğunu ya da bir zamanlar var olmuş olduğunu emin bir şekilde çıkarsayabileceği gibi, fedakârlık benzeri büyük ölçüde insana has değer, kavram ya da davranışların olduğu ve yine kendisinin yaşayıp yaratmadığından emin olduğu yaşanmışlık anlatılarıyla da karşılaştığında bu yaşanmışlıkları yaşama potansiyeline sahip en az bir bilen öznenin hakiki olarak var olduğunu ya da bir zamanlar var olmuş olduğunu emin bir şekilde

çıkarsayabilecektir. Ayrıca bu yaşanmışlıkları yaşayabilmek için o başka bilen öznenin bedensel bir yaşama sahip olması gerektiği sonucuna da ulaşabilecek, buradan da kendisinin ve o bir başkasının bedeninin yaşayabilmesi için başka biyolojik varlıkların olduğu bir mekânın da hakikaten var olması gerektiğini de çıkarsayabilecektir. Böylelikle de bir sözcüğün gerçekte var olmayan bir şeyi gerçekte varmış gibi, yani hakiki olmayan bir şeyi hakikiymiş gibi imlemesiyle sözcük düzeyinde gerçekleşen bir yanlışlığın imkânı azalacak ya da her sözcük için sürekli söz konusu olma ihtimali ortadan kalkacaktır. Yine de Kartezyen şüphecilik bir başka boyuttan hareketle tüm insanların ve doğanın bir simülasyonda var olduğunu iddia edebilir. Fakat bu durumda sözcük de gerçekte varoluşuyla, yani ses ve yazı olarak simülasyon insanlarıyla aynı gerçeklik düzeyinde olacağı için sözcüğün hakiki olmayan bir şeyi imlemesinin söz konusu olmadığı iddia edilebilecektir. Diğer bir ifadeyle bir simülasyon için tanımlanan gerçeklik o simülasyon sınırları içerisinde halen hakiki olacaktır, simülasyon dışında ise hakiki olmayacaktır, ancak hakikatin de böylesi bir bağıl olma durumu mümkünse, nasıl ki Türkiye'de gündüz yaşanırken Amerika kıtasında gece yaşanmasına rağmen o anın gündüz olduğunu söylemek hakiki bir şeye göndermede bulunuyorsa, simülasyonun içinde tanımlanmış gerçeklik de halen simülasyona bağlı olarak hakiki bir gerçekliğe göndermede bulunmuş olacaktır. Fakat Kartezyen şüpheciliğe sahip bilen özne bu sefer başka bir boyutta, bilen öznenin zihninde, bilen öznenin bilincinde olmadığı belirli bir kısmın bütün bir gerçekliği yaratmış olabileceğini öne sürebilir. Bu durumda bilen öznenin bütünüyle o simülasyonun gerçekliği aynı gerçeklik düzeyinde olmayacak ve bilen özne tarafından söylenen bir sözcük kısmen de olsa, göndermede bulunduğu şeyle aynı gerçeklik düzeyinde olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle sözcük ses ve yazı olarak göndermede bulunduğu şeyle aynı gerçeklik düzeyinde olsa da bilen öznenin zihnindeki haliyle aynı hakikiliğe sahip olmayacaktır, yani sözcüğün idesi bilen öznenin zihninde sözsüz ve yazısız bulunsa da bütünüyle hakikati imleyen bir sözcük olamayacaktır. Buna örnek olarak da şizofren birinin zihninin zihin sahibi kişinin belirli bir yer ve zamandaki bilincinden bağımsız olarak görsel ve işitsel sanrılar üretmesi olanağı ele alınabilir. Buna göre bu sanrı halindeki gerçekte olmayan insanlardan birinin türetip dile getirdiği bir sözcük şizofren kişinin zihninde aslında ses ve yazı haline gelmiş bir sözcük olmayacaktır. Ancak şizofren kişinin bu sözcüğü kendi bilincinin gerçeklik düzeyine taşıyarak

kendi gerçekliğinde kullanmasıyla hakiki bir şeyi imleyen hakiki bir sözcük olabilecektir.

Bu noktaya gelindiğinde iki sonuca varılmaktadır. İlkin, bir şeyin hakikiliğini sorgularken yine ilişkiselliklere başvurulmakta, bir şeyin kendinde bir şey olarak hakikiliği yine bilen özneye kapalı kalmaktadır. Öte yandan bir bütün ya da genel olarak hakikat sorgulandığında, hakikatin bütünde olduğuna dair Hegel'in sözleriyle aynı noktaya varılmaktadır (Hegel, 1977: s. 11). Çünkü ontolojik olarak herhangi bir şeyin veya evrende seçili herhangi bir şeyin evrenin bütününden koparılıp aynı ontolojik düzeyde var olmaya devam etmesi beklenemez. Dolayısıyla ontolojik olarak şeyler evrenin bütünüyle birlikte aynı ontolojik düzeyde var olabilmektedir. Epistemolojik olarak da bütün doğru bilgilerin toplamı olarak hakikat eğer mümkünse, yine ancak bütün diğer bilgilere bağlı olarak söz konusu olabilecektir. Çünkü evrenin belirli bir kısmi yeri için doğru olan bir bilgi başka yerler için yanlış olup bütün açısından bağıl olabilmektedir, o halde tek bir hakikat mümkünse, birbiriyle tutarlı olan bütün bilgilerin toplamı şeklinde olmak durumundadır. Bu ise bağıl bilgilerin olmadığı, hep evrenin bütününe göndermede bulunan bilgilerle mümkündür ve bu tekil bilgilerin de gerçekten evrenin bütününe göndermede bulunup bulunmadığını bilmek ise yine bütün tutarlı ve doğru bilgilerin toplamı olan hakikati bilmekle mümkündür. İkinci olarak da sözcüklerin hakiki bir şeyi imleyip imlemediği başta bilinçsizce varılan, sonra da bozulmadan sürdürülmesi için çalışılan bir uylaşıma dayanarak belirlenmiş durumdadır ve bu nedenle bunun sınanması başka kişilerin tanıklığına başvurarak da olabilmektedir. Örneğin, bir insan dili öğreniyorken bilmediği bir cisimle karşılaşıp onun isminin ne olduğunu, ya da ilkin sözcüğü duyup o sözcüğün neyi imlediğini sözlüğe bakarak dolaylı şekilde veyahut doğrudan birine sorarak dolaysız şekilde hep bir başka insanın tanıklığıyla öğrenmektedir. Kartezyen bir şüphecilikle her şeyin ontolojik olarak hakikiliğine dair kuşkulardan bir kez sıyrılınırsa, sözcük düzeyinde yanlışlık ya da doğruluk konusunda geriye sadece doğru sözcüğün kullanılıp kullanılmadığına dair şüphecilik kalacaktır, ancak bu şüphecilik de o sözcüğün anlamını dolaylı ya da dolaysızca bildiren kişiye güveniliyorsa gereksizce uç bir şüphecilik olarak kalacaktır. Fakat

yine de doğru sözcüğün seçilip seçilmediğine dair şüphecilik uç noktaya kadar genişletilirse nasıl bir duruma yol açacağının tahayyül edilmesinde yarar vardır.

Herkesin bilinçli şekilde yanlış sözcüğü tercih ettiği hayali bir durumda ilkin, şeylerin kendileri arasındaki ilişkisellik ve bağların dile aktarımının imkânı da ortadan kalkacaktır. Ancak bu, elbette kısa vadede ve herkes bilinçli şekilde yanlış sözcük kullandığında söz konusudur. Yoksa bazen dilde bazı kelimeler yanlış öğrenilip yanlış aktarılabilmekte ve dil uzun vadede o yanlış kelimenin kullanılmaya başlayıp artık doğru kabul edilmesiyle dönüşebilmektedir. Fakat herkesin bilinçli şekilde yanlış sözcük kullanarak konuşması ya da yazması demek, her sözün seçilen yanlış sözcükten ötürü yalan olması anlamına gelecek ve dolayısıyla dilin gerçeklikte olana göndermede bulunması işlevi, dolayısıyla da dil ortadan kalkacaktır. Böylelikle de insanlar arasındaki ilişkilerde geçmişe ve geleceğe dair bildirilen ya da taahhüt edilen olgu durumlarının iletilme imkânı da ortadan kalkacağı için insanlar o anki anlık istekleri ve aynı şeyi istemelerinden ötürü yaşayacakları çatışmaları dolayısıyla ilişki içerisine girecek ve bu da daha çok sayıda insanın istediği daha az sayıda şey için yaşanacak olan, Hobbes'un öne sürdüğü doğa durumuna benzer bir sürekli çatışma halini ortaya çıkaracaktır. Örneğin Orta Çağ'ın teknolojisiyle yapılmakta olan bir meydan savaşı düşünüldüğünde, burada da bir savaş durumunun olduğu söylenebilecektir, ancak dilin olmadığı ya da sözcüklerin, dolayısıyla da sözün doğruluğunun yitirildiği o hayali durumdan çok daha farklı bir durum söz konusudur. Çünkü iki ordu, birbirini görür görmez topyekûn bir savaşa başlamamakta, ilkin iki kralın ya da elçilerin karşılıklı görüşmesi beklenmektedir. Bu bekleyişi mümkün kılan da yazılı olmasa da tüm tarafların çıkarına olacak şekilde sözlü olarak belirlenen savaş ahlakıdır. Bu ise karşılıklı olarak verilen ve uyulacağı yazılı ya da sözlü olarak taahhüt edilen sözlerle mümkün olmaktadır. Diğer bir ifadeyle sıcak savaşın sınırlarını belirleyen sözler ortadan kalktığında ya da bu sözlere uyulmamaya başlandığında ateşkes imkânı da ortadan kalkmakta ve sınırları olmayan topyekûn bir savaş durumu bütün insanlar için her zaman geçerli hale gelmektedir. Böyle bir durumda savaşın öncesindeki görüşmeyle varılacak bir anlaşma sayesinde savaşın olmama ihtimali de savaştan sonra bir ateşkesle ya da savaş esnasındaki kısa süreli ya da kimi bölgeler için geçerli ateşkeslerle yaralıların tedavi edilme ihtimali de

ortadan kalkmaktadır. İşte insana ya da benzeri bir bilen özneye has benzeri süreçleri mümkün kılan dilin ortaya çıkması ya da ortaya çıkmış olabilmesi için, yukarıda da ifade edildiği gibi doğruluk, çoğaltımı ya da kopyalanmayı arttıran ve hatta bazen mümkün kılan bir nitelik olarak karşımıza çıkmaktadır. İşte bu nedenle, bir bilgi sunan bir önerme dile getirildiğinde hiçbir soru ifadesi olmasa dahi o bilginin doğru olup olmadığına dair örtük bir soru da bu bilginin beraberinde gelmektedir. Öyle ki sözcük düzeyindeki doğruluk ya da yanlışlığın yukarıdaki gibi ele alınışı kabul edildiğinde, cümle söz konusu olmayıp tek bir sözcük dile getirilse dahi şimdiye kadar sahip olduğu imlemi bu sözcüğün gerçekten de imleyip imlemediği örtük bir soru olarak sorulmaktadır. Tüm bu örtük sorulara verilen cevap sözün ya da sözlerin doğru olduğu yönündeyse de bu bilgilerin çoğaltım ya da kopyalanma şansı artmaktadır. Öyleyse doğruluğun, dile getiren, dile getirilen ve dinleyen için aynı anda istenmesiyle dilin ortaya çıkıp gelişme zemini mümkün olmaktadır. Üstelik doğruluk istenci olarak kavramsallaştırılabilecek olan bu istek, insana has bir özellik olarak nitelenegelen salt merak duygusundan da kaynaklanmamakta, daha kapsayıcı şekilde dilin ortaya çıkması için her kelime ve önerme için içerilmesi gereken ve insana has olmayan bir istenç olarak önerilme imkânına sahip olmaktadır. Ontolojik açıdan ele alındığında ve bilgiden ortaya çıkıp genişleyerek var olanları da kapsar hale getirildiğinde bu istenç hakikat istenci olarak daha kapsayıcı hale getirilebilir görünmektedir. Zira şeylerin doğruluğu ve yanlışlığı söz konusu değil, hakikisi ya da zahirisi söz konusudur. Ancak nasıl ki doğruluk da bir uygunluk ilişkisiyse, hakiki olmak da bir uygunluk ilişkisidir, pek tabii burada birbirine uyan şeylerin niteliği değişmektedir. Bilginin doğruluğu, imleme uygunlukken bir şeyin hakikiliği o şeyin kendisine uygunluğudur. Dolayısıyla bu iki uygunluk ilişkisi tek bir ortak kökene dayandırılabilir görünmektedir ki o da Aristoteles'in dile getirmiş olduğu özdeşlik ve çelişmezlik ilkesidir, yani "A A'dır, A olmayan değildir," ifadesidir. Bunun anlamı, bilen bir özne söz konusu olduğunda o bilen öznenin, kendisiyle özdeş kalma isteğidir. Yani bir kez kendisi olarak tanımlandı mı, kendisi olmaktan çıkarak bu tanıma uymaz hale gelmeme, yani hakiki olmayan bir hale gelmeme istencidir. Canlılar açısından genellendiğinde bunun hayatta kalma istencine dönüştüğü de iddia edilebilir. Zira hayatta kalmaya devam eden canlı, kısmen dönüşümlere uğrasa da büyük oranda kendisiyle özdeş kalmaktadır, ölmesiyle de bütün olarak bozunmaya uğrayıp süreçte kendisi olmaktan çıkmaktadır. Ancak yine yukarıda da değinildiği

gibi bilen öznenin kendisiyle özdeş kalmak istemesi hiçbir değişime açık olmaması anlamına da gelmemektedir. Örneğin bir bilen özne, hayatına olumsuz etki eden bir hastalıktan muzdaripse, elbette bu hastalıktan kurtulmasını sağlayacak bir değişimi isteyecektir, ama hastalık onun için bir ilinek olup özsel bir şey olmadığından hastalıklı haliyle sağlıklı hali aynı kişi sayılacak ve kendisiyle özdeşliği bozulmayacaktır. Fakat yine de kimi insanlar kendisinin o anki durumuna dair son kertedeki bir memnuniyetsizlikle başka biri olmayı ya da ölmeyi isteyebilmektedir. İnsanların ne yaşayıp böylesi uç bir şeyi isteyecek hale geldiğini o insanın bizzat kendisi olmadan anlamak imkânsız görünmektedir, ancak yine de empati kurulmaya çalışılırsa kendisinin iyi yönlerinden dahi nefret edip onları da değiştirmek isteyecek bir insanı tahayyül etmek zordur. Bir yandan da bir insan o kadar çok acı çekiyor olabilir ki iyi yönlerini dahi kaybetmek pahasına başka bir insan olmak ya da ölmek isteyebilir. Fakat böyle bir insan dahi çektiği acıdan kurtulma şansı olursa ölmek istemeyecektir. Çünkü yaşamın ya da insan yaşamının içinde bulunduğumuz zamana dek devam etmiş olması için hayatta kalma istencine tüm sağlıklı bireylerin sahip olması gerekmektedir. Zira hayatta kalma istencine bu denli sahip olmayanların soyu devam etmemiş ve genleri gen havuzundan tümüyle ya da büyük oranda kalkmıştır. Bu nedenle denebilir ki her sağlıklı insan hayatta kalma istencine sahiptir, diğer bir ifadeyle ölümle burun buruna geldiğinde kendisini hayatta tutacak seçeneği tercih edecektir, eğer kendisini feda ediyorsa da yukarıda da değinildiği gibi feda etmemesi durumunda gelecekteki haliyle empati kurup onun çekeceği acılar nedeniyle ölümü tercih edebilecektir, yani geçekte çok acı çekme ihtimali olmasa o insan da yaşamayı tercih edecektir.

İnsanın zaman zaman ölümü arzulama gibi biricikliğine ait özellikleri arasında bir de ölümden sonrasını tahayyül edebilme özelliği vardır ki bu da aslında insanı hayatta kalma istencinden daha ileriye götürebilmektedir. Bu şekilde daha da ilerisini istemek ise sırf hayatta kalmayı istemek yerine daha da ilerisini, ölümsüzlüğü istemek olarak ölümsüzlük istenci[13] şeklinde kavramsallaştırılabilir görünmektedir.

[13] Ölümsüzlük istenci *Felsefede Bencillik Kavramı ve Sosyal Darwinizm Eleştirisi* başlıklık yüksek lisans tezimde önerdiğim bir kavramdı. Ancak sonradan Harvard Üniversitesi'ndeki bir psikiyatrist olan Robert Jay Lifton'un seksenli yıllarda sembolik ölümsüzlük (*symbolic immortality*) şeklinde bir kavram öne sürdüğünü keşfettim. Fakat yine de sembolik ölümsüzlükte ölümsüzlük kazananın salt

Böylelikle bir insan en azından özsel şekilde kendisiyle özdeş kalmayı varoluşunun, ya da en azından şimdi ve burada olarak varoluşunun ön koşulu olarak istemektedir. Diğer bir ifadeyle ölümsüzlük istencine en azından asgari düzeyde sahip olmayan birini belirleyen genler, o kişinin üremek dahi istememesi nedeniyle şimdiki kuşaklara aktarılamayacak ve böyle bir insanın şimdi ve burada aslında var olmamış olması gerekecektir. Böylece de hayatta kalma istencinin insandaki görünümü olan ölümsüzlük istenci eğer insanda yoksa bu, yukarıda belirtilen durumlardan ötürü kişinin bilinçli seçimi olacak ve insanın özünden ya da doğuştan gelen bir nitelik olarak değil insanın özünden ya da doğuştan gelen ölümsüzlük istencine bilinçli bir karşı çıkış olarak mümkün olacaktır. Sonuç olarak da insanda ölümsüzlük istenci olarak görünen istenç insan ya da bilen özne dışındaki canlılarda hayatta kalma istenci olarak görünecek, bilen özne için cansız varlıklarda ise bilen öznedeki hakikat istenci olarak dolaylı şekilde var olacaktır. Bu dolaylılık ise cansız şeylerin bilinç sahibi varlıklarmış gibi kendisiyle özdeş kalmayı istemesiyle değil de onları bilmekte olan bilen öznenin onlara dair bilgilerinin doğru olarak kalmasını istemesiyle kurulmaktadır. Bu doğru kalış ise iki yönlü gerçekleşmektedir. İlkin bilginin bilinen nesneye uygunluğu şeklindedir ki bundan bilen özne sorumludur, ikinci olarak da bilinen şeyin bilgiye uygun kalmasıyla gerçekleşmektedir ki bundan sırf bilen özne değil bilinen nesneyle ilişki içerisinde olan herkes sorumludur ve o şeyle ilişki içerisindeki her şeyin bunun üzerinde etkisi vardır. Ancak bilgi nesnesine dair bilinen şey her zaman aynı derecede olmadığı için şeylerdeki her değişiklik bilginin nesnesini ortadan kaldırmayacak ve dolayısıyla hakikat istencinin gerçekleşmesine aykırı bir durum teşkil etmeyecektir. Yine de en yalın basitleştirmeyle oluşturulmuş bir bilginin dahi, seçilen unsurların da ortadan kalkmasıyla nesnesiz, yani göndergesiz hale gelmesi de arzulanır bir durum olmayacaktır. Bunun nedeni de yine hakikat istenci nedeniyle bilen özne tarafından bilginin doğru ya da geçerli kalmasının istenmesidir. Böyle bir durumda hakikat istencinin kendini göstermesinin nedeni ise yine bilinenin şeyin kendisi değil şeyin kendi içindeki ya da diğer şeylerle kurduğu ilişkisellikler olmasıdır. Çünkü eğer ortadan kalkacak olan şey bilen öznenin bildiği ilişkiselliklerde önemli bir unsursa tüm bu ilişkisellikler bozulacaktır ya da bu

kişinin ismi ya da simgesi olduğu ve ölümsüzlük istencinde kişinin bedeninin ya da tininin de ölümsüzlüğü istendiği için, ayrıca sembolik ölümsüzlüğün içerisinde belirleyici bir istenç taşımadığı için ölümsüzlük istenci terimini kullanmaya devam etmeyi daha uygun buldum.

ilişkiselliklerin yeniden kurulması gerekecektir. Bu ise istenir bir durum olmayacaktır, çünkü bilen öznenin bilgisi diğer her şey gibi kendi benzerine doğru bir yönelime sahiptir, şimdi ve buradaki bilgi gelecekteki ve oradaki bilgiyle daima benzer kalmaya yönelecektir. Zira şeyler arasında olan bir ilişkisellik bilen özne tarafından bilinmeye başladığında bu ilişkiselliğin bir benzeri basitleştirme derecesine göre kavramlar aracılığıyla bilgisel olarak ve sözcükler aracılığıyla dilsel olarak yeniden kurulmaktadır. Bilgisel ve dilsel olarak benzerliğe yönelimi arttıran bilen özne ise canlıların ortaya çıkış sürecinde genlerin çoğaltıma doğru, dolayısıyla da benzerliğe doğru yönelimi sonucu insan şeklinde ortaya çıkmıştır. Böylelikle bilen özne olan insan da benzerliğe yönelimin sonucunda benzerliğe yönelimi bilgi, dil ve kurduğu kültür sonucu had safhaya çıkaran bir unsur olmuş durumdadır. Buradan hareketle de bilinen nesnenin bilinmek istemek gibi ya da bilginin sanki bilinmek ya da benzerlerinin artması için çoğaltılmayı istemek gibi bilinçli bir istence sahip olduğunu söylemeye gerek kalmadan hem bilinen nesne için hem de bilgi için benzer olana doğru bir yönelimin olduğunu söylemek mümkündür. Zira benzere doğru yönelim hem bilen öznenin hem de bilginin var olabilmesi için gerekli ön koşuldur, öyle ki böyle bir yönelimden söz edilemeseydi bilginin de mümkün olmayacağı söylenebilir görünmektedir. Bu yönelim olmadığında bilinen nesneden de ya da en azından bir nesnenin bilgi nesnesi edinilmesinden de bilgiden de söz edilemeyeceği için bilinci ima eden bir seçimden söz etmek mümkün değildir, çünkü bu noktada aksi bir durum, yani benzer olana doğru yönelimin olmadığı bir durum olası değildir. Dolayısıyla şeyler söz konusu olduğunda bilen özne tarafındaki hakikat istenci, bilinen nesne tarafında benzer olana yönelim olarak tezahür edecek, ya da tersine olmak üzere benzer olana doğru yönelim bilen öznede başka nesneye dair hakikat istenci, kendisine dair ölümsüzlük istenci, bilen özne dışındaki canlılarda da hayatta kalma istenci olarak ortaya çıkacaktır.

Bilgide benzerliğe doğru özsel bir yönelimin olduğunun söylenmesi aynı zamanda bilginin ortaya çıkması için gerekli şartlar sağlandıktan sonra bilginin ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğu ve ortaya çıkmasının ya da çıkmamasının bir tercih olmadığını da ima etmektedir ya da tersine bu durum bilgide benzerliğe doğru yönelimi ortaya çıkarmaktadır veyahut ikisi bir ve aynı şeydir. Eğer bunun böyle

olmadığı kabul edilirse, gerekli şartlar sağlandığında, yani bilen özne bir nesneye yönelip o nesnedeki belirli ilişkisellikleri alımladığında bu ilişkisellikleri ve onların temsil ettiği nesneyi bilmemesinin mümkün olması gerekecektir. Bu durumda da söz gelimi bir insanın, izlemediği ama izleyeceği bir filmi izlemeden önce filmin sonuna dair bir şey duyma konusunda endişe etmesine gerek kalmayacaktır, çünkü birisi ona filmin sonunu söylediğinde onun bunu öğrenmeme, yani bilmeme şansı olabilecektir. Bunun böyle olmadığı açık olduğuna göre o zaman bilen özne bir nesneye yöneldiğinde ve belirli ilişkisellikleri alımladığında o ilişkiselliklerin bir benzeri kavramlar aracılığıyla bilgi olarak ve sözcükler aracılığıyla cümleler olarak bilen öznede ortaya çıkmaktadır, ya da böyle bir yönelimi mümkün kılan şartlar sağlandığında nesnedeki ilişkisellik bilen özneye kopyalanmaktadır. Dolayısıyla bilginin ortaya çıkması için gerekli şartların sağlanmasıyla bilginin ortaya çıkışı birbirinden ayrı iki farklı süreç değildir, şartların sağlanması demek bilginin ortaya çıkması anlamına gelmektedir. İşte o halde tüm bunlardan bu çalışmanın ele aldığı problem için ortaya çıkan sonuç, yeni bilgilerin ortaya çıkmasıyla bilginin birikimsel olarak artışı tek tek bilen öznelerin yürüttüğü ayrı bir faaliyet değildir, bilen özne bilinçli ya da bilinçsiz olarak bir nesneye yöneldi mi edilgin şekilde alımlanan ya da maruz kalınan tüm ilişkisellikler bilgi olarak bilen öznede ortaya çıkmaktadır ve ortaya çıkmaması bilen öznenin bilinçli seçimi değildir. Sadece bu bilgiler geçmişe dönük olarak tekrar düşünülmediğinde bilinçli ya da bilinçsiz olarak unutulabilmektedir, ancak unutulmadan önce ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ayrıca bilgi, doğru olduğu takdirde kendisinin var olması için gerekli olan benzerliğe doğru daha çok yönelecektir, çünkü benzerliğe doğru yönelim, bilen öznede hakikat istenci olarak ortaya çıkmaktadır ve hakikat istenci de bilgi söz konusu olduğunda örtük olarak daima o bilginin doğruluğunu sorgulamaktadır, eğer bilgi doğruysa da kopyalanması ya da çoğaltımı, dolayısıyla da benzerinin ortaya çıkarılması şansı artmaktadır. O halde her bilgi, bilen özne tarafından örtük olarak doğru olup olmadığı sorusuyla birlikte ortaya çıkıyorsa, bir bilgi kendisini doğrulayacak başka bilgilerin araştırılmasını beraberinde getirecek, o bilgiler de benzer şekilde başka bilgilere yol açacaktır.

Tüm bunlardan bu çalışmanın konu edindiği problem açısından varılan bir diğer sonuç da yeni bilgilerin ortaya çıkışının tamamen bilen öznelerin güdümünde olmadığı, bilginin ortaya çıkış şartları sağlandığında otonom şekilde yürüyen bir süreç olduğudur. Bu otonomluğu sayesinde de tüm bilgisel birikim ve onun ürünleri Hegel'in tin adı altında kavramsallaştırdığı alan içerisine konulup yine Hegel felsefesine uygun şekilde insan tarafından doğrudan belirlenmeyen, bilakis onu ve diğer her şeyi belirleyen bir var olan olarak yorumlanabilir görünmektedir ki bu da tin kavramını fizikötesi niteliğinden arındırmış olacaktır. Zira çıkış noktası olarak Hegel'in yalnızca tinin alanındakilerin yenilik getirdiğine dair sözleri belirlendiğinde ve yeni olanın da bilgisel temelli olması ya da en azından bilgisel bir temelinin olması gerektiği de tespit edildiğinde, bu çalışmanın temel problemi olan her yerde ve herkes için genel-geçer bir ilerlemenin imkânı sorunu açısından tin alanında ya da daha özel olarak tinin salt insana dair kısmı olarak ele alınabilecek olan tarihsel-toplumsal alanda bir ilerlemenin olanağının tespiti için hangi yeninin, dolayısıyla da hangi yeni bilginin hangi diğer bilgilerden daha ileri sayılacağının tespiti gerekmektedir. İşte bu nedenle de bilgideki değişimin ya da bilgisel birikimin gerekli şartlar sağlandığında kendiliğinden işleyen bir süreç olduğu, bu kendiliğinden işleyişi ise benzer olana yönelimin ve onun tezahürleri olan hakikat istenci ve ölümsüzlük istencinin mümkün kıldığı kabul edildiğinde bilme arzusunun temelde ereksel olmayan bir dürtüden kaynaklandığı iddiası dolaylı olarak halen geçerli görünmekle birlikte daha da ayrıntılanabilir görünmektedir. Hayatta kalma istenci, hepsinin temeli benzere olan yönelim kabul edildiğinde hakikat ve ölümsüzlük istencinin insan dışındaki diğer canlılardaki tezahürü kabul edildiğinde yaşamı belirleyen bir istenç olarak bir dürtü şeklinde kabul edilebilir. Ama hayatta kalma istencine bir şekilde karşı çıkılması durumunda bedenin içkin ve özsel olarak sahip olduğu kimi biyolojik engellerle karşılaşılacakken hakikat ya da ölümsüzlük istencine karşı çıkılması durumunda biyolojik bir engelle karşılaşılmayacaktır. Dolayısıyla bir insanın hayatta kalıp kalmaması söz konusuyken ölmemeyi isteme olarak ölümsüzlük istenci ya da hayatta kalmasını sağlayacak bir doğru bilgi isteme olarak hakikat istenci bir dürtü olarak ele alınabilecekken, yaşamın bir engelle karşılaşmadan devam etmesi halinde hiç ölmemeyi istemek olarak ölümsüzlük istenci ya da hiç ölmemeyi sağlayacak bir doğru bilgi istemek olarak hakikat istenci herhangi bir biyolojik ve fizyolojik reaksiyona ya da içtepiye yol açmayacağı için

dürtü olarak ele alınmayabilir görünmektedir. İkinci durumda bir dürtü yerine yukarıda da ele alındığı gibi bilgiyi mümkün kılan ve onsuz bilginin düşünülemediği bir yönelim olarak ele alınması daha doğru olacaktır. Fakat her halükarda ereksel olmayacaktır, çünkü bu yönelim özel bir bilgiye ya da özel bir bilgi için özel bir nesneye doğru amacı belli bir yönelim olmayacaktır. Bu yönelim, yani benzer olana yönelim her tezahüründe bir şeyin ontolojik olarak kendisiyle özdeş kalmaya yönelmesi ve epistemolojik olarak kendisiyle özdeş olduğunun bilgisine yönelmesi temelindedir. Ancak kendisinin özdeş kaldığının bilgisi, kendisine dair bilgisinin doğruluğunun teyit edilmesiyle mümkün olacaktır. Bilen öznenin kendisine dair bilgisi, kendisi olmanın neliğinin bilgisidir ve doğru olup olmadığının bilinmesi için evvela kaçınılmaz bir basitleştirmeyle, yani kendisi olmanın neliğinin tüm bilgisinin başkası tarafından bilinmesi imkânsız olduğu için kısmen başka birine aktarılmalıdır. Böylelikle bilgi, bir bilen özne olmanın kısmen neliğine dair bilgi olarak kendisine benzer kalmaya yönelimden hareketle, kendisinin neliğine dair kısmi bilginin benzerlerinin arttırılmaya çalışılması dolayısıyla çoğaltılmaya doğru varlığının gereği olarak yönelmektedir. Böylece de bilgiyi öğrenenin ya da ortaya çıkaranın bilen özne olduğu düşünüldüğünde ve bilen öznenin de kendisiyle özdeş ya da en azından kendisine benzer kalmaya yönelimle kendisiyle özdeş ya da kendine benzer kaldığını bilmeye kaçınılmazca yöneleceği kabul edildiğinde ve bilen bir özne olarak bilmeye başlarken ilk bilmeye çalıştığının ya da ilk bilmeye çalıştıklarından birinin bu olacağı hesaba katıldığında, bilgi daha ortaya çıkışında çoğaltıma, yani başkaları tarafından bilinmeye doğru varoluşu gereği yönelmektedir. İşte belki de daha ayrıntılı bir çalışmayla teyit edilmek üzere denebilir ki bilinç de ilk olarak kendisiyle özdeş ya da kendisine benzer kalıp kalmadığını bilme sürecinde ortaya çıkmaktadır ve yine kendisiyle özdeş ya da kendisine benzer kalmaya salt dürtüsel olarak yönelmeyen, yani bu yönelime karşı çıkması biyolojik bir engelle karşılaşmayacak her varlık için kaçınılmazdır. Özetle, yegâne erek, erekten söz edilebilecekse kendisiyle özdeş kalmaktır, her şey her an kısmen de olsa değiştiği için de bu özdeşliğin mütemadiyen bilgisel olarak teyit edilmesi gereklidir. Zira kendinde şey olarak ele alındığında hiçbir şey kendisiyle birebir aynı olarak kalmamaktadır, bu ise bilginin mümkün olabilmesi için ön koşul olduğundan aslında erek olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle ölümsüzlük istencine karşı koymayan birisi şu veya bu şekilde ölümsüz olmayı amaçlamak yerine ontolojik varlığının özü gereği herhangi bir şekilde ölümsüz

olmayı istemektedir ve belirli bir ölümsüzlük erek değil de ölümsüzlüğün kendisi içeriksiz bir biçim olarak kendisine yönelinendir. Buradan hareketle de söz gelimi bir insanın, kendisinin unutulmamasını sağlayacak bir amaç uğruna kendi canından vazgeçmesi de bedensel olarak hiç ölmemek için bütün bir insanlığı kurban etmesi de ölümsüzlük istencinin tezahürleri olacaktır. Sonuç olarak da bilme arzusu insan özelinde en ortak şekilde paylaşılır haliyle ereksel olmayan ama özsel olan bir yönelimden kaynaklanır şekilde ele alınabilir görünmektedir.

Bilme arzusunun ereksel olmayan bir dürtü olarak ele alınmaya başlamasından itibaren varılan bu nokta, aslında bu tezin temel probleminin yan sorunsallardan birini tanıtlamak içindir. Bu yan sorunsal ise, yeni bilgilerin durmaksızın ortaya çıkışının salt bir süreç mi yoksa ereksel ya da ereksel olmayan dürtüsel bir çaba mı olduğudur ve salt dürtüsel bir çaba değil aynı zamanda özsel bir yönelim olduğunun gösterilmesiyle de yeni bilgilerin durmaksızın ortaya çıkışının doğrudan insanın belirleniminde olmayan kendiliğinden bir süreç olduğu savı daha da güçlenmektedir. Bu yan sorunsalın ana problemle bağlantısı ise, bilgisel birikim sürecinin, yani bilgideki ilerlemenin tamamen insanlığın ya da belirli insanların güdümünde belirli bir noktaya ya da ereğe doğru ilerletilip ilerletilemeyeceği sorunudur. Diğer bir ifadeyle bilgi birikimlerinden oluşan kültürde belirli bir ülkü belirleyip o ülküye doğru bilgi edinme ve öğrenme süreçlerini yönlendirerek ilerlemenin mümkün olup olmadığı sorunsalıdır. Bu ise yukarıda varılan nokta itibariyle zorlama bir şekilde belirlenen, yani dışsal süreçlerle belirlenen ya da sürece dışarıdan atfedilen herhangi bir erek için mümkün görünmemektedir. Ancak elbette zorla belirlenen bir noktaya varmak üzere toplumun tüm eğitim-öğretim ve kültür süreçleriyle yönlendirilmesi mümkündür. Hatta tarihteki ve şimdiki pek çok baskıcı yönetim tarafından bu yönlendirme uygulanmaktadır ve kısmen de olsa toplumun bir kesimi o belirlenen ereğe varmaktadır. Fakat bilgisel süreçlerdeki böylesi bir dışsal yönlendirme ancak hakikat istencinin bastırılmasıyla mümkün olacak ve sonuç olarak da artık doğru olup olmadığının sorgulanması talep edilmeyen bilgilerin birikimi esnasında kimi yanlış bilgiler bilgisel sürece dâhil edilecek, onlardan da başka bilgilerin türetilmesiyle zamanla böylesi bir zorlama bilgisel birikim yanlış bilgilerden, üstelik yanlışlığı bilinmeyen ve artık sorgulanamayan yanlış bilgilerden oluşur hale

gelecektir. Zira hakikat istenci, yukarıda da iddia edilmeye çalışıldığı gibi, bilginin varoluş koşullarından biridir ve hakikat istencine karşı gelinmesi önce doğru bilgiyi sonra da daha genel olarak bilgiyi ortadan kaldıracaktır ve bilgisel birikim olarak görünen de hiçbir var olma tarzında göndergesi olmayan sahte ilişkisellikler yığını haline gelecektir. Zira yine yukarıda varılan nokta itibariyle bilgisel süreçlerde insan tarafından belirlenen bir ereksellik ya da genel olarak bütünüyle bir insan belirlenimi söz konusu değildir. Ancak elbette bu, insan ne yaparsa yapsın bilginin bir şekilde ortaya çıkacağı anlamına da gelmemektedir. İşte bu noktada bilgisel süreçlerde bilen özne uygun koşullar altında bir nesneye yöneldiğinde bilginin kaçınılmazca ortaya çıkacağı iddiasındaki uygun koşulların ne olduğuna ayrıca değinmek yerinde olacaktır. Zira bu noktaya kadar gelinirken tüm çaba bilginin tamamen insanın kontrolünde ortaya çıkmadığı iddiasını tanıtlamak üzeredir ki bu iddia peşinen kabul edildiğinde bu tanıtlama gereksiz bulunacak ve asıl mesele bu kendiliğinden ortaya çıkışı mümkün kılan şartlar olarak görülecektir.

Bilgisel birikimin uygun koşullar sağlandığında kendiliğinden gelişen bir süreç olmasındaki belirlenimin bir sonucu daha vardır. O da uygun şartlar sağlandığında gerçekleşecek bir belirlenim varsa, o koşullar sonucu ortaya çıkacak yeni bilginin de başka türlüsü mümkün olmadığından başka bilgilerden niteliksel olarak ya da kendi başına ileri sayılamayacak oluşudur. Yani denebilir ki yeni bilgilerin ortaya çıkmasıyla bilgisel birikimin oluşum süreci belirli uygun koşullar altında hangi zamanda ya da basamakta hangi bilginin ortaya çıkacağının belli olduğu bir belirlenime sahiptir. Dolayısıyla eğer bir yeni bilgi karşısında aynı zamansal ya da aynı sıradaki aşamada başka bir yeni bilginin mümkün olması söz konusu değildir, uygun koşullar yeni bilgilerin ortaya çıkışını belirlediğinden bunun söz konusu olabilmesi için başka uygun koşulların olması gerekmektedir ve bilgiyi ortaya çıkaran başka uygun bir koşul söz konusu olamıyorsa bir diğerinden daha ileri ya da geri olarak değerlendirilebilecek başka bir yeni bilgi de mümkün değildir, zira o koşullar altında ileri ya da geri, daha değerli ya da daha değersiz başka bir bilginin ortaya çıkması söz konusu değildir. O halde yine, bir yeni olan olarak yeni bir bilginin bir diğerinden daha ileri ya da daha geri olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceğinin daha derinlemesine araştırılması yerine yeni bilgiyi ortaya

çıkarabilecek uygun koşulların ne olduğuna ve bunları neyin sağladığına bakmakta yarar vardır.

Çalışmanın bu bölümünde ilerleme kavramı bir kavram olarak tarihselliği açısından ele alınmış, sonunda da ilerleme kavramının tarihsel olarak yüklendiği farklı anlamlarla en fazla belirli öznel değer ve normlara göre birbirinden farklı çok sayıda öznel ilerleme anlayışlarını yansıtabileceği ortaya konmuştur. Buradan hareketle de ilerleme kavramına tarihsel-toplumsal alan açısından da felsefi açıdan bakmaya devam edilmesine karar verilmiş ve her zaman her yerde genel-geçer olan bir kendinde ilerlemenin olup olamayacağı sorunu tarihsel-toplumsal alan açısından da ele alınmıştır. Bunun için de ilkin doğa alanı ve tarihsel-toplumsal alan arasındaki kavramsal ayrım netleştirilmeye çalışılmış, böylelikle doğa salt doğa yasalarıyla dönüşen bir alan olarak tespit edilirken tarihsel-toplumsal alan akıllı bir müdahalenin olduğu bir alan olarak tespit edilmiştir. Fakat burada aklın salt insana özgü bir kavram olup olmadığı sorunsalı ortaya çıkmış, en nihayetinde doğada diğer canlıların gerçekleştirdiği değişimlerin akıldan kaynaklı değil de davranış değişikliğini ortaya çıkaran genler ya da gen değişimi aracılığıyla olduğu açıklanmış, sonunda da akıl insan beyninin faaliyetine indirgendiğinde insana has bir özellik olarak bırakılmıştır. Öte yandan aklın daha kapsayıcı bir şekilde ele alınabilirliği de sorgulanmış ve akıl, insanı aşan tanrısal bir akılla birlikte insan benzeri başka bir canlının aklını da içerisinde barındıran daha kapsayıcı bir anlamda ele alınmaya çalışılmıştır. Bunun için de aklın müdahalesinin olduğu yerlerde ortaya çıkan durumlardaki ortak olana bakılmış, sonuç olarak da herhangi bir aklın müdahalesinin olduğu yerde mevcut yasalılığın değişmiş olduğu ya da mevcut yasalılığın açımlanarak genişlediği tespitinde bulunulmuştur. En nihayetinde de doğada da kendi başına yeni yasalılıkların ortaya çıkabilmesinden hareketle bu yasa değişikliklerinin olanağını içinde barındıran daha üst yasalılıkların olabileceği öne sürülmüş, tüm yasa değişikliklerinin olanağını içinde barındıran en üst yasalılığın da logos kavramıyla karşılanan akıl olabileceği, dolayısıyla akıl insan aklını aşan daha kapsayıcı bir anlamda kullanıldığında doğa alanı ile tarihsel-toplumsal alanı aklın müdahalesi olup olmamasına göre ayırmanın doğru olmadığı, çünkü doğa alanında da daha geniş bir anlamda kullanıldığında aklın bir müdahalesinin olduğu sonucuna varılmıştır ve

aklın müdahalesi üzerinden yapılacak bir ayrımın aklı insan aklına indirgemek olacağı tespit edilmiştir. Öte yandan tarihsel-toplumsal alanın aslında insanın yapıp ettikleriyle sınırlı olmadığı öne sürülmüş, buna kanıt olarak da yeni olanın sadece insana bağlı olarak ortaya çıkmaması ve bazı hayvanların da sınırlı şekilde de olsa doğada buldukları nesneleri araç-gereç olarak kullanabilmesi gösterilmiştir. Zira bu bölümde tarihsel-toplumsal alanı ortaya çıkaranın beyin ve ellerin olmasından da öteye gidilmiş, yeni olanı asıl ortaya çıkaranın doğal yollarla asla bir araya gelemeyecek şeylerin bir araya gelişi olduğu ve bunu sağlamanın tek yolunun eller olmayabileceği öne sürülmüştür. Daha sonra tarihsel-toplumsal alanın sınırları belirlendikten sonra tarihsel-toplumsal alanla tinsel alan karşılaştırılmış ve tinsel alanla tarihsel-toplumsal alanın bir ve aynı alana işaret edip etmediği sorusu üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak da tarihsel-toplumsal alanın hep bilinen bilgilerden ve hâlihazırda bu bilgiler aracılığıyla doğada kendiliğinden bir araya gelemeyecek biçimlerde oluşturulan ilişkiselliklerden oluştuğu fikrine varılmış, buna karşın tinsel alanın doğa yasalarının da dâhil olması ve aynı zamanda bilinen bilgileri içerdiği gibi henüz bilinmeyen ya da üretilmeyen bilgileri de içermesi nedeniyle tarihsel-toplumsal alanı kuşatıp aştığı öne sürülmüştür. En nihayetinde de doğa alanının, tarihsel-toplumsal alanın ve tinin insanda kesiştiği tespit edilmiş ve doğada kendiliğinden o şekilde bir araya gelemeyecek şeyleri yeni şekillerde bir araya getiren insanın bedensel yönüyle bir yandan doğada yaşarken bir yandan da bu yeni ilişkisellikle beyin nöronlarının da kendiliğinden bir araya gelemeyeceği yeni biçimlerde bir araya gelmesinden ötürü tarihsel-toplumsal alanda ve tinsel alanda var olmaya başladığı sonucuna varılmıştır. Böylelikle tinsel alandan farkı da tespit edildikten sonra tarihsel-toplumsal alanın sınırları net bir şekilde belirlenmiş ve aynı zamanda doğaya ait olan insan bedeniyle insanın müdahalede bulunduğu doğada kendi kendine olamayacak şekilde değiştirdiği ama aslen doğaya ait olan şeyler de tarihsel-toplumsal alanın sınırlarının içerisine dâhil edilmiştir. Daha sonra tarihsel-toplumsal alanda ilerlemenin nasıl mümkün olduğunu anlamak için tarihsel-toplumsal alandaki değişimin genel olarak nasıl gerçekleştirildiğine bakılmış ve bu değişimin karmaşıklaşma ve basitleşmeyi içermekle birlikte temel olarak yeni olanın ortaya çıkışı üzerinden olduğu tespit edilmiştir. Fakat hep bir öncekine göre yeni olanın ortaya çıkışının tarihsel-toplumsal alanda bağıl dahi olabilecek bir ilerlemeden söz etmeyi zorlaştırdığı iddia edilmiş, öte yandan tarihsel-toplumsal alanda buradan

hareketle bir ilerlemenin olmadığını söylemenin günümüz bilimsel bilgisinin Orta Çağ'ın bilimsel bilgisinden ileri olmadığı gibi absürt bir sonuca vardıracağı da kabul edilmiştir. Yeninin bir başka yeniye göre değerlendirilişinin imkânının araştırılmasından önce de yeninin özel ortaya çıkış biçimleri incelenmiş, buna göre de yukarıda da belirtildiği gibi yeninin ilkin basitleştirme ile bilen öznenin bir nesneye uygun koşullar altında yönelmesi sırasında ortaya çıktığı tekrar vurgulanmıştır. Böylelikle oluşturulan bir kavram ya da idenin bir diğerinden iyi olduğunu söylemek için belirli bir görünün başka bir görüden iyi olduğunu söyleyebilmenin gerektiği tespit edilmiş ve bunun ise absürtlüğü dile getirilmiştir. Böylelikle bir kavramın ya da idenin de en fazla belirli bir fonksiyon açısından üstün olabileceği, kendinde bir şekilde iyi olamayacağı sonucuna varılmıştır. Öte yandan bir kavram ya da idenin doğrudan belirli bir şeyin kavramı olmadığı, başka bir kavram ya da ideden türetilen bir kavram olduğu durumda ise yeni olan olarak o kavramın kendisinden türediği kavrama göre zamansal olarak ileri olabileceği belirtilmiş, ancak bu zamansal ileriliğin de tıpkı canlılardaki gibi peşinen kendinde bir ileriliği getirmeyeceği de vurgulanmıştır. Fakat diğer taraftan bütün bilgileri yeni olan olduğu için eş düzeyde görmenin de absürt sonuçlara ulaştıracağı eklenmiş, bunun için de bazı bilgilerin daha üst düzey bir biricikliğe sahip olup diğer yeni olanlardan daha değerli olduğu tespit edilmiş, yine de bu değerin de kendinde bir değer olmayıp biricikliğin de tek başına şeye niceliksel ya da niteliksel bir üstünlük sağlamadığı da eklenmiştir. Ancak biricikliğin biricik olan şey hâlihazırda varken çok bir fark yaratmadığı da belirtilmiş, fakat tekillikte olduğu gibi biricik olan şey ortadan kalktıktan sonra biricikliğin o şeyin tekrar yaratılmasının çok zor ya da imkânsız olmasından ötürü bir değer ortaya çıkardığı da öne sürülmüştür. Ayrıca biricikliğe sahip bir bilgi ya da şey ortaya çıkaran birisinin sırf bilgisel üstünlüğünden ötürü diğerlerine tahakküm etme hakkının bulunmadığı belirtilmiş, ancak o biricikliği ortaya çıkarma potansiyeline sahip birinin ortadan kalkması durumunda benzeri biricikliklerin ortaya çıkışı neredeyse imkânsız hale geleceğinden bu tarz kişilere korumacı yaklaşılmasında bir mahsur bulunmadığı da eklenmiştir. Öte yandan biriciklik ve tekilliği fazla olan bilgilere doğru hiyerarşik bir ilerlemeden de zamansal ya da niceliksel olarak daha ileri bir bilgiye ulaşma ereğinden de söz edilemeyeceği ifade edilmiş, buna karşın bilgisel süreçlerde önceki bilgilerden yeni bilgilerin bir yeni olan olarak sürekli türetildiği de kabul edilmiştir. Bu noktada da

yeni bilgilerin durmaksızın ortaya çıkışının salt bir süreç mi yoksa ereksel ya da ereksel olmayan dürtüsel bir çaba mı olduğu sorusu sorulmuş, buradan hareketle bilme arzusunun kökeni incelenmiştir. Bilme arzusunun kökeni olarak da hayatta kalma istencine işaret edilmiş ve bilmenin ya da hakikati bilmenin insana ya da insan benzeri bir türe sağladığı avantaj üzerinde durularak karşılaşılan tehlikeler karşısında o tehlikeyi ortaya çıkaran olgu durumuna dair doğru bilginin insanın hayatta kalışına hizmet ettiği, böylelikle hakikati bilme istencinin, kendisine sahip olanın hayatta kalmasını ve böylece hakikati bilme istencini ortaya çıkaran genlerin bir sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlamasıyla insan türü içerisinde yaygınlaştığı öne sürülmüştür. Öte yandan teorik kaygıyla edinilen bilgilerin de hayatta kalma istenci gibi pratik bir kaygıyla ortaya çıktığının nasıl iddia edilebileceğine dair olası itirazlara karşı da hakikat istencinin belirli bir şeyi bilmeye yönelik değil de salt içeriksiz olarak bilmeye yönelik ortaya çıkıp yaygınlaştığı savunulmuş, hayatta kalmayı kolaylaştıran hakikat istencinin daha sonra teorik dâhil tüm bilme etkinliklerine belirli bir nesneye yönelik olmadan yansıtıldığı öne sürülmüştür. Dolayısıyla bilmeye dair arzunun hakikat istenci dolayımıyla bir yatkınlık olarak kazanıldığı sonucuna varılmış, genel olarak bilme etkinliğinin de dürtüsel olmayan bir çabadan ziyade bilme arzusundan kaynaklı dürtüsel bir süreç olduğu çıkarımında bulunulmuştur. Bunun yanında bilme etkinliği bir süreçse bu süreci devam ettirenin ne olduğu sorusu sorulmuş, bu süreci bilme arzusunun beslemesinin yanında sürece dâhil olan başka bir gücün de süreci devam ettirdiği iddia edilmiş, bu gücün ise yeni bir bilginin kendisinden önceki bilgilere bir cevap olarak ve kendisinden sonraki bilgilere bir soru olarak ortaya çıkmasında yattığı savunulmuştur. Böylelikle bilme süreçlerinin devam etmesinde bilen öznenin birincil belirleyici olmadığı sonucuna varılmış, yeni bir bilginin peşinden gelecek soruların belirli bir insan tarafından değil de benzer özelliklere sahip herhangi bir insan tarafından er veya geç sorulup yanıtlanacağı, dolayısıyla bilginin genişleyip artmasının en nihayetinde o bilgiyi ortaya çıkaran tekil insanlara doğrudan bağlı olmadığı savunulmuştur. Öte yandan bir bilginin doğruluğunun talep edilmesi ya da bir bilginin doğru olmaya yönelmesi olarak hakikat istencine bilginin kendisinin de sahip olduğu öne sürülmüş, doğru bilgilerin yanlış bilgilere ya da yanlış olduğu bilinen bilgilere göre çoğaltımının daha fazla oluşu da buna kanıt olarak gösterilmiştir. Bilginin kişileştirildiği yönündeki olası itirazlara cevap olarak da, bilgininin çoğaltılmak isteyen aktif bir özne

olmadığı, bir kez çoğaltıldıysa ya da bilgi olarak var olmaya başladığıysa çoğaltılabilen ya da çoğaltılabilecek bir bilgi olmak durumunda olduğu, aksi takdirde zaten bilgi olarak var olamayacağı öne sürülmüştür. Diğer bir ifadeyle önce bir bilgi olarak var olup sonradan kendi varlığının bir ilineği olarak çoğaltılmayı isteyen bir bilginin söz konusu olamayacağı, bilinen bir bilgi söz konusuysa zaten onun özü gereği çoğaltılabilecek bir bilgi olması gerektiği, çoğaltılabilmesi için de doğru bilgi olması gerektiği ima edilmiştir. Ayrıca bir bilgi çoğu zaman belirli bir şey ya da nesneye dair olacağından, o şey ya da nesnenin hakiki olmasının istenmesi de hakikat istencine dâhil olarak ele alınmış, gözle görülüp duyumsanabilen bir nesnenin hakiki olmasının istenmesinin de beraberinde Kartezyen bir şüpheciliği getireceği sonucuna varılmıştır. Bu şüpheciliği gidermek için de insanın başka bir bilen öznenin şahitliğine başvurabileceği öne sürülmüş, fakat bu kez de şahit olacak o bilen öznenin hakikiliğinden şüphe edilmesi karşısında solipsizme düşülebileceği sonucuna varılmış, ancak sadece şüphe eden o bilen öznenin varlığını kabul eden solipsizmden de kurulmak için başka benzeri bir bilen öznenin yaratımı olması gereken, doğada kendi halinde asla kurulamayacak ilişkiselliklerle, söz gelimi bir şiirle karşılaşıldığında önce başka bir bilen öznenin olduğuna dair, sonra da bu bilen öznenin şahitliğiyle, duyumsanan nesnenin hakikiliğine dair şüpheden kurtulunacağı sonucuna varılmıştır. Fakat şüphecilikte biraz daha ileri gidilip hakiki olduğu duyumsanan şeyle birlikte tüm gerçekliğin bir simülasyon olabileceği fikrine kapılınabileceği öne sürülmüş ve tüm gerçekliğin yapay bir zekâ tarafından programlanmış olabileceği şüphesine karşı bir çıkış yolu aranmıştır. Buna göre de nasıl ki bir insan kendisinin üretmediği tinsel bir üretimle karşılaşıldığında başka bir tinin olması gerektiği sonucuna varıyorsa, bir insan yapay zekâ programlamış olsa da bir simülasyonda bir tinselliği gerektiren bir yaratıyla karşılaştığında en azından yapay zekâya o tinselliği aşılayan başka bir tinin varlığından emin olacağı görüşünden hareketle başka bilen özneler olarak başka insanların varlığını garanti edecek hangi özel ilişkiselliğin olabileceği incelenmiştir. Bu incelenirken de matematiksel ve geometrik ilişkisellikler yapay zekânın kurabileceği ilişkisellikler olarak dışarıda bırakılmış, ancak yapay bir algoritmaya oturtulamayacak ve en insana has ilişkisellik olarak fedakârlığın ele alınabileceği sonucuna varılmıştır. Böylelikle bir fedakârlık anlatısıyla karşılaştığında bir insan en azından bu fedakârlığı tahayyül edebilecek bir bilen öznenin yapay zekâya bu anlatıyı dâhil ettiğinden ve şimdi

yaşamıyor olsa bile bir zamanlar böylesi bir bilen öznenin yaşadığından emin olacaktır. Şüphecilikte normal bir seviyeye döndüğünde ise böyle bir anlatıyı kendisine ileten insanın hakikiliğine dair bir şüphesi kalmayacak, böylelikle hakikat istenci nesne ve diğer bilen özneler nezdinde de gerçekleştirilmiş olacaktır. Ancak fedakârlığın insana en has özelliklerden biri olduğu iddiasının temellendirilmesi için de fedakârlığın kökenine dair bir inceleme yapma gereği ortaya çıkmış, buradan hareketle de fedakârlığın ilkin sevgiden kaynaklanabileceği fikri ele alınmış, ancak bunun da kökeninde kendisi için fedakârlık yapılan kişinin ya da şeyin yokluğu durumunda fedakârlık yapacak kişiyi o kişi yapan tinselliğin önemli ölçüde eksilecek oluşu olduğu, dolayısıyla insanın fedakârlık yaparken de aslında kendisiyle aynı kalmak isteyerek kendisini feda ettiği öne sürülmüştür. Böylelikle insanın kendisiyle aynı kalarak, yani hakikaten o insan olmaya devam ederek aslında kendisine dair bildiklerinin doğruluğunu korumak istediği sonucuna varılmıştır. En nihayetinde buradan hareketle de hakikat istencinin doğruluğu ya da hakikiliği bilgiyi dile getiren, bilgi tarafından dile getirilen ve bilgiyi dinleyen için aynı anda talep ettiğinin tespitiyle bu istenç bütünlüklü bir boyut kazanmış ve aynı zamanda hakikat istenci vasıtasıyla doğruluğun dile getiren, dile getirilen ve dinleyen için aynı anda istenmesiyle dilin de ortaya çıkıp gelişme zeminini bulduğu iddia edilmiştir. Ayrıca kişinin kendisiyle aynı kişi olarak kalmak istemesi, önce hayatta kalma istenci olarak canlılığın temeli olarak belirlenmiş, öleceğinin farkında olan insana gelindiğinde de kendisiyle aynı kalma isteği olarak hakikat istencinin ölümsüzlük istencine dönüştüğü sonucuna varılmıştır. En nihayetinde de hakikat istencinin kökeninde de doğada tespit edilmiş olduğu gibi benzere doğru yönelimin olduğu öne sürülmüş, bu ise benzerlikler olmadan bilginin de olanaksız olduğu iddiasıyla desteklenmiştir ki birbirine hiçbir benzerliği olmayan tekil şeylerden oluşan bir evren mümkün olsaydı o evrende bilginin de imkânsız olacağı herkesçe kabul edilecektir. Böylece de hakikat istencinin şeylerin kendisiyle en azından benzer kalmasına dair bir istenç olarak bilen öznede şeylere dair olarak ve ölümsüzlük istencinin ise kendisiyle aynı ya da en azından benzer kalma istenci olarak bilen öznenin kendisine dair olarak ortaya çıktığı ve genel olarak bilginin nesnesine uygunluğu olarak doğruluğu istenirken nesnenin de hakiki kalarak bilgiye uygun kalmasının örtük olarak istendiği ortaya konmuştur. Şeylerin hakiki ve bilginin hakiki kalması için de şeylerin ve bilginin bir yandan kendisine benzer kalmasının, diğer taraftan da genel olarak

bilginin söz konusu olması için şeyler arasında kurulan ilişkilerin benzerinin bilginin nesnesi olan kavramlar arasında da kurulmasının gerektiği gösterilerek bilgide de benzere doğru yönelim gösterilmeye çalışılmıştır. Benzerlik kurabilmenin ise evreni sınırlı doğası gereği hep bir basitleştirmeyle algılayan bilen öznenin bilen özne olabilmesi için ön koşul olduğu gösterilmeye çalışılmış ve böylesi bir bilen özne söz konusuyken bilen özne olabilmenin ön koşulu olan benzerlik kurmanın benzer bir şeye yönelindiğinde bilgiyi kaçınılmazca ortaya çıkardığı öne sürülmüştür. Böylelikle bilen öznenin bilmek için gerekli şartların sağlandığı bir ortamda nesneye yönelmesi durumunda bilginin ortaya çıkışının bilen öznenin bilinçli tercihi olmadığı ortaya konmaya çalışılmış, böylece yeni bilgilerin ortaya çıkışının tamamen bilen öznelerin güdümünde olmadığı ve bilginin ortaya çıkış şartları sağlandığında otonom şekilde yürüyen bir süreç olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Böylelikle tüm bilinen bilgilerle bilinmeyen bilgilerin ve doğada kendi haline bırakıldığında kurulamayacak ilişkiselliklerle böylesi ilişkiselliklerin olanaklarının toplamı olarak tinin kendini gerçekleştirme sürecinin bütünüyle insana bağlı olan bir süreç değil de tinin kendisinden kaynaklanan bir süreç olduğu ve insanın bu sürecin etkin yürütücüsü değil de salt zemini olduğu ortaya konmuştur. Bunlardan çıkan bir diğer sonuç olarak da bilgisel birikimin uygun koşullar sağlandığında kendiliğinden gelişen bir süreç olmasındaki belirlenimin belirli koşullar altında hangi bilgilerin ortaya çıkacağını ve o bilgilerden yine gerekli koşullar sağlandığında hangi yeni bilgilerin türetileceğini belirli kıldığı ve dolayısıyla tüm bilgilerin bütün bir bilgisel sürecin belirli koşullar gerçekleştiğinde kaçınılmazca ortaya çıkan bir parçası olması nedeniyle bir yeni olan olarak bir bilginin başka bir yeni olan olarak önceki bilgilerden zamansal ilerilik dışında bir üstünlüğünün olmadığı öne sürülmüştür. Böylelikle tarihin belirli bir dönemindeki bilgisel birikimin önceki dönemlere göre daha üstün olabileceği de kabul edilmekle birlikte bu üstünlüğün salt bilinen bilgilerin sayısı olarak niceliksel olduğu, herhangi bir bilginin başka bir bilgiden bir yeni olan olarak kendinde bir üstünlüğünün olmadığı sonucuna da varılmaktadır. Sonuçta da bu çalışma açısından asıl önemli olan sorunun hangi yeni olanın diğer yeni olanlardan üstün olabileceği sorusunun değil de gerekli koşullar sağlandığında ortaya çıkan bir yeni olan olarak yeni bilgilerin mümkün olan en yüksek hızda ve sürekli olarak ortaya çıkışını garanti altına alacak koşulların ne olduğu sorusunun olduğu sonucuna varılmıştır. Böylelikle

de bilgisel birikimi ortaya çıkaracak koşullarda ilerleme olarak bilgisel ve üretimsel ilerleme tarihsel-toplumsal alanda incelenecek ilk ilerleme biçimi olacaktır.

2. 2. 1. Bilgisel ve Üretimsel İlerleme

Bilgisel birikimi ortaya çıkaracak uygun koşulları ikiye ayırarak ele almak mümkün görünmektedir. Bunlardan ilki, bilginin kendisine dair olduğu şeylerin belirlediği koşullardır, diğer bir ifadeyle bilginin nesnelerinden oluşan nesnel zemindir. Diğer bir ifadeyle bilen özne bir nesneye o nesneyi bilmek üzere yöneliyorsa o nesne bilginin nesnel zeminine aittir, çünkü bilgi yoluyla bilinecek olan şey odur. Ancak tekil bir bilgi söz konusuysa ve bilginin ilk ortaya çıktığı yer şeyi oluşturan unsur ve ilişkiselliklerden bazılarının bilinçli ya da bilinçsiz şekilde seçilimiyle oluşuyorsa, elbette bu seçilen unsur ve ilişkiselliklere göre birbirinden çok farklı bilgiler mümkün olacaktır. Ne var ki böylesi seçilimlerle oluşan her bilgi, başka bilgilerle ilişkiye sokulabilir ya da bağlantılandırılabilir olmayacaktır, dolayısıyla kendinde bilgi olarak kalacak ve bilgisel birikimin parçası olamayacaktır. Örneğin bir guguklu saatin yeşil bir kuşa ve aynı zamanda siyah bir akrebe sahip olması da o guguklu saate dair bir bilgidir, ama bu bilginin bilen özne için özel bir anlamı yoksa bu bilgiden sonra o bilgiyle bağlantılı olarak başka bir bilgiye muhtemelen ulaşılamayacak ve o bilgi kendinde bilgi olarak başka bilgilerle ilişkiye girerek bilgisel birikime dâhil olamayacaktır. Bunun karşısında bir saat ustası yine o guguklu saate onu bilmek üzere yönelerek onun hangi mekanizmayla çalıştığını öğrenebilir ve bu bilgiyi kendi üreteceği saatlerde kullanabilir. Böylelikle bu bilgi kendinde bilgi olarak kalmayacak ve başka bilgilerle ilişkiye sokularak bilgisel birikime dâhil edilebilecektir. Dolayısıyla yeni bilginin ve daha genel olarak da yeni olanın ilk ortaya çıktığı yer olan nesneye yönelimde sayısız yeni bilginin ya da yeni olanın mümkün olması, bilgisel birikimin uygun koşullara bağlı olarak ortaya çıkışındaki belirlenimi bozmamaktadır ve bizzat bu belirlenim hangi yeni bilginin ya da yeni olanın bilgisel birikime dâhil olacağını seçilime uğratmaktadır. İşte bu nedenle bilgi nesneleri belirli ve sınırlı sayıda olduğunda dahi kendi başına bilgi

olarak sayısız bilgi mümkün olsa da bilgisel birikime dâhil olabilecek bilgi o nesneler tarafından sınırlandırılmış ve hatta bazen sayısı belirlenmiş olarak kalmaktadır. Tam da bu nedenle, nesnesinin belirlenimi az olan ve nesnesi sayıca çok ve oldukça karmaşık olan sosyal bilimlerde farklı paradigmalar mümkünken, hakikat istencine bağlı kalındığı takdirde doğa bilimlerinde söz gelimi bu kadar çok sayıda fizik ya da biyoloji paradigmasından söz etmek mümkün değildir. Çünkü doğa bilimlerinin nesnesi belirli, sınırlı ve hatta sayılıdır ve nesnel zemindeki bu sınırlanmışlık, bilgisel birikimdeki bilgileri de oldukça sınırlandırmıştır. Bu nedenle doğa bilimlerine dair bilgisel birikimde aynı zamansal ya da bilgisel aşamada aynı bilgisel değere tekabül edebilecek ikinci bir alternatif mümkün olmamakta, o aşamada doğru olacak bilgi tek ve belirli olmaktadır.

İkinci olarak, bilgisel birikimi ortaya çıkaracak uygun koşullar bilen özne düzleminde ele alınabilir görünmektedir. Bu ise bilen öznenin bir şeye bilmek üzere yönelmesini ve yöneldiği takdirde bilginin ortaya çıkabilmesini mümkün kılacak ortam şartları olarak öznel zemin şeklinde kavramsallaştırılabilir görünmektedir. Bilen öznenin bilen özne olarak ya da bilen özne kalarak bir şeye yönelmesini sağlayan ortam şartları bilginin ortaya çıkıp çıkmayacağını belirlemekte, hangi nesneye göre hangi bilginin ortaya çıkacağını belirlememektedir. Ancak aynı bilen özne farklı koşullar altında farklı bir bilen özne haline geleceğinden ya da farklı bir bilen özne gibi davranabileceğinden, doğrudan bilen özneyi belirleyen şartlar dolaylı olarak hangi bilginin ortaya çıkacağını da belirleyebilmektedir. Böylelikle hangi bilginin ortaya çıkabileceğini dolaylı olarak belirleyen şartlar dâhil olmak üzere bilen özneyi belirleyen şartlar bilginin bilen özne zemininde ortaya çıkmasını mümkün kılmaktadır. Buradan hareketle de belirli bir bilen öznede uygun bir nesnel zeminde hangi bilgilerin ortaya çıkacağı da belirlidir, ancak bilen özneyi belirleyen şartlar değiştikçe bilen özne de değişmekte, sonuç olarak o başka bilen öznede ortaya çıkacak bilgiler de değişmektedir. Zira bir bilen öznenin başka bir yerde başka bir hayat yaşaması durumunda aynı bilen özne olarak kalmayacağı, dolayısıyla bu iki ayrı bilen öznenin aynı nesneye yöneldiğinde farklı bilgilerin ortaya çıkacağı söylenebilir görünmektedir. Diğer bir ifadeyle örneğin Hacettepe Üniversitesi'nde felsefe okumuş bir Seyda Kesikoğlu'nun eğer Bilkent Üniversitesi'nde felsefe

okumuş olsaydı Kant'ın aynı metinlerini okuduğunda farklı bilgilere ulaşacağı, zira farklı bir Seyda Kesikoğlu olacağı makul bir iddia gibi görünmektedir. İşte bu farklılığı ortaya çıkaran nüans da bilginin oluşumundaki öznel zemin olarak kavramsallaştırılmaya çalışılmaktadır. Fakat bu özel kavramsallaştırmaların ötesinde, bilgiyi ortaya çıkaracak nesnel zemin olarak toplum elbette aynı zamanda öznel zemini de belirlemektedir ve topluma, dolayısıyla tarihsel-toplumsal alana dair mevcut kavramsallaştırmalardan da hareketle hem bu söylenenler sınanabilir hem de tarihsel-toplumsal alanda mevcut kavramsallaştırmalar ışığında bir ilerlemenin mümkün olup olmadığı incelenebilir görünmektedir.

Tarihsel-toplumsal alanda her yerde her zaman genel-geçer şekilde geçerli bir ilerlemenin mümkün olup olmadığı sorusu, bilgisel birikimin fazla olduğu toplumların ileri olduğu kabul edilirse hangi toplumun ya da toplum modelinin ileri olduğu sorusunu da içermektedir ya da ayrıca cevaplanması mümkünse hemen ardından bu sorunun da cevaplanması gerekecektir. Veyahut bazı toplumların ileri olduğu bir şekilde gösterilirse o toplumlardaki özellikler genellenerek tarihsel-toplumsal alandaki ilerlemenin genel koşullarına da ulaşılabilecektir. Fakat tüm bu inceleme biçimlerinde ortak olan sorun, bilgisel birikimin fazla olduğu toplumların ileri sayılışının da belirli toplum biçimlerinin ileri sayılışının da hep bir değişimin öznel değerlendirilişini içermesidir. Diğer bir ifadeyle bu öznel değerlendirmelere göre bir nokta öznel bir erek olarak belirlenmekte ve değişim ona doğru olduğu takdirde toplumun ilerlediği ya da o ereğe yakın toplumların ileri olduğu varsayılmaktadır. İşte bu değerlendirilişin akılda tutulması koşuluyla, bu noktadan sonra düşünce tarihindeki ilerlemeye dair değerlendirmeler ele alınıp bunların neden öznel değerlendirmeler olduğu ve eğer varsa bunlardan hangisinin nesnel sayılabileceği bu kısma kadar olan kavramsallaştırmaların ışığında ele alınabilir görünmektedir.

İlkin, yaygın kabullerden hareketle, bir ilerleme ekseni belirleyebilmek için iki farklı, belki de karşıt toplum biçimi ele alınabilir görünmektedir. İki farklı toplum biçimi ele alınacaktır, zira ilerlemenin değerlendirilebilmesi için bir başlangıç

durumu bir de ileri durumun tespit edilmesi gerekmektedir ki böylelikle değişim başlangıçtan ileri olana doğru gerçekleştiğinde bir ilerlemenin olduğu iddia edilebilir hale gelecektir. Bu iki farklı toplumdan ilki ileri olarak kabul edilen ve liberalizmin ilkelerine dayalı olarak işleyen Batı toplumu ve daha otoriter olarak kabul edilen üçüncü dünya ülkeleridir. Bu ilerleme ekseninin değerlendirilebilmesi için de ilkin, liberalizmin "ileri" olana dair kabullerini incelemekte yarar vardır.

Liberalizme göre ileri olan bir toplum, aynı zamanda liberalizmin ilkelerine uyulan gelişmiş bir toplum olarak ele alınabilir. Bu gelişmişliği ise ilkin üretimin ve dolayısıyla sermaye birikiminin fazla oluşunun sağladığı iddia edilebilir. Zira liberal kuramın düşünürlerinden Adam Smith, *Ulusların Zenginliği* kitabında sıklıkla "ilerleme" kavramını kullanmakta, ancak hiçbir yerde ilerleme kavramının tanımını vermemekte, bunun yerine zenginliğin, üretimin ya da sermayenin arttığı durumlardan hep ilerleme olarak bahsetmektedir (Smith, 1977: 456). Zenginliğin, üretimin ya da sermayenin ne şekilde artacağı ekonominin konusudur. Ancak tam da bu noktada bunların değişimin değerlendirilişi olarak ilerleme sayılıp bunlara bir değer atfedilmesinin doğru ya da her yerde her durumda genel-geçer şekilde geçerli bir değerlendirme olup olmadığı felsefenin konusu olacaktır.

Zenginliğin, üretimin ya da sermayenin sürekli arttığı bir durumun ilerleme olarak değerli bir durum şeklinde değerlendirilişini incelemek için ilkin ilerlemenin başlangıç noktası olan ilk duruma bakmakta yarar vardır. Bu ise zenginliğin, üretimin ve sermayenin sürekli düşüş ya da sabit kalma eğiliminde olduğu bir durum olacaktır. Ancak liberalizmin kabullerine göre işleyen bir toplumda serbest piyasa ekonomisi söz konusu olmak durumundadır ve böyle olunca da zenginliğin, üretimin ve sermayenin her üçünün birden sabit kalma eğiliminde olabileceği bir durumdan söz edilemez. Zira zenginliğin, üretimin ve sermayenin sabit kalması, üretilen ürünlerle tüketilen ürünlerin, diğer bir açıdan arz ile talebin sürekli bir şekilde eşit olması anlamına gelecektir. Bu ise ancak tüketilen kadar üretildiği ya da üretilen kadar tüketildiği, baştan sona planlanmış bir ekonomi ile mümkündür. Üretilenle tüketilenin çıkar gütmeyen tarafsız bir erk tarafından baştan sona planlanması ise

serbest piyasaya dair kabullere aykırı bir durum teşkil edecektir. Nitekim serbest piyasaya dair kabullere göre, metaların ne kadar üretileceği ya da üretilip üretilmeyeceği, üretildiğinde ne kadar fiyata satılacağı zaten talep tarafından kendiliğinden belirlenmektedir (Levine, 1995: s. 49). Talebi peşinen hesaplayıp ona göre üretimde bulunmak ve üretilen her şeyin fiyatını peşinen sabit şekilde belirlemek, serbest piyasaya dair kabullere göre ileride bazı metaların kapasiteden fazla üretilmesi nedeniyle bazı hammaddelerde kıtlığa yol açabilecektir, zira kıt maddelere daha yüksek fiyat biçilmesi sayesinde hammaddelerin tükenmesini kendiliğinden engelleyen arz-talep ilişkileri bozulmuş olacaktır. Bu nedenle de serbest piyasa ekonomisinde herkesin aynı hayat standardında yaşamasını sürdürülebilir kılmak için üretimi hep bu standartları sağlamak üzere planlamak yerine her koşulda gerçekleşmesi olası üretim azlığı ya da hammadde kıtlığından kaynaklanabilecek olası fiyat artışlarına karşı bireylerin aynı düzeydeki hayat standartlarının masraflarını karşılayabilmelerini sağlayacak ücret ya da kâr artışları sağlamak gerekmektedir. Üstelik bireyler de tek tip yaşamadığından ve üretilen her şeyin en az bir kişinin ihtiyacı için üretildiği düşünülürse, bireylerin alışık olduğu hayat standardından mahrum kalmaması için asgari düzeyde de olsa her şeyin üretilip tüketicinin erişimine açık olacak şekilde el altında tutulması gerekmektedir. Bu da bazı hammaddelerin miktarının geçici bir süreyle dahi olsa azalmasını kaçınılmaz kılacak ve fiyatlarda sürekli bir dalgalanma serbest piyasanın koşullarının sürdürülebilirliği için olmazsa olmaz hale gelecektir veyahut bu koşulların devamı bu dalgalanmayı peşinen beraberinde getirecektir. İşte tüm bunlardan ötürü de serbest piyasada ayakta kalmak isteyen her birey ya da kuruluş, belirli bir zaman dilimi için hep aynı olan bir ücret ya da kâr yerine daima artan ücretler ya da kâr oranları peşindedir, zira koşulların değişmesi karşısında ancak o şekilde güvende hissetmektedir. Sonuç olarak sistemin devamı için üretim ve sermaye artışı gerekmektedir, çünkü üretim ve tüketimde bir denge durumu söz konusu değildir ve de ya bunların artışıyla sistemin devamı gerçekleşmektedir ya da azalışıyla sistem çökmektedir. Dolayısıyla aslında ilerleme olarak lanse edilen, rakiplere göre çok daha büyük olan bir üretim, ya da sermaye artışı yoksa, aslında daha iyi bir duruma geçerek gelişme değil, salt sistemin devamıdır ya da sistemin devamı için gerekli asgari koşullardır. Eğer rakiplere nazaran çok daha büyük oranda üretim ya da sermaye artışı varsa da aslında bütün bir toplumda, ülkeler söz konusuysa da bütün

dünyada geçerli bir genel üretim ya da sermaye artışından söz edilemez. Çünkü bir yerde üretim ya da sermaye artarken bir yerde eksilmektedir. Zira en azından üretim artışı ya da üretim kapasitelerinin artışı ile telafi edilemeyecek denli dar bir zaman dilimi içerisinde dünyadaki tüm hammaddeler ve tüm insanların maksimum tüketebileceği meta sınırlıyken bütün bir topluma ya da dünyaya genellenebilecek böyle bir üretim ya da sermaye artışı söz konusu olamayacaktır.

İster ilerleme kabul edilsin isterse de liberal ekonomik modelin devamı için bir "olması gereken" olarak belirlensin, bu sürekli üretim ya da sermaye artışını gerektiren veyahut doğru işlediğinde üretimi ya da sermayeyi sürekli arttıran sistemin kendisinin ileri bir sistem olarak kabul edilmesinin ya da ilerlemeyi mümkün kıldığının varsayılmasının neye dayandığı ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira kendiliğinden kendi dengesini bulan bir sisteme nazaran uygulanabilirliği çok daha zor olsa da eldeki hammaddelere ve bilinen ihtiyaçlara göre başından sonuna kadar planlanan bir planlı ekonomik modelin, diğer bir deyişle belirli bir güvenilir plan doğrultusunda piyasaya her aşamada sürekli müdahale eden bir erkin olduğu bir sistemin hem sürdürülebilirliğin öngörülür olması açısından hem de ihtiyaçtan fazlasının üretilip hammaddenin ziyan edilmemesi açısından çok daha verimli olacağı düşünülebilir. Öyle ki bu kontrolü yapacak bütün erklerin ve planın güvenilirliğine tümüyle inanması durumunda liberal ekonomik modeli savunan hemen herkesin bu planlı modeli tercih edeceği dahi makul bir iddia olacaktır. Ama gerçeklikte böylesi bir planlı ekonomik model tercih edilmemektedir ve bu noktada sistemin temeli ya da meşruiyetini aldığı zemin tartışmasına ihtiyaç duyulmaktadır.

Liberal ekonomik sistem temellendirilirken ilkin, özel mülkiyetin olmadığı bir doğa durumuyla karşılaştırılmaya gidilmektedir. Yani liberal ekonomik sistemin ortaya çıkışı bir ilerleme olarak değerlendirilecekse, bu değişimin başlangıç noktası özel mülkiyetin olmadığı bir doğa durumu olacaktır. Böylelikle başlangıç noktasından kopuş konusunda özel mülkiyeti bir toprak parçasının etrafını çitle çevirip ona ait olduğunu söyleyen ilk insanla birlikte başlar (Rousseau, 1990: s. 135) şekilde ele alan Jean-Jacques Rousseau ile paralel düşünülmektedir. Böylece de

liberal ekonomik modele varana dek bir ilerleme olarak değerlendirilen değişimin ilk hali ya da diğer bir ifadeyle değişmemiş hali, özel mülkiyetin olmadığı ve her şeyin müşterek kullanımda olduğu durumdur. Bu değerlendirilişi başlatanın ise Aristoteles olduğu söylenebilir. Zira Aristoteles'e göre insan müşterek kullanımda olan bir şeye kıyasla kendi özel mülkiyetine daha iyi bakacaktır (Aristoteles, 1998, s. 28-29) (*Politics*, 1261b34) ve de ona göre özel mülkiyetin daha iyi ya da daha ileri olmasının nedenlerinden birisinin bu olduğu söylenebilir. Hatta ileri olarak değerlendirilişi tartışmalı olsa da özel mülkiyetin kabul edilişi Platon'a dek geriye götürülebilir. Çünkü Platon, Devlet kitabında her ne kadar korucuların özel mülkiyet edinmesini yasaklasa da (Platon, 2007: s. 212) (*Devlet*, 464d) halk arasında özel mülkiyetin varlığını kabul etmektedir (Platon, 2007: s. 79) (*Devlet*, 372b). Koruyucuların altın ya da gümüş soylular olarak seçkin ve nadir görülen insanlar olduğu düşünülürse de Platon'a göre de ideal devlette genel üretim ilişkisinin özel mülkiyetle yürütüldüğü söylenebilir görünmektedir. Böylelikle özel mülkiyetin ortaya çıkışı bir dönüm noktası olarak ele alınarak en azından zamansal olarak bir ilerleme ya da ileri bir durum kabul edilmektedir. Nitekim Rousseau doğa durumu konusunda Thomas Hobbes kadar karamsar olmasa da mülkiyetin ortaya çıkışına götüren tüm değişimlerden ilerleme olarak söz etmektedir (Rousseau, 1990: s. 139-142). Ancak bu noktada özel mülkiyetin ortaya çıkışı silsile gereği, yani kaçınılmaz bir değişim şeklinde salt zamansal bir ilerleme olarak ya da daha ileriye gidilebilmesi için insanın hür iradesiyle kabul edip kaydetmesi gereken bir ilerleme olarak iki farklı şekilde değerlendirilebilir görünmektedir.

Rousseau özel mülkiyetin ortaya çıkışında her ne kadar toprağı çitle çevirip mülkü ilan eden ilk insanı dönüm noktası olarak ele alsa da diğer görüşlerine de bakıldığında özel mülkiyetin ortaya çıkışını insanın tür olarak ilerleyişinde er veya geç gerçekleşecek kaçınılmaz bir durum olarak da ele aldığı görülmektedir. Ona göre insan, etrafını gözlemlerken insanları da gözlemleyerek diğer insanların düşünme ve hissetme tarzının kendisininkine benzediğini ve tamamen uygun olduğunu gördü, bu ise davranış kuralları geliştirip onlara uymasını sağladı (Rousseau, 1990: s. 138). Böylelikle Rousseau'nun görüşlerine uygun olan anlamıyla sözleşmenin belirlemeye başladığı yerin burası olduğu söylenebilir görünmektedir. Sözleşmenin ortaya çıkış

nedeni ise insanların topluluk halinde hareket etmenin faydasını görmesi olarak belirlenebilir. Zira iyi yaşama aşkının insan eylemlerinin biricik dürtüsü olarak kabul edilmesiyle insan ortak çıkarlar doğrultusunda hemcinsleriyle hareket etmesi gerektiğinin ve bunun rekabeti gerektiren daha nadir görülen durumlardan farklı olduğunun farkına vardı (Rousseau, 1990: s. 138). Böylece insanlar anlaşmalara varmanın elverişliliğini fark ettiler (Rousseau, 1990: s. 139). Çünkü insanlar anlaşma ya da sözleşmelerle korunan bir birliktelikle hareket ettiklerinde salt kendi imkânlarını kullanarak başardıklarından daha çok şey başaracaklarının farkına varmışlardı. Tek bir insanın çıplak bedeni ancak söz gelimi yavru bir ceylanı yakalamaya yeterken, bir taşı yontabilen insanların yonttuğu taşları ve ağacı yontabilen insanların yonttuğu sapları birleştirerek baltalar yapıp kullanan bir insan grubu birlikte iyi bir planla bir ayıyı bile alt edebilir hale gelmişti. Böylelikle birlikte hareket etmeyle araç-gereç yapımı hızlanmıştı. Rousseau'ya göre ardından da insan ilk rastladığı ağaç altında uyumayı ya da mağaralara çekilmeyi bırakarak kulübeler yapmaya başladı ve böylece bu da ailelerin kurulup ayırt edilmesini sağlayarak bir çeşit mülkiyeti benimseten ilk devrim dönemi oldu (Rousseau, 1990: s. 140). Buradan hareketle de toprağı çitle çevirmenin aslında araç-gereç kullanımının kaçınılmaz bir sonucu olan, ailelerin birbirinden ayrışmasının yarattığı devrime göndermede bulunan bir metafor olduğu daha açık şekilde ortaya çıkmaktadır. Zira Rousseau, bir insanın sadece kendi başına yaptıklarıyla ve ürettiği araç-gereçlerle yalnızca doğasının olanak verdiği sürece özgür, sıhhatli, iyi ve mutlu yaşayacağını söylemektedir (Rousseau, 1990: s. 146). Bununla yetinmemeye karar verdiğinde ise başka insanların yardımına olan ihtiyacı doğmaktadır. Bir insanın yardımına gerek olduğu andan beri, yani bir kişinin iki kişiye yetecek kadar yaşama araç ve gereçlerine sahip olmasının yararlı, kârlı olduğunun fark edildiği andan beri eşitlik kaybolmuş ve mülkiyet işe karışmıştır (Rousseau, 1990: s. 146). Böylelikle özel mülkiyetin ortaya çıkışı Rousseau açısından doğa yasalarının kaçınılmazca gerektirdiği doğal bir ilerleme olmasa da insanın çıplak bedeniyle elde edebildikleriyle yetinmemeyi seçtiği anda en azından tarihsel-toplumsal alandaki varlığına dair bir zorunluluk haline gelmektedir. İnsanın düşüncesinin mevcut kapasitesinin önünde gittiği düşünüldüğünde de bu doğa uyarınca özel mülkiyetin ortaya çıkışı tarihsel bir silsile gereği, kaçınılmaz bir zamansal ilerleme olarak en azından Rousseau açısından ele alınabilir görünmektedir. Bu açıdan insanın

dolaysızca tercihine bırakılmamış durumdadır. İnsan kendi doğasının izin verdiği ölçüde, bir açıdan da doğasına uygun şekilde yaşamanın ötesine geçmeyi tercih ettiği an bu zamansal ilerlemenin akışına kapılmış olmaktadır ve insan kendi varoluşu gereği bireysel olmasa da en azından tür olarak doğasının izin verdiği ölçüde yaşamayı tercih etmeyeceğinden bu ilerlemenin kaçınılmazlığı sağlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle insanın tür olarak doğasının, en azından biyolojik doğasına tekabül edecek şekilde çıplak bedeninin izin verdiği ölçüde yaşamayı tercih etmesi belki de paradoksal şekilde doğasına, en azından psişik doğasına ya da tarihsel-toplumsal alanda şekillenen tinsel doğasına uygun değildir. Er veya geç insan tür olarak, doğasından daha fazlasını isteyecektir ve bir kez bu talepte bulunup istediğini aldığında bunun bir daha geri dönüşü olmayacaktır.

Çit metaforunun yüzeysel olarak ele alınmasıyla özel mülkiyetin ortaya çıkışının dolaysızca insanın seçimiymiş gibi görünmesine neden olabilen Rousseau'nun görüşleri bile bir bütün halinde ele alındığında özel mülkiyetin er veya geç ortaya çıkmasının kaçınılmaz olduğu fikrine varılabilmektedir. Bunun ardından özel mülkiyeti ortaya çıkaran dönüm noktasının Rousseau'da olmasından ötürü Rousseau'nun görüşlerinin önce ele alındığı bu çalışmada daha sonra Rousseau'dan tarihsel olarak önce gelen Thomas Hobbes'un görüşleri karşılaştırılmak üzere ele alınabilir. Zira burada ele alınan problem Hobbes ve Rousseau karşılaştırmalarının çoğunluğunda olduğu gibi doğa durumunun bir savaş durumu mu yoksa bir barış hali mi olduğu problemi değil, özel mülkiyetin ortaya çıkışının kaçınılmaz olup olmadığı problemidir ki bu açıdan Rousseau'nun görüşleri varılması muhtemel sonuca daha uzak olduğundan yöntemsel olarak önce ele alınabilir görünmektedir. Nitekim özel mülkiyetin ortaya çıkışı Rousseau açısından dahi kaçınılmaz olarak ele alınıyorsa Hobbes açısından da bu şekilde ele alınmasının zorunlu oluşu daha açık olacaktır.

Hobbes'a göre doğa, insanları beden ve zihin yetileri açısından eşit kılmıştır (Hobbes, 1997: s. 76) (Hobbes, 2020: s. 77). Ancak elbette bu eşitlik belirli bir fonksiyon ya da yeti açısından bir eşitlik değil, tüm yetiler dâhil olmak üzere toplamda bir eşitliktir. Zira Hobbes'a göre de kimi insan beden açısından açıkça çok

daha güçlü veyahut zihin açısından çok daha hızlı olabilir (Hobbes, 1997: s. 76). Aksi takdirde böylesi bir eşitlik iddiası pek tabii hemen çürütülebilir ya da bunun ötesinde tahayyül edilemez olacaktır. Oysa Hobbes'un kastettiği, bedensel olarak en güçlü olanın dahi gizli bir hile, düzenek ya da birlik ile öldürülebilir oluşudur (Hobbes, 1997: s. 76). Dolayısıyla ona göre doğa durumu halinde en güçlünün bizzat getirdiği bir adalet ve o en güçlüye tabi olarak adil bir şekilde yaşayan insanlardan söz edilemez. Çünkü zihinsel ya da bedensel olarak en güçlü olan da başkaları tarafından alt edilebilir durumdadır ve diğerlerinin güvenliğini sağlamadan önce hiçbir zaman kendi güvenliğini tam olarak sağlayamayacaktır. Böylelikle Rousseau'da mülkiyetsizlikten doğan eşitlik hali doğa durumunun en başındaki ama bir ölçüde yine geçici olan barış durumunu ortaya çıkarıp insanların birbiriyle ortak hedefler doğrultusunda yardımlaşmasını getirse de Hobbes'a göre daha başında bir çatışmaya yol açacaktır. Zira insan doğa durumunda dahi her şeyin herkese yettiği bir bolluk ortamında yaşamamaktadır, böyle bir bolluk ortamında yaşasa dahi çatışma er veya geç kaçınılmazdır. Çünkü Hobbes'a göre herhangi iki adam aynı anda tadını çıkaramayacakları tek bir şeyi aynı anda arzuladıkları anda birbirlerine düşman olmaktadırlar ve amaçlarına erişmek için ya bir diğerini yok etmeye ya da bir diğerine boyun eğdirmeye çalışacaktırlar (Hobbes, 1997: s. 76). Diğer bir ifadeyle avcı-toplayıcı bir kabiledeki insanlar kendilerine fazlasıyla yetecek bir elma bahçesinin içerisinde bulunsalar ve herkesin payına uzun zaman boyunca tüketemeyecekleri kadar elma düşse dahi, iki insan aynı olgun ve kıpkırmızı elmayı arzuladığında çatışma bu bolluğa rağmen kaçınılmaz olacaktır. Elbette Rousseau'ya göre de insanlık tarihinde çatışma kaçınılmazdır, ancak Rousseau çatışmanın ortaya çıkışını özel mülkiyetin ortaya çıkışına dayandırmaktadır. Hobbes ise çatışmanın nedenini özel mülkiyete değil, insanın doğasına bağlamaktadır. Zira ona göre insan insanın bir çeşit Tanrı'sı olduğu gibi aynı zamanda başıboş kurdudur (Hobbes, 1987: s. 24). İnsan şehirdeki vatandaşlar söz konusu olduğunda adalet ve hayırseverliği ile Tanrı'ya benzemektedir, fakat şehirlerin birbiriyle ilişkisi söz konusu olduğunda hile, şiddet ve açgözlülük devreye girmektedir (Hobbes, 1987: s. 24). Çünkü yine aynı şeyleri isteyen şehirlerin çıkarları birbiriyle çatışmaktadır. Elbette burada şehir ile kastedilen, günümüzde olduğu gibi aynı ülkenin içerisindeki şehirler değil, şehir devletleridir. Dolayısıyla günümüze uyarlandığında şehirlerin içerisinde vatandaşlar arasındaki ilişkiler için etik, ahlak ya da hukuk kuralları geçerliyken uluslararası

ilişkileri çıkar birliktelikleri ve çatışmalarının belirlediği düşünülürse Hobbes'un benzetmeleri halen geçerli görülebilir. Diğer bir ifadeyle örneğin bir belediye otobüsünde bir koltuk boşaldığında ahlak ya da daha genel geçer olarak etik kuralları en yaşlı olanın koltuğa oturmasına izin verilmesini buyururken uluslararası sularda petrol gibi değerli bir kaynak bulunduğunda o kaynağı elbette en eski ya da köklü devlete bırakmayı buyuran yazılı ya da sözlü bir kural bulunmamakta, en fazla mevcut uluslararası hukuk kurallarına bağlı kalınarak burayı mülkiyetine geçirmek için iki devlet kıran kırana şekilde çatışmakta ve hatta bazen savaşmaktadır. İşte kurt analojisi ise yalnızca bir tarafın yararlanabileceği bir arzu nesnesi olduğunda tarafların birbiriyle kaçınılmaz çatışmasını, tıpkı yırtıcılığını kendi doğasından alan kurtta olduğu gibi insan doğasına bağlamaktadır. Dolayısıyla Rousseau'ya göre çatışmanın ortaya çıkışı da sonlandırılmasında olduğu gibi insanın seçimindeyken Hobbes'a göre insanın seçiminde değildir, sonlandırılması da yine insan doğasından kaynaklanan bir güvenlik ihtiyacı nedeniyle yine kaçınılmazdır. Zira Hobbes savaş durumunun sonlandırılmasını da doğa yasası olarak ele almaktadır (Hobbes, 1997: s. 80-81). Bu savaş durumunu ortadan kaldıracak olan ise özel mülkiyeti ortaya çıkaracak toplum sözleşmesinin kabulü olacaktır. Böylelikle nasıl ki bir hayvanın doğasını değiştirip kurdu kurt olmaktan çıkarmadan tamamen ehlileştirmek ya da kütle çekimi gibi bir doğa yasasını tamamen ortadan kaldırıp bütün evrene genellenebilecek şekilde ona uymama imkânını elde etmek mümkün değilse, özel mülkiyetin ortaya çıkmadığı bir savaş durumunu devam ettirmek de imkânsızdır. O halde Hobbes'a göre de özel mülkiyetin ortaya çıkışı daha bariz şekilde silsile gereği, yani kaçınılmaz bir değişim şeklinde salt zamansal bir ilerleme olarak ele alınabilir görünmektedir.

John Locke'a gelindiğinde, insan doğasına dair Hobbes'un sahip olduğu kötümserlik ortadan kalkmaktadır. Zira Hobbes'un ele aldığı şekliyle doğa yasaları insanın sahip olduğu bencil ve vahşi yanı ortaya çıkarmaktayken Locke'un ele aldığı şekliyle doğa yasaları farklı bir tabloya neden olmaktadır. Çünkü Locke'un benimsediği şekliyle doğa yasası insanın hem kendisine hem de başkalarına zarar vermemesini buyurmaktadır (Locke, 1993: s. 263-264). Bu buyruk ise doğal yönelimin insanları başka birini en az kendileri kadar sevmeye yöneltmesiyle

gerçekleşmektedir (Locke, 1993: s. 263). Doğa yasası Locke'un felsefesinde doğa durumunda da geçerlidir. Ancak doğa durumuyla sözleşmenin kabulünü ayıran temel dönüm noktası özel mülkiyetin ortaya çıkışı ya da özel mülkiyeti koruyan yasalılığın ortaya çıkışı değil, başka türlü bir yasalılığın kabul edilmesidir ki bu da toplum sözleşmesine tekabül etmektedir. Çünkü doğa durumunda doğa yasasının koruyucusu ve uygulayıcıları insanların kendisidir ve insan kendi meselelerinde ve sevdikleri konusunda taraflı davranacaktır, öte yandan hastalıklı doğalar söz konusu olduğunda tutku ve intikam duygusunun etkisiyle cezada çok ileri gidebilecektir (Locke, 1993: s. 267). Bu nedenle Tanrı, insanın taraflılığı ve vahşiliğine karşı sivil hükümeti tayin etmiş bulunmaktadır (Locke, 1993: s. 267). Ancak elbette burada Tanrı doğrudan bir müdahalede bulunmamaktadır. Doğayı ve insanı yarattığı biçim dolayısıyla doğa yasalarını da sivil hükümeti de doğaya içkin şekilde doğa yasalarına bağlı olarak er veya geç ortaya çıkacak şekilde yaratmış durumdadır.

İlkin doğa yasaları Locke'a göre sürekli ve evrenseldir. Çünkü insanın aklına dayanmaktadır, zira insan doğa olarak rasyoneldir ve rasyonel bir doğa bahşedilmiş herkes doğa yasasına ahlaken bağlı durumdadır (Locke, 2002: s. 125). Elbette bazı insanların görme yetisinde olduğu gibi doğuştan kusurlu bir zihinle doğabildiğini Locke da kabul etmektedir, bu ise doğa yasasının sanki bazı insanları bağlamadığı hissini uyandırmaktadır; ancak bu, bütün milletlerin kör ya da cahil olduğu anlamına gelmemektedir (Locke, 2002: s. 121). Üstelik insanların zihin ya da görme yetisi açısından kusurlu doğması sırf belirli bir çağa özgü değildir. İnsanlığın başından beri bu tarz kusurlar kimi insanda görülebilmektedir. Diğer bir ifadeyle doğa durumunda da benzeri şekilde hastalıklı zihinler görülmüş olmalıdır, ama buna rağmen Locke yukarıda da belirtildiği gibi doğa durumunda herkesi eşit ilan etmiştir. Bunun geçerli kalışının nedeni ise, bazı insanların eksik doğmasıyla dünyanın ve zamanın geri kalan kısmında insan aklına güvenin sarsılamayacağı kabulüdür. Zira Locke'un *tabula rasa* şeklinde özetlenen görüşüne göre insan zihni başta beyaz bir kâğıt gibidir, doğuştan gelen hiçbir ide yoktur ve tüm idelerin kaynağı deneydir (Locke, 1999: s. 125). Bu kabul, insanlığın başlangıcındaki kabulüyle birleşince insanların yeti olarak da birbirine eşit olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Çünkü Locke'a göre insanlığın başlangıç durumu addedilebilecek doğa durumu aynı zamanda bir eşitlik

durumudur (Locke, 1993: s. 263). Hâlbuki insan zihninin başlangıçta boş olduğu ve bu başlangıç durumu nedeniyle içerik olarak birbirine eşit olduğu, fakat deneyden gelen içeriği işleme kapasiteleri açısından birbirinden potansiyel olarak farklı olabileceği düşünülebilir ki bu, günümüzde bilinenler açısından daha gerçekçi bir deneyci yaklaşım olacaktır. Zira o dönem ve öncesinde insanların zihinsel kapasitelerinin hastalık ya da anomaliler dışında farklı olduğunun farkındalığına ulaşılmamış olduğu söylenebilir görünmektedir ve Descartes'ın insanlar arasında sağduyunun eşit olarak paylaşıldığına dair sözleri (Descartes, 1994: s. 7) buna bir diğer kanıt olarak gösterilebilir. Böylelikle dönemin sağduyu, akıl ya da zihin konusundaki genel kanıya uygun şekilde Locke'un bu kanıya daha ters düşen Hobbes'tan farklılaştığı bir diğer nokta da Hobbes'un tüm yetilerin toplamı açısından bir eşitlik kabul etmesi karşısında Locke'un bedensel hastalık ve anomaliler dışında insanlar arasında zihinsel olarak mutlak bir eşitlik öngörmesidir. Fakat bu noktada, insanların zihinsel içerik ve kapasite açısından eşit olmasından hareketle bu eşitliğe uymayan bir eşitsizliği ortaya çıkaran özel mülkiyetin nasıl kabul edildiği, bir kez kaçınılmazca ortaya çıktıysa bile neden lağvedilmediği pek tabii anlaşılmayabilir. Ne var ki bu anlaşılmazlığın kökeninde yine günümüzde bildiklerimizden hareketle yaptığımız kısmen anakronik bir değerlendirme yatmaktadır. Zira günümüzdeki verilerden hareketle, üstün zihinsel kapasitelerin nadir görüldüğü bilinmektedir ve bu kapasiteye sahip kişinin de kendisine ve çevresine kazandırdığı avantajdan ötürü bu yetilere sahip insanlara iş gücü olarak fazla talep olduğundan böyle insanların daha çok para kazanarak daha fazla mülkiyete sahip olması en azından liberal kabullere göre akla uygun görülmektedir. Oysa zihinsel kapasite olarak eşit olan insanların yine bu verilere ve liberal kabullere göre aynı ücreti alıp eşit derecede mülkiyete sahip olması daha akla yatkın olacaktır. Buna karşın Locke'tan hareketle böylesi bir zihinsel eşitlik durumunda özel mülkiyetin doğa yasalarına uygun olarak ortaya çıktığı ya da hep var olduysa da doğa yasaları gereği korunması ya da saygı duyulması gerektiği iddia edilebilir görünmektedir. Çünkü doğa durumunu yöneten bir doğa yasası vardır (Locke, 1993: s. 263), böylece Locke akıl aracılığıyla ortaya çıkarılan bu yasadan hareketle herkesin kendi varlığını koruması gerektiği fikrine ulaştığı gibi bir saldırgana karşı adalet aranması dışında herkesin bir diğerinin canına, özgürlüğüne, sağlığına, uzuvlarına ya da mallarına kastetmemesi gerektiği sonucuna varmaktadır (Locke, 1993: s. 264). Bu sonuca vardıran doğa yasaları akıl

aracılığıyla ortaya çıkarıldığı ve aklın da hastalık ve anomaliler dışında herkesçe ortak olarak paylaşıldığı göz önünde bulundurulursa da bu doğa yasası herkesi bağlayan genel bir yasa olarak ortaya çıkmakta ve bu genel yasadan hareketle özel mülkiyet doğa durumunda dahi kabul edilmiş olmaktadır. Sözleşmeyle doğa durumundan çıkılmasının nedeni de aslında doğa yasasının geçersiz hale gelmesi değil, doğa yasalarını uygulayacak erkin belirsiz olması ve herkesin yasa uygulayıcı olması durumunda kimi insanın kendi kişisel meselelerinde taraflı şekilde aşırı ceza verme ihtimalinden kaynaklı bir kaosun ortaya çıkabilecek olmasıdır (Locke, 1993: s. 267). Böylelikle devlet, doğa yasalarını açımlayıp yeni yasalar koyan ve onları uygulayan erk olarak ortaya çıkmaktadır ve doğa durumunda eşit zihinsel kapasitelere sahip insanların bu eşitliğe rağmen farklı miktarlarda elde ettiği mülkiyetler zihinsel eşitliklerine uygun şekilde eşitçe tekrar pay edilmemekte, mülkiyet dokunulmazlığı halinde özel mülkiyet korunmaya devam etmektedir. Dolayısıyla günümüzdeki eşitsizliğin kökeni insanların kapasite olarak eşitsizliğine dayandırılmaya daha yatkınken, geçmişte Locke daha mutlak bir zihinsel kapasite eşitliğini öngörmesine rağmen bunu temel alarak mülkiyet eşitliğini ya da mülkiyetsizliği önermemiştir. Bunun nedeninin de aslında Locke'un bilgi kuramında yattığı söylenebilir görünmektedir. Zira günümüzde üstün zihinsel kapasiteler dışsal bir engel olmadığı takdirde fazla mülkiyeti getiren bir maddi kazanç sağlarken, Locke'un öngördüğü gibi bütün zihinsel kapasiteler ve içeriklerin mutlak şekilde eşit olduğu kurgusal bir dünyada tersine, fazla maddi kazançtan kaynaklı fazla mülkiyet zamanla üstün zihinsel kapasite ya da içerikleri ortaya çıkaracaktır. Çünkü insan zihni başta bomboşsa ve en başında yeti olarak da bir mutlak eşitlik olursa ve ancak yine de süreçte bazı zihinlerin yeti olarak gelişip bazılarının geri kaldığı görülürse bunun nedeni dışsal olmak durumundadır. O halde başta kapasite ve içerik olarak eşit durumda olan zihinler birbirinden farklı nicelik ve nitelikte dış uyarana maruz kalırsa birbirinden farklı derecelerde gelişeceklerdir. Diğer bir ifadeyle daha fazla uyarana maruz kalan zihin, daha az uyarana maruz kalan zihne göre hem kapasite hem de içerik olarak daha çok gelişecektir. İnsanların ancak yakın çevrede olup biteni bildiği ve iletişimin son derece sınırlı olduğu eski zamanlarda daha fazla uyarana maruz kalmanın tek yolu ise kişinin varlıklı bir çevrede ya da ailede yaşaması ya da bizzat varlıklı olmasıdır. Bazı kişilerin fazla varlıklı olması ise yine yakın çevre ya da kaynakları ortaklaşa kullanılan çevre açısından bazılarının daha yoksul olmasını

gerektirmektedir. O halde bu kabullere göre ve bu şartlar altında bu söz konusu kurgusal dünyada fakir ailelerden çıkan ama zihinsel kapasite olarak çok üstün olan çocuklardan söz edilemeyecektir. Böylece tüm idelerini dışarıdan alan ve tüm yetileriyle kapasitesini dışarıdan aldığı idelerle geliştiren zihinlerin başlangıçtaki eşitlik durumu da söz konusuysa yoksul bir çevrede ortalamanın üzerinde gelişen bir zihinden dahi söz edilemeyecektir. O zaman da gelişmiş zihinleri ortaya çıkarabilecek kadar zengin bir çevrenin oluşması içinse özel mülkiyet, mülkiyet birikimini garanti altına almak üzere korunmalıdır. Böylelikle kaynaklar sınırlıyken her bireye eşit imkânlar sunmak, hiç kimsenin çok miktarda ve iyi nitelikte bilgiyi oluşturacak uyaranları sağlayacak zengin bir çevreye sahip olmamasına, dolayısıyla da böyle bilgilerin toplumda artık ortaya çıkmamasına neden olacaktır. Diğer bir ifadeyle en uç noktada bir deneyciliğin sonucu olarak tüm bilginin kaynağı duyum-deney olduğu ve aynı zamanda bireyde bilgileri işleyecek olan yetilerin de sonradan kullanılarak geliştiği ya da herkeste eşit olduğu kabul edildiğinde her birey için geçerli olacak bir fırsat eşitliği sağlamak anlamsız hale gelecektir. Zira aynı uyaranlara maruz bırakıldığı takdirde bireylerin elde edeceği bilgi aynı olacaktır ve bu bilgiyi x kişisinin değil de y kişisinin ortaya çıkarmasını sağlamak gereksiz bir çaba olacaktır. Zengin bir çevrede yetişen insan nasıl olsa daha çok nitelikli bilgiyi ortaya çıkarabilecek ve zenginliği başka birisine sunmak gereksiz olacakken eşit şekilde dağıtmak da herkesin kısıtlı bilgi ortaya çıkarmasına ya da öğrenmesine neden olup ilerlemeye ket vuracaktır. Böylelikle sınırlı kaynaklar söz konusu olduğunda üst noktada bir deneyciliğin ortaya çıkardığı bir epistemolojik temellendirmeyle bilgisel ve bilişsel olarak birbirine eşit insanların olduğu bir toplumda yeni olanın ortaya çıkmasıyla gerçekleşecek ilerleme insanların eşit koşullar altında yaşamasına bağlı olmayacak, bilakis bazı insanların daha kısıtlı şartlar altında yaşaması pahasına kimilerinin zenginlik içerisinde yaşamasını gerektirecektir. Sonuç olarak da böylesi bir epistemolojik temelle zengin ailelerin çocukları çevresel etmenler gereği bilgisel ve bilişsel olarak hep iyi yetişmiş olacak, dolayısıyla toplumda üst düzey görevler alıp refah dolu bir yaşam sürecek, fakir ailelerin çocukları da sınırlı uyaran sonucu kısıtlı bilgisel ve bilişsel yetilere sahip olup toplumda alt düzey işler yaparak alt düzey bir yaşamla yetinmek durumunda kalacaktır. Bu kast sistemi benzeri şekilde refahın aile bağlarıyla aynı aileler içerisinde kalması ise bilgisel ve bilişsel ilerlemenin mümkün olabilmesi için

kaçınılmaz olacaktır. Öte yandan bütün insanların bilgisel ve bilişsel olarak aynı potansiyele sahip olmadığı da eğitimin tabana yayılması ve iletişim olanaklarının artması sayesinde yapılan gözlem ve alan araştırmalarının geniş ölçeklere yayılıp sonuçlarının paylaşılmasıyla ortaya çıkmıştır. Kimi insan doğuştan üstün bir bilişsel ve bilgisel potansiyele, diğer bir ifadeyle üstün bir zekâya sahiptir, kimi insan da kapasite olarak sınırlı bir şekilde dünyaya gelmektedir. Üstelik tüm insanlar bedensel olarak da birbirinden farklı üstünlüklere ve zayıflıklara sahip olarak yine eşit bir varoluşa sahip değildir. Ancak insanların bu eşit olmayan varoluşu yine yeninin ortaya çıkmasıyla gerçekleşecek bir ilerleme için insanların eşit olmayan koşullarda yaşaması gerekliliğini doğal bir sonuç olarak ortaya çıkarmaz. Aksine yeninin daha güçlü şekilde ortaya çıktığı, daha genele yayılmış ya da daha hızlı bir ilerleme için insanların eşit koşullarda yaşamasa bile eşit fırsatlara sahip olması gerekmektedir. Zira her zaman varlıklı ailelerin çocuklarının da atalarının o varlığı elde ederken olduğu kadar yetenekli ya da çalışkan olacağı, dolayısıyla da diğerleriyle eşit koşullarda başladığında dahi zaten genlerindeki üstünlük gereği diğerlerine üstün geleceği söylenemez. Elbette bazen varlıklı ailelerin çocuklarının da en az ataları kadar üstün bir doğaya doğuştan sahip olduğu görülmektedir, fakat aynı şekilde yoksul ailelerden de fırsat verilse varlıklı ailelerin çocukları kadar büyük işler başarabilecek üstün bir doğaya sahip çocuklar çıkabilmektedir. O halde evrim kuramından hareketle açıklanan doğayı referans alıp üstün yeteneklerin ve zayıflıkların doğal bir toplumsal süreçle her zaman kendiliğinden ödüllendirilip cezalandırılacağını ve bununla da üstün yeteneklerin çoğalıp yeninin ortaya çıkmasıyla gerçekleşen bir ilerlemenin her zaman kendiliğinden doğal bir şekilde ortaya çıkacağını ve hızla devam edeceğini iddia etmek hatalı bir yaklaşım olacaktır. Diğer bir ifadeyle doğal seçilimi topluma uygulamak ya da toplumu hiçbir müdahale olmadan kendiliğinden bir ekonomik ya da toplumsal seçilime terk etmek, sanıldığı kadar kusursuz ve hızlı gerçekleşen bir kendiliğinden ilerlemeyle sonuçlanmayacaktır. Toplumda bu şekilde bir bilgisel, ekonomik ya da daha genel ifadeyle toplumsal bir ilerleme olsa bile oldukça yavaş devam edecektir. Zira Sosyal Darwinizmin örnek aldığı evrimle gelişen doğada eğer bir ilerlemeden söz edilecekse bir türden başka daha ileri bir türe ilerleme kendiliğinden olsa bile milyonlarca yıl sürebilmektedir. Dolayısıyla Sosyal Darwinist bir seçilime ya da kültürel seçilime terk edilmiş bir toplumda ya da dünyada ilerleme mümkün olsa bile doğadaki evrime

benzer şekilde yavaş olacaktır. Belki milyonlarca yıl sürmese bile ilerlemeyi hızlandıracak bir yeni olanın bu kendiliğinden gerçekleşen ilerlemede ortaya çıkışı müdahalenin olduğu bir düzene nazaran kat ve kat daha fazla zaman alabilecektir. O halde eşit koşullar altında daha çok sayıda ve nitelik olarak daha önemli yenilikler ortaya çıkarabilecek bir insan sırf çevresel koşullara tekabül eden yaşadığı aile ve sosyoekonomik çevre el vermiyor diye hiçbir yeni olan ortaya koyamıyorsa, onun şartlarını diğerleriyle eşitleyecek bir müdahale, yani fırsat eşitliğinin sağlanması yeni olanların ortaya çıkışıyla gerçekleşecek bir ilerlemeyi hızlandıracaktır.

Yeni olanı ortaya çıkabilecek şartlar böylesi bir epistemolojik temele göre ele alındığında buraya kadar varılan sonuçlar geçerli görünmektedir. Zira yeni olanın bilinen bilgi ya da bilinmeyen bilgi olarak evvela bilgi şeklinde ortaya çıktığı gösterilmişti. Bilginin kaynağına dair en uç noktada deneyci yaklaşıma göre insanların bilgisel ve bilişsel olarak eşitliği bilginin ya da yeni olanın ortaya çıkışının hızlanması için eşitsiz bir toplum düzenini gerektirirken bilgisel ve bilişsel olarak eşit olmayan insanların var olduğu kabulü bu kez yeni olanın ortaya çıkışının hızlanması için eşit bir toplumu olmasa bile fırsat eşitliğinin olduğu bir toplumu gerektirmektedir. Ancak bu sonuçlar iki yönden halen eleştirilebilir görünmektedir. İlk olarak mevcut serbest piyasa ekonomisi hâlihazırda eşitsiz bir toplum oluşturmaktadır ve insanlar bilgisel ve bilişsel olarak eşitse zaten ortada bir sorun yoktur, var olan eşitsizlik yine ilerlemeyi devam ettirebilir. Fakat eğer insanların bilgisel ve bilişsel olarak birbirine eşit olmadığı kabul edilirse ki yaygın kanı budur, yüzyıllar boyunca genler tarafından büyük ölçüde aktarılıp tekrarlanan bu eşitsizlik zaten bilgisel ve bilişsel olarak üstün olanın soyunun daha çok varlık biriktirmesi ve bu varlığı da ekonomik kalıtımla, yani miras yoluyla diğer kuşaklara aktarmasının sonucudur. Dolayısıyla şu an bilgisel ve bilişsel olarak üstün bir insan ortaya çıkacaksa, hâlihazırda varlıklı bir aile ya da çevrede doğmak durumundadır, eğer bir insan varlıklı bir aile ya da çevrede doğuyorsa da en az bu varlığı sıfırdan yaratabilecek düzeyde bilgisel ve bilişsel olarak üstün birisi olmalıdır. Böylelikle de piyasaya hiçbir müdahaleyi kabul etmeyen uç noktadaki liberal ekonomik görüşlerin de rahatlıkla kabul edebileceği şekilde her insanın kendi potansiyeline uygun bir çevrede yaşama başlayıp yine buna uygun bir yaşam sürdüğü iddia edilebilecektir.

Bu bakış açısına göre özetle özgür bir toplum olduğu sürece herkes hak ettiğini bulmakta ve düzen kendiliğinden sağlanmaktadır. İkinci olarak da yeni olanın ortaya çıkışının gerçekten de bir ilerleme olup olmadığı, ya da yeni olanın ortaya çıkma derecesine göre ilerlemenin hızının belirlenip belirlenemeyeceği de sorgulanabilir görünmektedir, ancak bu sorgulama ilk itirazlardan sonra ele alınacaktır.

Hiçbir müdahalenin olmadığı salt serbest piyasa koşullarıyla her insanın kendi potansiyeline göre bir konuma er veya geç geleceği kabulü de karşılık olarak sorgulanırsa ilkin yine eşitsizliğin ilk ortaya çıktığı başlangıç durumunu ele almak gerekecektir. Benzeri durumdaki diğer insanlara nazaran kimi insanların daha varlıklı hale gelmesini sağlayan farklılıkların bir sonraki kuşaklara bütünüyle aktarılıp aktarılmayacağı bir yana, ilk önce bu farklılıkların neler olabileceğini ele almakta yarar vardır.

Doğa durumunda Locke'un da varlığını ileri sürdüğü eşitlik durumunun üç farklı yoldan bozulabileceği öne sürülebilir. İlkin Rousseau'nun çit metaforunda işaret ettiği gibi, kaynaklar ve topraklar henüz herkese fazlasıyla yetecek durumdayken birilerinin bir toprağı ya da kaynağı kendi mülkü ilan ederken bir başkasının karşılık olarak daha fazla toprağı ya da kaynağı kendi mülkü ilan etmesi ve bu mülk edinmelerin meşruiyet kazanması için karşılıklı olarak birbirlerinin mülkiyetlerini tanıdıkları bir sözleşmenin kurulmasıyla olabilir. Bu durumda elbette herkes birbiriyle tamı tamına eşit miktarda mülk edinmeyecek, kimisi fazla mülke ya da daha değerli topraklara sahip olurken kimisi daha azıyla yetinecektir. Bu mülklerin ekonomik kalıtım, yani miras yoluyla diğer nesillere aktarılmasıyla da fazla mülke sahip olanların avantajlı durumu iflas ya da gaspa uğrama gibi büyük bir kayıp söz konusu olmazsa nesiller boyunca devam edebilecektir. İkinci olarak artık boşta olan mülk ve toprakların azaldığı ve aynı şeye sahip olmak isteyenlerin olmasıyla çıkar çatışmalarının başladığı bir erken mülkiyet döneminde kimi insanların zor kullanarak başkasının mülk ve topraklarını kendi mülkiyetlerine geçirmesiyle olabilir. Bu zor kullanma ise kendi içinde iki farklı biçimde gerçekleşebilir. Ya fiziksel olarak veyahut sahip olduğu silahlar ve birlikte hareket

ettiği insanların çokluğu itibariyle daha güçlü olan insanlar fiziksel güç kullanarak başkasının mallarını ve topraklarını gasp edebilir, bu güç ise şiddet için kullanılan bedensel gücü mümkün kılan genler yoluyla genetik olarak ve şiddet için kullanılan bedensel gücün spor gibi yaşantılarla ortaya çıkarılması gibi kültürel olarak veyahut kurulan topluluğun devamıyla silahların aktarımı halinde yine kültürel olarak diğer kuşaklara aktarılabilir, ya da zekâ olarak güçlü insanlar zekâyı gayrimeşru ya da etik dışı yollarla kullanma anlamında kurnazlıklarla başkasının mallarına ve topraklarına el koyabilir ki bu da fiziksel olarak değil de tinsel olarak zor kullanma olacaktır, bu zekâ gücü de zekâyı mümkün kılan genler ile genetik olarak ve taklit edilen kurnazlıklar şeklinde ahlaki ya da kültürel olarak diğer kuşaklara aktarılabilir. Bu zor kullanarak elde etmeler ise daha çok Hobbes'un dile getirdiği bir herkesin herkese karşı savaş durumunda görülecektir. Üçüncü olarak kimi insanlar aynı koşullardaki diğer insanlara göre daha fazla emek harcayarak daha fazla mülk edinebilir ve bu fazla emeği mümkün kılan farklılıklar diğer kuşaklara bu fazladan mülkle birlikte aktarılabilir. Bu farklılıklar ise bazen genetik yolla bazen de kültürel yolla aktarılacaktır. Fazla mülk de artık bir farklılık olarak ekonomik kalıtım olan miras yoluyla kültürel olarak aktarılacaktır. Bir erdem olarak çalışkanlık ise salt sonradan kazanılan ya da öğrenilmiş bir ahlaki özellikse yaşantıların taklidi yoluyla yine kültürel olarak diğer kuşaklara aktarılabilir. Veyahut bedenin fazladan güç sahibi olmasının getirdiği fiziksel farklılıkla insan daha fazla enerjiye sahip olabilir ve bu enerjiyi harcamak için doğa olarak daha fazla çalışabilir. Bu ise ilkin kusursuz bir sağlıktan ileri gelebilir ve bu durumda asıl farklılığı yaratacak olan unsur sağlıklı insanın kusursuz sağlığı değil diğerlerinin sağlıksızlığı olacaktır ve bu kusursuz sağlık genlerden geliyorsa yine genetik olarak diğer kuşaklara aktarılabilir veyahut yaşantıdan geliyorsa yine yaşantının taklidi yoluyla kültürel olarak diğer kuşaklara aktarılabilir. İkinci olarak bedeni sürekli çalıştırıp zinde tutan bir yaşam tarzından ileri geliyorsa yine yaşantının taklidi yoluyla kültürel olarak diğer kuşaklara aktarılabilir. Üçüncü olarak da bedenin fiziksel gücü diğer insanlarla benzer olup zekâ olarak tinsel gücü fazla olabilir. Bu ise ilkin bilişsel olarak büyük bir potansiyele sahip bir beyinle mümkündür ki bu durumda bu potansiyele sahip beyni ortaya çıkaran genler bir sonraki kuşağa aktarılarak zekânın yarattığı farklılıktan kaynaklanan avantaj sonraki nesillerde devam edebilir. İkinci olarak da sürekli bir üstün faaliyete tabi tutularak gelişmiş bir zihnin bilgisel ve kısmen bilişsel

üstünlüğüyle olabilir ki bu da beyinle alakalı olduğu ölçüde genetik olarak ve bilgisel yönü güçlü zihinle alakalı olduğu ölçüde kültürel olarak diğer kuşaklara aktarılabilir. İşte bu üç şekilde avantaj sağlayan farklılık fazla emek harcamaktan ortaya çıkmaktadır ve ilk baştaki eşitliğin bozulmasını sağlayan üçüncü faktör olarak ele alınabilir görünmektedir. Nitekim Locke için de emek, bir şeyin mülkiyetine sahip olmanın en önemli yoludur, çünkü Locke bedenin emeğinin ve ellerinin işlerinin haklı olarak insanın mülkiyetinde olduğunu söylemektedir (Locke, 1993: s. 274). Böylelikle başlangıçtaki eşitliğin mülk ilan etme, zorla elde etme ve emek yoluyla elde etme olarak üç farklı yoldan bozulmuş olabileceği söylenebilir görünmektedir. Mülk ilan etmenin alt yolları yokken, zorla elde etmenin kendi içinde ikişer alt yolu olan iki, emek yoluyla elde etmenin de kendi içinde üç alt yolu vardır ve emek yoluyla elde etmenin alt yollarından ikincisinin biri iki alt yola sahip iki alt yolu, sonuncusunun kendi içinde iki alt yolu bulunmaktadır. Dolayısıyla mülk ilan etme-zorla elde etme-emek eksenindeki genel kavramsallaştırmalar bir yana, toplamda maddi varlık fazlalığını ortaya çıkarabilecek on bir yolu bulunmaktadır. Bunlardan fiziksel güç kullanarak zorla elde etme savaş durumu dışında meşru değildir, olumsuz kullanılan zekâ şeklinde kurnazlığın tinsel gücünü kullanarak ya da diğer ifadeyle kısaca "hile" ile elde etme genelde savaş durumlarında dahi meşru görülmemekte ya da en iyi ifadeyle "etik dışı" görülmektedir. Mülk ilan etme de toprak ve mülk paylaşımı yapıldıktan sonra ya mümkün olmamakta ya da meşru görülmemektedir. Dolayısıyla günümüz şartlarında bu on bir yolun beş tanesi, yani yaklaşık yüzde ellisi artık meşru değildir. Öte yandan bu on bir yolun sadece ikisi, yani fazla emek harcamayı mümkün kılan sağlıklı bir bedeni ortaya çıkaran genlerle fazladan emeği ortaya çıkaracak bilişsel potansiyel olarak zekâ salt genetik olarak bir sonraki kuşağa aktarılabilirdir ve fazla varlığı meşru şekilde ortaya çıkaracaktır, ayrıca on bir yolda iki yol, yani şiddeti ortaya çıkarabilecek genetik kaynaklı fiziksel güç ile kurnazlığı ortaya çıkarabilecek genetik kaynaklı zekâ genetik olarak bir sonraki kuşağa aktarılabilir ama fazla varlığı gayri meşru şekilde ortaya çıkaracaktır. Bunun dışındaki yedi yol, salt kültürel olarak bir sonraki kuşaklara aktarılabilir durumdadır ve üçü, yani şiddeti ortaya çıkaracak sonradan kazanılmış güç ile taklit edilerek öğrenilmiş kurnazlık, ayrıca da boşta olan ya da başkasının olan mülkü kendi mülkü ilan etme gayri meşru olacaktır. Böylelikle toplamda fazla varlığı ortaya çıkarabilecek on bir yolun dört tanesi salt genetik olarak bir sonraki kuşağa

aktarılabilir durumdadır ve bu yüzde kırkın altında bir orana tekabül etmektedir. Üstelik meşru olan altı yol hesaba katıldığında iki tanesi salt genetik olarak bir sonraki kuşağa aktarılabilir durumdadır ve bu da yüzde otuzun biraz üstünde bir orana tekabül etmektedir. Sonuç olarak da başlangıçtaki eşitliği bozarak daha varlıklı aileleri halen meşru şekilde ortaya çıkarabilecek yolların yaklaşık yüzde otuzu genetik olarak bir sonraki kuşak tarafından sürdürülebilir olacaktır. Bunun dışındaki tüm yollar ancak ve ancak kültürel olarak bir sonraki kuşaklara aktarılabilir olacak ve kültürel olarak aktarıldığı için de aktarılan kişi ile kan bağının olmasına gerek olmayacaktır. Ayrıca kültürel olarak aktarım da salt çıplak bedenle uygulanabilecek hareketlerin ve sözel ifadelerin taklidinden ibaret olmadığı, beyinle tasarlanıp elle kullanılabilen birtakım araç-gereçleri de gerektireceği için salt kültürel olarak eğitim ve öğretim de yetmeyecek, bu araç-gereçlerin de kullanıma sunulabilmesi gerekecektir ki bu da fırsat eşitliğinin sağlanması gerekliliğinin ortaya çıkması anlamına gelecektir. O halde hiçbir erk müdahalesinin olmadığı serbest piyasa koşullarında varlık farkını, yani sayısı ve niteliği farklı özel mülkiyetleri ortaya çıkaran bireysel farklılıkların her zaman diğer kuşaklara aktarılacağının ve varlık farkının ortaya çıkışındaki kabul edilen adaletin diğer kuşaklarda da devam edeceğinin doğru olmadığı yukarıdaki akıl yürütmeye dayanarak iddia edilebilir görünmektedir. Veyahut denebilir ki varlıklı ailelerin varlıklarını ortaya çıkaran bireysel farklılıkların diğer kuşaklarda her zaman ortaya çıkacağı iddiası akla yatkın değildir. Zira zenginlik olarak varlıksal farklar büyük oranda doğrudan genlerden kaynaklanmayan kültürel faktörlerden, ya da önemli bir kısmının şu an gayrimeşru sayılan yollardan elde edilmiş olabileceği yukarıdaki akıl yürütmeden hareketle tahmini olarak varsayılabilir görünmektedir. Elbette yukarıdaki akıl yürütmedeki yolların görülme sıklığı istatistiksel olarak elde edilebilir değildir, ancak hepsinin insana dair olmasından hareketle ve tüm insanlığın toplamında da iyi olan ve kötü olanın kabaca birbirine yakın oranlarda görüldüğü kabul edilirse bu akıl yürütmenin başlangıçtaki eşitlik durumunun bozulması hakkında kabaca bir fikir verebildiği akla yatkın görünmektedir. Ya da en genel ifadeyle yukarıdaki akıl yürütme tamamen kendi haline bırakılmış bir serbest piyasa ekonomisinde ilerlemenin en ideal düzeyde olacağı savının yanlış olduğu iddiasını desteklemektedir. Bu gelinen noktada da fırsat eşitliği, şimdiye kadar ele alındığından farklı bir biçimde ortaya çıkmaktadır.

Fırsat eşitliği terimi her zaman kullanılmasa da devletin zenginlerden aldığı vergilerle yoksul ve yardıma muhtaçlara yardım etmesi, dolayısıyla içinde mücadele edilen şartların kimi zaman birbirine yaklaştırılıp kimi zaman eşitlenmesi, uç noktada liberal görüş açısından halka devlet tarafından zorla yaptırılan bir bağış olarak değerlendirilegelmiştir. Örneğin Frédéric Bastiat yasanın bazı kişilerden sahip olduklarını alıp onlara sahip olmayan başkalarına vermesini, yani yasanın bir vatandaşın o vatandaşın kendisinin bir suç işlemeden yapamayacağı bir şekilde bir diğeri üzerinden yarar sağlamasını mümkün kılmasını yasal yağma olarak nitelemektedir (Bastiat, 2004: s. 17). Dolayısıyla bu bakış açısına göre diğer bir ifadeyle devlet, koyduğu yasalarla kimi insanları kimi insanlara yardım etmeye zorlamaktadır. Ayn Rand'a göre ise yalnızca birey olan insanların diğer insanlara ne zaman yardım edeceğini ya da yardım edip etmeyeceğini seçme hakkı vardır, düzenlenmiş bir siyasal sistem olarak toplumun bunu belirlemeye hakkı yoktur (Rand, 1964: s. 57). Böylelikle bu bakış açılarına göre avantajlı kişilerin fazla mal ya da sermayelerinin alınıp dezavantajlı kişilerin yararına sunulması ve rekabetçi bir sistemde dahi şartların birbirine eşitlenmesi ya da en azından yaklaştırılması olarak fırsat eşitliği etiğe ya da ahlaka dayanan ikincil bir ödev ya da sorumluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Böyle ele alındığında fırsat eşitliğine yaptırım gücünü sağlayan insani değerler ya da daha bireysel olarak kişilerin vicdanıdır. Bencil olmayan bakış açısına göre uygulandığında daha iyi ya da daha somut ifadeyle daha yaşanılabilir bir toplum ortaya çıkarmaktadır ve bu açıdan da sosyal devletin bir parçasıdır. Ancak bu çalışmada ele alınan şekliyle fırsat eşitliği sosyal devletten ayrılmaktadır ve bütünüyle onun parçası değildir. Çünkü sosyal devlet, üretime katılma konusunda hiçbir şansı olmayan, sağlık açısından ya da mental açıdan telafi edilemeyecek derecede dezavantajlı insanlara da kendi tanımı gereği yardım etmektedir ve bu yardımların yaptırım gücü insanlık gibi değerler ya da tek tek kişilerin vicdanlarıdır. Buna karşın burada ele alındığı şekliyle fırsat eşitliği yaptırım gücünü değerlerden ya da vicdanlardan değil, sistemin sürdürülebilirliğinden, yani aslında sistemin kendisinden almaktadır. Zira varlıklı bir ailede doğdukları için varlıklı olanların sahip olduğu avantaja dokunulmadan serbest piyasacı bir rekabet ortamını kendi haline bırakmanın insanın sahip olduğu tüm potansiyeli kendiliğinden

ortaya çıkararak ilerlemeyi en ideal hızda ve düzeyde sağlayacağı düşüncesi, gerçeklere uymayan ve farklı durumları son derece ihmal edip sistemi var olmayan bir ideale indirgeyen bir ütopya olacaktır. Çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, başlangıç durumundaki eşitliği bozabilecek bir avantajın genetik olarak aktarılamayacak birbirinden farklı pek çok yolu vardır ve özel mülkiyet farkının her zaman genetik bir üstünlüğe dayandığından söz edilemez. Öte yandan serbest piyasa koşullarına göre işleyen bir toplumda ya da küresel ekonomide ilerlemenin sürdürülebilir şekilde ortaya çıkması için ve ayrıca aşırı üretim ve tüketimin yarattığı çevre sorunlarına onlarla başa çıkabilecek düzeyde yetişebilmesi için ekonomik mirasın da içinde bulunduğu kültürel kalıtımla avantajlı bir genetik kalıtımın aynı kişilerde buluşmasını beklemek yeterli olmayacaktır. İşte bu noktada da ilerlemenin salt sürekli artan bir üretim mi yoksa sürekli yeni olanların eklenmesiyle gerçekleşen bir birikim mi olduğu sorununa sıra gelmektedir. Diğer yalın ifadeyle şimdi bu noktada ilerlemenin salt yeni olanın ortaya çıkışı olup olmadığı ve buna bağlı olarak ilerlemenin hızının yeni olanın ortaya çıkış derecesine göre belirlenebilip belirlenemeyeceği ele alınacaktır.

İlkin, ilerleme değişimin değerlendirilişi olarak ele alındığında nasıl bir değişimin bir ilerleme olarak değerlendirilebileceği incelenebilir görünmektedir. Buradan hareketle de ilk bölümde ele alındığına göre değişim ya doğada bir dönüşüm olarak ya da tarihsel-toplumsal alanda bir yeni olan olarak ortaya çıkmaktaydı. Doğadaki dönüşümlerde dönüşenler ve kendisine dönüşülenler sırf gerçekte var olan olarak maddi boyutuyla aslında birbirinin aynısıdır. Sadece dönüşenler ve kendisine dönüşülenlerin ortak maddelerinin birbiriyle olan bağları ve ilişkisellikleri değişmektedir. Dolayısıyla maddi olarak ele alındığında doğada hiçbir yeni olan ortaya çıkmamaktadır; diğer bir ifadeyle doğada kendisini oluşturan maddeler daha önce madde ya da enerji olarak hiçbir şekilde var olmamış yeni bir maddeye doğru bir dönüşüm gerçekleşmemektedir. Bu iddia ise enerjinin korunumu yasasıyla desteklenmektedir. Ancak buna karşı, bir bütün olarak ve kendi içindeki ilişkiselliklerle birlikte diğer şeylerle kurduğu yeni ilişkisellikler göz önünde bulundurulduğunda kendi başına doğada dahi yeni olan bir şeyler kimi zaman ortaya çıkabilmektedir. Örneğin yeni bir tür ortaya çıkmaktadır ya da mevcut bir tür

zamanla biçim değiştirmektedir. Ancak tüm bunlara yeniliği veren yine madde değildir. Zira madde yine daha önce hiçbir şekilde var olmamış bir madde ortaya çıkarmamakta, sadece eskiden var olan madde ve enerji dönüşmektedir. Yeniliği ortaya çıkaran daha önce var olmayan ilişkiselliklerdir ve bu ilişkisellikler ise kendi başına ele alındığında aslında salt bilgi olarak, Aristoteles'in varlık felsefesine göre ise "amacını kendi içinde taşıyarak var olan" olarak ya da *entelekheia* olarak var olmaktadır, yine maddi boyutu yoktur. Ele alınış biçimine göre doğada kendiliğinden ortaya çıkan bu yeni olanlar ilk başta insan tarafından bilinmeyen bilgi olup ya Tanrı'nın yaratımıyla ortaya çıkmış olarak, ya doğa yasalarının işleyişindeki süreçlerin ve çevresel etmenlerin sonucu olarak ya da bu doğa yasalarıyla çevresel etmenleri belirleyenin de Tanrı olduğu kabul edilerek dolaylı yoldan Tanrı'nın yaratımıyla ortaya çıkmış olarak kabul edilebilir. Her şekilde doğadaki yeni ilişkisellikleri ortaya çıkaran bu bilgiler insan tarafından bilinir hale geldiğinde bilinen bilgi haline gelecek ve tarihsel-toplumsal alandaki üretim ya da değişim ortaya çıkmış olacaktır. İnsani üretimin ortaya çıktığı yer böylece doğaya dair bilinen bilgilerin taklit edilmesi olarak ele alınabilir görünmektedir, ancak bu bilgilerin bilinme biçimi ve dolayısıyla taklit edilmesi daima aynı şekilde olmayacaktır. Örneğin buğday doğada kendi halinde ortaya çıkmış bir bitkiyken, buğdayın neliğine ilişkin ilişkisellikler, yani bilgiler insan tarafından geçmişte bilinir hale gelmiştir; ancak bu, buğdayı oluşturan tüm ilişkiselliklerin insan tarafından bilindiği, diğer bir ifadeyle bir buğday başağını o buğday başağı yapan bütün bir tekilliğin bilindiği anlamına gelmemektedir. Buğday başağındaki kimi ilişkisellikler dışarıda bırakılarak ya da henüz hiç keşfedilmeyerek buğday başağına dair belirli ilişkisellikler ele alınmakta ve aslında yalnızca onlar bilinmektedir. Diğer ifadeyle o buğday başağını o buğday başağı yapan sayısız ilişkisellik seçilen ya da keşfedilebilen belirli ilişkiselliklere doğru basitleştirilmektedir. Üstelik basitleştirme ile herhangi bir doğal şeye dair bilinen bilgi haline gelen bilgilerden yola çıkılarak o şeylerin diğer şeylerle kurduğu ilişkisellikler de taklit edilerek kopyalanmaktadır. Örneğin bir meyvenin insanla ya da insan dili ve metabolizmasıyla kurduğu ilişki taklit edilerek o meyvenin aroması yapay olarak üretilmekte ve böylece doğadaki bir şeye dair basitleştirmeyle, bu basitleştirmenin kullanılan ve ihmal edilen ya da bilinmeyen bilgilerin tekilliğine ya da biricikliğine göre ortaya çıkan yeni olan şey, daha önce kullanılmayan unsurlar aracılığıyla bu ilişkinin kurulmasıyla bu kez başka bir biçimde yeni olan olarak

ortaya çıkmaktadır. Diğer bir ifadeyle meyvenin parçalarının insan dili ve metabolizmasıyla kurduğu ilişkiselliğin aynısı ya da benzeri bu kez meyve parçalarına benzetilen yapay moleküller ve karışımlarla kurulmaktadır. Böylelikle ilişkisellik aynı bile olsa yeni olanı unsurların farklılığı sağlamaktadır. İşte böylece insan üretimi söz konusu olduğunda üretim doğanın taklidi yoluyla olsa dahi bir yeni olandan söz edilebilmektedir ki doğa taklit edilmeyip doğada bile bulunmayan yepyeni bir ilişkisellik kuruluyorsa zaten yeni olanın ortaya çıkışı daha bariz olacaktır. Ancak bu, insanın her üretiminde mutlaka bir yeni olanın ortaya çıkacağı anlamına da gelmemektedir. Örneğin meyve aromalı bir gazoz, ilk kez üretildiğinde bir yeni olan olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak bu gazoz seri üretime geçilip günde binlerce sayıda üretilmeye başladığında halen yeni olanın ortaya çıkacağından da söz edilemez. Elbette şimdi üretilen gazozla dün üretilen gazoz aynı gazoz olmayacaktır. Hatta aynı anda üretilen iki gazoz birbirinden farklı olacaktır. Çünkü onları o gazoz yapan, birbirinden ayrı tekilliklere sahiptirler. Ancak sırf farklı tekilliklere sahipler diye onları yeni olan olarak ele almak da doğru olmayacaktır. Çünkü farklı tekilliklere sahip her şeyi yeni olan olarak ele almak, doğadaki, tarihsel-toplumsal alandaki ve hatta evrendeki her tekil şeyi yeni bir şey olarak ele almayı ve birbirinin aynısı ya da benzeri iki şeyin olmamasını gerektirecektir. Hiçbir şeyin birbiriyle aynı ya da benzer olmaması da ontolojik olarak bir düzenin asla kurulmamasını beraberinde getireceği gibi epistemolojik olarak da bilgiyi imkânsız hale getirecektir. Zira bilgi, şeyin ilişkiselliklerden bağımsız olarak ta kendisini, yani kendinde şeyi ya da kendinde şeyin neliğini bilmek değil, unsurlarının kendi içinde veyahut diğer şeylerle kurduğu ilişkileri bilmek demektir. Bu ilişkilerin bilgiye dönüşmesi içinse salt "x ile y arasında bir ilişki vardır" demek yetmeyecektir. İlkin x ile y arasında bir ilişkinin olduğunu tanımlayabilmek için daha önce ilişkiyle kastedilen bağın başka iki şey arasında da görülmüş olması gerekmektedir. Ayrıca da x'i x olarak, y'yi de x olmayan ayrı bir y olarak tanımlamak için x'in kendi içindeki ilişkiselliklerin benzerliğini ya da aynılığını ve aynı şekilde y'nin kendi içindeki ilişkiselliklerin benzerliğini ya da aynılığını, ayrıca da x ve y'nin ilişkiselliklerinin birbirinden farklılığını tespit etmek gerekmektedir. Örneğin "ağaç dalı ve yaprak birbirine bağlıdır," diyebilmek için ilkin bağlı olan başka şeyleri, örneğin insan kolu ile insan gövdesi arasındaki bağlı olma ilişkisini önceden bilmek ve ağaç dalı ile yaprak arasında bu ilişkinin benzerini görmek, aynı zamanda da ağaç dalı ve

yaprağın kendi içlerindeki benzerlikleri ve birbirinden farklılıklarını ayırt edebilmek gerekmektedir. Tüm bunlardan çıkan sonuç da bilginin ilişkisellikler arasında yapılan basitleştirmeler ile benzerlikler kurma olduğu ve yeni olanın da gerçekte var olan olarak maddede değil sadece, bu anlamıyla ele alınan bilgide ortaya çıkabileceğidir. O halde, yukarıda insan üretimi ele alınırken gelinen noktada yeni bir bilgi ortaya çıkararak daha önce var olmayan yeni ilişkiselliklerle aynı türden hammaddeleri farklı bir şekilde birleştirmek, örneğin öncekilerden farklı bir meyveli gazoz üretmek yeni olanı salt bilgisel olarak ortaya çıkaracak, bu gazozun yıllarca giderek artan şekilde seri üretilmesinde de yeni olan bir şey olmayacaktır. İlk üretimindeki yeni olanın defalarca tekrar üretilmesi yeni ile ortaya çıkan değişim yerine doğada bulunana benzer bir dönüşümü tinsel alana taşımış olacaktır. Çünkü şişeler kullanılacak, kimi zaman geri dönüşümle kimi zaman doğanın hammaddeleriyle tekrar tekrar aynı şişeler üretilecek, üretilen gazoz insanlar tarafından içilip su döngüsüne sokulacak, su döngüsünden devralınan su ve doğadaki diğer döngülerden alınan minerallerle tekrar gazoz üretilip tekrar insanların tüketimine sunulacaktır. O halde bir ülkede aynı şeyler üretiliyorsa, bu şeylerin üretimi her geçen gün kat ve kat artsa ve bu üretilen şeylerin hepsini tüketecek yoğun bir talep olsa ve bundan ötürü ülkenin geliri de her geçen gün kat ve kat artsa bile bu şekilde ele alınışıyla ilerlemeden söz edilemeyecektir. Fakat bu yorumdaki bir diğer örtük kabul de ancak yeni olanın ortaya çıkışının bir ilerleme olduğudur ve insan üretimine dair bu yorumun geçerliliğini göstermek için bu örtük kabulün de sorgulanması gereklidir.

İlkin değişimin değerlendirilişi olarak ilerleme, daha önce de bahsedildiği gibi, seçilen bir durumun, onun öncesindeki ilk duruma göre daha iyi ya da daha ileri olarak değerlendirilmesidir. Bu seçilen iki durumdan ikincisi ilkine göre ilkin niteliksel ya da niceliksel açıdan bağıl olarak ileri olabilir. Yani sadece belirli bir niteliğe ya da niteliklere veyahut belirli bir niceliğe ya da niceliklere göre daha iyi ya da daha ileri bir durumdan söz edilebilir, daha genel bir değerlendirmeyle iki durumun birbirine net bir üstünlüğü olmayabilir. İkinci olarak da iki durumdan ikincisi ilkine göre seçilen kısıtlı bir mikro ölçek açısından bağıl olarak ileri olabilir. Diğer bir ifadeyle seçilen görece küçük belirli bir zaman diliminde ikinci durum birinci duruma göre daha üstün görülebilir. Bu noktada tüm nitelik ve niceliklerin

hesaba katılmasıyla genel bir üstünlük tespit edilse bile bu kez bu üstünlük geçici olacaktır. Çünkü aslında gerekli makro ölçeğe dönüldüğünde ilerleme olarak değerlendirilen değişim dairesel bir döngünün parçası olabilir ve nasıl ki tek bir insanın bakış açısından dünya ilk bakışta düz görünüyor da kuşbaşı bakıldığında küre şekli belirginleşmeye başlıyorsa büyük bir döngüden küçük bir zaman dilimi alındığında da çizgisel bir ilerleme varmış gibi görünebilecektir. Bu açıdan bakıldığında şeyler, söz gelimi hayvan türleri gelişerek gerçekte var olan maddi boyutuyla ilerliyor olarak değerlendirilebilir. Ancak ilerlemek bir yana değişen sadece, insan ya da benzeri bir bilen özne tarafından keşfedilene dek bilinmeyen bilgi olarak kalan, daha önce kurulmamış yeni ilişkiselliklerin ortaya çıkışıdır. Madde halen doğadaki toplamda aynı olan madde ve enerjilerin bir kısmıdır ve sürekli atılıp yerine bir diğeri gelen maddeye dair değişimler birbirinin içine geçmiş dönüşüm döngülerinin bir parçasından ibaret olmaktadır. O halde gerçekte var olan olarak maddesel ve enerjisel doğada niteliksel ya da niceliksel bir yoğunlaşma veyahut karmaşık olana doğru bir dönüşüm olsa bile salt madde ya da enerji ele alındığında, makro ölçekte ayrışma veya basitleşme nedeniyle tekrar bir gerileme kaçınılmaz olacaktır. Çünkü bu bağıl ilerleme olarak görünen dönüşümler aslında döngülerin bir parçasıdır. Nasıl ki bir çemberde ileri ve geri söz konusu olamıyorsa, en fazla saat yönü ya da saat yönünün tersi gibi bağıl değerlendirmeler mümkün olabiliyorsa döngülerde de makro ölçeğe doğru değerlendirilme genişlediğinde önünde sonunda çoğunlukla başlangıcıyla bitişi aynı olan bir döngüyle karşılaşılacaktır. Ancak bu birbirine geçmiş döngülerde bazen döngünün her anı, bazen de döngünün bütünü birbiriyle birebir aynı olmayacaktır. Zira önceki kısımlarda ortaya konduğu gibi, karmaşık olana doğru bir dönüşüm gerçekleşse bile karmaşıklık şeyin kendisinde değil, unsurların birbiriyle olan bağ ve ilişkilerinde olacaktır ve tüm bu bağ ve ilişkiler ise ontolojik olarak bir gerçekte var olana değil bilgiye tekabül edecektir. Eğer daha önce görülmemiş bir karmaşıklık ya da karmaşık olmasa da ilk kez ortaya çıkan bir bağ ya da ilişkisellik söz konusuysa, döngülerin sonucu olan bu karmaşıklık, bağ ya da ilişkisellik çözülse bile bunları mümkün kılan bilgisel yön veyahut bu bilgisel yönü bilebilecek bilen bir özne olduğu takdirde bunların bilgisi değişmeden kalacaktır ve birbirinin peşi sıra devam eden döngülerde farklılığı sağlayan yeni olan olarak ortaya çıkmış olacaktır. Eğer ardından gelen döngülerde bu karmaşıklık, bağ ya da ilişkiselliği mümkün kılan bilgisel yön aynı ya da benzer

koşullarda aynen ortaya çıksa bile ilk ortaya çıkıştaki yenilik bozulmayacak, sonraki döngülerde başka bir yeni olan çıkana dek döngünün bir parçası haline gelecek ve bilgisel yöne sahip olması sayesinde bilen özne tarafından bilinen bilgisi dışında karmaşıklığın, bağın ya da ilişkiselliğin kendisi artık doğa alanına ait hale gelecektir. Tüm bunlardan çıkan sonuç da ister bağıl bir ilerleme isterse de en makro ölçekte dahi geçerli mutlak bir ilerleme söz konusu olsun bir ilerlemeden söz edilecekse bunun ancak yeni olanın ortaya çıkışıyla mümkün olduğudur. Fakat bu noktada başka bir sorun daha belirlemektedir, bu da iki yeni şeyin karşılaştırılması sırasında belirli fonksiyonlar açısından yapılacak bağıl bir değerlendirme dışında her durumda genel geçer mutlak bir değerlendirmenin mümkün olmamasından kaynaklanan, hangi yeninin bir diğerine göre daha ileri olduğunun belirlenememesi sorunudur. Örneğin cep telefonunun ortaya çıkışından sonra tasarımlanan iki farklı akıllı telefon modeli de kendi başına yeni olan olarak ele alınabilir. Ancak bu iki farklı yeni olandan hangisinin daha ileri olduğu ancak belirli fonksiyonlar açısından söylenebilecektir. Mesela birisi diğerine göre daha hızlı olmasına göre daha ileri sayılabilir, ancak hıza göre geri olan telefon depolama alanına göre bir diğerinden ileri olabilir. Böylece bu iki yeni olanın kendisine göre yapılacak mutlak bir değerlendirme mümkün olmayacaktır. Çünkü yeni yenidir ve eğer unsurları birbirinden tamamen farklı iki yeni söz konusuysa bu iki yeniden hangisinin ileri olduğunu bağıl değil de mutlak olarak söylemek mümkün değildir. Fakat yeni olanlar her zaman bütün unsurları yeni olarak ortaya çıkmamaktadır. Ortak unsurlara sahip iki ayrı yeni olan, eğer ortak unsurlara aynı dereceden eklenen yeni olanlara sahipse de hangisinin daha ileri olduğu mutlak olarak söylenemeyecektir. Ancak birisinde ortak olana eklenen birinci yeni olanın üzerine ikinci bir yeni olan daha eklenirse bu ikinci dereceden yeniye sahip olanın birinciye göre salt bağıl değil daha genel olarak da ileri olduğu söylenebilir. Bununla birlikte bu genel ilerilik belirli sayıdaki fonksiyonlar yerine genel olarak tüm fonksiyonlar ve şeyin kendisi açısından söz konusu olsa da yine her zaman her yerde her açıdan geçerli bir mutlak ilerilik değildir. Bir türün, atası olan türlere göre sonraki bir zaman diliminde çıkmasından ötürü zamansal olarak ileri olması gibi bir ileriliktir. Nasıl ki sırf bu zamansal ilerilikten ötürü zamansal ileri olan türler bu ileriliğe göre kurulan fonksiyonel değil genel bir hiyerarşik üstünlüğe sahip olamıyorsa, tarihsel-toplumsal alanda da örneğin zamansal olarak ileri olan araç-gereçlerin kendisinin genel bir hiyerarşik üstünlüğe sahip olduğu söylenemez.

Üstün olan varsa ancak bunları ortaya çıkaran bilgide olacaktır. Fakat bu sefer de bu üstünlüğün başlangıcından şimdikine doğru salt zamansal olarak devam eden bir ilerleme olduğu da söylenemez. Yeni olanın daima birbirine eklemlenmesinden ötürü bu ilerleme ancak birikimsel bir ilerleme olacaktır ve ileri olanın ancak en genel olarak bilgi halindeki yeni olanın niceliksel olarak fazlalığı olduğu söylenebilecektir. Çünkü en nihayetinde, aynı zamansal ilerleme çizgisinde olmasından ötürü birinin diğerine göre zamansal bir ileriliği söz konusu değilse, birbirinden bağımsız iki yeni olan söz konusu olacaktır ve eşit derecede olan bu yeni olmaklık nedeniyle birinin diğerine göre daha ileri olduğunu ve dolayısıyla daha üstün olduğunu söylemek elmanın armuttan daha üstün olduğunu söylemek kadar anlamsız olacaktır. Zira en yalın ifadeyle ortak olan yoksa karşılaştırma da mümkün olamayacaktır.

Elbette ortak noktası hiç bulunmayan iki yeni olanın karşılaştırılması mümkün olmadığı gibi bir üstünlük ya da neden-sonuç ilişkisi de kurulamayacaktır. Ancak bilgisel alandaki tüm yeni olanların birbiriyle her zaman hiçbir ortak noktasının bulunmadığını söylemek de güçtür. Zaten eğer yeni olan olarak tüm bilgilerde hiçbir ortak nokta olmasaydı ya bilgi ontolojik olarak var olan şeyler tüketilince imkânsız hale gelirdi ya da başka bir bilgiyi zorunlu sonuç olarak er veya geç ortaya çıkaracak bir bilgiden de söz edilemezdi. Dolayısıyla tam da bu çalışmada karşı çıkıldığı gibi, tüm bilgiler salt onu ortaya koyan bilen özneye bağlı olurdu ve o bilen öznenin ortadan kalktığı hayali bir durumda o bilginin başkası tarafından da ortaya konabileceğinden söz edilemezdi. Zira tüm bilgiler adeta bir sanat yapıtı gibi en üst düzey biricikliğe sahip olmuş olurdu. Oysa bilgi olarak yeni olandan söz ediliyorsa, başı ve şimdiki durumu olan, birbirinden ayrı ve çoğu zaman birbiriyle iç içe geçmiş farklı ve sayısız ilerleme çizgilerinin varlığı, günümüzdeki bilgisel alanın ve kökeninin açıklanması konusunda daha akla yatkın görünmektedir. Sadece birbiriyle kesişmeyen ayrı ilerleme çizgilerindeki iki farklı yeni olan söz konusuysa bir karşılaştırılamazlık mümkündür, dolayısıyla da bilgisel olarak bir neden-sonuç ilişkisi de mümkün olmayacaktır, onun dışındaki bilgiler açısından da kısmen de olsa bir zamansal ilerilik ya da evvelilikten söz etmek mümkün görünmektedir. Birbirinden tamamen ayrıksı olmayan bilgiler ise bilgisel alanda daha baskınsa, yeni olanın ortaya çıkışı olarak yeni bilgilerin ortaya çıkışı uygun koşullar altında er veya

geç aynı silsilenin parçası olarak ortaya çıkacaktır. İşte yeni olan olarak bilgiyi sürdürülebilir şekilde ortaya çıkaracak uygun koşulların kaçınılmaz olarak zorunlu bir parçasının özel mülkiyet olup olmadığı sorunsalına dönülürse, varılan bu nokta itibariyle Rousseau, Hobbes ve Locke açısından zorunlu olduğu sonucunun kaçınılmazlığı belirginleşmiş durumdadır. Zira üçü açısından da tıpkı belirli bilgilerin er veya geç sonuç olarak başka bilgilere zorunlu olarak götürmesi gibi özel mülkiyetin de belirli toplumsal koşulların zorunlu sonucu olduğu söylenebilir görünmektedir. Ancak özel mülkiyet er veya geç ortaya çıkacak zorunlu bir sonuç olarak ele alınsa bile, başlangıç durumuna yakın bir zamanda oluşan dağılımın korunmasıyla ya da kendi haline bırakılıp kısmi el değiştirmelerle kısmen değişmesine izin verilmesiyle bilgisel ilerlemenin daima, mümkün olan en yüksek hızda gerçekleşeceğini iddia etmek yukarıdaki söylenenler hatırda tutulduğunda pek akla yatkın olmayacaktır. O halde bilgisel ilerlemenin, kendi haline bırakılmış bir serbest piyasa ekonomisinde de aynı ya da benzer bir silsileyle gerçekleşeceği pek tabii söylenebilir, ancak bilgisel ve bilişsel olarak üstün bir potansiyelin uygun çevresel koşullara tekabül eden iyi bir maddi durumla birlikte aynı kişide ortaya çıkması beklendiğinde bilgisel ilerleme fırsat eşitliğinin kısmen de olsa sağlandığı bir topluma göre oldukça yavaş şekilde ortaya çıkacaktır. Hatta bilgisel birikimin giderek artmasından ve bu bilgisel birikimi bütünüyle ya da büyük ölçüde öğrenmenin halen yeterince uzamayan insan ömrüne sığmaz hale gelmesinden ve dolayısıyla çok spesifik bir alanda uzmanlaşmanın kaçınılmaz olmasından ötürü bilgisel ilerlemenin zamanla durma noktasına dahi gelebileceği iddia edilebilir görünmektedir. O halde özel mülkiyetin ortaya çıkışı zorunlu olsa bile, özel mülkiyetin hep belirli ellerde toplanmasının getirdiği dezavantajları ortadan kaldıracak bir fırsat eşitliği bilgisel ilerleme için belirli bir noktaya kadar zorunlu olmasa bile hızlı ve sürdürülebilir bir bilgisel ilerleme için kaçınılmaz olacaktır.

Özel mülkiyet yukarıda ele alındığı biçimlerde zorunlu, ya da belirli tarihsel-toplumsal koşulların zorunlu sonucu olarak görülebilir. Bu durumda alternatifi yokmuş gibi ya da en iyi ihtimalle alternatifi olsa bile bu alternatifin mümkün olması için gerçekleşip aşılması gereken bir basamak gibi ele alınması gerekecektir. Ancak özel mülkiyete dair bir diğer bakış açısı da onun topluma genel olarak daha yararlı

olduğu için bilinçli olarak seçilmesiyle ya da sağladığı avantajdan ötürü özel mülkiyete sahip olan toplumların rekabette baskın çıkmasıyla kültürel evrimsel süreçte ortaya çıkıp yaygınlaştığı düşüncesidir. Diğer bir ifadeyle ya özel mülkiyetin olduğu bir toplumla olmadığı bir toplum spekülatif bir biçimde de olsa karşılaştırılarak özel mülkiyetten yana bir seçim yapılmaktadır ya da özel mülkiyetin olduğu toplumların olmadığı toplumlara baskın çıkmasıyla tarihsel süreçte özel mülkiyet kültürel seçilimle seçilerek yaygınlaşmaktadır. İlkinin, yani özel mülkiyetin bilinçli seçilmesinin de temelinde Aristoteles olduğu söylenebilir görünmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre kişiler, en çok özeni kendi mülkiyetlerine, en az özeni ise ortak mülkiyette olanlara göstermektedir, ya da en azından ortak mülkiyettekilerin bakımı için kendi paylarına ne kadar özen düşüyorsa o kadarıyla yetinmektedir (Aristoteles, 1998, s. 28-29) (*Politics*, 1261b34). Aristoteles bunu belirttiği satırlarda aslında Platon'un kadın ve çocuk ortaklığına karşı olarak konuşmaktadır ve kadınlarla çocuklar konusunda özel mülkiyeti savunmaktadır. Ancak söylediklerinin mal ve mülklere de uygulanabileceğini de belirtmektedir (Aristoteles, 1998, s. 28) (*Politics,* 1261b26). Kadın ve çocuk mülkiyetiyle mal-mülk mülkiyeti arasında kurulan bu analoji aslında Aristoteles'e de has değildir. Nitekim Friedrich Engels de tek-eşliliği özel mülkiyetin ortaklaşa mülkiyet üzerindeki yengisi üzerine kurulu şekilde ele almaktadır (Engels, 1990, s. 70). Dolayısıyla tek-eşlilik toprak ve mallarda kabul edilen özel mülkiyetin kadın ve çocuklar üzerinde de uygulanması olarak ele alınabilir görünmektedir, böylelikle ikisi de özel mülkiyet açısından ele alınabilecektir. Hatta başka bir açıdan, bunun tersine olacak şekilde toprak ve mallardaki özel mülkiyet kadın ve çocukların sahiplenilmesinin devamı olarak da ele alınabilir görünmektedir. Çünkü en evvelisinden de olsa bir toplulukta, çocukların annesi ve babası biliniyorsa, orada tek-eşlilik olsun olmasın, dile getirilen ilk sahiplik durumu çocuklar ve anne-baba üzerinden olacaktır. Diğer bir ifadeyle çocuk hayatında ilk defa "benim" kavramını kendi anne-babası üzerinden kavrayacaktır, toprakta ve mallarda ortak mülkiyet olsa bile çocukların kimin çocuğu olduğu belliyse ilk sahiplik "benim çocuğum" diyen anne-babaların kendi çocukları üzerindeki sahipliği dolayısıyla kurulacaktır. Böylelikle de toprak ve mallardaki özel mülkiyetin kökeninde eşlerin ve çocukların özel mülkiyeti olduğu iddia edilebilir görünmektedir. Dolayısıyla Aristoteles'in kadın ve çocuk ortaklığı üzerinden ortak mülkiyete getirdiği eleştiriler özel mülkiyetin olduğu diğer alanlara da rahatlıkla

uygulanabilecektir. Böylece özel mülkiyet, sahiplerin ortak mülklere verilene nazaran daha özenli bakım vermesini sağlayacağından ötürü ortak mülkiyet karşısında daha tercih edilebilir olmaktadır. Ama özel mülkiyetin zorunlu bir sonuç olarak görülmesinden farklı olarak, ortaklaşa mülkiyet de mümkünken avantajlarından ötürü özel mülkiyetin tercih edilmesi durumu vardır, yani doğrudan bir zorunluluktan söz edilememektedir.

İkinci olarak, özel mülkiyet salt spekülatif bir düşünceyle ya da sınırlı bir örneklem ve gözlemle yapılan değerlendirmeyle bilinçli şekilde tercih edilmek yerine tarihsel deneyime başvurularak ya da daha geniş bir örneklem ve gözlem hesaba katılarak tercih edilebilir veyahut sağladığı iddia edilen avantajla şimdiye kadar yapılan tarihsel seçimler sonucu ortak mülkiyete baskın çıkmış olarak ele alınabilir. Her halükarda yine özel mülkiyet zorunlu bir sonuç değildir, sağladığı avantajdan ötürü tercih edilmiştir ve böylece baskın yönelim haline gelmiştir. Bu bakış açısına William Forster Llyod'un görüşleri örnek olarak gösterilebilir. Lloyd'a göre örneğin ortak mülkiyette olan bir çayırı kullanan çiftçiler söz gelimi başta o çayırın kaldırabileceği maksimim sığır sayısı kadar sığırı aralarında paylaşacaktır, ancak daha sonra o çiftçilerden birisi sürüsüne ilave bir sığır daha eklerse o sığır kendisine kâr kalacak ama o sığırın çayıra olan maliyeti tüm sığır sahipleri arasında bölüşülecek ve o sığır sahibi tarafından hissedilmez olacaktır (Llyod, 1980: s. 479, 483). Buna karşın çitle çevrilerek özel mülkiyet altına alınmış bir çayırda durum farklıdır, bu çayırın da bir kapasitesi vardır ve eğer çiftçi ilave bir sığırla bu kapasiteyi aşarsa o sığırı kazanmış olacak ama çayırı da kaybetmiş olacak, dolayısıyla kâr-zarar hesabına gere aslında bir şey elde etmemiş olacaktır (Llyod, 1980: s. 483). Bu ise özel mülkiyet söz konusu olduğunda önleyici bir etken olarak çayırın aşırı kullanımla tüketilmesine mani olmaktadır. Llyod'a göre bu durum, sırf çayır örneğinde değil, ortak kullanımdaki her şeyde geçerlidir. Örneğin tamamen eşit koşullarda çalışılması beklenilerek beraber yapılan bir iş söz konusu olduğunda, çalışanlardan birisi sınırlarını zorlayıp çok daha fazla çalıştığında, elde edilen kâr kaç kişi çalışıyorsa o kadar kişi arasında bölüşülecektir, benzer şekilde birisi aylaklık yaptığında da yine kişinin yol açtığı zarar çalışan kişiler arasında bölüştürülerek yine hissedilmez olacaktır (Llyod, 1980: s. 479). Oysa herkesin çalışması ayrı olarak

değerlendirilirse çok çalışan bütün fazla kârı kendine ayırabilecek ya da az çalışan tembelliğinin ceremesini kendisi çekecektir. Dolayısıyla bu bakış açısına göre ortak mülkiyetteki alanların kaderi tahribat, ortak yapılan işlerin kaderi ise tembellik sonucu verimsizlik olarak kabul edilmektedir.

Ortak mülkiyette olan alanların tahrip edileceği kabulü daha sonra Garrett Hardin tarafından "ortak alanların trajedisi" olarak kavramsallaştırılıp çevre sorunlarına da uygulanmıştır. Hardin de çayır ve çiftçi örneğini sığır çobanı ve otlak üzerinden kullanıp ekstra sığırdan ettiği kârın tamamen çobana kalmasına rağmen bu ekstra sığırın yükünün ortak çayırı kullanan herkes tarafından paylaşılması nedeniyle bu bencilce davranışın büyük bir avantaja dönüştüğünü vurgulamaktadır (Hardin, 1968: s. 1244). Bu bencilce davranış sağladığı avantajdan ötürü yaygınlaştığında da yine otlağın kaderi tükenmek olacaktır. Buradan hareketle Hardin, ortak kullanımda olan şeylere özen gösterilmemesinin de etkisiyle, ortak kullanımda olan ve insanlığın ortak mirası olarak görülen doğal güzelliklerin dahi, onlara verilen zararın asgari düzeye indirilmesi ve bakımlarının daha iyi yapılması için özelleştirilebileceğini söylemektedir (Hardin, 1968: s. 1245). Ya da yüksek fiyata olan biletlerle gezilmesini, loto benzeri çekilişlerle ziyarete açılmasını veyahut ilk gelen ilk girer mantığıyla uzun kuyruklarda beklemeyi göze alanlar tarafından ziyaret edilmesini önermektedir (Hardin, 1968: s. 1245). Fakat önceki örneklerle birleştirildiğinde de tüm bunların da yine özel bir teşebbüs tarafından yürütülmesi, dolayısıyla her halükarda buraların özelleştirilmesi gerektiğini de örtük olarak kabul ettiği öne sürülebilir görünmektedir. Nitekim aynı mantıkla devletin yürüttüğü bir loto ya da bilet satışı veyahut sırayla ziyaretçi kabul etme yöntemi, özel teşebbüs kadar özenle ve dikkatle gerçekleştirilmeyebilecektir.

Llyod'un görüşlerinde de Hardin'in görüşlerinde belirleyici olan ortak bir ön kabulün olduğu söylenebilir görünmektedir. Bu ön kabul de insanların önünde sonunda bencilce davranışlara yöneleceği, bu yüzden de doğru eylemde bulunmayı insanların vicdanlarına bırakan sistemlerin er veya geç yozlaşmayla sonuçlanacağıdır. Örneğin Hardin, bir ortak alanı istismar ederek oraya zarar veren

birini “vicdan adına” bu eylemden vazgeçmeye davet etmenin aslında ya “söylediğimiz gibi yapmazsan seni sorumlu bir vatandaş gibi davranmadığın için açıkça ayıplayacağız” demek ya da “bizim söylediğimiz gibi davranırsan biz ortak alanı sömürürken bir kenarda durmakla bir enayi gibi davrandığın için seni gizlice ayıplayacağız” demek anlamına geleceğini söylemektedir (Hardin, 1968: s. 1246). Sorumlu davranmaya davet etmek ise Hardin’e göre aslında hiçbir şey karşılığında bir şey almaya teşebbüs etmektir, zira bir kimseyi sorumlu davranmaya davet etmek, somut yaptırımlar yoksa aslında gözdağı vermekten başka bir şey değildir (Hardin, 1968: s. 1247). İşte bu durum, ortaklaşa yapılan işlerde bencilce davranışların ya da bencilce tembelliklerin zararının bütün çalışanlar arasında paylaştırılıp hissedilmez hale geleceği düşüncesiyle birleştirilince tüm benzeri görüşlerin vardığı nokta devlete ya da en azından devlet organizasyonlara güven duymamaktır. Zira devletin yürüttüğü işler devletin niteliğinden ya da tabiri caizse doğasından ötürü ortaktır ve yasaların radarına takılmayacak ufak tefek bencilce çıkarlar elde ederek devlet organizasyonunu istismar etmek kolaylıkla fark edilememektedir ve buna karşılık organizasyona verilen zarar organizasyonun tüm üyeleri arasında paylaşılarak hissedilmez olmaktadır. Bu ele alış biçimi ise Spencer’ın devlet organizasyonlarında yozlaşmanın kaçınılmaz olduğu (Spencer, 1960: s. 142) düşüncesini temellendirir görünmektedir. Daha sonra tekrar 20. Yüzyılda bencillik insan doğasına ait değişmez ve herkeste ortak olarak var olan bir özellik olarak ele alınmasının yanında Dawkins’in Bencil Gen kuramıyla en özgeci görünen ve topluluk halinde yaşayan hayvanların kendilerini fedasında dahi genlerin sahip olduğu ve tüm davranışları yönlendiren temel güdü şeklinde de ele alınmaya başlamıştır. Diğer bir ifadeyle hayvanlarda görülen özgeci davranışların ve en uç noktadaki fedakârlıkların kökeninde dahi bencillik temel belirleyici güdü olarak kabul edilmiştir, çünkü bu gen-determinist yaklaşıma göre genler kendisini taşıyan canlıyı fedakârlıkta bulundurmaya yönlendirerek diğer canlılardaki eşlerini yaygınlaştırmaya, yani aslında yine bencilce bir güdüyle kendisini çoğaltmaya çalışmaktadır. Ancak öte yandan, hayvanlarda olduğu gibi insanlarda da herkesin kendi çıkarı için diğerleriyle sürekli mücadele ettiği bir savaş durumundan da söz edilemez. Elbette sözleşmeci düşünürlerin belirttiği gibi toplumsal sözleşme ile herkesin diğerlerinin hükümranlık alanını tanıdığı ve sınırları aşmadığı bir barış hali yaratılmıştır, fakat bu, herkesin birbirinden ayrıksı yaşadığı en uç noktada bireyci bir toplumu da ortaya çıkarmamış,

halen birey merkezde olsa da bilakis insanların çoğu kez birlikte hareket edebildiği ve kendisinin çıkarı dışında genelin çıkarına da hizmet ettiği bir toplumu da mümkün kılmıştır. İşte bu ele alış biçimini de Adam Smith formüle etmiş durumdadır:

> Her birey, sermayesini elinden geldiğince yerel endüstriyi desteklemeye ve böylece en yüksek değeri üretmesini sağlamaya harcamaktadır. Her birey bunun gerektirdiği biçimde toplumun yıllık gelirini olabildiğince yüksek kılmak için insanları çalıştırmaktadır. Öte yandan aslında ne toplumsal çıkara hizmet etme niyetindedir ne de buna ne kadar hizmet ettiğinin farkındadır. Yabancı endüstri yerine yerel endüstriyi desteklemeyi seçmesiyle yalnızca kendi güvenliğini düşünmektedir ve o endüstriyi üretiminin en yüksek değere sahip olacağı böyle bir biçimde yönlendirmesiyle yalnızca kendi kazancını arttırmak niyetindedir. Bunda da diğer pek çok durumda olduğu gibi görünmez bir el tarafından kendi niyetine dâhil olmayan bir amaca hizmet etmek için yönlendirilmektedir. Kendi çıkarının peşinde koşmakla, çoğunlukla toplumun çıkarına hizmet etmeyi amaçladığı durumlardan daha etkin bir biçimde toplumun çıkarına hizmet etmektedir (Smith, 1977: s. 593-594).

Böylelikle bu bakış açısına göre insanların kendi çıkarına hizmet ederken gerçekleştirdikleri işlerde başka insanların ya da genel olarak toplumun çıkarı varsa, kendi çıkarına hizmet eden insanın başka insanlarla ya da genel olarak toplumla çıkar ortaklığı sayesinde ortak hareket ettiği kabul edilmektedir. Bu sayede de herkes bencilce hareket etse dahi herkesin herkesle savaş durumunda olmadığı düşünülmektedir. Kapitalizmin toplum sözleşmesinin de bu anlayışla kurulmuş olduğu böylelikle söylenebilir görünmektedir.

İnsanların doğrudan toplum için ya da ortak mülkiyetteki bir şey için çalışmak yerine kendi özel mülkiyetindeki şeyler ve bu özel mülkiyetindeki şeylerin niceliğini ve niteliğini arttırmak için çalışması, böylelikle dünyada baskın çıkan anlayış olarak ele alınır hale gelmiştir. Bu baskın çıkmanın da iki türlü gerçekleştiği söylenebilir görünmektedir. İlkin özel mülkiyetin sağladığı düşünülen avantajlar peşinen hesap edilip toplumsal sözleşme en başında tek tek toplumlar ve topluluklar tarafından özel mülkiyet etrafında kabul edilmiş olabilir. Ancak bu, tarihsel olarak özel mülkiyetin oldukça eskiye dayanması, burada ele alınan bir görüşe göre de evlilikteki eş ve

çocukların sahiplenilmesiyle onlar için sahiplenilen metalarla başlamış olabileceği nedeniyle pek makul görünmemektedir. Aristoteles'in dahi özel mülkiyeti savunan metinlere imza atarken özel mülkiyetin sonuçlarının peşinen kestirilip savunulması için oldukça geç bir dönemde yaşamış olduğu hemen herkesçe kolayca kabul edilebilecektir. O halde ikinci olarak özel mülkiyetin deneyimlerden hareketle yaygınlaştığı daha makul bir iddia olarak karşımıza çıkacaktır. Öte yandan bu yaygınlaşmanın salt teorik bir seçim sonucu değil de pratikteki avantaj ve dezavantajların özel mülkiyeti kabul eden toplulukları baskın çıkartmasıyla gerçekleştiği daha yaygın olarak doğrulanabilir bir tespit olarak ele alınabilir görünmektedir. Elbette yaşanmış örneklerle desteklenen teorik bir tartışmanın sonucu özel mülkiyetin önce teorik olarak kabul edildiği ve sonra pratiğe döküldüğü örnekler de olabilir. Ancak Rousseau'nun da çit metaforuyla ifade ettiği gibi özel mülkiyetin birinin bir şeyleri özel mülkiyeti ilan etmesiyle başkalarının da başka şeyleri özel mülkiyeti ilan etmesi sonucu salt pratik alanda gerçekleşen bir taklitle yaygınlaştığı özellikle insanlığın erken dönemleri için daha akla yatkındır. Fakat pek tabii özel mülkiyetin yaygınlaşması demek, insanlığın alternatifsiz olarak tek seçeneği olduğu anlamına da gelmemektedir. Nitekim antropologların çalışmalarının gösterdiği gibi geçmişte ve hatta günümüzde halen özel mülkiyet yerine ortaklaşa bir komün hayatının sürdürüldüğü kabileler ve şehirlerden kopma topluluklar olduğu da kabul edilmelidir. Sadece istatistiksel olarak günümüz kapitalist toplumlarında yaşayan insan nüfusuna oranla bu şekilde yaşayan ve belki de bu şekilde yaşamakla daha iyi bir yaşam süren insanların çok daha az sayıda olduğudur. Öyleyse özel mülkiyetin sağladığı avantajlardan ötürü kültürel evrimsel bir seçilim sonucu pratikte deneyimlenerek yaygınlaştığı iddiası bu nadir görünen aksi örneklere rağmen halen geçerli görünmektedir.

Bu noktada özel mülkiyetin yaygınlığının nedenlerine dair iki soru ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki özel mülkiyetin yaygınlaşmasını sağladığı öne sürülen avantajların ne olduğu sorusudur, ikincisi ve daha önemlisi ise özel mülkiyetin yaygınlaşmasını sağlayan bu avantajların her zaman her yerde genel-geçer şekilde avantaj olarak kalıp kalmayacağına dair sorudur. Diğer bir ifadeyle özel mülkiyet burada ele alınan belirli avantajlara göre bir şekilde yaygınlaşmıştır, ancak bu

avantajların tarihin her döneminde ve özellikle bu dönemde, bilhassa da toplumun insan neslini tehdit eden tehlikelerden kurtulmak için daha hızlı şekilde ilerleyebilmesi açısından halen geçerli olup olmadığının ayrıca sorgulanması gerekmektedir.

Özel mülkiyetin sağladığı avantajların en başta avantaj olarak var olabilmesi için insanın doğası gereği bencil olduğu savının geçerli olması gerekmektedir. Ancak insanın doğası gereği bencil olup olmadığı sorulurken birbirinden ayrı üç soru içerilmektedir veyahut birbirinden ayrı üç duruma göndermede bulunma olanağı vardır. Birincisi, insan tür olarak bencil olabilir ve bencilliğinin kaynağı, insan doğası olarak ele alınabilecek genlerinde gizlidir. İkincisi insan yine tür olarak bencil olabilir ve bencilliğinin kaynağı doğası olarak ele alınamayacak olan, bencilce davranışların taklit yoluyla öğrenilip yayıldığı kültür olabilir. Üçüncü olarak da ne doğası gereği ne de kültürel olarak insan türünün bencilliğinden söz edilemez, bencil olan sadece bazı insan mizaçlarıdır. Bu insan mizaçları da kendi içinde üçe ayrılıp kimisinin belirli genlere bağlı olarak ortaya çıktığı, kimisinin kişilik özellikleriyle birleşen yaşam koşullarından geldiği, kimisinin de belirli kültürel koşullara bağlı olduğu söylenebilir görünmektedir, ancak ilki hariç son iki durumda bencilliğin genetik ya da kültürel kalıtımla başka insanlara aktarıldığı söylenemez. Bu son iki durumda bencillik sadece gerekli kişilik özelliklerinin ve çevre koşullarının bir araya gelmesiyle tekrar ortaya çıkmakta, başka birinden genetik ya da kültürel olarak aktarılmamaktadır, belirli kişilik özelliklerinin var olması ön koşuluyla çevreye bağlıdır. Ancak bu sorular ve olası cevaplar, bencilliğin kaynağına dair çok daha derin başka bir araştırmanın konusu olabilir ki konusu itibariyle psikoloji ya da nörolojinin alanına girdiği söylenebilir görünmektedir. Burada konu açısından asıl önemli olan, bencilliğin öyle ya da böyle er veya geç kaçınılmazca ortaya çıkıp çıkmayacağı sorunudur ki bencilliği peşinen kaçınılmaz bir olgu olarak ele alıp toplum düzenini buna göre belirlemeyi savunan, yukarıda bahsi geçen düşünüş biçimlerine göre bencillik bir şekilde toplumda sönümlense bile bir zaman sonra kaçınılmazca ortaya çıkacaktır. Bu noktada asıl sorun da bencilliğin toplumda bütünüyle sönümlendirilip sönümlendirilemeyeceği sorunudur.

İnsan tür olarak ve biyolojik temelli bir şekilde doğa olarak bencilse elbette bencilliğin sönümlenme şansı olmayacaktır. Ancak ya başka bir kanala sevk edilip tatmin edilmesi ya da örtbas edilmesi mümkün olacaktır. İkinci olarak bencilliğin kaynağı kültürse, bencilliğin sönümlenmesi için kültürün değişmesi gerekmektedir ki bu da küresel ölçekte mümkün görünmemektedir. Zira belli bir kültür bencilliği sönümlendirmiş olabilir, ancak başka bir kültürün deneyimlenmesi ya da salt duyumsanmasıyla bencillik davranışı taklit edilerek bencilliğin sönümlendirildiği bu topluma geri getirilebilir ki bu durumda bencil insanların çok az olduğu bir toplumda bencillik büyük bir avantaj yaratıp taklit yoluyla hemen yayılacaktır. Hatta öyle ki yine taklit yoluyla bencilliğin yaygınlaşmaması için ibret olsun diye anlatılan hikâyelerde dahi bencilliğin olumsuz bir örnek olarak bile dile getirilmemesi de ayrıca gerekli olacaktır ki bu da oldukça zordur. Çünkü bencilliğin en büyük avantajı özgeci insanlar arasında ya da başka hiçbir bencil insanın bulunmadığı bir toplulukta sağladığı söylenebilir görünmektedir ve böylece bencil insanların sayısı sönümlenme noktasına çok yakın şekilde azaldığında en az olacak ama sağladığı avantajın en çok hale gelmesinden ötürü bencilliğin cazipliği en tepe noktasına ulaşmış olacaktır. Böylelikle bencilliğin avantajı bir kez görüldü mü bencilliğin, sönümlenmek üzere olduğu bir topluluk arasında yine hızla yayılacağı yine bu akıl yürütmeye göre söylenebilir görünmektedir. Üçüncü olarak bencillik eğer bazı insanların genetiğinden gelen bir kişilik özelliğiyse bu özelliğin bu insanlardan kaldırılması mümkün olmayacak, yine en fazla başka bir kanala sevk edilip tatmin edilmesi ya da örtbas edilmesi mümkün olacaktır. Veyahut bencillik belirli koşullar altında ortaya çıkan belirli kişilik özelliklerinin sonucuysa ya da doğrudan belirli kültürel koşullara bağlı olarak ortaya çıkıyorsa yine bencilliğin sönümlendirilmesi için kültürün bütünüyle ve küresel olarak değişmesi gerekecektir. Fakat taklit yoluyla kültürel olarak yayılmadığı, belirli kültür biçimlerinde belirli kişilik özelliklerine bağlı olarak ya da salt kültüre bağlı olarak ortaya çıktığı kabul edildiğinde bencilce davranışların doğrudan taklit edilmesi mümkün görülmese dahi, bencilliği ortaya çıkaran kültür biçimlerinin bütünsel olarak taklit edilmesiyle bencilliğin yine dolaylı yoldan taklit edilebileceği söylenebilir görünmektedir. Diğer bir ifadeyle tekil olarak bencilce davranışın taklit yoluyla öğrenilmesi mümkün görülmese de o bencilce davranışı

ortaya çıkaran kültürün bütünüyle taklit edilmesi ile bencilce davranış o taklit kültürde kopyalanmayacak ama yeniden ortaya çıkacaktır. O halde bencilliğin bütünüyle tarihten ve toplumdan, diğer bir ifadeyle tarihsel-toplumsal alandan silinmesi bu akıl yürütme kabul edildiğinde neredeyse imkânsızdır. Çünkü en yalın düşünüşle bencillik, özellikle bencil gen kuramı gibi bakış açılarına göre canlılığın biyolojik gelişiminde en başat güdü olarak kabul edilmektedir. Bencil gen kuramı gibi gen-determinist ya da herhangi bir determinist yaklaşım kabul edilmediğinde dahi bencilliğin, hayatının büyük bölümünde son derece özgeci olan bir tür bireyi için dahi bazı koşullar altında, söz gelimi ölümle burun buruna gelinen anlarda bütün vücudun ve fizyolojinin hayatta kalmak için yönlendirdiği başlıca güdü olarak birden ortaya çıkacağı söylenebilir görünmektedir.

Genel bir kavram olarak ele alınınca bencilliğin ortadan kaldırılmasının ancak geçici süreyle ya da izole bir kültürde mümkün olacağını söylemek gerçekçi bir yaklaşım gibi görünmektedir. Ancak genel bir kavram olarak ele alındığında bencilliğin oldukça çok sayıda ve birbirinden çok farklı davranışı kapsadığı da söylenebilecektir. Bu aşırı geniş kapsamlılığı daraltmak ya da doğru bir şekilde analiz etmek ve sönümlenmesi mümkün olan ve olmayan bencilce davranışları ayırt edebilmek için de bencilliğin ya da bencilce davranışların sınıflandırılması yerinde olacaktır.

Bencilce davranışların bir davranış olarak ele alınması elbette psikolojinin konusu olacaktır. Ancak nasıl sönümleneceği veya gerçekten sönümlenip sönümlenemeyeceği psikolojiye bırakılmak koşuluyla psikolojinin işini kolaylaştırmak için bencilce davranışların felsefi açıdan sınıflandırılması mümkün görünmektedir. Bunun için de bencilce davranışın ya da bencilliğin ne olduğuna dair kavramsal bir inceleme uygun olacaktır.

Türk Dil Kurumu'na göre "bencil" kelimesi "yalnız kendini düşünen, kendi çıkarlarını herkesinkinden üstün tutan, hodbin, hodkâm, egoist" anlamlarına

gelmektedir.[14] Bencillik de pek tabii bunun isimleşmiş halidir. Diğer dillerde de aşağı yukarı aynı tanımların geçerli olduğu düşünülürse, "bencil" kelimesinin tanımı bizi "çıkar" kavramına götürmektedir. Çıkar ise ilkin bir amaçsallığı gerektirmektedir, diğer bir ifadeyle bir şeyde birinin bir çıkarı varsa dolaysızca o şey ile ya da o şey aracılığıyla gerçekleştirmek istediği bir amaç olmak zorundadır. Bu amaç da Aristotelesçi bir yaklaşımla ya başka amaçların aracı olacak ya da kendisi nihai amaç olacaktır. O nihai amacı ise Aristoteles "mutluluk" ya da *eudaimonia* olarak belirlemiştir (Aristoteles, 2004: s. 5) (*Nicomachean Ethics*, 1095a). *Eudaimonia* kelimesinin "iyi hal" gibi karşılıklarının olduğu düşünülürse de her amacın amaçladığı nihai amacın beden ve ruhun iyi durumda olması olduğu ve bu durumun da en nihayetinde mutluluğu yaratacağı söylenebilir görünmektedir. İşte bu noktada iyi durumda olanın salt beden değil de ruhun da olmasının önemini vurgulamakta yarar vardır. Zira ruhun materyalist ya da pozitivist bakış açısına göre metafizik bir kavram olması nedeniyle ontolojik olarak gerçekte var olan şeklinde var olduğu tartışmalı görülse de iyi olması gerekenin salt beden olmaması gerektiğini belirtmek açısından bu kavramın kullanılması önemlidir. Çünkü felsefede hazları bedensel ve ruhsal ya da zihinsel hazlar olarak ikiye ayıran görüşler vardır ve bu ayrım hazları ayırıp değerlendirmeyi mümkün kılmaktadır. Örneğin Epiküros iyi durumda olmayı, acının yokluğu olarak ele aldığı haz ile birlikte ele almaktadır ve ona göre acının yokluğu kutsanmışlığın hayatının amacıdır (Epiküros, 1926: s. 87). Hazzı da acının yokluğu olarak tanımladığına göre aslında hayatın amacının haz olduğu sonucu çıkmaktadır. Fakat *eudaimonia* salt mutluluk olarak, haz ise bedensel arzuların tatmini olarak ele alındığında hayatın amacının hazdan kaynaklı bir mutluluk olduğunu söylemek Epiküros'un hazcılığının oldukça yanlış anlaşılmasına neden olmaktadır. Oysa burada *eudaimonia* kavramının iyi hal anlamı ön plana alınırsa ve haz da bir arzunun tatmini değil de acının yokluğu olarak ele alınırsa, hayatın amacının sürekli haz yaşamak değil salt acının olmamasından kaynaklı bir iyi halde olma olduğu sonucu çıkacaktır. Nitekim Epiküros da hazzı amaç olarak belirlemekle çapkınların hazlarını ve duyusallıkta oluşan hazları kastetmediğini, bedende acıdan ve ruhta veyahut zihinde sorundan azade olmayı kastettiğini açıkça söylemektedir (Epiküros, 1926: s. 89). Böylelikle ister ruh olarak ister zihin olarak ele alınsın,

[14] Türk Dil Kurumu Sözlükleri, https://sozluk.gov.tr/

bedensel olanla bedensel olmayanın ayrımı ile hazların niteliğine göre değerlendirilişi mümkün olmaktadır. Epiküros da buradan hareketle, zihinde sorundan ve bedende acıdan azade olmayı statik hazlar olarak tanımlamakta, keyif ve sevinci ise hareketi içeren aktif hazlar olarak tanımlamaktadır (Epiküros, 1926: s. 121). Hareketi içerdiğinden olsa gerek, statik hazlardan ayrı olan aktif hazlar kimi kaynakta dinamik haz olarak da ele alınmaktadır. Ancak bedensel olan ve bedensel olmayan hazlar arasında yapılan bu ayrım daha belirginleştirilerek hazlar arasında yapılan niteliksel bir değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Zaten Epiküros da zihinsel hazların bedensel hazlardan daha büyük olduğunu, çünkü zihinsel hazların zamansal olarak bedensel hazların uzamadığı şekilde uzayabildiğini söylemektedir (Mitsis, 1988: s. 55). Daha sonra John Stuart Mill, faydacıların genelde bedensel hazlara nazaran zihinsel hazlara kalıcılık, güvenilirlik ve masrafsızlığı nedeniyle üstünlük tanıdığını söylemektedir (Mill, 2001: s. 11). Böylelikle bir eylemi, sonucunda kazanılan faydaya göre değerlendiren faydacılığa göre salt bedensel bir çıkar yerine zihinsel veyahut ruhsal bir çıkarı gerçekleştiren bir eylem daha faydalı olacaktır. Örneğin bir insana salt bedensel hazlarını tatmin etme fırsatı veren bir eylem yanında söz gelimi iyi bir kitap yazma, daha faydalı bir eylem olacaktır. Çünkü bu kabullere göre bedensel hazlar gelip geçiciyken, yani tatmin edildikten kısa bir süre sonra yerini başka bedensel açlıklara bırakırken zihinsel hazlar, yani bu örnekteki gibi iyi bir kitap yazmış olmanın hazzı yıllar boyu devam edecektir. Üstelik Mill, zihinsel hazlara üstünlük verilmesini salt kalıcılığıyla temellendirmemektedir. Ayrıca ona göre hem bedensel hem zihinsel hazları deneyimleme kapasitesine sahip bir kişi, zihinsel hazları tercih edecektir, çünkü zihinsel hazlar niteliksel olarak daha üstündür ve bu kişi, duyma kapasitesine sahip olduğu başka türlü bir hazzın herhangi bir niceliği için bu niteliksel olarak üstün hazdan vazgeçmeyecektir (Mill, 2001: s. 11). Zihinsel hazlara niteliksel üstünlük vererek onları daha tercih edilir kılan da zihinsel hazların daha yüksek yetileri işletiyor olmasıdır, çünkü zihinsel hazları yaşama kabiliyeti ancak ve ancak insana mahsusken bedensel hazları hayvanlar ya da başka herhangi bir yaratık da yaşamaktadır ve insan salt bedensel hazları yaşamak için yaşarsa daha alt düzey bir hayvana dönüşmüş olacaktır, böylece hiçbir akıllı insanın aptal durumuna düşmek istememesi gibi pek az insan salt bedensel hazları yaşayarak böylesi bir alt düzey hayvana dönüşmeye razı gelecektir (Mill, 2001: s. 12).

Böylelikle yeme-içme hazları ve cinsel hazlar da açlıktan ve cinsel açlıktan kaynaklanan acıdan kurtuluş şeklinde ele alınarak kendi başına bir haz olarak değerlendirilmese bile, zihinsel hazların hem zihni zorlayan bir durumdan kaynaklı bir sıkıntıdan kurtuluş olarak hem de tinsel bir üretim ya da alımlama gerçekleştirildiğinde duyulan keyif olarak ele alındığında bedensel hazlara üstünlüğü temellendirilmiş olmaktadır. Bu noktada bedene büyük ıstırap veren bir acıdan kurtuluşun verdiği hazzın zihni meşgul eden bir sıkıntıdan kurtuluştan niteliksel olarak nasıl daha alt düzey olduğu akla takılabilir, ancak Epiküros da yukarıda ifade edildiği gibi bedensel bir acıdan kurtuluşu da statik haz olarak zihinsel ya da ruhsal hazlarla birlikte ele almaktadır. Mill açısından ise söz gelimi çok acı çeken bir kanser hastasının kanserden kurtuluşunun psikolojik bir sorunundan kurtuluşuna göre daha az haz vermesinin iddia edilmesi gibi bir absürt durumdan daha kolay söz edilebilir görünmektedir. Ancak burada böylesi bir iddianın temelinin beden ile zihnin, ya da eski terminolojiye göre ruhun birbirinden apayrı düşünülmesi olabileceği gözden kaçırılmazsa daha akla yatkın bir değerlendirme söz konusu olacaktır. Zira çok küçük acılar dışındaki acıların hemen hemen hiçbirisinin bedensel acıysa salt bedene zihinsel acıysa salt zihne etki ettiği söylenemez. Özellikle kanser gibi ciddi bir hastalığın yarattığı büyük acılar aynı zamanda zihni de meşgul eden çok büyük bir sorun olarak pek tabii ele alınabilecektir. Veyahut insan zihnini oldukça yoran büyük bir psikolojik sorunun da bedeni olumsuz şekilde etkileyebileceği, hatta şizofreni gibi ağır psikiyatrik rahatsızlıkların tedavi edilmediği takdirde insanı ölüme kadar sürükleyebileceği de bilinmektedir. Öyleyse kanserden kurtuluş salt bedensel bir acıdan kurtuluş olarak ele alınmamalı, aynı zamanda örneğin çok ciddi bir ölüm korkusundan kurtuluş olarak zihinsel bir sıkıntıdan kurtuluş olarak da ele alınmalıdır. Dolayısıyla bu şekilde ele alınırsa kanserden kurtuluşun ufak bir psikolojik sorundan kurtuluşa nazaran daha büyük bir hazza neden olacağı da açık hale gelmektedir.

Hazlar niteliksel olarak ele alınıp sınıflandırıldıktan sonra, “çıkar” kavramıyla bağ kurmak daha kolay hale gelecektir. Zira bir insanın kendi çıkarının peşinden koşması en nihayetinde bir şeyi amaçladığını göstermektedir. Bu amaçladığı da

yukarıda ifade edildiği gibi nihai bir amaç değil başka bir amaç için araç da olabilecektir. Örneğin çıkar söz konusu olduğunda para çoğu zaman nihai bir amaç gibi gözükse de son tahlilde para da aslında hemen her maddi şeyde kullanılabilecek bir araçtan ibarettir. Yoksa en basit düşünüşle, büyük bir besin ve su kıtlığı çıkıp ekonomik mübadele sistemleri iflas ettiğinde paranın hiçbir anlamı olmayacak, zira kendi başına kâğıt ve metalden ibaret olduğu için besin ve su ihtiyacı konusunda hiçbir işe yaramayacaktır. Böylelikle aslında her şeyin nihai amacının, bedenin veya zihnin ya da ruhun bir ihtiyacını karşılayarak ya da arzusunu tatmin ederek *eudaimonia* içerisinde, yani iyi halde olmasını sağlamak olduğu iddia edilebilir görünmektedir. Bir acının ya da açlığın dindirilmesi olarak bir ihtiyacın karşılanması da yukarıda söylenenler göz önünde bulundurulduğunda bir hazza yol açacaktır. Dolayısıyla haz bu şekilde ele alındığında çıkarın aslında bir hazzı imlediğini ve kendi çıkarı peşinde koşan bir insanın aslında belirli bir hazzın ya da hazların peşinden koştuğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Ancak burada hazzın yukarıdaki niteliksel olarak değerlendirilişi hesaba katılmazsa, kendi çıkarı peşinden koşan insanın salt bedensel ihtiyaçlarını karşılamanın ya da bedensel arzularını tatmin etmenin peşinde olduğu pek tabii düşünülebilir. Oysa hazzı ortaya çıkaran her şey bedenle ilgili değildir, yukarıda belirtildiği gibi zihinsel ya da ruhsal hazlar da vardır. O yüzden de kendi çıkarı peşinde koşan bir insanın bedensel hazzın peşinden koşarak kötücül bir eylemde bulunduğu düşünülebilecekken zihinsel ya da ruhsal bir hazzın peşinden de koşabileceği hesaba katılırsa kendi çıkarı peşinde koşan bencil bir insanın bu edimi farklı bir boyut kazanabilecektir. Örneğin sürekli daha çok insanla beraber olmak isteyen bir insanın bu edimi salt bedensel hazzın peşinden koşması nedeniyle kolaylıkla kötü bir eylem olarak değerlendirilebilecekken aynı değerlendiriş sürekli daha fazla kitap okumanın peşinde olan ve bunun için uğraşan bir insanın bu edimi aynı kolaylıkla kötü bir eylem olarak değerlendirilmeyebilir. Aslında bunun nedeninin de Mill'in öngördüğü gibi kitap okumanın insana has daha üst yetileri gerektirmesi karşısında cinselliğin hayvanlarda da olması nedeniyle, daha alt düzey yetilere hitap etmesi olduğu söylenebilir görünmektedir. Böylelikle özellikle sanat ya da bilim gibi kültürel faaliyetler için beslenen aşırı bir tutku, aşırı bir cinsel tutkudan daha hoş karşılanmaktadır. Öte yandan sanat ya da bilimle uğraşırken kişinin zihinsel ya da ruhsal da olsa bir haz duyduğu da yadsınamaz. Bir şeyin ya da eylemin bu hazza ulaşmak amacıyla araç olarak kullanılmasının da bu

durumda bir tür çıkar peşinde koşma olarak bencilce bir edim olacağı da iddia edilebilir görünmektedir. Ancak elbette bu da her durumda meşru bir bencillik olarak görülmeyebilir. Örneğin bir kişi başka insanlara ya da ailesine çok az zaman ayırıp bütün vaktini ve enerjisini bilimsel ya da sanatsal çalışmasına harcıyorsa bu insanın bencil olduğundan söz edilebilir, ancak bu bencillik başka insanlara bir şey yaparak verilen bir zarar yerine en fazla bir şey yapmayarak verilen bir zarar olacağı için negatif ya da pasif bir bencillik sayılabilir. Fakat bir insan bilimsel ya da sanatsal çalışmaları için başka insanlara zarar veriyorsa veyahut etik ya da hukuk açısından bir suç işliyorsa bu insanın bu edimi yine bencillik olacaktır ve pozitif ya da aktif bencillik olarak ilki kadar meşru görülmeyecektir. Ancak her iki durumda da bencilliğin doğrudan bedensel hazları amaçladığı söylenemez. İlkinde görece meşru yollardan, ikincisinde gayrimeşru yollardan olsa da ruhsal ya da zihinsel hazları amaçladığı iddia edilebilir görünmektedir. Fakat karşı bir iddia olarak da ruhsal ya da zihinsel hazdan doğan iyi halde olma durumunun ya da bunun niceliğine göre mutluluğun en nihai amaç olmadığı ya da doğrudan olmasa da dolaylı yoldan başka ruhsal-zihinsel veyahut bedensel hazların habercisi olduğundan mutluluğa yol açtığı da söylenebilecektir. Diğer bir ifadeyle bir insan meşru ya da gayrimeşru şekilde bencilce davranıp bilimde ya da sanatta veyahut kültürün herhangi bir alanında başarıya ulaşabilir ve bu başarıdan elbette tinsel bir haz duyabilir. Fakat bu başarının tek getirisi bu haz olmayacak, muhtemelen şan-şöhret ve para da getirecektir ve bunlar da bedensel hazlara ulaşmak için bir araç olarak kullanılabilecek, dolayısıyla kendisi tinsel kabul edilen kültürel etkinliğin kendisi bedensel olan başka amaçların aracı durumuna düşecektir. Böylece her şeyin nihai amacının bedensel hazlara ulaşmak olduğu iddia edilebilecektir.

Büyük zihinsel-ruhsal hazlar çoğu zaman bedensel hazları beraberinde getirse de bütün zihinsel-ruhsal hazların bedensel hazları amaçladığı söylenemez. Çünkü büyük zihinsel-ruhsal hazların ve bunları ortaya çıkaran tinsel etkinliklerin öyle büyük bir bedeli olabilmektedir ki geriye bazen eskisi kadar haz duyabilecek bir bedenin dahi kalmadığı görülmektedir. Örneğin bazı sanatçılar ya da bilim insanları aşırı çalışma nedeniyle bedenlerini ihmal edip hayatlarından olabilmektedir. Veyahut kültürün pratiğe dökülüşü olarak kimi insanlar kendilerini bir mücadele uğruna feda

edebilmektedir. Ya da devlet de bir kültür ürünü olarak kabul edilirse, savaşta insanlar ülkeleri için kendilerini feda etmektedir ve böylesi fedakârlıklar sonucu gelen başarı ya da isim, ölüme dek bir haz verebilse de zihinsel-ruhsal hazzın peşinden bedensel bir hazzın geldiğinden, eğer ölüm acıdan kurtuluş olarak bir haz vermiyorsa, söz edilemez. Bir bedensel haz için değil de şan-şöhret için böylesi fedakârlıkların yapıldığı da iddia edilemez, zira kendisini feda eden birisi şan-şöhretin getirilerinden de yararlanamayacaktır. Bu noktada, o halde şan-şöhretin ya da daha kapsayıcı şekilde ismini duyurmanın, bazen beraberinde gelen bedensel hazlardan ayrı şekilde, tüm örneklerde ortaklaşa olarak bulunduğu için, kendi başına nihai amaç olup olamayacağı sorgulanabilir. Ancak beraberinde gelebilecek bedensel hazlar bir yana, kendi başına salt şan-şöhretin ya da ismen tanınırlığın, bunu sağlayan kültürel etkinlikten doğan haz dışında ne gibi bir çıkar sağlayacağının da üzerinde durulması gerekmektedir. Çünkü bir insanın herkes tarafından ya da toplumun büyük bir kesimi tarafından yüzünün ve isminin bilinmesi tek başına bir çıkar sağlamak bir yana kişisel hayatının gizliliğini ve özgürlüğünü zedeleyerek önemli bir dezavantaj yaratmaktadır. O halde eğer bedensel hazlara götüren diğer getirileri hesaba katılmazsa şan-şöhretin ya da ismen tanınırlığın kendi başına bir avantaj yarattığı söylenemeyecektir. Böyle olunca yapılan tinsel bir işte büyük bir başarının istenebileceği ama şan-şöhretin istenmeyeceği düşünülürse, insanların kendi kimliğini gizleyerek üretimde bulunması örnek gösterilerek asıl istenenin şan-şöhret ya da isim değil de başarı olduğu söylenebilir. Halen başarının getireceği maddi imkânlar bir yana bırakılmaya devam edilirse burada başarı istenirken asıl istenilenin ya da başarıyla birlikte gelecek motivasyon kaynağının ne olduğu sorgulanabilir. Bir cevap olarak bunun Friedrich Nietzsche'nin kavramsallaştırmasıyla güç istenci olduğu da öne sürülebilir görünmektedir, zira tinsel bir üretim işinde başarılı olmak o işte güç sahibi olmayı da beraberinde getirecektir. Söz gelimi başarılı bir yazar, yazma konusunda kazandığı güçle diğer yazarlara üstün gelecektir. Ancak bu gücün de söz konusu olması için, en azından takma isimle yapılan bir üretimde o üretimi gerçekleştiren takma ismin gelen büyük başarıyla ünlenmesi kaçınılmazdır. Ne var ki bir adım ileriye gidilip düşünmeye devam edildiğinde güçle birlikte gelen üstünlüğün kendisinin dahi amaç olduğunda beraberinde ünü getireceği kaçınılmazdır, ya da denebilir ki bu üstünlük arzusunun amacı zaten ün kazanmaktır. Zira güç arttıkça üstün gelinen kişilerin de sayısı artacak ve bu üstünlük duyurulmasa bile üstün

gelinen insanların sırf kendisinden üstün gelindiğini bilmesi nedeniyle dahi olsa kaçınılmazca bir ün ortaya çıkmış olacaktır. O halde bu düşünüşle sınırlandırıldığında güç istencinin amacının ya da bir yönünün yine ün kazanmak olduğu iddia edilebilecektir. Öte yandan da ünün kendi başına ele alındığında bir getirisinin olmadığı düşünüldüğünde iki ihtimal ortaya çıkmaktadır. Ya paradoksal olarak insanlar yaptıkları tinsel işlerde başarılı olmayı istemekte ama ünlü olmayı istememektedir, ancak kendilerini gizleseler dahi en azından başarılı olan işlerinin ünlenmesi kaçınılmaz olmaktadır, dolayısıyla başarının ün olmadan tek başına istenmesi imkânsız olarak ele alınmak durumundadır. Üstelik başarılı olmanın kriterinin de aslında mümkün olduğunca çok insan tarafından beğenilmek olduğu iddia edilirse başarı ve ünün daima birbiriyle bir arada bulunduğu da öne sürülebilir, ancak bu eksik bir değerlendirme olacaktır. Zira başarı ve ünün daima birbiriyle doğru orantılı olduğunu ilan etmek özellikle sanat alanında yanlış sonuçlara yol açacak ve popülerliği sanatın en büyük kriteri haline getirebilecektir. Oysa her sanat dalının beğeniden bağımsız olarak belirli kriterlerinin olduğu da söylenebilecektir ve bir sanat eseri başka kimse tarafından alımlanmasa da ve dolayısıyla başarılı bulunmasa da kendi başına başarılı olarak ya da daha doğru ifadeyle değerli olarak değerlendirilebilecektir. Örneğin birisi bir şiir yazabilir ve bu şiiri kimseye okutmayabilir, ama yerine getirdiği kriterlerle ya da böylesi kriterlerden söz edilemezse imlediği tinselliğin yoğunluğuyla bir başyapıt yazmış da olabilir ve bu şiirin kimsenin beğenisine sunulmaması onun başarısız ya da değersiz bir şiir olduğunu göstermeyecektir. Ancak bu noktada ayrı bir paradokstan da söz edilebilir görünmektedir. Zira bir şiir başka hiç kimseye okutulmuyorsa da salt yazıya döküldüğünde aslında paylaşılmış olmaktadır. Çünkü yazı silinmediği ya da maddi olarak ortadan kalkmadığı takdirde şiirin şair öldükten sonra dahi, başka kimse tarafından okunmasa bile var olmaya devam edeceği söylenebilir. Üstelik şair şiiri gizliyorsa da burada şiirin yazıya dökülmesindeki amaç sorgulanabilir ve bu durumda akla yatkın tek açıklama şairini bu şiiri unutmama veyahut araya zaman girdikten sonra kaçınılmazca değişmiş olacak şairin o şiiri başkasının şiiriymiş ya da eski halinin şiiriymiş gibi dışarıdan alımlama isteği olacaktır. Şair ölmeden önce o şiiri yaksa ya da birine okumadan yakması için talimat verse dahi yine o şiirin yazıya dökülmesindeki amaç, yazıldığı anın ötesindeki başka zamanlarla paylaşılmasıyla sınırlı bir süre için de olsa o şiirin kalıcılık kazanması olacaktır. Bu en uç noktadaki

örnek bir yana tinsel bir üretimin gerçekleştiği diğer tüm durumlarda ortak olacak şekilde, üretimin yazıya veyahut dil, gösterge ya da semboller aracılığıyla başkalarına ulaşacak biçimde bir materyale döküldüğü anda ilkin üretimin, sonra üreticinin kendisinin kalıcılık kazanmasının arzulandığından söz edilmesi kaçınılmaz olacaktır. Elbette burada üretimin kendisinin sanki bilinçli bir varlıkmış gibi kalıcılık kazanmaya çalışmasından söz edilemez. Üretimin kalıcı olmasını arzulayan üretici olacaktır ki burada üretilen boyutunda bu arzunun nedeninin önceki bölümlerde ele alınan hakikat istenci olduğu söylenebilir görünmektedir. Çünkü üretici, ürettiği şeyin kendisiyle bir ve aynı kalmasını, dolayısıyla hakiki olarak ürettiği şeyin hakikiliğinin bozulmamasını istemektedir. Buradan hareketle ürettiği şeyin yok olması ya da kısmen tahrip edilerek kalıcılığının azaltılması bu isteğin yerine getirilmeyip hakikat istencinin gerçekleşmemesi olacaktır. Üretici boyutunda da üretimi dolayımıyla üreticinin kendisinin de kendisiyle bir ve aynı kalmayı istediği söylenebilir görünmektedir, ancak üreticinin üretici boyutunun ötesinde bütünselliğiyle kalıcı olmayı istediğinden de söz edilemez. Zira tinsel bir ürünü üreten bedeni ve zihni-ruhu ile birlikte bütün bir varlığı değildir, beden olarak en fazla elleri ve zihni, önceki bölümlerde ele alındığı gibi el ve beynin tinsel üretimi ortaya çıkardığı düşünüldüğünde de aslında tinidir. Ancak elbette insanın tinsel bir üretimi mümkün kılan tini tekil ve bağımsız bir varlığa sahip değildir. Gerçekte var olandan ziyade bir kavramsal olarak var olan ya da *entelekheia* olarak diğer tinlerle ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Çünkü tinsel bir üretim ilk başta bilgisel bir üretimdir, ya da diğer bir ifadeyle bilgisel bir temeli vardır. Bu bilgisel temelin de bütünüyle tinsel üretimde bulunan kişi tarafından kurulduğu da bilgisel birikimin son derece artmış olduğu çağlar için söylenemez. Diğer bir ifadeyle belirli bir bilgisel birikimi kullanarak bir tinsel üretici bir ürün üretebilir, ama o ürünü mümkün kılan tüm bilgiyi, eğer gerçekte var olan olarak maddi yönü olan yeni bir varlık keşfetmediyse kendisinin üretmesi söz konusu olamaz, böylesi bir varlığın keşfine de ilk çağlarda sıkça rastlansa da günümüz bilgisinin sahip olduğu birikimden ötürü artık çok nadiren rastlanmaktadır. Hatta örneğin yeni bir tür keşfedildiğinde bile bu yeni türü bilmemizi sağlayacak bilgilerin hepsi sıfırdan üretilmeyecek, o tür, akraba olan benzer türlerle bağlantılı şekilde ele alınarak o benzer türlere dair bilgilerle birlikte değerlendirilecektir ve dolayısıyla yine bütün bilgiselliğin tek bir kişi tarafından üretilmesinden söz edilemeyecektir. Böylelikle tinsel ürünü üreten bir

insanın tini, bu üretimi gerçekleştirirken kullandığı diğer bilgileri üreten tinlerle birbirini tamamlayan bir bütün oluşturacak ve nihayetinde bu bütünden tek bir tin olarak söz edilebilecektir. İşte insanın tinsel üretimini mümkün kılan ise bu bütünsel tini ya da tek tek diğer tinleri tamamlayan kendi tinidir ve bu yüzden de tinsel üretimde bulunan kişinin ürünün ötesinde kendisinin de kalıcı olmasını istemesi bedeninin de aynı şekilde kalışını istemesi anlamına gelmeyecektir. Dolayısıyla tinsel üretici açısından hakikat istenci, tinin kendisiyle bir ve aynı kalışının istenmesine dönüşmektedir. Ancak bu da belirli bir görece kısa zaman dilimi için söz konusu olsa da uzun vadede mümkün olmamakta, çünkü insan, yapısı gereği kâh yeni bilgiler öğrenmekte kâh bilgilerini unutmaktadır ve tin de maddi boyutu olan bir şey gibi dönüşmese de en nihayetinde sürekli yenilenmektedir. Böylelikle tinin sahip olduğu, kendisine dair hakikat istenci ya gerçekleşememekte, ya da gerçekleşmek için belirli bir zamana ait halinin kopyalanması veyahut bir şeye yansıtılması gerekmektedir. Tinin bütünüyle kopyalanması, kişinin tüm bilgi ve yaşanmışlıklarının kopyalanmasını gerektirmesi nedeniyle imkânsız ya da henüz imkânsız olduğu için de bunun başka bir yolu aranmaktadır. Diğer bir ifadeyle tinin kopyalanması için onu başka birinin bilmesi gerekmektedir, bunun için de tinin bilgiye dönüşmesi gerekmektedir, tinin bilgisel yönü ise bir kişiyi o kişi yapan tüm bilgilerin toplamı, diğer bir ifadeyle o kişi olmanın neliğinin bilgisi olacaktır ki bunun da yine başka biri tarafından bütünüyle bilinmesinin imkânsız olduğu kabul edilmek durumundadır. Ancak bu bilginin kısmen de olsa verilebildiğini söylemek de mümkündür. Zira en basitinden insanlar empati kurarak kendisini bir başka insanın yerine koyup o insanın nasıl bir insan olabileceğini ya da o insan olarak belirli bir duruma nasıl tepki verebileceğini hissedebilmektedir. Böylelikle karşıdaki insan olmanın neliği bütünüyle bilinemese de belirli durumlar karşısında doğru bir şekilde anlaşılabilmektedir. İşte bunu mümkün kılan yollardan birisinin de sanatsal üretim olduğu söylenebilir görünmektedir. Sanatsal üretim, belirli bir durum ya da olay veyahut olgu durumu karşısında üretimde bulunan o kişi olmanın neliğinin bilgisini ürünün alımlayıcısına sağlamaktadır, böylelikle alımlayıcı o yer ve zamanda o sanatçı olmanın neliğini bilebilmekte, sanatçı ise zamanın ve bilginin akışında kaybolup gidecek olan o yer ve zamandaki tini başkalarının bilgisine sunup o yer ve zamandaki tininin kopyalanarak bozulmamasını, yani hakikiliğini korumasını sağlayabilmektedir. Ancak tinsel bir ürünün hakikiliğinin korunması için sınırlı kişi

tarafından bilinip sonraki kuşaklara sınırlı olarak aktarılması da yetebilmektedir. Örneğin bir baba, oğlu için şiir yazabilmekte, sonra o şiiri oğluna vermekte ve şair baba öldükten sonra oğul o şiiri kendi oğluna verdiğinde yine o şiir ve dolayısıyla şairin o şiiri yazarkenki tini hakikiliğini koruyabilmektedir. Oysa tinsel üretimde bulunan kimi insana bunun yetmeyeceği de akla yatkın bir iddia olacaktır. Çünkü ilkin, sınırlı sayıda insan tarafından bilinmesi, nesiller kesildiği takdirde o tinsel üretimin unutulması ihtimalini arttırmaktadır. İkincisi tek bir tinsel ürününün aktarılması sadece kısıtlı bir yer ve zaman dilimindeki o kişi olmanın neliğinin bilgisinin kopyalanmasını sağlayacak, böylelikle tinsel üreticisinin tininin sınırlı bir kısmının hakikiliği bilinecek ya da korunacaktır. Bunun ötesine geçildiğinde ve daha fazlası istendiğinde hakikiliğin korunmasından daha fazlası istenmiş olacak, en uç noktaya gidildiğinde tinin bir bütün olarak hakikiliğini koruması ya da diğer bir ifadeyle tinin bir bütün olarak kopyalanıp hakikiliğinin korunması arzulanacaktır. Yine bu arzu ne kadar şiddetli olursa olsun karşılanması mümkün olmayacak, ancak en hafifinden en yoğununa kadar hepsinde ortak olarak bulunabilecek şekliyle ölümsüzlük istenci olarak var olacaktır. Böylelikle kişinin tinsel bir üretimi gerçekleştiğinde ve bu üretimle gelecek bedensel hazlar bile amaçlanmadığında dahi yine bir çıkar söz konusu olmaktadır. Bu çıkar ise tinin, olabildiği kadarıyla ya da elde edilmesinin mümkün olmadığı bilinmesine rağmen bütünüyle ölümsüzlüğe ulaşmasıdır. Son kertede, tinin bütünüyle ölümsüzlüğe ulaşması arzulanmaktadır, ancak bu arzunun zamanla, sahip olduğu şiddetten ötürü boyut değiştirip ruhun ölümsüzlüğü düşüncesine evrildiği söylenebilir görünmektedir. Diğer bir ifadeyle tinin bütünüyle ölümsüzlüğe ulaşması o kadar çok arzulanmaktadır ki ya teolojik bir temelle tin ruha indirgenip ruhun ölümsüzlüğüne inanılmaya başlanır ya da yine tin ruha indirgenip bu arzunun insana içkinliğinden ötürü ruhun ölümsüz olması gerektiği ve bunun kanıtının da bu arzu olduğu düşünülmeye başlanır. Tin ile ruh arasında ölümsüzlük üzerinden kurulabilecek bağlantı ayrı bir çalışma konusu olsa da bu çalışmanın ele aldığı sorun açısında varılan bu noktada insanın tinsel bir üretimde bulunduğunda elde etmek isteyeceği en büyük çıkarın, bu çıkara ulaşılıp ulaşılmaması bir yana, tininin ölümsüzlüğü olacağı açık hale gelmektedir, bunun da ölümsüzlük istenci olarak kavramsallaştırılması mümkün görünmektedir. Çıkarın büyüklüğüyle bencilliğin büyüklüğü doğru orantılı kabul edilirse de tinsel üretim söz konusu olduğunda en bencilce davranışın ereği doğrudan bedensel hazlar

olmayacaktır, eğer bedensel hazlar isteniyorsa bile tinsel üretim dolayısıyla bedensel hazlara ulaşmanın ön koşulu tinin sınırlı da olsa ölümsüzlüğe ulaşması olacaktır. Yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi, bedensel hazlar burada nihai amaç değildir, çünkü ilkin bedensel hazlar niteliksel olarak daha gelip geçicidir, oysa ölümsüzlüğe ulaşan bir tinin yaratacağı zihinsel-ruhsal haz daha kalıcı olacaktır. Buradan hareketle ikinci olarak bedensel hazlar, en azından rasyonel bir insan için, kendi başına erek değildir, çünkü ulaşılsa dahi peşinden aynısının ya da benzerinin ihtiyacı gelmektedir. Tinin kısmen de olsa ölümsüzlüğe ulaşması ise kendi başına bir erek olarak ele alınabilir ve kendisi için istenmektedir.

Aslında bedensel hazların da ilk bakışta kendisi için istendiği düşünülebilir, çünkü bedensel bir hazzı ortaya çıkaracak bir eylem arzunun yarattığı acının dindirilişi olarak hazzı ortaya çıkarmak içindir, hazzın da kendisi için olduğu başka bir amaçtan söz edilememekte, fakat sürekli kendini tekrarlayan döngüsel bir süreç olduğu için haz daha makro ölçekte düşünüldüğünde aslında sonraki bedensel ihtiyaçların nedeni haline gelmektedir. Fakat kısmen de olsa ölümsüzlüğe erişen bir tin için daha ötesi ya da başa dönüş yoktur, çünkü herkes kabul edecektir ki ismi bir kez dünya çapında duyulan birisini tarihten silmek imkânsızdır. Üstelik kendisi için tinin kısmi ölümsüzlüğünün amaç olarak kullanılacağı tekil bir bedensel hazdan da söz edilemez, dolayısıyla asıl kendisi için olanın kısmi tinsel ölümsüzlük olarak belirlenmesi daha uygun görünmektedir. Zira eğer öyle olmasaydı, kısmi bir tinsel ölümsüzlük sağlayacak bir işten tekil bir bedensel haz uğruna vazgeçilmesi gerekirdi ki bunun nasıl olabileceğinin hayal edilmesinin dahi zor olduğu söylenebilir. Ancak çok sevilen birisinin hayatı için ya da bakımı için veyahut ona daha fazla zaman ayırmak için tinsel bir ölümsüzlük getirebilecek bir uğraştan vazgeçilebileceği söylenebilir, fakat bu örnekte tekil bir bedensel haz için ölümsüzlük istencinden vazgeçilmiş olmayacaktır, o insanın yokluğunun tinde yaratacağı acıdan kurtuluş olarak yine tinsel bir haz için vazgeçilmiş olacaktır. Dolayısıyla tinsel bir üretimde bulunan insanın en bencilce davranışta bulunduğunda dahi yalnızca bedensel hazların peşinde koştuğu söylenemez.

Tinsel bir üretimde bulunan bir insan, üretimini ciddiye alışına göre tininin kısmi ölümsüzlük kazanması arzusu olarak ölümsüzlük istenci doğrultusunda hareket edebilmektedir. Ancak her tinsel üretimde bulunan insanın ya da genel olarak her insanın bu şekilde bir ölümsüzlük istenciyle hareket ettiği söylenemez. Örneğin hobi olsun diye resim yapan birisinin o yaptığı resimlerle tinsel bir ölümsüzlüğe ulaşma arzusunun olduğunu söylemek elbette gülünç olacaktır. Hatta böyle bir insan, ilgi duyduğu cinsle etkileşime girip bedensel hazza ulaşmak için resim sanatını kullanıyor dahi olabilir. Ancak yukarıda vurgulanmak istenilen, en ufak bir tinsel üretimde bulunan bir insanın dahi nihai amacının tinsel ölümsüzlüğe ulaşmak olduğu değil, tinsel bir üretimde bulunan bir insanın en bencilce eylediğinde elde edebileceği en büyük çıkarın kısmi tinsel ölümsüzlüğe ulaşmanın olduğunun altını çizmektir. Dolayısıyla en bencilce çıkar, genel ahlak açısından ya da etik açıdan, başkalarına büyük zararlar verecek derecede bedensel hazlara ulaşma olarak en büyük kötülük anlamına gelmeyecektir, bilakis tini mümkün olan en ileri derecede tinsel ölümsüzlüğe ulaştırmak için gereken, Hıristiyan inancına göre Hz. İsa'nın kendisini insanların günahları için kurban etmesine benzer şekilde, tinsel ölümsüzlüğün peşinde olan insanın büyük fedakârlıklarda bulunması ya da büyük zararlara uğraması olacaktır. Ayrıca yukarıda ele alınan bir diğer duruma göre, insan tinsel bir üretimle oldukça başarılı şekilde ilgilenip çok önemli işler yapabilir veya normalde kalıcı olacak eserler üretebilir, ancak bu üretimini kendisine saklayıp ölmeden önce ya da bir süre sonra tüm yaratılarını imha edebilir. Bu örnekte de sanki ölümsüzlük istencinin tersi olarak, yaratıları üzerinden insanın yok olma istencini tatmin etmesi gibi bir durum var gibidir. Fakat kişinin tüm yaratılarını imha etmesi her zaman yok olma isteğine işaret etmeyebilir, insan onlara güvenmediği veya onlardan ileride utanç duyabileceği için yaratılarını imha etmek isteyebilir. Çünkü kötü bir yapıt, kötülüğü gereği çok insana ulaşabilecek kadar kopyalanıp yayılmasa da maddi olarak var olduğu sürece onu alımlayan insana yaratıcısı hakkında kötü ya da gülünç fikirler verecektir. Yine var olduğu sürece de yaratıcısı olumsuz bir şekilde ya da kötü bir durumda var olmaya devam edecektir. Nasıl ki bazı insanların çekilen acı nedeniyle ölmek istemesini örnek gösterip insanda yaşama istenci yoktur denemezse, böylesi bir belirgin durumdan hareketle tinsel üretimde bulunanın ölümsüzlük istencini yok saymak geçersiz bir tümevarım olacaktır. Öte yandan, tinsel üretimde bulunan kişi, yaptığı işler çok iyi olsa da yine yapıtlarının yok olmasını isteyebilir, çünkü bu sefer

iyiliği nedeniyle yapıtların ve dolayısıyla üretimde bulunanın kısmi de olsa tinsel bir ölümsüzlüğe ulaşması daha olasıdır. Fakat bu sefer de üretimde bulunan bu insan, bu yapıtları büyük acılarla ya da çektiği acılar sayesinde üretmiş olabilir ve bunların kopyalanması ona bu acıların da kopyalanması, dolayısıyla tekrar tekrar yaşanması olacakmış gibi gelebilir. Bu durumda yine yapıtları üzerinden ebedi bir acı ölümsüzleşmiş olacak veyahut bu acılar yapıtlarda çok belirginse onun yaratıcısına insanlığın ebediyen acımasına neden olabilecektir. Acınası bir duruma düşmek ise insanların yardımı mümkünken bir avantaj sağlamakta, iş işten geçtikten sonra, yani o yapıtları besleyen acılar çoktan çekildikten sonra defalarca acınmak ise hiçbir avantaj sağlamadığı gibi acıları ölümsüzleştirmek anlamına gelmektedir. Bu durumda insan ya yukarıda ifade edildiği gibi uğruna büyük bedeller ödediği bir kısmi tinsel ölümsüzlüğe ulaşmayı seçecek ya da bu acıları silebilmek ve bu acılardan kurtuluş olarak tinsel bir hazza ulaşmak için kısmi tinsel ölümsüzlüğünden vazgeçecektir. İkisi de böylece bazı durumlarda karşılaşılabilecek ve asla her duruma genellenemeyecek olanaklar olarak ayrıca ele alınmak durumundadır.

Böylelikle kısmi tinsel ölümsüzlük istenci, tinsel intihara meyilli olma durumu karşısında yadsınabilir görünmektedir, ancak nasıl ki intihar olgusu gözlemleniyor diye yaşama istencini insana genellemekten vazgeçilemiyor ise böylesi durumlar da mümkün diye kısmi tinsel ölümsüzlük istencinin tinsel üretime genellenememesinden de söz edilemez. Ancak bu noktada bir diğer sorun ise, kısmi tinsel ölümsüzlük istencinin, tinsel üretime genellendiği gibi insana genellenip genellenemeyeceği sorunudur. Eğer genellenebiliyorsa, tüm insanların tinsel üretimde bulunuyor olması gerekmektedir; eğer genellenemiyorsa da tinsel üretimde bulunmayanların herhangi bir ölümsüzlük istencine sahip olup olmadığı sorusu karşımıza çıkacaktır.

Açıktır ki yaşayan ve yaşamış her bir insanın tinsel bir üretimde bulunduğu söylenemez. Oysa tinsel üretimden kastedilen salt bilim ve sanatla uğraşmak değildir. Yeni kurulan bağlantılarla yaratıcı bir ürün üreterek geçici bir süreyle sanat yapmış olan bir zanaatkâr da sohbet esnasında kimsenin aklına gelmemiş yeni bir

espri yapan sıradan bir insan da geçici süreyle tinsel bir üretimde bulunmaktadır, ancak yine de yaşamış ve yaşayan tüm insanların kısa bir süreliğine de olsa tinsel üretimde bulunmuş olduğu, aksi de kendisi de ispatlanabilir olmasa da kolay kabul edilir olmayan bir iddia olacaktır. Sözlü olarak kalan ufak bir espri dahi, üreticisi tarafından taklit edilerek çoğaltılma isteğiyle ortaya atılmaktadır. Nitekim espriye gülünmesi de üretici tarafından gülünç bulunan ilişkiselliğin gülen kişi tarafından da kurulması anlamına gelerek kopyalandığının göstergesidir ki esprisine gülünmesini istemeyen bir insanın çok zor bulunacağı da peşinen reddedilebilecek bir iddia olmayacaktır. Ancak elbette bu durum, esprinin ya da biricikliğe sahip tinsel bir üretimin, asıl üreticisinden koparılarak başkasının üretimi olarak gösterilmesine kadar genellenemeyecektir. Örneğin espriyi ilk yapan kişinin, bu espriyi taklit ederek kendisinin esprisiymiş gibi anlatan biriyle karşılaşması durumunda sinirleneceği ya da rahatsız olacağı akla yatkın bir tahmin olacaktır. Zira biricik olan, kendi ortaya çıktığı bağlama uygunluk derecesine göre, yani bir nevi ortam şartlarına uyum sağlama durumuna göre benzerlerini ortaya çıkarmaya doğru bir yönelime girebilmektedir. Ancak biricik olanı ortaya çıkaran kişi ya da olguların yanlış olarak kopyalanarak hatalı bir benzerin ortaya çıkarılması aynı zamanda hakikat istencine ters olacağı için istenilir bir durum olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle insan bir biricik olanın yaratıcısını yanlış öğrenmek yerine doğru öğrenmeyi yeğleyecektir. Ancak elbette günümüzdeki yaygın ifadesiyle "mem" olarak oldukça yaygınlaşmış bir yaratının yaratıcısının kim olduğu önemsiz hale gelebilir, fakat buna rağmen bir "mem"in yaratıcısı olmayan birisinin onun yaratıcısı olduğu iddiasıyla ortaya çıkmasının yine küçük bir empati kurulduğunda rahatsızlık verici bir durum olduğu kolaylıkla kabul edilebilecektir. Çünkü o yalanı söyleyen insanın bu yalanı kullanarak daha başka çıkarlar elde etme peşinde olduğu düşünülecek, bu haksız kazanç ihtimali ile de hakikat istencinin bir boyutu olduğu söylenebilecek adalet duygusu zedelenmiş olacaktır. Dolayısıyla üretici ve üretilen şartlar açısından bağlamı bilinçli şekilde bozulmadığı takdirde, sözlü olan bir tinsel yaratı dahi kısmi bir tinsel ölümsüzlük istenciyle yaratılmaktadır, ancak bu yaratının yaratıcısı bilinmese dahi sırf yaratının yaygınlık kazanarak ölümsüzleşmesi çoğu insana bu istencin yerine gelmesi için yetebilmektedir. Üreten dışarıda bırakılıp sırf ürün ele alındığında hakikat istencinin söz konusu olduğu düşünülürse de ürünün hakikiliğinin ölümsüzlük kazanması üzerinden bir nesnel ölümsüzlük istencinin

gerçekleştiği de iddia edilebilir görünmektedir. Fakat burada sorunun bağlamı açısından önemli olan elbette en ufak bir tinsel yaratı olduğunda dahi ölümsüzlük istencinden söz edilebileceğidir, öte yandan bu noktaya gelindiğinde yine her insanın tinsel üretimde bulunduğundan kesin bir şekilde söz edilememektedir, o halde kimi durumlarda insanların ölümsüzlük istencine sahip olamayabileceği ihtimal dâhilinde kalmaktadır. Ancak bu noktada, ölümsüzlük istenci olarak kavramlaştırılan söz konusu istencin salt kısmi tinsel ölümsüzlük istencinden ibaret olmayabileceği hatırda tutulursa bu istencin kapsamının da genişleyeceği görülecektir. Diğer bir ifadeyle kısmi tinsel ölümsüzlük istenci sadece tinsel üretimde bulunanların tinsel olarak ürettikleri dolayımıyla tinsel bir ölümsüzlüğe ulaşması arzusunu kapsamaktadır ki bu da en yalın ifadeyle tinsel bir üretim alanında isimlerinin ölümsüzleşerek hiç unutulmaması anlamına gelmektedir. Oysa ölümsüzlük istenci, çağrıştırdığı anlama daha bağlı kalındığında doğrudan ölümsüzlüğün, yani beden ve zihin-ruh birlikteliğinin kalıcılığının istenmesi veyahut hiç ölmemenin istenmesi olarak da ele alınabilir. Böyle ele alındığında insan tinsel olarak ürettiği şey dolayımıyla ölümsüzlüğe ulaşmak istemeyebilecek, ancak beden ve zihin-ruh birlikteliğinin kalıcılığını istemesi dolayımıyla ölümsüzlüğün başka bir biçimini isteyebilecektir. Bu biçim ise ilkin bedenin zihin-ruhla birlikte bir bütün olarak ölümsüzlüğe kavuşmasının istenmesidir ki bu şekilde bir ölümsüzlük istenci evvela dinlerle bağlantılı olarak ele alınabilir görünmektedir. Zira dinlerin neredeyse hepsi insana ölümsüzlük vadedip insanın ölümsüzlük istencine hitap ederek ritüellerini kabul ettirmiş durumdadır. Ancak bu ölümsüzlüğün biçimi farklılık gösterebilmektedir. Çünkü Hıristiyanlıkta kimi görüşler sadece ruhun ölümsüz olacağını savunurken kimi görüşlerse ruhun beden olmadan eksik olacağını savunmakta (Akbaş, 2002: s. 52), dolayısıyla ölümsüzlüğün başlangıcını bedenin de dirilip ya da kusursuz bir biçimde tekrar yaratılıp ruhla birleştirilmesi olarak tespit etmektedir (Akbaş, 2002: s. 54) (Hitchcock, 2005: s. 299). Böylelikle Hıristiyanlıktaki ilk ele alınan görüş açısından ölümsüzlük istenciyle ruhun ölümsüzlüğü istenirken, ikinci ele alınan görüşe göre ölümsüzlük istenciyle beden ve ruhun ölümsüzlüğü birlikte istenmektedir. İslam'a göre de insanın ölümsüzlüğünün kıyametten sonra bedenlerin yeniden dirilmesiyle ruh-beden birlikteliğiyle gerçekleşeceği inancı hâkimdir (Doğan, 2016: s. 243), dolayısıyla İslam'a göre de ölümsüzlük istenciyle beden-ruh birlikteliğinin sonsuza kadar devamının istendiği

söylenebilir görünmektedir. Bu şekilde bir ölümsüzlük istenci, ister salt ruhun isterse de ruh-beden birlikteliğinin kalıcılığını amaçlasın, yöneldiği ölümsüzlük biçimi teolojik temelli olduğu için teolojik ölümsüzlük istenci olarak sınıflandırılabilir görünmektedir. Dinsel bir temeli olduğu için de ölümden sonra sonsuz yaşamın olacağını bildiren tüm dinlere inanlar tarafından ortak şekilde paylaşıldığı söylenebilir görünmektedir. Yani elbette insanların tümü tinsel bir üretimde bulunarak kısmi tinsel bir ölümsüzlüğe ulaşmayı istemeyecektir; ancak bu, onların ölümsüzlüğü arzulamadığı, dolayısıyla ölümsüzlük istencine sahip olmadığı anlamına gelmemektedir, tinsel bir üretimde bulunmayan insanlar da ölümden sonra sonsuz yaşamı vadeden herhangi bir dine inanarak teolojik ölümsüzlük istencine sahip olabilmektedir. Fakat bu noktada da hiçbir tinsel üretimde bulunmayıp hiçbir dine inanmayan birisinin ölümsüzlük istencine sahip olup olmadığı sorgulanabilir görünmektedir. Böyle bir insan, bedenen öldükten sonra ve onu tanıyanlar da ölünce hiçbir iz bırakmadan dünyadan ve tarihten silineceğini, ayrıca hiçbir dine inanmadığı için de başka bir boyutta da var olmaya devam edemeyeceğini kabul etmektedir. Dolayısıyla böyle bir insanın ölümsüzlük istencine sahip olmadığı iddia edilebilecektir. Hâlbuki dünyadan ve tarihten hem ismen hem de bedenen silineceğini bilmekle, hatta bu durumu kabullenmekle ölümsüzlüğü istememek bir ve aynı şey değildir. Zira bir insan dolaysız olarak ölümsüzlüğü istediğini belirtmese de ölmeyi istemediği her an yaşamayı seçtiği ve yaşamayı seçtiği anların devamında da en nihayetinde ölümsüzlüğü istediği söylenebilir görünmektedir. Ancak böyle bir insanın, bir dine inanıp teolojik ölümsüzlük istencine sahip bir insandan farklı bir ölümsüzlük istencine sahip olduğu da kabul edilmek durumundadır. Çünkü böyle bir insan ölümden sonra ölümsüzlüğü istememekte, salt dünyada kalarak ölmemeyi istemektedir, böylelikle de bu ölümsüzlük istenci teolojikten farklı olarak seküler ölümsüzlük istenci olarak kavramsallaştırılabilir görünmektedir. Ancak bazı durumlarda kimi insanlar yaşamayı seçmek ve ölmemeyi istemek dolayımıyla ölümsüzlüğü istemek yerine dolaysızca ölümsüzlüğü isteyebilir, üstelik yine ismini ölümsüzleştirecek tinsel bir faaliyette bulunmuyor olabilir. Bu durumda ölümsüzlüğe ulaşmasının tek yolu bedenini sonsuza dek hayatta tutmayı başarmaktır; fakat bu, şu an insanlığın sahip olduğu imkânlarla mümkün değildir. Yine de böyle bir şey mümkün olsaydı, insanların yaşlanmasını durdurmak üzerinden mümkün olabilirdi ve halen dışarıdan bir müdahale olduğunda, örneğin yaşlanması durdurulan insan

ciddi şekilde yaralandığında ölüm yine de gerçekleşebilirdi. Fakat dünyada ölümlerin asgari düzeye inmesi ve doğum oranlarının aynen devam etmesiyle kısa bir sürede hızla artacak bir nüfusu kaldıracak yer ve kaynak olmadığından yaşlanmayı durdurma işlemi iki şekilde gerçekleşebilirdi; ilkin, dünyada yeni doğumun gerçekleşmemesine karar verilip yaşayan herkesin yaşlanması durdurulabilirdi. Ancak bu durumda genetik ve kültürel olarak yeni bağların kurulmasını sağlayacak yeni insanlar dünyaya gelmediği için tinsel alandaki yenilikler de giderek azalabilecektir. Diğer bir ifadeyle herkesin yaşlanması durdurulduğunda dünyada aynı bilim insanları, aynı mühendisler, aynı sanatçılar var olmaya devam edecek ve bir süre sonra bu insanların üretecekleri yenilikler tükenip kültürel ya da daha genel olarak tinsel üretim durma noktasına gelebilecektir. Bu nedenle ikinci yol olarak, herkesin yaşlanmasını durdurmak yerine bir kısım insanın yaşlanmasının durdurulmasının tercih edilmesi daha olası bir ihtimal olarak değerlendirilebilir. Bu durumda yaşlanıp ölen insanların yerine yeni doğumlar gerçekleştirilebilecektir. Fakat böyle bir durumda da yaşlanması durdurulacak olan insanların neye göre seçileceği çok önemli bir sorun olacaktır ve bu soruna makul bir çözüm üretilmezse insanlık büyük bir kaosa sürüklenebilecektir. Bu soruna çözüm olarak da ilkin yoğun bir şekilde tinsel üretimde bulunma kapasitesine sahip insanların yaşlanması durdurulabilir. Ancak bu durum katı bir öjenizmi beraberinde getirebilir ve bu öjenizmin yarattığı trajedilerden tinsel üretimde bulunanlar da etkilenebilir. Örneğin bir bilim insanı ya da sanatçı, yüksek tinsel üretim kapasitesiyle yaşlanması durdurularak çok uzun bir süre yaşayabilir, ama bu süre zarfında tinsel üretim kapasitesine sahip olmayan belki sevdiği insanı, belki annesini ya da babasını tek tek kaybedeceği için oldukça büyük acılar çekebilecektir, çünkü ölümden sonraki hayata insansa bile kendisinin uzun bir süre hiç ölmeme ihtimali olduğundan ya canından vazgeçmek durumunda kalacak ya da sevdiklerinden yüzlerce, belki de binlerce yıl ayrı kalmayı göze alması gerekecektir. Yine de bunu göze alan ve tinsel üretimde bulunma kapasitesi yüksek olan insanların yaşlanması durdurulduğunda işin farklı bir boyutu ortaya çıkacaktır. Tinsel üretimde bulunma kapasitesi yüksek olan insanlar, ürettiklerinin biricikliği sayesinde neredeyse kesin bir şekilde yüksek bir maddi güce sahip olacaktır ve insanların doğrudan bilişsel ve tinsel kapasitelerini tek tek ölçmek yerine tinsel üretim kapasitesi yüksek olan insanların kapitalist bir sistemde zengin olacağı kabulüyle yaşlanmayı durdurmayı ödenen yüksek bir ücretle gerçekleştirmek

seçilirse bu durumda parası olanın yaşamaya devam ettiği ve parası olmayanın yaşlanarak ölüme terk edildiği bir oligarşi ortaya çıkabilecektir. Bu ise ilk ihtimal olarak tinsel üretim kapasitesi yüksek olanların zengin olmasını kolaylaştıran kapitalist sistemin yaşlanmaya terk edilen insanların isyanıyla yıkılmasıyla ve böylece yaşlanmayı durdurma işleminin yine herkese uygulanmasıyla sonuçlanabilecek ve ilk durumda anlatılanlar yine gerçekleşebilecektir. Diğer bir ifadeyle yine sonuç ya tinsel üretimin süreçte durma noktasına gelmesi ya da yine yüksek bir maddi bedel ödemeden doğrudan tinsel üretim kapasitelerine göre bir seçimin gerçekleşmesi olacaktır. İkinci ihtimalle de yüksek ücret ödeyerek yaşlanması durdurulanların yaşadığı, diğerlerinin ölüme terk edildiği kapitalist sistem ayaklanma olmaması ya da olsa bile bastırılmasıyla devam edecek ve en nihayetinde tinsel üretimde bulunma kapasitesine sahip olma ya da olmamanın önemsiz hale gelmesiyle salt zenginlerin yaşamaya devam ettiği, yaşlanmayı durdurma bedelini ödeyemeyecek olanların ise öldüğü bir düzene dönüşecektir. Çünkü ilkin tinsel üretimde bulunmanın ya da bulunma kapasitesine sahip olmanın para getireceği kabulünden hareketle kimi insan tinsel üretimde bulunma kapasitesine sahip olmayacak ama yüksek bir sermayeye sahip olarak para getirecek bir tinsel üretimde bulunabilecek insanların emeğini satın alarak yaşlanmayı durdurma bedelini ödeyebilir hale gelecektir, ikinci olarak ödenecek bedelin yanında tinsel üretimde bulunma kapasitesi ya da bulunmuş olma şartı arandığında sermaye sahipleri yine sermayesini kullanarak ya kapasiteyi ölçenleri satın alabilecek ya da tinsel üretimde bulunma kapasitelerini kanıtlamak için tinsel üretimde bulunanlardan bir yapıt ya da ürün satın alarak kendilerinin üretmediği bir şeyi kendileri üretmiş gibi gösterebileceklerdir, böylelikle yine sermayeleriyle yaşlanmayı durdurmanın tüm bedellerini hileli yoldan da olsa ödemiş olacaklardır. Veyahut hileli olmayan bir yoldan, çok yüksek bedeller ödeyerek ve büyük çaba harcayarak tinsel üretimde bulunma kapasitelerini arttırmak üzere eğitimler satın alabilecek ve yine dolaylı yoldan da olsa paralarıyla yaşlanmayı durdurma işlemini de satın almış olacaklardır. Bunlarla birlikte bir ihtimalle de yaşlanmayı durdurma işlemi ya hammadde ya da harcanan emek açısından tüm insanlığa uygulanamayacak kadar zor bir işlem olabilecektir, bu durumda da bu işlem yüksek bir ücretle gerçekleştirilecek ve bu ücreti de yine herkesin ödeyememesi üzerinden nüfus dengesi sağlanabilecektir. Bu durumda da yine zenginin yaşamaya devam ettiği ve zengin olmayanların yaşlanıp

öldüğü bir toplum düzeni kurulmuş olacaktır. Bu düzene karşı da bir isyan gerçekleşirse ve başarılı olursa ya bir ihtimalle yaşlanmayı durdurma işlemi adil olmak adına kimseye uygulanmayacaktır ya da bir diğer ihtimalle uygulanmaya devam etse bile parası çok olana değil de insanlığa faydalı, dolayısıyla tinsel üretim kapasitesi yüksek insanlara uygulanır hale gelecektir veyahut da yozlaşmış bir isyan sonucu yaşlanmayı durdurma işlemi sadece isyanın başındakilere uygulanabilecektir.

Sonuç olarak, yukarıda betimlenen hayali durumlardan hareketle ölümsüzlük istencinin en genel üç farklı biçimi var görünmektedir. Bunlardan ilki tinsel bir üretimde bulunarak ismin kavramsallaştırılıp ölümsüzleştirilmesi olarak gerçekleştirilen kısmi tinsel ölümsüzlük istenci, ikincisi ölümden sonra sonsuz bir hayata ulaşılacağının düşünülmesiyle gerçekleştirilen teolojik ölümsüzlük istenci ve üçüncüsü ancak hiç ölmemekle gerçekleştirilebilecek olan seküler ölümsüzlük istencidir. Seküler ölümsüzlük istencinin de yukarıda belirtilen gerçekleştirilme yollarına göre üç gerçekleştirilme biçiminin olduğu söylenebilir görünmektedir. Bunlardan ilki yine tinsel bir üretim ya da üretim kapasitesi dolayımıyla kısmi tinsel ölümsüzlüğe ulaşılması, ikincisi sermayenin kullanılarak tinsel bir üretimin gerçekleştirilmesinin sağlanması, üçüncüsü tinsel bir üretime bağlı olmasa da yüksek bir sermaye birikimidir, dördüncüsü ise ne tinsel bir üretime ya da üretim kapasitesine ne de sermayeye sahip olunarak insanlığın bütünüyle birlikte ölümsüzleşilmesidir. Ancak her halükarda seküler ölümsüzlük aslında yaşlanmanın durdurulmasından ibaret olacaktır ve yine ölüm ihtimalini içerisinde taşıyacaktır. Üstelik şu an sadece farazi bir olanak halindedir ve belki de hep olanak halinde kalıp hiç gerçekleşmeyecektir. Yine de bir olanak olarak gerçekleşme ihtimalini muhafaza etmek ya da arttırmak için üç yol var görünmektedir. İlkin, yaşlanmayı durdurma tedavisinin mümkün hale gelip belirli bir düzeyin üzerinde tinsel üretimde bulunanlar için uygulanması ihtimaline karşı kısmi tinsel ölümsüzlük istencinin gerçekleşmesi gerekmektedir, ikinci olarak da eğer yaşlanmayı durdurma tedavisi maliyetinden ötürü pahalı bir uygulama olacaksa ya da nüfusu dengede tutmak için çok yüksek bir ücret karşılığında uygulanacaksa çok yüksek bir maddi birikim sahibi olmak gerekecektir. Üçüncü olarak da yaşlanmayı durdurma tedavisinin maliyeti tüm insanlığa uygulanabilecek kadar az hale getirilirse ve o an yaşayan herkese

uygulanırsa ölümsüzlük istencinin gerçekleşme olanağı korunacaktır, fakat bunun için de insanlığın bu maliyeti düşürecek ve bunun beraberinde gelecek nüfus sorunlarını çözecek teknolojiye ulaşması gerekecektir ki bu da insanlığın bütün bir tinsel üretiminin nitelik olarak oldukça üst düzeye çıkmasını gerektirecektir. Bir insan başka hiçbir tinsel üretimde bulunmayıp bütün insanlığın yaşlanmasını durdurabilecek bir teknoloji için çalışıyorsa da aynı zamanda bu üçüncü yoldan seküler ölümsüzlük istencini gerçekleştirmeye çalışıyor olacaktır. Veyahut tüm bunların dışında insanların büyük bir bölümü çocuk sahibi olmak isteyebilir ve bu durumda bedenleri bir bütün olarak yaşamaya devam etmese de o bütünün bir parçası olan genleri çocuklarında yaşamaya devam edecektir ve bu durumda kısmi seküler ölümsüzlük istencinin gerçekleştiği söylenebilir görünmektedir. Çünkü nasıl ki bir insan önemli bir tinsel üretimde bulunup tininin bir parçası olan bu üretimi ölümsüzleştiriyorsa ve böylelikle tininin bir bütün olarak ölümsüz olması değil de bir kısmının ölümsüz olması üzerinden kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştiriyorsa, çocuk sahibi olan birisi de yine bir parçasını ölümsüzleştirdiği için kısmi seküler ölümsüzlük istencini gerçekleştirmiş olacaktır. O halde tüm bunlardan çıkan sonuç, bir insan kısmi tinsel ölümsüzlük istencine sahip olmasa da seküler ölümsüzlük istencinin farklı biçimleri olan bu istençlerden en az birine ya da teolojik ölümsüzlük istencine sahip olacaktır. Diğer bir ifadeyle bir insan ölümsüz bir eser bırakmak istemiyorsa onun ölümsüz olmak istemediğinden kolaylıkla söz edilemeyecektir, çünkü ölümsüzlük istencinin diğer biçimlerinden birine sahip olması muhtemel olacaktır. Bir insanın ölümsüzlük istencinin hiçbirine sahip olmadığı ancak bir durumdan söz edilebilir görünmektedir. O da insanın geleceğe dair hiçbir planı olmadan anı yaşadığı ve yalnızca andan keyif aldığı durumdur. Ancak bu durumda geleceğe uzanacak hiçbir aktivitede de bulunmaması, dolayısıyla hiçbir tinsel üretimde bulunmaması gerekecektir. Zira tinsel üretimde bulunurken andan keyif alsa bile, o an iyi bir iş ortaya çıkarması gerekecek, iyi bir iş ortaya çıkardığında da o iyi işe dair hakikat istencinden ötürü, yani o iyi işin bozulmamasını istemesinden ötürü dolaylı yoldan o üretimin ölümsüzlüğünü, böylece de kendi kısmi tinsel ölümsüzlüğünü istemiş olacaktır. Yukarıdaki bölümlerde ifade edildiği gibi, üretimini bir süre sonra yok etmek istese dahi hakikat istenci gereği kısmen tahrif edilmesini, kasten değiştirilmesini ya da başkasının üretimiymiş gibi gösterilmesini istemeyecektir. Nasıl ki bir insan intihar etmeye karar verdiğinde hayatının hiçbir

döneminde yaşama istencine sahip olmadığı genellemesinde bulunulamazsa, bir eserini yok etmeye karar verdiğinde o eserden kaynaklı hakikat ve ölümsüzlük istencine hiçbir zaman sahip olmadığından da söz edilemeyecektir. Zira en basitinden ifade etmek gerekirse, o eserin o denli güçlü bir şekilde ortaya çıkış nedeni zaten önce hakikat, en nihayetinde de ölümsüzlük istencinin ta kendisi olacaktır.

O halde ölümsüzlük istencinin hiçbir biçimine sahip olmayan birisinden söz edebilmek için, o kişinin salt bedensel hazları arzulayan ve ancak tinsellikten arınmış bir şekilde anı yaşayan birisi olması gerekecektir. Ancak böylesi bir insan bile, anın bedensel hazlarını yaşarken o an ölüp gitmek istemeyecek, dolayısıyla yaşamaya devam etmeyi istemesi dolayımıyla aslında o an için ölümsüzlük istencine sahip olmuş olacaktır. Bu insan "şimdi yaşamak istiyorum ama elli yaşıma geldiğimde ölmek istiyorum" dese dahi, her hareketi ve tüm fizyolojisi ve anatomisiyle bedeninin tüm işlevleri o an ölmeme üzerine kurulmuş durumdadır. Büyük ihtimalle de yaşlanmayı durdurmak mümkün olsa, o yaşadığı bedensel hazlardan kopmamak için ölümsüzlüğü doğrudan ve aleni bir dile getirişle ister hale gelecektir. Eğer yaş hesabı da bir yana bırakılıp "şimdi yaşamak istiyorum ama yirmi yıl sonra ölmek istiyorum" derse de yine yirmi yıl boyunca yaşadığı her an ölmemeyi istemesi üzerinden ölümsüzlük istencine sahip olacak, yalnızca kendini öldürme ediminde bulunduğu an ölümsüzlük istencini kaybetmiş olacaktır. O halde böyle bir insanı yorumlamanın iki olası yolu var görünmektedir. İlkin bu insan başka bir ölümsüzlük istenci biçiminin altına, örneğin bilinçsiz ya da gizli ölümsüzlük istencinin altına sokulabilir, ikinci olarak da bu insanın diğer biçimlere uymamasından ötürü ölümsüzlük istencine sahip olmadığı söylenebilir. Ancak her halükarda ölümsüzlük istenci böyle bir insanın durumu dışındaki diğer tüm durumlarda yukarıda betimlenen biçimlerde halen bulunuyor olacaktır ve dolayısıyla insanlığın büyük bir bölümü için işbaşında olduğu söylenebilecektir. En basit ve yalın düşünüşle, bir insan yaşamak istemiyor diye yaşama istenci diye bir şeyin olmadığı nasıl söylenemiyorsa belirli bir tipte insan ölümsüzlüğü hiçbir biçimiyle istemiyor diye ölümsüzlük istencinin de var olmadığı söylenemeyecektir.

Buraya kadar gelinen noktada, bencilce eylemler zinciri sonucunda bir insanın nihai olarak elde etmek istediği en büyük çıkarın ölümsüzlük olacağı söylenebilir görünmektedir. Ancak yukarıda da belirtildiği gibi, tüm bencilce davranışların salt bedensel hazların tatminine yönelik olduğu da söylenemez. Kısmi tinsel ölümsüzlük istenci söz konusu olduğunda öncelikle arzulanan ve bazı durumlarda da tek arzulanan şey, üretimin hakikiliğini koruması olarak hakikat istenci üzerinden ortaya çıkan, üretimin ve üretenin isminin ölümsüzlüğüdür. Bunun için de kimi zaman bencil yerine özgeci davranmak da gerekmektedir. Örneğin bir insan kendisini bir parçası ya da yaratıcılarından birisi olarak gördüğü bir ülkeyi, şirketi, siyasi bir örgütü yararına kendi öz çıkarlarından feragat edebilmektedir. Söz gelimi bir asker, tinsel bir bütün olarak ele alınabilecek ülkesi için ya da bir aktivist yine tinsel bir bütün olarak ele alınabilecek siyasi örgütü için kendisini feda edebilmekte ve şehitliği dolayısıyla ismen o ülke ya da belirli bir insan grubu için ölümsüzleşebilmektedir. Böylelikle tinsel yöne sahip o devlet ya da o siyasi örgüt tinsel alanda var oldukça o kişilerin ismi de onunla birlikte tinsel alanda var olabilmektedir. Veyahut bir şirket, ortaya çıkardığı ürünlerdeki yeni olanlar dolayımıyla tinsel bir nitelik kazanabilir ve egemen iktisadi bakış açısına göre, bu şirketi kuran kişinin daima öncelikli olarak kendi çıkarını düşündüğü, ancak kendi çıkarını gerçekleştirerek başkalarının ya da toplumun çıkarına çalıştığı kabul edilecektir. Ancak bu her durumda böyle olmayabilir ve şirketin sahibi şirketin devamlılığı yararına bazen kendi çıkarından feragat edebilir. Çünkü nasıl ki bir sanatçı ya da bilim insanı tinsel olarak gerçekleştirdiği üretim dolayımıyla kısmi tinsel ölümsüzlüğe kavuşuyorsa o şirketin sahibi de kendi tinsel üretimi olan o şirket dolayımıyla kısmi tinsel ölümsüzlüğe sahip olabilecektir. Bu durumda en bencilce istenen şey için bedensel hazların peşinden koşmak yerine özgeci davranıp bunlardan feragat etmek ya da daha ötesinde bedenin çok çalışmaktan ya da çeşitli fedakârlıklardan dolayı acı çekmesini veya zarar görmesini göze almak gerekecektir. Dolayısıyla denebilir ki kısmi tinsel ölümsüzlük istencinin söz konusu olduğunda en bencilce istenen şeyde dahi bir özgecilik vardır ya da en özgeci görünen şeyde dahi kısmi tinsel ölümsüzlüğün arzulanmasından kaynaklanan bir bencillik vardır. Böylelikle çok büyük bir şirket sahibinin, ömrünün sonuna dek çalışmadan istediği her bedensel hazzı yaşamasını sağlayacak kadar çok parası olmasına rağmen neden

halen şirketin daha da büyümesi için çalıştığına bir açıklama önerisinde bulunulmuş olmaktadır.

Bazı durumlarda bazı şirket sahipleri tinsel bir nitelik kazanmış şirketi için fedakârlıkta bulunarak şirketini ölümsüzleştirmeye çalışabilmektedir, ancak bazı durumlarda da kimi insanlar daima kendi çıkarına öncelik vermeye de devam edebilmektedir. Bu durumda kendi çıkarı için şirketin ya da daha somut ifadeyle şirket çalışanlarının fedakârlıkta bulunmasını bekleyebilmekte, hatta bazı uç durumlarda kendi çıkarı için şirketin yok olmasını göze alabilmektedir. Bu farklı durum bir yana bir önceki örnekle ortak olan burada şirket sahibinin bir ömür boyu çalışmadan tüm bedensel hazları elde edebilecek kadar parası olmasına rağmen halen çalışmaya büyük bir hırsla devam etmesidir. Bu durumda getirilebilecek ilk açıklama bu insanın artık olası tüm bedensel çıkarlarını garanti altına aldıktan sonra önce çocuklarının, sonra da kendi soyunu devam ettirecek torunlarının çıkarını garanti altına almaya çalıştığıdır. Böylelikle kendi soyundan gelenlerin uzun ve refah içinde bir hayat sürmesini garanti altına alarak kendi ölümünden sonra bedeninin bir parçası olan genlerinin yaşamasını sağlama üzerinden kısmi seküler ölümsüzlük istencini gerçekleştirmiş olacaktır. Ancak bazı durumlarda şirket ya da şirketler üzerinden kazanılan servet o kadar büyük olmaktadır ki dünyanın en zengin insanları için söz konusu olduğu gibi kişinin bütün yakın akrabalarına hiçbir şey yapmadan bir ömür boyu her istediğini yapabilecek şekilde yaşama imkânı verecek ve buna rağmen gelen faiz ve rantlarla servetin birikimini de sürdürecek kadar büyük meblağlarda bir para ve mal-mülk de söz konusu olabilmektedir ve buna rağmen bu servetin sahibi olan kişi halen büyük bir hırsla çalışmaya devam edebilmektedir. Bu şekilde ele alınınca irrasyonelmiş gibi görünen bu davranışın da aslında yine ölümsüzlük istenci üzerinden bir açıklama önerisi mümkün görünmektedir. Buna göre ilkin, böyle bir insan dünyanın gelmiş geçmiş en zenginleri arasına girip hem bundan hem de yaptığı ve yaptırdığı işlerden ötürü kavramsallaşarak kısmi tinsel ölümsüzlüğe ulaşma gayretinde olabilir. İkinci olarak da henüz bu konuda elle tutulur bir gelişme olmamasına rağmen yukarıda ifade edildiği gibi yaşlanmanın durdurulmasını ya da ölümsüzlüğün tıbben mümkün olması durumunda ölümsüzlüğünü her ne şekilde olursa olsun, yani ister her insana uygulanacak kadar maliyetsiz bir tedaviyle isterse

de çok az insanın erişebileceği kadar pahalı bir tedaviyle olsun mutlaka sağlama peşinde olarak seküler ölümsüzlük istenciyle hareket ediyor da olabilecektir. Ancak bu şekilde bir seküler ölümsüzlük istencine bilinçli bir şekilde sahip olunabileceği gibi bilinçsiz bir şekilde de sahip olunabilecektir. Diğer bir deyişle insan, hayatını tehlikeye sokan her durumda kurtuluş ne kadar pahalı olursa olsun karşılayabilecek bir servet biriktirme peşinde de olabilir ve bu, yaşlanmaya ya da ölüme karşı bir tedavi olabileceği gibi küresel bir felakette hayatta kalanlar arasına girebilmek için de olabilir. Dolayısıyla her halükarda kişinin bunun bilinciyle hareket etmesi mümkündür. Ancak bazı durumlarda insan sırf daha çok kazanma arzusuyla da hırsla çalışmaya devam ediyor olabilir, bu durumda ilkin salt güç istenciyle sürekli daha fazla güç için çalıştığı yönünde bir yorumda bulunulabilir. Dünyadaki en büyük güce sahip olmak ilk bakışta salt kendisi için istenen bir nitelik olarak yorumlanabilir. Ancak güç en nihayetinde kendi başına var olabilen bir varlık değil, ister fiziksel ister kavramsal olsun varlıklar ya da şeyler arasındaki bir ilişkisellikten ibarettir ve nasıl ki odalarca dolu altın külçesinin ya da paranın tek başına bir işlevi yoksa ekonomik güç de tek başına olsa olsa olanak halinde bir varlığa sahip olacaktır. Bir ilişkisellik olarak ele alındığında da güç ne kadar büyük olursa olsun büyüklüğü salt ilişkinin diğer ucunun büyüklüğüyle ölçülebilir olacaktır. Örneğin bir insan banka hesabında isterse milyarlarca dolara sahip olsun, banka kartıyla marketten bir sakız aldığında o güç bir sakız almaya yeten bir güç olarak bir işlerliğe sahip olacaktır. Böylelikle gücün aslında sırf kendisi için istenmediği iddia edilebilir görünmektedir, çünkü sınırsız güçle asıl istenilen sınırsız gücün kendisi değil her istediğini gerçekleştirebilme arzusudur. İstenen bir şey de hep bir ihtiyaçtan kaynaklı olarak ele alınırsa, her bir şeye ihtiyaç duyulduğunda bir şey istenecektir. Gençlikte gençliğe ihtiyaç duyulmasa da yaşlılıkta gençliğe ihtiyaç duyulacak ve gençleşme arzusunun şimdi ancak estetik müdahalelerle yüzeysel bir şekilde gerçekleştirilme şansı olsa da bütünsel olarak gerçekleştirilmesi mümkün olduğunda, belki de ölümü de erteleyeceğinden en büyük ihtiyaç bu arzunun gerçekleşmesi olarak yaşlanmanın durdurulması ya da bütünsel olarak gençleştirme tedavisi olacaktır. O halde bir insan farkında olarak yaşlanmanın durdurulmasını ya da ölümsüzlüğü arzulamasa da bilinçaltında hep istediği her şeyi elde etme arzusuyla hareket etmekte ve ölümün farkına varıldığında pek tabii istenilen en büyük şey ölümsüzlük olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla kişinin kendi bedensel haz ve ihtiyaçları için hep daha fazla

şekilde istediği ekonomik gücün aslında en nihayetinde bilinçsiz bir şekilde seküler ölümsüzlük için istendiği söylenebilir görünmektedir.

Son bir kez birlikte değerlendirildiğinde, kendisinden hareketle ölümsüzlük istenci kavramsallaştırılmalarına ulaşılan çıkış noktası olan bencillik kavramına dönülerek ölümsüzlük istenci biçimleri bu çıkış kavramına göre tekrar sınıflandırılabilir görünmektedir. Buna göre kısmi tinsel ölümsüzlük istenci gerçekleştirilmesi için genelde dolaylı ya da dolaysız şekilde bir özgeciliği gerektirirken, teolojik ölümsüzlük istenciyle birlikte kısmi seküler ölümsüzlük istenci ve seküler ölümsüzlük istenci bencilliği gerektirecektir. Üstelik teolojik ölümsüzlük istenci insanların çok büyük bir bölümünün sahip olduğu beklenir ya da olağan bir bencilliği gerektirirken seküler ölümsüzlük istençleri oldukça sıra dışı ve yoğun bir bencilliği gerektirmektedir. Bu sıra dışı ve yoğun ölümsüzlük istenci ise sıra dışılığından ötürü belirli bir biricikliğe sahip olacak ve bu biricikliğin benzerliğe doğru yönelimiyle bir hikâye olarak sürekli yeniden üretilip ya da kopyalanıp hemen herkesçe bilinir hale gelebilecektir. Bu ise kısmi bir tinsel ölümsüzlüğü beraberinde getirebilecek, ne var ki burada ölümsüzlüğün nedeni sıra dışı bir özgecilik değil de sıra dışı bir bencillik olduğu için bu ölümsüzlük asla unutulmayan kötü bir şöhretten ibaret de olabilecektir. Zira Adolf Hitler'in de kısmi tinsel ölümsüzlüğe sahip olduğu söylenebilir, ancak bu elbette söz gelimi Jeanne d'Arc'ın fedakârlıklarıyla ve özgeciliğiyle sahip olduğu gibi bir ölümsüzlük değil, kendisinin sahip olduğu ve kendi ırkına atfetmiş olduğu sıra dışı bencillikle gerçekleşmiş bir ölümsüzlüktür, diğer bir ifadeyle insanlığın büyük bölümü tarafından lanetlenen kötü bir şöhretten ibarettir. Böylelikle kimi insan diğer insanlar tarafından lanetlenmek pahasına seküler ölümsüzlüğe ulaşmayı, yani bedeninin ölümsüz olmasını seçebilir, çünkü sonsuza kadar lanetlense bile bedeni dolayımıyla yine sonsuza kadar yaşayacağı hazlarla zaman zaman teselli bulabilecektir. Fakat bütün bir insanlık tarafından lanetlenmenin acısı tinsel bir acı olduğundan bedensel bir acı gibi kolayca atlatılabilir ve gelip geçici bir acı olmayacaktır. Zira ne kadar büyük olursa olsun bedensel bir acıyı bir merhem ya da bir ilaç katlanılabilir kılabilmektedir, dolayısıyla bedensel acının dereceleri daha nettir. Ancak tinsel bir acı, örneğin buradaki tüm insanlığın kendisini lanetlediği bilgisi ya vardır ya da yoktur, bilinirse vardır, bilinmezse yoktur

ve bir kez bilindikten sonra da unutulma ya da bedensel acıda olduğu gibi derece derece unutulma şansı yoktur. Fakat elbette buradan hareketle bütün tinsel acıların ya var ya da yok olduğu, dolayısıyla şiddetinin ya ilk günkü gibi devam edeceği ya da hiç hatırlanmayacağı, bunların arasında bir durumun da mümkün olmadığı düşünülmemelidir. Eğer böyle düşünülürse, aşk acısı da tinsel bir acı olarak ele alınıp hiç unutulmayacakmış gibi kabul edilebilir, oysaki hayat deneyimleri insana göstermektedir ki çoğu durumda böyle olmamaktadır. Zira aşkla sevilen bir insanın yokluğu salt tinsel bir yöne sahip değildir, bedensel bir yöne de sahiptir. Bu nedenle bedensel olarak o insanın bedeninin yokluğunun acısı diğer bedensel acılar gibi bastırılabilir veya benzer bedenlerin ikame edilmesiyle unutulabilir. Ancak elbette bütün bir insanlık tarafından lanetlenmenin verdiği tinsel acıyla sevgilinin yokluğunun verdiği acının tinsel yönü bir değildir. İlkine benzer şekilde ele alınabilecek bir tinsel acı salt sevgilinin yokluğundan ziyade söz gelimi sevgilinin insanın kendisinin yapmış olduğu ölümcül bir hatadan dolayı hayatını kaybetmiş olmasının verdiği tinsel acı olacaktır. Çünkü burada sevgilinin yokluğundan kaynaklanan bedensel acının yanında hatanın verdiği pişmanlıktan kaynaklı ve salt tinsel yöne sahip olan başka bir acı daha söz konusudur. Bedensel acı dinse bile o çok sevilen sevgilinin o hatadan dolayı öldüğünün bilgisi asla unutulmadığı için çoğu durumda ilk günkü kadar büyük bir tinsel acı verebilecektir. Dolayısıyla seküler ölümsüzlük istencinin gerçekleşmesi durumunda bile, yani beden ölümsüzlüğe kavuşsa dahi bütün insanlar tarafından lanetlenmenin bilgisi insanların önemli bir bölümünün kolayca ödeyebileceği bir bedel olmayacaktır. Kaldı ki bedensel ölümsüzlüğe de ulaşılamaması durumunda, beden öldükten sonra isminin insanlık var olana dek lanetleneceğinin bilgisi bir bilgi olarak bilen özneler tarafından bilinmeye devam edecek ve nesilden nesle geçerek sırf ismin ya da kişiliğin değil tinsel acının da ölümsüzleşmesine neden olacaktır. Kimi insan elbette kendisi öldükten sonra kötü bir şöhretle anılmayı, hatta lanetlenmeyi önemsemeyebilir, ancak kötü şöhreti kendisiyle de sınırlı kalmayacak, eğer sevenleri, ailesi ya da takipçileri varsa kötü anılan ismi onlarla birlikte anılacağı için insanın tamamen kayıtsız kalması oldukça zor hale gelecektir. Eğer bir insan bu sıra dışı bencilliği uğruna sevenlerini, ailesini ya da takipçilerini de kalıcı bir kötü şöhrete mahkûm etmeyi de göze alıyorsa ve bir şekilde bunu dile getiriyor ya da belli ediyorsa da sıra dışı bencilliği daha da artmış olacaktır ve bundan ötürü de kötü şöhretine kötü şöhret

ekleneceği de söylenebilecektir. Böylelikle kısmi tinsel ölümsüzlük uğruna da seküler ölümsüzlük uğruna da insanın insanlık tarihi boyunca böyle kötü anılmasını sağlayacak bir sıra dışı bencilliğe insanların büyük bir çoğunluğunun asla cesaret edemeyeceğini söylemek makul bir akıl yürütme olacaktır. Ancak seküler ölümsüzlük ya da günümüzde görülebilen kısmi seküler ölümsüzlük için insanın ikinci bir yola da gidebileceği söylenebilir görünmektedir. Bu ise insanın, kendi bedeninin kısmen ya da bütünüyle var olmaya devam etmesi uğruna bencilce, kimi zaman da sıra dışı bir şekilde bencilce hareket etmesine rağmen bu bencillikten kaynaklı kısmi bir tinsel ölümsüzlüğe mahkûm olmamak için başka olumlu bir kısmi tinsel ölümsüzlüğü beraberinde getirecek sıra dışı özgeci davranışlarda bulunması olacaktır. Diğer bir ifadeyle bencilliğin kısmi tinsel ölümsüzlüğe sahip olmasını engellemek için bu bencilce davranışlar sıra dışı özgeciliklerle gerçekleştirilen tinsel edimlerle maskelenmeye çalışılabilecektir. Örneğin bir insan salt kendi çıkarını düşünerek bencilce eylemler zinciri sonucu büyük bir servet elde etmiş olabilir, ancak salt bu durumla yetinilirse o insan bencillikleriyle anılacaktır, ancak elde ettiği servetin bir kısmını bir hayır işinde kullanırsa ve bunu da duyurursa bencilliğinin ölümsüzleşme ihtimalini kısmi tinsel ölümsüzlüğüyle azaltmış olacaktır. Diğer bir ifadeyle bencilliklerini bilen insanlar öldüğünde geriye servetiyle yaptırdığı eser kalacak ve bu eser dolayısıyla olumlu bir kısmi tinsel ölümsüzlüğe sahip olmuş olacaktır. Dolayısıyla kişinin salt kendi çıkarının peşinden koştuğu durumlarda dahi gerçekçi olunduğunda bir noktada özgeci davranışlara ihtiyaç duyulmaktadır. Buradan hareketle de insanın doğası gereği bencil olduğu da kabul edilip tüm insanların sırf bencilce kendi çıkarının peşinden koştuğu ve böylelikle ortak çıkarların ya da toplumun çıkarının da gerçekleştiği bir toplum aslında gerçekçi bir toplum modeli olmayacaktır. İnsanın doğası gereği bencil olduğu doğru olsa bile, bu bencilliğin en had safhaya çıktığı durumlarda dahi özgeci davranışlara ihtiyaç duyulacaktır. Kaldı ki her insanın doğası gereği bencil bir yapıya sahip olduğu da söylenemez. Ancak öte yandan en özgeci ve fedakâr insanlarda dahi bir noktadan sonra kısmi tinsel ölümsüzlük uğruna ortaya çıkan bir bencillikten söz etmek mümkündür.

Bencillikten hareketle ölümsüzlük istencine doğru yöneltilen tartışmanın çıkış noktasına dönüldüğünde, bencilliğin insan doğasına göre kaçınılmaz olduğu, sönümlense bile bir kez tekrar ortaya çıktığında hemen yaygınlaşacağı, buradan hareketle de insanın bu kaçınılmaz bencilliğini yadsımayan özel mülkiyetin mülkiyetsiz bir topluma göre daha doğru olduğu savının başka bir gözden değerlendirilişi mümkün hale gelmiştir. Bencillik insanın ve hatta canlıların özüne ilişkin kaçınılmaz bir olgu olarak ele alınsa bile -ki böyle olmadığı da sıklıkla iddia edilmektedir- en uç noktadaki bencilliklerin amacına ulaşması için dahi özgeci davranışlar ve hatta bencilliğe taban tabana zıt öz fedalar gerekmektedir. Böylelikle insanların bencilliklerini tatmin etmeleri için dahi özgeciliğe başvurması gerekmekte veyahut diğer bir ifadeyle kısmi tinsel ölümsüzlüğe ulaşmak ya da kısmi seküler ölümsüzlük istencini maskelemek gibi üst düzey bencilliklerin tatmin ediliş yolu olarak özgeci fedakârlıklar gözlemlenmektedir. Dolayısıyla denebilir ki insanın bencilliği kaçınılmaz olsa bile insan bu bencillik duygusunu en uç noktada aslında büyük fedakârlıklarla tatmin etmekte ya da bencilliğini fedakârca davranışlar ardına gizleyebilmektedir ve böylece gözlemlenebilir ya da duyumsanabilir olan salt bu büyük fedakârlıklar olarak kalmaktadır. Böylece de insanın doğası gereği bencil olduğu iddiası da doğası gereği özgeci olduğu iddiası da fazla özcü genellemeler olarak ele alınabilir hale gelmektedir. Çünkü en uç noktadaki benciliğin özgeciliğe neden olması gibi en uç noktadaki özgeciliğin de kısmi tinsel ölümsüzlük uğruna gizli bir bencilliği içerdiği de söylenebilir görünmektedir. O halde özel mülkiyetin, salt insan doğasında kaçınılmazca var olduğu kabul edilen bencillik davranışı üzerine temellendirilmesi, bencilliğin kendisi felsefi olarak irdelendiğinde yeterli görülmeyecektir.

Öte yandan, bencilliğin en uç noktada özgeciliğe, özgeciliğin ise en uç noktada bencilliğe neden olmasının aslında bu uç noktalarda mümkün olduğu da unutulmamalıdır. O halde bencilce davranışlar zincirinin özgecilikle sonuçlanmasına varana dek bencilce davranışların insana daha büyük avantaj sağladığı da söylenebilir görünmektedir. İşte insana ilk etapta sağladığı avantajlardan ötürü özel mülkiyete sahip insanların, soylarını daha rahat devam ettirdiği ve özel mülkiyetin olmadığı insan gruplarına karşı üstün geldiği halen geçerli bir iddia olarak

görülebilecektir. Ancak bu avantajın her zaman her yerde geçerli kalacağından da söz edilemez. Örneğin sanayi öncesi toplumlarda ya da sanayinin ve ürünlerinin söz konusu olmadığı durumlarda insan bencil bir güdüyle kendi özel mülkiyetine sakladığı şeyleri sırf kendi emeğiyle işleyip üretimde bulunabilmektedir ve hatta içinde yeni olanı içermesine göre tek başına tinsel bir üretimde dahi bulunabilmektedir. Böylelikle özel mülkiyete sahip olmak özel mülkiyet sahibi için bir avantaj olmaktadır, ancak sanayi öncesi toplumlarda veyahut sanayinin ve ürünlerinin söz konusu olmadığı durumlarda dahi özel mülkiyetin insan toplumunun bütünü ya da diğer insanlar için her zaman avantaj olduğundan da söz etmek güçtür. Zira hammaddelerin özel mülk olarak tek bir insanda aşırı birikmesi demek o hammaddeleri o insandan daha başarılı şekilde işleyecek diğer insanların hammaddesiz kalması anlamına gelecektir. O halde özel mülkiyetin tekel halinde bir kişide toplanmasının o insan topluluğu için zararından hareketle evveli durumda dahi özel mülkiyetin kategorik olarak daima topluluk için bir avantaj sağladığı söylenemez. Sanayinin önceli sayılabilecek evveli üretim araçları ele alındığında da söz gelimi bir üretim tezgâhı birisinin özel mülkiyetinde olduğunda o tezgâhı daha iyi kullanıp daha iyi üretimde bulunabilecek kişiler üretim aracından mahrum kalmaktadır, dolayısıyla da bu durumda da özel mülkiyetin kategorik olarak topluluk ya da toplum için bir avantaj ortaya çıkardığı söylenemez. İşte özel mülkiyetin evveli bir toplum düzeninde yol açabileceği bu sorunları gidermek adına özel mülkiyetin peşi sıra iş bölümünün de ortaya çıktığı iddia edilebilir görünmektedir. Zira özel mülkiyet gibi iş bölümünün de tarihin en erken dönemlerde başladığı iddia edilebilir. Örneğin kaynaklara göre tarihte iş bölümünün en eski örneklerine Sümerlilerde rastlanmaktadır (Toplu Yaşlıoğlu ve Yaşlıoğlu, 2021, s: 182). Elbette bu, tarihsel kanıtlara dayalı en erken örnek olacaktır, insanlığın gelişimi hesaba katıldığında iş bölümünün çok daha eskiye dayandığı ve insanların topluluk halinde hareket etmeye başladığı döneme dek geriye götürülebileceği de makul bir iddia olarak ele alınabilir görünmektedir. Ancak yine de iş bölümünün var olması özel mülkiyette olan üretim araçlarının ve hammaddelerin daima onları en iyi işleyip topluma en faydalı olacak kişilerde toplanacağının garantisini vermemektedir. Bunun garantisinin verilebilmesi için herkesin bencilce davranarak özel mülkiyetlerini arttırmaya çalışması durumunda daima yeteneğe ve henüz ortaya çıkarılmamış yetenek olarak potansiyele göre bir dağıtımın olacağının doğru olduğunun gösterilmesi gerekmektedir. Yukarıda

bunun her zaman böyle olmadığı, yani özel mülkiyet fazlalığının genel olarak liyakatle ya da potansiyelle doğru orantılı şekilde aynı insanda toplandığı durumların oransal olarak oldukça sınırlı olarak ele alınması gerektiğine değinilmişti. Ancak bunun böyle olduğu kabul edilse bile, özel mülkiyetin sağladığı avantajlar liberal bakış açısı tarafından tüketilmiş olmayacaktır. Çünkü üretim araçlarının özel mülkiyetine sahip olan insanlar, sanayi devrimine yaklaşıldıkça ve sanayi devrimi sonrasında üretimin giderek karmaşıklaşmasından ötürü salt kendi öz emeğiyle üretim araçlarını işletmek yerine o üretim araçlarını kendisinden çok daha iyi kullanabilecek insanların emeğini kiralayabilmektedir. Böylelikle yine üretim araçlarını onu en iyi kullanabileceklerin kullandığı iddia edilebilecektir. Dolayısıyla liberal iddialara göre özel mülkiyetin dağıtımı başta liyakatle ya da potansiyelle doğru orantılı yapılmasa dahi süreçte işçiler ve işverenler arasındaki rekabet koşullarından ötürü üretim araçlarının başına hep en liyakatliler geçecektir. Üstelik işverenler arasındaki rekabetten ötürü işinde oldukça liyakatli işçiler diğerlerine göre daha fazla ücret alabilecek ve aldığı fazla ücreti biriktirip kendi üretim araçlarını satın alarak kendi üretim araçlarında diğer işçileriyle birlikte bizzat kendisi çalışabilecektir. Fakat işçilerin sermaye biriktirerek patron olabilme fırsatı her zaman her durumda söz konusu olamamaktadır. Çünkü kolay ulaşılabilir ve kolay edinilebilir üretim araçlarının kullanıldığı iş kollarında işçinin kendi üretim aracını satın alması mümkündür. Örneğin tekstil tezgâhlarıyla üretimde bulunuluyorsa, bir işçi kendi sermayesini biriktirip ya da kapitalizmde fırsat eşitliğini yaygınlaştırmak amacıyla verilen teşviklerden ya da düşük faizli kredilerden yararlanıp kendi tekstil tezgâhlarını alabilir ve kendi iş gücünü de kiralayıp patron konumuna gelebilir. Veyahut salt bilgisayarlarla çalışılan bir reklam ajansında bir işçi kendi bilgisayarlarını alıp kendi ofisini kiralayarak salt işçi konumundan işi bilen patron konumuna geçebilir. Buna karşın örneğin oldukça pahalı cihazlarla üretim yapılan bir fabrikada çalışan bir mühendis, aldığı maaştan biriktirip ya da aldığı maaşı göstererek kredi çekip kendi üretim araçlarını satın alamayacak, dolayısıyla patron konumuna gelme imkânına sahip olamayacaktır. O halde üretim araçlarının birilerinin özel mülkiyeti altında toplanması, bu üretim araçlarının çok pahalı olması durumunda o araçları en iyi kullananı üretim araçlarına bütünüyle sahip olmaktan ve bu sayede özgürce üretimde bulunmaktan alıkoyacaktır.

Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi, özel mülkiyetin, kimi üretim araçlarını onları en iyi kullanabileceklerin mülkiyetine girmesinden alıkoyması liberal bakış açısına göre sorun olarak görülmeyecektir, çünkü işverenler arasında iş gücü için olan rekabet sayesinde, herhangi bir üretim aracını en iyi kullanan kişinin iş gücüne yoğun talep olacağından bu kişi sermayesi en çok olan patron için en yüksek maaş karşılığında en üstün üretim araçlarıyla çalışma fırsatı bulabilecek, dolayısıyla toplum en iyi işçinin en iyi araçla ürettiği en iyi üründen mahrum kalmamış olacaktır. Fakat öte yandan üretim araçlarının kolay ulaşılabilir olduğu sektörlerde dahi her işçinin patron olmak için sermaye biriktirdiği ve kendi işini kurma girişiminde bulunduğu bir durumdan da söz etmek güçtür. Diğer bir ifadeyle iş gücü arasındaki rekabet işçilerin işçilerle rekabeti şeklindedir ve aynı iş konusunda işçilerin patronlarla rekabet ettiği söylenemez; iş hayatındaki öz deneyimler bile düşünüldüğünde genel işçi tutumu, patronla rekabet etme yerine iş birliği üzerinden ilişki kurmaya yöneliktir. O halde üretim araçlarını kullanmak için üretim araçlarının mülkiyetine sahip olmak gerekmediğinden serbest piyasa ekonomisinde liyakatli işçinin er veya geç üstün makinenin başına geçirilmesiyle toplumun nitelikli ürünlere ulaşması sağlanıyorken benzer şekilde işçisi ve patronuyla üretici güçlerin kendi içindeki rekabetle herkesin kendi liyakati ya da potansiyeline göre üretim aracı mülkiyetine sahip olması, ya da daha genel olarak herkesin kendi niteliğine birebir uygun bir gelire sahip olması mümkün değildir. Çünkü her üretim aracının işçiler tarafından kolay edinilebilir olmaması, üretici güçlerin bütününün içerisindeki rekabet imkânını ortadan kaldırıp fırsat eşitliğini bozmaktadır.

Bu noktaya gelindiğinde, liberal bakış açısına göre ya da serbest piyasa kabullerine göre halen bir sorun görülmeyecektir. Çünkü serbest piyasa ekonomisine eleştirel yaklaşan kuramlar toplumu işçi ve patron ya da emekçi ve kapitalist olarak birbiriyle çatışan iki kutup olarak ele almaktadır ve bu iki kutup arasındaki geçişkenliği hesaba katmamaktadır. Liberal bakış açısına göreyse üretici güçler birbiriyle çatışan kutuplar olarak ele alınmamakta, bireyci bir bakış açısıyla herkesin herkesle rekabet ettiği ve bu rekabet sayesinde kişilerin kendi çıkarının peşindeyken

aynı zamanda toplumun çıkarına hizmet ettiği bütünsel bir organik yapı olarak ele alınmaktadır. İşte bu organik olma durumu salt biyolojik olanla kurulan bir analojiden ibaret değildir, aynı zamanda yapıların birbirine dönüşebilirliğinden ileri gelmektedir. Nasıl ki biyolojik süreçlerde organlar ve işlevleri zamanla dönüşebiliyorsa, üretici güçlerin içindeki bireyler de bir dönem işçiyken bir zaman sonra patrona dönüşebilmekte veyahut tersine bir patron iflas edip ya da şirketini satıp işçiye dönüşebilmektedir. Üretici bir gücün kazandığının bedeli ise salt gerçekleştirilen üretim olmayacaktır. Sanayi öncesi dönemlerde ya da bu zamanlarda olsa da sanayi dışı üretimde bir üretici güç hammadde alıp kendi üretim aracında o hammaddeyi işleyerek, üzerine geçimini ve bir sonraki sefer üretime devam etmesini sağlaması için gerekli kârı koyup ürettiğini satmakta ve dolayısıyla hammaddeyle üretim aracını edindikten sonra, elde ettiği kârın bedelini salt üretimiyle ödemektedir. Oysa sanayi sonrası dönemlerde ya da üretim araçlarının ve hammaddenin veyahut genel olarak üretimin maliyetli olduğu iş kollarında bir girişimcinin elde ettiği karın bedeli salt gerçekleştirilen ya da birilerinin iş gücünün kiralanmasıyla birilerine gerçekleştirtilen üretimle ödenmemektedir. Girişimci o hammadde ve üretim araçlarını satın alıp iş gücünü kiralamasıyla, batması durumunda geri alamama riski olan bir yatırımda bulunmaktadır ve kendisi için çalışanlara nazaran kârın büyük kısmını kendisine ayırıyorsa bu salt üretimin bedeli değil, yatırımda bulunurken aldığı riskin bedeli olmaktadır. Zira bir el tezgâhında üretimde bulunan birisi batarsa, bir tezgâhla bir miktar hammaddeyi hemen satıp yatırdığı parayı tamamen alabilecektir, ancak bir girişimci üretim araçlarıyla hammaddeyi satsa bile halen kiraladığı iş gücünün parasını kendi cebinden vermek zorunda olacaktır, üstelik yüksek maliyetinden ötürü, bir kriz durumunda hammaddeyle üretim araçlarını satacak birini bulamama riski de bulunmaktadır. Böylelikle liberal kuramı eleştiren kuramlar tarafından emek sömürüsü ya da işçiler üzerinden sağlanan artı-değerin patronun cebine atılması olarak görülen, liberal kuram tarafından risk alarak yapılan yatırım karşısında kazanılan ödül olarak görülmektedir ve bu ödül ne kadar yüksek olursa yatırım yapıp yeni iş imkânları yaratılmasını sağlayacak yeni girişimciler o kadar yüreklendirilmiş ve sistemin işleyip üretimin sürekliliği ve sürdürülebilirliği garanti altına alınmış olacaktır.

Gelinen bu noktaya göre liberal bakış açısı tarafından bireylerin bencilce kendi çıkarının peşinde olup potansiyel ve başarılarına göre üretim araçları dâhil olmak üzere kendi özel mülkiyetlerini arttırması ve böylece potansiyel ve başarının da bu özel mülkiyet fazlalığına göre öngörülebilir olması, yeni yatırımlar için yüksek meblağların gerekmesine rağmen bu yatırımların uygun potansiyele sahip kişilerce gerçekleştirilmesi için bir müdahaleye gerek bırakmayacaktır. Zira bu yatırım için yüksek miktarlarda para gerekmektedir, öte yandan bu paraya sahip olan da zaten kaçınılmazca önceki işlerinde kendini kanıtlamış olacaktır, dolayısıyla da yine sanki görünmez bir elle bu yatırım hak edene verilmiş olacaktır. Ancak gelinen bu noktaya göre liberal kuram tarafından nasıl ki çatışmacı kuramların toplumu işçi ve işveren ya da emekçi ve kapitalist olarak aslında var olmayan iki kutba böldüğü iddia edilebilirse, liberal kuramın da yatırımcı ya da girişimci olarak üretici güçlerin üzerinde ayrı bir varlığa sahip ama gerçekte var olmayan bir sınıfı ortaya çıkardığı iddia edilebilir olacaktır. Çünkü üretici güçlerin içerisindeki bir insan, bir mesleği yaparken bir iş yerinde başarısız olursa başka bir iş yerinde daha düşük ya da benzeri bir maaşa yeniden iş bulabilecektir, hatta iş bulamasa bile meslek olarak halen o meslekte anılacaktır, dolayısıyla başarısızlık karşısında o meslekten olmaya her şekilde devam edecektir. Ancak bir yatırımcı ya da girişimci iflas ettiğinde ve sermayesinin büyük bir bölümünü kaybettiğinde artık yatırımcı ya da girişimci olmayacak, doğrudan bir meslek edinmediyse mesleksiz de olacağı için üretici güçlerin dışına çıkmış olacaktır. Diğer bir ifadeyle bir meslek başarısız olunduğunda da var olabilmekteyken yatırımcılık ya da girişimcilik başarısızlıkta var olamamaktadır. Dolayısıyla da buradan hareketle yatırımcılık ya da girişimcilik üretici güçlerin üzerinde bir erk olarak ele alınabilmektedir. Üstelik bu ele alış biçimi liberalizmi eleştiren kuramlar açısından farklı bir biçimde de olsa kısmen paylaşılmakta ve onlara sermayedar ya da kapitalist olarak ayrı bir sınıf atfedilmektedir. Her iki açıdan da bu şekilde ele alındığında ise yatırımcı veya girişimci ya da sermayedar veyahut kapitalist insanı insan yapan olgulardan biri olan meslekten de yoksun bırakılınca insaniliğini ya da insana dair bir kavram olmaklığını da yitirmekte ve geriye sadece miktarına göre değerli ya da az değerli olan bir para toplamı kalmaktadır. Buradan devam edildiğinde de daima daha fazla olan sermayenin daha az sermayeye her zaman üstünlük kuracağı, dolayısıyla büyük sermayelerin küçük sermayeleri satın almasıyla en nihayetinde gerçekleşecek bir

tekelleşme kaçınılmaz son olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak pek tabii şu ana kadar olan gelişmelere bakıldığında böyle bir tekelleşmenin nihai kaçınılmaz son olarak gerçekleşmesi bir yana başlamasından dahi söz etmek güçtür. Çünkü kimi sektörlerde tekelleşme sektör bazında gerçekleşse de bütün üretim sahalarını kapsayan bir tekelleşmeden, yani en büyük sermayenin her sektörde rakiplerine her alanda üstünlük kurduğu bir durumdan, dolayısıyla en büyük sermayelerin küçük sermayeleri her alanda yuttuğundan söz etmek güçtür. Bunun bir diğer nedeni de sermayenin her zaman sermayedarın ya da kapitalistin potansiyeliyle ya da başarılarıyla doğru orantılı olarak dağıtılmamasıdır. Eğer öbür türlü olup her sermayedar ya da kapitalist kendi potansiyelinin ya da başarılarının hak ettirdiği sermayeye birebir sahip olsaydı ya da sermayedar ya da kapitalistin potansiyeli ya da başarıları salt sermayesinin miktarına bakılarak ölçülebilseydi, sermayeyi en iyi yönetebilen kişide aynı zamanda en büyük sermaye olacağı için diğer sermaye ve sermayedarların rekabette hiçbir şansı olmazdı, dolayısıyla sermaye akışı her zaman her durumda bu sermayedara doğru gerçekleşirdi. Böyle tek yönlü ve tek kanaldan tek bir kişiye bir akış gerçekleşmediği için, özel mülkiyetin, özel mülkiyete en çok sahip olanı en liyakatli olarak belirleme açısından ya da en liyakatli insanda toplanması açısından bir avantaj ortaya çıkardığı söylenemez.

Sermayenin tüm sektörlerde tek bir kanaldan, yani tek bir kişiye doğru tek yönlü olarak aktığı söylenemese de sektörler ayrı ayrı ele alınınca çoğu sektörde sermayenin bir ya da birkaç elde birikme eğiliminde olduğu ve küçük sermayelerin zamanla diğer büyük sermayelere yenik düştüğü de söylenebilecektir. Ancak bu küçük sermaye sahiplerinin bu küçük sermayeyle doğru orantılı olarak daha liyakatsiz olmasından değil, bu sermaye farkının aşılmaz bir fırsat eşitsizliği ortaya çıkarmasından kaynaklandığı da makul bir iddia olacaktır. Elbette her durumda tek belirleyicinin sermayenin büyüklüğü olduğu da söylenemez. Çünkü bazı durumlarda sermaye sahibi aynı zamanda sektör konusunda deneyimli ve bilgili olup bu yönde de bir fark yaratabilmektedir veyahut sermayesini kullanarak sektördeki en deneyimli ve bilgili kişilerin iş gücünü kiralayabilmektedir. Fakat her halükarda deneyim ve bilginin de her durumda, özellikle de sektöre yeni girilen başlangıç durumunda

sermayeyle, dolayısıyla da özel mülkiyet fazlalığıyla doğru orantılı olduğu söylenemez.

Sermaye veya özel mülkiyet birikimiyle liyakatin her zaman aynı kişide birbiriyle doğru orantılı olarak bulunmamasının aslında fırsat eşitsizliği dışında başka bir nedeninin olduğu da iddia edilebilir görünmektedir. Bu da sermaye yönetimindeki liyakatle belirli bir sektör ya da meslekteki liyakatin aynı şey olmamasıdır. İşte buradan hareketle sermayenin üretim araçlarına ve iş gücüne sahip olan insan dışı bir erk olarak ya da sermayedarın üretici güçlerin dışında ya da üzerinde ayrı bir güç olarak ele alınmasında olduğu iddia edilen yanlış değerlendirmenin bir temeli daha ortaya konabilir durumdadır. Buna göre bir sermaye bir sektör için her zaman aynı şekilde yönetilmeyebilir ve bir yönetim yolu bir diğerinden daha başarılı olabilir. Böylelikle de herhangi bir meslekteki liyakat ile o mesleğin icra edildiği bir şirket ya da oluşumun yönetimi aynı şey değildir. Ancak öte yandan sermaye yönetimi ya da bir şirket ya da oluşumun yönetimi üretici güçlerin dışında ya da üzerinde ve üretim süreçlerinden ayrı bir iş de değildir. Nitekim günümüzce işletmeci ya da CEO gibi salt bu yönetim işini gerçekleştiren meslek grupları da tanımlanmış durumdadır. Dolayısıyla bir sermayedar ya da kapitalist kendi sermayesini ya da şirketini yönetirken battığında artık sermayedar ya da kapitalist olmasa da kendi yaptığı işi yine üretici güçlere dâhil olarak başkasının sermayesiyle halen yapabilir durumda kalacaktır, örneğin kendi şirketi batsa da başkasının şirketinde maaşlı bir müdür ya da CEO olarak görev yapabilecektir. Ancak müdür ya da CEO olarak, kendi sermayesini yöneten bir sermaye yöneticisi olduğu eski durumundan daha az özgür olacaktır ve her kararı kendisi veremeyecektir. Üstelik diğer taraftan bütünüyle kendi sermayesini yönettiği duruma göre kendi çıkarına karşı daha az sorumlu olacaktır, böylelikle aynı olay için, kendi sermayesini yönettiği durumda eğer kendi parasını kaybetmekten çekinirse ya da riske attığı kendi sermayesi olunca farklı, başkasının sermayesini yönettiği durumda kaybedeceği kendi parası olmadığı için ya da riske attığı başkasının sermayesi olduğu için farklı karar verebilecektir. Öyleyse işletmecilik, müdürlük ya da CEO'lukla kendi sermayesini yönetmek olarak sermaye yöneticiliği yapılan iş açısından aynı olsa da bunların aynı meslek oldukları söylenemez. Örneğin psikolojik danışmanlık, psikologluk ve psikiyatri yaptıkları iş

dolayısıyla aynı iş sayılabilir, nitekim üçü de salt psikiyatrik bir rahatsızlık söz konusu değilse psikolojik rahatsızlıkları tedavi etmektedir veyahut doktor da eczacı da yaptıkları iş açısından hastalıkları tedavi etmektedir, ancak meslek olarak bunların hepsi birbirinden ayrı mesleklerdir, çünkü ortaya çıkan sonuç aynı olsa bile o aynı sonucu ortaya çıkarma yöntemleri farklıdır. Benzer şekilde CEO da sermaye yöneticisi olarak holding sahibi de aslında aynı işi yapıp holdingi yönetmektedir, ancak işlerini yapma biçimleri sorumlu oldukları erkin farklılığı nedeniyle kaçınılmazca farklı olacaktır. Ancak öte yandan, kendi sermayesini yöneten kişi olarak sermaye yöneticisi de üretici güçlerin dışında ya da üzerinde değildir, üretici güçlere dâhil durumdadır. Çünkü meslek olarak bir CEO'dan ya da müdürden farklı olsa da en nihayetinde kendi başına ayrı bir meslektir, fakat diğer mesleklerden farklı olarak bir sermaye yöneticisi başarısız olması durumunda aynı işi başka bir pozisyonda yapma fırsatına sahip olsa da artık sermaye yöneticisi olarak kalmayacaktır. Dolayısıyla sermaye yöneticiliği bir meslek olarak ele alınsa da başarısızlık durumunda ortadan kalkan bir meslek olarak diğer mesleklerden ayrı bir yere sahip olacaktır.

Elbette sermaye yöneticiliğinde başarısızlık karşısında ödenen yegâne bedel her zaman bütün bir sermayenin kaybedilmesi olmayacaktır. Nitekim bazı sermaye yöneticileri iflas durumuna karşı birikimlerinin bir kısmını sigortalatabilmektedir ya da kimi sermaye yöneticileri yönettikleri sermaye büyükse çok sayıda insanın mağdur olmaması açısından iflasla burun buruna geldiklerinde devlet tarafından dahi desteklenebilmektedir. Böylelikle bir sermaye yöneticisi başarısız olup iflas etse de yine sermaye yöneticiliği yapabileceği başka bir iş kurup başka bir yatırımda bulunabilmektedir. Ancak asıl mesele sermaye yöneticiliği yapabilmek için sermayeye sahip olma gerekliliğidir, yani sermaye yöneticisi ile sermaye arasındaki zorunlu bağdır ve bu bağ sırf başarısızlık durumunda değil başlangıç durumunda da diğer mesleklerden farklı bir tablo çizmektedir. Çünkü sermaye yöneticisi olmanın yegâne ve değişmez ön koşulu sermaye sahibi olabilmektir ve bu ön koşul kimi zaman o kadar gerçekleştirilemez olmaktadır ki fırsat eşitliğine yönelik her çaba kaçınılmazca yetersiz kalacaktır. Örneğin bir insan kendi işini kurarak sermaye yöneticisi olmak isteyebilir, ancak hâlihazırda hiçbir birikmiş sermayesi ya da satıp

sermayeye dönüştürebileceği bir özel mülkü yoksa ya bu isteğini gerçekleştiremeyecek ya da bir yerden borç para bulmak durumunda kalacaktır. Bu borcu bulmanın herkes için geçerli olduğu iddia edilen yolları da banka kredisi ya da devlet teşviki için başvurmaktır. Ancak bu yollara herkesin başvurabileceğinin iddia edilmesi sermaye yöneticisi olma konusundaki fırsat eşitsizliğini ortadan kaldırmamaktadır. Çünkü ilkin bir banka kredisi başvurusunun kabul edilmesi için çoğunlukla kişilerin bir özel mülkü ya da bir miktar parayı teminat göstermesi beklenmektedir, yani yine sermayenin tamamı olmasa da bir kısmı gerekmektedir. Devlet teşviki başvurularının kabul edilmesi için de çoğunlukla en azından cinsiyet ya da yaşa dair belirli şartlar aranmaktadır, dolayısıyla yine sermaye yöneticisi olabilme konusunda herkes için geçerli olabilen bir fırsat eşitliği söz konusu değildir. Hatta herkesin tüm sermaye yöneticileriyle rekabete girişmesini sağlayacak kadar geniş kapsamlı bir fırsat eşitliğinin mevcut serbest piyasa ekonomilerinde ve hatta en uç düzeyde sosyal devletlerde veyahut sosyal demokrasilerde tesis edilmesi mümkün değildir. Oysa eğitime ve sağlık hizmetlerine ulaşma konusunda tam bir fırsat eşitliği sosyal devlet ve sosyal demokrasi açısından tesis edilebilmektedir ve buna göre belirli bir alan konusunda liyakati olan her genç hiçbir maddi gücü olmasa bile en az maddi gücü olanlar kadar eğitim görebilmektedir veyahut hiçbir maddi gücü olmayan bir kişi hastalandığında en az maddi gücü yerinde olanlar kadar sağlık hizmeti alabilmektedir. Fakat bunların mümkün olabileceği kadar güçlü bir sosyal devlette dahi en alt kesimdeki birisinin ülkenin en büyük holdinginin sahibi sermaye yöneticisiyle rekabete girişebilmesini sağlayacak bir fırsat eşitliğini tesis etmek mümkün değildir. Bu nedenle de ülkenin en alt kesimindeki birisinin sermaye yöneticiliği konusunda çok büyük bir potansiyeli olsa bile bu potansiyelin gerçekleşme ihtimali hiç olmayacak, dolayısıyla toplum da o insanın yapabileceği olası başarılı girişimlerden asla yararlanamayacaktır. Böyle olup fırsat eşitliği sermaye yöneticiliği için dahi tesis edilmediğinde toplum, potansiyelini içinde taşıdığı gelişmelerin bütününe asla ulaşamayacaktır. Bu gelişmeler salt üretimin artışı değil de yeni olanı da içereceğinden toplum tinsel alanda potansiyeline sahip olduğu ilerleme hızına da asla kavuşamayacaktır.

Bu noktada da liberal bakış açısı tarafından hiçbir sorunun görülmemesi muhtemeldir. Çünkü bir insanın olanak halinde içinde taşıdığı potansiyeli ortaya çıkarması için illa sermaye yöneticisi olup kendi işinin patronu olmasına gerek yoktur. Aynı potansiyeli başka bir sermaye yöneticisinin altında çalışarak da ortaya çıkarabilecektir. Zira en basitinden bir üretim aracını tam liyakatle kullanıp kaliteli işler ortaya çıkarmak için o üretim aracının mülkiyetine sahip olmak şart değildir.

Fakat liberal kuramın bakış açısından bir sorun görülmeyen bu tabloda yukarıda işaret edilen temel sorun halen mevcuttur, çünkü tam da bazı üretim araçları söz konusu olduğunda üretim aracının sahibi olunarak yapılan üretimle sahibi olunmadan yapılan üretim arasında fark olması kaçınılmazdır. Çünkü üretim aracına sahip olunmadığı gibi hammaddeye de sahip olunamayacaktır ve kendi üretim aracıyla üretirken kullanmak isteyebileceği hammaddeyi üretim aracı ve hammadde sahibinin pahalı bulması nedeniyle kullanamayabilecek ve potansiyelinden daha düşük düzeyde bir iş ortaya çıkabilecektir. Üstüne üstlük tek sorun da burada değildir, çünkü bir insanın üretim aracını kullanmakla yaptığı işle sermaye yöneticisi olarak yaptığı iş aynı değildir. Çünkü en basitinden üretim aracını kullanan kişi en fazla onu nasıl kullanacağına karar verirken sermaye yöneticisi hangi üretim aracını hangi hammaddeyle kimin kullanacağının kararını vermektir ve üretim aracını bizzat kendisi kullanmak seçeneklerinden sadece biridir. Diğer bir ifadeyle üretim aracını kullanmak ayrı vasıflar gerektirirken sermaye yöneticisi olmak daha ziyade liderlik vasfını gerektirmektedir ve bu ikisi birbirinden ayrı olduğu için meslek de ortaya çıkan iş de ayrı olmaktadır.

Liberal kuramın bakış açısından gelinen bu noktada da bir sorun görülmeyebilir, çünkü yine bir insanın liderlik vasfını kullanarak sermaye yöneticiliği yapması için kendi sermayesini yönetiyor olması gerekli değildir. Zira genel müdür ya da CEO olarak da insanlar başkalarının sermayelerini yine başarıyla yönetebilmektedir. Ancak bu noktada da başkasının sermayesini yöneten birisi bütün kararlarında özgür olmayacağı için ya da özgür bırakılmış olsa bile yalnızca kendisine karşı değil sermaye sahibine karşı sorumlu olduğu için kendi sermayesini

yönetirken olabileceğinden farklı bir yönetici portresi çizebilecektir. Böyle olunca bir sermaye yöneticisinin bir genel müdürle ya da CEO'yla aynı işi yaptığı söylenebilse de sorumlulukları ve kendisine çizilen sınırlar nedeniyle aynı mesleği icra ettiği söylenemez.

Elbette sermaye yöneticiliği, liberal kurama ya da kapitalizme eleştirel yaklaşan kuramlar tarafından üretici güçlerin içerisinde bir meslek olarak ele alınmamakta, çoğu zaman lağvedilmesi gereken bir erk olarak ele alınmaktadır. Liberal kuram tarafından karşı çıkılsa da bu eleştirel kuramlar açısından sermaye yöneticisi olan sınıfın lağvedilmesi fırsat eşitliğinin sağlanması için bir çözüm olarak önerilmektedir. Ancak ortada kapitalist sınıfla emekçi sınıfının arasındaki çatışmanın aksine pek değinilmeyen bir çatışma daha vardır, fakat bu çatışma iki farklı grubun çatışmasından ziyade bir iç çelişki düzeyindedir. Bu ise ilerlemeyi salt üretim ve sermaye artışı olarak tanımlayan liberal kuramın bu üretim ve sermaye artışını mümkün olan en büyük hızda gerçekleştirme amacında olmasına rağmen, üretici güçler arasındaki ilişkiyi de tamamen kişilerin bencilce arttırmaya çalıştıkları özel mülkiyetler üzerinden bir arz-talep ilişkisine bırakmasının toplumun olanak halinde sahip olduğu ilerleme potansiyelini asla gerçekleştiremeyecek olmasındaki içsel çelişkidir. Çünkü en basitinden bir sektördeki üretimi asıl belirleyen o sektörde en çok üretimi gerçekleştiren şirket olacaktır ve o şirketin liderinin de sahip olduğu özel mülkiyet ya da özel mülkiyeti mümkün kılan sermaye üzerinden belirlenmesi en çok özel mülkiyeti olanların özel teşebbüsün olduğu her yerde en büyük söz sahibi olmasına yol açacaktır ve liberalizmin yine kabulleri gereği özel teşebbüs mümkün olduğunca çok sektöre yayılınca ve aynı zamanda devlet mümkün olduğunca küçülünce bu sefer toplum en çok özel mülkiyet sahibi olanlarca yönetilir hale gelecektir. Üstelik bu özel mülkiyet yine yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi çoğunlukla önceki kuşaklardan miras kalınca toplum belirli ailelerce yönetilerek bir kast sistemiyle işler hale gelecektir, çünkü yine yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi sıfırdan rekabete başlayan bir insanın eşit şartlarda yarışarak potansiyelini tümüyle ortaya çıkarmasının imkânı bulunmamaktadır. O halde sermaye yöneticiliği liberal kuram dışındaki kuramlarca ortadan kaldırılarak sorun çözülmeye çalışılabilir, ancak liberal kuram içerisinde kalındığında sermaye yöneticiliği o kadar önemli bir iş

haline gelmektedir ki nasıl ki ülke yönetiminin bütünüyle bir aileye bırakıldığı bir monarşi o ülkenin ilerlemesi önünde zamanla bir engel olabiliyorsa sermaye yöneticiliği de belirli ailelere bırakıldığında üretimin önünde çok büyük bir engel oluşturabilecektir. Zira özel teşebbüsün hâkim olduğu sektörler arttıkça özel mülkiyeti çok olan aileler nerde hangi üretimin gerçekleştirilip hangi yerde ne kadar fiyata satılacağını, yani üretimin ve dağıtımın nasıl gerçekleştirileceğinin yegâne belirleyicisi olmaktadır.

Ancak bu noktada yine liberal kuram tarafından iki yönde bir itiraz gelebilir. İlkin sermaye yöneticiliği kendi şahsına münhasır bir meslek olarak ele alınsa dahi bu mesleği öğrenmenin tek yolu sermaye, yani büyük miktarda para sahibi olmaktır, çünkü büyük miktarda bir parayı kullanmamış olan birisi, istediği kadar teori sahibi olsun, pratik bir deneyim sahibi olamayacağından aslında sermaye yönetimini öğrenmemiş olacaktır, öğrendiği kabul edilse dahi daha önce hiçbir pratiği olmadığı için sermaye yöneticiliğinde başarısız olacaktır. O halde sermaye yöneticisi olmak için hayatının en başlarından beri büyük miktarlarda paraları kontrol etmiş olan birisi, yani hâlihazırda sermayeye sahip birisi en uygun aday olacaktır ve dolayısıyla en çok sermayeye ve özel mülkiyete sahip olana paranın kontrolünün verilmesinde hiçbir sakınca yoktur. Hatta parası olmayan birinin pratikte nasıl bir iş çıkaracağı da bilinmediğinden bilinmeyen bir potansiyel uğruna sermaye yönetiminin başkasına devredilmesi oldukça riskli olacaktır.

Fakat bu noktada yine liberal kuramın içerisinde kalındığı, diğer bir ifadeyle serbest piyasa koşullarının halen geçerli olduğu unutulmamalıdır. Buna göre de fırsat eşitliği sağlandığında fiyatları ve hizmetlerin nerede ne şekilde verileceğini belirleyen arz-talep ilişkileri halen geçerli olacak ve teorik bilgisi olup pratikte hiçbir potansiyeli gerçekleştiremeyenler rekabette mağlup olarak sermaye yöneticiliğinden vazgeçmek durumunda kalacaklardır. Bununla birlikte onun sermayesi sermaye yöneticiliğinde başarılı olanlara geçecek ve bunlar mevcut fırsat eşitliğini iyi değerlendirip olabilecek en üstün üretimi gerçekleştirebileceklerdir. Fakat burada aşılması gereken asıl sorun, liberal ekonomik sistemin ve serbest piyasa koşullarının

devamına rağmen böylesi bir tabana yayılmış fırsat eşitliğinin nasıl sağlanacağıdır. Bunun için ya devlet sermaye yöneticiliği potansiyelini işaret eden herkese teşvik dağıtmak durumunda kalacak ya da bankaların isteyen herkese çok uygun koşullarda kredi vermesi gerekecektir. Yine de her halükarda sermaye yönetimi konusunda en iyi potansiyele sahip kişilerin olanaklarını gerçekleştirme ihtimali bir hayli artmış olacaktır. Fakat burada hiçbir parası olmayan insanın sermaye yöneticiliğine dair hiçbir potansiyele sahip olamayacağı iddia edilirse de bu iddia yukarıda yorumlanan, Locke'un insan bilgisinin kaynağına yönelik görüşlerini bilinçli ya da bilinçsiz şekilde ve en aşırı olarak temel almış olacaktır. Çünkü bir konuda bilgi ve yetenek sahibi olabilmek için illa o konunun deneyimlenmiş olması şart koşulmaktadır. Deneyim elbette bilginin pekiştirilmesi için çok önemlidir ve hatta bazı insanlar salt teorik olarak öğrenmek yerine pratik yoluyla öğrendiklerinde daha başarılı olmaktadır, ancak sermaye yönetimi gibi üzerinde pek çok teorik bilginin olduğu bir alanı salt pratikte öğrenilebilecek bir alan gibi ele almak işletme ve iktisat bilimlerinin teorik yönünü yok saymak anlamına gelecektir. Bu yüzden de bir şeyi öğrenmenin en iyi yolunu teorik bilgiye ya da pratiğe bağlamak yerine pratikte pekiştirilen teorik bilgiye bağlamak daha gerçekçi bir tutum olacaktır. Nitekim bu, Locke'un deneyciliğinin aslına daha uygun düşmektedir, çünkü tüm bilginin ortaya çıkış kaynağı deneyim olarak kabul edilse dahi bir şeyi öğrenebilmek için bir insanın o şeyi bizzat deneyimlemesi gerektiğini söylemek ilkinden geçerli bir şekilde çıkarılamayacak aşırı bir çıkarım olacaktır. Çünkü her bilginin ortaya çıkarılabilmesi için beş duyudan hareketle gerçekleşen bir deneyimin var olması gerektiğini söylemekle bir bilginin öğrenilmesi için bilginin nesnesinin bizzat deneyimlenmesi gerektiğini söylemek aynı şey değildir. Eğer aynı şey olsaydı, bütün bir teorik bilginin salt teori yoluyla öğretilebilmesi imkânsız olurdu ki bu durumda örneğin matematik gibi bir bilgi alanının bütünüyle geçersiz kabul edilmesi gerekirdi. Böylesi bir absürt durum söz konusu olmadığı için de sermaye yöneticiliğinin sermayeyi senelerdir elinde bulundurup onu yönetmeyi pratik olarak bilenler tarafından en iyi şekilde gerçekleştirileceği iddiası boşa çıkmış olmaktadır.

Gelinen bu noktada liberal bakış açısı tarafından getirilebilecek ikinci itiraz da özel sektörde egemen olan özel teşebbüsün en nihayetinde toplumu her açıdan

yöneten bir erk durumuna dönüşeceği iddiasına yönelik olabilecektir. Bu olası itiraza göre özel teşebbüsün toplumu yönlendiren kararları sırf kendi menfaatine göre ya da keyfi şekilde almadığı, serbest piyasayı yöneten yasa ve ilkeler uyarınca davrandığı ve eğer bunlara uygun davranmazsa zaten başarısız olup sektörde rakipleri tarafından egale edileceği öne sürülebilir. Böylece sermaye yöneticilerinin salt kendi menfaatlerini gözeterek ya da keyfi bir şekilde kararlar alarak ellerinde bulunan sektörler üzerinden toplumu yöneteceğinin söylenemeyeceği iddia edilebilecektir. Ancak örneğin salt Smith'in gizli el görüşünden hareket edilse dahi toplumun çıkarıyla sermaye yöneticisinin çıkarının birebir uyuştuğu durumlar oldukça idealize edilmiş bir toplum için geçerli olacaktır. Diğer bir ifadeyle nasıl ki sosyalizm üzerinden kurulan üretim ilişkilerinin tam bir uyumla işleyerek toplumun en büyük çıkarını gerçekleştirdiği durumlar, insanın kendi çıkarına eylemde bulunarak sistemi yozlaştırabileceği ihtimalinin göz ardı edilmesi nedeniyle ütopya olarak yaftalanabiliyorsa, herkesin salt kendi çıkarının peşinden koşarak aynı zamanda toplumun çıkarına hizmet etmesiyle otonom bir şekilde işleyen serbest piyasa ekonomisi de aynı şekilde insanın kendi menfaatini ortak çıkarın üzerine koyacak şekilde eylemde bulunabileceğini göz ardı etmesi nedeniyle benzer şekilde ütopya olarak değerlendirilebilir görünmektedir. Ancak eğer insan bireyleri yalnızca tek tek kendi bireysel çıkarına göre hareket edebiliyor olsaydı, serbest piyasa ekonomisinin toplumun çıkarıyla bireylerin çıkarını buluşturduğu ideal durum daha gerçekleştirilebilir olurdu. Oysa insan bireylerinin yukarıda da ele alınmaya çalışıldığı gibi her zaman kabaca bedensel hazlara götüren ve salt kendisine dair olan çıkarları gerçekleştirme peşinde olduğu söylenemez. Eğer öyle olsaydı, bir bireyin çıkarının diğer bireyin çıkarıyla çoğu zaman çatışmasından ötürü diğer bireyler, yani toplum kendi çıkarına bir menfaat elde edebilirdi. Ne var ki yukarıda da ele alındığı gibi daha büyük bir çıkar uğruna insan kendi daha küçük çıkarlarından feragat edebilmekte, dolayısıyla daha büyük bir bencillik için daha küçük özgeciliklerde bulunabilmektedir.

Öte yandan başka bir ideal durum da gerçek olup özel mülkiyet fazlalığı ve onu mümkün kılan sermaye fazlalığı rekabete başlangıç durumunda herkese kendi potansiyeliyle doğru orantılı olarak dağıtılmış olsaydı ve her bireyin naifçe salt kendi

bireysel çıkarının peşinden koştuğu o ideal bireycilik durumu da geçerli olsaydı, bu durumda rekabet sonucu beklenilecek tek durum, en büyük sermayeye ve onunla doğru orantılı olarak en büyük potansiyele sahip olan bireyin ya doğrudan diğerlerini egale etmesi ya da diğer zayıfları egale eden görece büyükleri egale etmesi ve en nihayetinde en büyük sermaye ve potansiyele sahip bireyin rekabette tek başına kalarak bir tekel oluşturması olurdu. Nasıl ki bir akvaryumun içine konan ve hiçbir birlikte hareket etme özelliği göstermeyen beş yırtıcı balığın birbiriyle mücadelesi sonunda sadece en güçlü olan hayatta kalırsa, birlikte hareket etmenin hiçbir biçiminin olmadığı böylesi bir bireyci rekabet ortamında kısaca en son ayakta kalan en güçlü olan olurdu. Sonuçta da onu tekel haline getiren eylemler zinciri aynı zamanda diğer rakiplerini egale etmek amacıyla toplumun daha çıkarına olmak zorunda olduğu için toplum da bu tekelleşme sonucu bir zarara uğramazdı, aksine en büyük çıkarını gerçekleştirirdi.

Diğer taraftan yukarıda ölümsüzlük istenci bağlamında söylenenlerde ortaya konduğu gibi, nasıl ki insan kimi zaman daha büyük çıkarları uğruna, örneğin kısmi tinsel ölümsüzlük ya da seküler ölümsüzlük uğruna daha küçük ya da geçici özgeciliklerde bulunabiliyorsa kendi bireysel çıkarı peşinden koşarken de daha büyük bir çıkar için bazı küçük fedakârlıklarda bulunabilecektir. Örneğin bir bölgedeki iki bakkal, gizli elin geçerli olduğu bir durumda salt kendi bireysel çıkarlarının peşinden koşarak birbiriyle rekabete girebilecek ve bu rekabette üstün gelebilmek için aynı malı daha ucuza satmaya çalışabilecektir; sonuçta da bundan karlı çıkan, malı ucuza satan bakkal ile o malı ucuza alan müşteriler olacaktır. Ancak bu iki bakkal birbiriyle anlaşıp aynı yüksek fiyatı belirlerse, daha çok müşteri kazanmaktaki çıkarlarından feragat edip daha az satışla daha çok kâr elde etme çıkarını gerçekleştirmiş olacaktır. Dolayısıyla bundan kazançlı çıkanlar bakkalların her ikisi olup zararlı çıkan ise onların müşterileridir ve böylece bakkallar kendi çıkarının peşinden koşarken aynı zamanda toplumun çıkarını gerçekleştirmemiş olacaktır. Böylelikle gizli el dolayısıyla bireylerin salt bireysel çıkarının peşinden koşarak aynı zamanda toplumun çıkarını gerçekleştirdiği bir rekabet ortamı gerçekliğe her zaman uymayan ideal bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır ki rekabet ortamında birbiriyle etkileşime girebilen tarafların her zaman aynı hedef için

birbiriyle çatışma içine girmeyeceği sırf bu çalışmanın iddiası değildir, aynı zamanda oyun kuramının sosyal bilimlere uygulanış çalışmalarınca yer yer savunulan bir tezdir.

Gelinen bu noktada bireylerin bencilce kendi çıkarının peşinden koşarken aynı zamanda toplumsal çıkarı gerçekleştirirken ilkin nasıl bir çıkarı amaçladığı, daha sonra en üst düzey bencillikle neyi amaçlayabileceği incelenmiş ve en üst düzeyde bencilliğin aynı zamanda bir fedakârlık barındırabileceği gösterilmeye çalışılmıştı. Şimdiyse bir bireyin kendi çıkarı peşinden koşmasının her zaman rakibinin çıkarına karşıt olamayabileceği üzerinden rekabetteki bencilliğin kısmi ya da geçici özgecilikleri de içinde barındırabileceği iddia edilmektedir. Bu kısmi ya da geçici özgeciliklerse aslında mümkün olan en yalın bireycilikle tamamen kendi çıkarı peşinden koşması beklenen bireylerin bu beklentiye uymayarak topluluk halinde hareket etme eğilimi göstermesinden kaynaklanmaktadır. İleriki bölümlerde ilerleme açısından ayrıca ele alınacak sosyalizmde ise bunun tersine, toplumun çıkarına hareket etmesi gereken bireylerin bireysel hareket ederek kendi çıkarını ön plana almasıyla ideal duruma uymayan beklenmedik bir yozlaşma gözlenebilecektir. Aslında bu iki uç örneğe göre aynı davranışın bir durumda bir avantaja sebep olurken başka bir durumda dezavantaja neden olması da göstermektedir ki insanın doğası gereği hep bencilce davrandığını ya da insanın doğası gereği hep toplulukla birlikte hareket etme eğiliminde olduğunu veyahut insanın doğası gereği özgeci davrandığını iddia eden özcü genellemeler her zaman her durumda geçerli olamamaktadır. Çünkü genel eğilimin son derece bireyci bir bencillik olduğu bir toplulukta topluluk halinde hareket etmeye yönelik özgeci ya da kısmen özgeci tutumlar daha üst düzey bir biricikliğe sahip olduğu için belirli bir avantaj yaratabilmektedir. Öte yandan çevre koşullarıyla uyumlu her biriciklikte olduğu gibi bireyci bir bencilliğin egemen olduğu bir topluluktaki özgeci ya da toplulukçu davranışlar benzerliğe doğru yönelecek ve böylece bu davranışların sayısı artacaktır. Diğer taraftan da bu davranışların biricikliği de azalacağı için bu kez sağladığı avantaj da azalacak ve topluluk halinde hareket etme egemen davranış olduğunda bu kez uç noktadaki bir bencillik büyük bir avantaj sağlar hale gelecek ve böylece bu bencilliğin biricikliği

benzerine yönelip daha fazla insan tarafından benimsenecek ve süreç böylece sürüp gidecektir.

Bu noktaya gelindiğinde, o halde serbest piyasa ekonomisinin hâkim olduğu bir toplulukta her şeyin gizli el aracılığıyla arz-talep ilişkilerine göre mükemmel bir bireyci rekabetçilikle sürdürüldüğü ve bireylerin başarılı olmak için bu bireyci rekabetçiliğin şartlarına ya da arz-talep ilişkilerini yönlendiren ekonomi yasalarına uygun hareket etmeleri gerektiği ve keyfi davranırlarsa yine bu yasalar gereği gizli el tarafından cezalandırılacakları yönünde bir liberal bakış açısı hatalı olacaktır, ya da daha kapsayıcı bir ifadeyle eksik kalacaktır. Çünkü bireyler böyle bir toplumda gizli elin aksine toplumun çıkarına uymayan kendi çıkarlarını başka ortaklarla birlik olarak gerçekleştirme imkânına da sahiptirler. Nitekim pratikte karşılaşılan durumlar ve bunun önüne geçip adil rekabeti korumak için konan yasalar da bu imkâna açıkça işaret etmektedir. Örneğin arz-talep ilişkilerine göre piyasada çok bulunan bir malın fiyatı düşecektir ve bu orantı gizli el metaforuna uygundur, ancak piyasada normalde çok bulunabilecek bir mal bir grup esnafın birlikte hareket edişiyle depolarda tutulur ve fiyatları olağan olmayan bir arz-talep ilişkisine göre yükseltilirse, bunun adı stokçuluk olacaktır ve ticareti düzenleyen yasalarla hâlihazırda yasaklanmış durumdadır. Fakat bunu yasaklayan yasaların varoluşu bile, engel olunmadığı takdirde maddi gücü elinde bulunduranların piyasayı keyfi yönlendirmelerle kontrol altında tutabileceğini ya da tutmayı isteyebileceğini göstermektedir. Maddi gücün miktarı arttıkça da böylesi bireylerin diğerleriyle ortaklıklar kurup keyfi şekilde istediklerini topluma dayatabileceği alanlar genişlemektedir. Öyle ki bu maddi güç çok fazlaysa, kurulan lobiler aracılığıyla siyasilerin de maddi gücü olanların kararlarını tatbik etmek üzere yönlendirilebildiği görülebilmektedir. Bu had safhaya ulaştığında ve özellikle güçsüz ekonomiler söz konusu olduğunda da en nihayetinde bir toplumu asıl yönetenler o toplumdaki sermaye yöneticileri olabilmektedir. Böyle olunca da başlı başına önemli ve kritik bir iş olan toplum ya da devlet yöneticiliği sermaye yöneticilerine bırakıldığında devleti asıl liyakatle yönetebilecekler bu göreve gelme fırsatına sahip olamamakta ve toplum ya da devlet yönetimi konusunda fırsat eşitliği tekrar sağlanamayacak şekilde bozulmuş olmaktadır. O halde üretici güçler arasındaki ilişkinin tamamen kişilerin bencilce arttırmaya çalıştıkları özel

mülkiyet fazlalığının ya da özel mülkiyet fazlalığı ortaya çıkarma olanağına sahip bir sermaye fazlalığının belirleyiciliğiyle bir arz-talep ilişkisine bırakılmasının toplumun, ülkenin ya da insanlığın aslında sahip olduğu potansiyeli ve olanakları tümüyle gerçekleştirmesi önünde bir engel olduğu, temellendirilmiş bir iddia olarak ortaya çıkmış olacaktır.

Bu noktaya gelindiğinde, liberal kuramın iddia edebileceği şekilde, sermaye yöneticisinin ya da yaygın kullanılan ifadeyle sermayedarın ya da kapitalistin bir girişimci olarak para yatırmasıyla aldığı riskin bedeli biçiminde kârın büyük bölümünü kendine ayırması aldığı riskin büyüklüğüne göre hakkaniyetli bir durum olarak görülebilir. Ayrıca aldığı risk karşısında kendisine ödenen bedelin büyüklüğü diğer girişimcileri ellerinde tuttukları parayı yatırıma dönüştürme konusunda cesaretlendirecek ve yatırımların artmasıyla hem üretimin hem de iş imkânlarının artması sayesinde ekonomi büyüyecektir. Ancak sermaye yöneticiliği de üretici güçler arasında ayrı bir meslek olarak ele alındığında hangi yatırımın nerede ne şekilde yapılacağını belirleyen çok önemli bir liderliğin salt özel mülkiyet fazlalığı ya da bu fazlalığı mümkün kılacak sermaye fazlalığına göre belirlenecek olmasıyla başka bir bedel daha ödenmektedir. Bu bedeli de mevcut sistem içerisinde asla giderilemeyecek olan, sermaye yöneticiliği konusundaki fırsat eşitsizliği nedeniyle bu liderliği daha büyük başarıyla yürütme potansiyeline sahip kişilerin bu liderliğe asla gelemeyecek olması sonucu daha doğru yatırımların daha doğru şekilde yapılamaması nedeniyle toplum ödemektedir. Yukarıda belirtilen nedenlerle de sermaye yöneticiliği üzerinden gerçekleştirilecek liderlikte sermaye ve üstün liderlik potansiyelinin aynı kişide aynı anda nadiren bulunduğu söylenebilir görünmektedir. Zira aynı anda aynı kişide sıklıkla bulunmuş olsaydı sermayenin sürekli en büyük sermaye ve potansiyele sahip olan tek bir kişiye doğru tek yönlü akması gerekirdi ki bunun böyle olmaması da bu tespite kanıt olarak gösterilebilmektedir.

Liberal kabullere göre serbest piyasa koşullarına terk edilmiş bir ekonomik sistem sermaye yöneticiliği konusunda aşılması imkânsız bir fırsat eşitsizliğini beraberinde getirse de bu sistemin hiçbir avantaja sahip olmadığı da söylenemez.

Lloyd ile Hardin'in yukarıda ele alınan görüşlerinde olduğu gibi, bir şeyin birisinin özel mülkiyetinde olması o şeyin sorumluluğunun net bir şekilde birisinin üzerinde olması açısından müşterek olarak kullanılmasına göre daha iyi olacaktır. Örneğin bir köyün ortasında terk edilmiş bir traktör, oradan geçen her köylünün kullanımına açık olsa o traktöre bakım gerektiğinde sorumluluğun dağılmasından ötürü yeterince bakılamayacaktır, bu nedenle de belki de o traktör zamanla kullanılamaz hale gelecektir. Bunun yerine bir araç-gereci ya da metayı belirli bir kişinin mülkiyetine vermek o şeye asgari bakımı daha garanti altına alacaktır. Ancak Hardin bir şeye daha iyi bakılması için ya da bir şeyin aynı şekilde kalabilmesi için sırf insan yapımı şeylerde özel mülkiyeti savunmakla yetinmemektedir. Ona göre Milli Parklar gibi doğal güzellikler de ortak alan olarak kalarak herkese açık tutulmamalı, özel mülkiyet olarak satılmalı ve oraya giriş hakkı kimi yeterliliklerce, bir çekilişe göre ya da ilk gelen ilk girer usulüyle uzun kuyruklarda beklemenin göze alınmasıyla tertip edilmelidir (Hardin, 1968: s. 1245). Ancak bir şeyin daha iyi bakılması ya da aynı şekilde kalabilmesi için özel mülkiyet altına sokulmasını öneren yaklaşımın Milli Park örneğinde daha net görülebilecek zayıf bir yanı vardır, o da aslında bir şeyi özel mülkiyet altına sokmanın yalnızca asgari bakımın gerçekleştirilme olasılığını arttırmasıdır, en uygun ya da en iyi bakımı ise kesinlikle garanti altına alamamasıdır. Yukarıda da ele alınmaya çalışıldığı gibi bir Milli Parkı satın almaya yetecek bir sermaye, sahibinin Milli Parka bakım sunma yeterliliği için yeterli bir gösterge olamayacaktır. Çünkü yine yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi büyük bir servetin kazanılmasının tek yolu meşru yollar aracılığıyla gerçekleştirilen bir potansiyel değildir, özellikle o servet gayrimeşru yollardan kazanıldıysa bir Milli Parka bakabilecek bir potansiyele değil aksine onu kişisel çıkarı için sömürebilecek bir kişiliğe de işaret edebilecektir. Ancak bu noktada bir itiraz gelebilir ve Milli Parkı satın alacak kişinin elbette bu Milli Parka bizzat kendisinin bakmayacağını, servetinin bir kısmını da ona bakacak en liyakatli ekibi kurmak için harcayacağı iddia edilebilir. Ne var ki o parkı satın alacak kişinin ayrıca ona en bakacak en liyakatli ekibi kurmak için yatırım yapmasını beklemek en az ortak alanda bırakıp o bakımı gönüllülerin vermesini beklemek kadar işi şansa bırakmak olacaktır. Çünkü gerçekçi düşünüldüğünde, sermaye yöneticileri büyük çoğunlukla kâr getirecek işlere yatırım yapmaktadır ve bunu yaparken de yine işleri gereği en az maliyetle en çok kazancı elde etmeye çalışmaktadır. Buna göre de bir Milli Parka asgari düzeyin

üzerinde bir bakım sunulmasını sağlamak gayet tasarrufa gidilebilir bir harcamaya tekabül edecektir ve Milli Parkın asgari düzeyde bakıldığında dahi ziyaretçi çekeceği düşünüldüğünde Milli Parkı satın alan bir sermaye yöneticisinin ona mümkün olan en uygun ya da en iyi bakımı sağlama konusunda tek olası motivasyonu hayırsever ya da çevreci bir kişiliğe sahip olması olacaktır. Orayı satın alabilecek bir sermayenin salt hayırseverlik ya da çevrecilikle kazanılması da mümkün değildir, bilakis hayırseverlik ya da çevrecilik böyle bir sermayenin kazanılmasının önünde bir engel teşkil edecektir. Böyle ele alındığında da bir Milli Parkı özel mülkiyet sahibinin hayırseverliğine ya da çevreciliğine terk etmek yerine devletin ya da sivil toplumun hayırseverliğine ya da çevreciliğine terk etmek bile daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır.

Benzer şekilde bir üretim aracını da özel mülkiyete tahsis etmek o aracın asgari bakımının sağlanma olasılığını arttıracaktır. Çünkü ortalıkta bırakılan bir traktörün herkes tarafından kullanılmasına rağmen sorumluluğun dağılması, yani kimde olduğunun belirlenmemiş olması nedeniyle bakımı yapılmazken, birisinin özel mülkiyeti altında olması durumunda salt ona yatırılan paranın kaybedilme riskinin güdüsüyle dahi onu çalışır vaziyette tutacak bakımlar sağlanacaktır. Ancak yine traktörün özel mülkiyet altında olması, en iyi bakımın sağlanacağı elde olmasını garanti edememektedir. Ayrıca Milli Park örneğinden farklı olarak bir üretim aracının en uygun elde olması demek salt ona en iyi bakacak kişide olması anlamına gelmemektedir, ayrıca onu üretim yaparken en iyi şekilde kullanabilmeyi gerektirmektedir. Bu da yukarıda da değinildiği gibi, bir üretim aracını satın alabilecek sermayeyle onu en iyi kullanmayı sağlayacak potansiyel ya da liyakat olarak her zaman aynı kişide bulunmayacaktır. En nihayetinde onu en iyi kullanacak kişinin emeğinin kiralanmasıyla üretim aracını sahibinin değil yine en iyi kullanabilecek olanın kullandığı da öne sürülebilir. Fakat yine bunun kararını verebilme ve kararı yürütme işi de liderlik benzeri ayrı bir liyakat gerektireceğinden bunun kararını verip süreci yönetme yetisiyle üretim aracını satın alacak sermayenin her zaman aynı kişide bulunacağı söylenemeyecektir. O halde üretim araçlarının da özel mülkiyette olması onların çürümeye terk edilmeden asgari bakım görme

olasılığını arttırsa da onları en iyi kullanacak olanların kullanmasını, dolayısıyla en iyi üretimin yapılmasını garanti edememektedir.

Bu noktaya gelindiğinde yukarıda, ele alınacağı belirtilen, özel mülkiyetin yaygınlaşmasını sağlayan avantajların ne olduğu sorusuna bir cevap önermek mümkün hale gelmiştir. İlkin özel mülkiyet bir şeye ya da kimseye dair sorumluluğun ortak olarak paylaşılmasına nazaran daha belirgin bir sorumluluğa işaret ettiği için asgari bakım olasılığını arttırmaktadır, bu nedenle de şeylerin kendisiyle özdeş kalmasının istenmesi olarak hakikat istencine uygun düştüğü için özel mülkiyet bu avantajla ilk başta yaygınlaşıp baskın hale gelmiştir. İkinci olarak özel mülkiyet kusursuz ve ideal şekilde rekabetçi bir toplulukta sınırlı kaynağın ya da metanın mümkün olan en uygun şekilde kendiliğinden dağılımı için en önemli ön koşuldur. Bu dağılım da Smith tarafından gizli el metaforuyla kavramsallaştırıldığı için diğer bir ifadeyle denebilir ki özel mülkiyet gizli elin imkânı için birincil ön koşuldur. Ancak öte yandan, özel mülkiyetin yaygınlaşmasını sağlayan avantajlar sorgulanırken bu avantajların her durumda her zaman geçerli olup olmadığı da sorgulanmaktaydı. Ne var ki gizli el metaforuyla belirtilmiş olan durumun geçerli olabilmesi için tek koşul özel mülkiyet serbestliği değildir. Nitekim bu, gizli elin kavramsallaştırıcısı Smith tarafından da aşağıdaki sözlerle işaret edilmektedir:

> Bütün sistemler ya tercih ya da kısıtlama sistemleridir, bu nedenle (kısıtlamalar) bütünüyle ortadan kaldırıldığında, doğal özgürlüğün bariz ve basit sistemi kendisini kendi ahengiyle kurmaktadır. Her insan adalete dair kanunları ihlal etmedikçe kendi yöntemleriyle kendi çıkarının peşinde olma konusunda ve endüstrisiyle sermayesini tüm diğer insanlarınkiyle rekabete sokmakta mükemmel şekilde özgür bırakılmaktadır (Smith, 1977: s. 914).

Bu sözler bir açıdan gizli elin fırsat eşitliği olan bir sistemde iş görebileceği, yani gizli elin gerçekleşmesinin bir diğer ön koşulunun fırsat eşitliği olduğu şeklinde yorumlanabilir. Bir diğer açıdan ise rekabet konusunda bütünüyle özgür bırakılmamanın bir diğer nedeninin bazı durumlarda iş birliğinin daha kârlı olduğu çıkarımında da bulunulabilir. Diğer bir ifadeyle eğer iş birliği rekabetten daha kârlı

olacaksa bir insan kendi çıkarı için tüm diğer insanlarla rekabete girme konusunda mükemmel şekilde özgür olamayacaktır. Mükemmel özgürlüğe getirilen bu sınırlama ise gizli elin içerisinde yer aldığı klasik değerlendirmeye mükemmel şekilde rekabetçi bir piyasa içerisinde gelişen denge fiyatlandırma sistemi içerisinde gerçekleşeceği kabulünün eklenmesiyle çerçevelendirilmiş durumdadır (Ullmann-Margalit, 1978: s. 270). Böylelikle gizli elin geçerli olabilmesi için bir diğer ön koşul mükemmel şekilde rekabetçi olan ve salt birey olarak hareket eden bireylerin varlığıdır. Diğer bir deyişle gizli elin kusursuz bir şekilde iş gördüğü koşullar gerçek piyasalarda var olmayan ya da sınırlı durumlar için nadiren var olan son derece ideal koşullardır. Nitekim bu tespit gizli ele eleştirel yaklaşan ekonomistler tarafından da dile getirilmektedir. Hendrik Van den Berg ve Matthew Van den Berg ekonomistlerin görünmez elin rekabetçi (hiçbir tekelci fiyatlandırma gücü olmadan), tamamlanmış, (dışsallıklar olmadan) ve verimli (alakalı hiçbir bilginin göz ardı edilmediği) bir piyasayı gerektirdiğini bulduklarını ifade etmektedirler (Van den Berg ve Van den Berg, 2012: s. 26). Ayrıca ekonomistlerin gerçek piyasaların pek tabii rekabetçi, tamamlanmış, verimli ve zamansız olmadığını bildiklerini de iddia etmektedirler (Van den Berg ve Van den Berg: 2012: s. 27).

Öte yandan gizli el metaforuna bir diğer eleştiri de yukarıda da belirtildiği gibi, oyun kuramından gelmektedir. Oyun kuramı rasyonel ve irrasyonel ajanlar arasındaki stratejik etkileşimlerin matematiksel modellemesidir.[15] Bir yönüyle birbiriyle etkileşime geçebilen bireylerin davranışlarıyla elde ettikleri çıkarlar arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Gizli el konusunda da oyun kuramı konusunda çalışmaları olan Adam Brandenburger ve Stuart Harborne tarafından da aktörlerin katıksız bir çıkarcılıkla davranmasının gizli ele dair önemli bir varsayım olduğu öne sürülmektedir ve bunun yerine çeşitli grupların üyelerine kendi çıkarlarıyla çatışsa dahi gruplarının ortak çıkarına olan eylemlerde bulunmalarına izin verilirse ekonomik verimliliğin garanti altına alınacağı iddia edilmektedir (Brandenburger ve Stuart, 2013: s. 12). Bu bakış açısı da gizli elin oyun kuramı açısından eleştirilmesine dair önemli bir örnektir. Ancak elbette insanın sosyal bir varlık olmasına atıfla

[15] Stanford Online. (01.11.2022). Erişim: 01.11.2022, https://online.stanford.edu/courses/soe-ycs0002-game-theory

alternatifini iyimser bir tablo olarak çizmektedir. Oysa nasıl ki kişilerin çıkarları çatışıyorsa grupların çıkarları da çatışabilmektedir ve bu durumda insan, topluluğun çıkarını hesaba katarak davranmak yerine çıkar ortaklığı kurduğu insanlarla ortak hareket edebilmektedir ve bu durumda çıkar grubu dışındaki topluluğun ya da toplulukların çıkarına olmayan sonuçlar da ortaya çıkabilmektedir. Bunu da tespit eden Brandenburger ve Stuart, grubun insanlığın tümü olarak belirlenmediği takdirde kendi çıkarının peşinde olan bireyler sorununun kendi çıkarının peşinde olan gruplar sorununa dönüşeceğine dair uyarıda bulunmaktadır (Brandenburger ve Stuart, 2013: s. 13). Bu ise yine grupların salt kendi çıkarı peşinden koştuğu durumda en büyük çıkarın elde edilemeyeceği bir tablonun yeniden ortaya çıkmasıyla ve grupların yeni çıkar birlikleri kurdukları ikinci dereceden bir düzeye geçilip çıkmaz bir noktaya varılmasıyla sonuçlanabilecektir. Yine de buraya kadar vardıkları nokta, gizli elin öngördüğü piyasanın, gerçekliğe uymayan ideal bir durum olduğunu ve ekonomik olarak en verimli yolun böyle ideal bir rekabetçiliğe uymayan bir piyasayı gizli ele terk etmek olmadığını oyun kuramı açısından da iddia etmek bakımından önemlidir.

Bu noktaya varıldığında özel mülkiyetin bir avantaj olarak ilerlemeye hizmet ettiği durumların sınırları daha belirgin hale gelmiştir. Özel mülkiyet bireylerin salt kendi çıkarı için birey olarak hareket ettiği mükemmel şekilde veyahut ideal şekilde rekabetçi olan bir toplulukta bir avantaj olacaktır, ancak daha büyük çıkarın grup olarak hareket etmekte olduğu durumlarda birlikte hareket etmenin önünde bir engel olduğu ölçüde de ilerleme önünde bir dezavantaja dönüşecektir. Böylelikle ekonomik kalıtımla, yani mirasla gerçekleşen özel mülkiyet ve sermaye birikiminin artması sonucu eşitsizliğin had safhaya ulaştığı bugünün aksine daha az bir eşitsizliğin ya da genel olarak bir eşitliğin hâkim olduğu geçmiş dönemlerde özel mülkiyet avantajlı olması sayesinde artma eğilimi göstermiş ve neredeyse tüm dünyada yaygınlaşmıştır. Şeylerin asgari bakımı konusunda da sorumluluğun dağılmasının önüne geçtiği için özel mülkiyetin bir noktaya kadar avantaj ortaya çıkardığı söylenebilir görünmektedir. Ama söz konusu eşitsizliğin artmasıyla özel mülkiyetin ilerleme konusunda her durumda ve her zaman geçerli bir avantaj sağladığı da söylenemeyecektir. Çünkü grupla ya da daha büyük çıkar topluluklarıyla birlikte hareket etmenin daha avantajlı olduğu durumlarda özel mülkiyet birlikte hareket

etmenin önünde engel olacak ya da geçici süreyle askıya alınmış gibi davranılıp özel mülkiyetteki şeylerin bir süreliğine ortak kullanıma açılması gerekecektir. Veyahut özel mülkiyet asgari bakımın şansını arttırsa da üretim araçlarının en verimli kullanımı ve dolayısıyla en iyi üretimin gerçekleştirilmesi konusunda mülkiyet sahibinin sermaye yönetimindeki liyakatsizliğin derecesine göre engel teşkil edebilecektir. Ayrıca yine yukarıda ele alındığı gibi en bencilce davranış ya da en bencilce davranış güdüsü dahi özel mülkiyetin sürekli artışını gerektirmemektedir. Çünkü kısmi tinsel ölümsüzlük istenci ya da teolojik ölümsüzlük istenci söz konusu olduğunda istenebilecek en uç şey olan ölümsüzlüğün istenmesine neden olan bencillik kimi zaman bazı özel mülkiyetlerden fedakârlıkta bulunmayı gerektirebilmektedir. Örneğin bir insan, bilim ya da sanat çalışmalarına kaynak olması için kendi mal varlıklarını satıp çalışmasında kullanabilmektedir ya da özel mülkiyetini arttıracak faaliyetlerde bulunmak yerine tüm vaktini bilimsel ya da sanatsal çalışmasına harcayabilmektedir. Veyahut teolojik ölümsüzlük istenci söz konusu olduğunda pek çok dinsel bakış açısı tarafından özel mülkiyet fazlalığı ölümden sonraki yaşamı zorlaştıran bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bencillik ile özel mülkiyet arasında her zaman geçerli bir doğru orantı da bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle bencilliğin niceliği arttıkça özel mülkiyet miktarı da her zaman artmamakta ya da özel mülkiyet fazlalığı o derece fazla bir bencilliğe her zaman işaret etmemektedir. Öte yandan bencillik ile özel mülkiyet arasında kurulan ilişki kırıldığında bencilliğin kaçınılmazlığından özel mülkiyetin kaçınılmazlığı sonucuna varmaya da gerek kalmamaktadır. Çünkü bencillik kaçınılmaz olsa bile yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi özgeci davranışları da içerebilmektedir ya da bencillik kısmi tinsel ölümsüzlük istenci ya da teolojik ölümsüzlük istencine dönüşerek bastırılabilmekte ya da başka bir biçime dönüşüp sönümlendirilebilmektedir. O halde bencilliğin insan doğasına içkin olduğu kabul edilse bile tam tersine özgeci davranışlara neden olan bir biçime de dönüşebileceğinden tamamen bedensel hazlara yönelik bencilce güdülenmelere dayanarak özel mülkiyetin gerekliliğini temellendirmeye gerek kalmayacaktır. Veyahut bu şekilde temellendirilse bile özel mülkiyetin de her zaman bedensel hazlara yönelik bencilce hazlara neden olacağı iddia edilemeyecektir.

Bencillikle karşılıklı bağının aslında var olmadığı kabul edildiğinde, ilkin, bilgisel ilerlemenin gerçekleştiği süreç içerisinde özel mülkiyetin zorunlu bir sonuç olduğu fikrinin de geçersiz kabul edilmesi gerekecektir. İkinci olarak bencilliğin kaçınılmaz olmasının sonucu olarak birey ve toplum için daha avantajlı olmasından ötürü özel mülkiyetin seçildiği ya da kültürel bir seçilimle baskın çıktığı kabulü de aslında özel mülkiyetin bilgisel ilerleme temelinde gerçekleşecek ileriki ilerleme eksenleri için bireylerin ve insanlığın potansiyelinin tamamen gerçekleşmesi önünde bir engel olduğunun gösterilmesiyle her zaman genel geçer bir kabul olmaktan çıkmaktadır. Ancak bu noktada da bireylerin, toplumun ya da insanlığın potansiyelinin gerçekleştirilmesi önünde özel mülkiyetin bir engel olduğundan lağvedilmesi, bunun sonucunun da bireylerin, toplumun ya da insanlığın tüm potansiyelinin gerçekleştirilmesinin daha değerli olup olmadığı sorunu ortaya çıkacaktır. Veyahut diğer bir ifadeyle özel mülkiyet bütünüyle ortadan kalktıktan sonra metaların ve araç-gereçlerin kullanımı ya da dağıtımı düzenin kendi otonomluğuyla kendiliğinden sağlandığı bir sistem tarafından gerçekleştirilmek yerine bizzat bireyin, toplumun ya da yönetici erkin doğrudan müdahalesiyle gerçekleştirileceği için, insanların bir müdahalenin zorlamasıyla kendi potansiyellerini bütünüyle gerçekleştirmeye zorlanmasının özel mülkiyetin olduğu durumdan daha değerli olup olmadığı sorununun çözüme ulaştırılması gerekecektir. En nihayetinde özel mülkiyet, ilerlemenin hızı ve sürdürülebilirliği için bir engel olarak tespit edilse dahi özel mülkiyetin lağvedilmesi için bu tespit yeterli görülmeyebilecek ve tüm potansiyellerini gerçekleştirmeleri için insanların bir erk tarafından zorlanmasının özgürlükten daha değerli olduğunun gösterilmesi beklenebilecektir.

Bu noktada aslında değişimin değerlendirilişi olarak ilerlemenin tespitinin farklı bir eksenine geçilmektedir. Bu farklı eksende ilerleme ya da ileri olan, özgürlüğe göre belirlenmektedir. İlerleme özgürlüğe göre gerçekleştirildiğinde de üretimin ya da yeni olanın ortaya çıkışının artışına göre olandan farklı bir değerlendirme söz konusu olacaktır. Buna göre de fırsat eşitsizliğinin had safhada olduğu ama aynı zamanda parası olanın neredeyse her şeyi yapmakta özgür olduğu bir toplum, yeni olanın ortaya çıkışına göre yapılan bir değerlendirmede ileri kabul

edilmese bile özgürlüğe göre yapılan bir değerlendirmede son derece ileri bir toplum sayılabilecektir. Öte yandan özgürlük ekseninde hiçbir üretimin ve yeni olanın ortaya çıkmadığı ancak herkesin her şeyi yapmakta özgür olup hiçbir yasanın olmadığı bir topluluğun en ileri toplum sayılması da absürt olacaktır. Yine de böylesi bir topluluğun moderniteden tamamen uzak evveli bir toplum olması bu değerlendirme eksenine sadık kalındığında dahi pek mümkün olmayacaktır. Zira evveli toplulukların birçoğunda herkesin her şeyi yapmakta özgür olduğu bir uç özgürlük durumu yoktur, bilakis yapıp edilecekleri kısıtlayan sert bir gelenekçilik ya da sözlü yasalılık vardır ki yeni olanın ortaya çıkışını bu baskıcı tutumun engellediği de söylenebilir görünmektedir. O halde ilerlemenin salt özgürlüğe göre tespit edilmesi de rasyonel bir değerlendirme olamamaktadır. Bu nedenle özgürlük ile ilerleme arasında bir doğru orantının geçerli kalabilmesi için özgürlük ile yasalılık arasındaki denge durumunun ne şekilde kurulabileceğine ayrıca bakmak yerinde olacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde ilkin bilgisel birikimi ortaya çıkaracak uygun koşullar bilgi nesnesine dair koşullar olarak nesnel zemin ve bilen özne düzlemine dair koşullar olarak öznel zemin şeklinde ikiye ayrılmış, nesnel zemin bilginin sınırlarını ve kesinliğini belirlerken öznel zemin bilginin ortaya çıkıp çıkamayacağını dahi belirlediği için bilgisel ilerlemede daha merkezi bir konumda olacak şekilde ele alınmıştır. Daha sonra bilgisel ilerlemenin niceliksel olarak fazla bilginin ortaya çıkmış olması ya da genel olarak bilgisel üstünlük olarak belirlenmesi durumunda bilgisel birikimi fazla olan ya da bilgisel olarak ileri toplumların ilerleme salt bilgisel olanda gerçekleştiği kabul edilirse daha genel olarak da ileri sayılacağı için böylesi toplumların özelliklerinin ileri toplum olmanın da koşulları olarak belirlenebileceği iddia edilmiş, ancak mevcut bilgisel birikimi fazla olan belirli toplumların ileri kabul edilişinin de değişimin öznel değerlendirilişi olarak öznel bir ilerleme anlayışını yansıttığı da ifade edilmiştir. Bunun için de hem bilgisel olarak hem de yaygın bir şekilde kabul edilen değerler açısından daha ileri kabul edilen Batı toplumu ve daha otoriter olarak kabul edilen üçüncü dünya ülkeleri arasındaki temel farklılık incelenmiş ve bu iki toplum biçimleri arasındaki farkı ortaya çıkaran temel noktalar tespit edilmeye çalışılmıştır. İlk göze çarpan temel farklılığın Batı toplumunun daha zengin olmasından hareketle zenginliğin sürekli artışına göre belirlenen bir ilerleme

anlayışının imkânı sorgulanmış, fakat böylesi bir ilerleme için bir başlangıç noktası aranırken de üretimin ve sermayenin sürekli düşüş ya da sabit kalma eğiliminde olduğu bir durumun ilerlemenin başlangıç noktası olabileceği öne sürülmüş, ne var ki liberalizm söz konusuysa serbest piyasa kabullerinin de hâkim olmasından ötürü zenginliğin, üretimin ve sermayenin her üçünün birden sabit olabileceği bir durumun imkânsızlığından hareketle başlangıç noktasının ancak tüketilen kadar üretildiği ya da üretilen kadar tüketildiği bir planlı ekonominin olabileceği ileri sürülmüştür. Ancak insanların istediği metaya istediği zaman erişebilme özgürlüğünün tesisi için ihtiyaca göre planlı bir üretimin uygun olmadığı da belirtilmiş, ancak buna rağmen planlayan erklere tamamen güvenilmesi durumunda baştan sona planlı bir ekonominin liberal ekonomik sistemi destekleyenler tarafından bile daha ideal bir sistem olarak kabul edileceği de iddia edilmiştir. Fakat buna rağmen liberal ekonomik sistemin çok daha yaygın şekilde tercih edildiği de kabul edilmiş ve bunun nedenlerine inmek için de liberal ekonomik sistemin meşruiyetini sağlayan zeminin incelenmesine gidilmiştir. Bunun için de liberal ekonomik sistemin temellendirilmesi esnasında ilkin özel mülkiyetin olmadığı durumlarla karşılaştırılmaya gidildiği tespit edilmiş, böylelikle liberal ilkeler üzerinden bir ilerleme anlayışı geçerli kabul edilirse ilerlemenin başlangıç noktasının özel mülkiyetin olmadığı bir doğa durumu olarak ele alınabileceği öne sürülmüştür. Böylelikle liberal kuram açısından kırılma noktası özel mülkiyet olarak kabul edildiğinde, bu kez de özel mülkiyetin ortaya çıkışının insanlık tarihinde kaçınılmaz bir değişim şeklinde salt zamansal bir ilerleme mi yoksa insanın hür iradesiyle kabul edip kaydetmesi gereken bir ilerleme mi olarak değerlendirilmesi gerektiği sorunu kısaca ele alınmış, sonuç olarak da Rousseau açısından özel mülkiyetin tarihsel bir silsile gereği olan kaçınılmaz bir zamansal ilerleme olarak ele alınabileceği fikrine varılmıştır. Zira insanın, kendi doğasının izin verdiği ölçüde yaşamanın ötesine geçmeyi tercih etmesiyle ve bu geçişi mümkün kılan araç-gereçleri yapmasıyla birlikte özel mülkiyetin de ortaya çıkacağı tespit edilmiş, bu tercihin ise aslında insanın tinsel doğası gereği kaçınılmaz olduğu da öne sürülerek özel mülkiyetin ortaya çıkışının da tarihsel silsile gereği kaçınılmaz olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Ardından Hobbes'un görüşlerine göre de insanın doğası gereği özel mülkiyetinin kaçınılmaz bir değişim şeklinde salt zamansal bir ilerleme olarak ele alınabilir olduğu gösterilmeye çalışılmış, daha sonra Locke açısından da özel mülkiyetin doğa yasaları aracılığıyla, yani yine kaçınılmaz olarak ortaya çıktığı

sonucuna varılmıştır. Öte yandan Locke'un insan zihnin başlangıçta boş oluşunu öngören bilgi görüşünden hareketle Locke açısından insanların başlangıçta en azından zihinsel olarak bir eşitlik durumunda olması gerektiği ifade edilmiş, fakat bu eşitlik durumuna dayalı eşit mülkiyetin olduğu ya da özel mülkiyetin olmadığı eşitlikçi bir toplumun Locke tarafından neden kabul edilmediği yine bilgi görüşüne dayalı olarak yorumlanmış, sonuç olarak da bilgisel üretimi ve niteliksel ile niceliksel olarak üstün meta üretimini mümkün kılacak üstün bilgiyi üretebilecek kapasitede üstün zihinlerin ortaya çıkması için bazı zihinlerin zengin bir çevrede yetişip fazla uyarana maruz kalarak üstün bir şekilde gelişmesi gerektiği, herkese eşit miktarda zengin uyaranı sağlayacak kadar kaynak bulunmadığından bunun için de bazılarının daha varlıklı olup bazılarının daha yoksul olmasının bilgisel ve üretimsel ilerlemenin hızlı ve sürdürülebilir olması için Locke açısından kaçınılmaz olduğu fikrine varılmıştır. Böylelikle bilgisel ve üretimsel ilerlemenin olabilmesi için Locke açısından insanların eşitliği eşitsiz bir toplumu gerektirirken, buna karşın güncel bilgilere göre insanların birbirine eşit olmayacak bir şekilde dünyaya gelişi eşitsiz bir düzeni değil fırsat açısından eşit bir düzeni gerektirdiği öne sürülmüş, zira başlangıçtaki bu eşitliğin Locke'un bilgi kuramı açısından gerekli bir şekilde bozuluşunun daima üstün çaba gösterenlerin veya bedensel olarak bu çabayı gösterme potansiyeline sahip kişilerin üstün emekleriyle veyahut insanların doğuştan eşit zihin kapasiteleriyle doğmadığı kabul edilirse üstün zihinsel yetilerin ortaya çıkardığı avantajın belirlenimiyle gerçekleşmediği, hatta çoğunlukla kaba güç kullanılarak ya da meşru olmayan yollardan bu eşitliğin bozulduğu, böylelikle geçmişten gelen ekonomik mirasla bugün daha zengin ailelerde dünyaya gelen çocukların ailelerinin zenginliğinin daima geçmişte atalarında bulunan üstün genlerden kaynaklanmadığı, böylelikle üstün yetilerin yoksul ailelerde de ortaya çıkabildiği ve insanlar arasındaki doğuştan eşitsizlikten kaynaklı bu üstün yetilerin değerlendirilip bilgisel birikimin artışı olarak ilerlemenin mümkün olan en yüksek hızda gerçekleşmesi için fırsat eşitliğinin sağlanması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Öte yandan fırsat eşitliğini sağlamak için yapılan devlet müdahalelerine karşı olan liberal görüşler kısaca ele alınmış, fakat yine asıl ilerlemenin bilgisel olduğu görüşünden hareketle serbest piyasa ekonomisinde bilgisel ve bilgisel yönü olan üretimsel ilerlemeyi mümkün kılacak üretimi gerçekleştirmek için gerekli üretim araçlarını sağlayacak sermaye ile bunları en üstün şekilde kullanmayı sağlayacak

üstün yetilerin aynı kişilerde buluşmasını beklemenin ilerlemeyi yavaşlattığı ortaya konmaya çalışılmıştır. Zira diğer taraftan bu çalışma açısından asıl ilerlemenin ya da mümkün olan en yüksek hızda gerçekleşen ve sürdürülebilir olan bir ilerlemenin, sermaye artışını ve zenginliği arttıran ama salt aynı şeyin çok sayıda üretilmesiyle gerçekleşen bir üretimle değil daha önce kurulmamış yeni ilişkiselliklerin kurulmasıyla bilgisel olarak da yeni olanın sürekli ortaya çıktığı bilgisel yönü de olan ve bu bilgisel yön sayesinde niceliksel olduğu gibi niteliksel olarak da üstün olan bir üretimle mümkün olduğu ifade edilmiştir. Sonuç olarak da bilgisel ilerleme bilginin ortaya çıkması için gerekli önceki bilgilerden ve diğer bilgilerle birlikte ortaya çıkardığı başka yeni bilgilerden oluşan ve birbirine bağlı bir silsileyle gerçekleşen bir süreç olarak ele alınsa bile bu sürecin mümkün olan en yüksek hızda ve en sürdürülebilir şekilde gerçekleşmesi için, üretim araçlarını kimin zaman onu iyi bir şekilde kullanamayacak ellere teslim eden özel mülkiyetin, insanlık tarihinin başında kaçınılmaz şekilde ortaya çıkmış olsa bile üretim araçları karmaşıklaştıkça ve zor üretilir hale geldikçe bir engel teşkil ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Öte yandan özel mülkiyeti zorunlu bir sonuç olarak değil de ortaya çıkardığı avantajlar nedeniyle insanların büyük bir bölümünün bilinçli tercihi olarak ele alabilecek görüşlere de değinilmiş, buradan hareketle Aristoteles'in özel mülkiyetin mülklerin bakımı açısından bir avantaj doğurduğu görüşünden başlayarak özel mülkiyetin avantajlarını ele alan görüşler incelenmiştir. Özel mülkiyetin sağladığı avantajların ve ortak mülkiyetin yol açtığı dezavantajların ise ortak alanların trajedisi olarak kavramsallaştırıldığı belirtilmiş, bu görüşe göreyse ortak kullanımda olan şeylerde bakım külfetini kimsenin yüklenmemesi ve ortaklaşa yapılan işlerde de kaytarmaların ya da haksız kazanç elde etmelerin genellikle görünmez ya da zor fark edilir olması nedeniyle özel mülkiyetin olmadığı durumların ortak kullanılan şey ya da ortaklaşa yapılan iş için bir zarar ortaya çıkardığı iddiası ele alınmıştır. Ancak söz konusu görüşün daha da ileri gidip milli park gibi doğal zenginliklerin de bakımlarının daha iyi yapılacağı ve daha az zarar göreceği iddiasıyla özel mülkiyet altına alınması gerektiğini iddia ettiği de dile getirilmiş, fakat bu görüşe söz gelimi bir milli parkı satın almaya yetecek bir sermayenin bu milli parka en iyi bakımı sağlama ya da en iyi bakımı sağlayacak şekilde bu milli parkı yönetme yetisini garanti edemeyeceği iddiasıyla bu görüşe karşı çıkılmıştır. Öte yandan kalabalık bir grup tarafından ortak yapılan ve yeterli denetleme yapılmayan işlerde kimi insanların

az çalışabileceği ama işe verdiği zarar diğer tüm çalışanların farkında olmadan fazla çalışması ile tazmin edileceği görüşünden de bahsedilmiş, doğal varlıkların özel mülkiyete alınması teklifine nazaran daha isabetli olan bu tespitten hareketle insanların doğa olarak bencilce davranmaya yatkın olmasından ötürü özel mülkiyetçi sistemlerin avantajlı olup ortak mülkiyetçi sistemlerin dezavantajlı olacağı görüşünü ele almak için ilkin bencilik kavramına değinilmiştir. Buna göre de örneğin Smith'in gizli el örneğinde olduğu gibi insanların kendi çıkarı peşinden koşarken ortak çıkara hizmet ettiği sistemlerin, yani liberal ekonomik sistemlerin özel mülkiyetin olmadığı sistemlere göre daha baskın kabul edildiği tespitinde bulunulmuştur. Ancak daha sonra özel mülkiyetin sağladığı avantajların avantaj olarak var olabilmesi için de insanların doğası gereği bencil olduğu savının geçerli olması gerektiği iddia edilmiş, böylelikle özel mülkiyetin olmadığı ya da eşitlikçi bir düzenin olduğu bir toplumda başta iyi yürüyen sistemin bir süre sonra insanın bencilliğinin baskın çıkması sonucu yozlaşmayla, yani yolsuzlukla sonuçlanacağı iddiasını ele almak için ilkin bencilliğin ortadan kaldırılsa bile öyle ya da böyle er veya geç kaçınılmazca ortaya çıkıp çıkmayacağı sorunu ele alınmıştır. Böylelikle bencillik kavramı daha ayrıntılı olarak ele alınmış, ilkin bencilliğin bir çıkar peşinden koşma olduğu tespit edilmiş, daha sonra çıkarın ise bir amaçsallığı gerektirdiği tespitinden hareketle tüm amaçların önünde sonunda kendisi için olduğu nihai amacın Aristotelesçi bir şekilde "mutluluk" ya da "iyi halde olma" olarak belirlenebileceği sonucuna ulaşılmıştır. İyi halde olma ya da mutluluk ise aynı zamanda acının yokluğu ve haz olarak ele alınmış ve zihinsel ya da tinsel hazları üstün gören faydacı yaklaşım benimsenerek bencilce peşinden koşulan her çıkarın salt bedensel hazların tatmini olmayabileceği sonucuna varılmıştır. Daha sonra uğruna bencilce davranılan çıkarın sanat ya da bilim alanında bir çalışma ortaya koymak olabileceği, ancak bu durumda bu bencilliğin doğrudan bedensel hazları tatmin için olan bir bencillikten daha hoş karşılanabileceği öne sürülmüş, fakat bundan sonra böylesi bir zihinsel ya da ruhsal hazzı ortaya çıkaranın ne olabileceği sorusu üzerinde durulmuştur. Sonra da böylesi bir zihinsel ya da ruhsal hazla asıl amaçlananın salt bedensel hazlara ulaşma imkânını artışı olamayacağı sonucuna varılmış, böylesi hazlar için insanın kimi zaman bedenini ihmal edip kimi zaman da bedenini ortadan kaldırabilecek denli fedakârlıklarda bulunabilmesi buna kanıt olarak gösterilmiştir. Sonra da şan-şöhret arzusunun asıl amaç olabileceği üzerinde durulmuş, fakat şan-şöhretin de herkes tarafından tanınmaktan kaynaklı

olarak aslında tek başına bir dezavantaj oluşturduğu iddia edilmiştir. En nihayetinde de kimi zaman irrasyonel fedakârlıkları da beraberinde getiren böylesi zihinsel ya da ruhsal hazların temel motivasyonunun ölümsüzlük istenci olduğu tespit edilmiş, böylesi bir tinsel iş söz konusu ise bu ölümsüzlük istenci insanın kendi tininin kısmen de olsa başkaları tarafından nesilden nesle aktarılarak bilinmesi istenci olarak kısmi tinsel ölümsüzlük istenci şeklinde özelleştirilmiştir. Daha sonra insanın öldükten sonra ölümsüzlüğe ulaşma istenci olarak teolojik ölümsüzlük istenci ve insanın bedeninin bizzat bu dünyada ölümsüzleşmesi istenci olarak seküler ölümsüzlük istenci olarak ikili bir ayrıma gidilmiş, kimi insanların ömrünün sonuna dek yetecek kadar parası olmasına rağmen çalışmaya devam etmesi de aslında seküler ölümsüzlük istenci gereği insanların bilinçli ya da bilinçsiz olarak bedenin ölümsüzlüğü teknolojik olarak sağlandığında bu teknolojiyi karşılayabilmeyi arzulamasıyla ya da uğruna çalıştıkları kurum ya da kuruluşun ismiyle kısmi tinsel ölümsüzlük istencine kavuşmayı arzulamasıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Çok büyük bir servete sahip olmayan ya da yaratıcı bir faaliyette bulunmayan birisinin sahip olduğu ölümsüzlük istenci biçimi de çocuk sahibi olarak bedeninden bir parçanın yaşamaya devam etmesini isteyişiyle kısmi seküler ölümsüzlük istenci olarak özelleştirilmiştir. En nihayetinde gerçekleşmesi istenen en uç noktadaki bencilce bir çıkarda bile kısmi tinsel ölümsüzlük istencinde ya da çocukların iyiliğinin istenmesi olarak görülen kısmi seküler ölümsüzlük istencinde olduğu gibi bazen sıra dışı bir fedakârlık olarak ortaya çıkan bir özgeciliğin dahi olabileceği gösterilmiştir. Böylelikle bencillik insan doğası için kaçınılmaz olsa bile doğru yönlendirildiğinde bencilliğin, özgecilikleri ve fedakârlıkları da kaçınılmazca içinde barındıracağı sonucuna varılmış ve özgeci, fedakâr bir eşitlikçi toplumun inşası için insan doğasının kaçınılmazca bencil oluşunun bir engel teşkil etmesi durumu da ortadan kaldırılmıştır. Öte yandan insan doğasına dayalı olarak temellendirilme imkânı ortadan kalksa bile özel mülkiyetin sağladığı bazı avantajların olduğunun inkâr edilemeyeceği de kabul edilmiştir. İlkin özel mülkiyetin bir şeye ya da kimseye dair sorumluluğun ortak olarak paylaşılmasına nazaran daha belirgin bir sorumluluğa işaret ettiği için asgari bakım olasılığını arttırdığı kabul edilmiştir, ikinci olarak özel mülkiyetin kusursuz ve ideal şekilde rekabetçi bir toplulukta sınırlı kaynağın ya da metanın mümkün olan en uygun şekilde kendiliğinden dağılımı için önemli bir ön koşul teşkil ettiği dile getirilmiştir. Ancak üretim araçlarını en iyi kullanacak

yetilerin ve bu üretim araçlarının satın alınmasını sağlayacak sermayenin aynı kişide her zaman bulunmaması nedeniyle kaynakların ve metaların özel mülkiyet sistemi ile kendiliğinden dağıtımının en iyi üretim aracını en yetkin ele verme konusunda bir sorun teşkil edeceği tekrar vurgulanmış, fakat bu noktada da buna serbest piyasadaki meta ve iş gücü mübadeleleriyle önünde sonunda en iyi yetilerin hak ettiği değeri görüp üretim araçlarının başına geçirileceği yönünde bir itiraz getirilebileceğinden söz edilmiştir. Öte yandan günümüzde hangi üretim aracının başına kimin geçeceğine genel olarak sermaye sahiplerinin karar vermesinden ötürü bu kararı doğru verebilmek için de sermayenin doğru kararı verebilecek doğru ellerde olması gerektiğinden söz edilmiş, ancak sermaye ile onu en doğru yönetecek yetilerin de her zaman aynı ellerde bulunmadığı tespitinde bulunulmuştur. Bunun kanıtı olarak da eğer sermaye daima onu en iyi yönetecek yetilere göre dağıtılmış olsaydı en çok sermayeye sahip kişilerle sermayeyi en iyi yönetecek kişilerin hep aynı olmasının gerekiyor olacağı iddia edilmiş, en iyi sermayeyle en iyi yetiler birleşince de hangi üretim araçlarını hangi yeteneklilerin kullanması gerektiği konusunda kaçınılmazca en doğru kararları vermesinden ötürü en çok sermayeye sahip olan en yetenekli sermayedarların daima rekabette baskın çıkmasıyla en büyük sermayeye sahip kişiye doğru hep tek yönlü bir sermaye ve iş gücü akışı olacağı, bunun da kaçınılmazca bir tekelleşme ile sonuçlanacağı iddia edilmiş, böylesi bir tek yönlü tekelleşme olmadığından da sermaye ile sermaye yönetimi konusunda en iyi yetilerin her zaman aynı kişilerde toplanmadığı savının kanıtlandığı ileri sürülmüştür. Ayrıca sermayenin ise her zaman sermaye sahibi tarafından yönetilmemesinden ötürü de genel kabullerden farklı olarak sermaye yöneticiliği adında bir meslek tanımlanmış ve böylece çatışmacı kuramlardan farklı olarak sermayedar ile işçi arasındaki keskin ayrışmanın ötesinde kendi sermayesini ya da başkasının sermayesini yöneten sermaye yöneticisi de üretici güçler arasına konumlandırılmıştır. Fakat öte yandan sermaye ile onun en iyi şekilde yönetilmesini sağlayacak yetilerin de her zaman aynı kişide bulunmayacağı öne sürülmüş, ayrıca bir üretim aracını en iyi yönetecek kişinin yetilerinin fark edilmesiyle üretim aracının başına er veya geç geçirilmesi mümkün olsa da sermayeyi en iyi yönetecek kişilerin yetilerinin fark edilmesi için sermaye sahibi olmaları gerektiğinden sermayenin en iyi yönetilmesini sağlayacak yetilerle en çok sermayenin aynı kişilerde buluşmasının çok daha zor olduğu ve hangi üretim araçlarına kimin geçeceğinin kararını da sermaye yöneticileri

verdiğinden mevcut sistemde en iyi üretim araçlarıyla onları en iyi kullanacak olanların buluşmasının zorlaştığı ve dolayısıyla bu buluşmadan doğacak en nitelikli ve en nicelikli bilgisel ya da üretimsel ilerlemeden toplumun mahrum kaldığı sonucuna varılmıştır. Öte yandan buna sermayeyi en iyi yönetecek kişilerin sermaye yöneticiliği yapabilmesi için sermaye sahibi olması gerekmediği, bir şirketin CEO'su ya da genel müdürü olarak da bu en iyi olduğu işi yapabileceği yönünde bir itiraz gelebileceği belirtilmiş, ancak bu itiraza da sermaye sahibi olarak sermaye yöneticiliği yapmakla sermaye sahibi olmadan sermaye yöneticiliği yapmanın alınabilecek risklerle kararlar konusunda özgürlük açısından aynı iş olmadığı gerekçesiyle karşı çıkılmıştır. En nihayetinde iş gücünün yönetimi konusunda da özel mülkiyet ve gizli el üzerinden kendi haline bırakılan bir serbest piyasa ekonomisinin bilgisel ve üretimsel olarak en yüksek hızda ilerlemeyi ortaya çıkarmayacağı sonucuna varılmıştır. Sınırlı metanın yoğun talep karşısında dağıtımını kendiliğinden düzenleme konusunda serbest piyasa ekonomisinin avantajlı olduğu kabul edilse de böylece üretimin bilgisel ve niceliksel olarak arttırılıp kaynak sınırlılığını en aza indirme konusunda serbest piyasanın yetersizliği ortaya konmaya çalışılmıştır. Öte yandan serbest piyasada gizli el dolayımıyla toplumun lehine bir dengenin er veya geç kendiliğinden korunacağı iddiasının da her zaman geçerli olmadığı ele alınmış, bunun nedeninin de serbest piyasada rekabete giren güçlerin bu rekabeti sonucunda toplumun kârlı çıkması için sistemin mükemmel bir şekilde rekabetçi olması gerektiği, ama önceki bölümlerde işlenen, insanın bencil olabiliyorken özgeci, özgeci olabiliyorken de bencil olabilmesinden ötürü böylesi bir mükemmel rekabetçiliğin asla gerçekleşmeyeceği, çünkü insanın daha büyük çıkarlar için kimi zaman rakipleriyle işbirliğine giderek kısmen özgeci davranabileceği ileri sürülmüştür. Son tahlilde de her ne kadar insanlığın başında bir avantaj teşkil etmiş dahi olsa özel mülkiyetin günümüz koşullarında her açıdan bir avantaj teşkil etmediği ortaya konmaya çalışılmıştır. Ancak bunun sonucu olarak da özel mülkiyetin lağvedilip en iyi üretim araçlarının başına en yetkin kişilerin bir erk tarafından geçirilmesi en nitelikli ve en nicelikli bilgisel ve üretimsel ilerlemeyi ortaya çıkarsa bile en yetkin kişilerin en iyi üretim araçlarının başına zorla geçirtilip üretimde bulunmaya zorlamasının daha ileri bir toplumu ortaya çıkarıp çıkarmayacağı sorunu için ilerlemenin farklı bir eksende daha incelenmesi ihtiyacı ortaya çıkmış, bu eksen ise özgürlük olarak belirlenip bir sonraki bölümde özgürlüğün artışıyla doğru orantılı

olarak artan bir ilerlemenin ya da özgürlüğün artışıyla doğru orantılı olarak artan bilgisel bir ilerlemenin mümkün olup olmadığı sorununa değinilmiştir. Bu sorunu ele almaya başlarken de yukarıda belirtildiği gibi özgürlüğün dışarıdan sınırlarına, yani özgürlüğü kısıtlayan bir unsur olarak ele alınabilecek yasalılıkla bağına bakılacaktır.

2. 2. 2. Özgürlük Ekseninde İlerleme

Özgürlüğün yasalılıkla bağı doğru kurulduğunda, yasalılığın sınırlarının netleştirilmesi aynı zamanda özgürlüğün kapsamının anlaşılmasını sağlayacaktır. Ancak pek tabii yasalılıkla bağından önce özgürlüğe ilk önce tek başına bakılabilir. Buna göre de özgürlük salt "her şeyi yapabilme" ya da "her şeyi yapabilmeye yetkili olma" olarak tanımlanırsa zaten böylesi bir özgürlüğün evrenin sınırları içerisinde söz konusu olmadığı görülecektir. Zira bir insan diğer insanlar tarafından her şeyi yapabilmekte özgür bırakılsa bile kanatsız ya da araçsız uçmayı istediğinde hiçbir zaman bunu yapamayacaktır. Çünkü insan her şeyi yapmakta özgür bırakılsa bile yapabilecekleri ilkin doğa yasaları tarafından çerçevelendirilmiş durumdadır. Yasalılıkla olan bağına göre de özgürlük ilk olarak Kant açısından ele alınabilir görünmektedir.

Kant'ın yasalılıkla özgürlük arasında kurduğu bağa ilişkin en genel olarak denebilir ki "Kant'a göre kişi doğa yasalarını ne ölçüde durdurup aklın yasalarına uyarsa o ölçüde özgür olur" (Çetinkıran Balcı, 2018: s. 25). Elbette doğa yasalarını, özellikle de fizik yasalarını doğrudan durdurmak söz konusu değildir. Örneğin insanda kanat doğal haliyle bulunmasa da insan uçabilmektedir ve insan uçuyor diye yer çekimi kanununun ilga edildiği çıkarımında bulunulamaz. Ancak yukarıdaki bölümlerde de gösterildiği gibi insan doğa yasalarının içerisinde kendine has yasaları olan yeni yasalılıklar kurabilmektedir ve buna göre de insanın özkütlesi ve aerodinamik yapısı açısından uçması yasaya uygun değilse de belirli bir özkütleye ve belirli bir aerodinamik yapıya sahip bir uçağın içerisinde belirli bir motor gücüyle uçması uçak mühendisliğinin yasalılığına göre uygundur. İşte burada aslında doğa

yasalarına uymayan bir şey yapılmasa da salt doğa yasaları işbaşında değildir, uçak mühendisliğinin yasalılığı konusunda asıl işbaşında olan aklın yasalılığı da denebilecek, insanın tinsel alanda bir yeni olan olarak kurduğu teknik yasalılıktır. Bu yasalılığın kurulması için de öncelikli olarak insanın tür olarak biricikliğine kavuşması gerekmektedir.

İnsanlığın biricikliği aslında insanlık kavramının oluşturulduğu hümanizm akımından çok önceye dayandırılabilir. Buna göre insanın biricikliği, yukarıda da değinildiği gibi beyniyle tasarlayıp eliyle ürettiği araç-gereçleri kullanarak çıplak bedeninin onu mahkûm ettiği sınırlamalardan, söz gelimi soğuktan donacağı kutup bölgeleriyle sıcaktan kavrulacağı çöle gidememekten kurtulmasıyla başlamıştır. Burada ilkin yine insanın yeni olan olarak kurtulduğu doğa yasalarının içerisinde yeni yasalılıkların ilk kez kurulduğundan söz edilebilir görünmektedir. Fakat insanın karşı çıktığı doğa yasaları fizik yasalarından da ibaret değildir. İnsan, biricikliği arttıkça diğer hayvanların çoğunun halen tabii olduğu biyolojinin yasalarına da bağımlı olmaktan kurtulmaktadır ve hatta fizik yasalarının içerisinde yeni yasalılıklar kurmasıyla fizik yasalarına dolaysızca karşı çıkamasa da biyolojinin kimi yasalılıklarını insanın ilga ettiğinden de söz edilebilir görünmektedir. Örneğin insan türünün erkeklerinin tamamının, türsel olarak daha yakın olduğu hayvanların aksine hayatı boyunca mümkün olduğu kadar çok çocuk sahibi olmak için derinden bir güdülenmeyle hareket ettiği söylenemez. Veyahut insan türünün dişilerinin, yine türsel olarak daha yakın olduğu hayvanların aksine topluluğun sadece en güçlü bireyiyle üremeye dair bir güdülenmeye sahip olduğundan da söz edilemez. Oysa kimi hayvan türü için bu güdülenmeler türün hayatta kalması için çok merkezi bir rol üstlenmektedir ve ilga edildiğinde yok oluşa götürecek, yaşamaya dair ilga edilemez bir yasalılık haline gelmiştir. İnsan ise aklını kullanarak sürekli üremeye çalışmamakta veyahut sürekli en güçlüye yönelmek yerine güçlü olmayan birini dahi eş olarak seçebilmektedir. İşte burada doğa yasalarının insan için durduğundan ve aklın yasalarının devreye girdiğinden daha net bir şekilde söz edilebilecektir. Ancak özgürlük ve yasalılık arasındaki denge konusunda kilit nokta, Kant'ın aydınlanmanın ne olduğu sorusuna verdiği cevapta içerilmiştir. Kant'a göre aydınlanma insanın kendi kabahati sonucu düştüğü ergin olmayış durumundan kurtulmasıdır (Kant,

2020, s. 311). Bu ergin olmama durumunun nedeni ise aklın kendisinde değildir, insanın aklını başkasının kılavuzluğu ve yardımı olmaksızın kullanmak kararlılığını ve yürekliliğini göstermemesidir (Kant, 2020: s. 311). İşte böylece çok katı ahlak kurallarının olduğu bir topluluğun biyolojinin yasalarını durdurduğu, dolayısıyla biyolojik doğadan özgürleştiği söylenebilir, ancak bu topluluktaki insanlar bu ahlak kurallarına kendi iradesiyle uymadığı sürece ya da bu ahlak kurallarını kendi özgür aklıyla kabullenmediği sürece özgür sayılmayacaklardır.

Elbette ahlakın ya da etiğin temeli ve özgürlükle ilişkisi bu noktaya gelindiğinde bizi farklı noktalara götürecek apayrı sorunlar olacaktır. Bu noktada bu çalışmanın temel sorunlarından uzaklaşmamak için, özgürlüğün tek başına bir ilerleme ekseni olarak belirlenip belirlenemeyeceği sorusuna bağlı bir yan soru olan, ahlak aracılığıyla veyahut teknik aracılığıyla doğa yasalarından tamamen ya da kısmen bağımsızlık kazanma şeklinde tezahür eden bir özgürlüğün gerçekten de değerli olup olmadığı sorusu sorulmalıdır. Bu sorunun cevaplanıp özgürlüğün değerinin tespit edilmesinden önce, bir bütün olarak doğa yasalarının tamamen dışına çıkılamayacağı düşünüldüğünde, ilkin, özgürlüğün var olup olmadığının sorgulanması da bir ön koşulun yerine getirilmesi olacaktır. Bu soru da aslında doğa yasalarının belirlenimi bu kadar hâkimken özgür iradenin mümkün olup olmadığına dair temel felsefe sorunudur. Bu soruya Kant ontolojik bir ayrıma giderek çözüm önermiştir. Buna göre uzay ve zaman yalnızca duyusal görünün biçimleridir ve şeylerin yalnızca görü olarak varoluş koşullarıdır (Kant, 2000: s. 115). Kendilerine ilişkin bir görü verilebildiği kadarı dışında anlamaya dair hiçbir kavramımız ve şeyleri kavramak için hiçbir öğemiz olmadığından hiçbir nesneyi kendinde şey olarak kavramamız mümkün değildir, öte yandan şeyleri kendinde şey olarak bilemesek de kendinde şey olarak düşünebiliyor olmamız gerekir ki aksi takdirde bu bizi görünür olabilecek bir şey olmadan görünüşün olduğuna dair absürt bir önermeye götürecektir (Kant, 2000: s. 115). Diğer bir deyişle Kant uzay ve zaman formunda verili görülerle şeyleri bilebildiğimizi, bu forma sahip görüler olmadan şeyleri kendinde şey olarak bilemeyeceğimizi söylemektedir. Öte yandan kendinde şey, uzay ve zaman formunda görülerin ortaya çıkması için ön koşuldur ve bu yüzden bilinemese de var olduğu ya da varlığı düşünülebilir olmak zorundadır.

Böylelikle özgür iradeye sahip olduğu kabul edilen ruh uzay ve zamanın dışında yer alarak zorunluluğun, yani doğa yasalarının alanının dışında ele alınıp bedenin görünüş olabilmek için uyması gereken zorunluluktan muaf olabilmektedir. Çünkü ruh kendinde şey olarak ele alınırsa insan ruhunun iradesi özgür olacaktır ve aynı zamanda doğal zorunluluğa tabi olarak özgür olmayacaktır ve bu durum bir çelişkiye neden olmayacaktır (Kant, 2000: s. 115). Zira Kant'a göre nesnenin görünüş ve kendinde şey olarak iki anlamı vardır ve nedensellik ilkesi yalnızca görünüşlere uygulanabiliyorsa şeyler, dolayısıyla da ruh da görünüş olarak doğa yasalarına tabii olacak ve bu açıdan özgür olmayacak, diğer taraftan kendinde şey olarak doğa yasalarına tabii olmayacak ve böylece hiçbir çelişki olmadan özgür olacaktır (Kant, 2000: s. 116). Ancak bu noktada Kant'ın ruhu kendinde şey olarak ele almasının yanında görünüşü olan, yani duyumsanabilen bir şey olarak da ele almasının ruha ontolojik bir varoluş yüklediği eleştirisinde bulunulabilir. İlkin bu ele alış biçimi ruhun enerji olarak da olsa maddi bir boyutunun olduğunu düşünen fizikötesi görüşleriyle uyumlu olacaktır. Zira ruhun enerji olarak da olsa var olan maddi boyutunun en azından ölçüm araçlarının dolayımıyla insanın duyumuna açık bir görünümü olacaktır. İkinci olarak da bu ele alış biçimi ruhun varlığını kabul eden teolojik görüşler açısından pek tabii kabul edilecektir, ancak ruhun ontolojik olarak var olmadığı kabul edilse dahi bu, ruhun kendinde şey olarak ele alınışından hiçbir şey eksiltmeyecek, bilakis bu kendinde şey olma durumunu güçlendirecektir. Çünkü Kant'ın kritik ayrımı şeylerin duyumsanabilen ve düşünülebilen yönleri arasında geçerlidir (Kant, 2000: s. 116). Böylelikle şeylerin uzay ve zaman formunda verilen görünüşleri duyumsanabilmesi sayesinde bilinebilir olacak, görünüşlerin ötesinde uzay ve zaman formundan bağımsız kendinde şeylikleri ise var olması gerektiği için salt düşünülebilir olacak ama bilinebilir olmayacaktır. Bu ayrım ise yukarıda öne sürüldüğü biçimde kendinde şeyin aslında belirli bir şey olmanın neliği olarak ele alınışına uygun düşmektedir. Buna göre belirli bir şey olmanın neliği, o belirli bir şey olmaya dair tüm bilgilerin tüketilemezliği nedeniyle asla bir başkası tarafından bilinir olmayacaktır, ancak hâlihazırda bilinenlerden hareketle empati kurularak düşünülebilir olacaktır. Ama Kant'ın yaklaşımının sınırlarını aşabilecek yeni bir iddia olarak, ruhun salt kendinde şey şeklinde bilgisel olarak var olduğu iddiası kabul edilirse ruh belirli bir insan olmanın neliğine dair bilgi olarak bizzat o insan tarafından bilinebilir olarak ele alınabilir. Fakat yine bu bilginin tüketilemezliği ve

duyumun dolaysızca sunduğu duyumsamaların bilgisi nedeniyle başkalarına bütünüyle öğretilemez olacaktır, zira başkaları belirli bir insan olmanın neliğine dair bilgi olarak başka bir ruhun bilgisini yalnızca uzay ve zaman formunda alabilecektir. Oysa bir insan kendisi olmanın neliğine dair bilgiyi salt uzay ve zaman formunda almamaktadır; kimi zaman, söz gelimi geçmişte tanınan birine halen duyulan sevginin şiddeti gibi, kendisinin neliğine dair bilgiler uzay ve zaman formunu aşmaktadır. Öte yandan ruhu elbette olmasa da her nesne için o şey olmanın neliğinden söz edilebilir ve yine benzer şekilde bir nesne için o şey olmanın neliği o şeyin kendinde şeyi olarak ele alınabilir ve ancak bilgisel düzlemdeki varlığı düşünülebilir olacaktır. Cansız ya da bilinç sahibi olmayan bir şeyin, kendisine dair bir bilgisi söz konusu olmadığı için bilgi olarak varlığı herkes ve her şey tarafından bilinemez olacaktır. İşte nasıl ki insan söz konusu olduğunda o insana dair kendinde şey o insan olmanın neliği olarak ruha tekabül ediyorsa başka cansız ya da bilinçsiz bir şey olduğunda kendinde şeyin o şeyin neliği olarak kavrama ya da ideye tekabül eder olarak ele alınabilir. Çünkü kendinde şey nasıl ki duyumsanamaz ve dolayısıyla bilinemezse, kavram da uzay ve zamandan kısmen ya da bütünüyle bağımsız olduğu için duyumsanamaz ve aslında bilinemezdir ama öte yandan düşünülebilirdir. Zira söz gelimi kalem kavramı kavram olarak düşüncenin yapıtaşı olarak kullanılması nedeniyle düşünülebilirdir, ancak kavram olarak uzay ve zamandan bağımsız olduğu için bilinemezdir, çünkü insan kalemi hem meta olarak cismen kullansa ve hem kavram olarak düşüncesinde kullansa da kalem olmanın neliğini, yani kalemin uzay ve zaman formlarından bağımsız kendinde şeyini bilememektedir. Bilebildiğimiz tek şey, kaleme dair kimi unsur, özellik ya da ilişkisellikleri seçip kalem olmanın neliğini kalem kavramının tanımına indirgemektir, dolayısıyla kalem olmanın neliğini seçilen unsur, özellik ya da ilişkiselliklere doğru basitleştirmektir. Belirli bir kalem olmanın neliği ise kalem kavramını ya da tanımını aşmaktadır, çünkü belirli bir kalemi o kalem yapan ve belirli bir tekilliğe sahip olan tüketilemez sayıda unsur, özellik ve ilişkisellik vardır, o kalemin tanımında da bunların hepsinin tüketilmesi söz konusu değildir. Dolayısıyla aslında kendinde şey, o şeyin kendisi ve o şeyin kavramı arasında Aristotelesçi bir bağ kurulabilir görünmektedir. Nitekim Kuçuradi'nin Aristoteles'i ele alış biçimine göre bir şeyin *ousia*'sı, yani varlığı ya bir *synolon*, yani duyulur bir varlıktır ve tek bir şeydir, diğer bir ifadeyle tekil bir şeydir ve bu durumda o şeyin bir adı olacaktır, ya da bir *eidos*'tur, yani bir tür kavramıdır

veya bir tasarım, bir *entelekheia*'dır ve hem bir şeyin *ousia*'sıdır ve *to ti en einai*'yı olarak, yani o şeyi o şey yapan şey olarak kendi *ousia*'sı vardır veyahut yalnızca *ousia*'sı vardır, yani bir cins ya da genel kavramdır ve yalnızca tanımlanabilir, yani yalnızca tanımı vardır (Kuçuradi, 2009: s. 153). *Eidos*, yani biçim bir şeyin neliğidir, maddesi soyutlanmış varlığıdır ve teklerin, yani tekil şeylerin dışında, yani belirli bir şey olmaklığın kavramı olduğunda onların *to ti en einai*'yidir, diğer bir ifadeyle o şeyi o şey yapan şeydir, tekler söz konusu olduğunda ise teklerin kendisi *ousia*, yani varlıktır, *eidos*'u, yani formu o tekin türü ya da görünümü anlamındadır, *to ti en einai*'yi ise, yani o şeyi o şey yapan şey ise kendi başına o şeyle özdeştir ve "nedir" sorusu böyle bir tek için her seferinde başka türlü yanıtlanır (Kuçuradi, 2009: s. 59). Örneğin belirli bir yerdeki tekil kurşun kalem kurşun kalem türüne uygun düşen belirli bir biçime sahip olacaktır ve bu form duyulur özellikler olarak bir görünüş ortaya çıkaracaktır. Ancak bir de bu tekil kurşun kalemin bir kendinde şeyi olacaktır ve bu kendinde şey de diğerleri gibi uzay ve zaman formlarından bağımsız olduğundan duyumsanabilir ya da bilinebilir olmayacak ancak yine de içi bilinmeyen bir çerçeve gibi düşünülebilir, yani düşüncenin nesnesi edinilebilir olacaktır. Bu çerçevenin içi, yani kendinde şeyin kendisi ise aslında o şeyi o şey yapan tüketilemez özelliklerin tümü olarak o şeyin kendisi olacaktır. Ayrıca kurşun kalem türü olarak bu kalemin belirli bir biçimi olacaktır ve bu biçimi belirten tür kavramı o şeyi o şey yapan şey olmaktadır. Diğer bir ifadeyle kavramdan tekil bir kurşun kaleme doğru gidildikçe o tekil kurşun kalemi o tekil kurşun kalem yapan özellikler de artmaktadır ve Aristoteles'in akıl yürütmesinde olduğu gibi o tekil kurşun kalemi o tekil kurşun kalemi yapan şeyler o kalemin kendisiyle eş hale gelmektedir, aynı zamanda da o kalemin kendinde şeyine tekabül etmektedir. Öte yandan genel bir kavram söz konusu olduğunda kavramın kendisine dair olduğu şeyi o genel kavramın altına sokmayı sağlayan genel özellikler o şeyi o şey yapan tüm şeyleri kapsayabilmektedir. Böylelikle az genelden başlayınca bir şeyi o şey yapan özellikler o şeyin kavramının tanımı olarak ele alınabilmekteyken çok daha genele doğru gidildikçe o şeyi o şey yapan özellikler salt birkaç özelliğin tanımına indirgenir hale gelmektedir.

Ne var ki bir şeyin kavramı ya da idesi, söz gelimi kalem kavramı ya da idesi o şeyin tanımıyla, söz gelimi kalem kavramının tanımıyla bir ve aynı şey olarak da ele

alınabilir değildir. Zira kalem "kâğıda yazan şey" olarak kâğıtla bir özelliğin kurduğu ilişkiselliğe doğru basitleştirilerek tanımlanabilir, ancak kalem bir kavram olarak bir düşüncede kullanıldığında, söz gelimi "kalem kılıçtan keskindir" gibi bir deyimde kullanıldığındaki kalem kavramı herhangi bir kalem kavramını aşmaktadır ve kâğıda yazan kalemi kapsadığı gibi beyaz tahtaya yazan kalemi ve bilgisayar klavyesini de kapsamaktadır. Çünkü bir şeyin kavramı ya da düşüncesi o şeyin her türlü ilişkisellik içerisindeki her türlü uzay ve zamandaki durumu için kullanılabilmekte, dolayısıyla belirli bir uzay ve zamana bağlı ilişkisellikleri ve özellikleri aşan, yani tüm ilineklerinden bağımsız bir öz içermektedir. Bu nedenle de tanımına indirgememek koşuluyla bir şeyin kavramı ya da idesinin aslında o şeyin kendinde şeyini işaret ettiği iddia edilebilir ve Aristoteles ile Kant'a dayanarak da temellendirilebilir görünmektedir. Zira Kant'taki kendinde şey kavramına bir başka açıdan bakıldığında benzeri bir durumun kavramlar için de geçerli olduğu görülebilecektir, bu yeni bakış açısı da kendinde şeyin salt uzay ve zaman formlarından bağımsız olacak şekilde değil tüm ilişkiselliklerden de bağımsız olacak şekilde ele alınabileceği iddiasıdır ki aslında ilişkiselliklerin tümü insan tarafından bilinir olduğu şekliyle uzay ve zaman formlarındadır. Dolayısıyla kendinde şeyin aynı zamanda ilişkiselliklerden bağımsız olarak ele alınabileceği iddiası Kant'ın kendinde şey kavramına yeni bir şey eklemek değil sadece açımlamak olacaktır. İşte kendinde şey aynı zamanda ilişkiselliklerden bağımsızlık olarak ele alındığında kavramlar için de uygulanabilir hale gelecektir. Zira kendinde şey salt uzay ve zamana bağlı görünüşler olarak ele alındığında kavramların kendisi bütünüyle görünüşlerden bağımsız olduğu için kavramlara doğal olarak uygulanamayacaktır. Oysa bir kavram, diğer kavramlar ya da şeyler arasındaki ilişkisellikler açısından da düşünülebilir ve bu ilişkiselliklerden soyutlandığında kendinde kavram diye bir şeyin var olup olmadığı sorgulanabilir. Bu sorguya göre de kavramlar ya da ideler konusunda bilen özne tarafından bilinebilir şeyler salt o kavrama dair belirli bir unsurun kendisi değil belirli unsurlar arasında olan ve bilen özne tarafından uzay ve zaman formlarına göre bilinebilen ilişkiler, bağlar ya da bağıntılardır. Bu nedenle de denebilir ki tekilden tikele, oradan da genelden en tümele doğru gidildikçe uzay ve zaman formundaki bilme konusu olabilecek ilişkisellikler giderek azaldığı için bilinebilirlik de azalmaktadır. Ancak elbette yukarıda değinildiği gibi bilinebilirlik azalsa da en genel kavramın dahi düşünülebilirliği değişmemekte, çünkü tıpkı içinde ne olduğu bilinmeyen bir kutu

gibi diğer tüm şeyler ve kavramlarla ilişkiye sokulabilmektedir. Aristoteles açısından denebilir ki genele ve oradan tümele doğru gidildikçe bilinen şey giderek basit bir tanıma doğru indirgenmektedir ve bu tanım bir şeyin ne kendinde şeyine ne de bizzat kendisine tekabül etmektedir. Ancak genelden en tekil şeye, örneğin belirli bir yerdeki tek bir kurşun kaleme doğru gidildiğinde onun bu kez tanımı söz konusu olamamakta ancak kendinde şeyi o tek bir kalemin idesine ve aynı zamanda kendisine denk olmakta, ancak yine ilişkiselliklerin ve uzay ve zaman formlarının ötesinde bilinememektedir. Bu en tekil ile en tümel arasındaki mesafe mümkün olduğunca arttırıldığında da iki en uç nokta geriye kalmaktadır. Bu ise belirli bir bilen özne, ya da Kartezyen ifadeyle düşünen ben ile varlıktır. Tekilliğin en uç noktasında böylece kendinde şey olarak ruh ya da belirli bir bilen özne olmanın neliği bulunmaktayken tümelliğin en uç noktasında da uzay zaman formunda tek bir tanımın dahi olmadığı, ancak neliği sorulduğunda her seferinde başka bir cevap verilebileceği ve bu cevapların tüketilemeyeceği en genel tümel olan varlık bulunmaktadır. Dolayısıyla kendinde şeyin kavram olarak ele alınabilirliği en tekile doğru artmaktayken en tümele doğru ise azalmakta ve kendinde kavramla bu kavrama dair bilinebilir ilişkisellikler arasındaki fark artmaktadır, çünkü kendinde kavram kavramın neredeyse tamamını kapsar hale gelmekte ve bu ölçüde bilinebilirliği azalmaktadır. Örneğin varlığın ne olduğu sorusuna verilebilecek kapsayıcı tek bir yanıt yoktur, yalnızca varlığın uzay ve zaman formundaki görünüşleri sayılabilir ki bu da evrendeki her şey için geçerli olduğundan tüketilemezdir, ayrıca kendinde kavram olarak da yine düşüncenin konusu olarak düşünülebilir olsa da bilinemezdir. Veyahut "evlat sevgisi" kavramı söz konusu olduğunda tekile daha yakın olunduğundan kapsayıcı bir tanım mümkündür, ancak yine de bir kavram olduğundan uzay ve zaman formunda görünümleri ve ilişkisellikleri dışında kendinde bir kavram olarak bilinebilir değildir, ancak yine düşüncenin konusu edinilebilir. Öte yandan genel olarak sevginin ne olduğu sorulduğunda kapsayıcı bir tanımlama şansı azalacak ve kavramın kendinde kavram olan kısmı arttıkça bilinebilirliği de azalacaktır, ancak pek tabii düşüncenin konusu edinebilecek ya da düşüncenin bir parçası olarak kullanılabilecektir.

En nihayetinde tekile en yakınından en geneline tüm kavramlar Aristotelesçi bir bakış açısıyla *entelekheia* olarak ele alınabilir ve bu terimin Türkçe çevirilerinden biri "amacını kendi içinde taşıyarak var olan"dır. Bu ise terimin bir anlamda tamamlanmışlığına, diğer anlamda da amaç olarak bağımsızlığına işaret eder şekilde yorumlanabilir. Diğer taraftan entelektüel ve İngilizce "*intellectual*" kelimelerinin bu Yunanca terimi çağrıştırmasının bu terimle düşünce arasında kurulan bağın da dile oturduğunu gösterdiği söylenebilir görünmektedir. En nihayetinde de kapsayıcılığının genişliğine istinaden ister düşünce olarak, ister kavram ya da ide olarak, ister bilgi olarak ele alınsın *entelekheia* uzay ve zaman formunda bir oluş sürecinin ürünü değildir, bu açıdan uzay ve zaman formundaki doğadan ayrıdır ve oluştan bağımsızlığının gereği en başından itibaren tamamlanmıştır. Örneğin bir bilgi ya vardır, ya da yoktur, hatta yokluğuna dair en ufak bir bilgi dahi bilgiyi yanlış bilgi formunda dahi olsa var kılmaktadır. Öte yandan amacını kendi içinde taşımak ereksel nedenini de kendi içinde taşıma anlamına gelerek kavramın varoluş amacının da kendinde olması anlamında da bir tamlığa işaret etmektedir. Örneğin marangoz bir sandalye tasarlamadan önce amaç etken neden olan marangozdadır; marangoz, sandalye formunu kafasında tasarlar tasarlamaz da amaç bu sandalye kavramı ya da idesine geçmektedir. Daha sonra bu formun maddi nedene de kavuşup sandalye haline geldiğinde amaç bu kez biçimle, yani kavramla birlikte sandalyeye aktarılmaktadır. Ancak yine ereksel neden forma tekabül eden kavramdadır ve sandalye ereksel nedenini bu formu kendinde taşıması dolayısıyla kendinde taşımaktadır ve aynı zamanda maddi nedenine, yani maddeye bizzat sahip olan bir amacını kendinde taşıyarak var olan konumundadır. Buna karşın hiçbir biçim verilmemiş bir hammadde hiçbir ereksel nedene sahip olamamaktadır.

O halde zihindeki kavramlar ya da ideler oluş sürecine tabii değildir, maddesiz olmaları nedeniyle tasarlandıkları an birden bir bütün halinde var olmaktadırlar ya da hiçbir şekilde var olmamaktadırlar. Dolayısıyla kavramlar ya da ideler söz konusu olduğunda var olmamaktan varlığa doğru gerçekleşen bir geçiş söz konusu değildir. Çünkü en nihayetinde kavramlar ya da idelerin varoluş zemini düşüncedir. Böylelikle kavramlar ya da ideler maddi olarak var olmadıkları düşünüldüğünde dahi düşünülür düşünülmez amacını kendi içinde taşıyarak var oluyorlarsa doğa yasalarından

bağımsız bir özgürlük alanının Aristoteles açısından da kurulabileceği öne sürülebilir görünmektedir. Kant'a göre de özgürlük ile doğa alanı birbiriyle çatışmamaktadır, çünkü özgürlükte doğal zorunluluktaki koşullardan tamamen farklı koşullara bağlılık mümkün olmaktadır, böylelikle ikincisinin yasası ilkini etkilememektedir ve böylelikle özgürlük ve doğal zorunluluğun her ikisi de birbirinden bağımsız ve bir diğeri tarafından bozulmadan var olabilmektedir (Kant, 2000: s. 545). Buradan hareketle de özgürlüğe doğa yasalarından bağımsız bir alan olarak Hegelci bir alan ayırmak mümkün görünmektedir ve bu alanın Hegel felsefesine uygun düşen adı da tin alanı olacaktır, doğal zorunluluk ise hermeneutik geleneğe de uygun şekilde doğa alanı olarak belirlenebilecektir. Ancak pek tabii Hegel açısından tin alanının, Kant açısından da özgürlük alanının tamamen hiçbir yasanın olmadığı sınırsız bir özgürlük alanı olduğu söylenemez. Fakat Hegel'deki tin alanıyla Kant'taki özgürlük alanının benzerliğini ya da özdeşliğini ileri sürebilmek için Kant'ın etiğini biraz daha farklı ve geniş bir çerçeveyle değerlendirmek gerekmektedir. Buna göre de Kant, özgürlüğü doğa yasalarına bağlı olan duyulur olanlardan farklı bir yere koyup özgürlüğün en azından kendi kendisiyle çelişmemesi durumunda düşünülebildiğini öne sürmekte, daha sonra da ahlakın bir ön koşul olarak özgürlüğü gerektirdiğini söylemektedir (Kant, 2000: s. 116). Bu tespit iki yönden yorumlanabilir görünmektedir. İlkin ahlaki bir eylemin söz konusu olabilmesi için onu belirleyen bir doğa yasasının ya da hukuk yasasının zorunluluğuyla gerçekleşen bir eylem olmaması gerektiği kabul edilirse, ahlak böylesi yasalardan bağımsızlık olarak özgürlüğü gerektirecektir. İkinci olarak da özgürlüğün en azından kendi kendisiyle çelişmemeyi gerektirdiği, diğer bir ifadeyle çelişmezlik ilkesini gerektirdiği düşünülürse böyle geniş sınırlar içerisinde ele alınan özgürlüğün de aslında özgürlük olmayacağı, çelişmezlik ilkesinin ötesinde bir yasalılık, ancak duyulur şeylerin yasalılığı olan doğa yasası dışında başka bir yasalılık gerektirdiği öne sürülebilir. Bu durumda da ahlak ya da etiğin böyle bir yasalılık ortaya koyabileceği de iddia edilebilir görünmektedir. Zira şimdiye kadar ahlak ya da etik, genelde hukukun alanının dışında olan eylemleri düzenlemek için kullanılmaktadır ya da ahlak ve etiğin bunları düzenlediği varsayılmaktadır. Oysa kavramlar ya da ideler düşünülür olmaları itibariyle duyulur olanları düzenleyen doğa yasalarından bağımsız olduğu için doğa yasalarının dışında kalan kavram, ide ve düşünceler bütünüyle ahlak yasasına tabii kılınabilir. Bunun içerisine hukuka aykırı eylemler de dâhil edilebilir görünmektedir. Zira eylem olarak bir suçun aynı

zamanda bir ahlaksızlık olarak değerlendirilebilmesinin yanında her suç, altında düşünsel ve kavramsal bir kökeni olan bir kötü niyet de içermektedir ki bu da Kant etiğinde bir eylemin iyiliğini belirleyen temel unsurun o eylemin arka planındaki iyi niyet olmasıyla örtüşmektedir. Örneğin bencilce bir çıkar için bir insanı öldürmek hukuki açıdan elbette bir suç olacaktır, ancak "kişisel çıkarım için bir insanı öldürebilirim" gibi bir düşünceyle ve bu çıkarı için bir insanın canını araçsallaştırma gibi bir kötü niyetle işlenen bir suç olacağı için aynı zamanda ahlaksızlık da olacaktır. O halde "her hukuki suç ahlaksızlıktır, ancak her ahlaksızlık hukuki suç değildir" gibi bir çıkarımın gündelik hayattaki ahlaki olmayan ya da etik dışı davranışların hukukun dışarısında olduğunu da göz önünde bulundurması nedeniyle yerinde olacağı söylenebilir görünmektedir.

Buraya kadar ahlaka ya da etiğe dair temel yaklaşımlara aykırı bir nokta bulunmamaktadır. Ancak ahlakın genel olarak kullanıldığı çerçeveyi aşan ama buna rağmen Kant açısından doğa alanıyla özgürlük alanı şeklinde ontolojik olarak yapılacak ayrıma uygun düşen bir geçerlilik sahasından söz edilebilir. Bu geçerlilik sahası ise dışarıdan yapılacak bir belirlenimle daha belirgin hale getirilebilecektir. Buna göre de eğer özgürlük salt çelişmezlik yasasıyla belirlenmiş geniş bir alana sahip olsaydı, doğru olmayan bilgi ya da nesnesine uymayan kavram ya da idelerin de birbiriyle ve özgürlükle çelişmeden var olabilmesi gerekirdi. Böylesi bir sınırsız özgürlükte de yanlış bilgiler kişilerin kendi çıkarına uygun şekilde yayılabilir ve tek referans noktası olan, bilginin kendisine dair olduğu şeye dönmenin de her zaman mümkün olmayacağı ya da kabul görmeyeceği için doğru kabul edilecek yanlış bilgiler salt kişilerin gücüne göre belirlenebilirdi ve böylece güçlülerin kurduğu hakikat egemen olup güçlülerin zayıflara kendi hakikatini zorla kabul ettirdikleri bir düzen hâkim olurdu ki bu da güçlü olanlar açısından sınırlamaların asgari düzeyde olduğu büyük bir özgürlük alanı anlamına gelirken güçlü olmayanlar açısından yapay hakikatlere boyun eğdirildikleri bir tutsaklık durumu söz konusu olurdu. En nihayetinde de güçlülerin belirlediği yapay hakikatler düzeni hakikat istencinin de susturulmasıyla sonuçlanıp artık hakikatin aranması sona ererdi ve yanlış bilgilerin güçlülerin en çok işine yaramasına göre doğru bilgi ilan edildiği bir güçlülerin pragmatizmi hâkim hale gelirdi. Öyleyse doğa yasalarından bağımsızlık olarak

düşünsel zeminde ve buna bağlı olarak ortaya çıkan kavram, ide ve bilgiler konusunda salt çelişmezlik ilkesinin iş gördüğü bir geniş sınırsızlık alanı söz konusu değildir, zira zaman zaman hakikatin belirli kişisel çıkarlar için çarpıtıldığı olsa da hakikat istencinin her zaman için susturulduğu genel bir güçlülerin pragmatizmi egemen olmuş değildir. O halde düşünsel ve bilgisel alanda çelişmezlik ilkesinin dışında başka yasalılıklar da söz konusudur.

Düşünsel ve bilgisel alanda söz konusu olan çelişmezlik ilkesi dışındaki bir diğer yasalılık elbette çelişmezlik ilkesinin de içerisinde bulunduğu formel mantık kurallarıdır. Buna göre belirli düşüncelerden hareketle her düşünce sınırsız bir özgürlükle doğru bir düşünce olarak dile getirilemez ya da doğru kabul edilen öncüllerden her düşünce geçerli bir şekilde çıkarsanamaz. Ancak hakikatte yanlış olup doğru kabul edilen öncüllerden geçerli bir şekilde bir sonuca ulaşılırsa, bu sonuç mantıksal olarak doğru bir biçimde elde edildiği için doğru kabul edilecektir, ne var ki hakikatte yanlış olan bir öncülden hareketle elde edildiği için olgusal olarak aslında yanlış olacaktır. Bu nedenle de yine insanlar bireysel çıkarları için ya da güçlüler egemenlik kurmak için aslında olgusal olarak yanlış olan öncülleri doğru kabul ettirebilir ve bunlardan hareketle geçerli bir şekilde ulaşılan sonuçların da olgusal olarak doğru kabul edilmesine neden olabilir, böylelikle yine hakikati yapay olarak belirleme gücünde olanların geniş bir özgürlük alanına sahip olduğu, bu güce sahip olmayanların ise onlara bağımlı olduğu bir genel özgür olmama durumu hâkim olacaktır. O halde özgürlük de bir kısım insanın özgürce davranıp bir kısım insanı egemenlik altına aldığı bir durum olamayacağı için düşünsel ve bilgisel alanın salt formel mantık kurallarına bağlı olması da tek başına özgürlüğü ortaya çıkarmaya yetmeyecektir.

Bu noktaya varıldığında Kant açısından kesin buyruğun hesaba katılmasının içeriden belirlenen özgürlük alanının yasalılığını kuracağı söylenebilir görünmektedir. Buna göre de Kant açısından evrensel ahlak yasası özgürlük alanının yasalılığını kurmaktadır ve ahlak yasasının geçerli olmadığı alan Kant'ın anladığı şekliyle özgürlük alanının dışında kalmaktadır. Çünkü Kant, aklın kavramları olarak

kategorileri sağlam bir şekilde belirlemiş olsa bile, bilgi ortaya çıkarken hangi nesnenin ya da algının doğru şekilde hangi kategorinin altına konacağı kendiliğinden kusursuzca gerçekleşen bir epistemolojik süreç değil, insan edimiyle olacaktır. Böylelikle bir insan, yukarıda belirtildiği gibi bilgiyi manipüle etmek isterse bilginin edinimi ve yayılımı sorunu aynı zamanda etik bir sorun olarak ortaya çıkacaktır. Bu durumda da "ancak aynı zamanda, genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" (Kant, 2002a: s. 38), şeklindeki koşulsuz buyruk eylemlerin ahlaki çerçevesini içeriksiz bir şekilde belirlemenin dışında bilginin ortaya çıkış sürecindeki ahlaki tutumun nasıl olması gerektiğini de belirlemektedir. Daha sonra bu buyruğu "eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun" (Kant, 2002a, s. 38), şeklindeki genel ödev buyruğu takip etmektedir. Bu iki buyruğa uyulduğu takdirde bir bilgi ortaya konurken takınılan ahlaki tavır ortaya konan bilginin genel bir yasa olabilecekmiş gibi davranılmasını gerektirecektir, dolayısıyla bilginin bilgiyi ortaya koyan kişinin kendi çıkarına ya da kendi bilgisine uyması yetmeyecek, başkaları tarafından da hakiki bilgi olarak kabul edilebilecek şekilde ortaya konması gerekecektir. Ancak tek başına bu iki buyruk işletildiğinde dahi yukarıda tarif edildiği gibi bilgisel bir manipülasyonun önüne geçilmiş olmayacaktır, çünkü belirli bir grup insanın çıkarına olan ama hakikatte yanlış olan bilgiler de genel bir yasaymış gibi bu bilgide çıkarı olmayan, bilakis bu bilgiden zarar görecek insanlar tarafından da paylaşılabilmektedir. Örneğin geçmişte hâkim olan ırkçı ön yargılar, yanlışlığı ortaya konmasına rağmen, dışlanan ırklar tarafından dahi doğru bilgi olarak kabul edilebilmekteydi. İşte bu noktada da Kant'ın öne sürdüğü "her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" (Kant, 2002a: s. 46), şeklindeki pratik buyruk devreye girip insanların kişisel çıkarı uğruna başka insanları araç olarak kullanması karşısında bir yasa olarak belirlenmektedir. Nitekim etiğe ya da ahlaka salt bir hareketi gerektiren eylemlere dair bir yasalılık olarak değil de bilginin ortaya konmasının da bir eylem olduğunun kabulüyle aynı zamanda bilgiye ve bilgisel süreçlere de dair bir yasalılık gözüyle bakılırsa, aykırı görünme olanağına sahip bu bakış açısı bizzat Kant'ta temel bulmuş olacaktır. Sonuç olarak da Kant'a göre evrensel olan ahlak yasası, formel ve transandantal mantıkla birlikte, duyulur olanları belirleyen doğa yasalarının etkide bulunamadığı düşünülür alanın bütününün

belirleyici ve sınırlandırıcı yasalılığı olacaktır ve doğa yasalarından bağımsızlık, temelini otonom şekilde bizzat insan aklından alan bu yasalılığa uyulduğu takdirde düşünsel alandaki özgürlük haline gelecektir.

Böylelikle çıkış noktası Hegel'in felsefesi olan, doğa alanıyla tinsel alan arasındaki hermeneutik ayrımda evrensel ahlak yasaları Kant açısından mantıkla birlikte tinsel alanının bütününün yasalılığı olarak ele alınabilir görünmektedir. Ancak Hegel açısından bu yasalılık belirlenimi tam olarak bu şekilde olmayacaktır. Zira Kant, ahlak konusundaki yasalılığın evrenselliğini dahi bireyden hareketle kurarken Hegel evrensel olan tinden hareketle bireyi belirlemektedir. Çünkü Kant'ta bilen özne tarihselliğinden sıyrılmış şekilde bilgiyi ortaya çıkarmaktadır, Hegel'de ise yukarıda da ele alındığı gibi bilgi tek bir bilen öznenin yaratıcı ürünü olarak değil de bütün bir tarihsel sürecin sonucu olarak ele alınabilir görünmektedir. Zira Hegel bireyin bir yönüyle dâhil edildiği doğa ile insanın en tekil olarak tür halinde dâhil olduğu tin arasında net bir ayrıma gitmektedir:

> Bilginin yaratılışından sonra insan ortaya çıkmaktadır. İnsan, doğal dünyaya antitezi oluşturmaktadır; o, kendini ikinci dünyaya doğru yükselten varlıktır. Evrensel bilinçliliğimizde iki alana sahibiz; doğa alanı ve tinsel alan. Tinsel alan insan tarafından ne üretildiyse ondan oluşmaktadır… İnsan onun içerisinde aktiftir; her ne yaparsa, Tin'in içerisinde iş gördüğü yaratıktır… Bunun sonucu olarak tarihin akışı içerisinde tinsel doğayı varoluşu içerisinde, yani, tinin ve doğanın birleştiği insan doğasını bilmeyi öğrenmekle ilgilenmektedir. İnsan doğasını konuşurken kalıcı bir şeyden söz etmekteyiz. İnsan doğasının bir tezahürü olarak insan bilinçliliği dünyanın yegâne amacıdır (Hegel, 1953: s. 20-23).

Hegel'in bakış açısından kendini, dolayısıyla insan doğasını bilmeye yönelen tek bir insan değil, aslında insan türüdür. Bu insan türü de hem çıplak bedeninin dâhil olduğu doğa alanına hem de Gehlen'in görüşleriyle birleştirildiğinde beyni ve elleriyle ürettiklerinin toplamıyla birlikte bu üretimi mümkün kılan bilgisel birikimi içeren tinsel alana tabiidir. Öte yandan özgürlük, Kant'ta ortaya çıktığından farklı olarak Hegel'de yalnızca doğa yasalarından bağımsız olup kendi otonom yasalılığına

tabii olmaktan ibaret değildir. Çünkü Hegel'e göre tinin yegâne amacıdır ve bütün bir dünya tarihinin sürekli olarak hedeflediği nihai erektir (Hegel, 1953: s. 25). Kant ve Hegel'deki bu iki farklı ele alış biçiminin temel nedeninin Kant'ın özgürlüğü aklın bir sonucu olarak görmesi ve Hegel'in teleolojik bakışa uygun şekilde özgürlüğü en nihayetinde ulaşılacak bir amaç olarak ele alması olduğu söylenebilir görünmektedir. Bir diğer neden de özgürleşenin farklılığının bu iki ayrı ele alış biçimini doğurması olarak belirlenebilir. Çünkü Kant'ta özgür olan aslında düşünen bireyken ya da belirli bir insanın düşüncesiyken, Hegel'de özgürleşen bütün bir tindir ya da özgürlüğün kendisidir. Zira Hegel'de özgürlük tek başına kendini gerçekleştiren ve tamamlayan amacın kendisidir (Hegel, 1953: s. 25). Bunun nedeni de aslında Kant'ta belirleyici olanın bireyken Hegel'de belirleyici olanın tin olmasıdır. Böylece Kant'ta bireyin kendisi kategoriler ve kavramlar aracılığıyla bilme süreçlerinden geçerek bizzat bilirken Hegel'de bütün bir bilme süreci aslında tinin kendini gerçekleştirmesidir ve bu süreçte birey de aslında tin tarafından belirlenmektedir, bireyler tini belirlememektedir. Bunu sağlayan temel unsur da Hegel'de özgürlüğün ve tinin tarihsel olarak belirlenmesidir. Buna paralel olarak da Hegel, Kant'ın dışsal özgürlük idesinin tarihsel olmayan karakterini eleştirmekte ve reddetmektedir (Göksel, 2021: s. 145). Çünkü Hegel'in felsefesinin bakış açısından tüm bilişsel süreçler Kant açısından olmasının beklendiği gibi özgürce bırakılan bireyin aktif bilme edimi aracılığıyla değil, hâlihazırda en son aşamasına varmış olarak gelecekte bekleyen tinin, yani bilen özne eseri olabilecek bütün olası bilginin kendini gerçekleştirme ya da ortaya çıkma süreci olarak yorumlanabilir görünmektedir. Bu ise bir süreç olarak bir tarihselliği gerektirmektedir. Bu tarihsellik de bilginin birikimi sürecinin tarihin her döneminde aynı şekilde gerçekleştirilmediği çıkarımını beraberinde getirecektir.

Kant açısından bakıldığında bilginin her zaman belirli izlenimlerin belirli kavram ve kategorilerin altına sokulmasıyla her zaman aynı şekilde elde edilebildiği söylenebilir görünmektedir. Burada da tarihsel bir bakış açısı bulunmamaktadır. Ancak bilginin ortaya çıkış süreçlerine bakıldığında tarihsel olarak değişen farklı ortaya çıkış biçimlerinin olduğu da iddia edilebilecektir. Nitekim modern çağlarda ve günümüzde bilim insanlarının nedensellik ilişkisi kurarak bilimsel bilgiyi genişlettiği

kabul edilebilir. Ancak tarihin her döneminde nedenselliğin aynı şekilde mi kurulduğu ya da bilginin elde edilişi sürecinde her zaman mı var olduğu sorgulanabilir görünmektedir. Zira Aristoteles fiziğinde yere serbest düşme hareketi yer çekiminin neden olduğu bir sonuç olarak ele alınmamaktadır, ağır cisimlerin kendi doğalarına uygun şekilde erek olarak belirlediği yere amaçsal olarak ulaşması olarak ele alınmaktadır (Aristoteles, 1936: s. 370) (*Physics*, 208a14). Diğer bir ifadeyle günümüzdeki anlaşıldığı şekliyle nedensellikte sonuç, nedenden sonra gelmektedir ya da nedenle birlikte ortaya çıkmaktadır, ama teleolojik açıklamalarda sonuç hâlihazırda bulunmakta ve eylem sonuçtan, yani erekten sonra gerçekleşmektedir. Böylelikle açıktır ki Kant'a göre insan söz konusu olduğunda her zaman her yerde geçerli olan kategoriler ve kavramların, tarihsel şekilde ele alınan bilgisel süreçlerde her zaman aynı şekilde işbaşında olmadığı iddia edilebilir görünmektedir. Diğer bir açıdan bakıldığında da doğa yasalarından bağımsızlık olarak özgürlük insan bilen özne olarak ortaya çıkar çıkmaz aynı değişmez biçimde ve aynı otonom yasalılıkla ortaya çıkmış değildir. Çünkü insan, beynini ve ellerini kullanarak araç-gereç üretmeye başladıktan sonra doğa yasalarına tabiiyetini aşamalı olarak azaltmış ve günümüzde neredeyse doğaya dahi nüfuz eden kendi yasalılığını kurma noktasına gelmiştir. O halde tarihselliği bir yana bırakılarak ele alındığında özgürlük, doğa yasalarından bağımsızlık olarak Kant'a göre bütün bir tin alanının nedeni olacaktır ve bu alanın yasalılığı evrensel ahlak yasaları ve mantık tarafından belirlenecektir. Ancak Hegel'e göre tarihselliğinde ele alındığında özgürlük tinin amacı olacaktır ve tinin kendini gerçekleştirmesiyle birlikte kendini gerçekleştirecek, yani tinin kendini gerçekleştirebilmesinin nedeni olmayacaktır. Böylelikle özgürlük Kant'ta olduğunun aksine tarihin her döneminde aynı güçle ortaya çıkabilen bir ide olmayacak, tinin kendini gerçekleştirmesine paralel olarak kendini gerçekleştirecek, yani ortaya çıkacaktır.

Özgürlüğün amaç olarak tüm tinsel sürecin sonuna konması, tarihsel olarak ortaya çıkıp gelişme sürecini hep var kabul edilmesine nazaran daha iyi açıklasa da özgürlüğün sanki kendi başına en yüce amaç olarak ya da kendinde amaç olarak en iyi olan şeklinde anlaşılmasına da neden olmaktadır. Nitekim özgürlük Hegel'e göre en iyi olarak belirlenmektedir (Bezci, 2006: s. 236). Hatta Hegel'in etik anlayışının

en iyisini özgürlüğün oluşturduğu söylenmektedir (Bezci, 2006: s. 240). İlerlemenin özgürlüğe göre belirlenmesi de buradan hareketle Hegel'e dayanarak temellendirilebilmektedir. Ancak bu noktada özgürlüğün salt bir sınırsızlık ya da her şeyi yapabilmeye muktedir olma olarak değil de ontolojik temeline sadık kalınarak doğa yasalarına göre kendi otonom yasaları olan sınırlı bir bağımsızlık olarak ele alınırsa ontolojik temele uymayan aşırı genellemelerden de uzak durulmuş olacaktır. Buna göre de nasıl ki özgürlüğü Kant'a göre ilkin doğa yasalarından bağımsız olma durumu, ikinci olarak da kendi otonom yasalılığını kurma sağlıyorsa, Hegel'de ise özgürlüğü ilkin doğada bulunmayan yeni olanın ortaya çıkması ve bunun mümkün olması için de doğa yasalarından ayrı olarak gelişebilecek yeni bir alanın kurulması sağlamaktadır. Bu ise salt doğa yasalarına bağlı neden-sonuç ilişkilerinin dışında yeni neden-sonuç ya da etki-tepki ilişkilerinin kurulmasını sağlayan, insan beyni ve elleriyle üretilen araç-gereçlerin ortaya çıkmasıyla olanaklı hale gelmektedir. Ancak Hegel'deki özgürlükle kurulan bu ilişkinin daha net anlaşılması için doğa alanından kopan böyle bir özgürlüğün olmadığı bir durumu betimlemek yararlı olacaktır.

Hegel'deki anlamıyla doğada bulunmayan bir yeni olanın mümkün olduğu ve Kant'taki anlamıyla doğa yasaların egemen tek yasalılık olmadığı bir özgürlüğün olmadığı bir durum ilkin, yeni neden-sonuç ve etki-tepki ilişkiselliklerinin kurulmasını sağlayan bilgileri ortaya çıkarabilecek insan gibi bir bilen öznenin olmamasını gerektirmektedir. Bu ise evvela yaşam olmayan bir gezegendeki değişim ve dönüşümlerin yegâne hareketlilik olduğu bir durumda mümkün olabilir. Böyle bir durumda tüm hareketler gezegenin yıldızın etrafındaki dönüş hareketlerine tekabül eden büyük bir döngüsellik ve bu döngüselliğin içinde büyük döngüselliğe bağlı hava olaylarının kendini tekrar eden döngüsellikleri olacaktır. Böyle bir durumda yeni olan sadece yıldızdan gelen ışınların ya da dışarıdan gelen gök cisimlerinin gezegen yüzeyine çarparak gerçekleştirdiği bozunmalar olacaktır. Bu bozunmalar da tek yönlü olarak hep devam edeceği için gezegen çok uzun yıllar sonra homojen yapılı bir yüzeye doğru basitleşecek ve genel olarak gezegendeki benzerlikler artacaktır. Burada kazanılan basit yapı ve her şeyin dönüşerek farklılıkların azalması ve her şeyin birbirine benzemesiyle gerçekleşen ilk halden farklı ama artık genele yayılmış benzerlik, bilgisel olarak yeni olan tek şey olacaktır. Ontolojik olarak ya da maddi

olarak bir yenilik, yani doğa yasalarının yönlendirdiği ve benzer her koşulda geçerli dönüşümler dışında yeni yasalılıklarla ortaya çıkabilecek bir var olan olarak bir yeni olan ise söz konusu değildir. Diğer bir ifadeyle böyle koşullar altında eskiden var olan şeylerin dönüşmesiyle elde edilmemiş, daha önce hiçbir şekilde var olmayan yeni hiçbir şey bulunmayacaktır.

İkinci olarak doğa yasalarından bağımsızlık olarak özgürlüğün ve yeni olanın büyük oranda bulunmadığı bir başka durum, yaşamın olduğu ama insan gibi bilen bir öznenin, yani akıl sahibi bir varlığın bulunmadığı bir gezegende mümkün olacaktır. Böyle bir gezegende, yaşamın olmadığı bir gezegenden farklı olarak döngüsel hareketler ve atmosferik olaylarla bir araya gelmeyecek şeyler bir araya gelip bilgisel olarak daha fazla yeni olanın ortaya çıkışını mümkün kılmaktadır. Örneğin bir kuş, ağaçtan bir kurtçuğu avlayıp tüketmekte ve o kurtçuğu oluşturan moleküller ilişkisel olarak basitleşip dışkı haline gelmekte ve o kuş olmadan o kurtçuğun asla gidemeyeceği kadar uzak yerlere gidip oradaki moleküllerle yeni bilgisel ilişkiler kurabilmektedir. Ancak bu yeni olanın bilgisel olarak ortaya çıkma durumu salt birbiriyle yan yana gelemeyecek şeylerin yan yana gelmesiyle sınırlı kalmakta ve şeyler yan yana geldikten sonraki tüm dönüşümler yine aynı doğa yasalılığıyla belirlenmektedir. Ontolojik ya da maddi olarak bir yeni olan ise, şeyleri hareket ettirip taşıyan canlılar olmaması durumunda asla yan yana gelemeyecek şeylerin yan yana gelip birbiriyle aynı doğa yasalarına bağlı olarak da olsa yeni ilişkisellikler kurmasıyla mümkün olmaktadır. Ancak insan gibi akıllı bir canlının olmamasıyla tüm bu yeni olanların miktarı yine oldukça az olacaktır. Yine de yukarıdaki bölümlerde de ele alınmaya çalışıldığı gibi, yeni olan salt insana ya da benzeri bir bilen öznenin varlığına bağlı değildir. Yeni olan, doğa yasalarına bağlı olarak yeni ortaya çıkan durumların bilgisi olarak hiçbir yaşamın olmadığı bir gezegende dahi asgari düzeyde de olsa ortaya çıkabilmektedir.

Üçüncü olarak yeni olanın insan benzeri bir bilen öznenin bulunduğu bir yerdekine nazaran daha az da olsa bulunduğu bir başka durum, insanınkine benzer bir akla sahip olan ancak salt doğa yasalarına bağlı kalındığında bir araya

gelemeyecek nesneleri bir araya getiren uzuv ve yetilere sahip olmayan canlıların olduğu bir gezegende ortaya çıkabilecektir. Böyle bir durumda ses çıkaran ya da hareket eden uzuvların durumuna göre sesli bir dil ya da bir işaret dili geliştirilebilecek, ancak öğrenilenlerin bir sonraki kuşakların ötesindeki kuşağa aktarılmasını mümkün kılacak yazılı ya da resimli bir dil söz konusu olmadığından bu dil aracılığıyla ortaya çıkan kültür sınırlı bir gelişim imkânına sahip olacaktır. Ancak bu dil sayesinde maddi olarak yan yana getirilemeyecek şeyler dilde bir araya getirilebilecek ve bilgisel olarak yeni ilişkisellikler kurulabilecektir, ancak ontolojik ya da maddi olarak yeni olanlar yine akıllı canlıların olmadığı ama yaşamın olduğu bir gezegendeki kadar olacaktır.

Son olarak yeni olanın doğa yasalarından son kertede bir bağımsızlık olarak ortaya çıkabildiği ve bu sayede özgürlüğün mümkün olduğu bir durum olarak düşüncenin salt düşüncede kalmayıp gerçekte var olan şeyleri de doğa yasalarına bağlı kaldıkları sürece asla bir araya gelemeyecek şekilde bir araya getirdiği bir gezegendeki yaşam ele alınabilir. Bunun için de dilin ortaya çıktığı bir akıl yetmeyecek, aynı zamanda şeyleri unsurlarına ayırıp farklı şekillerde bir araya getirebilecek uzuvlar ya da yetiler gerekecektir. Şeyleri düşüncenin yeni olanına göre bir araya getirmeyi sağlayan şey, insan eli benzeri bir uzuv olabileceği gibi şeyleri kavrayan başka bir biyolojik uzuv olabilir. Veyahut hiçbir uzuv kullanmadan telekinezi kullanarak şeyleri ayırıp bir araya getirmek mümkün olabilir. Biçimi her ne olursa olsun, şeyleri düşüncedeki yeni olana göre yeni bir şekilde bir araya getirebilme yetisi tıpkı insandaki gibi bir özgürlük ve tinsellik alanını ortaya çıkaracaktır.

Bu noktaya varıldığında yukarıda betimlenen dört farklı durumdan ilk üçü doğa yasalarından bağımsızlık ya da otonomluk anlamında bir özgürlüğü içermemektedir, ancak öte yandan özgürlüğün söz konusu olmadığı bu durumlar, normalde özgür olabilecekken dışarıdan gelen bir baskı nedeniyle bir özgür olamama durumu anlamına da gelmemektedir. Böylelikle özgürlük “her şeyi yapmakta özgür bırakılmak” ya da kısaca “sınırlandırılmamak” olarak ele alınırsa ilk üç durumda da

bir erk tarafından sınırlandırılma söz konusu olmadığından ilk üç durumdaki her şeyin en az en özgür toplumdaki insan kadar özgür olduğu söylenebilir görünmektedir. Ancak pek tabii bu absürt bir iddia olacaktır ve bu absürtlük de özgürlüğü ele alış biçiminin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Nitekim özgürlük aynı şekilde kurgusal dünyalarda düşünce deneyiyle ele alınmak yerine günümüzün dünyasında da "her şeyi yapmakta özgür bırakılmak" ya da "sınırlandırılmamak" anlamıyla kullanıldığında benzeri absürt sonuçlara götürmektedir. Örneğin aynı özgürlük tanımlarıyla Afrika'daki steplerde yaşayan bir aslan da bir erk tarafından sınırlandırılmadığı için ya da her şeyi yapmakta özgür bırakıldığı için insanla aynı özgürlüğe sahip olarak, hatta insandan daha özgür olarak ele alınabilecektir. "Bir kuş kadar özgür olmak" gibi deyimlerin de aslında paralel bir özgürlük anlayışından hareketle ortaya konan kıyaslamalar olduğu söylenebilir görünmektedir. Oysa sınırlandırılmamak olarak özgürlük sınırlandırıcı bir aracın yokluğu ile mümkünken doğa yasalarından özgürlük doğa yasalarına olan bağımlılığı ortadan kaldıracak bir aracın varlığıyla mümkündür, bu araç da beyin ya da akılla birlikte aklın ürettiği düşüncelere uygun şekilde şeyleri düzenlemeyi sağlayacak hareket ettirici uzuv ya da yetiler olacaktır. İşte bu araç yok olduğunda ise hiçbir sınırlandırıcı aracın olmamasının bir önemi kalmayacaktır. Sınırlandırılmamak olarak kabul edildiğinde özgürlük doğaya ya da topluma hiçbir şeyi olmadan bırakılan bir insanı da özgür kabul etmeyi gerektirecektir, fakat doğa yasalarından bağımsızlık olarak özgürlük bu insana aynı zamanda doğaya bağımlılığını ortadan kaldıracak araçları sağlayacak olan araçların ya da paranın verilmesiyle mümkün olacaktır.

Aslında özgürlüğe dair bu iki farklı yaklaşım pozitif özgürlük ve negatif özgürlük kavramlarıyla benzer şekilde ele alınmış durumdadır. Nitekim Isaiah Berlin'e göre negatif özgürlük böylesi bir sınırlandırılmama durumuna tekabül etmektedir. Ona göre özgürlüğün bu negatif anlamı, içerisinde bir öznenin ya da bir insanın ya da bir grup insanın başka kişilerin hiçbir müdahalesi olmadan her ne yapmaya ya da olmaya muktedirse onu yapmak ya da olmak üzere serbest bırakıldığı ya da bırakılması gerektiği alanın ne olduğu sorusuna verilecek cevapta içerilmektedir (Berlin, 2002: s. 169). Buradan hareketle başka bir insanın müdahalesi bir yasak koyma ya da bir şeyden alıkoyma olarak olumsuz bir anlamda

gerçekleşebilirken yukarıdaki örnekte olduğu gibi araç-gereç sağlama ya da para verme anlamında olumlu bir anlamda da gerçekleşebilir. Ancak negatif özgürlüğün tanımına bağlı kalınacaksa bu yasağın ya da alıkoymanın veya yardımın gerçekleştiği alan negatif özgürlüğün alanı dışında kalacakken gerçekleşmediği alan negatif özgürlük alanı olacaktır. Bir insan araç-gereçten yoksun bırakıldığında da doğrudan aktif bir müdahale olmadığı için yine negatif özgürlük alanının içerisinde olmuş olacak, dolayısıyla negatif anlamda özgür olacaktır. Öte yandan Berlin pozitif anlamdaki özgürlüğün birinin o şey yerine bu şey yapmasını ya da olmasını belirleyen kontrol ya da müdahalenin kaynağının ne ya da kim olduğu sorusuna verilecek cevapta içerildiğini söylemektedir (Berlin, 200: s. 169). Buna göre de bir kişi kendi kendisinin efendisiyse, yani kişinin kendi hayatı ve kararları kendisine dayanıp her ne çeşit olursa olsun başka bir dışsal güce dayanmıyorsa pozitif özgürlük gerçekleşmiş olacaktır (Berlin, 2002: s. 178). O halde bir insan bir şey yapmak isteyip yapabiliyorsa pozitif özgürlük alanının içerisinde yer almış olacaktır, ancak bir şey yapmak isteyip bu isteği bir şey ya da bir kimse veyahut bir grup tarafından engelleniyorsa bu engellendiği alandan itibaren dışarısı onun pozitif özgürlük alanının dışarısında olacaktır. Ancak yine tanımından hareketle müdahale bir şeye zorlama ya da engel olma anlamında olumsuz şekilde gerçekleşebileceği gibi bir yardım olarak olumlu şekilde de gerçekleşebilecektir. Öte yandan engel olma bir araç kullanarak bizzat engel olma şeklinde gerçekleşebileceği gibi bir araçtan yoksun bırakma şeklinde pasif olarak da gerçekleşebilecektir. Bu durumda doğaya ya da topluma çırılçıplak halde bırakılmış bir adam negatif özgürlük anlamında özgür sayılabilecekken araçtan yoksun bırakarak engel olma anlamında ise pozitif özgürlüğe sahip olmayacaktır. Çünkü bir araç-gereçle yapabileceği herhangi bir şey yapmak istese de bu isteğini araçtan yoksun bırakıldığı için gerçekleştiremeyecektir ve bu araç-gerecin sağlanması kendi inisiyatifinde olmadığı için pozitif anlamda özgür sayılmayacaktır.

Tüm bunlardan hareketle sınırlandırılmamak, ister yasa ya da ahlaki bir kavram olsun isterse de bir kırbaç olsun sınırlandırıcı bir aracın yokluğu olarak negatif özgürlük şeklinde ele alınabilir görünmektedir. Doğaya ya da topluma çırılçıplak salınmış bir adam da bu negatif anlamında özgür sayılacaktır, çünkü toplumsal ahlakı

belirleyen yasalar işletilmediği takdirde, onu sınırlandıran hiçbir araç yoktur. Fakat negatif özgürlüğün ihlal edilmesi bir araç yokluğuyla mümkün olmayıp bir aracın varlığıyla mümkün olduğu için bu insana yardım eden bir aracın sağlanması da bir açıdan negatif özgürlük alanının ihlal edilmesi şeklinde yorumlanabilir. Ancak burada aracın varlığı ya da yokluğu tek başına negatif özgürlük alanının sınırlarını çizmeye yetmeyecektir. Çünkü verilen o aracın bizzat o insanın talebi olması durumunda o insan o aracı edinmesinde bir engelle karşılaşmadığı için negatif özgürlüğün sınırları içerisinde kalınmış olacaktır. Fakat bu araç o insanın talebi değilse ve hatta istemediği bir şeyse o insana doğrudan bir müdahalede bulunulmuş olacak ve o aracı kullanmaya zorlandığının kabulüyle negatif özgürlüğü ihlal edilmiş olacaktır. Böylelikle negatif özgürlük en temel anlamda bir şeyden özgürleşme anlamını taşımaktadır ve kendisinden özgürleşilecek bu şey ise ya bir baskı aracı ya da zorlama olacaktır. Dolayısıyla sonuçları her ne kadar hem kişi hem de toplum için iyi olsun, söz gelimi sosyalist bir toplumda bir köylüye zorla traktör ile saban verilmesi ve böylece bu köylünün tarımsal üretimde bulunmaya zorlanması, eğer bu araç temini köylünün bizzat kendi isteği değilse bir negatif özgürlük ihlali olmuş olacaktır. Ayrıca araç temini kararı kendisinin değilse pozitif anlamda da özgürlüğü ihlal edilmiş olacaktır, çünkü üretimde bulunmama kararı yönünde ilerlerken o araç-gereçlerle engellenmiş olacaktır. Fakat bu araç-gereç temini kendi isteği dâhilindeyse bu köylü negatif anlamda da pozitif anlamda da halen özgür kalacaktır. Bu örnekteki her durumda da negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramsal olarak birbiriyle çatışmamaktadır.

Öte yandan başka bir köylü de liberal bir toplumda tarımsal bir üretimde bulunmak isteyip traktör ve saban yokluğu nedeniyle tarım yapamıyor olabilir. Bu durumda da bu köylü tarımsal üretimde bulunmasını engelleyen ve kendisinden özgürleşebileceği bir aracın ya da erkin varlığı söz konusu olmadığı için negatif anlamda halen özgür kabul edilecektir. Fakat pozitif anlamda özgür sayılmayacaktır, çünkü kendisi tarım yapmak istese de tarımsal aletlerin yokluğu nedeniyle dışsal bir müdahaleyle engellenmektedir ve bu araç-gereç yokluğu kendi kararı ya da isteği değildir. O halde bu durumda negatif özgürlük ve pozitif özgürlük kavramsal olarak birbiriyle çatışmaktadır ve bu çatışmanın çözümü sol bakış açısından devletin

tarımsal araç-gereci sağlamasıyla araç yokluğunun aşılmasıyken sağ bakış açısına göre araç-gereç isteğinin susturulması ve istenen şeyle elde olan şeyin çatışmasının tersten giderilmesidir. Nitekim Berlin isteklerle koşulların çatıştığı böylesi durumlarda, gerçekleştiremeyeceği isteklerinden insanın özgürleştirilmesini önermektedir (Berlin, 2002: s. 182). Eğer negatif özgürlük açısından engelleyici olanın bir aracın varlığı yerine bir aracın yokluğunun da olabileceği kabul edilirse, bu durumda da tarımsal üretimde bulunmak isteyip de araç-gereç yokluğu nedeniyle bulunamayan köylünün negatif özgürlük için kendisinden özgürleşeceği şey araç-gereç yoksunluğu değil araç-gereç isteğidir, dolayısıyla tarımsal üretimde bulunma isteğidir. Aynı şekilde, doğaya ya da topluma çırılçıplak şekilde bırakılmış adam da tüm isteklerinden arınırsa negatif anlamda halen özgür sayılacaktır. Benzer biçimde yukarıda doğa yasalarından bağımsızlık olarak özgürlüğün olmadığı gösterilmeye çalışılan üç durumda da negatif anlamda özgürlük halen korunmuş olacaktır. Çünkü örneğin insanın var olmadığı durumda aslanların uçmak isteyip de kanat yoksunluğundan uçamaması gibi bir araç yoksunluğu negatif anlamda özgürlüğü bozmayacaktır, zira aslanların uçmaya dair kanat yoksunluğuyla çatışan bir isteği olmayacaktır. Ancak ne var ki doğa yasalarından bağımsızlık ya da otonomluk anlamında bir özgürlük negatif özgürlükten ziyade pozitif özgürlük kavramına uymaktadır. Çünkü bir canlı bilince sahip olup o zamanki bilgisini de aşan bir isteme geliştirmeye başlayınca, örneğin uçmak isteyecek, fakat gerekli araç-gerece ya da uzva sahip olmadığı için uçamayacak ve bu araç-gereç yoksunluğu nedeniyle engellenmiş olacaktır. Bu nedenle de kendi kapasitesini aşan bir istemeye sahip olduğu için negatif olarak özgürleşme konusunda yapması gereken tek şey, bu isteğinden vazgeçmesi olacaktır. Bu isteğinden vazgeçmesi ise bu isteğinin ne biçimde ortaya çıkıp formüle edildiğine bakıldığında sadece olanın reddedilmesi olarak hakikate uymayan bir önerme ya da tespit olacaktır. Çünkü uçma isteğine sahip olması için, ilkin, bir yere uçarak gitmenin daha kısa sürdüğü bilgisine ulaşması gerekmektedir. İkinci olarak bir yere kısa sürede gitmenin söz gelimi avlanmak ya da tehlikeden sakınmak veya birine yardım etmek için daha iyi olduğunu bilmesi gerekecektir. Son olarak da avlanmanın, tehlikeden sakınmanın veya birine yardım etmenin hayatta kalması için önemini bilmesi gerekecektir. İşte tüm bunları insan ya da benzeri bir bilen özne bizzat kendisi uçmadan, salt düşünsel olarak kendisini bir kuşun yerine koymakla bilir hale gelecektir ve uçmayı

istemekten vazgeçmesi de en nihayetinde avlanmaktan, tehlikeden sakınmaktan ya da birine yardım etmek gerektiğinde ya kendi canından ya da yardımına koşmak isteyecek kadar sevdiği birinin canından vazgeçmesi anlamına gelecektir. Bunlardan vazgeçmesi de hayatı oluşturan yaşama istencinin, yani ölümsüzlük istencinin ilk halinin yadsınması anlamına geleceğinden bu vazgeçiş mümkün olmayacaktır ya da böylesi bir şeyden intihara götüren nedenler dışında vazgeçen birinin soyunun o noktaya varıncaya kadar hayatta kalmaması gerecektir ki hayatla çelişen birinin aslında var olmaması beklenecektir. Elbette her bilen öznenin uçmayı istemesi ya da uçmanın türü ve kendisi açısından yararını bilmesi söz konusu değildir, ancak böyle bir gezegende negatif özgürlüğün devam etmesi için ne uçmanın yararını bilen ne de uçmak isteyen bir bilen öznenin var olması gerekmektedir ki bu da böylesi bir bilen öznenin tanımıyla çelişmektedir, insan benzeri bir bilen öznenin ise varoluşu gereği böylesi bir farkındalığa sahip olması ve bu farkındalıktan sonra uçmayı istemesi beklenecektir. O halde özgürlük aynı zamanda doğa yasalarından bağımsızlık ya da otonomluk olarak da ele alınınca belirli araçlarla sağlanan pozitif özgürleşmeye doğru tarihsel olarak gerçekleşen bir izlek olmadan, diğer bir ifadeyle Hegelci anlamda tinin özgürleşmesi ya da özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi olmadan bir özgürlükten söz etmek imkânsız hale gelecektir. Çünkü Hegel'deki ve kısmen Kant'taki asıl çıkış noktasına bakıldığında en iyi olarak kabul edilebilecek özgürlük "sınırsızlık" anlamında en geniş çerçeve içerisinde tutulan bir negatif özgürlük ya da "her şeyi yapabilir olma" anlamında en geniş çerçeve içerisinde tutulan bir pozitif özgürlük değil, aslen doğa yasaları karşısında bağımsız ya da otonom olmaktır. En geniş çerçeve içerisinde değil de gerçekçi bir çerçeve içerisinde tutulan ve liberal değerlere uygun bir negatif özgürlük bile bu durumda bizzat kendisi için istenen nihai bir amaç olmayacak, doğa yasaları karşısında bağımsızlık ya da otonomluk olan asıl amaç için bir araç olacaktır. Zira asıl anlamda özgürlüğün gerçekleşmesi için önce düşüncenin doğal zorunluluklardan ve dayatılan yapay zorunluluklardan arınmış şekilde kendini gerçekleştirmesi, sonra da insana düşüncesinin doğrultusunda şeylerin düzenini doğada bulunamayacak şekilde değiştirebilme yetkisinin verilmesi gerekecektir ki bu da insanın düşünce ve eylem olarak aşırı bir şekilde sınırlandırılmamasıyla, yani optimum bir negatif özgürlük alanının içerisinde mümkün olacaktır. Öte yandan herkese her aracın sunulduğu en geniş çerçevede tutulan bir pozitif özgürlüğün de kendisi için istenen nihai bir amaç olmayacağı gibi

gerçekçi bir çerçeve içerisinde tutulan bir pozitif özgürlük de kendisi için istenen nihai bir amaç değildir. Çünkü tinin ve özgürlüğün hakiki hızında seyreden kendini gerçekleştirme sürecinin hem kaçınılmaz sonucu, hem de olmazsa olmaz ön koşuludur, bu anlamda da kendi otonom yasalılığına uygun gerçekçi bir pozitif özgürlük tinin ve özgürlüğün hakiki hızında seyreden kendini gerçekleştirme süreciyle bir ve aynı şey olmaktadır. Bu anlamda da kendisine bir amaç atfedilirse, Hegelci bir teleolojik yaklaşım benimsenmiş olacaktır. Ancak salt Hegel'in bakış açısından yola çıkıldığında dahi bir teleolojiye düşülmesi ulaşılan tek kaçınılmaz sonuç olmayacaktır.

İlkin, bir şeyin amaç olabilmesi için o şeyin olmadığı bir durumun da mümkün olması, hatta o şeyin olmadığı durumdan hareketle o şeyin gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir durumun olması gereklidir. Ancak doğa karşısında bağımsızlık ya da otonomluk olarak özgürlüğün en asgari düzeyde olduğu durumlar, yukarıda sayılan üç gezegen biçiminden ilk ikisinde geçerlidir, üçüncüsünde de kısmen düşünsel bir özgürlük mümkündür. Bu durumların ilk ikisinde özgürlüğü amaçlayacak bir akıl bulunmayacaktır ya da evrende bulunsa bile o gezegenden muhtemelen haberdar olmayacaktır, haberdar olup gezegende doğa yasaları karşısında bir otonomluk kurmak isterse de kendisi gibi akıllı ve düşüncesi doğrultusunda şeyleri değiştirebilen bir canlının ekosisteme dâhil edilmesi gerekecektir. Üçüncüsünde de akıl sahibi canlıların şeyleri düşüncelerine paralel şekilde değiştirebilmesini, yani doğada olamayacak şekillerde bir araya getirmesini sağlayacak uzuvların ya da yetilerin geliştirilmesi gerekecektir. O halde böyle gezegenlerde tinin ve özgürlüğün gerçekleştirilmesinin dışsal bir amaç olarak ekosisteme dâhil edilmesi gerekir ki bu durumlar mevcut koşullar için oldukça farazi durumlardır. Bu nedenle de insan benzeri bir bilen özne olarak akla ve şeyleri unsurlarına ayırıp farklı biçimlerde yan yana getirebilecek uzuv ya da yetilere sahip canlıların olduğu dördüncü durumda, örneğin dünyada tinin ve özgürlüğün kendisini gerçekleştirmesinin bir amaç olarak var olup var olamadığından önce söz konusu olmadığı bir durumun var olup var olamayacağına bakmak gerekmektedir.

Öncelikle dünyadaki yaşama bakıldığında elbette herhangi cinsten bir beyin ve eller, insanınki gibi bir uygarlık kurmaya yetmemektedir. Hatta halen evveli durumda yaşam süren kabilelerin de Batı medeniyetine paralel bir gelişme göstermemesi bazen aynı beyne ve ellere sahip olmanın aynı sonuçlara yol açmayacağına örnek olarak gösterilebilir. Elbette bu evveli kabilelerin yüzlerce yıldır hiçbir yönde hiçbir gelişme göstermediğini söylemek de Batı merkezci bir bakış açısı olacaktır. Nitekim teknik bilgi olarak günümüze nazaran evveli kalsa da bu toplumların, bilgilerini başka yönlerde geliştirmiş oldukları ve Batı medeniyetinin bilmediği başka şeyleri öğrendikleri iddia edilebilir. Ancak burada konu açısından merkezi olan, belirli bir düzeyde olduğunda düşünsel ve maddi olarak doğada bulunmayan yeni olanları ortaya çıkabilecek bir aklın asgari düzeyinin ne olabileceğidir. Çünkü beyin ve eller hemen hemen insanınkine benzer şekilde günümüzdeki maymun türlerinde ve şempanzelerde de bulunmaktadır, ancak onların elleri ve akıllarını kullanarak araç-gereç kullanmaları görülse de bu araç-gereçler mevcut şeylerin, unsurlarına ayrılıp doğada bir arada bulunamayacak şekilde bir araya getirilmesiyle değil, bütünselliği bozulmadan kullanılmasıyla oluşturulmaktadır. Örneğin insan doğada yan yana gelip kendiliğinden birleşmeyecek bir metal parçasıyla bir ağaç dalını bir araya getirip mızrak yapabiliyorken, bir maymun türü sadece yerden bulduğu bir odun parçasını olduğu gibi araç-gereç olarak, örneğin silah olarak kullanabilmektedir. Eller büyük oranda ortak olarak bulunduğuna göre insanınki gibi bir araç-gereç kullanımı için ne biçimde bir akla sahip olunması gerektiğinin bir sorun olarak ele alınması gerekmektedir.

Aynı örnekten yola çıkıldığında, bir odun parçasını olduğu gibi kullanmak yerine yontup inceleştirerek ve ucuna bir metal ya da sivri taş takarak kullanmayı tercih etmek için ilkin, şeylerin düzeni değiştirilmeden, yani asla kendiliğinden ya da salt doğa yasalarıyla yan yana gelmeyecek şeyleri yan yana getirmeden önce sonucun önceden tahayyül edilebilmesi gerekmektedir. Bunun için de ilkin akla sahip varlığın, kendisini karşısındaki düşman varlık yerine koyabilmesi gerekmektedir. Bunu doğrudan yapabilir düzeyde değilse, dolaylı yoldan da yapabilir düzeyde olması böylelikle asgari koşul olarak belirlenebilir görünmektedir. Doğrudan yapabilmesi demek, kendisini düşmanının ya da avının yerine koyabilmesi ve metal

ya da sivri taştan oluşan mızrak ucu etine battığında çekebileceği acıyı ve dolayısıyla odunun olduğu gibi kullanıldığındakine nazaran alabileceği fazladan zararı tahayyül etmesi gerekmektedir. Doğrudan yapamıyorsa da metal ya da sivri taşın kendisine battığı durumda çektiği acıyı düşünüp bu kez karşısındaki düşmanı ya da avı kendisinin yerine koyması ve onun da aynı şekilde acı çekeceğini, dolayısıyla odunun olduğu gibi kullanılmasına nazaran fazladan zarar göreceğini tahayyül etmesi gerekmektedir. Böylelikle bir aklın, insanın ortaya çıkardığı uygarlıklara benzer gelişmeler gösterebilmesi için sırf herhangi bir beyne ait olması yetmeyecek, aynı zamanda empati kurabilen bir zihin olması gerekecektir. Bu empatinin kurulabilmesi için de elbette insanın bir şekilde karşıdaki insanın ya da şeyin içine nüfuz edebilmesi gerekli değildir, karşısındaki insan ya da şey olmanın neliğinin kısmen de olsa bilinebilmesi ya da tahmin edilebilmesi, yani karşıdaki insanı ya da şeyi o insan ya da şey yapan şeylerin neliğinin en azından kısmi bilgisi gerekmektedir. Bir şeyi o şey yapan şeylerin neliğinin, ya da belirli bir şey olmanın neliğinin bilgisinin bütününün ise o şeyin aslında kendinde şeyine tekabül edeceği iddiası doğru kabul edildiğinde de karşısındaki şeyin kendinde şeyinin içeriğinin ne olduğunu bilmese bile karşısındaki şeyin kendinde şeyini düşüncesinin nesnesi edinebilme yetisine sahip olması gerekmektedir. İşte bunu yapabilen bir zihin empati yeteneğine sahip olmuş olacak ve şeylerdeki değişim ve dönüşümler gerçekleşmeden ne olacağını tahmin edip şeyleri önceden tasarlama yetisine sahip olacak ve böylelikle insanınkilere benzer uygarlıklar ve dolayısıyla tinsellikler ortaya çıkarma kabiliyetini edinmiş olacaktır. Bu kabiliyet sayesinde de böylesi akıllı canlılar tek tek bireyler ya da küçük aile grupları halinde hareket etmek yerine önce bir topluluk sonra bir toplum oluşturarak hareket etmeyi de öğrenecektir.

Bu noktaya gelindiğinde, ikinci olarak böyle bir empatiye neden ihtiyaç duyulduğu sorgulanabilir. Elbette buna verilecek ilk cevap, bu yetenekle bireye diğer tür bireyleriyle ve türlerle rekabet konusunda çok önemli bir avantaj sağlanmasıdır ve böylelikle bu avantaj sayesinde empati yeteneğine sahip bireyler popülasyonda ve tarihsel süreçte sayıca artacaktır. Ancak bu yeti bariz bir avantajın söz konusu olduğu durumlar dışında da kullanılabilmekte, hatta bireyin fedakârlıkta bulunmasına neden olarak birey için bir dezavantaj da ortaya çıkarabilmektedir. O halde empati yetisi

kimi durumlarda ortaya çıkardığı fayda sayesinde yaygınlaşsa da bu yetinin bir süre sonra faydadan bağımsız olarak genele yayılıp karşılaşılan her şey ve herkes için uygulanır hale geldiği söylenebilir görünmektedir. Yukarıdaki bölümlerde de belirtildiği gibi, nasıl ki doğru bilgi hayati konularda, söz gelimi hangi mantarla yılanın zehirli olduğu gibi konularda çok önemli bir avantaj sağlayıp ve hatta hayatta kalmayı mümkün kılıp genele yayılarak hakikat istencini ortaya çıkarıyorsa, karşıdaki kişiyle ya da şeyle empati kurulduğunda da o kişi ya da şeye dair önemli bilgiler edinilebilmekte, dolayısıyla yine hakikat istenciyle hareket edilmiş olmaktadır. Zira doğru bilgide olduğu gibi kimi durumda karşıdaki kişiyle empati kurmak, kimi zaman o kişinin ya da empati kuran kişinin hayatını bile kurtarabileceği için yine büyük bir avantaj ortaya çıkaracak bilgisel bir yöne sahip olacaktır.

Öyleyse denebilir ki empati kurma da doğruyu bilme gibi önce sağladığı avantaj nedeniyle yaygınlaşmış durumdadır, ancak sonra avantajı ya da dezavantajı hesaba katılmadan bu yeti genele yayılıp insanı olası her durumda empati kuran, dolayısıyla da topluluk ya da toplum olarak yaşayabilen bir tür haline getirmiştir. Bu ise insanı salt beyin ya da akıl sahibi bir tür olmaktan çıkarıp kendi bireysel sınırlılıklarını tahayyül yoluyla aşabilen özel bir akla sahip bir tür kılmıştır ve bu da onu beyin ve el sahibi diğer canlılardan farklı bir yere taşımıştır. Böylece insan hakikat istencine dönüşen bir güdülenmeyle doğru bilgiyi ve karşısındaki kişi ya da şey olmanın neliğini kısmen de olsa bilmeyi arar hale gelmiştir. Böylelikle elbette bir kişi belirli bir noktaya kadar bilmekle yetinebilse de bilme süreci tarihselliğinde ele alındığında bir kez başlayınca kaçınılmaz olarak devam eden bir süreç haline gelecektir. Empati yetisiyle de birleşince bir kişi birinin bildiği bir şeyin doğruluğunu o kişi sorgulamasa bile kendisini o kişinin yerine koyup sorgulayabilecektir. Dolayısıyla bir bilgi elde edildiğinde bunu peşi sıra o bilginin doğru olup olmadığının bilinmesi takip edecek, bunun için de başka bilgilerin öğrenilmesi ve onların da doğruluğunun bilinmesi gerekecek ve süreç böylece başladığında kaçınılmazca devam edecektir. Üstelik tarihselliğinde ele alındığında doğru bilginin peşinde oluşun bir ahlaki ödev olarak ele alınmasına da gerek kalmayacak, bir insan yanlış bir şeyi doğruymuş gibi kabul edip gösterse de bu yanlışlığın ortaya çıkaracağı

sorunlar ve dezavantajlar hakikatin er veya geç tarihsel süreçte ortaya çıkmasına neden olacaktır.

Bilgisel süreçlerin ve bilgiden hareketle doğada kendiliğinden kurulamayacak ilişkiselliklerin kurulması olarak ortaya çıkan yeni olanların kaçınılmazlığı ayrıca bilginin bir *entelekheia* olarak oluş sürecinden bağımsız bir tamamlanmışlıkla ortaya çıkmasından da kaynaklanmaktadır. Buna göre bilen özne belirli şeyler arasındaki belirli ilişkiselliklere doğru bir şekilde yöneldiği an bilgi kaçınılmazca ortaya çıkmaktadır ve hatta bu yönelim gerçekleştikten sonra bilen öznenin bilmemeyi tercih etmesi gibi bir durum dahi söz konusu değildir. Böylelikle insan gibi bir bilen özne kendi ihtiyaçlarını karşılamak için sürekli bir şeylere yönelecek, yöneldikçe de kaçınılmaz şekilde bilgiyi ortaya çıkaracaktır ve bilimsel yöntem ya da bir bilgi disiplini işbaşında olmasa dahi bilgi gündelik bilgi şeklinde de olsa artmaya devam edecektir. O halde insan gibi bir bilen özne dünya gibi bir gezegende var olduğu müddetçe biyolojik ve toplumsal varlığının gereği sürekli kaçınılmaz olarak bir şeylere ihtiyaç duyacağı için bilginin artışı, ona bağlı olarak tekniğin ortaya çıkışı ve şeyleri yeni olan olarak dönüştürmesi de kaçınılmaz olacaktır. O zaman dışarıdan bir zorlama olmadığı takdirde insan gibi bir bilen öznenin olduğu bir yerde tinin ya da özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi, olmaması da düşünülebilecek ama amaçlanan bir erek olmayacak, olmaması düşünülemeyecek zorunlu bir sonuç olacaktır. İşte sınırlandırıcı bir şeyin olmaması, yani dışarıdan bir zorlama olmaması anlamında negatif özgürlük bu durumda tinin ya da özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi olarak zorunlu bir şekilde tezahür eden ve bilen özneyi doğadan ayıran araçların varlığına bağlı olan bir pozitif özgürlüğün aracı olacak, kendisi bir erek ya da nihai amaç olmayacaktır.

Yine de negatif özgürlüğün baskı araçları yoluyla ihlal edildiği durumlar da elbette mümkündür, ancak negatif özgürlüğün olmamasıyla doğa yasaları karşısında bağımsızlık ya da kısmen otonomluk anlamında özgürlüğün olmaması bir ve aynı şey değildir. Çünkü kurulan sert bir yasalılıkla negatif anlamda özgürlükler son derece kısıtlanabilir, ancak bu yasalılık sayesinde aynı zamanda bilgisel süreçlerin de

hızlandırıldığı durumlar da mümkün olacaktır. Örneğin Nazi Almanya'sında elbette baskı ve katı rejimden ötürü negatif anlamda geniş bir özgürlük alanı söz konusu değildir, ancak tersine bu yasalılık aracılığıyla aynı zamanda bilimi desteklemelerinden ötürü bilimde Nazi Almanya'sının önemli bir gelişme kaydederek doğa karşısındaki otonomluklarını perçinlediği de söylenebilir görünmektedir. Benzer şekilde Eski Mısır'da da negatif bir özgürlük alanından söz edilemez, ancak orada o dönemde köle işçilerin zorla çalıştırılması aracılığıyla doğada asla kendiliğinden ortaya çıkamayacak ve hatta o dönemden sonra insanlar tarafından benzer şekilde üretilemeyecek bir yeni olan olarak piramitler inşa edilmiştir. Fakat buradan hareketle insanların tepeden belirlenmiş bir yeni olana doğru ilerleme kat etmesi için hiçbir negatif özgürlük alanının olmamasının sorun olmayacağı ya da böylesi bir ilerleme söz konusuyken negatif özgürlüğün ikinci planda olacağı iddia edilirse bu tutum oldukça sorunlu bir ilerlemeci anlayış olacaktır. Bu sorunlu ilerlemeci anlayışa paralel olarak öte yandan belirli kriterler ile belirli bir yaşam biçimine doğru ilerleme de yegâne ilerleme yolu olarak tespit edilip bu kriterlerle yaşam biçimine uymayan toplumlar bir askeri dış müdahaleyle bunlara uydurulmaya çalışılırsa bu da benzer şekilde yanlış bir ilericilik ya da ilerlemecilik olacaktır. Bu, her zaman özgürlüğün ya da negatif özgürlüğün daha değerli olduğu ya da kendisine ilerlenen durumun daha aşağı bir durum olduğu anlamına gelmemektedir. Burada yanlış olan, kendisine ilerlenilen şey de değil, bu şeye doğru ilerleme biçimidir. Çünkü her zaman her koşulda negatif özgürlük daha değerli olmasa da yeni olanın ortaya çıkışına ket vurmaması açısından belirli bir noktaya kadar negatif özgürlük gereklidir. Zira toplumun üretici güçlerinin ya da bütün bir toplumun aynı yeni olana doğru zorla ilerletilmeye çalışılması başka yeni olan olanaklarını ortadan kaldıracak, ilerleme tek eksende gerçekleşecek ve belirli bir insan grubunun ilerlemesi bütün bir topluma dayatılmış olacaktır. Bu açıdan bakıldığında bütün bir toplumun çoğulcu bir şekilde içerisinde belirleyici olarak yer aldığı bir ilerleme çok farklı eksenlerden çok yönlü olarak ya da bambaşka bir eksende daha hızlı ve daha ileri olarak gerçekleşme şansına sahip olacakken belirli bir grubun ya da insanın kendi ilerleme anlayışı gereği kendi ilerleme rotasını herkese dayatması aslında o toplumun ilerlemesi değil o insan grubunun ya da o insanın bizzat kendi bireysel ilerlemesi olacaktır, dolayısıyla da toplumun tamamına ait olan bir ilerleme eksenine göre daha tek yönlü, daha tekdüze ya da daha sınırlı

olacaktır. Örneğin Eski Mısır'daki piramitlerin yapıldığı dönem düşünüldüğünde, birbirine benzer onlarca piramit yapmak yerine o zamanın üretici güçleri serbest bırakılsaydı piramitleri ortaya çıkaran potansiyelin başka birçok yeni olan mimari yapıyı da ortaya çıkarabileceği ve dolayısıyla ilerlemenin daha hızlı ya da daha çok yönlü gerçekleşeceği söylenebilir görünmektedir. O halde bir insan topluluğu sınırlı bir insan grubu ya da belirli bir tipteki tek bir insan tarafından zorla yönlendirildiğinde o sınırlı insan grubu ya da belirli bir tipteki tek bir insan tek başına ne kadar ilerleyebiliyorsa o kadar ilerleyebilecektir ve yeni olanların ortaya çıkışına ket vurmayan bir negatif özgürlükte ilerleme daima baskı altındaki ilerlemeye nazaran daha hızlı ve çok yönlü olacaktır.

Belirli bir dereceye kadar negatif özgürlük, belirli bir bireyin ya da belirli bir grubun ilerlemesini aşacak şekilde toplumun bütününün ya da insanlığın ilerlemesi için gerekli olsa da yegâne gereklilik de olmayacaktır. Örneğin ilerleme için gerekli çalışmaları mümkün kılacak araç-gereçlerin ya da maddi imkânların belirli bir grubun ya da belirli kişilerin elinde olması durumunda yine ilerleme bütün bir toplumun ilerlemesi olmayacak, o belirli grup ya da kişilerin ilerlemesi olacaktır. İmkânların tabana yayılması durumunda, yani fırsat eşitliğinin sağlanması durumunda bu ilerlemeninkinden bambaşka ölçekte ve kapsamda bir ilerlemenin söz konusu olabileceği de öne sürülebilir görünmektedir. O halde denebilir ki ne toplumun belirli bir ilerleme ekseninde ilerlemeye zorlanması ne de tek başına bir negatif özgürlük topluma ya da insanlığa, olanağını içinde taşıdığı hakiki ilerlemeyi gerçekleştirme şansını sağlayacaktır. Bu hakiki ilerleme için gerekli olan ise her olası yeni olanın ortaya çıkışını mümkün kılan bir negatif özgürlük sahasının ve araç-gereç ve imkân konusunda fırsat eşitliğinin sağlandığı geniş bir pozitif özgürlük sahasının kurulmuş olmasıdır.

Yeni olanın ortaya çıkışı için gerekli olmasının yanında negatif özgürlük sahasının fazlaca geniş tutulması da olanağına sahip olunan tüm ilerlemenin ortaya çıkışına ket vurabilecektir. Ancak burada temel sorun, özgürlük konusuna geçmeden önce yukarıda sorulan, geniş bir özgürlüğün mü yoksa olanağına sahip olunan tüm

ilerlemenin ortaya çıkışının mı daha değerli olduğu sorusudur. Olanağına sahip olunan tüm ilerlemenin ortaya çıkması ise bir üretim aracını kullanmaya en yetkin kişi her kimse onun tarafından kullanılması anlamına gelmektedir ki bunun için bazen kişinin kendi rızası olmamakta, bir erk tarafından buna zorlanması gerekebilmektedir. Çünkü negatif özgürlüğün ihlal edilmesi sırf bir araçla birisinin bir şey yapmasına engel olmaktan ibaret olmayacak, bir araç vasıtasıyla birisini olumlu da olsa bir şey yapmaya zorlamak da negatif özgürlüğün ihlali olacaktır. Dolayısıyla olası en iyi üretimin gerçekleştirilip olası en büyük ilerlemenin kat edilmesi için özel mülkiyetin uygun olmadığı gösterildikten sonra sorun, insanların bir şey yapmaya zorlanmadığı bir negatif özgürlük alanının mı yoksa ellerinden en iyi ne iş geliyorsa o işi yapmaya zorlandığı bir ilerlemeciliğin mi daha değerli olduğu sorununa dönüşmüş olmaktadır. Bu sorunun ilk tespit edildiği yerden bu yana özgürlük kavramının ele alınmasıyla varılan son noktada da özgürlüğün aslında kendi başına kendi için bir amaç olmadığı, bir araç olduğu ortaya konmuştur. Kendisi için olduğu şeyin ise ancak özgürlüğün bir başka biçimi olan, doğa yasalarından bağımsızlık olarak özgürlük olduğu öne sürülebilir görünmektedir. Bu özgürlüğün kendisinin ise aslında bir amaç olmadığı, tinin ya da özgürlüğün kendisini gerçekleştirmesi olarak bir süreç olduğu gösterilmiştir. Çünkü bir şeyin amaç olabilmesi için var olmadığı bir durumun da mümkün olması gerekmekteyken tinin bir kez ortaya çıkıp kendini gerçekleştirmeyi durdurduğu bir durum söz konusu olamayacaktır. Diğer bir ifadeyle bilen bir öznenin ortaya çıkıp bilme sürecini başlattıktan sonra yeni bilgilerin öğrenilmesinin ya da yeni olanın ortaya çıkışını sağlayacak yeni bilgilerin üretilmesinin tamamen durduğu bir durumun akla yatkın olarak ortaya çıkması mümkün değildir. Böyle bir durum ancak hiçbir gün yeni bir şeyin ortaya çıkmadığı ya da öğrenilmediği, her gün herkesin aynı şeyleri tekrar tekrar yaptığı bir evren durumunda mümkün olacaktır. Böyle bir evren durumunda o zamana kadar üretilen belirli tinsellikler ve yeni olanlar olacaktır, ancak sürekli aynı şekilde tekrar edilmeleri nedeniyle bunlar da tinselliklerini ve yeniliklerini kaybedip insan yaratısı olan sahte bir doğaya dönüşmüş olacaktır. İnsanlığın bütününün böyle bir duruma dışarıdan bir müdahaleyle ya da kendi rızasıyla sokulması mümkün olmadığına göre de doğa yasalarından bağımsızlık olarak özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi başlayınca devamı kaçınılmazca gelecek bir süreç olacak ve negatif anlamda özgürlük bu süreç için yalnızca bir araç konumunda olacaktır. O halde tinin

ve özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi bir kez başlayınca durdurulamayacak, ancak yavaşlatılabilecek tarihsel bir süreç olacaktır ve onu son derece hızlandıran da son derece yavaşlatan da negatif özgürlük alanının genişliği olacaktır. Buna göre negatif özgürlük alanı çok daraltılırsa yeni olanın birbirinden farklı olarak ortaya çıkışları, dolayısıyla da tinin ve özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi yönündeki ilerlemenin hızı azalacaktır. Buna karşın negatif özgürlük alanı çok genişletilirse de yeni olanın birbirinden farklı olarak ortaya çıkışları artsa da en iyi aracın onu en iyi kullanacak kişide olma şansı azalacağı için yine tinin ve özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi yönündeki ilerlemenin hızı azalacaktır. Dolayısıyla tinin ve özgürlüğün kendini gerçekleştirmesi yönündeki ilerlemenin hızıyla negatif özgürlüklerin miktarının birbiriyle doğru orantılı olduğu söylenemeyecektir. Diğer bir ifadeyle bu noktaya kadar varılan sonuçlar doğru kabul edildiğinde özgürlükler ne kadar geniş tutulursa ilerlemenin de o denli hızlı olacağı kabulünün aslında bir yanılsama olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü burada ele alındığı şekliyle ilerlemenin olası en büyük hızda gerçekleşebilmesi için negatif özgürlük ile en iyi aracın onu en iyi olan tarafından kullanılmasının belirli bir denge içerisinde, yani optimal bir düzeyde tutulması gerekmektedir. Zira negatif özgürlük alanı fazla geniş tutulduğunda ya bir üretim aracını en iyi kullanacak olanın kendi potansiyelini gerçekleştirip o aracı kullanma zorunluluğu ortadan kalkmakta ya da daha genel olarak en iyi potansiyele sahip kişiler hayatta kalmak için çalışmak zorunda kalmamaktadır. Ne de olsa en iyi yapabildiği şeyi yapmak zorunda olmamak ya da en iyi yapabildiği şey yerine başka bir şey yapmak veyahut bir şey yapmak yerine hiçbir şey yapmamayı tercih etmek de negatif özgürlüğe girmektedir, ancak genele yayılıp uygulandığında toplum için iyinin ortaya çıkma şansını zora sokmaktadır. Böylesi bir geniş negatif özgürlük alanının imkânını veren ise aslında hukuksuzluk ya da esnek bir yasalılık değil, özel mülkiyet ve dolayısıyla üretim araçlarının özel mülkiyetini mümkün kılan serbest piyasa ekonomisidir. Çünkü özel mülkiyet kimi ellerde öyle birikmektedir ki bazı insanlar hayatlarını devam ettirebilmek için illa en iyi oldukları işte çalışmak zorunda kalmamakta, onun yerine sevdikleri ama pek de iyi olmadıkları işlerde çalışmayı tercih edebilmektedirler. Hatta kimi insanlarda özel mülkiyet o kadar birikmektedir ki o insanlar hayatta kalmak için ömür boyu ya da yaşları el verene dek çalışma zorunluluğundan kurtulmaktadırlar, bu nedenle de en iyi yaptıkları işi onlar yerine başkaları yapmak zorunda kalmaktadır. Diğer bir ifadeyle özel mülkiyet ve ona

imkân veren sermaye konusundaki eşitliğin çok fazla bozulması sonucunda kimi insanlar hiçbir gereksiniminden feragat etmeden tembellik yapma hakkına sahip olmaktadırlar. Hatta bazen kimi insanlar özel mülkiyet ya da sermaye fazlalıkları sayesinde kendilerinin yükümlülüğünde olan görevleri de başkalarına yaptırıp ödev konusunda da tembellik yapabilmektedirler ya da daha eşitlikçi bir toplumda başkalarının hakkı olması gereken şeyi yasal ticaret yolları aracılığıyla sistem açısından meşru bir şekilde de olsa ele geçirebilmektedirler. Dolayısıyla geniş bir negatif özgürlük alanı salt iyi eylemlere olanak tanımakla sınırlı kalmamakta, fazla geniş olduğunda kötü sayılabilecek ya da görece olumsuz eylemlere de alan açmaktadır. Böylelikle de ölçüsüz bir liberalizmde kişilerin yapmakta özgür oldukları şeyler kötü şeyler olabileceği gibi yapmamakta özgür oldukları şeyler aslında kendi ödevleri olan şeyler de olabilmektedir. O halde özgürlük kendisi için nihai bir amaç değilse, yalnızca tinin ve özgürlüğün kendini gerçekleştirme sürecinde bir dereceye kadar asgari bir ön koşulsa ve ayrıca da ne kadar çok olursa ilerleme de o denli hızlı gerçekleşmiyorsa ilerlemeyi hızlandıracak ya da bambaşka yönlerde daha güçlü bir ilerlemeyi mümkün kılacak başka yollar yerine neden halen özgürlüğün tercih edildiği sorulabilir görünmektedir. Üstelik özel mülkiyet konusunda da sınırsız bir özgürlüğü temin eden serbest piyasa ekonomisinin de yukarıda ilerleme için aslında en uygun biçim olmadığı ortaya konmuşken, özgürlüğün de kendi başına en büyük değer olmadığı ve hatta aşırıya kaçıldığında ilerlemeye ket vurduğu da gösterilince neden halen sınırsız ya da asgari düzeyde sınırlandırılmış bir serbest piyasa ekonomisinin dünya genelinde ilk tercih olduğu konusunda olası iki açıklama mümkün görünmektedir. Bunlardan birincisi hiçbir sınırın tanınmadığı ya da sınırlandırılmanın asgari düzeyde tutulduğu bir serbest piyasa ekonomisinin ilerlemeye ket vurduğu bilinmemektedir ve hatta ilerlemeyi hızlandırdığı kabul edilmektedir ki bunun böyle olmadığı yukarıda gösterilmeye çalışılmıştır. İkincisi ise kendisi için istenilen nihai bir amaç ya da değer olmasa da özgürlük halen bir değer olarak daha hızlı bir ilerlemeye tercih edilmektedir. Buna göre de ilerlemeyi hızlandıracak zorlamalar yerine hızlı bir ilerlemeyle sonuçlanmayacak ama kişileri eylemlerinde özgür bırakacak koşullar yeğlenmektedir. Bunun temellendirmesinin nasıl yapıldığını incelemek içinse liberalizm ve özgürlükle ilgili yazılan metinlere bakmakta yarar vardır.

Çalışmanın bu bölümünde ilkin yasalılığın özgürlükle bağı incelenmiş, bunun için de ilkin özgürlüğün her şeyi yapabilme olarak ele alınmasının mevcut yasalılıklar gereği imkânsız olduğu belirtilmiştir. Daha sonra yasalılıkla ilişki ilkin Kant açısından ele alınmış ve Kant felsefesi açısından özgürlüğün doğa yasalarının kısmen de olsa durdurulup aklın yasalarına uyulması üzerinden tanımlanması düşüncesi üzerinde durulmuştur. Ancak elbette doğa yasalarından bağımsızlık insanın biyolojik varlığın açısından imkânsız olsa da yukarıdaki bölümlerde de ele alındığı gibi doğa yasalarına bağlı olarak da olsa kısmen bağımsız yeni yasalılıkların da mümkün olduğu tekrar vurgulanmış, bu yasalılığın ise ilkin düşünsel alanda ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır. Bu temellendirilirken de ilkin doğa yasalarının bu kadar hâkimken özgür iradenin mümkün olup olmadığına dair temel felsefe sorunu ele alınmış, bu sorunun çözümü için de Kant'ın uzay ve zamanın yalnızca duyusal görünün biçimleri olduğunu ve şeylerin yalnızca görü olarak varoluş koşullarını teşkil ettiği görüşünden hareket edilmiş ve doğa yasalarına bağlı olanın duyulur olanların olduğu sonucuna varılmıştır. Kendinde şeyi ise Kant'ın bilinebilir değil de salt düşünülebilir olan olarak ele aldığı da belirtilmiş, bunun ise şeylerin kendinde şey şeklinde kabul edilerek düşünülmesiyle uzay zaman formundan ve dolayısıyla doğa yasalarına dair ilişkiselliklerden bağımsız, düşüncede kurulan yeni ilişkiselliklerle düşünülür alanda kendine has yasalılıklarla ele alınabileceği sonucuna vardırdığı tespit edilmiştir. Daha sonra şeylere dair bilgimizin unsuru olan kavramların da aslında belirli ilişkisellikler açısından bilinir olmasıyla bu ilişkiselliklerden bağımsız olarak düşünülebilen bir kendinde kavram fikri ortaya atılmış, kavramın varlık kavramında olduğu gibi kapsayıcılığı arttıkça kendinde kavram oluşunun da arttığı tespitinde bulunularak bilinebilirliğinin de azaldığı öne sürülmüştür. En nihayetinde de düşünülür olanlar Aristoteles'in entelekheia kavramı içerisine sokulmuş ve genel olarak düşüncenin kendinde kavramlıklardan kurtulup bilinebilir olması için doğa yasalarından farklı olan ama belirli kendine has yasalılıklara sahip olması gerektiği öne sürülmüştür. Böylelikle özgürlük ile doğa alanının Kant'ın da kabul ettiği şekliyle birbiriyle çatışmadığı belirtilmiş, doğa yasalarına bağlı doğal zorunlulukla düşüncenin yasalılığına bağlı olarak gerçekleşen özgürlüğün birbirinden bağımsız ve bir diğeri tarafından bozulmadan var olabileceği

sonucuna varılmıştır. Düşünülür alandaki yasalılığın da çelişmezlik ilkesi, mantık ve ahlak yasaları olabileceği belirtilmiş ve "ancak aynı zamanda, genel bir yasa olmasını isteyebileceğin maksime göre eylemde bulun" şeklindeki koşulsuz buyrukla birlikte "eyleminin maksimi sanki senin istemenle genel bir doğa yasası olacakmış gibi eylemde bulun" şeklindeki genel ödev buyruğunun bilginin ortaya çıkış sürecindeki ahlaki tutumu belirlediği öne sürülüp dolayısıyla da bu buyrukların düşünülür alanın yasalılığını oluşturabileceği iddia edilmiştir. Daha sonra yanlış bilginin bilinçli olarak başka insanları kullanmak için doğru kabul edilmesinin önüne geçmek için "her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" şeklindeki pratik buyruğun bir yasalılık teşkil ettiği belirtilmiş ve Kant açısından doğa yasalarından bağımsızlığın, temelini otonom şekilde bizzat insan aklından alan bu yasalılığa uyulduğu takdirde düşünsel alandaki özgürlük haline geleceği sonucuna varılmıştır. Ancak Hegel açısından özgürlüğün daha farklı ele alındığı da kabul edilmiş, Kant ahlak konusundaki yasalılığın evrenselliğini dahi bireyden hareketle kurarken Hegel'in evrensel olan tinden hareketle bireyi belirlediği öne sürülmüştür. Ayrıca Kant'a göre bilen öznenin tarihselliğinden sıyrılmış şekilde bilgiyi ortaya çıkarırken Hegel'de bilginin tek bir bilen öznenin yaratıcı ürünü olarak değil de bütün bir tarihsel sürecin sonucu olarak ele alınabilir olduğu tespitinde bulunulmuştur. Öte yandan Hegel'e göre özgürlüğün Kant'tan farklı olarak yalnızca doğa yasalarından bağımsız olup kendi otonom yasalılığına tabii olmaktan ibaret olmadığı, tinin yegâne amacı olarak bütün bir dünya tarihinin sürekli olarak hedeflediği nihai erek olduğu belirtilmiştir. Çünkü en nihayetinde özgürlüğün Kant'ta aklın sonucu olarak görülürken Hegel'de en nihayetinde ulaşılacak bir amaç olarak ele alındığı da eklenmiştir ve tüm bunların nedeninin de aslında Kant'ta belirleyici olanın bireyken Hegel'de belirleyici olanın tin olmasının olduğu iddia edilmiştir. Ayrıca Hegel'e göre özgürlüğün tinin amacı olduğu belirtilmiş ve tinin kendini gerçekleştirmesiyle birlikte kendini gerçekleştireceği, yani tinin kendini gerçekleştirebilmesinin nedeni de olmayacağı iddia edilerek özgürlüğün Hegel'de Kant'ta olduğunun aksine tarihin her döneminde aynı güçle ortaya çıkabilen bir ide olmadığı, tinin kendini gerçekleştirmesine paralel olarak kendini gerçekleştirip ortaya çıkacağı sonucuna varılmıştır. Özgürlüğün amaç olarak tüm tinsel sürecin sonuna konmasının ise en nihayetinde özgürlüğün kendinde amaç olarak en iyi olan

şeklinde anlaşılmasına neden olduğu sonucuna da varılmıştır. Ancak özgürlüğün artmasıyla daima paralel şekilde artan bir ilerlemenin kabulünün en nihayetinde kaotik bir durumu en ileri saymayı gerektirecek absürt bir sonuca varacağı için de Hegel'deki bu özgürlüğün sınırları belirlenmeye çalışılmış ve bu özgürlüğü ise salt doğa yasalarından bağımsız belirli ve belirgin bir yasalılığın değil de daha genel olarak salt doğa yasalarına bağlı olarak kurulabilecek belirlenmiş neden-sonuç ilişkilerinin dışında yeni neden-sonuç ilişkilerinin kurulabilmesinin sağladığı sonucuna varılmış ve bu yeni ilişkiselliklerin de önceki bölümlerde olduğu gibi yeni neden-sonuç ve etki-tepki ilişkilerinin kurulmasını sağlayan insan beyni ve elleriyle üretilen araç-gereçlerle kurulduğu ileri sürülmüştür. Öte yandan özgürlüğün "her şeyi yapmakta özgür bırakılmak" ya da kısaca "sınırlandırılmamak" olarak ele alınması durumunda insanınkine benzer beyne ve ellere sahip olmayan, kendi haline bırakılmış her varlığın da en az en özgür toplumdaki insan kadar özgür olarak ele alınabilmesi gibi absürt bir sonuca varılacağı da tespit edilmiş, doğa yasalarından bağımsızlık ya da salt doğa yasalarına bağlı olarak kurulan ilişkiselliklere mahkûm olmama olarak özgürlüğün en nihayetinde doğaya bağımlılığı ortadan kaldıracak araçların sağlanması ile mümkün olduğu sonucuna varılmıştır. Buradan hareketle de sınırlandırılmama anlamında özgürlüğün aslında negatif özgürlük ve araçların sağlanmasıyla gerçekleşen özgürlüğün ise pozitif özgürlük olarak ele alınabileceği tespit edilmiş, fakat negatif özgürlüğün ihlali olarak engelleme veya zorlamanın sırf bir baskı aracının varlığıyla değil gerekli bir araç-gerecin yokluğuyla da olabileceği sonucuna varılmıştır. Buradan hareketle de herhangi bir sınırlamanın olmaması tekrar ele alınıp bu kez negatif özgürlüğe dâhil edilmiş, ancak salt hiçbir sınırlamanın olmaması anlamında negatif özgürlüğün gerekli tüm araçlardan yoksun olunduğunda insan dışındaki herhangi bir canlının negatif özgürlüğüyle insanın negatif özgürlüğü arasında bir fark olmadığı noktasına tekrar varılmıştır. Araç yoksunluğunun bu noktada aslında bir nevi bir engelleme olabileceği iddiasından hareketle belirli amaçlar ya da istençler için gerekli araç-gereçten yoksun olmanın negatif özgürlüğü ihlal etmemesi için tek yolun bu amaçtan ve istençten vazgeçmek olduğu noktasına varılmış, ancak bu şekilde söz gelimi doğadaki aslanın negatif anlamda özgür olabileceği gibi uçmak isteyip de araç-gereçten yoksun olduğu için uçamayan bir insanın da negatif anlamda özgür olabileceği sonucuna ulaşılmıştır. Ancak bir arzu, istenç ve amaçtan vazgeçmenin insan gibi bir bilen özne söz konusu olduğunda çoğu

durumda imkânsız olduğu tespitinde bulunulmuş, zira kendisini başka insanlar, canlılar ya da nesneler yerine koyarak düşünebilen insanın bazı durumlarda karşısındaki canlının ya da nesnenin avantajına sahip olmayı dilemekten vazgeçemeyeceği öne sürülmüştür. Böylece örneğin kendisine doğanın çizdiği sınırlılıklardan kurtulmak isteyen bir insan ya da benzeri bir bilen özne söz konusu olduğunda asıl önemli olanın negatif özgürlük değil de doğa yasaları karşısında bağımsız ya da otonom olmanın olduğu, bunun için de önemli olanın bir engelin yokluğu değil de bir araç-gerecin varlığı olduğu, böylece de araç-gerecin kullanımının engellenmemesi olarak negatif özgürlüğün ancak ve ancak doğa yasalarından bağımsızlık ya da otonomluk olan asıl amaç için bir araç olduğu sonucuna varılmıştır. Öte yandan herkese her aracın sunulduğu bir pozitif özgürlüğün kendisinin de asıl amaç olmadığı vurgulanmış, aslolanın ise Hegelci anlamda tinin ve özgürlüğün kendini gerçekleştirme süreci, yani henüz bilinmeyen bilgilerin tek tek bilinir hale gelip bilginin neredeyse her şeyi açıklayacak şekilde genişlemesi, bu çalışmada ele alındığı şekliyle de bilgisel ilerleme olduğu ileri sürülmüştür. Fakat bu noktada tinin ve özgürlüğün gerçekleşmesine dair bu sürecinin de bir amaca doğru teleolojik bir ilerleme olmadığı gösterilmeye çalışılmış, bunun için de yukarıda ifade edilen, insanın, kendisini karşısındaki canlı ya da şeyin yerine koyabilme yetisi empati olarak ele alınarak insanının temel özelliklerinden biri şeklinde belirlenmiş, bunun ise insanı hakikat istencine dönüşen bir güdülenmeyle doğru bilgiyi ve karşısındaki kişi ya da şey olmanın neliğini bilmeyi arayan bir varlık haline getirdiği öne sürülmüştür. Böylelikle bilme sürecinin, tarihselliğinde ele alındığında bir kez başlayınca kaçınılmaz olarak devam eden bir süreç haline geldiği sonucuna tekrar varılmıştır. En nihayetinde de insan gibi bir bilen öznenin kendi ihtiyaçlarını karşılamak için sürekli bir şeylere yöneldiği, yöneldikçe de kaçınılmaz şekilde bilgiyi ortaya çıkardığı öne sürülerek tinin ya da özgürlüğün kendini gerçekleştirmesinin, olmamasının da düşünülebileceği ama amaçlanan bir erek olmadığı, olmaması düşünülemeyecek zorunlu bir sonuç olduğu fikrine ulaşılmıştır. Böylelikle de buradan negatif özgürlüğün bir amaç olarak ele alınması yerine zorunlu bir şekilde tezahür eden ve bilen özneyi doğadan ayıran araçların varlığına bağlı olan bir pozitif özgürlüğün aracı olarak ele alınması gerektiği sonucuna ulaşılmış ve son tahlilde pozitif özgürlük de tinin kendini gerçekleştirme sürecinin bir aracı olarak tespit edilmiştir. Ancak salt tinin kendini gerçekleştirmesi ya da bilgisel ilerleme için bütün

bir toplumun belirli bir baskı ile belirli yönlerde üretimde ve bilgisel üretimde bulunarak ilerlemeye zorlanmasının toplumun toplum olarak değil de sadece o zorlamada bulunan insanların sanki kendi bireysel ilerlemesiymiş gibi sınırlı bir eksende ilerlemesine neden olacağı da vurgulanarak yine negatif özgürlüğün belirli bir yere kadar var olması gerektiği kabul edilmiştir. Ne var ki negatif özgürlükte bir üst sınırın tanınmamasının da toplumu olumsuz etkilediği eklenmiş, bunun nedeni olarak da negatif özgürlükte insanların diledikleri şeyi yapmamakta özgür olmasının insanın topluma faydalı olarak yapabileceği en iyi işleri yapmamasını da kapsıyor oluşu gösterilmiş, zira kimi insanların sahip olduğu servetle hiçbir iş yapıp üretimde bulunmadan ama hiçbir gereksiniminden de mahrum kalmadan yaşamını sürdürebildiği belirtilmiştir. Ayrıca genel olarak önceki bölümlerle birlikte negatif özgürlüğün en iyi üretim araçlarını en yetkin kişilerin eline teslim etmeme özgürlüğünü de sağlaması açısından bilgisel üretimi ve bu bilgisel üretimden kaynaklı olarak en nicelikli ve nitelikli üretimi de kısıtladığı ve böylece ilerlemeye ket vurduğu da gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak buna rağmen özel mülkiyeti ihlal etmek pahasına üretim araçlarının mevcut sahiplerinden alınıp onu en iyi kullanacaklara teslim edilmesinin bilgisel ve dolayısıyla üretimsel ilerlemeyi sağlayacak oluşunun açık olmasına rağmen özellikle negatif anlamdaki özgürlüğün tercih edildiği de kabul edilmekte, bunun nedeninin de ya genel kabullere bağlı kalınıp hiçbir sınırın tanınmadığı veyahut sınırlandırılmanın asgari düzeyde tutulduğu bir serbest piyasa ekonomisinin ilerlemeye ket vurduğunun bilinmiyor oluşunun ya da aslında kendisi için istenilen nihai bir amaç ya da değer olmasa da özgürlüğün halen bir değer olarak daha hızlı bir ilerlemeye tercih ediliyor oluşunun olabileceği ifade edilmiştir. İşte özgürlüğün böylesi en büyük değer olarak kabul edilişinin temellendirilmesi için de bir sonraki bölümde ilerleme liberalizm açısından ele alınmaya çalışılacaktır.

2. 2. 2. 1. Liberalizme Göre İlerleme

Diğer pek çok liberal düşünce insanı gibi, liberal düşüncenin kuramcılarından Milton Friedman da ekonomik özgürlüğün bir kendinde amaç olduğunu

söylemektedir (Friedman, 2002: s. 8). Özgürlüğü ekonomik özgürlük ve siyasal özgürlük olarak ikiye ayıran Friedman, daha sonra ekonomik özgürlüğün ikinci olarak siyasal özgürlüğün gerçekleştirilmesi için vazgeçilmez bir araç olduğunu öne sürmektedir (Friedman, 2002: s. 8). Siyasal özgürlüğü ise Friedman, siyasal özgürlüğün olmadığı zamanın Rusya'sı ya da Nazi Almanya'sı gibi totaliter devletler üzerinden tanımlamaktadır ve bu gibi devletlerde ekonomik totalitarizmin siyasi totalitarizmle birleştiğini söylemektedir (Friedman, 2002: s. 10). Böylelikle siyasal özgürlüğü, siyasal totalitarizmin olmaması dolayımıyla tanımlamaktadır (Friedman, 2002: s. 15). Siyasal totalitarizmi de baskı üzerinden tanımlamaktadır ve buna göre baskı, ordunun ve modern totaliter devletin tekniğidir (Friedman, 2002: s. 13). Liberalizmde ise mübadele, yani bir malın diğeriyle ya da parayla değişimi baskı olmadan koordinasyonu beraberinde getirebilmektedir (Friedman, 2002: s. 13). Girişimler ise özeldir, böylece sözleşme yapan taraflar bireylerdir ve bireyler her türlü mübadeleye girme ya da girmeme konusunda özgürdür ve böylece her alışveriş katı bir şekilde gönüllülük esasına dayanmaktadır (Friedman, 2002: s. 14). Devletin görevi ise burada, gönüllü yapılan sözleşmelere bir bireyin başka bir birey tarafından baskıyla zorlanmasını engelleyen yasaları ve düzeni oluşturmaktır (Friedman, 2002: s. 14). Böylelikle Friedman, ilkin ekonomik araçları kullanarak oluşturulabilecek baskıyı önlemesi açısından rekabetçi kapitalizmle gelen ekonomik özgürlüğü siyasal özgürlüğün ön koşulu olarak belirlemektedir (Friedman, 2002: s. 4). Çünkü müşteri, alışveriş yapabileceği başka satıcıların varlığı ile satıcının baskısından, satıcı başka müşterilerin varlığı ile müşterinin baskısından, çalışan başka patronların varlığı ile patronun baskısından ve patron başka çalışanların varlığı ile çalışanlarının baskısından korunmaktadır ve piyasa bunu kişisel olmayan bir şekilde ve merkezi bir otorite olmadan gerçekleştirmektedir (Friedman, 2002: s. 14-15).

İkinci olarak Friedman'a göre ekonomik özgürlük siyasal özgürlüğü daha dolaysız bir şekilde de mümkün kılmaktadır. Çünkü siyasal özgürlüğün ya da özgür bir toplumun bir özelliği şüphesiz bireyleri toplumun yapısında radikal bir değişimi savunma ve bunun propagandasını yapma konusunda özgür bırakmaktır (Friedman, 2002: s. 16). Ancak bir insanın bir şeyi savunması için ilk önce hayatını idame ettirebilmesi gerekmektedir ve bu ona göre sosyalist bir toplumda sorundur, çünkü

tüm işler siyasal otoritenin doğrudan kontrolü altındadır (Friedman, 2002: s. 16). Bu değerlendirmeye göre de sosyalist bir toplumda düzenin kendisini hedef alan bir oluşuma izin verilmesi, maddi yardımda bulunulması ya da bu oluşuma girişen kişilere yaşam hakkı verilmesi zor görülmektedir. Buna karşın kapitalist bir toplumda söz gelimi sosyalizmi savunan bir kampanya ya da fikirde kullanılmak üzere fon bulunması için karşıt fikirdeki bütün bir devleti ikna etmek yerine birkaç zengin insanı ikna etmek yeterli olacaktır (Friedman, 2002: s. 17). Üstelik bu insanları bu kampanyaya ya da fikre ikna etmek de gerekli olmayacak, sadece bu kampanyanın ya da fikrin kârlı olduğuna ikna etmek kâfi gelecektir (Friedman, 2002: s. 17). Tüm bu argümanlara göre özetle, örneğin kapitalist propaganda yapan bir filmi "komünist" bir toplulukta çekmeye kalkışmak hem o filmle ilgilenenlerin toplumdan dışlanmasını beraberinde getirebilir hem de bu filmi çekmek için gerekli kaynağı bulmak çok zor olacaktır. Öte yandan komünist bir propaganda yapan bir filmi kapitalist bir toplumda çekebilmek için devlet yardımına ihtiyaç yoktur, birkaç kişiden, örneğin bir yapımcıdan destek alınması yeterlidir ve yapımcının komünizmin gerekliliği konusunda ikna edilmesine de gerek yoktur, yapımcının filmin gişe başarısına güvenmesi yeterli olacaktır. Buna benzer şekilde kapitalist bir toplumda Che Guevara tişörtlerinin basılıp dağıtılması için giyim firmasının sosyalistliğini ilan etmesine gerek yoktur, firma sadece bu tişörtlerin satılıp satılmayacağıyla ilgilenmektedir. Zira ekonomik özgürlüğün olduğu bir toplumda her fikir, beraberinde kâr getireceğine güvenildikten sonra istenildiği şekilde yayılma ve savunulma şansına sahip olmaktadır ve böylelikle Friedman'a göre ekonomik özgürlük daha dolaysız şekilde de siyasal özgürlüğü beraberinde getirmektedir.

Bu noktada Friedman'ın görüşlerine yukarıdaki bölümlerde dile getirilen kavramsal çerçeve açısından bir itiraz getirilebilir görünmektedir. Buna göre, Friedman'ın baskıyı önlemek için ekonomik özgürlüğün işe yararlığı konusundaki görüşleri, gizli el metaforunda olduğu gibi, tüm bireylerin yine naif bir bencillikle salt kendi bireysel çıkarı için eylemde bulunmasını gerektirmektedir. Elbette bu şekilde salt kendi bireysel çıkarını düşünen bireylerin bulunduğu bir toplumda Friedman'ın görüşleri geçerli olacak ve ekonomik özgürlük tam da baskının ortadan kaldırılma aracı olacaktır. Ancak uzun yıllar boyunca salt kendi bireysel çıkarını

düşünen naif bencil bireylerin egemen olduğu bir toplumda başka bireyler için sınırlı bir özgecilikte bulunmanın, yani daha büyük çıkarlar için küçük fedakârlıklarda bulunmanın getireceği avantaj da giderek büyümüş olacaktır. Böylelikle naif bencilliğin hüküm sürdüğü bir toplumda, örneğin iş insanları salt birbiriyle rekabet edip kendi çıkarını düşünecekken içlerinden bazıları karşılıklı küçük fedakârlıklarla bir çıkar ortaklığı kurduğunda diğerleri karşısında daha avantajlı konuma geçeceklerdir ve diğer rakiplerle müşterilere bu birliktelikten doğan güçle baskı uygulayabileceklerdir. Ancak ekonomik özgürlüğün baskıyı azalttığı iddiasına karşın bu yönden getirilen bir eleştiriye karşı eleştiri olarak da devletin tam da bu çıkar ortaklıklarını engellemek ve rekabeti adil koşullarda tutmak üzere gece bekçisi metaforunda olduğu gibi müdahalede bulunacağı öne sürülebilir. Ne var ki bu müdahale de aslında baskıyı ortadan kaldırmak için getirilen özgürlüğü sürdürmek için kullanılan başka bir baskı olacaktır ve bir açıdan bakıldığında bu müdahale birlikte hareket etmeyi, hatta kişilerin kendi rızalarıyla sözleşmede bulunmalarını engellediği için yine bir baskı mekanizması olacaktır. Hatta rekabette bulunması gereken bireylerin birbiriyle iş birliğine girmesini engellemek için birbiriyle iletişime geçmesini engelleme noktasına kadar gelirse ifade özgürlüğünü ihlal etmiş ve özel hayata müdahale etmiş olacaktır. Üstelik birbiriyle rekabette bulunması gereken bireylerin bir araya gelişinin hangi noktada yasal sayılıp hangi noktada yasal olmadığı belirsiz olursa en ufak bir boşlukta karşılıklı çıkar ortaklıklarının kurulduğu platformlarda buluşulabilecektir. Örneğin nasıl ki işçiler kapitalist sistemde kendi haklarını korumak için sendikalar aracılığıyla örgütleniyorsa işverenlerin de kendi çıkarlarını korumak için meslek odaları ya da iş insanı dernekleri kurması yasal kabul edilmektedir. İşte bu dernekler aracılığıyla bütün bir sektördeki her iş insanının işçi ücretleri ya da üretilen mal fiyatları hakkında sözleşip ortak meblağlar belirlemesi sözleşmeye uyulduğu takdirde işçinin ve müşterinin yararına olacak rekabeti bozma tehlikesini taşımaktadır. Ancak burada sözleşmeyi bozmanın, yani belirlenen meblağların dışına çıkılmasının o işverene o an için çok büyük avantaj sağlayacağı, dolayısıyla sözleşmeyi bozmanın ona uymaktan daha cazip olduğu iddia edilerek böylesi sözleşmelerin kalıcı olmayacağı iddia edilebilir. Yani bu kez özgeci olarak hareket edilen bir toplulukta bireysel bir çıkar için bencilce hareket edilmesi büyük bir avantaj sağlayacak ve denge bu kez bireyci rekabet yönünde bozulacaktır. Ancak bunun da başka bedellerinin de olabileceği söylenebilir görünmektedir. Çünkü

anlaşılan fiyatların ve ücretlerin dışına çıkılarak müşterilerle ve işçilerle sağlam bir sözleşmeye varılmış olsa da diğer tüm rakiplerin birlik olarak anlaşmayı bozan iş insanına karşıt hareket etmesi uzun vadede sözleşmeyi bozan iş insanını daha büyük zorluklarla karşı karşıya bırakabilecektir. Örneğin diğer tüm müşterileriyle arasını bozup piyasadaki egemenliğini tehlikeye atmak istemeyen hammadde tedarikçileri, sözleşmeye bağlı rakiplerle birlik olup sözleşmeyi bozan iş insanına hammaddeyi daha yüksek fiyattan verebilecek ya da hiç vermeyebilecektir. Zira hiçbir iş insanı tek bir iş insanı için diğer tüm piyasayı karşısına almak istemeyecektir. Üstelik sözleşmeye uymamanın daha bireysel bedelleri de olacaktır ve örneğin sözleşmeyi bütün bir sektörü karşısına alarak bozan iş insanı kısmi tinsel ölümsüzlük istencini de tehlikeye atmış olacak ve hatta bütün bir sektör tarafından yıllarca isminin yalancı ya da hain gibi olumsuz sıfatlarla anılması gibi negatif bir kısmi tinsel ölümsüzlüğe de sahip olabilecektir. O halde tüm bunlar dengeyi bulacak bütün bir sistemin unsurları olarak kabul edildiğinde dahi, bütünsel olarak ele alındığında doğası gereği bireysel bir bencillikle hareket edilmesi beklenen bir toplumda kısmi özgeci davranışlarla kurulan birliktelikler, zaman zaman denge her unsurun birbiriyle rekabeti yönünde bozulsa dahi genel olarak daha avantajlı olacaktır. Rekabetçi olması beklenen bir serbest piyasa ekonomisinde çıkar ortaklıkları genişleyip bütün bir sektöre hâkim olduğunda ve tek bir şirket aşırı büyüyüp tüm rakiplerini himayesi altına aldığında da en nihayetinde rekabet edilecek başka kimsenin kalmaması anlamına gelen bir tekelin kurulması ihtimali de mevcut olacaktır. Bu durumda da baskıyı ortadan kaldırması beklenen ekonomik özgürlük tüm ekonomik gücü elinde bulunduran bir baskı odağının ortaya çıkmasıyla sonuçlanabilecektir. Buna göre de naif bir bencilliği gerektirmesinden ötürü sürekli bozulma eğiliminde olacak bir sisteme sürekli müdahale edip dengeyi rekabet lehine tekrar kurmak ile doğrudan piyasaya sürekli müdahale edip hangi malın ne kadara satılması gerektiğini belirlemek ya da metaları doğrudan tek bir erk ya da devlet aracılığıyla dağıtmak arasında, serbest piyasa koşullarında en uç noktada en nihayetinde tekelin ortaya çıkabileceği de düşünüldüğünde müdahaleci bir erkin bulunması açısından çok büyük bir fark olmadığı söylenebilir görünmektedir.

İkinci olarak ekonomik özgürlüğün, hangi fikrin savunulacağını yalnızca ekonomik getirisine bağlı olarak belirlemesi sayesinde siyasal özgürlüğü de ortaya çıkaracağı iddiası da eleştirilebilir görünmektedir. Fikir özgürlüğü açısından elbette özgürlükçü bir toplum daha sağlam bir zemin olacaktır. Sonuçta yeni bir fikir bir yeni olan olarak en çok, bireylerin ifade olarak serbest bırakıldığı bir toplumda ortaya çıkacaktır. Çünkü insan dışarıdan ne kadar müdahale edilirse edilsin istediği şeyi kendi iç dünyasında düşünebilse de bu düşünceyi ifade etmesinin sınırlandırılması düşüncenin başka insanlarla paylaşılmasını engelleyebileceği gibi diğerlerinin başka düşünceleriyle beslenme şansını da ortadan kaldıracağından sınırlı bir izlek üzerinde sınırlı bir şekilde geliştirilmesine neden olacaktır. Ancak fikir özgürlüğü ile bu fikrin hayata geçirileceği eylem özgürlüğü bir ve aynı şey değildir. Ekonomik özgürlük fikir olarak her düşüncenin yayılabilmesinin imkânını sunsa bile bu özgürlüğün bu fikirlerin hayata geçirilmesi konusunda da aynı imkânı sunduğu söylenemez. Zaten Friedman da ekonomik özgürlüğün fikirlerin hayata geçirilişi konusunda bir eylem özgürlüğü imkânını da yarattığı konusunda bir şey söylememektedir. Fakat siyasal özgürlük salt fikir ve ifade özgürlüğünden ibaret olmadığından, ekonomik özgürlüğün fikir ve ifade özgürlüğünü arttırdığı iddiasından hareketle ekonomik özgürlükle birlikte bütün bir siyasal özgürlük alanının genişlediği genellemesine mahal vermemek için bu görüşün ayrıca ele alınmasında yarar vardır.

Fikirler ve düşünceler ifade edildiğinde başkalarının fikir ve düşünceleriyle beslenip farklı fikir ve düşüncelere dönüşebilmektedir. Bu nedenle fikir ve düşüncelerin dile getirilişi olarak ifade özgürlüğü düşünsel gelişim için önemlidir. Ancak bir yerde ifade özgürlüğünün en son noktada olması orada bu fikirlerin hayata geçirilme özgürlüğünün de en son noktada olacağı anlamına gelmeyecektir. Örneğin bir senaryo yazarı başka senaryo yazarlarıyla fikir alışverişinde bulunarak kapitalizmi eleştiren bir bilimkurgu filmi tasarlayabilir ve bu tasarının içeriğiyle biçimi konusunda sınırsızca özgür bırakılabilir, ancak bu filmi hayata geçirip çekme konusunda her şey ifade özgürlüğünün ya da düşünce özgürlüğünün sağlanmasından ibaret değildir. Yönetmenliği ve yapımcılığı kendisi üstlense bile ilkin bu filmi çekecek araç-gereçlere ihtiyaç duyacaktır ve negatif özgürlüğe sahip olarak bu

araçlara ulaşmasını engelleyen bir şey var olmasa da o araçlara ulaşmasını sermayesinin yokluğu engelleyecektir. Dolayısıyla negatif olarak bu filmi çekmede özgür bırakılsa da pozitif olarak bu filmi çekmekte halen özgür olamayacaktır.

Bu noktada liberal kuram tarafından bir itiraz getirilebilir ve eğer filmin gişe başarısına güvenirlerse sermaye sahibi yapımcıların bu filmin çekimi için kaynak sunabileceği ve dolayısıyla filmin başarılı bulunması durumunda er veya geç çekileceği öne sürülebilir. Bu durumda da ifade özgürlüğünün olması süreci kolaylaştıracaktır, çünkü bir yerde ifade özgürlüğü varsa çekilen filmler konusunda tek kriter filmlerin başarılı bulunması olacaktır ve filmdeki fikirlerin mevcut yönetimin hoşuna gitmeyecek olması bir engel olarak görülmeyecektir. Öte yandan eğer ifade özgürlüğü yoksa kapitalizmi güçlü bir şekilde eleştiren bir film hiçbir somut yasaklama olmasa bile yapımcılar tarafından tehlikeli görülüp oto sansüre uğrayarak çekilmeyebilecek ya da senaristten senaryoyu biraz yumuşatması talep edilebilecektir. Dolayısıyla ekonomik özgürlük siyasal özgürlüğün ortaya çıkması konusunda o kadar belirleyici kabul edilmese bile Friedman'ın görüşlerine benzer şekilde ekonomik özgürlüğün ifade özgürlüğüyle karşılıklı olarak birbirini beslemesi sonucunda geniş bir özgürlük alanı ortaya çıkabilecektir. Böylelikle başarıya kavuşabilecek fikirlerin ortaya çıkardığı yapıtlar ifade özgürlüğünün olduğu bir serbest piyasa ekonomisinde er veya geç eyleme dökülüp gerçekleşecektir.

Ne var ki bu noktada, yukarıdaki bölümlerde araç-gereçlerin özel mülkiyeti konusunda söylenen halen geçerlidir. Buna göre bir senarist, yazdığı filmi bir yapımcıya kabul ettirmesi durumunda fikrini eyleme dökmüş olacaktır ve dolayısıyla liyakatli bir senarist üretim araçlarına geçici süreyle de olsa ulaşabilmektedir. Ancak yapımcı olma liyakatini en üst seviyelerde kendisinde taşıyan birisi eğer hiçbir sermayesi ya da üretim aracı yoksa bir yerlerden sermaye bulamadığı takdirde asla kendisini gerçekleştirerek yapımcı olamayacaktır. Ama yine de bu noktada yapımcı olma olanağını en iyi şekilde kendisinde taşıyan kişi yapımcı olamasa da en iyi senarist, en iyi kameraman olma olanağını kendisinde taşıyan diğer film üreticileri kendilerinin farkındalığına ulaştıkları zaman bir yapımcıya kendini kanıtlayıp

senarist ya da kameraman olarak kendini gerçekleştirebilecek, dolayısıyla iyi filmlerin çekilme olanağı halen korunacaktır. Ne var ki en iyi senaristin, en iyi kameramanın filmlerini izleme imkânına insanlık halen sahip olsa da bu çalışmanın konusu ilerleme olduğu için daha ileriye gidip en iyi yapımcının en iyi senarist ve en iyi kameramana çektirdiği filmi izleme şansına insanlık mevcut koşullarda muhtemelen hiçbir zaman sahip olamayacak, çünkü en iyi yapımcı olma olanağına sahip kişi bu olanağın farkına bile varamadan hayatı boyunca kendi hayatını idame ettirmek için gerekli parayı kazanmakla uğraşacaktır ve muhtemelen hiçbir zaman bir filme yatıracak kadar parası olamayacaktır. Konu sanat olunca da iyi bir yapımcının ya da bir yayınevi sahibinin bir şeyi üretilmek ya da çoğaltılmak üzere seçmesi, bisküvi gibi gıdalarda olduğuna benzer şekilde en çok talep görecek ürünleri seçip ortaya çıkarmak anlamına gelmeyecek, asıl olarak halk tarafından gelecek talep ile sanatın dengesini ne yapımcıyı batıracak ne de sanatı ortadan kaldıracak kadar kurabilmek anlamına gelecektir. O halde bir noktadan sonra daha iyi filmleri ortaya çıkarabilecek denli bir sanatsal ilerleme önünde sanatsal üretim araçlarının özel mülkiyeti, yani müdahalenin asgari düzeyde olduğu bir ekonomik özgürlük, sınırsız bir ifade özgürlüğünün olduğu bir toplumda dahi bir engel teşkil edebilecektir.

Özgürlükler ve özel olarak ifade özgürlüğü belli bir düzeye kadar sırf sanatın ilerlemesi için değil, bilimin ilerlemesi için de gereklidir. Çünkü örneğin mevcut bilimsel paradigmaları çürüten ancak hakikate daha uygun olan yeni bir bilimsel teorem, sırf egemen paradigmaya ters düşüyor diye sansürlenirse bilim de tek bir izlek üzerinden sınırlı bir yönde gelişecek, olanağını taşıdığı asıl ilerlemeyi hiçbir zaman gerçekleştiremeyecektir. Ancak öte yandan yine salt ifade özgürlüğü de olanağına sahip olduğu ilerlemeyi bilimin de gösterebilmesi için tek başına yeterli olmayacaktır. Çünkü araç-gereç yoksunluğu teknik ve deneye dayalı bilimler alanında çalışma yapma önünde büyük bir engel teşkil edecektir. Öte yandan insanlık tarafından yoğun talep göreceği için kimi teknik buluşlara dair çalışmalar için kolaylıkla kaynak ve araç-gereç bulunabilecektir. Zira destek veren kurum, kuruluş ya da yatırımcı, bu çalışmalara yatırdığı paranın kat ve kat fazlasının ekonomiye ya da yatırımcı şirkete kazandırılacağından emindir. Ancak yeni olan olarak bilimsel bilginin ortaya çıkışı şeklinde gerçekleşecek her bilimsel ilerlemenin kâr getiren

teknik bir yeniliğe doğrudan olanak sağlayacağı söylenemez. Kâr getirecek teknik bir buluşun ortaya çıkması için çoğu zaman maddi getirisi olmayan ufak teknik atılımların biriktiği ve teknik buluşa imkân verene kadar da bu ufak atılımların hiçbir kâr getirmediği söylenebilir görünmektedir. Bu nedenle de özellikle teorik yönü ağır basan bilimsel çalışmalara kaynak bulmak kolay olmamakta ve buna rağmen teknik gelişmeler için gerekli asgari teorik çalışmaların dahi olsa devlet ya da kuruluş desteğiyle yürütülmesi gerekmektedir. Dolayısıyla bilimsel ilerleme sahasında devlet müdahalesinin asgari olduğu ya da hiç olmadığı bir ekonomik özgürlük alanı, yani müdahalesiz bir serbest piyasa ekonomisi sanatsal ilerleme sahasında olduğundan da öte şekilde, bilimsel ilerlemenin durma noktasına gelme ihtimalini dahi içinde barındırmaktadır.

Son olarak, bir yerde ifade özgürlüğünün egemen olması demek, her zaman her fikrin ya da düşüncenin diğer fikir ve düşüncelerle eşit şartlarda rekabet edeceği ya da ilişkiye gireceği anlamına da gelmemektedir. Friedman'ın görüşlerine göreyse eğer daha fazla kâr getirecekse kapitalizm içerisinde komünizm propagandası yapan bir fikrin diğer tüm görüşlere ve kapitalizm yanlısı fikirlere göre peşinen daha baskın olacağı kabul edilmektedir. Oysa kapitalizmin egemen olduğu bir toplumun fikir dünyasında da kapitalizme yakın fikirlerin baskın olması gerekecektir ki bu baskınlığın komünizmin egemen olduğu bir toplumun fikir dünyasında komünistçe fikirlerin kapitalistçe fikirlere olan baskınlığıyla hemen hemen aynı olacağı söylenebilir görünmektedir. Dolayısıyla ön yargı oluşacaksa kapitalistin komüniste karşı ön yargısının komünistin kapitaliste olan ön yargısından daha hafif olacağı iddiası gerçekçi değildir, ya da en hafif ifadeyle rasyonel bir şekilde temellendirilebilir, yani doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir bir iddia değildir. Üstelik bir komüniste göre bir kapitalist kabaca, kendi çıkarını toplumun çıkarından üstün gören bencil bir kişilikten ibaret olacaktır, fakat bir kapitaliste göre, özellikle varlıklı bir kapitaliste göre bir komünist, kendi çıkarı peşinde koşan bir bencilden öte kendisinin hakkı olmayan, başkasının hakkı olan zenginliklere göz diken bir hırsız adayı olarak dahi görülebilecektir. O halde kapitalizme inanan bir sermayedarın komünist fikirlere ön yargısızca yatırım yapması naif bir beklenti olarak kalacaktır, ancak elbette komünist bir fikir o kadar talep edilebilecek bir fikir olabilir ki

kapitalisti o fikir üzerinden çok para kazandıracağına inandırabilir. Bu durumda kapitalist sermayedar istediği kadar ön yargıya sahip olsun, bir noktadan sonra yatırımda bulunmayı ve fikri hayata geçirmeyi seçebilecektir. Ne var ki komünist propaganda yapan söz gelimi bir filmi çekmekle aynı komünist fikri hayata geçirilmek üzere çalışılmasına, yani eyleme dökülmesi için bir parti programı olarak uygulanmaya çalışılmasına göz yummak aynı şey demek değildir. Bu durumda aynı kapitalist sermayedar komünist fikre yatırım yaparkenki hevesten daha büyük bir hevesle bu partiye karşı mücadeleye girişebilecek ve hatta ifade özgürlüğünü de bir yana bırakıp bu partinin kapatılması için çalışabilecektir. O halde siyasal özgürlüğü fikir özgürlüğüne indirgemek yanlış olacaktır. Çünkü negatif anlamda siyasal özgürlük, siyasal oluşumların her birinin diğer siyasal oluşumlarla eşit şartlarda rekabet etmesini engelleyecek araçların yokluğu olacaktır ve pozitif anlamda özgürlük, her siyasal oluşumun diğer siyasal oluşumlarla rekabet ederken eşit araçlara sahip olmasını gerektirecektir ki bu da salt sınırsız bir ifade özgürlüğü aracılığıyla sağlanamayacaktır.

Rekabet sonucu en iyi üretimin gerçekleşmesi ya da en iyi liderin ortaya çıkması için fırsat eşitliğinin gerektiği ortaya konmuş olsa da liberal kuram açısından fırsat eşitsizliğinin olmaması aslında bir adaletsizlik olarak görülmemektedir. Çünkü liberal kuram fırsat eşitsizliğinin giderilmesi sonucu mümkün olan en iyinin ortaya çıkacak olmasıyla ilgilenmemekte, bundan önce bu fırsat eşitsizliğinin nasıl giderileceğiyle ilgilenmektedir. Örneğin Robert Nozick'e göre fırsat eşitsizliğinin sağlanmasının iki yolu vardır, ya daha çok fırsata sahip olanların durumlarını doğrudan kötüleştirmek ya da daha elverişsiz şartlarda olanların durumlarını iyileştirmek gerekmektedir (Nozick, 1999: s. 235). Ancak daha elverişsiz şartlarda olanların durumlarını iyileştirmek için de kaynak gerekmekte, bu da aslında bazılarının, yani sahip oldukları şeyler diğerlerinin durumlarını geliştirmek üzere alınacak olanların durumlarının kötüleştirilmesini içermektedir (Nozick, 1999: s. 235). Ne var ki ona göre insanların hakkı olarak sahip olduklarına el konamayacağı için fırsat eşitliğini sağlamanın tek yolu, bu avantajlı insanları sahip olduklarının bir kısmını bağışlamaya ikna etmektir (Nozick, 1999: s. 235). Nitekim yukarıda ele alındığı gibi, Bastiat'a göre de yasa aracılığıyla bazı kişilerden sahip olduklarının

alınıp onlara sahip olmayan başkalarına verilmesi yasal yağma olarak nitelenmekteydi (Bastiat, 2004: s. 17). Dolayısıyla bu bakış açısına göre diğer bir ifadeyle devlet, koyduğu yasalarla kimi insanları kimi insanlara yardım etmeye zorlamaktadır. Rand'a göre ise yalnızca birey olan insanların diğer insanlara ne zaman yardım edeceğini ya da yardım edip etmeyeceğini seçme hakkı vardı, düzenlenmiş bir siyasal sistem olarak toplumun bunu belirlemeye hakkı yoktu (Rand, 1964: s. 57). Bu nedenle fırsat eşitliğini sağlamak için dahi olsa avantajlı bazı kişilerden sahip olduklarının bir kısmının alınıp onlara sahip olmayanlara zorla ya da yasa zoruyla verilmesi liberal kuram tarafından bir hak ihlali olarak görülmektedir. Liberal kurama göre de muhtaç olan insanlara yardım etmek iyi bir eylem olarak görülebilir, ancak Rand'ın iddia ettiği gibi bu yardım eğer yapılacaksa yasa zoruyla ya da baskıyla değil, kişinin kendi rızasıyla yapılmalıdır.

Aslında fırsat eşitliğini sağlamanın avantajlı bir insandan alınıp dezavantajlı bir insana verilmeye indirgenmesinin nedeni, liberal kuram tarafından özel mülkiyetin tek meşru ya da en meşru mülkiyet biçimi olarak görülmesidir. Bu nedenle de devletin özel mülkiyette olabilecek bir mülke sahip olması sınırlarını aşması olarak ele alınmaktadır. Örneğin Nozick'e göre asgari devlet temellendirilebilecek en yayılımlı devlettir ve ondan daha yayılımlı olan her devlet kişilerin haklarını ihlal etmektedir (Nozick, 1999: s. 149). Bu öncülden hareketle de fırsat eşitliğini sağlamak ya da genel olarak eşitliği arttırmak için yapılan her düzenleme dağıtıma dair bir düzenleme olacaktır. Yani mesele bir güç odağı olarak devletin kimi mülkiyetleri kendisinde tutup gerekli gördüğünde bireylere devretmesi değildir, devletin mülkiyete sahip olması, bu mülkiyetin bireylerden gasp edilmiş olması kabulünden hareketle meşru görülmediğinden, fırsat eşitliğine ya da eşitliğe dair her düzenleme kabaca birinden alıp başkasına verme olarak görülmektedir. Böylelikle dağıtımsal adalet kavramı ortaya çıkmaktadır. Nozick'e göreyse "dağıtımsal adalet" kavramı tarafsız değildir, çünkü merkezi bir dağıtım yoktur ya da bütün kaynakları kontrol etmeye yetkili, tüm kaynakların nasıl dağıtılacağına karar veren hiçbir kişi ya da grup bulunmamaktadır (Nozick, 1999: s. 149). Çünkü özgür bir toplumda, farklı insanlar farklı kaynakları kontrol etmektedir ve yeni sahiplikler bireylerin gönüllü mübadeleleri ve eylemlerinden ortaya çıkmaktadır (Nozick, 1999: s. 149-150). Eğer

dağıtımda bulunan bir erk varsa ya da devlet bu dağıtımı gerçekleştiriyor ya da yeniden dağıtımda bulunmaya teşebbüs ediyorsa bu erk ya da devlet Nozick'in bakışına göre meşru bir erk ya da devlet olmayacaktır, çünkü asgari devletin sınırlarını aşmış olacaktır. Zira ahlaki olarak meşru olan ve kimsenin hakkını ihlal etmeyen asgari devlet, diğerleri üzerinde güvenilmez güç prosedürleri kullanımının yasaklanması konusunda tek etkin güç odağıdır (Nozick, 1999: s. 113-114). Yani asgari devlet yalnızca mevcut dağıtımın adil yapıldığı kabulünden hareketle mevcut dağıtımı bozacak her türlü girişimi, örneğin gaspı, dolandırıcılığı, hırsızlığı hak ihlali olarak görmektedir ve bu meşru devletin yegâne görevi bu hak ihlallerini engellemektir. Mevcut dağıtımı gerçekleştiren ise devlet ya da başka bir erk değildir, ikili ya da çoklu sözleşmeler yapma konusunda serbest bırakılan bireylerin kendi çıkarlarını gerçekleştirmek için çalışırken toplumun çıkarına da hizmet etmesidir, yani serbest piyasanın kendisidir ve serbest piyasa kendi haline bırakıldığında olası en adil dağıtımı otonom bir şekilde kendiliğinden gerçekleştirmektedir. Devlet bu şekilde ele alındığında da ve tüm müdahale gücü ile meşruiyeti elinden alındığında fırsat eşitliğini sağlamak ya da eşitliği arttırmak için yapılan her girişim bir bireyden alıp bir diğer bireye verme olarak görülmektedir. Buradan hareketle de örneğin Nozick, bir başkasının amacı için bir diğerinden vergi tahsil edilmesini o başkasının amacı için zorla çalıştırılma olarak ele almaktadır (Nozick, 1999: s. 169), çünkü kişi o verginin parası için belirli bir saat boyunca hâlihazırda çalışmış durumdadır. Böylece bu bakış açısında göre sosyal adaleti ya da fırsat eşitliğini sağlamak için devlet tarafından vergi alınması demek, o verginin ödendiği para belirli bir saat çalışma karşılığında kazanıldığından insanları başka insanlar için, söz gelimi yardıma muhtaç insanlar için zorla çalıştırmak anlamına gelmektedir. O halde devlet müdahalesini reddeden ya da devletin mümkün olduğunca küçülmesini savunan liberal görüşlere göre yardıma muhtaçlara yardım etmenin erdemi reddedilmese bile, bu yardımın kişilerin kendi rızasıyla yapılması gerektiği savunulmaktadır ve bu yardımlar için dahi olsa herkesten ya da zenginlerden zorunlu olarak vergi toplanması, kişi haklarının ihlali olarak değerlendirilmektedir.

Sosyal adalet ya da fırsat eşitliği için vergi toplanmasını kişilik hakları ihlali olarak gören görüşlerin ötesine geçen ve devlet müdahalesinin asgariye indirilmesini

savunan görüşlere temel olarak alınabilecek, ancak daha radikal olan başka bir görüş daha vardır. O da Spencer'ın sosyal yardımları ima eden görüşleridir. Ona göre hiçbir işe yaramazlar diye nitelediği, kendi hayatını idame ettirme kabiliyetinden yoksun insanların haklarını savunan insancıl kişiler değersiz olanların soyuna yardım ederek değerli olanların soyunu artan vergi oranlarının yüküyle dezavantajlı duruma düşürmektedir (Spencer, 1960: s. 24). Hatta Spencer'a göre toplum ve özel temsilcilikler tarafından beslenen ve çoğaltılan bu hiçbir işe yaramayanlar sürüsüne, bu muhtelif zarar verici işgüzarlıklar tarafından öbür türlüsüne göre daha fazla acı çektirilmektedir (Spencer, 1960: s. 24). Spencer burada öbür türlüsüyle muhtemelen böyle insanların hiçbir yardım almayıp ölüme terk edildikleri durumu kastetmektedir. Dolayısıyla en iyimser manada düşünüldüğünde Spencer da böyle yardıma muhtaç insanlara yardım edilecekse bizzat gönüllüler tarafından yardım edilmesi gerektiğini savunmaktadır. İlham kaynağı olduğu iddia edilebilecek, devlet müdahalesine karşı liberal görüşlerden daha ileri gittiği nokta ise onlara hiçbir yardımda bulunulmamasının da açıkça olumlanmasıdır ve bu yardımların vergi toplanarak zorunlu şekilde yapılmasını kişilik hakları ihlali olarak ele alınmasına göre daha olgusal bir neden ileri sürmesidir.

Aslında insanların vergiler aracılığıyla diğer insanlara yardıma zorlanmasının kişilik ihlali olarak ve işe yaramazlar için değerli kişilerin soylarını tehlikeye atmak olarak görülmesinin ortak kökeninde kişinin kendisine olan sahipliğinin bulunduğu da söylenebilir görünmektedir. Kişinin kendisine olan sahipliği Nozick'e göre klasik liberallerin bir kavramıdır (Nozick, 1999: s. 172). Ona göre insanların kendi bedenlerini kontrol etme, kendi cinsel partnerlerini seçme, fiziksel güce ve fiziksel güç uygulanması tehdidine karşı güvende olma hakkı bulunmaktadır (Nozick, 1999: s. 273). Bu ise kişinin kendisine olan sahipliğinin tanımı olarak ele alınabilir görünmektedir. Kişinin kendisine olan sahipliği kavramı ise Locke'a dek geri götürülebilir. Locke'a göre her insan kendisinin mülkiyetine sahiptir ve hiç kimse değil ancak o, kendisi üzerinde bir hakka sahiptir, buna göre de kendi vücudunun emeği, kendi ellerinin işleri hakkıyla ona aittir (Locke, 2003: s. 111). Ayrıca Nozick bu konuda koşulsuz buyruğun ikinci formülasyona da göndermede bulunmaktadır. Buna göre siyaset felsefesi, belirli biçimlerde de olsa yalnızca kişilerin diğerlerini

kullanamayacağıyla, temel olarak da onlara fiziksel olarak saldıramayacağıyla ilgilenmektedir ve Nozick koşulsuz buyruğun ikinci formülasyonuyla Kant'ın da bu fikirde olduğunu söylemektedir (Nozick, 1999: s. 32). Buna göre "her defasında insanlığa, kendi kişinde olduğu kadar başka herkesin kişisinde de sırf araç olarak değil, aynı zamanda amaç olarak davranacak biçimde eylemde bulun" şeklindeki sözleri Nozick, Kant'ın "öyle eylemde bulun ki insanlığın sırf bir araç olarak kullanımını asgari düzeye indirmek üzere eylemde bulun" şeklinde de söyleyebileceğini iddia etmektedir (Nozick, 1999: s. 32). Araç olarak kullanılan da insanlığın tümü yerine belirli bireyler olacağı için de Locke'dan bu yana geliştirilen liberal gelenekte bireyin bir gruba ya da tüm topluma göre önceliğinin bulunduğu açıktır. Nitekim liberalizmin bireye verdiği bu öncelik bireycilik kavramsallaştırılmasıyla da liberalizmin temel özelliklerinden kabul edilmektedir. Ancak yukarıda söylenenler bağlamında birey ve topluma dair kurulan bu ilişki felsefi olarak bir başka açıdan da ele alınabilir görünmektedir.

Elbette bireycilik açısından birey, belirli bir gruba ya da topluma nazaran varlıksal olarak önce gelmektedir, diğer bir ifadeyle belirli bir grup ya da toplum bireyi oluşturmamakta, tek tek bireyler önce belirli grupları, sonra da toplumu oluşturmaktadır ya da önce birey var olmakta, sonra toplum var olmaktadır. Bu ele alış biçimi felsefi açıdan Aristoteles'e dek dayandırılabilir görünmektedir. Çünkü Aristoteles'e göre ilk varlıklar olmadan, yani belirli bir yer ve belirli bir zamanda işaret edebileceğimiz belirli bir insan ya da belirli bir şey olmadan, diğer bir ifadeyle tek tek var olan tekil şeyler olmadan başka bir nesnenin olması olanaksızdır (Aristoteles, 2002: s. 15) (*Kategoriler,* 6c). Aristoteles bunu söylerken nesneden bahsetmektedir, çünkü zamanın bilgisine göre renk, canlılık gibi özellikleri bir ilişkisellik ya da özellik olarak değil de bir nesne olarak ele almaktadır ve tekil bir var olan olarak birincil varlık nesne olarak ele alınan tüm özelliklerin taşıyıcısı olmaktadır, ancak tekil var olanlar olmadan bu yüklenen şeylerin var olması olanaksızdır. Bu yüzden Aristoteles'in ilk varlığı, ya da birincil *ousia*'yı daha çok varlık olarak gördüğü ve tümelden tekile doğru gidildikçe bu varlık olmaklığın arttığı söylenebilir görünmektedir. Nitekim Aristoteles, ikincil varlıklar ya da *ousia*'lar arasında türün, cinsten daha çok varlık olduğunu, çünkü ilk varlığa ya da birincil

ousia'ya daha yakın olduğunu söylemektedir (Aristoteles, 2002: s. 15) (*Kategoriler,* 2b7). Buna göre de belirli bir insan, o insanın ulusundan ya da insan türünden daha çok varlık olacaktır ve boy, ulus, ırk, insanlık gibi kavramlar tek tek bireyler olmadan var olamayacaktır. Ancak birey varlık olarak önceliğe sahip olsa da değer açısından her zaman her durumda ve herkes için geçerli bir üstünlüğe sahip olduğu söylenemeyecektir. Böylece kimi insanlar kendi ulusunu veyahut dâhil olduğu, futbol takımı gibi daha küçük bir grubu kendisinden daha değerli olarak görebilecektir. Fakat bu, kendisini bir yana, ait olduğu topluluğu ayrı bir yana koyarak yapılan sıradan bir mukayeseli değerlendirme değildir. Ait olduğu topluluğa göre kişinin daha değersiz bulduğu kendisi aslında o ait olduğu topluluğa üye olmayan bir başka kendisidir, zira o topluluğa ait olmakla kendisi de daha üstün bir değere sahip olmaktadır. İşte bu durumu felsefi olarak formüle edebilmek için de yukarıda ele alınan ölümsüzlük istenci kavramı kullanılabilir durumdadır. Buna göre insan kısmi tinsel ölümsüzlük istencine uygun olarak bizzat kendi isminin ölümsüzleşmesini isteyebilir. Ancak kendi isminin ölümsüzleşmesini sağlayacak bir aktivitede bulunmuyorsa bunun yerine kendisini bir grupla ya da daha büyük bir toplulukla özdeşleştirerek o grup ya da topluluğun isminin ya da kendisinin ölümsüzlük kazanmasını isteyebilecektir ve kendisini, dolayısıyla da kendi tinini tinsel olarak ölümsüzleşen o grup ya da topluluğun parçası olarak görünce de o grup ya da topluluğun tininin çok küçük dahi olsa bir kısmı olarak kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştirmiş olacaktır. Öte yandan salt bireyci bir bakış açısıyla insanların sırf kendi bireysel çıkarı peşinden koşuşunu değerli görüp diğer adanmışlıkları irrasyonel görmek ya da bireyin yitirilişi olarak nitelemek bu ince ayrımın gözden kaçmasına neden olmakta ve ölümsüzlüğüne dair bütün istençleri salt seküler ölümsüzlük istencine ya da en fazla kişinin bizzat kendi kısmi tinsel ölümsüzlük istencine indirgemektedir. Üstelik yegâne rekabet unsuru olarak bireyi gören atomcu bir tutum daha sınırlı özgeciliklerle birlikte geniş kapsamlı bir grup bencilliğini gözden kaçıracak ve mükemmel bir bireyci rekabetçiliğe sahip bir toplulukta elde edilmesi beklenen sonuçların teorik olarak halen rekabetçi olan bir reel serbest piyasa ekonomisinde gerçekleşmediğini anlamlandırmada zorlanacaktır. Öte yandan kimi zaman grubun bencilliği grup içindeki bireylerin özgeciliğini, kimi zaman da grup içerisindeki bireylerin özgeciliği grubun bencilliğini perdeleyebilecektir. Örneğin İkinci Dünya Savaşı sırasında bir Nazi Partisi üyesi,

parti üyelerinin birbirlerine olan özgeci davranışından ötürü Nazi Partisinin bir grup olarak diğerlerine karşı tutunduğu en uç noktadaki bencilce tutumu gözden kaçırabilecektir, ya da parti, kendi bencilce davranışlarını kendi aralarındaki ufak özgeciliklerle maskeleyebilecektir. Veyahut tersine, rakiplerine karşı çok sert oynayan ve her fırsatta hakeme itiraz edip kararı kendi lehine değiştirmeye çalışan bir takımın bencilliği, takım içindeki özgeci davranışları görünmez kılabilir. Zira yukarıda da gösterilmeye çalışıldığı gibi, salt bencilce bir davranışın tek yolu insanın kendi bedensel arzularının peşinde olmasıdır. Eğer insan tinsel bir aktivitesinin dolayımıyla kendi kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştirmek için çabalıyorsa bile bu çabanın hedefine ulaşması, yani kendi tininin kısmen başkaları tarafından iyi bir şekilde ölümsüzleştirilebilmesi için bencilliğini başka özgeci davranışlarla örtbas etmek ya da yapabiliyorsa tamamen gizlemek zorundadır ki kısmi tinsel ölümsüzlük güçlendikçe bu gizleme işi daha da zorlaşacak ve bir noktadan sonra imkânsız hale gelecektir. Dolayısıyla salt birey aşamasında salt ya da saf bir bencilce davranış mümkünken, bireyden en tümel topluluğa doğru gidildiğinde kendi aralarında bencilce davranan bireylerin oluşturduğu bir grup başkalarına karşı zaman zaman ya da kısmen özgeci bir şekilde davranabilecektir. Örneğin verimliliğin arttırılması için kendi aralarında son derece rekabetçi olan bireylerden oluşan bir holding zaman zaman hayır işlerinde bulunabilecek ve hem diğer bencilce davranışlarını hem de çalışanlarının bencilliklerini maskeleyebilecektir. Ancak ele alınan grup genele doğru bir adım daha genişletildiğinde bu kez holdingler ve diğer şirketler bir ülkenin iş dünyasını ya da devletin küçüldüğü ülkelerde bir ülkeyi oluşturabilecek ve bu kez de ülkenin çıkarları için bencilce davranışların oranı daha çok olacak ya da bencilce davranışlar daha açık hale gelecektir. Veyahut tam tersine, Nazi Partisi örneğinde olduğu gibi birbirine karşı son derece özgeci davranan bireyler, grup aşamasında diğerlerine karşı son derece bencilce davranabilecek ve bir adım daha genele gidilip diğer müttefiklerle oluşturulan daha büyük grupta yine özgeci davranışlar baskın hale gelebilecektir. Veyahut yine yukarıda ele alındığı gibi bencilce kendi bireysel çıkarının peşinde olan bireyler ortak çıkara sahip olduklarında ya da çıkarları çatışmadığında iş birliğine gidip daha büyük çıkarlar için birbirilerine karşı kısmi özgeciliklerde bulunabilmektedir. Liberalizmin temel ilkeleri gereği herkes istediği kişiyle bir müdahale olmadan sözleşme yapma özgürlüğüne sahip olduğundan gece bekçisi devlet gereği rekabeti bozan bu iş birliklerine müdahale edilse bile diğer

ilkeler uğruna sözleşme yapabilme özgürlüğü askıya alınmış ve liberalizmin ilkeleri arasında bir tutarsızlık ortaya çıkmış olacaktır. Böylelikle liberal kuram ana unsur olarak salt bireyi belirleyerek ilkin, çıkarı salt bireyin bedensel arzularının tatminine, bencilliği ve özgeciliği de bireyin bireysel bencilliği ve özgeciliğine indirgemekte, böylece de en azından başka disiplinlerden yardım almadan tek başına, serbest piyasa ekonomisindeki tüm olguları kuşatıcı açıklamalara ulaşamamaktadır.

İkinci olarak serbest piyasa ekonomisinin rekabetçi unsur olarak salt bireyi ele alması küçük ölçekte bireyin kendisini adadığı grupların, büyük ölçekte de bazı bireylerin kendisini özdeşleştirdiği devletin gözden kaçırılmasına ya da tüm bunların bireyin yitirildiği ve dolayısıyla bireyin özgürlüğüne uymayan ve bu açıdan geri olan oluşumlar olarak görülmesine neden olmaktadır. Oysa bir birey yukarıda ifade edildiği gibi ilkin, bir grup ya da kendisini adadığı devlet için fedakârlıkta bulunduğunda kendisini o grup karşısında değersiz görmemekte, kendisini bir parçası olarak gördüğü gruba değer vermekle aslında kendisine de değer vermekte, hatta birey temelinde fedakâr davransa da grubun ya da devletin davranışı temelinde bencilce davranabilmektedir. İkinci olarak birey grubu ya da topluluğu için kendisini feda etse de birey temelinde de bu fedakârlık görece bencilce bir yön taşımaktadır. Çünkü birey, grubun ya da topluluğun çıkarı için fedakârlıkta bulunsa da bu fedakârlıktaki kendisinin bireysel çıkarı ya da güdüsü, bunun hakkında farkındalığa sahip olsa da olmasa da kısmi tinsel ölümsüzlük istencinin gerçekleşecek olmasıdır. Hatta kimi zaman bireyin bizzat kendi ismi anısına yapılacak bir anıt ya da anıtmezar olmasa bile kısmi tinsel ölümsüzlük istenci gerçekleşmektedir, çünkü birey kendisi olmanın neliğini tanımlarken kendisinin özellikleri arasında o grup üyeliğini, söz gelimi Fenerbahçeli olmayı ya da Türkiyeli olmayı da saymaktadır. Dolayısıyla kendisi ölse bile kendisini ait gördüğü grup ya da topluluk yaşamaya devam edeceği için kendisinin tininin bir kısmının ölümsüz olacağını bilmekte ya da bilinçsiz bir şekilde hissetmekte, bu sayede kendisini grubuna ya da topluluğuna adayabilmektedir. Veyahut tersine, bir grup ya da topluluk kendisini tanımlarken kimi bireyleri de ana unsuru olarak sayabilmektedir ve grubun ya da topluluğun ölümsüz olması demek ana unsur olarak sayılan bireylerin tininin de kısmen ölümsüz olmasını içermektedir ve o sayede grup ya da topluluk, kendisinin unsuru olan o

üyelerine fedakârlık çağrısında bulunabilmektedir. Bu çağrı ise iki taraf açısından da salt "benim çıkarım için kendi çıkarından vazgeç, hatta gerekirse benim için öl" olarak değil, ölümsüzlük istencinin farkında olunsun ya da olunmasın birlikte ölümsüzlüğe ulaşma çağrısı olarak anlaşılmaktadır ve tam da bu sayede rasyonel bir şekilde olumlu yanıtlanabilmektedir. Yoksa öbür türlü grubun ya da topluluğun kabaca "benim için öl" çağrısını bu çağrı örtük olarak karşıdaki bireyin değersizliğini ima ettiğinden rasyonel bir şekilde olumlu yanıtlamak zaten mümkün değildir. O halde ölümsüzlük istenci açısından ele alındığında grup ya da topluluk bireyin silindiği ya da değersizleştiği bir alan değil, daha tümel başka bir tinle bütünleştiği ortak bir tinsel alan olarak da ele alınabilmekte ve grup ya da topluluk için yapılan fedakârlıklar birey açısından da rasyonel bir temele oturma şansına sahip olabilmektedir.

Böylelikle ölümsüzlük istenci açısından ele alındığında devlet, yalnızca bireylerin mülkiyet haklarının korunması için diğer bireylerle kurduğu toplumsal sözleşmeler bütünü olarak ya da sözleşmelerin belirtilen şekillerde ve önceden tespit edilmiş sınırlara uygun şekilde gerçekleştirildiğini denetlemekle mükellef bir gece bekçisinden ibaret kalmamakta, bireyler tarafından öyle kabul edilmesi koşuluyla, kendisini oluşturan herkesin kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştiren bir üstyapı olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak pek tabii bu şekilde ele alındığında devlet, ne onu oluşturan memur ve yöneticilerin toplamından ne de salt tüm vatandaşların, yani onu oluşturan tüm bireylerin toplamından ibaret kalmakta, tinsel bir üstyapıya dönüşmektedir. Fakat bu şekilde ele alınışının ön koşulu elbette bireyler tarafından öyle kabul edilmektir. Aksi takdirde kimi bireyler tarafından ve özellikle devletin asgari düzeye dek küçültülmesini savunan liberal ve tamamen ortadan kaldırılmasını savunan anarşist bakış açısı tarafından savunulduğu gibi devlet salt bireylere bir baskı aracı olarak ele alınırsa bu tinsellik kurulmamış ya da benimsenmemiş olacaktır veyahut da en iyi ihtimalle devleti tinsel yönüyle kendi tininin bir parçası olarak kabul etmeyenler devletin tinselliğinin dışında kalacaktır. Fakat yine de devlet en azından tinselliğini kabul eden ve kendi tinini bu tinselliğin bir kısmı olarak görenler için müdahalesi meşru görülen bir erk olarak görülecek ve salt bireyler arasındaki ilişkilerle çözülemeyen sorunları çözme konusunda üst bir erk olarak

kabul edilebilecektir. Örneğin salt bireyler arasındaki rekabetle işleyen ve devlet müdahalesinin en aza indirildiği ya da reddedildiği bir serbest piyasa ekonomisinde temel ilkeler gereği yardıma muhtaç insanlara yardım etme alınan vergilerle gerçekleştirilmeyecek, bireylerin kendi yardımseverliğine bırakılacaktır. Ancak elbette tek başına serbest piyasa, bireylerin yardımseverliğini garanti etmemektedir ve bu noktada devletin kimi ödenek, kesinti ya da vergilerle bu yardımda bulunması devleti bir baskı aracı olarak görenler için kabul edilemezken devleti kendi tininin bir kısmı olarak görenler için yerinde bir müdahale olarak görülebilecektir.

Öte yandan liberal kuramda yardıma muhtaç olanlara karşı radikal bir tutum daha vardır. Bu da kaynakların sınırlı olduğu ve asla herkese yetmeyeceği kabulünden hareketle kaynakların yetebileceği insan sayısı aşılmaya yaklaşıldığında belirli kriterleri sağlayan insanları yaşatmak, sağlamayanları ise ölüme terk etmektir. Bu görüşün temsilcisi ise yine Garrett Hardin'dir. Ortaya koyduğu cankurtaran sandalı etiğine göre Hardin dünyayı bir cankurtaran sandalına benzetmektedir ve doğal olarak her bir cankurtaran sandalının belirli bir kapasitesi vardır (Hardin, 1974: s. 561). Diğer bir ifadeyle dünyanın toplam kaynakları bellidir ve er veya geç tükenmeye yazgılıdır, benzer şekilde bir cankurtaran sandalına alınan yiyecek ve içecek miktarı da bellidir ve ne kadar süre boyunca kaç insana yeteceği de öngörülebilirdir, dolayısıyla bu öngörü cankurtaran sandalına kabul edilecek azami insan sayısını belirlemektedir. Bu sayının üzerinde insan bulunup cankurtaran sandalı dolduğunda nasıl ki dışarıdaki insanlar kaderlerine terk edilecekse cankurtaran sandalına benzetilen bir dünyada da kapasite dolduğunda güvenli bölgelerin dışındaki insanlar kaderlerine terk edilecektir. Bu bakış açısından hareketle cankurtaran sandalına kimin bineceği ve dünyadaki sınırlı kaynaklardan kimin pay alacağı da belirli kriterlere göre belirlenecektir. Fakat ilkin bu seçimi kolaylaştırmak için olsa gerek Hardin belirli önlemler alıp yaptırımlarda bulunmayı önermektedir. Örneğin cankurtaran sandalının dışı diye nitelediği az gelişmiş ülkelerde doğum oranları, kaynak açısından kendisine yetmesi nedeniyle cankurtaran sandalının içi olarak kabul ettiği gelişmiş ülkelerdeki doğum oranlarına göre oldukça fazladır (Hardin, 1974: s. 562). Buna göre de alınabilecek ilk önlem, nüfusun fazla olduğu ve dolayısıyla doğal kaynaklarını hızlı bir şekilde tüketen ülkelerdeki doğum oranlarını

düşürmektir, hatta doğum oranlarının düşürülmesi yetmeyecekse böyle ülkelerdeki doğumların kısıtlanması ve gerekirse yasaklanmasıdır. Doğum oranı fazla ve kaynakları sınırlı olan böyle ülkelerdeki insanlara Dünya Yiyecek Bankası gibi oluşumlarla yardım etmek ise kaynakların tükenişini hızlandırmaktan başka bir işe yaramayacaktır (Hardin, 1974: s. 566). Ancak elbette Hardin doğal kaynakları hızla tüketen böylesi ülkelerdeki insanları bir müdahaleyle yok etmek gerektiğini öne sürme noktasına kadar varmamaktadır. Bunun yerine daha insaflı bir öneriyle onlara hiçbir yardımda bulunmamayı, kaynakları olan gelişmiş ülkelere de onları mülteci olarak kabul etmemeyi ve dolayısıyla onları kaderlerine, bir nevi ölüme terk etmeyi önermektedir. Ona göre mültecilerin kabulü konusunda istisnalar dahi olmamalıdır, çünkü istisnalar oldukça cankurtaran sandalına, yani gelişmiş ülkelere kaçak geçişlerin ihtimali de artmaktadır (Hardin, 1974: s. 567).

Hardin'in bu bakış açısına göre kendisi açıkça dile getirmese de en nihayetinde cankurtaran sandalındaki kaynaklar, yani güvenli bölgelerdeki kaynaklar da tükenmeye başladığında insanlar arasında daha genel bir seçim yapılmak zorunda kalınacaktır ve bunun için de belirli kriterlerin tespiti gerekecektir. Fakat Hardin'e göre bu kriter bellidir, sadece mültecilere kapalı gelişmiş ülkelerde yaşamaktır. Zira yüksek eğitim düzeyi, yüksek zekâ düzeyi, yüksek gelir düzeyi, belirli bir sağlık durumunun üzerinde bir sağlığa sahip olmak gibi öne sürülebilecek her şartı Batı-merkezci bir bakış açısıyla Hardin, gelişmiş ülkelerdeki insanların sağlayacağını, eğer sağlamasalardı zaten gelişmiş ülkelerde yaşayamayacaklarını kabul etmiş gibidir. Böylelikle belirli kriterler öne sürüp öjenik bir bakış açısı sahibi olmakla yaftalanmaktan Hardin tek kriteri gelişmiş ülkelerde yaşıyor olmak şeklinde belirleyerek kurtulmuş ve bu ağır ithamdan en fazla Batı-merkezci kalarak sıyrılmıştır.

Şu an için geçerli olmasa da pek tabii dünya küresel bir felaketle karşılaştığında ve dünyanın terk edilmesi gerektiğinde bir uzay gemisine bütün insanları yerleştirmek mümkün olmayacak, dolayısıyla belirli kriterlere göre insanlar arasından seçim yapmak gerekecektir. Ancak şu anki çevresel sorunlara göre bile

dünya böylesi bir nihai felakete oldukça uzak bir noktada bulunmaktadır. Elbette çevreye karşı hiçbir önlem alınmazsa ve bu önlemleri geliştirecek bir ilerleme katedilmezse insanlık tek bir insan için uzak bir gelecekte de olsa insanlık tarihi açısından oldukça yakın bir gelecekte tükenme tehlikesiyle yüz yüze gelecektir. Fakat halen dünyanın yenilenebilir enerji ve besin kaynaklarının yenilenmesini sağlayan tüm döngüleri bütünüyle yok etme noktasına neyse ki varmamıştır. İşte buna rağmen Hardin, öne sürdüğü düşünce deneyiyle dünyadaki tüm kaynakları salt oldukları yerden alınıp tüketilen ve asla yenilenemeyen cansız doğal kaynaklara indirgemiş durumdadır. Veyahut daha ilginci dünyadaki tüm besin kaynakları üretilemeyen ve dolayısıyla yenilenemeyen kaynaklar olarak ele alınmış ve tüm insanlık sanki bir sonraki sene meyve veremeyecek kısır ağaçlardan oluşan bir bahçede avcılık-toplayıcılıkla geçinen koca bir evveli kabileymiş gibi değerlendirilmiştir. Bu ise sanki dünyayı kaynakların yenilenmesini mümkün kılan hiçbir döngüselliğin, yani doğanın var olmadığı saf ama sahte bir tinselliğe sahipmiş gibi ele almak anlamına gelmektedir. Oysa çevrenin kirlenmesi nedeniyle doğal denge bozulsa da halen yenilenebilir doğal kaynaklar ile tarım arazileri açısından dünya şimdiki toplam nüfusun çok üzerinde bir nüfusu dahi besleyebilecek bir kapasiteye sahiptir ve çevre sorunları giderildiğinde muhtemelen bu kapasite daha da artacaktır. Çevre sorunlarının nedeni ise elbette Hardin'in kabul edebileceğinin aksine nüfusu fazla olan az gelişmiş ülkeler değil, çevre açısından plansız bir sanayileşmeye sahip olan gelişmiş ve gelişmekte olan ülkelerdir. Dolayısıyla çevre sorunlarını da yenilenebilen ve üretilebilen kaynakların dahi herkese yetmeyeceği sanısını da ortaya çıkaran aslında plansız yürütülen sistemin kendisidir. Zira her sektörde birbirinden ayrı tekeller ya da her sektörü kapsayan genel bir tekel oluşmamış olsa da sanayi üretimindeki üretim araçlarının hemen her ülke için belirli ellerde toplanmış olmasından ve bu belirli ellerin de iş gücü ucuzluğu, hammaddelere ve ulaşım ağlarına yakınlık gibi faktörlerle bu üretim araçlarını belirli noktalara yığmış olmasından kaynaklı olarak dünyanın şu an çok yoğun bir nüfusa sahip olduğu algısı ortaya çıkmıştır. Elbette Londra'da dolaşıldığında dünyanın tıka basa insanla dolmuş olduğu sanısına kapılınabilir. Ancak Ankara'dan karayolu ile söz gelimi Çankırı'ya gittiğinde insan, üzerinde ev olmayan ve çoğunda tarım dahi yapılmayan uçsuz bucaksız arazilerle karşılaşacaktır. Dolayısıyla yoğunluk varsa ve kaynaklar sınırlı gözüküyorsa bunun nedeni dünyadaki insan nüfusunun dünyanın

kapasitesini aşmış olması değil, bu kapasiteyi tam manasıyla kullanacak planlı bir üretimin yapılmıyor oluşudur ve bu plansızlıktan ötürü tarımsal üretimin verimliliğinin azalıp nüfusun belirli ve çok sınırlı coğrafyalara yığılmış olmasıdır. Elbette bazı doğal kaynaklar altın ve petrol gibi yenilenemediğinden er veya geç tükenecektir. Ancak bunların tükenişi, yerine başka maddelerin konabilecek olması nedeniyle insan neslini besin kaynaklarının tükenmesi kadar tehlikeye atmayacaktır, sadece çevre ve kaynaklarla uyumsuz olan mevcut araç-gereçlerle yürütülen hâlihazırdaki sanayileşmeyi tehlikeye atacaktır. Öbür türlü çevre ve yenilenebilir kaynaklar ile uyumlu planlı bir sanayileşme ve tarımsal üretim hem daha sürdürülebilir olacak hem de dünyanın kapasitelerinin verimli bir şekilde kullanılmasını sağlayacak ve nüfus tüm dünyaya dengeli bir şekilde dağılmış olacaktır. Fakat bunun planını yapacak olan da elbette devlet ya da devletle iş birliği halindeki kurum ve kuruluşlar olacaktır ki liberal kuram doğası gereği böylesi bir devlet müdahalesini büyük ölçüde hoş karşılamayacaktır.

Bu noktaya gelindiğinde özgürlük ekseninde bir ilerleme anlayışı teşkil edilecekse ve bir toplumda özgürlükler ne kadar artarsa o kadar ilerleneceği kabul edilecekse, devlet bu özgürlüklerin önünde ya bir doğal sınır olarak ya da bir engel olarak ortaya çıkmaktadır ki bunun böyle olup olmadığı sorusu da bu çalışmada devletin meşruiyeti tartışmasının kısaca ele alınması ihtiyacını doğurmaktadır. Devletin meşru olduğu kabulü karşısında en önemli antitez olan anarşizme de bu bağlamda kısaca değinmekte yarar vardır.

Çalışmanın bu bölümünde ilkin Friedman'ın, ekonomik özgürlüğü bir kendinde amaç olarak belirlediği ve ekonomik özgürlüğün siyasal özgürlük için vazgeçilmez bir araç olduğunu öne sürdüğü ifade edilmiş, bunun ise ekonomik özgürlükte eğer kâr getiriyorsa her türlü siyasal görüşün her biçimde savunulabilmesi sayesinde gerçekleştiği görüşünde olduğu belirtilmiştir. Ancak bu görüşe bir görüşün savunulmaya izin verilmesiyle uygulanmasına izin verilmesinin ayrı olduğu tespitinden hareketle karşı çıkılmış, fakat böylesi bir propagandaya izin verilip propagandayla savunulan görüşlerin gerçekleştirilmesine karşı çıkılmasının da bir

naiflik olacağı görüşünden hareketle serbest piyasa ekonomisinde gizli el vasıtasıyla naif bir bencille başka hiçbir şeyi düşünmeden salt kendi çıkarı peşinden koşan ve dolayısıyla toplumun en büyük çıkarını gerçekleştiren bireylerin olduğu bir toplulukta küçük çaplı özgeciliklerin büyük avantaj ortaya çıkaracağı öne sürülmüş, birbiriyle rekabet etmesi beklenen iş insanlarının aleni ya da gizli şekilde bir araya gelip karşılıklı olarak bazı küçük fedakârlıklarda bulunarak rekabeti azaltacak düzeyde bir uzlaşıya varabilmesi de buna örnek olarak gösterilmiş ve bu bir araya gelişleri engellemenin de son tahlilde özgürlük ihlali olacağından bu durumun liberalizmin bir iç çelişkisine işaret ettiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu duruma bir diğer kanıt olarak da özgeci bir toplulukta bencilce davranışların bir avantaj ortaya çıkarması gibi bencil bir toplumda özgeci davranışların bir avantaj ortaya çıkaracağı iddiasında bulunulmuştur. Ancak tüm bunlar nedeniyle gizli el herkesin naif bencilliğini ve buradan hareketle toplumun en büyük çıkarı sağlamasını serbest piyasa açısından garanti edemese de ifade edileni gerçekleştirme özgürlüğü ya da kısıtlılığından ayrı olarak ifade özgürlüğünün sanatsal ve bilimsel bilginin ortaya çıkışının artışı olarak ilerleme açısından önemli olduğu da kabul edilmiştir. Zira ifade özgürlüğünün sınırlı bir grubun fikirleri tarafından sınırlandırıldığı bir toplumdaki bilgisel ilerlemenin sanki salt o sınırlı grup tarafından gerçekleştiriliyormuş gibi yavaş ve dar bir alanda gerçekleştirileceği fikrinden hareketle bilgisel alanda yeni olanın ortaya çıkışının ifade özgürlüğüyle artacağı savunulmuştur. Fakat önceki bölümlerde ele alındığı gibi, sanatsal ya da bilimsel üretimde kullanılacak araç-gereçlerin özel mülkiyetinin işlenen fikirlerin uygulanmasından ayrı olarak sanatsal ve bilimsel fikrin yayılıp uygulanması konusunda kimi zaman bir engel teşkil edebileceği de tekrar dile getirilmiş, böylelikle sanatsal üretim araçlarının özel mülkiyetinin ya da müdahalenin asgari düzeyde olduğu ekonomik özgürlüğün hem ifade özgürlüğünün hem de sanattaki bilgisel ilerlemenin önünde bir engel olduğu sonucuna varılmış, daha sonra teorik bilimlerin başta hiçbir kâr getirmemesinden ötürü serbest piyasa ekonomisinde destek göremeyeceği, dolayısıyla teorik yönü zayıf olan bir bilgisel ilerlemenin sınırlı bir ilerleme olacağından hareketle sanattaki durumun benzerinin bilimde de geçerli olduğu, yani bilimsel üretim araçlarının özel mülkiyetinin bilimdeki ifade özgürlüğü ve bilgisel üretim önünde bir engel teşkil edebileceği öne sürülmüştür. Ayrıca üretim araçlarının özel mülkiyetinin fikir özgürlüğü konusunda engel teşkil ettiği gibi daha genel olarak siyasal özgürlük

konusunda da bir engel teşkil ettiği sonucuna varılmış, çünkü Friedman'ın örneğinde olduğu gibi örneğin kapitalist bir toplumda komünist bir propaganda yapan bir sanat eserinin komünist bir toplumda kapitalist bir propaganda yapan bir sanat eseriyle aynı konumda olmadığı, zira komünist toplumda kapitalist bir propaganda yapan bir sanat eseri sahibinin en çok kendi çıkarını ön planda tutmak isteyen bir bencil olarak görünürken kapitalist bir toplumda komünist bir propaganda yapan sanat eseri sahibinin sermayedarlar tarafından kendi mallarına göz dikmiş bir hırsız olarak görülebileceği, dolayısıyla kâr getirecek olsa da komünistçe bir fikrin kapitalist bir toplumda sanıldığı gibi bir destek bulamayacağı öne sürülmüştür. Böylelikle tam bir siyasal özgürlük için de en azından üretim araçlarına erişimin kolaylaştırılmasının zaruri olduğu sonucuna varılmıştır, bunu sağlayacak olanın da üretim araçlarına erişim konusunda bir fırsat eşitliğinin sağlanması olduğu fikrine ulaşılmıştır. Ne var ki liberal kuramın bir kısmı tarafından fırsat eşitliğinin sağlanmasının fazla mülkü olanın hakkının gasbedilmesi olarak değerlendirildiği, bunun için de böyle bir mülk aktarımı olacaksa bunun zorla değil de mülk sahibinin yardımlaşmaya ikna edilmesi yoluyla olması gerektiğinin savunulduğu da belirtilmiş, bu mülk aktarımının gasp olarak görülmesinin nedeninin de özel mülkiyetin tek meşru ya da en meşru mülkiyet biçimi olarak görülmesinden hareketle bu mülk devrinin mülkün avantajlı bir insandan dezavantajlı bir insana verilmesine indirgenmesi ve tek meşru alışverişin bireyler arasında olduğu kabul edilip devletin herhangi bir mülke sahip olmasının sınırlarını aşması olarak değerlendirilmesi olduğu tespit edilmiştir. Buradan hareketle Nozick'in asgari devletin temellendirilebilecek en yayılımlı devlet olduğu fikri işlenmiş, bu bakış açısı tarafından devletin vergi toplayarak örneğin fırsat eşitliğini sağlamasının dahi devletin bir başkasının amacı için bir diğerini zorla çalıştırması olarak görüldüğü belirtilmiştir. Bireyi merkeze koyan bu bakış açısının Nozick tarafından kişinin kendisine olan sahipliği fikrine dayandırılmakta, buna göre bireyin araç olarak kullanılmasının en aza indirilmesinin savunulmakta olduğu tespit edilmiştir. Birey merkezci bu görüş ise Aristoteles'in birincil varlıkların asıl varlık olduğu görüşüyle ilişkilendirilmiş, daha sonra buradan bireyin boy, ulus, ırk ya da insanlık gibi kavramlardan daha gerçek olduğu kabulünden hareketle birey merkezci bakış açısı ölümsüzlük istenci kavramından hareketle eleştirilmiştir. Böylelikle devlet, ulus gibi kavramların içi boş kavramlar olarak kabul edilip birey merkeze konduğunda gerçekleştirilecek yegâne ölümsüzlük istencinin seküler ölümsüzlük

istenci ya da en fazla kişinin bizzat kendi kısmi tinsel ölümsüzlük istenci haline geldiği, dolayısıyla tüm ölümsüzlük istençlerin bunlara indirgendiği yönünde bir tespitte bulunulmuştur. Ayrıca yegâne rekabet unsuru olarak bireyi gören atomcu bir tutumun da daha sınırlı özgeciliklerle birlikte geniş kapsamlı bir grup bencilliğini gözden kaçırdığı iddia edilmiş, bu gözden kaçırma ise bu tutumun mükemmel bir bireyci rekabetçiliğe sahip bir toplulukta elde edilmesi beklenen sonuçların teorik olarak halen rekabetçi olan reel serbest piyasa ekonomisinde neden gerçekleşmediğini anlamlandırmada zorlanmasının nedeni olarak tespit edilmiştir. En nihayetinde de salt birey aşamasında salt ya da saf bir bencilce davranış mümkünken en tümel topluluğa doğru gidildiğinde bencillikle özgeci davranışların bir arada görüldüğü sonucuna varılmış, böylelikle liberal kuramın ana unsur olarak salt bireyi belirleyerek ilkin çıkarı salt bireyin bedensel arzularının tatminine, bencilliği ve özgeciliği de bireyin bireysel bencilliği ve özgeciliğine indirgediği tespit edilmiştir. Öte yandan rekabetçi unsur olarak salt bireyin ele alınmasıyla küçük ölçekte bireyin kendisini adadığı grupların, büyük ölçekte de bazı bireylerin kendisini özdeşleştirdiği devletin gözden kaçırılmasına ya da tüm bunların bireyin yitirildiği ve dolayısıyla bireyin özgürlüğüne uymayan ve bu açıdan geri olan oluşumlar olarak görülmesine neden olduğu ileri sürülmüştür. Buna karşın örneğin devlet için bireyin fedakârlıkta bulunması sırasında, fedakârlıkta bulunan bireyin bu fedakârlığı bireyin yitirilişi olarak görmemekte, kendisini bir parçası olarak gördüğü devleti yücelterek aslında kendisine de değer vermekte olduğu tespit edilmiştir. Zira bu şekilde ele alındığında devlet bireylerin mülkiyet haklarının korunması için diğer bireylerle kurduğu toplumsal sözleşmeler bütünü olarak ya da sözleşmeleri denetlemekle mükellef bir gece bekçisinden ibaret kalmadığı, bireyler tarafından öyle kabul edilmesi koşuluyla kendisini oluşturan herkesin kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştiren bir üstyapı olarak ortaya çıktığı sonucuna varılmıştır. Buna karşın devletin büyüyerek bireylerden alınan vergilerle yardıma muhtaç kişilere yardım etmesinin dahi devlet müdahalesini reddeden liberal kuram tarafından meşru görülmediği, böylesi yardımların bireylerin yardımseverliğine bırakılması gerektiğinin savunulduğu belirtilmiştir. Üstelik yardıma muhtaçlara yardım konusunda Hardin'in yaklaşımı da ele alınmış, bu yaklaşıma göre kaynakların yetebileceği insan sayısının aşıldığı iddiasından hareketle fazla insan sayısını azaltmak için belirli kriterleri sağlayan insanları yaşatmak, sağlamayanları ise ölüme terk etmenin gerektiğinin savunulduğu

tespit edilmiş, bu kriterlerin de tek tek ele alınmayıp hâlihazırda batılı ülkelerde yaşayanlar tarafından sağlanacağı kabulünden hareketle bütün kriterlerin "batılı gelişmiş ülkelerde yaşama" kriterine indirgendiği, yaşama bırakmanın da batılı ülkelerde yaşamaya izin verme ve ölüme terk etmenin ise batılı ülkelere kabul edilmeme haline geldiği ileri sürülmüştür. Hardin'in ayrıca bununla yetinmediği ve nüfusun fazla olduğu gelişmemiş ülkelerde doğum oranlarının düşürülmesi gerektiğini öne sürdüğü belirtilmiş, fakat tüm bunların yanlış bir çıkış noktasından hareketle temellendirildiği de gösterilmeye çalışılmıştır. Zira bu ele alış biçimine göre kaynakların salt baştan beri var olup sürekli tüketilen, ancak üretilip yenilenmeyen stoklar şeklinde ele alındığı tespit edilmiş, bunun ise tüm dünyanın kaynakların yenilenmesini mümkün kılan hiçbir döngüselliğin, yani doğanın var olmadığı saf ve sahte bir tinselliğe sahipmiş gibi ve sanki tüm insanların da bir sonraki sene meyve vermeyecek kısır ağaçlardan oluşan bir bahçede toplayıcılıkla geçinen koca bir evveli kabileymiş gibi ele alınması anlamına geldiği öne sürülmüştür. Fakat asıl meselenin hâlihazırda elde bulunan kaynakların dağıtımı meselesi değil üretim ilişkileri sorunu olmasından hareketle mevcut sistemlerde doğal kaynaklar kullanılarak gerçekleştirilen üretimin verimli olmadığı ve sermayenin belirli yerlerde toplanmış olmasından ötürü aslında şehirlerin aşırı kalabalıkken kırsalın aslında boş olduğu ve şehirdeki kalabalığa bakılarak dünyanın haddinden fazla dolmuş olduğu yanılgısının yaşandığı tespit edilmiştir. Öte yandan doğal kaynakları tehlikeye atan çevre sorunlarının asıl nedeninin nüfus kalabalığı değil plansız bir sanayileşmenin olduğu öne sürülmüş, tüm bunların çözümünün de devlet ya da devletle işbirliği halindeki kurumlar tarafından planlanan planlı bir sanayileşme ve tarımsal üretimle mümkün olabileceği sonucuna varılmıştır. Fakat devlet müdahalesini reddeden görüşler tarafından böyle bir düzenlemenin asla meşru görülmemesinden hareketle en nihayetinde devlet özgürlük lehine en iyi üretim araçlarının en iyi ellere teslim edilmesiyle gerçekleşecek olan bilgisel üretimin artışı ve bu bilgisel üretim sayesinde gerçekleşecek niceliksel ve niteliksel üretim artışından feragat eden liberal kuram tarafından özgürlük karşısında bir engel olarak görülmüş, bu ise çalışmayı devletin meşruiyetini incelemek amacıyla bireyci anarşizm açısından özgürlük ekseninde bir ilerlemenin imkânı tartışmasına yöneltmiştir. Bu bölüm açısından varılan temel sonuç ise hiçbir müdahale olmadan kendi haline bırakılan serbest piyasa ekonomisinin ve bunu sağlayan özel mülkiyetin

tek başına, asıl ilerleme olan bilgisel ilerlemeyi ve bilgisel ilerlemeden hareketle çevre sorunları ve besin krizi gibi tehlikeleri bertaraf edecek nitelikli ve nicelikli üretimsel ilerlemeyi insanlığın hayatta kalışını uzun süre sağlayacak kadar bir hızda dahi gerçekleştiremeyecek oluşudur ve Hardin'in kaynak yetersizliği olarak göndermede bulunduğu ancak üretim ilişkilerinin yanlış ya da plansız kurulmasından kaynaklanan sorunlar bunun kanıtıdır.

2. 2. 2. 2. Bireyci Anarşizme Göre İlerleme

Hemen her ideoloji gibi anarşizmin de çok sayıda alt türevi bulunmaktadır. Ancak liberal kuramın bireyi yegâne meşru unsur olarak ele alan ve devlet müdahalesini en aza indirmeyi, hatta devleti ortadan kaldırmayı hedefleyen en uç kanadına en yakın görüş bireyci anarşizmdir ve konunun sürekliliğinin bozulmaması açısından ilk olarak anarşizmin bu kanadını ele almak daha yerinde olacaktır.

Bireyci anarşizmin ilk temsilcisi olarak Max Stirner kabul edilmektedir. Ona göre her devlet bir despotizmdir, despot bir ya da pek çok olabilir ya da cumhuriyette olduğu gibi herkes lort ise birisi bir diğeri karşısında despotluk yapacaktır (Stirner, 2000: s. 175). Stirner bu noktada monarşiyi ya da cumhuriyeti ayrı olarak ele almamaktadır, hatta demokrasi kavramı o günlerde bugün olduğu gibi yerleşseydi demokrasiyi de diğer devlet biçimleriyle bir olarak değerlendireceği söylenebilir görünmektedir. Çünkü Stirner'a göre cumhuriyet dahi mutlak monarşiden başka bir şey değildir, çünkü monarka prens ya da halk denmesi hiçbir fark ortaya çıkarmamaktadır (Stirner, 2000: s. 202). İkisi de hükümranlıktır ve anayasacılıkta da kimse salt bir araçtan ibaret kalmak istememektedir ve bakanlar, efendileri olan prensi hâkimiyet altına almaktadır, vekiller ise efendisi olan halkı hâkimiyet altına almaktadır (Stirner, 2000: s. 203). O halde yalnızca partiler hâlihazırda özgürdür ve Stirner ele aldığı Edgar Bauer'in partinin hukuk devletinde bir "kişilik" olduğunu reddedişini eleştirmektedir (Stirner, 2000: s. 203). Stirner'e göre eğer "politik" ahlaki

insandan bahsedilmeye kararlı olunduğunda hukuk devletinde partinin kuşkusuz bir "kişilik" olduğunu öne sürmektedir, ancak öte yandan ona göre ahlaki bir kişi, adına istenirse halkın partisi ya da halk, hatta istenirse Tanrı densin, hiçbir şekilde bir kişi değildir, ancak bir hayalettir (Stirner, 2000: s. 203). Çünkü aslında Stirner, halk, millet, ulus, hatta insanlık gibi tümelliklere inanmamaktadır ve bu nedenle bunların bir hayalet olduğunu söyleyerek asıl gerçek olanın kanlı canlı insan bireyleri olduğunu ima etmektedir. Bunu temellendirmek içinse arı örneğini kullanmaktadır. Ona göre Almanya'nın otuz sekiz eyaletinin tek bir millet olarak eylemde bulunmasını talep etmek ancak ve ancak, otuz sekiz kraliçe arı tarafından yönetilen otuz sekiz arı kümesinin tek bir küme olacak şekilde birleşmesine dair olan anlamsız tutkuyla yan yana konabilir (Stirner, 2000: s. 204-205). Onlardan geriye kalan sadece arılardır, bu arılar ancak birbirlerine ait olan ve birbirlerini bir araya getirebilecek olan arılar değildir, yalnızca hükümranlık eden kraliçeye bağlı olan tebaa arılardır, arılar ve halklar iradeden yoksundur ve kraliçelerinin içgüdüsü onları yönetmektedir (Stirner, 2000: s. 205). Dolayısıyla halk ile devlet arasındaki ilişki Stirner'a göre kraliçenin bireysel arzuları ve içgüdüleri ile doğrudan, tebaası olan insan bireyleri arasındaki tekil ilişkilerden ibarettir ve burada yönetenin kraliçe, prens, devlet başkanı, cumhurbaşkanı ya da meclis olması önemli değildir. Çünkü devlet ile kurulan ilişkiyi Stirner salt yönetici bireyler ile yönetilen bireyler arasındaki ilişkiler olarak ele almaktadır. Zira arılık ya da Almanlık gibi kavramların amacı ona göre insanı insandan ayırmaktır, ancak aslında Almanlık kendisini farklı halklara ve kabilelere, yani arı kovanlarına ayırmaktadır, fakat yine de Alman olma niteliğine sahip birey halen izole edilmiş bir arı kadar güçsüzdür (Stirner, 2000: s. 205). Yalnızca bireyler birbiriyle birliktelik içerisine girebilir ve halkların tüm ittifakları ve iş birlikleri mekanik birleştirmeler olarak kalmaktadır, çünkü bir araya gelenler en azından bir araya gelenlerin halklar olduğu kabul edilirse iradeden yoksundur, yalnızca son ayrımla ayrım sona ermekte ve birlikteliğe dönüşmektedir (Stirner, 2000: s. 205). Stirner'e göre yurttaşlar soyut, cansız arılık birliğini oluşturmak için kendilerini zorlamaktadır, ancak kendisinin-sahipleri, yani sahibi kendisi olanlar kendi öz iradeleri tarafından arzulanan birliktelik için, birlik için savaşacaktırlar ve genel, soyut, boş ve cansız bir kavram oluşturmak istemeleri bütün bu gerici dileklerin nişanıdır; kendisinin sahipleri ise dirençli, canlı tikeli genelliklerin beş para etmez yükünden azade etmek için bu kavramdan ayrı tutmak isterler (Stirner, 2000:

s. 205). Diğer bir ifadeyle Stirner tikeli, yani bireyi asıl gerçeklik olarak ele almaktadır ve tümeli, yani ulusu, ulus birliklerini, milleti, kavmi ya da en genel olarak insanlığı içi boş ve cansız hayaletler olarak nitelemekte, böylece aslında yok saymaktadır.

Devletin meşruiyeti, tümelin içi boş genellikler olarak aslında var olmamasının yanında birey üzerinden de bireyci anarşizm tarafından sorgulanmaktadır. Örneğin Hıristiyan pasifistleri olarak da nitelenen William Lloyd Garrison ve Adin Ballou'ya göre eğer fiziksel şiddet yanlışsa, insan devleti de gayrimeşrudur (Sartwell, 2011: s. 13). Diğer bir ifadeyle adalet için dahi olsa bir insana fiziksel şiddeti uygulamak insanların kurduğu bir devlete düşmemektedir, şiddete dayalı böylesi bir adaleti yalnızca Tanrı'nın sağlaması meşrudur. Böylelikle Garrison'un bu radikal pasifizmine göre, güce dayalı tüm insan devletleri bütünüyle gayrimeşrudur (Sartwell, 2011: s. 265). Josiah Warren'a göre de tüm devletlerin ve yasaların kişilerin ve mülkiyetin güvenliği için ortaya çıkarıldığı iddia edilse de yönetenlerin ayrıcalıkları için çok daha fazla kan dökülmüş, çok daha fazla cinayet işlenmiş ve işkence yapılmıştır (Warren, 2011: s. 73). Dolayısıyla Warren'a göre de devlet gibi tümel bir tinsellikle vatandaşın ilişkisi diye bir şey aslında yoktur, yöneten bireylerle yöneten bireyler arasındaki doğrudan ilişki vardır ve devlet adı altında, yöneten bireylerin yönetilen bireylere her ne gerekçe için olursa olsun uyguladığı şiddet meşru gösterilemez. O halde denebilir ki bütün bireyci anarşist görüşler, devletin aslında var olmayan bir genellik olduğu ve bazı bireylerin devletin ismini kullanarak diğer bireylere her ne gerekçeyle olursa olsun bir güç uygulamasının gayrimeşru olduğu konusunda hem fikir olacaktır.

Devletin bir kavram olarak içi boş bir genellik olduğu iddiası, aslında devletin salt kavramsal bir var olan olduğu ve gerçeklikte tüm ilişkilerin birey-birey ilişkisi olduğu iddiasından hareketle salt devletin gerçekte var olan olarak varlığını değil, devletin ötesinde insanın tinsel varlığını da bir ölçüde reddetmektedir. Çünkü devlet, yönetici insan bireylerine verilen bir unvandan ibaret değildir, devleti devlet kılan sahip olduğu yasalılıktır ve bu yasalılık salt yönetenlerin lehine kurulmamakta, tümel

olarak belirli bir insan grubunun genel iyiliği için kurulmaktadır ya da gerçekleşemeyen bir amaç olarak kaldığı durumlarda kurulması amaçlanmaktadır. Buna göre devleti meşru görmeyip ya da gerçekte var olmayan boş bir kavram olarak niteleyip devleti bütünüyle ortadan kaldırmak, genel için ortak olarak iyi olanların da ortadan kaldırılmasına ya da oldukça azalmasına neden olabilecektir. Zira insan, salt bugün ve burada yaşayan bir varlık değildir, insan ve hatta insan bireyleri sırf biyolojik varlıklarıyla doğada değil, aynı zamanda binlerce yıllık bir tarihsel birikimle, en azından bu birikimin ürünleriyle tarihte yaşamaktadır ve bu birikimle kurulan bağ insana öyle içkin hale gelmiştir ki bu birikim ortadan kaldırılırsa insanlığın büyük bölümünün hayatta kalması mümkün olmayacaktır. Örneğin insanlık, soğuğa karşı ürettiği kıyafetleri ve ısıtma sistemleri sayesinde çok soğuk bölgelerde yaşayabilmektedir. Ancak insanın bu kıyafetleri ve ısıtma sistemlerini üretirkenki iş birliğinin kurulması için belirli bir yasalılık gerekmekte, bu yasalılığın bir kısmı da ilişkileri denetleyen yasalılık olarak devlete tekabül etmektedir. Devletin ortadan kaldırılması ise bu yasalılıkları ve dolayısıyla iş birliğini bozup insanın soğukta hayatta kalmasını sağlayan araç-gereçlerin üretimini sekteye uğratacaktır ve böylece soğuk bölgelerde yaşayan insanların hayatta kalması mümkün olmayacaktır. Çünkü bugünkü araç-gereçlerin üretilmesini mümkün kılan iş birliği, salt birey-birey ilişkileriyle tesis edilebilecek denli basit değildir. Bu iş birliğinde bireyler işbaşında olsa bile bu araç-gereçlerinin üretimindeki iş bölümü sonucu kendi payına düşen işi yapabilmesi için salt kendisinin öğrendiği bilgiler yetmeyecek ve binlerce yıllık bilgisel birikimin son ürünü olan güncel teknik bilgileri kurumsal kimliği olan bir oluşumdan, yani teknik okul ya da üniversiteden sistematik bir şekilde öğrenmesi gerekecektir ki üniversite de salt öğretim elemanlarının ve öğrencilerin bireylerinin toplamından ibaret değildir, binlerce yıllık tinsel birikimiyle bu birey toplamından çok daha fazlasına tekabül etmektedir.

Bu noktada bireyci anarşizmin bakış açısından, günümüz araç-gereçlerinin yapımında gerekli tinselliğin devam ettirilmesi için devletin gerekli olmadığı, devletin aracılığı olmadan kurulan birey-birey ilişkileriyle de tinselliği kuran ve devam eden iş birliklerinin kurulabileceği öne sürülebilir. Bu, araç-gereçlerin oldukça basit yapılı olduğu eski dönemlerde pek tabii mümkündür. Nitekim tarih

öncesi çağlarda insanlar, tümel bir gruba ya da devlete ihtiyaç duymadan, salt birey-birey ilişkilerinden doğan iş birlikleriyle o zamanki her ihtiyacını giderebilir durumdaydı. Fakat o zamanlar bir araç-gereç birlikte üretilecekse dahi, araç-gereci oluşturan unsurların her birine dair tüm bilgilere birer bireyin sahip olması mümkündür. Yani söz gelimi bir taş balta yapılacaksa, ona uygun taşın nerede bulunduğuna dair tüm bilgilere bir, taşın nasıl yontulacağına dair tüm bilgilere bir, sap için hangi odunun kullanılacağı ve nasıl yontulacağına dair tüm bilgilere bir birey sahip olabilirdi ve bu üç birey başka üst bir tümellik olmadan doğrudan birbiriyle iş birliğine gidip taş baltayı üretebilmekteydi. Ancak günümüzdeki bir araç-gerecin, söz gelimi bir fabrikadaki robotik kolun sadece, bir araya gelen birkaç birey tarafından ve bu bireylerin o zamana kadar tek başına öğrendikleri bilgiler aracılığıyla üretilmesi imkânsızdır. Çünkü robot kolun mekanizmasının bilgisini mümkün kılan, o zamana kadarki fizik bilgilerini ya da en azından mekanik bilgilerini, robotik kolun devresini mümkün kılan elektrik bilgilerini ve dolayısıyla o zamana kadarki, elektriğe dair fizik bilgilerini, robotun aksamını üretmeyi mümkün kılan metalürji bilgilerini ve metalürjiyi ortaya çıkaran tüm fizik ve kimya bilgilerini, ne kadar çok iş bölümü olursa olsun, bireylerin paylaşıp tek başına öğrenmeleri imkânsızdır. Zaten bir birey bu tarz bilgileri tek başına öğrenmeye kalksa bile başkalarının yazdığı kitaplardan yararlanmak durumundadır. O halde eski çağlarda birey-birey ilişkileri üzerinden araç-gereç yapımı mümkünken, günümüzde salt birey-birey ilişkileri üzerinden günümüz araç-gereçlerinin yapımı mümkün değildir. Zira eski çağlarda salt bireyler araç-gereç yapımında birbirlerini tamamlayabilmekteyken günümüzde birbirini tamamlayan aslında bireyler değil, bireylerin çok parçalı bir yapbozun çok ufak parçaları gibi birbirini tamamlayacak şekilde bildikleridir. Bu bilinenler ise salt bireylerin dolaysızca olguları gözlemlemesiyle kendilerinin buldukları bilgiler değil, nesilden nesle aktarılan binlerce yıllık bilgisel birikimdir. İşte bu birikimin binlerce yıldır olduğu gibi şimdi de gelecek nesillere aktarılabilmesi için bir diğer gereklilik de bu bilgileri öğretecek kurumların yanında bu öğretimin ve araç-gereç üretiminin bir defalık kurulan birey-birey ilişkileriyle ortaya çıkarılması değil, süreklilik kazanması ve böylece sürdürülebilir olmasıdır. Diğer bir deyişle olgulara dayalı yeni bir bilgi biriciktir ve bir yeni olan olarak bir defalık ortaya çıkmaktadır. Ancak bu yeni bilginin kullanılmaya ve öğretilmeye başlamasıyla, var olmaya devam etmesi için gerekli

olan bir başka süreç daha başlamaktadır. Zira bilgi öncelikle kavramsal olarak ya da *entelekheia* olarak vardır ve ya vardır ya da yoktur, varlıktan yokluğa ya da yokluktan varlığa doğru olan bir süreç söz konusu değildir. Oluşa tabii olmadığı için büyümesi ya da genişlemesi de mümkün değildir. O halde yeni bir bilgi bir yeni olan olarak bir defalık bir süreçle ortaya çıksa da var olmaya devam etmesi için sürekli olarak tekrar edilmesi, kopyalanması ya da çoğaltılması gerekmektedir. Dolayısıyla yeni olan, var olmaya devam etmesi için düzenli olarak tekrarlanıp ironik bir şekilde yeniliğini kaybetmesi ve bu şekilde tekrarlanabilmesi için de sürekli devam eden bir yasalılığın bir parçası olması gerekmektedir. Böylelikle yeni bir bilgi olarak yeni olan, doğanın döngüselliğini kıracak şekilde ortaya çıksa da var olmaya devam etmek için tarihsel-toplumsal alanda yeni bir döngüselliğin içine dâhil olmaktadır. Hatta denebilir ki yeni olanlar, var olmaya devam etmek için tarihsel-toplumsal alan ya da tinsel alan içerisinde kendi doğasını kurmakta ya da mevcut tarihse-toplumsal alanın doğasına dâhil olmaktadır. Bu ise yukarıda öne sürülen kavramsallaştırmaya göre hakikat istencine uygun şekilde yeni bir bilgi olarak yeni olanın ilkin nesnesine uygun olmaya, daha sonra da bu uygunluğa hem nesnenin bilgiye hem de bilginin nesneye uygunluğu olarak devam etmeye yönelmesine dayandırılabilir görünmektedir. Ancak bu yönelim elbette bilinen bilgiler ya da en azından bilinebilecek bilgiler söz konusu olduğunda geçerlidir. Zira bir bilginin bilinebilir olması için tekrarlanan ya da sürekliliği olan bir şeye ya da ilişkiselliğe dair olması gerekmektedir. Öbür türlü, bilinmeyen ya da bilinemeyecek bilgide bilgi hakikat istencine uygun şekilde nesnesine uygun olmaya devam etmeye, nesne ise bilgisine uygun olmaya devam etmeye yönelmemektedir ki eğer yönelseydi bilinen bilgi olarak bilinebilmenin ön koşulu gereği bu uygunluğa yönelinmesi gerekirdi. Örneğin çok eski bir zamanda tinsel ya da tanrısal bir müdahaleyle ya da sadece o gün bir araya gelen nadir koşulların nadiren işleyen bir doğa kanununu harekete geçirmesiyle sadece bir defalık suyun yirmi santigrat derecede kaynadığını düşünelim. Su ve çevresel etmenlerle kurulan ilişkinin her ilişki gibi bir bilgisel yönü olacaktır, ancak sadece bir defa gerçekleşecek koşullarla gerçekleşen bir olaya neden olacak bir bilgide hakikat istencine uygun şekilde bilginin nesneye ve nesnenin bilgiye uygunluğunun devam etme yöneliminden bahsedilemeyecektir. Veyahut da böyle bir bilginin kopyalanıp başkalarına aktarılarak çoğaltılması söz konusu olamayacaktır. Elbette bu olaya şahit olan biri olursa ve elde ettiği bilgiyi bir başkasına aktarmaya

karar verirse bilgisinin bilinen bilgi olarak kalması için bu olayın nedenini bilinirliği güçlü bir tarihsel kişiliğe bağlayarak aktarabilir ve bu durumda bu bilgi nesilden nesle aktarılarak efsane, keramet ya da mucize benzeri bir olayın bilgisi haline gelecektir. Bu durumda süreç hakikat istencine uygun işleyecektir; çünkü ilkin bilginin, nesnesine olan uygunluğu, nesnenin ise bilgisine olan uygunluğu istenecektir. Örneğin bu bilgiyi öğrenen birisi hemen ardından ilk iş olarak nesnesinin gerçekten öyle mi olduğunu, yani bilgisi verilen olayın gerçekten de öyle mi olduğunu da öğrenmek isteyecek, daha sonra bilginin nesneye olan uygunluğunun devamı için, biricikliğe sahip bu bilgiyi başkalarıyla paylaşmaya yönelecektir. Fakat pek tabii bu olaya şahit olan hiç kimse yoksa bu olayın gerçekleşmesine neden olan ilişkiselliğe dair bilginin, ama bilinmeyen bilginin, hakikat istencine uygun şekilde nesnesine uygunluğunun, nesnesinin ise bilgisine uygunluğunun devam etmesi söz konusu olmayacaktır. Dolayısıyla hakikat istencine uygun şekilde bir bilginin çoğaltılması ya da başkalarına zincirleme şekilde aktarılabilmesi için ilkin belirli bir biricikliğe sahip olması, ikinci olarak bilen bir öznenin şahit olması, üçüncü olarak da bilginin nesnesinin devamlılığı olması ya da en azından bilginin, devamlılığı olan başka bir şeye bağlanması gerekmektedir. Bunlar bilginin önce bilinen bilgi haline geçip sonra başkalarına aktarılarak hakikat istencine uygun şekilde çoğaltılmasının koşulları olacaktır. Nasıl ki bir tür evrimsel süreçte ortaya çıkıp veyahut yaratılıp, koşullara uygun davranmadığında veya başta kendisine uygun gelen koşullar sonradan değiştiğinde nesli tükenip ortadan kalkıyorsa ve üstüne üstlük eğer hiçbir parçası uygun koşullara rastlayıp fosil haline gelmediği takdirde hakikat istencine uygun şekilde günümüzde bilinen bilgi haline gelemiyorsa benzer şekilde bilgi de hakikat istencine uygun şekilde çoğaltılmasının koşulları gerçekleşmediği takdirde bilinmeyen bilgi olarak kalacaktır. Bizim bilgimiz de bilişimizin ve şeylerin doğası gereği hep bilinen bilgilerden oluşacağından ve bilinen bilgiler de bugüne dek bilinir kalması için gerekli koşullara sahip olacağından bilen özne açısından bilginin hakikat istencine uygun şekilde yönelimlerde bulunacağı söylenebilir görünmektedir. Böylece de bilgi, yeni olan olarak ortaya çıktıktan sonra hakikat istenci gereği hakikiliği konusunda sınanacaktır. Bu sınama devam ettikçe de eğer bilginin kendisine dair olduğu nesne ya da ilişkisellik de var olmaya devam ediyorsa nesnelerin hep birbirine bağlı olduğu ilişkiselliğin bir yansıması olarak, bu birbirine bağlı şeylere dair olan bilgiler de aynı bilgisel birikimin bir parçası halinde hakikat

istencine uygun şekilde var olmaya devam edecektir. Dolayısıyla bilgi, yeni olan olarak ortaya çıktıktan sonra diğerlerine aktarılış olarak tüm çoğaltım süreçlerinde doğadakine benzer ama tarihsel-toplumsal alana ait bir döngüselliğin içerisine girmektedir. Bilgisel birikimin gelişmesiyle de nesilden nesle sürekli tekrarlanarak aynı ya da benzer döngüsellik içerisinde çoğaltılan tüm bilgisel birikim öyle bir boyut kazanmıştır ki insan ömrünün de henüz bilginin artışına paralel şekilde yeterince uzamamasıyla bir bireyin tek başına tarihsel-toplumsal alanda hayatta kalmasını sağlayacak bütün araç-gereçleri kendisinin üretmesini imkânsız hale getirmiştir. Zira tek bir araç-gerecin, örneğin basit bir çakmağın yapılması için dahi birden fazla insanın ancak bilebileceği farklı bireysel bilgisel birikimler gerekmektedir. İşte farklı bireylerde toplanmış olan bu ayrı bilgisel birikimleri bir araya getirerek araç-gereç üretiminde bulunmak ve bu üretimi yalnızca o bireylere bağlı kalmadan hakikat istencine ve insan açısından da kısmi tinsel ölümsüzlük istencine uygun şekilde diğer nesillerde de devam ettirmek için bu bilgi paylaşımı süreçlerine dair bir yasalılık gerekmektedir. Bu yasalılığın ise salt birey-birey ilişkileriyle kurulması, bir şekilde kurulduysa da sürekli hale getirilmesi mümkün değildir. Çünkü birey-birey ilişkilerinde devlet ve hukuk paranteze alındığında belirleyici olan tek unsur olarak ahlak kalmaktadır ve tek başına ahlakın tüm bu bilgisel süreçleri idare etmekte yeterli olacağı ütopist bir yaklaşım olmaktadır.

Öte yandan bilgisel birikime ve mümkün kıldığı tüm o araç-gereçlere her insan tarafından aynı değerin atfedilmesi zorunlu değildir. Elbette zorlu çevre koşullarında hayatta kalmak için bazı araç-gereçler ve onları üretecek bilgi birikimi hayati olsa da zorlu koşullar altında olan her insanın hayatta kalışı dahi kimisi tarafından diğer insanlar tarafından önemsendiği kadar önemsenmeyebilir. Buradan hareketle de bilgisel birikimi ve nesilden nesle devamını mümkün kılacak yasalılık dâhil hiçbir yasalılığın olmadığı ve tüm ilişkilerin birey-birey ilişkisi olduğu bir dünya daha yaşanılır bir dünya kabul edilebilir. Ne de olsa böyle bir dünyada birey-birey ilişkisi arasına, toplum da ortadan kalkacağı için ahlak bile giremeyecektir ya da ahlak sadece ikisinin kabul ettiği ortak ilkeler üzerinden kendi aralarında kurulacaktır. Buna göre de insanlar salt birey-birey ilişkileriyle, daha girift ilişkileri gerektiren araç-gereçlerin olmamasına rağmen yaşayabilecekleri çevresel koşullarda devlet ya

da soy gibi başka hiçbir genelliğe tabii olmadan yasasız bir hayat sürmeyi seçebilecekler ve bu hayatı günümüz şehir hayatına üstün tutabileceklerdir. Ancak kullanılacak araç-gereç sayısı azaldıkça, insanın kullanılması da kaçınılmazca artacaktır. İnsanın bir insanı sadece araç olarak kullanmasının yasaklanmasına dair Kantçı yasa da diğer yasalar gibi reddedilse dahi, böyle bir durumda bir karşılık almadan kullanılan insan kendisini kullanana yaptırımda bulunmak için başka insanlarla ittifaka gidebilecek ve böylece de bu bireyci anarşist toplulukta çatışmalar başlayabilecektir. Hiçbir çatışma çıkmasa bile, araç-gerecin azlığından ötürü insanlar daha çok kendi bedenlerini ve başkalarının bedenlerini kullanarak etkinlikte bulunabilecek, bu da tinsel aktiviteleri oldukça azaltıp insanların daha çok bedensel etkinliklere, dolayısıyla da bedensel hazlara yönelmesine neden olacaktır. Yukarıda da Mill'in görüşleri çerçevesinde ele alındığı gibi, kalıcılığı açısından zihinsel ya da ruhsal hazlar hem bu hazları hem de bedensel hazları deneyimleme yetisine sahip olanlar tarafından daha üstün tutulsa da kimisi tarafından bedensel hazlar zihinsel ya da ruhsal hazlara göre daha değerli tutulabilecek ve bu durumda bireylerin diğer bireylerle karşılıklı olarak bedensel haz üzerinden bir ilişki kurduğu birey-birey ilişkisi temelli bir topluluktaki yaşam daha değerli görülebilecektir. Ancak elbette bu değer öznel bir değer olacaktır ve günümüz şehir hayatından böyle bir hayata geçişin ilerleme addedilmesi yine öznel bir ilerleme anlayışına tekabül edecektir. Daha nesnel değerlendirilmeye çalışıldığında ise bedensel üretimin ve temel araç olarak bedenin kullanıldığı bir üretimin, kısaca salt bedenin merkeze alındığı bir toplulukta bedenin doğanın döngülerinin bir parçası olmasından ötürü yeni olanın ortaya çıkışı şehir yaşamındaki araç-gereçlerin kullanıldığı bir yaşama göre daha az görülecektir ve yeni olanın da bilgisel temelli olarak ortaya çıktığı ve ilerlemenin de ona göre bilgisel temelli olarak gerçekleştiği kabul edildiğinde böyle bir topluluktaki bilgisel gelişim ve dolayısıyla bilgisel temelli yeni olanlardan hareketle ilerleme daha sınırlı olacaktır. Hatta bu açıdan bakıldığında mevcut araç-gereçlerin kullanılmasından vazgeçilmesi üzerinden birçok mevcut bilgiden de vazgeçilmesi nedeniyle günümüz şehir yaşamından böyle bir bireyci anarşist topluluğa doğru geçiş ilerleme bir yana gerileme dahi addedilebilecektir. Fakat buradaki gerileme değerlendirilişi şehir hayatı yaşayan insanların orada şekillenmiş bireylikleriyle daha çok doğa ve beden temelli bir yaşantıya geçişi için geçerlidir. Zira yukarıda da ortaya konduğu gibi, karmaşık bir bilgisel yönü olan bir şeyin epistemolojik ileriliği şeyin kendisine

ontolojik bir ilerilik sağlamamaktadır. Diğer bir ifadeyle çok bilgili bir Batılı, evveli bir toplulukta yaşayan birisine göre ileri bir bilgi düzeyine sahip olsa da bu onu bir insan olarak bir diğerinden daha ileri bir varlık kılmamaktadır. Buradan hareketle de günümüzde dahi evveli koşullarda yaşayan bir kabileye mensup insanları Batılı şehir yaşamındaki insanlardan daha geri varlıklar olarak nitelemek yanlış bir değerlendirme olacaktır. Benzer şekilde alternatif bir tarih akışı hayal edilip insanlığın halen bütünüyle avcı-toplayıcı kabileler halinde yaşam sürdüğü düşünüldüğünde, şu anki tarih akışının sonucu olan günümüz insanının o hayali avcı-toplayıcı insanlardan daha ileri olacağı söylenemeyecektir. Çünkü mevcut insanlar daha ileri bir bilgisel birikime sahip olsa da bugünkü insanın avcı-toplayıcı olan geçmiş insanlardan bedensel ve zihinsel kapasite olarak hiçbir farkının olmadığı ortaya konmuştur. Dolayısıyla mevcut tek fark bilgiseldir ve ileri bilgilerin o bilgilerin kendisine dair olduğu şeye ya da o bilgileri bilen bir bilen özneye varlıksal bir ilerilik katmayacağı da bu çalışma çerçevesinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Üstelik bu hayali tarihselliğin ürünü olan avcı-toplayıcı insanların bilgisinin mevcut tarihselliğin ürünü olan insanın bilgisinden kesinlikle geri olacağı da söylenemeyecektir. Zira avcı-toplayıcı insanların da araç-gereç ve dil kullanımından ötürü belirli bir tinsel yönü bulunmaktadır ve bu tinsellik de bilgisel birikimden kaynaklanmakta, bilgisel birikim de bir kez başladığında yine yukarıda gösterilmeye çalışıldığı gibi hakikat istenci nedeniyle sürekli artmaya yönelmektedir. Dolayısıyla şeylere yönelen bir bilen özne ve yönelinen şeyler var olmaya devam ettiği takdirde yeni olan olarak yeni bilgiler kaçınılmaz olarak ortaya çıkmaktadır. Hayali olarak da insanlığın araç-gereç gelişimi üzerinden değil de doğrudan bedenleri ve şeyler arasındaki ilişkiler üzerinden bir bilgisel birikimi başlattığı düşünüldüğünde, bu bilgisel birikim şüphesiz insanlığın mevcut bilgisel birikimine götürmeyecektir ama farklı bir çıkış noktasından farklı bir yöne doğru ilerleyen apayrı bir bilgisel birikim de söz konusu olabilecektir. Böylece araç-gereç kullanımı yoğun olan bir uygarlıkta asıl değişenin araç-gereçleri kullanmakta kullanılan aynı uzuvların değil araç-gereçlerin kendisinin olduğu söylenebilir görünmektedir, ancak benzer işler için beden kullanıldığında ise bu kez aynı kalan araç-gereçler olurken değişen bedenin kendisi olabilecektir. Veyahut zihinsel aktiviteler de mevcut tarihselliğin ürünü olan günümüz insanında bir araç-gereç dolayımıyla şeylere etkide bulunmaktadır. Araç-gereçlerin aracılığı asgari düzeye indirildiğinde de asıl değişen zihin olabilecek, yani

asıl değişen dönüştürüp şeylere etki etmede aracı olarak kullanılan araç-gereçler değil de zihnin kendisi olabilecektir. Örneğin fiziksel aktivitelerde araç-gereç kullanımının sınırlı olduğu bir avcı-toplayıcı toplulukta avantaj sağlayan bedensel özellikler, sahibine sağladığı avantajdan ötürü sahibinin hayatta kalıp genlerini bir sonraki kuşaklara aktarmasını kolaylaştıracak ve bu bedensel özellikler zamanla avcı-toplayıcı toplulukta yaygınlaşacaktır. Buna göre ok ve yay ya da tüfek gibi menzilli silahlar icat edilmese bile bir taşı çok uzaklara atmayı sağlayan farklı ve daha güçlü kaslar evrimleşebilecektir. Veyahut uzaktakilerle iletişimi sağlayan telsiz gibi araç-gereçler olmadığında, telepatiyi mümkün kılan genler bir kez ortaya çıktı mı sağladığı avantajdan ötürü nesilden nesle aktarılıp bu avcı-toplayıcı toplulukta yüzbinlerce yıl boyunca yaygınlaşabilecektir. Böylece kullanılan araç-gereçler yerine bedenin geliştiği bir avcı-toplayıcı topluluğun bilgisel birikimi ile mevcut tarihselliğin ürünü olan bilgisel birikim karşılaştırıldığında hangisinin ileri olduğunu söylemek güç olacaktır. Zira ikisi aynı kökene dayanan ortak bir çizgide ilerlememiş, farklı noktalardan başlayıp farklı yönlere yönelmiştir. Buna göre karmaşık araç-gereç kullanımı için evrimleşmiş bir insanın birden tüm bu araç-gereçleri bırakması durumunda bir gerilemeden söz edilebilecekken hiç karmaşık araç-gereç kullanmamış ve doğrudan bedeniyle zihnini kullanmak üzere evrimleşmiş bir topluluğun bilgisinin mevcut bilgisel birikime göre kesinlikle geri olacağından söz edilemez. Dolayısıyla böyle bir alternatif tarihselliğin ürünü olan bir insan bedenen geri olmayacağı gibi bilgisel olarak da geri olmayabilecektir.

Böylece Batı-merkezci bir bakış açısına sapmadan, günümüz şehir hayatından sırf birey-birey ilişkileri üzerine kurulu bir hayata geçildiğinde günümüz şehir hayatını mümkün kılan bilgisel birikimden de vazgeçmemiz gerektiği ve bu vazgeçişin de o hayata doğru evrimleşmiş bir canlıda bir gerileme olarak addedilebileceği ortaya konduğuna göre, bireysel özgürlüğün mümkün olan en fazla şekilde arttırılmasıyla ilerlemenin de bununla doğru orantılı olarak artacağı fikrinin de çürütüldüğü söylenebilir görünmektedir. Buna göre toplumun bireyci bir bakış açısından çözünümünün bireye dek devam etmesi gerektiği, yani ilişkiye giren yegâne unsurun bireyler olması gerektiği fikrinden de uzaklaşmak kaçınılmaz hale gelmektedir. Buradan hareketle de bireyci anarşizmin daha kabul gören bakış

açılarına göre toplumun bireyci çözünümü devletten sonra fazla devam ettirilmemekte, dolayısıyla daha kabul gören bir fikir olarak her topluluğun ya da grubun reddi yerine devletin reddiyle yetinilmektedir. Böylece bireylerin diğer bireylerle kimi çıkar ilişkileri üzerinden kurulan gruplar üzerinden de ilişki içerisine girmesi ve buna müdahale edebilecek devlet gibi bir üstyapının olmaması fikrinde birleşilmeye başlanmış ve en nihayetinde bireyci anarşizmin bu bakış açısı devlet müdahalesini reddeden, tamamen serbest piyasacı liberalizmle ortak noktada buluşmuştur. Bu ortak noktanın temsilcilerinden Murray Newton Rothbard'a göreyse nasıl ki Kanada ve Birleşik Devletler izin verilemez bir "anarşi" durumu içerisinde olmakla suçlanmadan ayrı milletler olabiliyorsa, neden güneyin Birleşik Devletlerden çekilmediğinin sorgulanması gerekmektedir (Rothbard, 2009: s. 1051). Benzer şekilde Rothbard New York eyaletinin birlikten, New York şehrinin eyaletten ve hatta Manhattan'ın, her bir mahallenin, her apartmanın, her evin ve her bir kişinin neden ayrılmaması gerektiğini sorgulamaktadır ve ona göre her bir kişi devletten çekilirse esas itibariyle bütünüyle özgür topluma ulaşılmış olacaktır ve bu toplumda savunma bile diğer hizmetler gibi serbest piyasa tarafından sağlanacak, işgalci devletin varlığı sona erecektir (Rothbard, 2009: s. 1051). Savunmanın içine elbette devletin var olduğu durumda yabancı uluslara karşı bireylerin korunmasının girdiği gibi, hak ya da mülkiyet ihlali durumunda bireylerin haklarının ya da mülkiyetlerinin savunulması da girmektedir. Böylelikle serbest piyasayı savunan bireyci anarşizmin bakış açısına göre birbiriyle rekabet halindeki güvenlik şirketleri kendilerinden korunma hizmeti alan müşterilerini koruyacak ve en iyi hizmeti veren şirketler ayakta kalıp talep görmeyen şirketler yok olacağı için zamanla rekabetin sonucu olarak kaliteli hizmet otonom şekilde kendiliğinden verilmeye başlanacaktır.

Savunma ve güvenlik hizmetlerinin de özel sektör tarafından verilmesi Nozick tarafından da tartışılmıştır. Nozick, devletin ya da başka bir erkin olmadığı ve Lock'un söylediği gibi yalnızca doğa yasalarının egemen olduğu durumu doğa durumu olarak nitelemektedir (Nozick, 1999: s. 10). Doğa yasasının sınırları ise kimsenin birisinin hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da sahip olduklarına zarar vermemesini gerektirmektedir (Nozick, 1999: s. 10). Fakat elbette herkes bu korunmayı tek başına sağlayacak güçte değildir. Böylelikle bireyler arkadaşlarını,

geçmişte kendisine yardım edenleri ya da kendisinden bir şey beklediklerini korumak için veyahut da birey grupları salt toplumsal tinli oldukları için ortak korunma birlikleri kurabilecektir (Nozick, 1999: s. 12). Bu ortak korunma birlikleri tarihin hangi döneminde olursa olsun salt devletin olmamasına bağlı olarak ortaya çıkacak şekilde ele alınabilir görünmektedir, yani doğa durumu belirli tarihsel koşullara bağlı olmadan ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle ister taş devrinde olsun isterse küresel bir felaketle tüm devletlerin ortadan kalktığı gelecek bir zamanda olsun yalnızca doğa yasalarının yürürlükte olduğu bir doğa durumunda yine aynı gerekçelerden ötürü korunma birlikleri ortaya çıkabilecektir. Bu korunma birlikleri genişledikçe de sırf kendisiyle bağlantılı olan bireyleri değil, kendisine belirli bir şey veren ya da ödeme yapan herkesi korumaya başlayıp bir koruma hizmeti sunar hale gelebilecektir. Daha sonra bu birden fazla olan korunma birliklerinden biri ya da birkaçı baskın hale gelecek ve diğerlerini rekabette ortadan kaldıracaktır. Çünkü azami bir rekabet içerisine giren koruma hizmetleri bir arada var olamayacaktır; bu hizmetin doğası, farklı koruma acentelerini yalnızca sürekli müşteriler için rekabete değil, birbirleriyle de vahşi bir çatışma içerisine sokacaktır (Nozick, 1999: s. 17). Veyahut kimi koruma birlikleri diğer kişilere karşı da saldırgan bir tutuma girecek, böylelikle insanlar o birliklerden hizmet almayı reddedecek ya da tüm birlikler o saldırgan birliğe karşı birleşip onu elimine edecektir (Nozick, 1999: s. 17). Böylece Nozick'e göre baskın koruma birliklerinin ortaya çıkıp tekel oluşturmaya başlamasıyla birlikte, anarşinin sonucunda kendiliğinden olan gruplaşmaların, ortak korunma birliklerinin, emeğin iş bölümünün, pazar baskılarının, ölçek ekonomisinin ve rasyonel kişisel çıkarın baskısıyla bir asgari devlete ya da coğrafi olarak ayrı olan bir grup asgari devlete tekabül eden bir şey ortaya çıkmaktadır (Nozick, 1999: s. 16-17). Dolayısıyla hiçbir koyulmuş yasanın olmadığı bir doğa durumunda ya da anarşi durumunda ortaya çıkan baskın koruma birlikleri aslında devlet olarak ele alınabilir görünmektedir. Çünkü baskın koruma birlikleri güvenilmez baskı prosedürleri uygulayarak bir yasağın yegâne etkin genel dayatıcısıdır ve aynı zamanda bu prosedürleri denetlemektedir (Nozick, 1999: s. 113-114). Diğer bir ifadeyle bir baskın koruma birliği, devletler söz konusu olduğundaki gibi bir yasak koyma ve bu yasağı güç kullanarak uygulama yetkisine sahip tek oluşumdur. İkinci olarak da baskın koruma birlikleri kendi bölgesinde olup kendisinin müşterisi olmayanları da müşterilerinin finansesiyle korumaktadır, çünkü telafi ilkesine göre bu ahlaken

gereklidir ve müşteri olmayanların kendi dezavantajlı durumları nedeniyle müşteri olanları tehlikeye atacak edimlerde bulunmamaları için zorunludur (Nozick, 1999: s. 114). Devletlerin de vergi versin ya da vermesin dezavantajlı vatandaşlarını koruma görevinin olduğu düşünüldüğünde bu ise baskın koruma birliklerinin devlete benzediği ikinci noktayı teşkil etmektedir. İşte bu da Nozick açısından devletlerin ortaya çıkışını görünmez ele göre açıklamaktadır (Nozick, 1999: s. 119). Diğer bir ifadeyle devlet benzeri bir koruma birliği kendi çıkarı için müşteri toplayıp para kazanırken, eski çağlar söz konusu olduğunda ise mal biriktirirken onun korumasındaki müşteriler ya da üyeler ise tehlikelerden korunma hizmeti almaktadırlar. Daha sonra bu koruma birlikleri rakipleri karşısında baskın çıkıp bütün bir bölgede egemen hale gelerek bölgedeki herkesi korur hale gelince de devletten farksız bir yapı haline gelmektedir. Dolayısıyla da baskın koruma birliklerinin kurucuları kendi çıkarları peşinde koşarken en nihayetinde himayesi altına aldıkları insanların da çıkarına hizmet etmektedirler. Devletin ise Nozick' in bu düşünce biçimine göre böyle bir karşılıklı çıkar ilişkisi sonucu gizli el aracılığıyla ya ilk defa ortaya çıktığı ya da bir şekilde sona erdiyse de anarşi durumundan sonra tekrar ortaya çıkacağı söylenebilir görünmektedir. Ancak bu bakış açısına göre devletsiz kalan insanlar, devleti kendi rızalarıyla ya da iradeleriyle kurmayacaklardır, karşılıklı ihtiyaçlarla şekillenen süreç kaçınılmazca yine devlet benzeri bir yapılanmayla sonuçlanacaktır. İşte devletin gizli el yoluyla açıklandığı iddiası, bir açıdan bu irade dışı ortaya çıkışa ya da yeniden ortaya çıkışa göndermede bulunmaktadır.

Nozick açısından devlet görünmez el dolayısıyla ortaya çıksa da her devlet de tek bir devlet kavramı altında değerlendirilmemektedir. Örneğin asgari devlet, yukarıda da belirtildiği gibi ona göre meşru sayılabilecek en yayılımlı devlet olsa da (Nozick, 1999: s. 149) Nozick bir de ultra-asgari devletten söz etmektedir. Ona göre ultra-asgari devlet de güç kullanma tekelini kendinde bulundursa da uygulama hizmetlerini yalnızca kendisinden koruma ve uygulama poliçeleri satın alanlara sunmaktadır (Nozick, 1999: s. 26). Öte yandan yukarıda da belirtildiği gibi koruma birlikleri ilkin ultra-asgari devlet olarak ortaya çıksa da daha sonra koruması altındakileri koruma altında olmayanların riskli eylemlerinden koruyabilmek için kendisinden hizmet satın almayanları da korumaya başlamakta ve böylelikle asgari

devlete dönüşmektedir. Ultra-asgari devletin kendisinden hizmet alanlardan aldığı ödemelerle kendisinden hizmet almayanları da korumaya başlaması da diğer tarafından, ultra-asgari devlette kalınmasını isteyenler tarafından eleştirilmektedir. Çünkü onlara göre birinden alınan parayla başka birinin korunması, yani klasik liberal kuramın gece bekçisi devleti ya da Nozick'in terimiyle asgari devlet, yeniden dağıtıcı görünmektedir (Nozick, 1999: s. 27). Nasıl ki zenginlerden alınan vergilerle yoksulların birtakım temel ihtiyaçlarını karşılamak, devlet müdahalesine karşı olanlar tarafından servetin yeniden dağıtılması olarak, yani zenginlerin hayata avantajlı başlamasına neden olan ve geçmişten gelen varlıklarına kısmen el koyulup avantajlı olmayanlara teslim edilmesi olarak niteleniyorsa, koruma servisi satın alanların parasıyla bunu satın alamayacakların da korunması bir açıdan servetin ya da refahın yeniden dağıtılması olarak görülebilecektir. Oysa koruma hizmetinin genele yayılması ve bölgede yaşayan herkes için geçerli hale gelmesi Nozick'e göre "yeniden dağıtıcı" değildir, çünkü "yeniden dağıtıcı" terimi bir düzenlemenin kendisi yerine bir düzenlemenin nedenlerine dair biçimlere uygulanmaktadır, diğer bir ifadeyle bir düzenleme onu destekleyen nedenlerin kendisi yeniden dağıtıcı ise "yeniden dağıtıcı" olarak adlandırılmaktadır (Nozick, 1999: s. 27). Diğer bir deyişle yardıma muhtaçların dezavantajlarını kaldırmak için olan ve zenginlerden alınan bir verginin nedeni yardıma muhtaçlara yardım etmek, yani fazla parası olandan para alıp az parası olanlara vermek olarak yeniden dağıtıcıdır. Ancak parası çalınan birisinin parasını geri almak ya da sorumlulara parayı tazmin ettirme ediminin nedeni, herkesteki parayı yeniden bölüştürmek olarak yeniden dağıtıcı değildir, zaten o şekilde dağıtılmış olan paranın bir başkasının hırsızlığı ya da el koymasıyla kısmen yeniden dağıtılmasını geri almak, yani hâlihazırdaki dağıtımı korumaktır. Dolayısıyla Nozick'e göre de çalınan parayı geri getirmek ya da hak ihlallerini telafi etmek yeniden dağıtıcı nedenler değildir (Nozick, 1999: s. 27). Böylelikle en nihayetinde baskın koruma birliğinin ya da asgari devletin aldığı ücret ya da vergilerle tüm vatandaşları koruması liberal ilkelere ya da devlet karşıtlığı konusunda daha katı olan liberter ilkelere aykırı değildir.

Nozick'in görüşlerinden hareketle, bireyci bir anarşizmin egemen olduğu bir dünyada bu anarşinin kalıcı olması mümkün değildir. Çünkü bireyci bir anarşizm

aynı zamanda doğa durumuna tekrar dönülmesi anlamına gelecek ve doğa durumunda da en nihayetinde devlet gizli el gereği tekrar ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla Nozick'in bakış açısına göre günümüz devletlerinden bireyci bir anarşizme geçiş doğal giden bir sürecin sekteye uğraması olarak yorumlanabilir görünmektedir, çünkü bir müdahaleyle bireyci anarşizme geçilse bile devletler süreçte gizli el gereği tekrar ortaya çıkacaktır. Bu nedenle de Nozick açısından bireyci anarşist bir devrimin, özgürlükleri son noktasına çıkarmasına rağmen bir ilerleme olduğu söylenemeyecektir.

19. yüzyıl bireyci anarşistlerinin görüşlerinden hareketle, yukarıda ele alındığı gibi tüm insan ilişkilerinin birey-birey ilişkilerine indirgenmesi özgürlük ekseninde bir ilerleme olarak kabul edilebilir. Ancak böyle bir devrimin zorluğunun da etkisiyle ve de yukarıda ifade edildiği gibi salt birey-birey ilişkilerinin insanlığın bilgisel birikiminin büyük bir bölümünden feragat etmeyi gerektirmesi nedeniyle olsa gerek yirminci yüzyıl ve günümüz bireyci anarşizmi, birey-topluluk ilişkilerini kabul edip salt devletin varlığına karşı çıkar görünmektedir ki bu da bu bakış açısını devlet müdahalesini reddeden bir serbest piyasacılığa yakınlaştırmış durumdadır. Dolayısıyla Nozick her ne kadar baskın koruma birliklerini önce ultra-asgari devlet, sonra asgari devlet olarak nitelese de serbest piyasacılığa kayan bireyci anarşizm için bu koruma birliklerinin özel teşebbüsle kurulmuş olması ve özel teşebbüsmüş gibi çalışmaya devam etmesi ve devletin müdahalede bulunabildiği diğer alanlara müdahil olmayıp salt koruma ve savunma işleriyle uğraşması devletin aksine meşruluğunu koruması için yeterlidir. Diğer bir ifadeyle bir tekel oluşturmuş olsa bile serbest piyasada rekabette baskın çıktığı ve başka hiçbir alana müdahalede bulunmadığı sürece tüm koruma ve savunma işlerinin aynı şirket tarafından yürütülmesinde günümüz bireyci anarşizmi açısından bir sakınca görülmeyecektir. Ne var ki gelinen bu noktada bir ülkenin özel bir şirket tarafından savunulması ve vatandaşlarının güvenliğinin bu aynı özel şirket tarafından ya da başka bir özel şirket tarafından sağlanması gizli ele göre teoride en iyi hizmetin sunulmasını sağlar gözükse de tıpkı yurttaşların ihtiyaçlarının tamamen serbest bırakılmış bir piyasada her zaman en iyi kaliteyle en uygun fiyata karşılanmasını gizli elin teoride sağlama iddiasına rağmen pratikte sağlamaması gibi pratikte bazı sorunlara yol açabilecektir.

İlkin birey-birey ilişkisi olarak ele alındığında hırsızlık ya da cinayet tehlikesi gibi bizzat karşıdaki bireyden kaynaklanan bir güvenlik tehdidi söz konusu olduğunda bir güvenlik görevlisinin bir bireye silah çekmesi rasyonel bir davranış olabilecektir. Ancak ülkeyi savunan bir şirket söz konusu olduğunda bu şirketin elemanının bir birey olarak başka bir şirketin elemanına silah çekmesi, ortada birey-birey ilişkilerinden kaynaklı bir sorun olmadığından rasyonel bir davranış olmayacaktır. Sonuçta bir insanın bireysel bir gerekçe olmadan başka bir insanı öldürmesinin rasyonel bir davranış olduğu söylenemez. Ancak elbette sıcak savaş söz konusu olduğunda insanlar birbirlerini öldürmektedir ve bu eylem, savaşın sınırları içerisinde rasyonel bir davranış sayılabilmektedir. Ne var ki savaşta askerlerin birbirini öldürmesinin rasyonalitesi birey-birey ilişkilerine dayanmamaktadır. Savaşan iki devlet mutlak monarşi altında iki kral tarafından yönetilse bile askerlerin birbirini öldürme nedeni salt iki kral arasındaki birey-birey çatışması olmayacaktır ki böyle olması mümkün olsa bile bu durumda bizzat bu iki kralın birbiriyle birebir çatışması gerekecektir. İki kral arasındaki son derece bireysel bir çatışma, bu çatışmada taraf olmayan bambaşka bireyler olan askerler arasında karşıdaki bireyi öldürmek için tek başına yeterli motivasyonu sağlamayacaktır. Öte yandan elbette kralların bireysel çatışmalarından kaynaklanan savaşlarda dahi iki ülkenin askerleri birbirini öldürebilmektedir, ancak bu öldürme eylemindeki motivasyonun, söz gelimi krallarının düşman devletin kralının karısına âşık olması gibi bireysel bir nedenden kaynaklandığı söylenemez. Nedeni ne olursa olsun bir birey olarak başka bir bireyle çatışan bir asker kendi bireyselliği ya da başka bir birey için çatışmamaktadır, kendisini bir parçası olarak gördüğü devletin, ülkenin, beyliğin ya da kabilenin ölümsüzlüğü için, yani diğer bir deyişle devamı ya da bekası için çatışmaktadır ve kendisini de uğruna savaştığı şeyin bir parçası olarak gördüğü için aynı zamanda kendi kısmi tinsel ölümsüzlük istenci için savaşmaktadır. Dolayısıyla hayatını feda eden bir askerin davranışının motivasyonunda dahi kralının bedensel ihtiyaçlarının daha iyi karşılanması gibi tek bir bireysel, hem de başka bir bireye ait bireysel bir amaç uğruna gerçekleştirilen en üst düzeyde bir fedakârlık değil, aynı zamanda bir parçası olunan tümelin ölümsüzlüğü ve buna bağlı olarak kendi kısmi tinsel ölümsüzlüğünü gerçekleştirmeye dair bencilce bir amaç bulunmaktadır. Ancak bu en

üst düzeydeki fedakârlıkla iç içe geçmiş bencilce amacın gerçekleşmesi için tinsel olarak ölümsüz olabilecek bir yapı gerekmektedir ki bu da salt koruma ve savunma işlevine göre fonksiyonel olarak ele alınan asgari bir devletten öte tinsel olarak daha bütünlüklü ve kavramsal olarak daha sağlam bir devleti gerektirmektedir. Buna karşın bir güvenlik şirketi olarak ortaya çıkmış ve koruduğu bireyleri müşteri, bünyesindeki bireyleri de çalışan olarak belirleyen bir oluşum, Nozick'in iddia ettiği gibi bir tekel kurup asgari devlet haline gelse bile ölmeyi ve öldürmeyi rasyonel bir hale getirecek bir yapıya bürünemeyecektir. Zira bir şirketin çalışanları ve yönetimi arasındaki ilişki, aynı zamanda şirket çalışanları ile müşteriler arasındaki ilişki birey-birey ilişkileri üzerinden kurulmaktadır. Dolayısıyla böylesi bir güvenlik şirketinin kurucusunun müşterilerden gelen ödemelerin devamı ve böylelikle de kâr elde etmesi için çalışanlarından ölümü göze almayı beklemesi rasyonel bir tutum olmayacaktır. Çünkü güvenlik şirketinin kurucusu elde ettiği kârla bedensel bütünlüğü ve fizyolojik ihtiyaçları gibi birincil ihtiyaçlarının ötesinde diğer ikincil ihtiyaçlarını da karşılayacaktır. Abraham Harold Maslow'a göre ise bedensel ya da tinsel ihtiyaçların hepsi eşit önceliğe sahip değildir. Çünkü ona göre ihtiyaçlar en öncelikliden daha önceliksiz ihtiyaçlara doğru fizyolojik ihtiyaçlar, güvenlik ihtiyaçları, sevgi ihtiyaçları, itibar ihtiyaçları ve kendini gerçekleştirme olarak sıralanabilir (Maslow, 1943: s. 372-382). Buna göre fizyolojik ihtiyaçlar giderilmeden bütün diğer ihtiyaçlar ya basitçe var olmayacak ya da arka plana itilecektir (Maslow, 1943: s. 373). Ayrıca fizyolojik ihtiyaçlar kendi içinde sınıflandırılabilir. Buna göre kan akışını sabit, normal bir durumda tutmak için bedeninin otomatik çabalarına göndermede bulunan homeostatis ihtiyacıyla doğrudan ilintili ihtiyaçlar diğer fizyolojik ihtiyaçlardan önce gelecektir, zira tüm fizyolojik ihtiyaçlar homeostatik sayılmamaktadır (Maslow, 1943: s. 373). Cinsel arzunun, uykusuzluğun, salt aktivitenin ya da hayvanlardaki anaç davranışların homeostatik olduğu henüz ortaya konmamıştır (Maslow, 1943: s. 373). Aslında bu noktada, homeostatik ihtiyaçlar, vücudun dışarıdan bir müdahaleyle yara almaması gerekliliğini de kapsayacak şekilde vücut bütünlüğünün bozulmaması ihtiyacına dek genişletilebilir görünmektedir. Zira alınan ölümcül bir yara sonucu da kan dolaşımı ve vücut metabolizması ölümcül derecede bozulabilecektir. Buna göre metabolizma dengesi dâhil vücut bütünlüğünün bozulmaması, en temel fizyolojik ihtiyaç olarak ele alınabilir görünmektedir ve böylece diğer fizyolojik ihtiyaçlar karşısında bir önceliği

olacaktır, söz gelimi vücutta önemli bir yara varken bir başka fizyolojik ihtiyaç olan şeker ihtiyacı kan kaybının durdurulması ihtiyacından sonra gelecektir. Veyahut da vücut şeker yoksunluğu çekerken bitter çikolata ya da sütlü çikolata yemenin bir önemi olmayacaktır ve kana doğrudan şeker verilmesi dahi çikolata yeme ihtiyacından öncelikli olacaktır. Böylelikle ihtiyaçlar hiyerarşinin belirli bir rasyonalite oluşturduğu ya da yaşamayı amaç edinen belirli bir rasyonalitenin, ihtiyaçlar hiyerarşisini oluşturduğu söylenebilir görünmektedir. Buna göre de kan kaybından ölmek üzere olan bir insanın örneğin kahve ihtiyacını kanın durdurulması ihtiyacının önüne koyması ya da kan kaybıyla ilgilenmeyip sevgi ihtiyacını giderme arayışına girmesi rasyonel bir davranış olmayacaktır. Elbette sevgi ihtiyacı bazen fizyolojik bir ihtiyaç olan beslenme ihtiyacının önüne geçebilmektedir ve bunun adına da aşk denmektedir, fakat öte yandan aşkın da belirli bir rasyonaliteye veyahut mevcut rasyonalitelere oturduğu, yani rasyonel bir davranış olduğu da söylenemez. Fakat beklendik koşullar altında ve hayatın olağan akışı içerisinde beden bütünlüğü ihtiyacı ve bu ihtiyaca dair tüm ikincil ihtiyaçlar en birincil ihtiyaçlar olarak nitelenebilmektedir ve diğer tüm fizyolojik ihtiyaçlar ve diğer ihtiyaçlar beden bütünlüğünden sonra gelmektedir. Dolayısıyla nasıl ki bir insan beden bütünlüğü bozulmuşken itibar ya da kendini gerçekleştirme ihtiyacı gibi dördüncü ve beşinci ihtiyaçları gidermeyi öne aldığında rasyonel davranmamış sayılıyorsa, bir insanın da başka bir insanın ikincil fizyolojik ihtiyaçları ya da daha sonraki ihtiyaçları için kendi bedensel bütünlüğünü feda etmesi irrasyonel bir davranış olarak nitelenebilir görünmektedir. Böylelikle birey-birey ilişkileri üzerinden kurulan bir güvenlik şirketinde bir çalışanın şirket patronunun daha önceliksiz ihtiyaçları için kendi bedensel bütünlüğünü tehlikeye atması da irrasyonel bir davranış olacaktır. Diğer bir ifadeyle patronu itibar ihtiyacını gidermek için çok pahalı bir spor araba alabilsin diye güvenlik şirketi çalışanının ölmesi ya da ölmesinin beklenmesi rasyonel bir davranış sayılmayacaktır. Ancak elbette, her ne kadar güvenlik şirketi çalışanı öncelikli olarak alacağı ücret için çalışsa da asıl önceliğinin müşterilerinin, yani koruduğu vatandaşların güvenliği olduğu ve müşterilerinin güvenliği, yani aslında vücut bütünlüğü için kendi vücut bütünlüğünü feda etmesinin görevi gereği rasyonel bir davranış olduğu öne sürülebilir görünmektedir. Fakat bu sefer de müşterinin, yani vatandaşın şirket patronuna ödeme yaparak kurduğu ve şirket patronunun da çalışanına ödeme yaparak kurduğu birey-birey ilişkileri üzerinden açıklandığında bu

ilişki de irrasyonel bir yan taşımaktadır. Zira bu kez dolaylı ilişkiler salt çalışan ile müşteri arasındaki birey-birey ilişkilerine indirgendiğinde, görevli kişi, aldığı maaş karşılığında canını satmış ya da müşteri, ödediği ücret karşılığında bir çalışanın hayatını satın almış olmaktadır ve bir hayatın biricikliği de bir ücret ya da maaşla kıyaslanamayacak ölçüde olduğundan bu alışveriş de irrasyonel bir yan taşımaktadır. Diğer bir deyişle müşteri, sunulan hizmet sayesinde kendi en öncelikli fizyolojik ihtiyaçlarını giderip bedensel bütünlüğünü korusa da verdiği ücret karşılığında bir başka insan onun için kendi bedensel bütünlüğünden vazgeçmiş olmaktadır ki bu da rasyonel bir alışveriş olmayacaktır. O halde bir savaşta ya da koruma görevinde bir insanın kendini feda edişinin rasyonel olabilmesi için birey-birey ilişkilerinin ötesinde bir ilişki gerekmektedir. Bu da birey ve bireyin ötesinde ölümsüzlüğe sahip bir yapı arasında ölümsüzlük istenci dolayımıyla kurulan özel bir ilişkide mümkün olmaktadır. Bu ilişki dolayımıyla birey, kendisini bir parçası olarak gördüğü yapının ölümsüz olması sayesinde kendi kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştirmektedir. Ayrıca buna ek olarak kimi durumda kendisini feda eden birey, ölümden sonra da sonsuz bir hayata kavuşacağı düşüncesiyle teolojik ölümsüzlük istenci doğrultusunda da hareket edebilmektedir. Böylesi bir ölümsüzlük istenci güdüsüyle hareket edildiğinde, birey, salt en büyük fedakârlıkta bulunmanın yanında kendisinin bencilce sayılabilecek en büyük çıkarını da yani ölümsüzlüğünü gerçekleştirmeyi ummaktadır ve bu açıdan da onun rasyonel hareket ettiği söylenebilir görünmektedir.

Elbette birey-birey ilişkilerinde hiçbir zaman öz fedanın bulunamayacağını söylemek de insan ilişkilerini yine belirli ilişkiselliklere indirgemek olacaktır. Oysa yukarıda bahsedildiği gibi, bir âşık aşkı için kendini feda edebilmektedir. Ancak böylesi bir fedakârlığın irrasyonel bir temeli olabileceği gibi kimi zaman da rasyonel bir temelinin olduğu da söylenebilir. Elbette aşk ya da aşkın büyüklüğü aşkın rasyonel bir duygu olmamasından ötürü tek başına rasyonel bir açıklama olmayacaktır. Fakat bu öz fedanın gerçekleşmemesi durumunda âşık olunan kişi ölecekse ve bu durumda kendisini feda etmeyen kişi hem onun yokluğundan hem de kendisini feda etmemesinin pişmanlığından tinsel olarak çok büyük acılar çekecekse, salt birey-birey ilişkilerinde kalındığında dahi bu öz feda rasyonel bir hareket olarak

değerlendirilebilir görünmektedir. Benzer şekilde bir anne ya da baba da örneğin çocuğuna araba çarpmak üzereyken çocuğunu geri çekip kendisini arabanın önüne atabilir ve kendisini feda edebilir. Yine benzer şekilde bu öz feda da gerçekleşmemesi durumunda kişiye yaşatacağı derin acılar hesaba katıldığında rasyonel bir öz feda olacaktır. Ayrıca insan, çocuklarına karşı kendisinin bir parçasının onda ölümsüzlük kazanması nedeniyle, yukarıda değinildiği gibi kısmi seküler ölümsüzlük istenci doğrultusunda fedakârca davranabilmekte ve bu fedakârca davranışlarının bu açıdan da rasyonel bir temeli olabilmektedir. Ancak bu sayılan uç örnekler dışında böylesi öz fedaların rasyonel temelinin olabilmesi için birey-birey ilişkilerinin ötesinde birey ve ölümsüz bir yapı arasında kısmi tinsel ölümsüzlük istenci ya da ayrıca teolojik ölümsüzlük istenci aracılığıyla kurulan özel bir tür ilişki gerekmektedir ki özel güvenlik şirketi birey-birey ilişkileriyle kurulmuş yapısından ötürü böyle bir yapının yerine geçemeyecektir. Elbette şirketin kurucusu, yukarıda da ele alındığı gibi kendisini şirketle özdeşleştirip şirketin nesiller boyunca devamını kendi kısmi tinsel ölümsüzlük istencinin gerçekleşmesi olarak değerlendirebilir ve buna göre şirketi için yaptığı ve yapacağı her fedakârlığı rasyonel bir temele oturtabilir, ancak aynı özdeşleşmeyi çalışanlarından beklemesi, yani çalışanların, kendilerini şirketle özdeşleştirip her türlü fedakârlıkta bulunmalarını umması irrasyonel bir tutum olacaktır. Zira şirket sahibinin şirket sahibi olmaklığı şirkete göre belirlenirken şirket çalışanının şirket çalışanı olmaklığı patronuna ve onunla kurduğu ücret ilişkisine göre belirlenmektedir. İşte bu ilişki nedeniyle bir şirket sahibi büyük bir fedakârlık gösterip başarıya ulaştığında ölümsüzleşecek olan şirketin kendisi olacakken bir şirket çalışanı büyük bir fedakârlık gösterip başarılı olduğunda ölümsüzleşecek olan bizzat o şirket çalışanının ismidir. Şirket sahibi o şirketi satıp başka bir şirket kurduğunda o şirketi başarılı bir noktada sattıysa dahi o şirketin ölümsüzlüğünün yalnızca maaşlı bir yönetici gibi çalışmışçasına, yani aslında bir çalışanmışçasına bir kısmını beraberinde götürebilecektir. Bir şirket çalışanı ise büyük bir fedakârlıkla şirketinde büyük işler başardıktan sonra isminin kazandığı ölümsüzlüğü tümüyle bir başka şirkete daha iyi maaş ve daha iyi bir pozisyon için taşıyabilecektir. Veyahut kendi fedakârlığıyla mevcut şirketi çok küçük bir miktar yükselişe geçse de kendisi daha üst pozisyona terfi edebilecek, dolayısıyla başarısı kendisi açısından daha görünür olacakken şirket açısından aslında çoğu zaman fark edilmez olacaktır. En nihayetinde bir çalışan,

çalıştırdığı şirketlerde edindiği deneyimin birikmesiyle en azından belirli bir mekâna ve zamana bağlı olarak kısıtlı bir şekilde ölümsüzleşen ismini yanında taşıyıp başka bir şirkette kaldığı yerden devam edebilecekken bir şirket patronu hangi gerekçeyle olursa olsun şirketini sattığı anda sıfırdan başlamak durumunda olacaktır. İsterse şirketini çok iyi durumdayken çok fazla bir meblağda paraya satmış olsun, isterse de çok kötü durumda iflasın eşiğinden döndürmek için yok pahasına satmış olsun, birinci durumda şirkete ihanet etmiş sayılacak ya da bu satışın altında gizli bir başarısızlığın olduğu düşünülecek, ikinci durumda ise zaten şirketi batırıp bir nevi öldürmüş sayılarak açık bir başarısızlıkla yargılanacaktır. Dolayısıyla bir şirket çalışanının kısmi tinsel ölümsüzlüğü kendisiyle ilişkiliyken, bir şirket patronunun kısmi tinsel ölümsüzlüğü şirketine bağlıdır.

Elbette bazı durumlarda bir şirket patronu birden fazla sayıda şirketi idare edip öyle büyük bir başarıya ulaşabilir ki ölümsüzleşen yalnızca yönettiği şirketler değil aynı zamanda kendi ismi de olabilir. Şirketlerine bağlı olarak o patron da kısmi tinsel ölümsüzlüğe ulaşmış sayılacaktır. Ancak şirketlerinden bağımsız olarak kazandığı ölümsüzlük kısmi tinsel ölümsüzlük ya da genel olarak tinsel bir ölümsüzlük olmayacak, seküler bir ölümsüzlük olacaktır. Çünkü asıl ölümsüzleşen tek başına ele alındığında ne bizzat o isimle yaptığı bir iş ne de parçası olduğu bir tinselliktir, sadece edinmiş olduğu ve birkaç kuşak boyunca ailesine kimse çalışmasa dahi yetecek olan servetidir. Diğer bir ifadeyle o iş adamının bedeninden daha uzun sürede yaşayacağı kesin olan ismi dahi değil, servetidir. İşte bu nedenle seküler ölümsüzlük kazanan aslında o iş adamının kendisi dahi değil, servetidir ve o servet o isimle birlikte anıldığı için de sahibine kısmi bir seküler ölümsüzlük kazandırmaktadır.

Son tahlilde bir şirket için gerçekleşecek öz feda yalnızca şirketin sahibi için rasyonel bir eylem olacaktır, çalışanların şirket için kendisini feda etmesi de etmesinin beklenmesi de irrasyonel bir eylem olacaktır. Böylelikle bütün bir ülkenin ve vatandaşlarının korunmasının özel bir şirkete verilmesi krizin olmadığı olağan durumlarda işe yarar gibi görünse de savaş ya da bir çatışmanın olduğu riskli

durumlarda çalışanların ülkeyi ve vatandaşları korumada yeterince motive olamamasından ötürü şirketin dağılmasına, dolayısıyla ülkenin ve vatandaşların korunmasız kalmasına dahi neden olabilecektir. Ancak bu noktada, bir ülkeyi bir ya da birkaç koruma şirketinin korumasıyla devlet gibi soyut ve genel bir kavramın koruması arasında ne gibi bir fark olduğu da sorgulanabilir görünmektedir.

Devlet aslında bireyci anarşizmin bakış açısına göre var olmayan, içi boş soyut bir genelliktir. Asıl somut ilişkiler ise daima birey-birey ilişkisi üzerinden kurulmaktadır. Ancak tam da devlet kavramına gücünü bu aşırı genellikten oluşan soyutluk vermektedir. Çünkü devlet o kadar soyut bir kavramdır ki var olması için onu var kabul eden birilerinin varlığına muhtaçtır. Hâlbuki bir şirket, kimse onun varlığından haberdar olmasa dahi somutluğundan ötürü var olmaya devam edecektir. Ancak devletin varlığı, onu var kabul edenlerin bu kabulüyle gerçekleşen tek yönlü bir belirlenim değildir, kendisini o devletin bir parçası olarak görenlerin bu parça olarak görme edimiyle karşılıklı olarak belirlenen diyalektik bir süreç olacaktır. Diğer bir ifadeyle devlet, kendisini var kabul edenlerle var olmakta ve kendisini devletin parçası olarak tanımlayanları da aynı zamanda var etmektedir. İşte bu nedenle devletin varlığına karşı gelen bir tehdit kendisini devletin parçası olarak tanımlayanlar tarafından bizzat kendilerine gelen bir tehdit olarak algılanmakta ve devletin ölümsüzlüğü kendisini devletin parçası olarak tanımlayanların kısmi tinsel ölümsüzlüğünü sağlamaktadır. Hâlbuki bir şirket çalışanıyla şirket arasındaki ilişki, salt şirketten aldığı ücret ve karşılığında sunduğu hizmetten ibaret kalmakta, şirket o çalışan olmadan şirket olmaklığını, o çalışan da o şirket olmadan başka bir şirkette çalışan olmaklığını sürdürebilmektedir. Devlet ise yurttaşları olmadan var olamayacak denli soyuttur ve kendisini devletin bir parçası olarak gören yurttaşlar o devlet olmadan kendilerini var görmeyeceklerdir.

Ne var ki bu noktada, devlet ile kendisini onun bir parçası olarak gören yurttaşlar arasındaki ilişki diyalektik bir ilişki olarak değil de içi boş bir totoloji olarak da görülebilir. Çünkü yurttaş devleti var kabul etmekte ve devlet de yurttaşı var kılmaktadır ki bu da aslında bir totoloji olarak yorumlanabilir. Örneğin hayali bir

yazar ve kitabı var kabul edildiğinde ve "Abdullah Feyyazoğlu, Firar isimli romanı yazmıştır," önermesinden hareketle Abdullah Feyyazoğlu, Firar'ın yazarı; Firar da Abdullah Feyyazoğlu'nun kitabı olarak tanımlanırsa ve ikisi de birbirine dayanarak var kabul edilirse totoloji yapılmış olacaktır. Buradan hareketle devlet de yurttaşa göre, yurttaş da devlete göre var kabul edilirse ikisi arasında da totolojik bir tanıtlama var kabul edilebilir görünmektedir. Oysa iki durum arasında fark olduğu da detaylı bir düşünüşle ortaya konabilecektir. Çünkü hayali bir yazarla hayali kitabı arasındaki ilişki kendi arasında hayali bir ilişki olarak kalmakta ve kendileri dışında hiçbir şeye isim olarak anılmaları dışında etki edememektedir. Oysa devletle kurulan ve totolojik olduğu öne sürülen bağ, dışarıdaki bir başkasına gerçekdışı ve irrasyonel gelse de devletle kendi arasında bağ kuran insan açısından hiç de öyle olmayacaktır. Çünkü devletin somut varlığını hayal dahi etmesiyle o insan pek çok eylemini meşrulaştırıp pek çok başka eylem için motivasyonunu sağlayabilecektir. Dolayısıyla devlet ve o yurttaş arasında kurulan bağ, dışarıdaki şeylere de etkide bulunabilmektedir. Burada örneğin bir insanın devlet için söz gelimi bir savaşta insan öldürmesi bir başka insana tuhaf, mantıksız ya da irrasyonel gelebilir. Ancak devletin ya da herhangi bir kavramın var olmasıyla veyahut rasyonel olmasıyla devlet için ya da herhangi bir kavram için bir eylemde bulunulmasının rasyonel olması aynı şey değildir. Diğer bir ifadeyle bir amacın kendisi rasyonel olmayabilir, ama onu amaçlayan bir eylem rasyonel olacaktır. Örneğin kavuşulması mümkün olmayan birine duyulan aşk, aşkın da irrasyonelliğinin ötesinde bir şekilde irrasyonel olacaktır, ancak âşık olunan kişi zor durumdayken bu aşk nedeniyle ona başka hiç kimsenin yardım etmeyeceği şekilde yardım etmek, söz gelimi bir hastalıktan kurtulması için çok yüklü bir para yardımında bulunmak irrasyonel olmayacaktır. Çünkü bu eylem için belirleyici olan aşkın rasyonel ya da irrasyonel oluşu değil, bu aşka rağmen o yardımda bulunulmazsa âşık olunan kişinin ölmesi nedeniyle çekilecek vicdan azabıdır. Yani bir insan birine irrasyonel bir şekilde âşık olsa bile hissettikleri akıldan bağımsız şekilde gerçektir ve bu aşk irrasyonel olsa da ondan ötürü hissedilmesi muhtemel acılardan kaçınmak için yapılacak her eylem rasyonel olacaktır. Benzer şekilde devletin temelinin ya da varlığının irrasyonel olduğu, ya da devlet diye bir şeyin var olmadığı kabul edilse bile, onu güçlü bir inançla var kabul edenlerin devletle ilgili hissettikleri, diğer bir ifadeyle tek taraflı dahi olsa devletle bir baba-evlat ilişkisi benzeri şekilde kurdukları bağ ve bu bağdan ötürü

hissedilenler, söz gelimi devlete ihanet edildiğinde duyulan ıstırap gerçek olacaktır. Üstelik devlet için yapılan eylemler konusunda burada bir başka motivasyondan da söz edilebilir görünmektedir. Bu da yukarıda belirtildiği gibi sahip olduğu aşırı genellik ve soyutluktan ötürü devletin ona bağlı olanlar tarafından somutlaştırılması çabası olacaktır. Böylelikle devlet, onun adına eylemde bulunan kimse olmadığında salt var olduğuna inanılan ya da tek taraflı şekilde sevilen bir kavramsal varlık olacaktır. Bu haliyle bir kavram olarak *entelekheia*'dır, ancak onun adına bir eylemde bulunulduğunda belirli bir eylemin biçimi anlamında bir *entelekheia* haline geçecek, dolayısıyla gerçekte var olan, yani bir *energeia* olarak var olan bir varlığın biçimi haline gelecektir. Onun adına gerçekleştirilen bu eylemler arttıkça da devlet, ona bağlı olanlar tarafından gerçekte var olan somut bir varlık olarak duyumsanmaya başlayacaktır ve böylelikle devlet ile ona bağlı olanlar arasındaki diyalektik ilişki başlamış olacaktır. Böylece devlet ilkin onu var kabul ederek onun adına eylemde bulunanların bu kabul ve eylemlerinin belirlenimiyle var olmaya başlayacak, sonra da güçlenip ona bağlı olanların hayata dair kabul ve eylemlerini belirleyecektir. İşte bu karşılıklı etkileşimle devlet ona bağlı olanların nesilden nesle aktarılan kabul ve eylemleriyle ölümsüz bir varlık olarak var olacak, sonra da kendisini onunla özdeşleştirenlerin ya da onun bir parçası olarak görenlerin de kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştirecektir. Böylece devlet gerçekte var olsun ya da olmasın, ister var olmayan bir genellik ister salt soyut bir kavram olsun, onun motivasyonuyla eylemde bulunanların birey-birey ilişkisi içerisinde rasyonel olamayacak davranışlarını, gerçekleştirdiği bu kısmi tinsel ölümsüzlük sayesinde rasyonel kılmaktadır. Örneğin bir maaşlık bir ücrete bir insanın başka bir insan için hayatını feda etmesi irrasyonel olacakken, devleti koruyup ölümsüzlüğünü devam ettirmek ve onun bir parçası olarak kendi kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştirmek için bir insanın, yani bir askerin ya da polisin kendisini feda etmesi rasyonel bir davranış olacaktır. Oysa bir asker veya polis de her eylemini bir maaş eşliğinde gerçekleştirmektedir, ancak özel bir güvenlik şirketinde olamayacak şekilde, fedakârlık gibi eylemlerini bu maaş karşılığında değil, kısmi tinsel ölümsüzlük istencinin gereği gerçekleştirmektedir ve yukarıda da belirtildiği gibi özel bir şirketin bunu sahibi dışındaki çalışanlarına sağlaması mümkün değildir.

Sonuç olarak bireyci anarşizmin anarko-kapitalizmle sonuçlanıp her hizmetin devletin elinden alınarak özel sektöre verilmesi alınan hizmet konusunda bir ilerlemeye neden olmayacak, hatta bir gerilemeye neden olacaktır. Ayrıca özgürlükle ilerleme arasında da mutlak bir doğru orantının bulunmadığı da açık hale gelmiştir. Çünkü özgürlükler ne kadar artarsa ilerlemenin de o derece artacağından söz edilemez. Ancak özgürlüğün kendisi, ilerleme karşısında asıl istenilen değer olabilir, fakat bu durumda da üretimin niteliği ve niceliği konusunda bir kaybın da göze alınması gerekmektedir. Yine de üretimin niceliğinin ve niteliğinin artışı bir zorunluluk olarak görünmeyip özgürlüğün kendisi insan için olmazsa olmaz bir zorunluluk olarak da görülebilir. Ne var ki yukarıda da değinildiği gibi, liberalizmin ya da bireyci anarşizmin özgürlük anlayışı aslen insanın her istediğini yapabilmesi olarak pozitif özgürlük şeklinde değil, insanın istemediği bir şeyi yapmaması olarak negatif özgürlük şeklindedir. Dolayısıyla liberalizm ve bireyci anarşizme göre özgürlüğü belirleyen durum, parası olan istediği her şeyi yapabiliyorken parası olmayanın istediklerinin birçoğunu yapamaması değil, parası olanın da olmayanın da ortak olarak istemediği bir şeyi yapmama özgürlüğüne sahip olmasıdır. Bir diğer açıdan bakıldığında bu tarz bir özgürlükle örneğin yüzlerce insana piramitler gibi gösterişli bir yapının zorla yaptırılması ya da insanların Nazilerin çalışma kamplarında zorla çalıştırılması gibi zorlama ve baskılardan özgürleşilebileceği gibi olumlu ve hatta bazen başka açılardan zorunlu şeyleri yapmama özgürlüğünün de sağlandığı öne sürülebilir görünmektedir. Örneğin böylesi bir özgürlükle insan, görevi olmayan bir şeyi yapmama özgürlüğüne sahiptir, ancak aynı zamanda pek çok ahlak açısından bir ödev olan eylemleri de yapmama özgürlüğüne sahip olmaktadır. Söz gelimi yerde yatan bir yaralı gördüğünde yardım etmeme ya da ambulansı aramama özgürlüğüne de sahiptir. Öte yandan zengin olmayan birisi çalışmak zorundadır ya da çalışmazsa elinde avucunda ne varsa tükenene kadar yaşayabileceğini kabullenmek durumundadır, diğer taraftan çok para sahibi olmak insana istediği pek çok şeyi yapabilme özgürlüğü verdiği gibi çalışabilecek durumda olmasına rağmen çalışmama özgürlüğünü de sağlamaktadır. Böylelikle çok zengin birisi hiç çalışmamasına rağmen, kiralardan aldığı parayla veya bankadaki paradan gelen faizle aynı şekilde rahat bir şekilde yaşamaya devam edebilmektedir. Ancak bu durum kendisi için konforlu ve uzun bir hayat sağlasa da başkaları açısından bu kadar iyi olmayabilir. Çünkü bu şekilde böylesi zengin insanların çalışmamaları

demek, sahip oldukları potansiyeli asla çıkarmayacak olmaları anlamına gelmektedir. Örneğin çok zengin olup çalışmayan, öncesinde de üniversite okumayan birisi çok iyi bir hekim olma potansiyeline sahip olabilir, ancak zenginliğinden güç alan tembelliğiyle bu konuda hiçbir çaba sarf etmediği için toplum böylesi bir hekimden mahrum olacak, dolayısıyla tıp alanında topluma mümkün olan en iyi hizmet verilmemiş olacaktır. Fakat yine de üretim ve hizmetin kalitesinin arttırılmasının yanında özgürlük daha değerli görülebilir. Ne var ki bu değerlendiriş biçimi, özgürlüğün kendi başına ve kendi için değerli bir değer olmasını gerektirmektedir. Çünkü potansiyeline sahip olunan şeyin ortaya çıkarılması sonucu gerçekleşecek iyiliklerden daha değerli olabilmesi için özgürlüğün ya da negatif özgürlüğün kendi başına ve kendi için daha değerli kabul edilmesi gerekmektedir. Çünkü özellikle negatif özgürlük sonucunda gerçekleşecek bir şeyden ziyade gerçekleşmeyecek şeylerden söz etmek daha yerinde olacaktır ki bu gerçekleşmeyecek şeyler arasında kuşkusuz iyi şeyler de olacaktır. İşte sonucunda hiçbir şey gerçekleşmeyen negatif özgürlüğün bu iyi şeylerden daha iyi olabilmesi için kendi başına ve kendisi için değerli olması gerekmektedir. Zira negatif özgürlük başka bir şeye neden olan bir neden değil en fazla bir sonuç olacaktır ve neden-sonuç zinciri negatif özgürlükte son bulduğuna göre onun başka iyi şeylerden iyi olabilmesi için kendi başına iyi olabilmesi gerekmektedir. Veyahut diğer ifadeyle negatif özgürlük belirli eylem zincirlerinin nihai amacı olmaktadır ve bu nedenle kendisi için olan nihai bir amaç olarak kendi başına değerli olmak ya da kendinde bir değere sahip olmak durumundadır. Ancak negatif özgürlüğün kendinde bir değere sahip olması demek, absürt sonuçlara yol açacaktır. Çünkü hiçbir potansiyelini gerçekleştirmeden yaşayıp giden bir insan da dışarıya hiçbir etkide bulunmadan bir tarlanın ortasında öylece duran bir taş da negatif olarak özgür olacaktır ve insanın öylece akıp giden yaşantısıyla o taşın öylece duruşu aynı derecede değerli iki farklı durum olarak karşımıza çıkacaktır. Veyahut örnekleme daha ileri götürüldüğünde, hiçbir potansiyelini gerçekleştirmeden yaşayıp giden bir insanla veyahut henüz hiçbir potansiyelini gerçekleştirmeden yaşayıp giden ilk insanlarla, evrenin ortaya çıkmadığı ya da yaratılmadığı bir hiçlik negatif özgürlük açısından aynı değere sahip iki farklı durum olarak öne sürülebilir olacaktır. Bunun sonucu olarak, hiçbir şeye bir etkide bulunmayan her şeyin, bir şeylere iyi yönde etkisi olup iyi olan kimi şeylerden daha değerli olduğu söylenebilecektir. O halde böylesi bir absürt sonuca ulaşmamak

için, negatif özgürlüğün kendinde bir değere sahip olmadığının, değerli olan özgürlüğün değerli eylem olanaklarını gerçekleştiren pozitif özgürlüğün olduğunun kabul edilmesi gereklidir. Bu özgürlük ise negatif özgürlüğün arttığı bir eksende değil, eşitliklerin arttığı bir eksende mümkün olacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde bireyci anarşizme göre liberal kuramın bireyi merkeze alan görüşünün ötesinde bireyin asıl gerçek olan olduğu ve halk, millet, ulus, insanlık gibi tümelliklerin içi boş olduğu ve hatta var olmadığı tespit edilmiş, ilkin bu bakış açısının en önemli temsilcilerinden Stirner'in görüşleri ele alınmıştır. Stirner'e göre devlet ile birey ilişkilerinin de aslında birey-birey ilişkileri olduğu belirtilmiş, Stirner'in aslolan ilişkinin devlet ile yönettiği birey arasındaki ilişki değil de yöneten birey ile yönetilen birey arasındaki ilişki olduğunu ileri sürdüğü vurgulanmıştır. Böylelikle devletin de Stirner açısından içi boş ya da cansız hayaletler olduğu, Hıristiyan pasifistleri Garrison ile Ballou'ya göreyse şiddet uygulamak yalnızca Tanrı'nın tekelindeyse devletin bir meşru güç sağlama aracı sayılarak aslında gayrimeşru olduğu, Warren'a göre de devletin birey-birey ilişkileri açısından sadece yöneten bireylere ayrıcalık ya da güç sağlama aracı olduğu sonucuna varılmıştır. En nihayetinde devletin yöneten bireylerin çıkarı için kullanılan içi boş bir genellik olduğu kabul edildiğinde de tüm ilişkilerin birey-birey ilişkilerine indirgendiği üzerinde durulmuş, fakat salt birey-birey ilişkileri üzerinden ilişkiye giren bir birey topluluğu söz konusu olduğunda da insanın tinsel yönünün yok sayıldığı ve hatta böyle birey-birey ilişkileriyle yürüyen bir birey topluluğunda tinselliğin zamanla yok olacağı sonucuna varılmıştır. Zira bireylerin günümüzde sahip olduğu tüm bilgilerin, dolayısıyla da bilgisel birikimin toplamı olan tinselliğin tamamı hâlihazırda yaşayan bireylerin ürünü olmadığı ortaya konmuş, buradan hareketle de bütün bir insanlığın bilgi birikiminin aktarılmasını düzenleyen kurumsal yapılar yok sayıldığında bu bilgi birikiminin hâlihazırda yaşayan bireylere aktarımının imkânsız olacağı ileri sürülmüştür. Bu duruma bir diğer neden olarak da günümüz araç-gereçlerinin geçmiştekilere nazaran çok karmaşık bir yapıda ve yüzlerce, belki de binlerce yıllık bir bilimsel ve teknik bilgi birikimini gerektirir nitelikte olması gösterilmiş, bir bireyin teknolojik bir araç-gereci tamamen tek başına yapabilecek denli bir bilgiye sahip olmasının çoğunlukla imkânsız olmasından

hareketle de salt birey-birey ilişkilerinin olduğu bir birey topluluğunda bu araç-gerecin yapılmasını sağlayan iş bölümü ve bilgi aktarımı kurumları da mümkün olmayacağından bu araç-gereçlerden er veya geç vazgeçilmesi gerekeceği sonucuna ulaşılmıştır. Bu vazgeçişin de günümüz şehir hayatından da vazgeçilmesi anlamına geleceği ifade edilmiş, her ne kadar birey-birey ilişkilerinden oluşan yaşam kimilerince günümüz şehir hayatından daha değerli görülse de daha önceki bölümlerde ulaşılan, ilerlemenin yalnızca bilgisel olabileceği ve nitelik ya da nicelik açısından üretimsel ilerlemenin de ancak bu bilgisel ilerlemeyle mümkün olabileceği sonucundan hareketle bu vazgeçişin bilgisel ilerlemeden de vazgeçiş olacağından ötürü aslında bir gerileme olacağı Batı merkezci bir düşünceye kaçmadan ortaya konmaya çalışılmıştır. Öte yandan birey-birey ilişkilerinin tek ilişki biçimi olması nedeniyle tinselliğin ortadan kalkacak olmasından ötürü böyle bir toplulukta bedenlerin araç olarak kullanılacağı ve sonuçta bedensel hazların yegâne haz biçimi haline geleceği ifade edilmiş, böylelikle Mill açısından aşağı bir yaşam tarzının ortaya çıkmasıyla birlikte yeni olanın ortaya çıkmamaya başladığı bir düzene dönüleceği, dolayısıyla bu açıdan da ilerlemenin ortadan kalkacağı sonucuna varılmıştır. Öte yandan yine Batı merkezci bir düşünceye kaçmamak için günümüz sanayi toplumlarının yaşam tarzının tek ileri yaşam tarzı olup olmadığı sorununa kısaca değinilmiş, bunun için de yüzyıllardır araç gereç kullanımının az olduğu evveli bir toplumun sırf araç-gereç kullanımının azlığı nedeniyle aslında geri olmayabileceği, araç-gereç kullanımının azlığının doğrudan bedenin kullanımını yüzyıllarca geliştirmiş olabileceği, bu yüzden de birden araç-gereç kullanımını bırakan, bireyci anarşizmin gerçekleştiği günümüz sanayi toplumunun gerilemesine nazaran böylesi bir evveli topluluğun başka bir silsilede gelişerek doğrudan bedenin kullanımı üzerinden başka yeni olanları ortaya çıkarabileceği, dolayısıyla başka bir yönde ilerlemiş olabileceği ileri sürülmüştür. Ancak özgürlüğün ve bireyin bilgisel ve üretimsel ilerleme karşısında tercih edilen yegâne değer olmaması durumunda bir diğer bireyci anarşist yönelimin de birey-birey ilişkilerini tek ilişki olarak belirlemeyen, ancak devlete karşı olan tutum olacağı, bunun ise önünde sonunda devlet müdahalesini her alanda reddeden bir anarko-kapitalizmle sonuçlanacağı tespit edilmiş, fakat buna karşın Nozick'in baskın güvenlik şirketinin asgari devlet olarak ortaya çıkışına dair görüşleri ele alınmış ve Nozick'in devletin tamamen ortadan kaldırılıp güvenlik ve savunma işlerinin de özel şirketlerce sağlanması

durumunda bu şirketler arasından baskın çıkanın tekrar bir asgari devlet haline geleceği fikri benimsenmiştir. Ancak Nozick'in devletin sadece ücret karşılığında güvenlik ve savunma hizmeti vermesi gerektiği konusundaki görüşlerinden ayrılınmış ve salt güvenlik şirketi kalan bir oluşum tarafından sağlanan güvenlik ve savunma hizmetlerinin hem en temel ihtiyaç olan vücut bütünlüğünü ihtiyacından şirket patronunun ve müşterilerinin daha önceliksiz ihtiyaçları için para karşılığında feragat edilmesiyle sağlanmasının irrasyonel olacağından hem de devletin ölümsüzlük istencinin yerine getirilmesi karşısındaki işlevi yerine getiremeyecek oluşundan sürdürülebilir olmayacağı, dolayısıyla kendisinden hizmet alanlarının tüm bilgisel ve üretimsel ilişkilerini korumada yetersiz kalacağından ötürü herhangi bir devletleşmiş oluşum karşısında zayıf olacağından hareketle böylesi bir asgari devlete karşı çıkılmıştır. En nihayetinde anarko-kapitalizme evrilen bireyci anarşizmle devletin tamamen her alanda ortadan kaldırılmasının ilerlemeye değil de gerilemeye neden olacağı ortaya konmuş, fakat buna rağmen insanların en iyi bilgisel ve üretimsel ilerlemeyi katetmeye zorlanması karşısında özgürlüğün tercih edilmesi durumunda böylesi bir özgürlüğün ancak negatif özgürlük olacağı tespit edilmiş, negatif özgürlükte de merkeze gerçekleşen şeylerin değil de gerçekleşmeyecek şeylerin konmasından ve bu gerçekleşmeyecek şeyler arasında iyi şeyler de olmasından ötürü negatif özgürlüğün ilerlemeye tercih edilmesi için kendisinin başlı başına bir değer olması gerektiği fikrine ulaşılmış, ne var ki negatif özgürlüğün ilerlemeden de öte bir değer olmasının hiçbir şey yapmayan bir varlıkla örneğin bir üretimde bulunan insanın durumunun aynı değere sahip olmasına götüreceğinden hareketle asıl değerli olan özgürlüğün pozitif özgürlük olduğu, bunun için de önemli olanın sınırsız bir özgürlük değil araç-gereç açısından bir fırsat eşitliğinin sağlandığı bir eşitliğin olduğu sonucuna varılmıştır. Böylelikle bir sonraki bölümde eşitlik ekseninde bir ilerlemenin mümkün olup olmayacağı sorunu işlenecek ve eşitlik arttıkça yegâne ilerleme çeşidi olarak tespit edilmiş olan bilgisel ilerlemenin ve ona bağlı olarak üretimin niceliksel ve niteliksel şekilde artışı biçiminde tezahür eden üretimsel ilerlemenin hızının da artıp artmayacağı sorgulanacaktır.

2. 2. 3. Eşitlik Ekseninde İlerleme

Özgürlükle ilerlemenin doğru orantılı olmadığı ortaya konduktan sonra bir başka eksen olarak eşitliğin ele alınması yerinde olacaktır. Zira yukarıda da belirtildiği gibi, asıl değerli özgürlük olan pozitif özgürlüğü de mümkün kılan eşitliktir. O halde bu noktada ele alınacak sorun, eşitlikle ilerlemenin doğru orantılı olup olmadığı, diğer bir ifadeyle eşitlik ne kadar artarsa ilerlemenin de o kadar olup olmayacağıdır. Ancak bu sorunu geçerli bir şekilde ele almadan önce, eşitliğin kendisinin ele alınması daha doğru olacaktır.

Eşitlik kavramı ele alındığında, ilkin iki farklı durum söz konusu görünmektedir. İlk durum, şeylerin kendilerinin birebir eşit olma durumudur. İkinci durum ise şeylerin kendileri farklı olsa da koşulların birebir eşit olması durumudur.

Şeylerin kendilerinin birebir eşit olduğu durum ele alındığında bu durumun aslında şeylerin kendileri için değil o şeyleri duyumsayan bilen özne için geçerli olduğu söylenebilir görünmektedir. Çünkü eşitlik aslında sadece belirli bir basitleştirmeyle kimi farklılıkların dışarıda bırakılması sayesinde mümkündür. Yoksa doğada ya da evrende birbiriyle sahip olduğu her özellik açısından tamamen eşit olan iki şeyin dahi bulunup bulunmadığı tartışmalı olacaktır. Elbette makro ölçekte şeylerin çoğu özelliği fark edilmez ya da ihmal edilebilir hale geleceği için birebir eşitmiş gibi görünen şeylerin sayısı artacaktır. Bunun bir örneği gece açık bir havada gökyüzüne bakıldığında birbirine benzeyen pek çok yıldızın olmasıdır. Ancak mikro ölçeğe yaklaşıldıkça birbirinden farklı olan özellikler görünür hale gelecek ve iki şeyin aslında birbirine eşit olmadığı anlaşılacaktır. Çıplak gözle her özellik açısından birbirinin aynı görünen iki şey dahi mikroskopla ya da daha hassas mikroskopla incelendiğinde eşit olmadığı görülecektir. Mikro ölçeklerde dahi birbirine eşit görünen iki şey bile her parçasıyla incelendiğinde her molekülünün ve atomunun yerinin aynı olmadığı ya da yer yer bazı molekül ve atomlarının farklı dizildiği görülecektir. Atom altı parçacıklara inildiğinde dahi artık hemen her parçacığın alt parçacıkları olduğundan onları oluşturan unsurların farklılığı ya da farklı dizilimi nedeniyle birbirine eşit iki şeyden söz edilemeyeceği iddia edilebilir görünmektedir.

O halde eşitlik, yalnızca bilen öznenin bakış açısında, yani bilgisel olarak mümkündür. Bu ise basitleştirmeyle farklı unsurların görmezden gelinmesi ya da ihmal edilmesiyle söz konusu olmaktadır. Ontolojik olarak birbirine eşit iki şeyden söz etmek ise günümüz bilgisinin ışığında oldukça güçtür.

İnsan söz konusu olduğunda ise birbirine tamamen eşit iki insanın olabileceğinden söz etmenin imkânsız olduğu daha açık olacaktır. Nitekim tek yumurta ikizleri bile kaçınılmazca farklı yaşam hikâyelerine sahip olduğundan, diğer bir deyişle maddi varoluşlarının gereği çelişmezlik ilkesine uygun şekilde hiçbir zaman tam olarak aynı anda tam olarak aynı yerde tam olarak aynı şekilde bulunmuyor oluşlarından genetik özellikleri neredeyse aynı olmasına rağmen kaçınılmazca iki farklı kişilik geliştireceklerdir. Benzer şekilde fabrikasyon ürünü olan şeylerin benzerlik oranı da çok yüksektir. Ama yine maddi varoluşlarının gereği çelişmezlik ilkesine uygun şekilde her parçası aynı anda aynı yerlerden gelip aynı anda aynı yerlerde birleşmemiş olduklarından farklı tekilliklere sahip olacaklardır. Bu nedenle fabrikasyon ürünü şeylerin dahi birbirine her ölçekte birebir eşit olduğundan söz edilemez. İşte bu noktada eşitliğin ilk biçimi olan şeylerin kendilerinin eşit olmasının, yani insan söz konusu olduğunda insanları bütünüyle eşit hale getirmeye çalışmanın oldukça tehlikeli bir yönü ortaya çıkmaktadır. Bu da insanların farklılıklarının görmezden gelinip ya da törpülenip tüm insanların kendilerinin birbiriyle eşit hale getirilmesidir ki bu da insana dışarıdan gelen bir baskının zoruyla gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. Oysa insanların tüm farklılıklarının törpülenip aynı insan haline getirilmesi mümkün olmadığından insana dışarıdan yapılan bu baskı hiçbir zaman amacına ulaşamaması nedeniyle sürekli hale gelecek ve insanları eşit hale getirmeye çalışan iktidar ya da erk asla gerçekleşmeyecek bir eşitlik uğruna insanlara sürekli bir baskı uygulayacaktır. Bu durum ise ancak ve ancak faşizmin pratiklerine uygun düşmektedir. Ancak ne kadar baskı olursa olsun, bazı farklılıkların ortadan kaldırılamayacağı, en fazla görmezden gelineceği, baskılanacağı ya da farklılıklara sahip bireylerin toplumdan izole edileceği de açıktır. Dolayısıyla insanların birbiriyle eşit hale getirilmeye çalışılması amacına asla ulaşamayacak olması nedeniyle hiç bitmeyen bir faşizmle sonuçlanacak nafile bir çaba olarak kalacaktır.

İnsanlar elbette hem maddesel hem de tinsel olarak birbirine eşit görülmese de en fazla başlangıçta zihinsel olarak birbirine eşit görülebilecektir. Diğer bir ifadeyle insanlar farklı görünüş ve bedensel özelliklere sahip olsa da doğduklarında zihinsel yeti ve zihinsel içerik olarak birbirine tamamen eşit doğduğu, tüm zihinsel farklılık ve yetilerini daha sonra çevresel koşulların etkisiyle yaşayarak edindiği daha iddia edilebilirdir. Ancak bu iddia yukarıda da değinildiği gibi Locke'un boş levha görüşüne uygun düşen ve zekâ gibi bazı yetilerin çevre koşulları tarafından gerçekleştirilen bir potansiyel olarak doğuştan geldiğinin ortaya konması nedeniyle artık geçerli olmayan en uç noktada deneyci bir bakış açısı olacaktır. Bu bakış açısı doğru kabul edildiğinde, insanların bilişsel yeti olarak ileriki yıllarda önemli şekilde farklılaşması da yadsınamayacağından, bu farklılıkların çevresel koşulların zenginliğinden ya da azlığından kaynaklandığının kabul edilmesi gerekecektir. Buna göre zengin çevresel koşullarda yaşam süren, yani varlıklı bir yaşam sonucu fazla sayıda eşya ve çevreye, dolayısıyla fazla sayıda uyarana maruz kalan insanların daha üstün zihin kapasiteleri geliştireceği, yokluk nedeniyle çok sınırlı bir çevrede sınırlı eşyayla yaşam süren insanların da sınırlı zihin kapasitelerine sahip olacağı kabul edilmek durumunda kalınacaktır. Sonuç olarak da yukarıda değinildiği gibi insanların eşit zihinsel yetilerle doğmasından hareketle insanların eşit koşullarda yaşaması gerektiğinin savunulması yerine üstün zihinlerin ortaya çıkması için bazı insanların diğer insanlardan daha zengin bir yaşam sürmesinin, yani yaşam koşulları açısından eşitsizliğin savunulması daha doğru olacaktır. Ancak günümüz bilgileri ışığında açıktır ki genetik faktörlerden ötürü kimi insanlar daha üstün bir zihinsel ya da bedensel bir potansiyelle doğmaktadır. Dolayısıyla tamamen çevresel koşullarla şekillenen yetilerden söz etmek doğru değildir. Bu nedenle tam tersine, yani farklı koşullarda gelişen aynı yetiler yerine benzer koşullarda gelişen farklı yetilerin olması gerektiğini savunmak daha doğru olacaktır. Bu ise insanların kendisinin eşit olmasının yerine insanların içinde yaşadığı koşulların mümkün olduğunca eşit olmasını gerektirmektedir.

Koşullar mümkün olduğunca eşit olsa da insanların mümkün olduğunca eşit olması ya da bireysel farklılıkların yoğun olup bütünüyle eşitsiz olması ise farklı iki durum ortaya çıkaracaktır. İlkin, bütün insanların ve içlerinde yaşadığı koşulların bütünüyle eşit olduğu farazi bir durum düşünüldüğünde bilgisel üretim konusunda ortaya çıkacak sonuç, yeni olan olarak yeni bilgilerin ortaya çıkışının büyük oranda azalması olacaktır. İnsanlar tamamen eşit varlıklar olarak tamamen eşit koşullarda yaşadığında ortaya çıkacak yeni olanlar ancak tek bir insanın kendi kendine ortaya koyabileceği yeni bilgiler kadar olacaktır. Ancak elbette insanların tamamen birbirine eşit olduğu bir durum hayal edilebilse de aynı zamanda içinde yaşadığı bütün koşulların da tamamen eşit olduğu bir durum aslında düşünülemezdir. Zira tekilliğinin gereği birbirine eşit insanlar ya da şeyler birbirine bütünüyle eşit koşullar arasında var olamazlar, çünkü çelişmezlik ilkesinden kaynaklanan ya da ona yol açan tekilliğin gereği iki farklı tekil şey aynı anda aynı yerlerde bulunamazlar, bu nedenle aynı ya da farklı iki şeyin birbiriyle tamamen eşit koşullarda, yani aynı tekillik içerisinde yaşaması mümkün değildir. Dolayısıyla birbirine bütünüyle eşit olduğu hayal edilen insanlar ancak birbirine benzer koşullar altında yaşayabilecekler, böylelikle ortaya çıkan yeni olan ancak ve ancak aynı insanın birbirinden farklı olarak elde ettiği tekillik kadar, yani aynı insanın farklı zamanlarda farklı yerlerde yaşayışlarında birbirinden ayrı olarak ortaya koyabileceği bilgiler kadar ortaya çıkacaktır. Ancak elbette insanlar bütün özellikleriyle eşit şekilde doğmadığından böylesi farazi bir durum gerçekleşmeyecek, sadece eşitlik kavramının daha anlaşılır hale gelmesi için betimlenen ideal bir durum olarak kalacaktır. Aynı zamanda insanlar bütün özellikleriyle eşit şekilde doğmadığından bütün insanlara değil birebir eşit yaşam koşulları sunmak, benzer yaşam koşulları sunmak dahi bilgisel olarak yeni olanın ortaya çıkmasının olası en azami hızını sağlamayacaktır. Zira insanların zihinsel ve fiziksel özellikler açısından eşit olmaması onların yeti ve potansiyel açısından eşit olmaması gibi ihtiyaç açısından da eşit olmamasını içermektedir. Böylelikle bir şeye diğer insanlardan daha fazla miktarda ihtiyacı olan bir kişiye o şeyden herkesinkiyle eşit miktarda verildiğinde o kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirip sahip olduğu olanakları ortaya çıkarmasının önüne geçilmiş olmaktadır. Örneğin diğerlerinden üstün bir zihinsel yetiye sahip bir insan diğerlerine göre daha fazla şekere ihtiyaç duyabilecektir ve herkes mümkün olduğunca eşit koşullar altında yaşasın diye o insanı diğerleriyle eşit miktarda şeker tüketmeye

zorlamak onun sahip olduğu olanakları gerçekleştirmesine engel olabilecektir. O halde önemli olan, birbirinden farklı özelliklere sahip insanları tamamen eşit koşullarda yaşatmak değil, kendi ihtiyaçları neyse onu giderebilecek kadar bir kaynağı onlara sunmaktır ve bu noktada kullanılan hammadde ve araç-gereçler birbiriyle aynı ya da benzer olmayacak, birbirinden farklı hammadde ve araç-gereçlerin üretilmesi için gerekli kaynak ya da bunların maddi değeri birbirine yakın olacaktır. Bu ise insanların kendi olanaklarını gerçekleştirmesi için sağlanan fırsat eşitliği olarak kavramsallaştırılmış durumdadır. Zira önemli olan, sahip olunan araç-gereçlerin ve hammaddelerin birebir aynı ya da çok benzer olması değildir, sahip olduğu olanakları gerçekleştirmek için insanın ihtiyaç duyduğu hammaddelere ve araç-gereçlere eşit derecede ulaşabilmesidir. Diğer bir ifadeyle fırsat eşitliğinin sağlanabilmesi için bir insanın çok büyük ihtimalle hem fotoğraf makinesi hem resim araç-gereçleri ve hem de kemana sahip olması gerekmeyecektir. Çünkü her insan farklı özellik, yeti ve potansiyele sahip olduğundan müzik yeteneği olan bir insanın kemana sahip olması gerekebilecek, ancak fotoğraf makinesine sahip olması gerekmeyecektir, zira üstün bir kulaktan kaynaklı müzik yeteneğine sahipken üstün bir gözü gerektiren görsel yetiye büyük ihtimalle aynı anda sahip olamayacaktır, çünkü bir canlının hem kulağının hem de gözünün eşit derecede sıra dışı olarak gelişmesi pek mümkün değildir ve dolayısıyla üstün bir kulağa sahip bir insanın hem fotoğraf makinesi hem resim araç-gereçleri ve hem de kemana aynı anda sahip olması gerekmeyecektir. Dolayısıyla da herkesin aynı araç-gereç ve hammaddelere sahip olması yerine potansiyeline uygun araç-gereç ve hammaddelere ulaşmalarını sağlayacak kaynağa, yani üretim ilişkileri hâlihazırda bugünküne benzer şekilde kuruluysa bunları satın almasına yetecek paraya, diğer bir deyişle sermayeye sahip olması yeterli olacaktır. Böylelikle herkesin aynı miktarda paraya ya da sermayeye sahip olmasına da gerek yoktur. Çünkü bir insan örneğin resme yetenekliyse bu insanın gerekli tuval ve boyaları bittikçe alabilmesine yetecek kadar bir sermayeye sahip olması yeterli olacaktır. Ama bu aynı miktardaki sermaye söz gelimi müziğe yetenekli olan insana verildiğinde bu para onun kendi potansiyeline uygun şekilde keman çalmasına yetmeyecektir, çünkü keman resim araçlarına göre daha pahalı bir enstrümandır. Dolayısıyla bütün insanlara kendi potansiyellerini gerçekleştirmeleri için eşit miktarda para vermek de fırsat eşitliğini sağlamayacaktır. Böylelikle fırsat eşitliğini sağlamak için kimi insana daha fazla kaynak sunmak gerekmektedir. Oysa

mevcut serbest piyasa ekonomilerinde başta olması gereken bu parasal eşitsizlik üretim sürecinin sonunda telafi edilmektedir. Diğer bir ifadeyle herkesin kendi en iyi olanaklarını gerçekleştirmesi için başta birbirinden farklı sermayeler gerekirken bu eşitsizlik serbest piyasa ekonomisinde fazla sermaye gerektiren işlerin fazla ücretle yapılmasıyla üretim sürecinin sonunda görülmektedir. Aynı örneklerden devam edilecek olursa söz gelimi bir resim sergisini gezmek bir birim gibi düşük bir ücretle biletlendirilirken keman konçertosunu dinlemek beş birim gibi daha yüksek bir ücretle biletlendirilebilecektir. Baştaki eşitsiz harcamanın yükünü üretimden sonra telafi etmek mümkün olduğundan da serbest piyasa ekonomisinde fırsat eşitliği daha ziyade yüksek fiyata ücretlendirilebilecek bir hizmeti üretmek için banka kredisi ya da devlet teşviki kullandırılmasıyla sağlanmaya çalışılmaktadır. Elbette fotoğraf, resim ve keman örneği için banka kredisi kullanmak ve sonra üretilen işten para kazandıkça bu krediyi ödemek etkili bir çözüm olacaktır. Ne var ki tek kişinin yapabileceği bireysel işlerin ötesinde çok yüksek sermaye gerektiren, örneğin bir keman fabrikası kurmak gibi işlerde çoğu birey yeterli krediyi ya da desteği bulmakta zorlanabilecek, bu nedenle çok iyi yapma olanağına sahip olduğu bir işi daha başında gerçekleştiremez durumda olacaktır. Öte yandan gerekli krediyi ya da desteği almış olsa bile benzeri işi hiçbir kredi ya da desteğe ihtiyaç duymadan yapan rakiplerine göre rekabete eşit şartlarda başlamamış olacaktır. Çünkü daha iyi hizmet sunabilmek ya da üretimde bulunabilmek için harcayabileceği miktarda bir parayı kredinin ya da desteğinin geri ödemesine yatırmak durumunda kalacaktır. Rakipleri ise kredi ya da desteğe ihtiyaç duymadığı için tüm kazancını kendine ve daha iyi hizmet sunmaya veya üretimde bulunmaya harcayabilecek, dolayısıyla rekabete birkaç adım önde başlamış olacaktır. Böyle bir durumda ise tam bir fırsat eşitliğinden söz etmek çok güçtür. Böylelikle de en iyi hizmet ya da en iyi üretimin her iş ve sektörde ortaya çıkmasını garanti altına alacak yegâne durumun ancak ve ancak tam bir fırsat eşitliği olduğu açık hale gelmektedir. Ne var ki bu noktada bir diğer sorun, en iyi hizmet ve üretimin ortaya çıkmasını sağlayacak, dolayısıyla da yeni olan olarak bilginin ortaya çıkışını azami düzeye yükseltecek bu ideal durumu gerçekleştirme sorunudur. Diğer bir ifadeyle tam bir fırsat eşitliği bunu sağlasa da bu fırsat eşitliğinin nasıl sağlanacağı asıl önemli sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu bölümde ele alınan problem açısından sonuç olarak, özgürlükte olduğu gibi eşitlikle ilerleme arasında bir doğru orantı olduğu söylenemez. Eşitlik kavramı da kendi içerisinde incelendiğinde ilerleme için aslolan eşitliğin fırsat eşitliği olduğu sonucuna varılmaktadır. Bunun için de fırsat eşitliği hakkında düşünürlerce yazılanlara ve ilişkili olduğu diğer olgular konusunda yaptıkları kavramsallaştırmalara bakmakta yarar vardır. Bu amaçla da devlet müdahalesini reddetmeyen sosyal liberal düşünürleri ele almak gerekmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde eşitlikle ilerlemenin doğru orantılı olup olmadığı, diğer bir ifadeyle eşitlik arttıkça yegâne ilerleme biçimi olan bilgisel üretimin ve buna bağlı şekilde daha genel olarak üretimin artıp artmayacağı incelenmiş, bunun için de ilkin eşitlik kavramının kendisine bakılmış ve eşitliğin iki yönünün olduğu tespit edilmiştir. Bunlardan ilkinin şeylerin kendilerinin eşitliği olarak bir eşitliğin olduğu belirtilmiş, ancak ayrıntıya inildiğinde aynı görünen iki şeyde bile farklılıkların artacağından hareketle böylesi bir eşitliğin ancak bilgisel olarak bilen öznenin bakış açısında belirli bir basitleştirme aracılığıyla mümkün olduğu, şeylerin kendisi baz alındığında da evrende birbirine tamamen eşit iki şeyin dahi bulunmadığı sonucuna varılmıştır. İnsana gelindiğinde ise birbiriyle tamamen eşit iki insanın olmasının daha zor olduğu vurgulanmış, birbiriyle aynı genetik özelliklere sahip tek yumurta ikizlerinin bile farklı tekilliklere sahip olmalarından ötürü birbirinden farklı insanlar olacağı tespit edilmiştir. Ayrıca insanları birbiriyle eşit hale getirmeye çalışılmasının da nafile olacağı üzerinde durulmuş, bunun en fazla farklılıkların görmezden gelineceği bir faşizmle sonlanacağı sonucuna varılmıştır. Daha sonra bu bölümde de insanların zihinsel olarak başlangıçta birbirine eş görüldüğü ve tüm farklılıkların maruz kalınan duyumlardan kaynaklandığı sonucuna götüren saf deneycilik üzerinde durulmuş, ilerleme için tamamen eşit zihinsel kapasitelerin eşit olmayan koşullar gerektirdiği ve eşit olmayan zihinsel kapasitelerin ise eşit koşullar gerektirdiği sonucuna tekrar varılmıştır. Günümüzdeki bilgiler ışığında her insanın tamamen eşit zihinsel kapasitelerle doğmadığı açık olduğuna göreyse bir diğer eşitlik yönün üzerinde durulması gerektiği öne sürülmüş, bu kinci eşitlik yönünün ise koşulların eşitliği olduğu belirtilmiştir. Ancak insanların zihinsel kapasiteleri gibi yeti açısından da farklı oluşlarının farklı ihtiyaçlar ortaya çıkaracağı tespit edilmiş,

böylece insanlara birebir eşit koşullar sağlamasının gerek olmadığı, önemli olanın herkese ihtiyaçlarına ulaşması konusunda bir fırsat eşitliğinin sağlanması olduğu sonucuna varılmıştır. En nihayetinde de özgürlükte olduğu gibi eşitlikle ilerleme arasında da bir doğru orantının olmadığı tespit edilmiş, aslolanın fırsat eşitliği olduğu tekrar vurgulanmıştır. Şimdi ise ilkin devlet müdahalesini reddetmeyen sosyal liberal düşünürlerden başlayarak eşitlik konusunda diğer söylenegelenlere başvurulacaktır.

2. 2. 3. 1. Sosyal Liberalizme Göre İlerleme

Fırsat eşitliği liberalizme de içkin bir kavramdır. Ancak bu eşitliği sağlamak için çoğu zaman dışarıdan bir müdahale gerektiği için ve bu müdahalenin piyasaya geldiği dışarısı da çoğunlukla da devlet olacağı için devleti asgari düzeye düşürmeyi savunan liberal kuramcılar tarafından ya reddedilmekte ya da merkezi bir yere konmamaktadır. Özgürlük ve eşitlik arasında bir denge ya da bir uyum arayan liberal kuramcılar tarafından ise bu dengenin kilit kavramlarından biri olarak ele alınmaktadır.

Fırsat eşitliği açısından ele alınması gereken düşünürlerden ilki John Rawls'tur. İlk olarak ele alınacak olmasının nedeni de fırsat eşitliği konusunda radikal sayılabilecek bir görüş ortaya atmayıp mevcut liberalizmle eşitlikçilik arasında bir uzlaşma ortaya çıkarma çabasıdır. Zira Rawls açısından da çıkış noktası aynıdır, yani liberalizmin temel ilkelerinden olan, piyasa serbest bırakıldığında gizli ele uygun şekilde, kendi çıkarı peşinde koşanların aynı zamanda ortak çıkara hizmet etmesi sayesinde üretimin en optimal düzeyde gerçekleşeceği düşüncesidir. Buna göre de merkezi sorun klasik liberalizmin ya da liberal ekonomik kuramın sorunuyla aynıdır. Serbest piyasa güvence altına alındığında üretim bir şekilde otonom olarak gerçekleşecektir, sorun bu üretilen metaların ne şekilde dağıtılacağıdır. Bu dağıtımın uygunluğu için de gerekli olduğu öne sürülen bir diğer kavram adalettir. Rawls ise adalet için iki ilke öne sürmektedir. Buna göre ilk ilke, her insanın diğerlerinin sahip

olduğu benzeri bir özgürlük düzeniyle uyumlu olacak şekilde eşit temel özgürlüklerin en kapsamlı düzeni için eşit bir hakka sahip olmasıdır (Rawls, 1999: s. 53). Diğer bir ifadeyle özgürlükler mümkün olan en geniş kapsamda olacak şekilde herkes için geçerli, yani herkese eşit mesafede olmalıdır. İkinci ilke ise toplumsal ve ekonomik eşitsizliklerin hem makul şekilde herkesin çıkarına olması beklenecek hem de herkese açık olan konum ve makamlara bağlı olacak şekilde düzenlenmesi gereğidir (Rawls, 1999: s. 53). Böylece ikinci ilke kendi içinde iki alt ilkeye ayrılmaktadır. Bunlardan ilkini, yani eşitsizlik olacaksa bu eşitsizliğin herkesin çıkarına olması gerekliliğini Rawls fark ilkesi ile kavramsallaştırmaktadır. Bu ilkeye göre herkesin tamamen aynı şeylere aynı miktarda sahip olmasını sağlayacak bir dağıtım mümkün değilse, eşitsiz şekilde fazlalığa sahip olanın fazlalığı eksikliğe sahip olanın mümkün olacak en fazla şeye sahip olmasını sağlayacak kadar olmalıdır ve eğer fazlalığa sahip olanın fazlalığı bir noktadan sonra eksikliğe sahip olanın daha da az şeye sahip olmasına neden oluyorsa o noktadan öteye geçilerek fazlalığa sahip olanın daha fazla şeye sahip olması engellenmelidir (Rawls, 1999: s. 65-66). Diğer bir deyişle o nokta, fazlalığa sahip olanın en ideal fazlalığa ve eksikliğe sahip olanın en ideal eksikliğe sahip olduğu dağıtım oranını bize verecektir. Bunun gerisinde, fazlalığa sahip olanın ve eksikliğe sahip olanın her ikisi de fark ilkesine uygun olacak şekilde mümkün olandan daha azıyla yetinmek zorunda kalacaktır, ilerisinde ise fazlalığa sahip olan daha fazla şeye sahip olsa da fark arttıkça eksikliğe sahip olan giderek daha azıyla yetinmek durumunda olacaktır.

Eşitsizlik kaçınılmazsa eksikliğe sahip olanın mümkün olan en fazla şeye sahip olmasını sağlayacak optimal bir dağıtımı sağlayan oranlar en ideal paylaşım oranları olacaktır. Ancak Rawls dağıtılan bu şeylerin niteliğine ya da nasıl üretildiğine değinmezken bu farazi iki insanın birbiriyle bir çan eğrisi oluşturacak bir bağıntı sonucu bir paylaşımda bulunması, aslında önemli olanın bu dağıtım oranları yanında dağıtılan şeyin üretim biçimi olduğunu da işaret etmektedir. Evvela eşitsizlik kullanılan şeylerde olmasa bile insanların kendisinde kaçınılmazdır. Artık şüphesiz hale gelmiştir ki kimi insanlar yeti ve kapasite açısından doğası ya da genetik yapısı gereği daha üstün olacak şekilde dünyaya gelmektedir. Veyahut da en azından bir insan x özelliği açısından üstün olup y özelliği açısından zayıfken bir diğer insan y

özelliği açısından üstün olup x özelliği açısından zayıf olabilmektedir ve toplam yeti olarak herkes eşit kabul edilse bile üstünlükler açısından kaçınılmaz farklılıklar bulunmaktadır. Ancak bu birbirinden farklı üstün yeti ve kapasitelerin ortaya çıkması, ortaya çıktıktan sonra da kullanılması için özel gereksinimler doğmaktadır. Buna göre bir insan piyano çalma konusunda üstün bir yetiye sahipse ilkin bunu ortaya çıkarmak için nitelikli bir müzik eğitiminden geçmelidir, ikinci olarak da yeteneğini geliştirmesi için bir piyanoya sahip olması gerekmektedir, bir diğer insan da piyano konusunda yeteneksiz olsa da resme büyük bir yeteneği olabilir ve bu nedenle sadece boya ve kâğıda ihtiyaç duyabilir. Bu nedenle bu insanların bulunduğu bir toplulukta herkese hem piyano hem de kâğıt ve boya vermek gereksiz bir müsriflik olacak ya da piyanoyu kimseye vermeyip herkesi resme yönlendirmek müzik yeteneklerinin ortaya çıkmamasına neden olacaktır. İşte bu nedenle de paha olarak herkesi eşit miktarda aynı araç-gereç sahibi yapmak herkesi olanağına sahip olduğu fazla üretimde bulunmaktan ve dolayısıyla sahip olabilecekleri azami miktarda şeyden mahrum bırakacaktır. Bu nedenle de liberal serbest piyasa içerisinde en verimli üretim ilişkilerinin kurulabilmesi için herkesin sahip oldukları açısından eşit olması değil, fazlalığa sahip olanların yeti ve kapasite açısından en altta olan insanların azami düzeyde şeye sahip olmasını sağlayacak kadar bir farkla fazlalığa sahip olması gerekmektedir. İşte insanların sahip oldukları açısından böylesi bir eğriyi ortaya çıkaran bir bağıntıyla ilişkilendirilmesi için de salt eldeki toplam şeylerin paylaştırılmasından ibaret bir denklem değil, eldekilerin birbirinden farklı gerekliliklere sahip olarak birbirinden farklı şekilde işlenmesini, dolayısıyla bir üretim ilişkileri ağı kurulmasını gerektirmektedir. Yoksa öbür türlü tüm sistem eldeki toplam şeylerin herkese pay edilmesinden ibaret olsa bu dağıtım ilişkisi bir eğri ortaya çıkaracak bir bağıntıyla değil çizgisel bir grafik ortaya çıkaracak, “x+y=100” gibi bir denklemle formüle edilebilecektir ve bu denkleme göre de x kişisinin 40 birim şeye sahip olması demek y kişinin 60 birim şeye sahip olması anlamına gelecek ve x kişisinden 10 birim almak y kişisine 10 birim daha ilave etmekle sonuçlanacaktır. Hâlbuki bir eğri grafiğinde x kişisinden 10 birim almak y kişisine 20 birim gibi farklı bir ilave yapılmasıyla da sonuçlanabilecektir ki bu fark da ancak ve ancak az girdiyle çok çıktı alınabilecek bir üretim biçiminin işbaşında olmasıyla mümkün olacaktır. Diğer bir ifadeyle x kişisinden alınan on birim y kişisi tarafından bir üretim biçimiyle işlenip 20 birimlik bir üretimde bulunulmuş olmaktadır ki işte

bu da Rawls'un bu ele alış biçimi açısından da sorunun salt eldekilerin olduğu gibi dağıtılması sorunu değil örtük olarak da olsa bir üretim ilişkisi sorunu olduğunu göstermektedir. Yalnızca üretim ilişkileri sonucu şeylerin işlenmesiyle gerçekleşen bir süreç, bir insanın daha fazla şeye sahip olmasını en alt tabakadaki insanların ve toplamda bütün toplumun en büyük çıkarı elde etmesiyle sonuçlandıracaktır. Sırf mevcut şeylerin dağıtımından ibaret olan bir süreç ise kabaca bir insanın fazla şeye sahip olmasını başka insanların aynı miktarda aynı şeyden mahrum olmasına bağlayacaktır.

En alttakilerin payını mümkün olan en azami düzeye çıkaracak kadar bir eşitsizliğin kabul edilebilir olabilmesi için örtük olarak üretim ilişkileri ön koşul olsa da Rawls sahip olunan her şeyi salt dağıtılan ve kullanılan bir metaya indirgemektedir. Böylelikle de klasik liberalizmin adalet sorununu salt mevcut şeylerin olduğu gibi pay edilmesi olarak ele alması hatasına dolaylı yoldan düşmektedir. Çünkü Rawls'un bu yaklaşımda örtük olarak, üretim ilişkileri ağından geçmek üzere pay edilenler aslında salt hammaddeler ya da sermaye değil, aynı zamanda üretim araçlarıdır ve Rawls bu yaklaşımla üretim araçlarını da kullanılan gıda, hammadde ya da değişim için kullanılan sermaye gibi salt bir meta olarak ele alma hatasına düşmektedir. Üretim ilişkilerinin doğasına uygun olarak ele alındığında oysa en alttakilerin avantajına olacak bir eşitsizliği ortaya çıkaran asıl unsur eşitsiz şekilde dağıtılan hammaddeler, gıdalar ya da üretilen ürünler değil, üretim araçlarıdır. Buna göre bir besin maddesinden üst kesimin fazla tüketmesi alt kesim için bir avantaj oluşturmayacaktır, ancak üst kesimden birisinin fazla şey olarak bir fabrikaya sahip olması, o bölgedeki insanlara hem iş kapısı sağlayacağı hem de üretilen ürün üzerinden ülkeye bir katma değer sağlayacağı için alt kesimin de genel dağıtımdan aldığı payı fabrikanın olmadığı duruma göre arttırmış olacaktır. Ancak bu kez de üretim aracı olarak salt fabrikanın varoluşunu ele almak ve hatta bir şekilde varoluşunu yeterli bulmak, yine klasik liberalizmin sahip olduğu bir yaklaşım olacak ve üretim aracının ötesinde üreticinin ya da üretici güçlerin varlığını gözden kaçıracağı için üretim ilişkilerini eksik ele alan bir yaklaşım olarak kalacaktır. Hâlbuki bu tezin de peşinde olduğu, mümkün olan en nitelikli üretimin mümkün olan en büyük nicelikle gerçekleşmesini sağlamak için fabrikanın ya da başka herhangi bir

üretim aracının varlığı yetmemekte, bu fabrikanın ya da üretim araçlarının en doğru ellerde işletilmesi gerekmektedir. İşte bu da ancak ve ancak herkesin ihtiyaç duyulan üretim araçlarına erişebilmesi anlamına gelen bir fırsat eşitliğiyle mümkün olacaktır. Bu şekilde sağlanan bir fırsat eşitliğiyle ise en liyakatli kullanıcılar üretim araçlarına erişerek mümkün olan en nitelikli ve nicelikli üretimi gerçekleştirecek ve bir araç-gereci en iyi kullanma potansiyeline sahip olan birisi bu üretim aracından mahrum diye toplum en nitelikli ve nicelikli üretimden mahrum kalmamış olacaktır.

Bu noktaya gelindiğinde Rawls, fırsat eşitliğini daha farklı ele almaktadır. Rawls'a göre doğal özgürlükteki başlangıç dağıtımı yeteneklere açık olan kariyer anlayışlarının içkin olduğu düzenlemelerle yürütülmektedir ve bu düzenlemeler herkesin eşit derecede bir özgürlüğe sahip olmasını gerektirmektedir (Rawls, 1999: s. 62). Ancak başlangıçtaki toplumsal konumlar açısından bu eşitlik ya da benzerlik durumunu korumak için hiçbir çaba olmayınca varlıkların dağıtımı doğal ya da toplumsal tesadüfler tarafından güçlü bir şekilde etkilenmektedir (Rawls, 1999: s. 62). Diğer bir ifadeyle eski çağlarda ilk başta ya da bir toplumun kuruluş aşamasında varlıkların dağıtımı yeteneklere göre belirlenirken kuşaktan kuşağa aktarımlar ya da yeteneklerin daha fazla pay almasını engelleyen toplumsal ya da tarihsel müdahaleler nedeniyle dağıtımın yeteneğe oranla dağıtımı büyük oranda bozulmaktadır. Örneğin çok yetenekli bir baba yeteneğine göre çok para kazansa da onun çocukları babalarının mirasını iyi değerlendiremeyebilmekte ve bir sonraki kuşakta ortaya çıkacak yetenekli bir çocuk bu yeteneğine rağmen dezavantajlı bir konumda hayata başlayabilmektedir. Rawls a göre de liberal yorum dağıtımın yeteneklere göre yapılmayışı durumunu adil fırsat eşitliği ilkesiyle düzeltmeye çalışmaktadır (Rawls, 1999: s. 63). Buna göre de doğal varlıklar, yani doğal yeti ve kapasiteler ve bunları kullanma isteği açısından aynı düzeydeki insanların, toplumsal sistemdeki başlangıç noktalarına bakılmaksızın aynı başarı olasılıklarına sahip olması gerektiği savunulmaktadır (Rawls, 1999: s. 63). Bunun için de serbest piyasa düzenlemeleri adil fırsat eşitliği için gerekli şartları muhafaza eden siyasi ve hukuki kurumların çizdiği bir çerçeve içerisinde yürütülmektedir (Rawls, 1999: s. 63). Ancak bu noktada Rawls, fırsat eşitliğine dair farklı bir bakış açısı getirmektedir. Ona göre liberal kavrayış doğal özgürlükten daha iyi olsa da halen kusurludur, çünkü liberal

kavrayış toplumsal tesadüflerin etkisinden kurtulunmasına çalışsa da halen varlık ve gelirin kabiliyet ve yeteneklere dair doğal dağıtıma göre dağıtılmasına izin vermektedir (Rawls, 1999: s. 63-64). Aslında dağıtımsal paylar doğal piyangonun sonucu olarak belirlenmektedir ve bu sonuç da ahlaki bir açıdan rastgeledir (Rawls, 1999: s. 64). Bu nedenle de Rawls'a göre doğal varlıkların, yani doğal yetilerin dağıtımına göre gelir ve zenginliklerin pay edilmesine izin verilmesinin tarihsel ve toplumsal talihe göre pay edilmesine izin verilmesinden daha elle tutulur bir gerekçesi yoktur (Rawls, 1999: s. 64). Böylelikle Rawls, sırf daha yetenekli diye bir insanın başka bir insandan dağıtımda daha çok pay almasını fırsat eşitliğine uygun bulmamaktadır. Çünkü ona göre hem zengin bir çevrede ya da muhitte doğmak gibi toplumsal rastgeleliklere izin veren liberal kavrayış hem de insanların dağıtımdan yeteneklerine göre pay almasına izin veren doğal aristokrasi istikrarsızdır, çünkü dağıtımsal payların belirlenmesi sırasında bir kez ya toplumsal tesadüfler ya da doğal şansın etkisiyle zora sokulduğumuz takdirde karşılık olarak bir diğeri tarafından sıkıntıya düşmeye mahkûmuzdur (Rawls, 1999: s. 64). Diğer bir ifadeyle bir toplumda toplumsal rastgeleliklere izin verilip zengin ailede doğanların avantajları korunduğunda fakir ailede doğan yetenekler zayi olacaktır. Bunun tersine doğal şansa izin verilip yetenekli olan insanlardan doğanlar avantajlı kılındığında ise bir adım sonra hemen hemen aynı noktaya varılmaktadır. Çünkü yetenekli bir anne ya da babadan doğan çocuğun da yetenekli olup olmayacağı kesin olmadığından bu sefer yine kimi insanlar aslında hakkı olmayan bir avantajla hayata başlamaktadır ve bu kez de yeteneklere göre belirlenen avantajlarla yeteneklilerin kurduğu ailelerinin söz sahibi olduğu bir aristokrasi kurulmuş olmaktadır. Yani Rawls'un akıl yürütmesine göre daha kapsayıcı bir adil fırsat eşitliği sağlanmadığı takdirde toplum ya zengin sınıfın baskın olduğu bir oligarşiye ya da yeteneklilerin, tıpkı babadan oğula geçen beşik ulemalığı sisteminde olduğu gibi, yetenekli olup olmadığı kesin olmayan aile fertlerinin baskın olduğu bir aristokrasiye mahkûm olmaktadır. Bu çıkmazdan kurtulunması içinse Rawls, mutlak bir eşitlik önermemektedir. Çünkü eşitsizliğin bir dereceye kadar herkesin çıkarına olduğu düşüncesindedir. Bu nedenle de yine fark ilkesinin gereği, daha büyük doğa bahşine sahip kişilerin avantajlarının toplumun daha yoksul kesimlerini daha iyi bir noktaya taşıyacak olanlarla sınırlandırılmasını savunmaktadır (Rawls, 1999: s. 64). Diğer bir ifadeyle üstün yetenekli insanlar elbette doğaları gereği dağıtımdan pay alacaklardır, ancak onların dağıtımdan aldığı

pay Rawls'a göre en alt tabakadakilere daha iyi bir yaşam sağladığı sürece meşru bir şekilde artabilir, eğer onların payı arttıkça alt tabakadakilerin yaşam kalitesi düşüyorsa yetenekli kişilere sağlanan bu avantajlar artık ona göre gayrimeşru hale gelmektedir.

Dağıtımdaki eşitsizliğe neden olan farkın en fazla en alt tabakadakilerin zararına olan bir oranla dışarıdan sınırlandırılması aslında sosyal adalet için makul bir sınırlama olacaktır. Fakat yukarıda da belirtildiği gibi Rawls üretim ilişkilerini belki de Marksist açıklamalara başvurmaktan kaçınmak için indirgemeci bir yaklaşımla ele alıp, dağıtılan her şeyi salt kullanılan hammadde ya da kaynağa indirgemiş, bir girdiyle çok daha fazla çıktının elde edilmesini mümkün kılan sanayi üretiminin üretim araçlarını da dağıtılan tüm diğer şeylerle birlikte dağıtılıyormuş gibi değerlendirmiştir. Nitekim liberal kuram Hardin'in cankurtaran sandalı etiğinde olduğu gibi sıklıkla bu indirgemeci hataya düşmektedir. Hâlbuki Rawls açısından da dağıtılan şey sırf salt hammadde ya da kaynak veya üretim ilişkilerini hesaba katmadan bizzat üretilen ürün olarak ele alındığında dağıtım sırf birinden eksilenin bir diğerine aynı oranda ve aynı şekilde eklenmesi olarak gerçekleşmektedir. Böyle olduğunda da söz gelimi yetenekleri fazla olan kişilerin alt tabakadaki kişilerden daha fazla çikolata tüketmesinin alt sınıfa çok sınırlı bir faydası olacaktır. Bu fayda da ancak yetenekli kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirmek için beyninin ihtiyaç duyduğu şeker miktarı gibi fizyolojik ihtiyaçların giderilmesiyle doğru orantılı olarak mümkün olacaktır ki bunun için de alt tabakayı çikolata yemekten mahrum bırakacak denli bir eşitsizlik gerekmemektedir, çünkü elbette ihtiyaç duyulandan fazla miktarda çikolata tüketilmesi tüketen kişi için faydadan çok zarara neden olacaktır. Ancak yine de bu noktada Lockeçu bir boş levha görüşünden hareketle yeti olarak farklılıkların bütünüyle çevresel etkenler tarafından ortaya çıkarıldığı kabul edildiğinde, eşitsizliğin yeti farklılıkları nedeniyle olması gerektiği yerine yeti farklılıklarının eşitsizlikten ortaya çıktığı iddia edilebilir. Diğer bir ifadeyle bu iddiaya göre üstün yetenekli kişiler bu yetenekleri nedeniyle daha fazla şeye ihtiyaç duymamaktadır, bebeklik ve çocukluklarından itibaren onlara hep daha fazla şey sunulduğu için bu yetenekler ortaya çıkmaktadır. Nitekim gerçekten de hayat şartlarından kaynaklı çevresel etmenler bir çocuğun gelişiminde farklılıklar ortaya

çıkarmaktadır. Örneğin aynı genetik özelliklere sahip tek yumurta ikizleri bile birbirinden ayrılıp biri zengin, diğeri fakir ailelerde büyütüldüklerinde zengin ailede büyüyenin zekâsının fakir ailede büyüyeninkine oranla bir miktar fazla olmasının beklenir bir sonuç olacağı söylenebilir görünmektedir. Ancak fakir ailede büyüyenin normal zekâlı olmasına, zengin ailede büyüyen çocuğun ise üstün yetenekli olmasına neden olacak kadar büyük bir farktan da söz edilemez. Zaten çevresel faktörlerin her şeyi belirlemediği üstün yetenekli çocukların zor şartlar altında yaşayan ailelerden de çıkabilmesinden de bellidir ki eğer üstün yetenekli çocuklar salt çevresel faktörlere göre belirlenseydi böyle bir durumun gözlemlenmesinin mümkün olmayacağı da açıktır. Çünkü en nihayetinde üstün yetenekler salt anne-babadan devralınmadığı gibi salt çevresel koşullarla da belirlenmemektedir. Her ikisinin de işbaşında olduğu, tıpkı kimyada birbirinden farklı özellikteki elementlerin birleştiğinde o elementlerin özelliklerinden bambaşka özelliklere sahip moleküller ortaya çıkarması gibi anne-babanın genetik yapıları birleştiğinde ortaya çıkan ve kimi zaman anne-babanın genetik özelliklerinden farklı olan genetik özelliklere ve kısmen de çevresel koşullara göre belirlenmektedir. Bu durumda salt üretim ilişkilerinde daha nitelikli ve nicelikli üretimi gerçekleştirme olanağına sahip bireyler yetişsin diye bir eşitsizliğin olmasını savunmak doğru olmayacaktır, bu olanağa sahip her birey dünyaya geldiği koşullara bakılmaksızın kendi olanaklarını gerçekleştirebilsin diye onların ihtiyaç duyduğu her araç-gerecin ve hammaddenin onlara sunulmasıyla gerçekleştirilen bir fırsat eşitliği kaynaklı bir eşitsizliği savunmak doğru olacaktır. Alt tabakadakilerin de yararına olan bu eşitsizliğin ise her şeyde olmasına gerek yoktur. Üretim-araçlarının ve hammaddenin dağıtımı açısından bir eşitsizlik herkes için faydalı olan bu eşitsizlik için yeterlidir ve Rawls'un öngördüğü, alt tabadakilerin zararına olan bir eşitsizliğin ise dağıtımdaki eşitsizliğin üretim için gerekli eşitsizliği aşıp üretilen ürün ve tüketilen kaynaklara dek genişletilmesiyle başladığı söylenebilir görünmektedir.

Böylelikle Rawls, üstün yeti ve potansiyele sahip bireylerin avantajlarının bu yetilere sahip olmayanların durumunu iyileştirecek olanlarla sınırlandırılmasını savunarak, üstün yeti ve potansiyele sahipler refah içinde bir hayat sürerken diğerlerinin ezildiği bir aristokrasinin önüne geçmeye çalışmaktadır. Her ne kadar bunun için üretimde gerekli araç-gereç ve hammaddelerin bunları en iyi kullanacak

kişilere sunulmasının yeterli olduğunu gözden kaçırmış görünse de aristokrasinin önüne geçilmesi için tüm araç-gereç ve hammaddelerin ya herkese sunulduğu ya da kimseye sağlanmadığı bir mutlak eşitliği savunduğu da söylenemez. Elbette o da kullanamayacak kişilere örneğin torna tezgâhı ya da piyano tedarik edilmesinin gereksiz olduğunun farkında olacaktır ki adil fırsat eşitliği olarak formüle ettiği eşitlikte dahi alt tabakadakilerin yararıyla sınırlandırılan bir eşitsizliği savunmaktadır. Çünkü üretim ilişkilerini hesaba katmaz görünse de Rawls adil fırsat eşitliği olarak kavramsallaştırdığı kendi fırsat eşitliği görüşünde eşitliğe farklı bir açıdan yaklaşmaktadır.

İlkin Rawls, fırsat eşitliğini sırf yeteneklere açık olan mesleklerden ibaret görmemektedir, çünkü fark ilkesi aracılığıyla Rawls liberal yorumlamadan farklı bir noktaya varma iddiasındadır ve vardığı bu nokta da fark ilkesi sayesinde salt üstün yeteneklilerin egemen olduğu bir meritokrasiden de farklı bir nokta olacaktır (Rawls, 1999: s. 73). Diğer bir ifadeyle Rawls ne tüm imkânların herkese sunulduğu tam bir eşitliği ne de üstün yeteneklilerin yeteneksizleri ezdiği meritokratik bir eşitsizlik düzenini savunmaktadır. Alt tabakadakilerin yararıyla sınırlandırılmış bir eşitsizliği savunmaktadır ve eşitlik açısından da eşit olan salt sunulan imkânlar ya da şeylerin kendisi değil, bu şeylerin sunulmasını sağlayan prosedürlerin herkes için eşit şekilde uygulanmasıdır. Herkes için aynı şekilde işleyen eşitlikçi bir prosedürü ise Rawls, prosedür adaleti olarak kavramsallaştırmaktadır. Ona göre saf prosedür adaleti, doğru sonuç için bağımsız kriterleri sunmamaktadır; bunun yerine, prosedür doğru şekilde takip edildiği takdirde sonucun ne olursa olsun benzer şekilde doğru ya da adil olduğu doğru ya da adil bir prosedür vardır (Rawls, 1999: s. 75). Diğer bir ifadeyle dağıtımda x gibi kişilerin a payını, y gibi kişilerin ise b payını alması gerektiğini belirleyen, prosedürden bağımsız kriterler söz konusu değildir, böylelikle adil olan ya da olmayan belirli kişilerin aldığı belirli pay değildir, hangi payın hangi koşullarda ne zaman ya da nerede alınması gerektiği gibi dağıtımın her şeyini belirleyen prosedürün kendisi adil ya da adil olmayan olacaktır. Bu adilliği ise benzer durumdaki herkes için aynı şekilde işleyen bir prosedür olmasından almaktadır ve böylelikle adil fırsat eşitliği herkesin ya da belirli kişilerin eşit payı almasıyla değil mümkünse herkesin ya da mümkün değilse benzer durumdaki kişilerin aynı

prosedüre tabii tutulmasıdır. Rawls'a göre de bunun bir örneği kumardır, çünkü bir grup insan bir seri halinde adil bahisler oynarsa, son bahisten sonraki nakit dağıtımı adildir, ya da en azından adil olmayan değildir (Rawls, 1999: s. 75). Diğer bir ifadeyle kumarda da başka bir saf prosedür adaleti durumunda da alınan payların birbiriyle karşılaştırılması önemli değildir, önemli olan bu dağıtımın herkes için eşit şartlarda işleyen bir prosedür sonucu dağıtılıp dağıtılmadığıdır. Bu yüzden de örneğin bir kişi bir kumar partisinin sonucunda on dolar kazanıp başka birisi bir milyon dolar kazansa bile prosedür herkes için eşit işlediği takdirde saf prosedür adaletinden söz etmek mümkündür. Ancak Rawls'a göre belirli bir olgu durumunun salt adil bir prosedürün takip edilmiş olmasıyla ulaşılmış olmasından ötürü adaletli olduğu söylenemez, çünkü bunun söylenebilmesi şeylere dair hemen hemen her dağıtımın adaletli olduğunun söylenebilmesine yol açacaktır ki bu da çok aşırı bir sonuç olacaktır (Rawls, 1999: s. 75). Ona göre bir kumarda da bahsin nihai sonucunu adil ya da adil olmayan yapan, bir dizi adil kumarın nihai sonucu olmasıdır ve yalnızca gerçekten işletildiğinde adil bir prosedür adilliğini sonuca aktarmaktadır (Rawls, 1999: s. 75). Rawls bir prosedürün gerçekten işletilmesini de bu ele alış biçimiyle geniş bir zaman dilimi boyunca işbaşında olmasına bağlar görünmektedir. Çünkü kısa bir süreliğine ya da bir defalığına işletilen bir prosedürde şans faktörünün etkin olma ihtimali oldukça yüksektir. Örneğin bir poker oyunu sadece tek bir el oynandığında şans faktörünün devreye girmesiyle pokerde acemi birisi bile en büyük bahsi kazanabilecek, fakat oyun bütün bir gün sürdüğünde şansın diğer oyunculara eşit şekilde dağılma ihtimali artacağından herkes pokerdeki yeteneğiyle orantılı bir para kazanmış olacak, dolayısıyla prosedürün herkes için belirlendiği gibi işlemesiyle ortaya çıkan adil bir dağıtımdan söz edilebilecektir. Zira Rawls adil fırsat eşitliği ve prosedür adaleti kavramlarıyla hem toplumdan veyahut aileden gelen hem de biyolojik kaynaklı üstünlükler olarak doğadan gelen şans faktörünün en aza indirildiği bir adalet durumunu betimlemeye çalışmaktadır. Bu görüşlerini fark ilkesiyle de birleştirdiğinde aynı zamanda bir toplumsal ya da doğal olarak şanslı olanların diğer herkes üzerinde kurabileceği oligarşik ya da aristokratik bir hükümranlıktan kurtulmayı amaçlamaktadır. Çünkü prosedür adaleti sağlandığında prosedür herkes için en başta belirlendiği şekliyle işleyecek ve şansı ya da avantajı nedeniyle hiç kimseye iltimas gösterilmeyecektir.

Her ne kadar sosyal adaleti sağlayıp gelir dengesizliğini gidermek için ekonomik dağıtımı kendi çizdiği bir kavramsal çerçeveye oturtsa da prosedür adaletiyle ilgili görüşleri bir başka indirgemeci yaklaşım tehlikesini içinde barındırmaktadır. Nasıl ki Rawls dağıtılan şeyleri ele alırken üretim araçlarını ve hammaddeyi de salt dağıtılan ürünlere indirgiyorsa, prosedür adaletiyle ilgili bakış açısıyla da üretim ilişkileri prosedürlerini örtük şekilde de olsa doğaya indirger görünmektedir. Çünkü doğada da bir aslanın beslenmek için ceylanı avlaması adildir veyahut adil olmayan değildir ya da adillik kavramının dışındadır, zira doğadaki beslenme zinciri ve döngüsü prosedürlerinde her canlının yeri ve belirli durumlar karşısında yapabilecekleri tıpkı bir prosedür gibi önceden belirlenmiştir ve hiçbir canlıya bu prosedürlere dâhil olmayan bir avantaj sağlanmamaktadır. Örneğin leyleğin aslandan uçarak kaçabiliyor olması gibi belirli bir durum için avantajlı olan canlılar varsa, onların avantajı zaten doğanın prosedürlerinde içerilmektedir. Kumar örneğinde de prosedür herkes için eşittir, ancak hangi insanın hafızası ya da matematik zekâsı daha iyiyse kumar prosedürlerinde de daha başarılı olması kaçınılmazdır. Veyahut hafıza ve matematiksel zekâ olarak aynı insanlar kumar oynasa da kumar partisine başlarkenki toplam paraları birbirinden çok farklı olabilir. Böyle olursa da çok parası olanlar daha riskli oynama şansına sahip olarak daha fazla para kazanma olanağına da sahip olabilecektir. Böylelikle başlangıçtaki avantajlar prosedüre dâhil olarak ele alınıp başlangıçtaki fırsat eşitsizliğinden kaynaklı eşitsiz bir sonucun elde edilmesi adil ya da adaletten muaf görülebilecektir. İşte bu, kumar gibi yapay bir prosedürdeki prosedür adaletini doğal prosedürün adaletine ya da adaletten muaflığına indirgeyerek ele almakla mümkün olmaktadır.

Öte yandan avantajları ya da dezavantajları kapsamayıp herkes için aynı işleyen bir prosedürdeki adaletin sonuca da bütünüyle aktarabilmesi için tam bir fırsat eşitliğinin sağlanması ön koşuldur. Ancak bunun için herkesin tamamen eşit şartlarda prosedüre başlaması gerekir ki bu ise insan gibi kompleks bir canlı söz konusu olduğunda mümkün değildir. Çünkü yukarıda da ele alındığı gibi, başka her şey konusunda eşit olsalar bile sırf tekillikten gelen farklılıklarından ötürü birbiriyle

bütünüyle eşit iki insanın varlığından söz edilemez. Oysa tek hücrelilerin yaşadığı küçük bir ekosistem düşünüldüğünde, buradaki canlılar sınırlı ortamdan ve genetik olarak eşliği arttıran mitoz bölünmeden kaynaklı olarak birbiriyle neredeyse tamamen eşit olarak ele alınabilir. Bu sayede de doğal seçilim ya da ortama adapte olma gibi prosedür olarak nitelenebilecek süreçlerden geçerken sahip olunan prosedür adaletinin, yani sürecin tarafsızlığının son duruma yansıdığı söylenebilecektir. Böyle bir eşitliğin karmaşıklık arttıkça kurulması mümkün olmadığından da sonuç olarak prosedürdeki adaletin tek başına ele alındığında sonuca her zaman yansıyacağından söz edilemez.

Elbette Rawls'un da prosedür adaletinin sonuca yansımasından söz edilebilmesi için fırsat eşitliğinin gerektiğinden habersiz olduğu söylenemez. Zira Rawls prosedür adaletinden önce fırsat eşitliğini ve fark ilkesini ele almaktadır. Bu diğer iki kavram hakkında söyledikleri tekrar düşünüldüğünde ise prosedür adaletine daha belirgin bir sınır çizilebilir görünmektedir.

Öncelikle Rawls, fırsat eşitliği konusunda tam bir eşitlikten söz etmemekte, hatta fark ilkesi dolayısıyla belirli dereceye kadar bir eşitsizliğin olması gerektiğini savunmaktadır. Ancak prosedürdeki adaletin sonuca yansıması için gerekli bir eşitlik ya da eşitsizlik miktarından da Rawls'un görüşlerine göre söz edilebilir görünmektedir. Elbette bir noktaya kadar eşitsizlik kaçınılmazdır, ancak bu eşitsizliğin miktarı fark ilkesi ile sınırlandırılınca en alttakilerin azami fayda sağlayacağı bir eşitsizlik kabul edilebilecek en büyük eşitsizlik olarak tespit edilebilecektir. Bu ise kumar örneği bu açıdan ele alındığında daha açık hale gelecektir. Buna göre dörtlü bir kumar masasında herkesin on liraya sahip olması, diğer herkesi tamamen elimine edecek kişinin en fazla kırk liraya sahip olması anlamına gelecektir. Ancak ikisi halen on lira ile masaya otursa da diğerlerinin söz gelimi yüzer lirasının olması, diğer herkesi elimine edecek kişinin masadan iki yüz yirmi lira ile kalkmasını sağlayabilecektir. Veyahut uzun bir parti sonucu belirli bir denge sağlandığında on liraya sahip bahisçiler paralarını ikiye ya da üçe katlama şansını arttırmış olacaktır. Böylelikle böylesi bir eşitsizlik en alttakilerin de çıkarına

olacaktır. Öte yandan eşitsizlik daha da arttırıldığında, örneğin iki kişi halen on lirayla başlarken diğer iki kişi birer milyon lira ile başladığında, birer milyona sahip kişiler her elde diğerlerinin alırken çok zorlanacağı riskleri kolaylıkla alabilecek ve on liraya sahip kişileri kolaylıkla elimine edebilecek, dolayısıyla bu kadar büyük bir eşitsizlik en alttakilerin, yani on lirayla bahse başlayanların zararına olacaktır. O halde prosedür herkes için bütünüyle eşit işleyip başta belirlenmiş koşullar her zaman aynı kalsa da prosedürdeki adaletin sonuçtaki dağıtıma yansıması için fark ilkesine uygun bir sınır çizilmesi gereklidir. Bu sınıra uyulduğu takdirde de birinin başlangıçta avantajlı, birinin ise avantajsız olması bir şeyi değiştirmeyecek ve prosedürün adil işletilmesi adil bir sonuç ortaya çıkaracaktır ya da en azından adil olmayan olmayacak ya da doğadaki gibi adalet dışı olacaktır. Böylelikle fark ilkesine uygun sınırlar içerisindeki avantajlar ya da dezavantajlar prosedürün kendisine dâhil edilebilecek, diğer bir ifadeyle prosedürün kendisi n kadar avantajlı öznelerin x kadar avantajsız öznelerle ilişkisi olarak ele alınıp bu eşitsizlikleri kendisine içkin hale getirebilecektir.

Benzer şekilde kimi özneler kendi varlıklarına içkin olarak bir avantaja sahip olabileceklerdir ve yukarıda prosedüre dâhil olan öznelerin eşitsizliğinin gösterilmeye çalışıldığı duruma benzer biçimde bu avantajlar da prosedüre dâhil edilerek adil prosedürün bir parçası haline getirilebilir görünmektedir. Birbirine eşit olmayan unsurları ilişki içerisine sokan bu adil prosedür ise ancak o zaman doğadaki prosedürlere indirgenebilip adaletli ya da adaletten muaf olarak ele alınabilecektir. Buna göre de örneğin hafıza ya da zekâ olarak belirli bir kumarı oynamak için oldukça yetenekli olan birisi, kendisi kadar yetenekli olmayanlarla aynı masaya otururbut elbette diğerlerinden daha avantajlı olacak ve gecenin sonunda büyük ihtimalle bahislerden en büyük payı alacaktır. İlkin kendisinde adalet aranan prosedür salt oyuncuları birbiriyle her zaman herkes için belirli bir tarzda ilişkiye sokma biçimi olarak ele alınırsa elbette bu oyun serisinde bir fırsat eşitsizliğinden söz etmek mümkün olacaktır. Dolayısıyla adil bir prosedürün işleyebilmesi için birbirine yakın düzeydeki insanların varlığı gerekir görünecektir. Oysa prosedürün ilişkiye soktuğu unsurlar salt belirli insanlar değil de belirli davranış biçimleri olarak da ele alınabilir. Bu durumda o kumara dair prosedür o kumar tipinde çok yetenekli

olan x kişisinin yeteneksiz olan y kişisiyle ilişkiye sokulması olarak değil de x kişisinin oynama biçiminin y kişisinin oynama biçimiyle ilişkiye sokulması olarak değerlendirilebilecek ve böylece avantajlar ya da dezavantajlar da sürecin bir parçası olarak ele alınıp prosedürdeki adaletin sonuca da yansıdığı veyahut en azından adaletten muaf bir sonucun ortaya çıktığı söylenebilecektir. Böylelikle bu şekilde ele alınan yapay prosedürlerin adaletin söz konusu olmadığı doğal prosedürlere indirgenmesi ve dolayısıyla adil ya da adaletten muaf bir sonucun ortaya çıktığının iddia edilmesi mümkün hale gelmektedir. Çünkü benzer şekilde doğada da aslında belirli avantajlara sahip aslanlarla belirli dezavantajlara sahip ceylanlar mücadeleye girmemekte, doğal prosedüre zaten dâhil olan belirli biyolojik özellikler o biyolojik özellikler karşısında dezavantajlı olan başka biyolojik özelliklerle ilişkiye girmektedir ve aslanın avantajıyla ceylanın dezavantajı nedeniyle adaletsiz bir durum söz konusu değildir. Zira aslan kendisine sonradan eklenen ilineksel bir avantajla kuşatılmamıştır, onun avantajı kendi biyolojik varlığına içkindir ve o biyolojik varlığa sahip olmadan bir aslan olarak var olması düşünülemez. Böylece bu şekilde ele alındığında yapay prosedürlerin doğal prosedürlere yanlış bir sonuca varılmadan, adaletin ya da adaletten muaflığın her ikisi için de söz konusu olabilecek şekilde indirgenmesi mümkün görünmektedir.

Doğru ele alındıklarında yapay prosedürler doğal prosedürlere indirgenebilir görünmektedir. Ancak bu indirgeme yanlış ele alış biçimleriyle yapılırsa da oldukça yanlış çıkarımlara yol açacaktır. Örneğin yine kumar örneğine dönülürse, hafıza ve zekâ olarak belirli bir kumar türünü oynamaya oldukça yetenekli birisinin o kumarda kazanç elde etmesi kumar prosedürünün kendisi açısından meşru olacaktır ve bu yetenekten ötürü başta olan fırsat eşitsizliğinden kaynaklı bir adaletsizlikten söz edilemeyecektir. Çünkü aslan örneğinde olduğu gibi kumar prosedürüne dâhil olan aslında hafıza ve zekâ avantajına sahip bir x kişisi değil, hafıza ve zekâ avantajından kaynaklı oynama biçimidir. Zira o hafıza ve zekâya sahip olmayan bir x kişisinden söz edilemeyecek, çünkü o hafıza ve zekâ ondan çıkarılırsa x kişisinden artık söz edilemeyecektir, dolayısıyla o zekâ ve hafıza x kişisinin onu x kişisi olarak belirleyen biyolojik varlığına içkindir. Dolayısıyla ya x kişisinin sahip olduğu avantajla bir fırsat eşitsizliğine yol açtığı söylenemeyecek ya da başta fırsat açısından eşitsiz bir

durum olsa bile bu eşitsizliğin de prosedüre dâhil olmasından ötürü prosedür adaleti tarafından telafi edilebilen bir fırsat eşitsizliğinden söz edilebilecektir.

Öte yandan y kişisi bir milyon dolara sahip olarak bir kumar türünde ya da üretim biçiminde kumar örneğindeki gibi üstün zekâ ve üstün hafızaya sahip x kişisine rakip olursa yine bir fırsat eşitsizliği ortaya çıkmış olacaktır. Fakat bu kez bu bir milyon doları prosedüre dâhil etmek mümkün olmayacak, dolayısıyla prosedüre dâhil olmasıyla prosedür adaleti dolayımıyla giderilen bir fırsat eşitsizliğinden söz edilemeyecektir. Ayrıca bir milyon dolar y kişisinin y kişisi olmasına içkin, yani biyolojik varlığına dâhil olan bir özellik olmayacak, ilineksel bir özellik olacaktır, çünkü y kişisi bir milyon dolar olmadan da y kişisi olarak düşünülebilecektir. Böylelikle bir prosedür için gerekli olan miktarın çok üzerinde bir paraya sahip olmak belirli bir davranış biçimi gibi bir milyon dolara sahip olmaklık olarak dahi prosedüre dâhil edilemeyeceği gibi, bu yüklü paraya sahip olan kişiye prosedürü sayısız kez tekrarlama, dolayısıyla çok büyük oranda risk alma şansı verecektir. Servete sahip olan kişi bu riskler sonucu servetinin örneğin binde birini kaybedip başka bir risk alma şansına sahip olabilecekken yalnızca prosedür için gerekli paraya sahip olan kişi tek seferde batıp prosedürün dışına itilebilecektir.

Diğer taraftan prosedüre dâhil edilemeyecek denli büyük bir sermaye, risk alabilme açısından bir avantaj sağladığı gibi üretim araçlarına erişim için de bir avantaj oluşturacak ve aynı alanda üretim yapmak için gerekli asgari üretim aracını ancak alabilecek bir sermayeye sahip birisi karşısında, olabilecek en iyi üretim aracına sahip olabilmeyi sağlayacaktır. Böylelikle de insanın biyolojik varlığından ve yaşam deneyimlerinden kaynaklanan ve bir prosedürde avantaj yaratabilecek bir davranış biçimini ya da stratejiyi mümkün kılan özelliklerin yarattığı avantajın yanında bu avantajla çatışabilecek ya da çelişebilecek başka bir avantaj biçimi ortaya çıkmaktadır. Bu da kişinin bir prosedür için fazlasıyla ayırabildiği sermayesidir. Fazlalığına göre sermaye kimi zaman rakiplerinin biyolojik varlığından ve yaşam deneyimlerinden kaynaklı avantajına baskın çıkabilmekte, söz gelimi biyolojik varlıktan ve yaşam deneyiminden kaynaklı avantajın başa çıkamayacağı iyilikte araç-

gereç ve yardımcı iş gücü kullanımı tüm rakiplerin elimine edilmesine neden olabilmektedir. Bu nedenle de bir prosedürün herkes için belirlendiği biçimde işletilmesi prosedürün sahip olduğu adilliğin her zaman sonuca yansımasını garanti edememektedir. Rakip öznelerin varlığına içkin ve prosedüre dâhil edilebilecek avantajlar ya araç-gereç ve yardımcı iş gücü üstünlüğü ya da prosedürün risk alarak defalarca işletilebilme imkânı yüzünden etkisiz kılınmakta ve aynı imkânlara sahip olduğu takdirde kendi varlığına içkin avantajlarla çok daha nicelikli ve nitelikli bir üretimde bulunma imkânına sahip bireyler rekabette fırsat eşitsizliği nedeniyle elenebilmektedir. Toplum ise çok daha nitelikli ve nicelikli bir üretimden istifade şansını kaçırmış olmaktadır.

Bir açıdan bu ele alış biçimine insanın sermayesinin de onun varlığına içkin bir avantaj olduğu, diğer bir ifadeyle bir insanı o insan yapan özelliklerden olduğu, dolayısıyla insanın varlığına içkin avantajlar gibi prosedürün bir parçası olarak ele alınabileceği ve buradan hareketle de sermaye avantajıyla işletilen bir prosedürün de prosedür adaletine sahip olabileceği iddiasıyla bir eleştiri getirilebilir görünmektedir. Ancak sermaye birikimi, bizzat o insan tarafından kazanılmış olsa bile insanın avantajlı varlığının bir parçası değil, bir sonucudur. Kaldı ki bu sermaye kişinin kendi varlığının sağladığı avantajla değil ekonomik kalıtım sonucu miras yoluyla kazanılırsa insanın mevcut varlığının daha da dışında kalacak, çünkü en iyi ihtimalle kendisinin dışında başka insanların sahip olduğu avantajlarla, daha da kötüsü başkalarının varlıksal avantajlarını elimine eden başka üçüncül dışsal avantajlarla kazanılmış olacaktır. Dolayısıyla sermaye avantajının avantaja neden olan bir davranış biçimi gibi prosedüre dâhil edilmesi mümkün değildir, zira sermaye avantajı bir davranış biçimi değil, en iyi ihtimalle başka avantajlı davranış biçimlerinin sonucudur ya da daha kötüsü Rawls'un tabiriyle tarihsel ve toplumsal şansın ürünüdür.

Bu noktada Rawls'un bir başka indirgemede bulunduğu da ortaya konabilir görünmektedir. Çünkü Rawls zengin bir ailede doğmak gibi bir avantajı tarihsel-toplumsal şans olarak, insanın biyolojik varlığından gelen avantajı ise doğal şans

olarak nitelemekte ve her ikisini de adil fırsat eşitliği için elimine edilmesi gereken faktörler olarak aynı düzeyde ele almakta, dolayısıyla insanın varlığına ait avantajı doğal şans olarak tarihsel-toplumsal şansa indirgemektedir. Oysa yukarıda da ortaya konduğu şekilde zekâ gibi insanın biyolojik varlığından gelen avantajlar prosedüre dâhil edilebilmektedir. Zira bir açıdan zekâ prosedüre dâhil olan özneleri o özne yapan niteliklerdendir, diğer bir açıdan da prosedüre dâhil olan aslında bütünsel olarak bir üstün zekâ değil belirli bir davranış biçimi ya da üstün stratejidir. Diğer bir ifadeyle prosedürde zekâya sahip öznelerin avantajlı olacağı içerilmemekte, belirli bir zekânın ürünü olması gereken belirli davranış biçimi ve stratejilerin prosedür işletildiği takdirde kazanmayla sonuçlanacağı içerilmektedir. Örneğin bir prosedür olarak satranç ele alındığında, satrancın kurallarıyla örülü prosedürde üstün zekâya sahip bireyin kazanacağı içerilmemekte, belirli bir stratejiye karşı belirli üstün stratejilerin kazanacağı içerilmektedir. Bu nedenle diğer bir açıdan bakıldığında fırsat eşitliğini sağlamak adına insanın biyolojik varlığına ve yaşam deneyimlerine ait avantajları rekabetten çıkarmak demek, prosedürü bozmak anlamına gelecektir veyahut fırsat eşitliğini sağlamak için bazı zekice ya da üstün davranış biçimlerinin yasaklanmasıyla oluşturulan prosedür diğerinden başka bir prosedür olacaktır.

Elbette sırf fırsat eşitliği için zekice davranışların ya da üstün fiziksel aktivitelerin yasaklanması ya da bunları yapabilecek bireylerin prosedürün dışına atılması kabaca aracı amaç haline getirecek, yani en nitelikli ve nicelikli üretimin ya da yaratının ortaya çıkması için gerekli olan fırsat eşitliğini yegâne amaç haline getirip nitelikli ve nicelikli üretim ya da yaratıyı gözden çıkarma anlamına gelecektir. Bu açıdan bakıldığında Rawls'un da böyle bir şeyi önerdiğini kabul etmek elbette zor olacaktır. Ancak yine de Rawls'un gözden kaçırdığı nokta, doğal şans olarak nitelediği biyolojik şansın tarihsel-toplumsal şansla bir olmadığıdır. Zira prosedür için gerekli miktarın dışarısında kalan bir sermayenin belirli bir prosedür için yasaklanması prosedüre zarar vermeden fırsat eşitliğini sağlayacaktır. Üstelik tersine, belirli bir sermayeyi yasaklamak yerine o sermayeden yoksun tarafa aynı sermayeyi sunmak da negatif bir eşitleme olmadan fırsat eşitliğini sağlamış olacaktır. Hâlbuki biyolojik varlığa ilişkin avantajları eşitlemek adına zekâ açısından avantajsız tarafa zekâ eklenmesi mümkün olmayacak, böyle bir şey mümkün olsa bile kişinin aynı

insan olarak kalıp kalmamasını garanti edemeyecektir. Ancak öte yandan biyolojik varlığa ilişkin üstünlükler değişmez kabul edilse bile yaşam deneyimine dair eşitsizliklerin ya da biyolojik varlığa ait dezavantajların yaşam deneyiminin artmasıyla telafi edilebileceği de söylenebilir görünmektedir. Diğer bir ifadeyle kişi zekâ olarak daha düşük bir düzeyde olabilir, ancak eğitim yoluyla kazandırılan yaşam deneyimi sayesinde bir insanın daha zeki bir rakibine üstünlük kurması da pek tabii mümkündür. O halde biyolojik varlık açısından fırsat eşitliğini sağlamanın ya da eşitsizliği telafi etmenin yolu prosedürü değiştirecek bir yasaklamaya gitmekten ya da insanın o insan olarak varlığını tehdit edebilecek biyolojik bir müdahalede bulunmaktan ibaret değildir, eğitim bu fırsat eşitliğini sağlamanın en uygun yolu olarak ele alınabilir görünmektedir.

Bu noktaya gelindiğinde, biyolojik varlıktan kaynaklanan dezavantajları telafi etmenin bir yolunun da sermaye fazlalığı olabileceği, dolayısıyla sermaye üstünlüğünün fırsat eşitliğini sağlayan bir yönünün de olduğu iddia edilerek bir eleştiri getirilebilir görünmektedir. Ancak sermaye fazlalığı biyolojik olarak avantajlı rakiplere karşı üstün çıkmayı sağlasa da olabilecek en nitelikli ve nicelikli üretim ya da yaratının ortaya çıkmasına bir yandan da engel olmakta, çünkü bu üretimi ya da yaratıyı gerçekleştirebilecek yegâne kişiyi elimine etmektedir. Zira en nitelikli ve nicelikli üretimi ortaya çıkaracak kombinasyon, sermaye fazlalığıyla sağlanabilecek araç-gereç ve yardımcı iş gücüyle biyolojik olarak en avantajlı bireyin bir arada bulunmasıdır. Ancak sermayenin biyolojik varlıktan bağımsız olarak, Rawls'un deyimiyle tarihsel ya da toplumsal şansa bağlı olarak belirlenmesi çoğu zaman bu kombinasyonun oluşmasını imkânsız kılmaktadır. Dolayısıyla sermaye fazlalığı kazanma ya da baskın çıkma fırsatının eşitliğini sağlasa da toplum açısından en iyi ürün ya da hizmete kavuşma fırsatının kaçırılmasına neden olmaktadır.

Kazanma ya da baskın çıkma fırsatı eşitliği olarak biyolojik anlamda fırsat eşitliğinin bir örneği şeklinde eş bulma ilişkileri ele alınabilir görünmektedir. Buna göre biyolojik açıdan çekici bir bedene ve yüze sahip olan birisinin doğal bir avantaj ya da şansla eş bulma ihtimali kaçınılmazca daha yüksek olacaktır. Sermaye ya da

sermayeye çevrilebilecek mal mülk eşitliği sağlandığında biyolojik avantajlar tek belirleyicidir. Ancak sermaye ya da mal mülk işin içerisine girdiğinde, tahammül edilebilir düzeyde bir biyolojik varlık farkı sermaye ya da mal mülk fazlalığı uğruna ihmal edilebilir olacak ve dolayısıyla sermaye ya da mal mülk sahibi olan ama biyolojik olarak avantajlı olmayan bireyler eş bulma fırsatını diğerleriyle eşitlemiş olacaktır. Burada insanın istediğini elde edebilmesi anlamında bir iktidar elde etme açısından bir fırsat eşitliği söz konusu olacaktır, ancak öte yandan toplumu en güzel biyolojik varlığa sahip olan bireylerin dünyaya getirilmesi fırsatından da mahrum bırakacaktır. Dolayısıyla da biyolojik ve estetik ekseninde ilerlemeye de ket vurulmuş olacaktır.

Bu örnekten hareketle fırsat eşitliğine dair bu yaklaşıma iki yönden itiraz getirilebilir görünmektedir. Bunlardan ilki en güzel insanları dünyaya getirme gibi bir ilerlemecilik anlayışının toplum, insanlık ya da doğa için zaruri olmayan, hatta bazı açılardan büyük ayrımcılıklara neden olabilecek bir öjeniyle sonuçlanabileceği söylenebilecektir. Bu bir açıdan haklı bir eleştiri olacaktır. Çünkü estetik olarak en güzel bireyleri dünyaya getirmeye çalışmak Nazilerin de pratik ettiği bir ırkçılık biçimidir. Benzer şekilde en zeki bireyleri toplumda en üst mertebelere çıkarmak da bilişsel açıdan bir öjeni olarak yorumlanabilir görünmektedir. Son tahlilde de biyolojik olarak avantajlı bireylerin önlerindeki tüm engeller kaldırıldığında ve biyolojik varlıklarının sahip olduğu tüm olanakları gerçekleştirmelerine izin verildiği takdirde adeta hiçbir araç-gerecin olmadığı bir doğa durumundaki doğal hiyerarşi kurulmuş olacaktır. Bunun ise eşitlikçi bir anlayışa hiç uymadığı iddia edilebilir görünmektedir. Fakat öte yandan insanların her konuda tamamen eşit bir şansa sahip olması gerektiğini söylemek ya da toplumu bu yönde inşa etmek gerçekçi bir tutum olmayacaktır. İnsanların en fazla toplam kapasite açısından eşit olduğu, bir yönden güçlüyken diğer bir yönden zayıf kalabileceği ve bu güçlü olan yönlerin de insandan insana değişebileceği iddia edilebilir. Bunun dışında her insanın her yönden eşit olduğunu kabul etmek ve tüm insanlar her yönden eşitmiş gibi bir toplum inşa etmek sürdürülebilir bir toplum ortaya çıkaramayacaktır.

Öte yandan elbette bedensel olarak en güzellerin en güzellerle eşleşmesini sağlamak gereksiz bir estetik öjeni olacaktır. Çünkü zaten eş seçiminde pek çok insanın tek kriterinin güzellik olmadığı da söylenebilecektir. Bu açıdan bazı durumlarda sermaye fazlalığına sahip kişinin seçilmesinin nedeninin de sermaye fazlalılığı değil, sermaye fazlalılığını da beraberinde getiren üstün zekâ, kişilik ya da yaşam deneyimleri olduğu da iddia edilebilir görünmektedir. Bu durumda doğa durumuna dönülmüş olsa bile sermaye fazlalığına sahip olan kişi sermayesiz olduğunda da bu özelliklere sahip olacağı için yine seçilebilecektir. Ancak burada önemli olan nokta insanların bedensel varlıklarının önündeki engellerin kaldırılmasının salt istediğini yapabilme gücü olarak iktidarı bedensel olarak üstün olanlara vermek değil, tükenişe götürecek bir doğadan kopuşun önüne geçmektir. Çünkü insanlar açısından doğal düzenin korunması demek, yalnızca evrimin yanlış anlaşılmasından kaynaklı olarak güçlü olanın hayatta kalmasına izin vermek değil, doğanın özünü oluşturan döngülerin devamlılığının korunmasıdır. Yoksa doğaya uygun şekilde yaşayan bir insanlığın elbette doğa kanununa uysun diye zayıf olanın ölmesine izin vermesi insan dışındaki doğaya uygun görünse de insan gibi gelişmiş bir beyne ve araç-gereç kullanabilme kapasitesine sahip bir canlının olduğu doğaya uygun düşmeyecektir. İşte insanın gelişmiş beyni ve araç-gereç üretip kullanabilmesi, bu yönde şekillenmiş olan doğasına uygun düşmesi nedeniyle bir yandan da insanı yardımlaşabilen bir canlı haline getirmektedir. Öte yandan insanın bu kendi doğasına uygun davranması paradoksal bir şekilde insanı aynı zamanda doğadan uzaklaştırıp tinsel bir alanda, yani tarihsel-toplumsal alanda yaşatmaya başlamaktadır. İnsanın eş seçiminde biyolojik varlığının önündeki tüm engellerin kaldırılması örneği ise tam da bu doğa ve tarihsel-toplumsal alan dikotomisindeki doğa tarafının sınırını çizmektedir. Sınırın bu ucunda insanların hiçbir araç-gereç olmadan sadece biyolojik faaliyetleri için yaşadığı tahayyül edilmektedir. Sınırın diğer ucunda da hiçbir doğanın, dolayısıyla hiçbir döngünün olmadığı saf tarihsel-toplumsal, ya da saf tinsel bir yaşam bulunacaktır. Bu ise tinin bu çalışmadaki ele alınış biçimi göz önünde bulundurulduğunda, maddenin olmadığı fizikötesi bir ruhlar âlemi şeklinde olmayacak, kullanılan ve tüketilen şeylerin yenilenmesini sağlayan hiçbir döngüselliğin, örneğin su döngüsünün ya da karbon döngüsünün olmaması anlamına gelecektir. Böyle olunca da böylesi bir saf tinsel yaşamda değişimin hareketi sadece çizgisel olacaktır. Yani var olan şeylerin sayısı ya sürekli artacak ya

da sürekli azalacaktır. Öte yandan mekânsal olarak sınırlı bir alan söz konusuysa ve toplam madde miktarı belliyse bazı şeylerin sayısının sürekli artması için diğer bazı şeylerin sayısının sürekli azalması gerekecektir. Dolayısıyla bazı şeylerin sayısının artması için gerekli şeyler tükendiğinde o artış da duracak ve değişim bir gerileme halinde her şeyin tükenişine doğru çizgisel şekilde devam edecektir. Böylesi bir saf tinsel yaşam için, uzayın derinliklerinde yakıtı biterek serbest halde savrulan bir uzay mekiği ve içindeki astronotların yaşadığı durum örnek gösterilebilir. Bu astronotların bir besin, su ve oksijen deposu bulunmaktadır, ancak besin, su ya da oksijen üreten hiçbir mekanizma olmadığı için sahip oldukları besin, su ve oksijen miktarı sürekli azalış halindedir ve bir noktadan sonra kaçınılmazca tükenecektir. Bu astronotlar boş vakit olarak bir şeyler ürettiğinde de sınırlı bir yeni olan sisteme girecek, ancak bu üretimde kullanılan kaynaklar da tükendiğinde bu üretim de duracaktır. En nihayetinde bu uzay mekiğin kullandığı ve yenilenemeyen kaynaklar tükendiğinde bu uzay mekiğindeki saf tinsel yaşam da son bulacaktır. İşte bu örneğin ölçeği daha da genişletildiğinde, çevre sorunları nedeniyle su döngüsü, karbon döngüsü gibi tüm döngüsellikleri ve kendiliğinden yenilenebilirliği bozulmuş bir dünyayı da kapsar hale gelebilecektir. Buna göre de eğer tarihsel-toplumsal alanda yapay döngüselliklerin kurulma imkânı da olmadığı takdirde, bu dünyadaki salt tinsel olan yaşam da tıpkı uzayda sürüklenen mekik örneğindeki gibi hızla tükenecektir. İşte buna imkân vermemek için de insanın ve diğer canlıların tüm biyolojik varlıklarını perdeleyen ve üretip tüketmeye dayalı, sadece ilerleme ya da gerileme olarak değerlendirilebilecek bir değişim çizgisi içerisinde doğaya yabancılaşmış bir tinselliğin saf tinselliğinden feragat ederek sınırlı da olsa doğaya yer açması gerekmektedir. Buna göre de her şeyin sermayenin azlığına ya da çokluğuna göre belirlendiği, biyolojik varlıktan gelen yetilerin ve zayıflıkların görmezden gelindiği bir toplumda insanların içinde taşıdığı potansiyel ve doğanın kırılganlığı ihmal edilecek, dolayısıyla dünya doğal kaynaklar ve biyolojik yetilerin oluşturduğu zenginlikler olarak sürekli bir tükenişe doğru gerileyecektir. Bunun olmaması için de saf doğada hiçbir araç-gereç olmadan sürdürülen bir yaşantı kadar olmasa da kimi zaman iktidarın bir insanın kendinde taşıdığı biyolojik varlığın potansiyeline göre verilebilmesi gerekmektedir. Ancak bu sağlandığında üretim ve yaratılar daha üstün bir nitelik ve nicelikle gerçekleştirilmiş olacak, aynı zamanda doğanın biyolojik yönünü ihmal etmeyen bir tinselliği mümkün kılacak bilimsel gelişmenin de önü

açılmış olacaktır. İnsanların biyolojik varlıklarından ya da yaşam deneyimlerinden gelen potansiyellerini tam olarak gerçekleştirmeye izin verilmesi anlamında bir fırsat eşitliği ise bu ilerlemenin mümkün olan en yüksek hızda gerçekleşmesini sağlayacaktır.

Mümkün olan en yüksek hızda ilerleme için insanın potansiyellerini gerçekleştirme konusunda eşit şansa sahip olması şeklinde bir fırsat eşitliğinin gerektiği ortaya konsa da Rawls'un fırsat eşitliğini başka bir anlamda ele aldığı da öne sürülebilir görünmektedir. Buna göreyse Rawls, fırsat eşitliğini potansiyel gerçekleştirme açısından eşit şansa sahip olma olarak değil de istediğini yapabilme gücü olarak eşit iktidara sahip olma olarak ele alır gibidir. Zira Rawls, yukarıda da değinildiği gibi en liyakatlilerin iktidara gelmesi, dolayısıyla istediğini yapabilmesi olarak gerçekleşecek bir meritokrasiye karşı çıkışını üstün yeteneklilerin iktidarını ve dağıtımdan alacağı payı sınırlayan fark ilkesini önermesiyle belli etmektedir. Yine yukarıda değinildiği gibi, her ne kadar indirgemeci bir yaklaşıma sahip olsa da böyle bir sınırlama elbette gereklidir, çünkü sırf en nitelikli ve en nicelikli üretimi yapabiliyor diye alt tabakadakileri bazı şeylerden yoksunluğa itecek kadar bir sınırsızlık gereksiz olduğu gibi alt tabakadakilerin fırsat eşitliğinden yararlanabilmesinin önünde bir engeldir. Bu anlamda dağıtımda eşitsizlik olsa bile yalnızca yukarıda belirtilen belirli sınırlar çerçevesinde, örneğin üretim araçlarının en liyakatli ellere verilmesi ve kaynakların bu liyakatlilerin üretimini sürdürülebilir kılacak ama öte yandan üretimde bulunmayanları bunlardan mahrum etmeyecek düzeyde tüketilmesi gibi koşullarla meşru görülmesi önemlidir. Ancak üretim araçları ve hammaddelerin liyakatlilerin meşru hakkı olarak görülmesi, bu liyakatlilerin aynı zamanda istediklerini yapabilme gücü olarak tüm iktidarı ellerinde bulundurması anlamına gelmemektedir ki Rawls'un karşı çıktığı da bu sonuncusudur. Nitekim tüm iktidarın kendi alanında liyakatli kişilere verilmesi liyakatli oldukları alan için olumlu olsa da bir insanın her alanda liyakat sahibi olması mümkün olmadığından liyakatsiz oldukları alanlar konusunda aynı sonucu vermeyebilir. Örneğin bir insanın çok liyakatli bir bilgisayar mühendisi diye sosyal politikalar konusunda söz sahibi sayılması absürt bir durum olacaktır. Dolayısıyla potansiyellerin gerçekleştirilmesi konusunda eşit olma anlamında bir fırsat eşitliği ile

istediğini yapabilme gücü olarak iktidar bağlamında fırsat eşitliği birbirine indirgenemeyecek iki farklı kavram olarak ele alınabilir görünmektedir.

İstediğini yapabilme gücü olarak iktidar bireysel düzlemde ya da en mikro ölçekte kişinin kendi hayatına dair karar alma gücü olarak özgürlük şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu anlamda özgürlükle ilgili kısımlarda ele alındığına uygun şekilde bu bölümde de herkesin kendi hayatına dair belirli bir iktidar sahibi olması gerektiği açıktır. Bu en mikro ölçekte herkesin kendi hayatına dair karar verme fırsatı olarak bir fırsat eşitliği aslında en makro ölçekte, erk sahibi kişilerin, meritokrasi bağlamında da en liyakatlilerin bireylerin hayatları üzerindeki iktidar gücünün sınırlarını çizmektedir. Zira liyakatli bir insanın liyakat sahibi olduğu bir konuda yaptırım gücünün olmasında bir sakınca yoktur. Ancak liyakat sahibi olmadığı bir konuda yaptırım gücünün olması ya da liyakat sahibi olduğu bir konuda dahi olsa bir insanı sadece kendi hayatını ilgilendiren bir konuda yapmak istemediği bir şeye sırf liyakat sahibi tutum bunu gerektiriyor diye zorlaması negatif özgürlüğün sınırlarını aşıp bir özgürlük ihlali ortaya çıkaracaktır. O halde liyakat sahibi insanlara kendi liyakatlerini kullanabilecek alanın açılması anlamında fırsat eşitliği önemli olsa da insanın kendi istediğini yapabilmesi konusunda da eşit fırsata sahip olması anlamında da fırsat eşitliği önemlidir. Bu ikincisi sağlanmadığı takdirde de muhtemelen Rawls'un da korktuğu şekilde, liyakatlilerin diktası anlamında bir meritokrasinin ortaya çıkması kaçınılmazdır.

Rawls'un ele aldığı şekliyle uç bir meritokrasiden kaçınılması sırf bireysel özgürlüklerin korunması anlamında değil öjenik bir toplumun ortaya çıkmaması açısından da önemlidir. Çünkü Rawls'un ele aldığı şekliyle fırsat eşitliğinin bir yönü de yapmak istediği her şeye her insanın eşit mesafede olmasıdır. Bunun sağlanmadığı bir durumun bir örneği, söz gelimi piyano çalmak için liyakatsiz olarak yaftalanmış bir insanın büyük bir tutkuyla piyano çalmak istemesine rağmen sırf bu yaftasından ötürü piyano çalmasının yasaklanmasıdır. Oysa yukarıda da değinildiği gibi biyolojik varlık olarak piyano çalmaya çok yetenekli olmasa da bir insan yaşam deneyimlerini arttırıp, örneğin çok çalışıp aradaki farkı kapatma olanağına da sahiptir. O halde

fırsat eşitliğinin sırf liyakatli olanların önünün açılması olarak değil de liyakatli olmayanların da başarısız olacak olsalar bile yapmayı istedikleri bir işi yapma fırsatına sahip olması anlamında da ele alınması önemli hale gelmektedir. Bu bir yandan da yapmak istediğini yapabilme gücü olarak iktidar bağlamındaki fırsat eşitliğinin gereğidir. Öte taraftan da yapmak istediği her şeye herkesin eşit mesafede olması anlamında bir fırsat eşitliğinin olmadığı bir toplumun varacağı nokta en nihayetinde öjeni olacaktır. Yani en iyi ihtimalle en iyi genlere ya da yaşam deneyimlerine sahip kişiler istedikleri gibi yaşama hakkına sahip olabilecek, genleri ya da yaşam deneyimleri o kadar iyi olmayan insanlar da özgür olmayan bir yaşama sahip olacaktır. Veyahut daha da kötüsü yaşam hakkı sadece bu iyi genlere sahip olanlara verilecek ve Nazilerin pratiklerine denk düşen pratiklerle gen olarak şanslı olmayan bireyler elimine edilebilecektir. Böylesi bir öjenik distopyanın belki de en masum hali, insanların doğumundan itibaren çeşitli testlere tabi tutularak biyolojik üstünlük ve zayıflıklarına göre belirli alanlarda belirli yaşam tarzlarında yaşamaya zorlanması olacaktır. Buna göre genetik olarak suça eğilimli insanlar daha hiçbir suç işlemeden çocukluk yıllarında toplumun dışına itilebilecek ya da biyolojik olarak şanslı insanlar çok iyi bir eğitimden geçirilerek önemli görevlere getirilme şansına sahip olurken biyolojik olarak şanssız insanlar aynı eğitimlere dahi kabul edilmeyip belirli bir nitelik gerektirmeyen işlerde ömür boyu çalışmaya mahkûm edilebilecektir. İşte bu, aynı zamanda, günümüz bilgileri ışığında genetik faktörler karşısında önemi daha da anlaşılan yaşam deneyimlerinin, örneğin insanın içgüdülerine karşı iradenin veyahut bir iş konusunda tutkuyla çalışmanın ve azmin yaratabileceği farkın da görmezden gelinmesi olacaktır.

Öte yandan fırsatların eşitsiz bir şekilde, salt liyakate ya da üstün yetilere göre sunulması, dolayısıyla bunlardan yoksun olanların hiçbir şekilde aynı fırsatlara sahip olmaması bu liyakate ve üstün yetilere dair bilgilerin bilinebilmesine bağlıdır. Diğer bir ifadeyle insanlar üstün liyakat ve yetilerinin bilgisine sahip oldukları takdirde diğerlerine verilmeyecek avantajları talep edebilecek, eğer bunun bilgisine sahip değillerse büyük ihtimalle risk alarak ellerindeki imkânlardan da olmak istemeyeceklerdir. Örneğin bir insan bilgisayar programlamaya dair yetisini biliyorsa o anki pozisyonundan daha fazla para kazanabileceği programcılık pozisyonuna talip

olacaktır, eğer bundan emin değilse programcılık pozisyonuna geçip başarısız olarak eski pozisyonunu da kaybetmeyi göze alamayacaktır. İşte eşitsizliğin genel olarak yeti ve avantajlı durumların farkındalığıyla talep edilebileceği ya da eşitsizliğe ancak bu şartla razı olunabileceğini Rawls cehalet perdesi kavramıyla açıklamaktadır. Ona göre kültürün başlangıcındaki bir doğa durumundaki hipotetik bir duruma göre ilk başta kimse kendisinin toplumdaki rolünden, sınıf konumundan ya da sosyal statüsünden haberdar değildir ya da doğal yetilerin, yani zekânın, gücün ve benzeri özelliklerin dağıtımındaki talihini, yani bunlardan aldığı payı bilmemektedir, bu ise adalet ilkelerinin hiç kimsenin daha avantajlı ya da dezavantajlı durumda olmayacağı şekilde seçilmesini sağlamaktadır ve Rawls bu durumu cehalet perdesi olarak nitelemektedir (Rawls, 1999: s. 11). İşte bu da doğal olarak tam bir eşitlik durumunun herkesçe kabul edilmesini sağlayacaktır. Ancak süreç ilerledikçe ve Rawls'un değimiyle tarihsel-toplumsal ve doğal şanslar açık hale gelip insanların kendisine ve birbirine dair bilgisi arttıkça eşitsizlik talep edilir, kimilerince de kabul edilebilir hale gelmektedir ve Rawls'un fırsat eşitliğinin dahi kapsamını daha da genişleterek ve de fark ilkesiyle muhtemelen yapmaya çalıştığı, bu eşitsizliğin meşru olacağı sınırları net bir şekilde çizebilmektir. Bu çalışma bağlamında da kabul edilebilir ve gerekli bir eşitsizlik olmasının yanında ilerleme için aynı zamanda sağlanması gereken bir eşitlik olarak ele alınan fırsat eşitliğine dair bir diğer önemli düşünür de Ronald Dworkin olacaktır.

Öncelikle Dworkin, salt fırsat eşitliğine dair sınırlı bir görüş ortaya atmamış, eşitliği çok daha kapsayıcı bir şekilde ele alıp aynı zamanda toplum için önermiştir. Buna göre de Dworkin sırf fırsat eşitliğini savunmamakta, refah, kaynak açısından ve siyasi açıdan da eşitliğini savunmaktadır. Ancak elbette bu çalışmada öne sürüldüğü gibi insanlar arasındaki her açıdan mutlak bir eşitliğin mümkün olmadığının da farkındadır. Bunun için de Dworkin, insanlara eşit şekilde davranmakla insanları birbirine eşitlermiş gibi ele almanın arasında bir fark olduğunu belirtmektedir (Dworkin, 2002: s. 11). Bunun için de Dworkin elbette, insanları kendi başlarına ve kendiliklerinde, her açıdan birbirine eşitlemeye çalışmamakta, içlerinde yaşadığı koşulları ve içerisinde yer aldığı ilişkisellikleri mümkün olduğunca eşitlemeye çalışmaktadır, yani insanlara eşitlermiş gibi davranmayı önermektedir. Pek tabii bunu

da gerçekleştirmek tam anlamıyla mümkün değildir, çünkü en basitinden insanlar yeti ve bu yetilere bağlı olarak sahip oldukları istekler açısından da birbirinden farklıdır. İşte bu yüzden Rawls'a benzer şekilde Dworkin de sahip olunan her şeyde tam bir eşitlik aramak yerine, gerçekleştirilecek dağıtımda, diğer bir ifadeyle dağıtılan şeyde değil dağıtım işleminin kendisinde bir adalet aramaktadır. Böylelikle de Dworkin dağıtımsal eşitliğe dair iki genel kuram ortaya atmaktadır; bunlardan ilki refah eşitliği olarak öyle bir dağıtımsal şema ortaya çıkarmaktadır ki insanlar arasında onları refah açısından daha eşit kılacak hiçbir transferin artık mümkün olamayacağı şekilde insanlara eşitler olarak davranmaktadır (Dworkin, 2002: s. 12). İkincisi ise kaynak eşitliği olarak öyle bir dağıtımda ya da transferde bulunmaktadır ki onların toplam kaynaklardan aldıkları payı daha eşit kılacak hiçbir transferin artık mümkün olamayacağı şekilde insanlara eşitler olarak davranmaktadır (Dworkin, 2002: s. 12). Dworkin'in bu tespitlerine göre de aslolanın insanların kendilerinin eşit olması değil, onlara eşit olarak davranma biçimi olduğu açıktır ve bu eşitlik insanların aldıkları paylarda değil, mümkün olan en eşit davranışı mümkün kılacak dağıtımsal şemada, yani sistemde aranmaktadır. Böylece asıl amaç mutlak eşit bir dağıtım değil, daha eşit bir dağıtımın mümkün olmadığı bir sistemi kurmaktır.

Bu bakış açısı bir örnekle daha açık hale gelecektir. Örneğin dünyadaki tüm kaynakların tüm insanlara tamı tamına eşit miktarda bölüştürülmesi durumunda hiç kimsede altın bir saatin üretilmesine yetecek miktarda altın olmayabilecektir veyahut benzer şekilde altının iletken olarak kullanıldığı hiçbir teknolojik ürünü üretmek mümkün olmayacaktır, bu ise toplam refahta önemli bir azalışı beraberinde getirecek, belki de bazı durumlar için refahı imkânsız hale getirecektir. O halde Rawls'un fark ilkesiyle de belirttiği ve Dworkin'in çizdiği dağıtım şemasıyla gerçekleştirilecek eşitlik için önemli olan herkesin tamı tamına eşit bir pay alması değil, eşitliğin mümkün olduğu sınırlar içerisinde gerçekleşmesi ve mümkün olmadığı durumlarda eşitsizliğe boyun eğilmesidir.

Her şeyde her açıdan bir eşitlik, kaynakların sınırlılığı nedeniyle mümkün olmamanın yanında aynı zamanda herkes tarafından istenir de olmayacaktır. Çünkü

her insan farklı bir tekilliğe sahip olduğu için yeti açısından ve bu yetiler dolayısıyla istekler bakımından farklılık göstermektedir. Bu noktada Dworkin, birbirinden farklı özelliklere sahip çocukları olan bir adamı örnek göstermektedir, bu adamın çocuklarından birisi görme engellidir, birisi pahalı zevklere sahip bir çapkındır, üçüncüsü pahalı hırsları olan müstakbel bir politikacıdır, dördüncüsü mütevazı ihtiyaçlara sahip bir şairdir, beşincisi ise pahalı materyallerle çalışan bir heykeltıraştır ve buradan hareketle Dworkin bu adamın nasıl eşit bir dağıtımı gerçekleştirecek bir vasiyet bırakacağını sormaktadır, buna göre de eğer bu adam refah eşitliğini gözetirse çocuklarına farklı hisseler bırakacaktır (Dworkin, 2002: s. 12). Zira refahı arzuların tatmini üzerinden tanımlarsa pahalı zevklere sahip çocuklarına daha fazla hisse bırakması gerekecek, öte yandan refahı herkesin asgari ama eşit koşullarda yaşaması üzerinden tanımlarsa da bu kez görme engelli çocuğunun dezavantajını ortadan kaldırmak için ona daha fazla hisse bırakması gerekecektir. Diğer taraftan kaynak eşitliğini gözetirse, bütün çocuklarına eşit pay bırakması gerekecektir (Dworkin, 2002: s. 12-13). Bu durumda da pahalı zevklere, uğraşlara ya da ihtiyaçlara sahip çocukları alıştıkları hayatı sürdüremez hale gelecekken mütevazı ihtiyaçlara sahip şair oğlunun hayatını aynen sürdürmesi bir yana hayat standardı dahi yükselebilecektir. Benzer şekilde bütün bir topluma genellendiğinde tüm bireylerin tamamen eşit koşullar altında yaşaması herkesin kendi ihtiyaçlarının ve zevklerinin şekillendirdiği bir anlayışa göre refah içerisinde yaşaması anlamına gelmeyecektir. Bunun tersine, her zevk, ihtiyaç ve anlayışa uyacak şekilde herkesin refah içerisinde yaşadığını hissetmesini sağlayacak bir dağıtım da kaynakların bölüştürülmesi açısından eşit bir dağıtım olmayacaktır.

Refah ve eşitlik arasındaki bu neredeyse ters orantı, Dworkin'i eşitlikten yana tavır takınıp bir kaynak eşitliği fikrine yönelmeye itmiş gibidir. Çünkü her durumda refahı sağlamak en nihayetinde Rawls'un da amaçladığı kabul edilebilir ya da meşru bir eşitsizliğe yol açmayacaktır. Örneğin Dworkin'e göre fiziksel ya da zihinsel olarak ciddi derecede engelli olan çocukların doğuştan gelen dezavantajları giderilerek daha rahat bir hayata kavuşmaları için daha fazla pay alma hakkına sahip olduğunu söylemek, refah eşitliği açısından daha kabul edilebilir olacaktır, ancak sırf pahalı zevklere sahip diye birisine pahalı bir şampanyayı sunmak aynı derecede

kabul edilebilir olmayacaktır ve ikisinin arasında daha pahalı materyallerle çalışmayı tercih eden hırslı heykeltıraş ya da hırslarını başarıya dönüştürmek için çok paraya ihtiyaç duyan müstakbel politikacı bu iki ucun ortasında olacaktır, en nihayetinde de bu sonuncuların kaynaklardan fazla pay alma hakkı pahalı zevklere sahip olanlarınkinden daha fazla, ancak örneğin görme engelli birisininkinden daha az olacaktır (Dworkin, 2002: s. 14-15). Dolayısıyla refah eşitliği temelinde bir eşitlik anlayışının meşruiyeti azami derecede bir refahtan ziyade asgari düzeyde bir refahın herkese sunulmasına bağlı görünmektedir. Bu ise Rawls'un fark ilkesi çerçevesinde kurmaya çalıştığı bir meşru eşitsizliğin kurulmasını ya da meşru görülmesini zorlaştırmaktadır. En nihayetinde de Dworkin, böylesi bir eşitsizliğin dayanmasının kaçınılmaz olduğu öznel ya da olumsal temel nedeniyle olsa gerek refah eşitliği ve kaynak eşitliği ikileminde tercihini kaynak eşitliğinden yana kullanmaktadır.

Dworkin, yukarıda da değinildiği gibi kaynak eşitliğiyle sonuçlanacak adaleti alınan payların tamı tamına eşitliğinde değil de gerçekleştirilen dağıtımın kendisinde aramaktadır. Bu nedenle de kaynak eşitliğiyle sonuçlanacak adil bir dağıtım için ekonomik bir pazarın kurulması gerektiğini savunmaktadır (Dworkin, 2002: s. 66). Bu fikre ise bir düşünce deneyi üzerinden ulaşmaktadır ya da bu fikri bu düşünce deneyi üzerinden temellendirmektedir. Buna göre Dworkin, bol kaynakları olan ama hiçbir yerli nüfusa sahip olmayan ıssız bir adada kıyıya vuran gemi kazazedelerini ele almaktadır ve bu kazazedelerin ancak yıllar sonra kurtulabileceklerini kabul etmektedir, böylelikle bu mülteciler kimsenin bu kaynakların hiçbiri için geçmişe dayalı olarak hak sahibi olmadığı ilkesini kabul edeceklerdir ve bu sayede bu kaynakları aralarında eşit şekilde bölüşebileceklerdir (Dworkin, 2002: s. 66-67). Ayrıca Dworkin, kendisinin kıskançlık testi olarak adlandırdığı bir testi de bu mültecilerin kabul edeceğini öne sürmektedir, bu teste göreyse bölüşüm tamamlandıktan sonra herhangi bir mültecinin başka birinin hissesini kendi hissesi olarak tercih edeceği hiçbir bölüşüm eşit bir bölüşüm olmayacaktır (Dworkin, 2002: s. 67). Dolayısıyla Dworkin bir mültecinin bunlara göre eşit bir bölüşümü gerçekleştirmek üzere seçildiğini farz etmektedir, ancak bunu basitçe adanın tüm kaynaklarını kendi kişi sayılarına göre eş parçalara bölmekle başarması da pek mümkün değildir (Dworkin, 2002: s. 67). Çünkü süt veren inekler gibi

bölünemeyecek kaynakların sayısı, adadaki mülteci sayısına bölünmeyebilir ve de tarıma elverişli araziler gibi bölünebilen kaynaklar söz konusu olduğunda dahi bazı toprak parçaları diğerlerinden daha iyi olabilir, bunun yanında bazısı bir kullanım açısından diğerine göre iyi olabilir (Dworkin, 2002: s. 67). Fakat yine de Dworkin'e göre bölüşümü gerçekleştiren kişi hataya karşı büyük bir dikkat ve özenle çabalarsa toplam mülteci sayısı kadar bir sayıda çıkın hazırlayabilecektir ve her biri bir şekilde birbirinden farklı olsa da hiçbir mültecinin başka birisinin çıkınını kıskanmayacağı şekilde herkese birer çıkın tahsis edebilecektir (Dworkin, 2002: s. 67). Öte yandan Dworkin'e göre böylesi bir dağıtım kıskançlık testine yakalanmayacak başka bir nedenden ötürü mültecileri eşit bir dağıtım konusunda tatmin etmede başarısızlığa uğrayabilir (Dworkin, 2002: s. 67). Çünkü Dworkin yukarıda da belirtildiği gibi her şeyin bölünemeyeceğinin, bölünse de birbirine eşit parçalara bölünemeyeceğinin farkındadır. Bu nedenle olsa gerek bölüşümü yapan kişinin kıskançlık testini geçen bu sonuca eldeki bütün kaynakları bu kaynaklara tekabül eden çok büyük bir yığın yağmur kuşu yumurtasına ve asma biti şarabına dönüştürerek ve bunları özdeş sepet ve şişe çıkınlarına pay ederek ulaştığını varsaymaktadır (Dworkin, 2002: s. 67). Yani Dworkin mültecilerin toplam kaynak olarak bu yumurtalarla şarapları kullandığını farz etmektedir. Ancak birisi yağmur kuşu yumurtasından ve asma biti şarabından nefret ederse kaynakların bölüşümü sırasında kendisine eşit davranılmadığını hissedecektir. Veyahut toplam kaynak hiçbir başka şeye çevrilmese de bölüşümü yapan kişinin ortaya çıkardığı kaynak kombinasyonu oluşturabileceği farklı kombinasyonlara nazaran kimi zevkleri diğer kimi zevklere göre daha çok memnun edecektir (Dworkin, 2002: s. 67). Böylelikle toplam mülteci sayısına göre hazırlanan çıkınların hepsi kıskançlık testini geçebilir, ancak bölüşümcünün seçtiği böylesi her küme için birisi o küme içerisindeki farklı bir çıkını seçmemiş olsa bile farklı bir küme seçmiş olmayı tercih edebilir (Dworkin, 2002: s. 67). Diğer bir ifadeyle içlerinden birisi hâlihazırda oluşturulmuş çıkınlar yerine kendi seçimiyle oluşturacağı başka bir çıkını yeğliyor olabilecektir. İşte böylesi durumlar için olsa gerek, Dworkin ilk dağıtımdan sonra yapılacak mübadelelerin böylesi kişilerin konumlarını, yani memnuniyetlerini geliştirebileceğini söylemektedir (Dworkin, 2002: s. 67). Ancak yine de bu, onu tercih edebileceği çıkın kümelerine sahip olduğundaki konumuna yükseltemeyebilecektir, çünkü diğer bazı mülteciler tercih ettikleri çıkınla mübadeleye başlamış ve bu nedenle mübadele için bir sebep bulamamış da

olabilecektir (Dworkin, 2002: s. 68). İşte böyle bir durumda memnuniyetsiz mültecilerin arzuladıkları çıkına ulaşması zorlaşacak ya da imkânsız hale gelebilecektir. Bu da Dworkin'i rastgelelik ve adaletsizliğe dair iki ayrı odak noktasına saldıracak başka bir araca (Dworkin, 2002: s. 68) dair daha nihai bir fikre götürmektedir ki bu da onun açık arttırma önerisiyle mümkün olacaktır.

Dworkin'e göre herhangi bir basit mekanik kaynak bölüşümüyle kıskançlık testinden geçmek mümkün değildir; bu testten geçecek herhangi bir daha karmaşık bölüşüm bulunabilirse böylesi başka pek çok bölüşüm de bulunabilecektir ve bunların arasından yapılacak bir seçim rastgele olacaktır (Dworkin, 2002: s. 68). İşte tüm bu rastgelelik ve öznellikten kurtulmak için Dworkin herkese eşit ve bol miktarda istiridye kabuğu dağıtılmasını ve bu istiridye kabuklarının açık arttırmayla satışa sunulacak tüm kaynakları alabilmek için mübadele birimi, yani para olarak kullanılmasını önermektedir (Dworkin, 2002: s. 68). Buna göre de açık arttırmacı bölüştürülecek her parça için bir fiyat kümesi belirleyecek ve bu fiyatlandırmanın her şeyin satılmasını sağlayıp sağlamayacağına bakacak, eğer sağlamıyorsa her şeyin satılmasını sağlayana dek fiyatlandırmasını güncelleyecektir (Dworkin, 2002: s. 68). Pek tabii Dworkin açıkça belirtmese de birden fazla kişinin talep ettiği parçaların da fiyatı kaçınılmazca yükselecek ve tıpkı bir açık arttırmada olduğu gibi sonunda bu parçalar en yüksek fiyatı verecek olan kişinin olacaktır. Dworkin'e göre tüm her şey satıldığında da süreç bitmeyecek, çünkü mültecilerin hepsi marketteki her şeyin satılmasını sağlayan ilk fiyatlandırmadan sonra dahi verdikleri teklifleri değiştirmekte, ya da farklı parçalar önermekte özgür olacaktır (Dworkin, 2002: s. 68). Dolayısıyla mübadele açık arttırmadan sonra da herkes elindeki her şeyden memnun olana dek devam edecektir, böylelikle en nihayetinde de herkes açısından kıskançlık testinden geçilmiş olacaktır (Dworkin, 2002: s. 68). Çünkü kimse kimsenin aldığı şeyleri kıskanmayacak, çünkü kendi istiridye kabuklarıyla kendi çıkını yerine o şeyleri alma şansına sahipken elindekileri, yani kendi çıkınını almayı tercih etmiş olacaktır (Dworkin, 2002: s. 68). Öte yandan nelerin çıkına seçileceği rastgele olmamış olacaktır, çünkü pek çok kişi kıskançlık testini geçebilecek farklı bir grup çıkının oluşturulabileceğini hayal edebilse de hâlihazırdaki çıkın kümesi önemli bir özelliğe sahiptir, zira her bir kişi başlangıçta eşit fişlere karşı hâlihazırda

seçilmiş olan çıkın kümesini belirlemede eşit rol oynamıştır (Dworkin, 2002: s. 68). Ayrıca kimse önceki örnekteki, nefret ettiği şeyden başka hiçbir şey elde edememiş bir kişinin konumunda da değildir (Dworkin, 2002: s. 68). En nihayetinde elbette birisinin diğer ihtimallere nazaran sonuçtan ne kadar tatmin olduğunu belirlemede şans da önemli bir rol oynamaktadır, ancak hâlihazırdaki kaynakların bölüşümünün eşitsiz olduğu konusunda yakınamayacaktır (Dworkin, 2002: s. 69).

En nihayetinde Dworkin'in bakış açısına göre, herkes dağıtımda eşit derecede fırsata sahiptir, çünkü herkes başlangıçta aynı değişim birimine, yani aynı miktarda istiridye kabuğuna sahiptir. Ayrıca herkes istediği parçaya teklifte bulunma özgürlüğüne de sahiptir. Tüm bunlara rağmen bir kişi elde ettiği sonuçtan halen memnun olmuyorsa, bunun sorumlusu yanlış kararları bizzat almış olan kendisi olacaktır. Dağıtım sisteminin kendisi ise bütünüyle adildir, çünkü aynı kaynağı pek çok kişi istemiş dahi olsa herkes birbiriyle tamamen eşit koşullarda rekabet etmektedir ve birinin bu kaynağa erişip diğerlerinin erişememesi sistemin adilliğine gölge düşürmeyecektir. Dolayısıyla yukarıda belirtildiği gibi, Dworkin'e göre adillik dağıtılan şeylerde ya da kime ne dağıtıldığında değil, ancak ve ancak dağıtım sisteminin kendisindedir.

Dworkin'in bu kazazede analojisi, mevcut serbest piyasa ekonomisine uygulandığında da eşitlikçi bir bakış açısı getirmektedir. Zira eğer tüm kaynaklar kazazede örneğindeki gibi herkesin erişimine eşit derecede açıldığı bir açık arttırmayla satışa sunulursa ve herkese bu satış için kullanılmak üzere eşit miktarda para verilirse, elde edilecek sonuç kıskançlık testi açısından da herkesi mevcut duruma göre elbette çok daha fazla memnun edecektir. Ayrıca herkes böyle bir yeniden dağıtımdan sonra kendisini herkesle daha eşit hissedecektir. Ne var ki insan söz konusu olduğunda kullanılan kaynaklar salt tüketilen kaynaklardan ibaret değildir, aynı zamanda kullanılarak başka şeylerin üretilmesine vesile olan hammadde ve araç-gereçleri de kapsamaktadır. Örneğin bir otlaktaki tüm bitkiler ve otlar, belirli bir sayıdaki koyuna mümkün olduğunca eşit şekilde bölüştürülürse bu eşitlik kaynaklar tükenene dek korunacaktır. Ancak Dworkin'in de farkında olduğu

üzere, eşitlikçi bir yeniden dağıtımdan sonra tesis edilen eşitlik mübadelenin ve ayrıca bölüştürülen şeyler aracılığıyla gerçekleşen üretimin devam etmesi nedeniyle muhtemelen kısa süre içerisinde bozulacaktır. İşte, süreç içerisindeki tarihsel-toplumsal olumsallıkların eşitliği yine eşitsizliğe çevirmemesi için Dworkin, şans faktörünü ve buna karşı sigorta kavramını öne sürmektedir.

Dworkin'e göre açık arttırma belirtildiği gibi başarılı giderse kaynak eşitliği bir süreliğine korunacaktır, ancak açık arttırmaya katılanlar üretimde bulunup ticaret yapmak üzere kendi haline bırakıldıklarında kıskançlık testinden kısa süre sonra geçilemeyecektir, çünkü kimisi diğerlerinin istediği ve mübadeleyle almayı dilediği şeyleri üretme konusunda diğerlerinden daha yetenekli olabilecektir ya da kimisi çalışmayı daha çok sevdiği için ticarette kullanabileceği daha çok ürün üretebilecektir (Dworkin, 2002: s. 73). Ayrıca bazıları da sağlıklı kalırken diğerleri hastalanabilecektir ya da diğerlerinin tarlalarına yıldırım düşerken bazılarınınkine düşmeyecektir (Dworkin, 2002: s. 73). Tüm bu farklılıkları Dworkin, Rawls'un ele aldığı biçime yakın şekilde şans faktörü içerisinde ele almaktadır. Ancak Dworkin, bu açıdan şansı seçenek şansı ve kaba şans olarak ikiye ayırmaktadır (Dworkin, 2002: s. 73). Ona göre seçenek şansı kasti ve hesap edilen riskli girişimlerde söz konusudur; birisinin, tahmin edip almayı reddedebileceği istisnai bir riski kabul etmesi durumunda kazanması ya da kaybetmesi durumudur (Dworkin, 2002: s. 73). Kaba şans ise bu şekilde kasti riskli işlerin biçiminde olmayacak şekilde ortaya çıkan risklerdir; örneğin, rotası tespit edilemeyen bir meteor başıma çarparsa bu, kaba şans olacaktır (Dworkin, 2002: s. 73). Veyahut Dworkin'e göre seçenek şansı ile kaba şans arasındaki fark daha belirsiz olabilir; örneğin normal bir hayat akışı içerisinde bir insan kansere yakalanırsa, bu konuda hastalık şansını arttıran yüksek bir risk alınmadığından bu durum kaba kötü şans olarak nitelenebilecektir (Dworkin, 2002: s. 73-74). Öte yandan kansere yakalanan bu kişi çok fazla sigara içiyorsa bu kişinin başarısız bir kumar oynadığı söylenebilecektir (Dworkin, 2002: s. 74). Bu noktada da Dworkin sigorta kavramını işin içerisine sokmaktadır. Buna göre de sigorta, kaba şans ve seçenek şansı arasında bir bağlantı teşkil etmektedir, çünkü felaket sigortasını satın almak ya da reddetmek hesaplanan bir yüksek risktir (Dworkin, 2002: s. 74). Sigorta kaba şans ile seçenek şansı arasındaki ayrımı elbette ortadan

kaldırmamaktadır; tıbbi sigortayı satın alan ancak felaket sigortasını almayan ve beklenmedik bir meteor isabet eden birisi halen kaba kötü şanstan muzdarip olacaktır, çünkü felaket sigortasını satın almış olduğu ama ona ihtiyaç duymadığı durumdan daha kötü durumda olacaktır, fakat yine de sigortayı almadığı duruma göre daha iyi bir seçenek şansına sahip olacaktır, çünkü sigortayı reddetme kumarını oynamaması sayesinde durumu daha iyi olacaktır (Dworkin, 2002: s. 74).

Daha sonra Dworkin, farklı seçenek şansları sayesinde insanların farklı bir gelire ya da servete sahip olmasının kaynak eşitliği düşüncesiyle tutarlı olup olmadığını sormaktadır (Dworkin, 2002: s. 74). Bu ise azami eşitsizliğinin sınırlarını fark ilkesi ile belirlemeye çalışan Rawls'un başka bir açıdan ele aldığı ve eşitlik konusunda oldukça kritik bir sorudur. Rawls eşitsizliğin azami sınırlarını avantajsız olanların olabileceği en iyi durumla sınırlayarak bu soruya oldukça belirsiz bir cevap vermekteydi. Dworkin de bu noktada merkeze en avantajsızların en iyi durumunu koymak yerine kaba şans ve seçenek şansı ayrımına gitmesinde olduğu gibi bunu kişilerin doğrudan seçimlerine bırakma taraftarıdır. Buna göre de Dworkin kazazede örneğine dönüp diğer mülteciler daha güvenli ve risksiz tohumlar ekerken bazı mültecilerin değerli ama riskli tohumlar ektiğini varsaymaktadır (Dworkin, 2002: s. 74). Buna göre de elbette eğer risk alan mülteciler için her şey yolunda giderse ve olası kötü durum gerçekleşmezse bu risk alan mülteciler diğerlerine nazaran oldukça kazançlı çıkacaklardır. Böylelikle Dworkin, onların yaptığı seçimde de bir seçenek şansının olduğunu akılda tutarak, böylesi bir durumun kaynak eşitliğini tehdit edip etmediğini ya da çiğneyip çiğnemediğini sormaktadır (Dworkin, 2002: s. 74). Bu soruya cevabı da Dworkin yine hatırda tuttuğu seçenek şansı aracılığıyla vermektedir. Çünkü nasıl ki alınan bir risk sonucu olumsuz bir durumun ortaya çıkması kişinin hesap etmesi gereken bir durumken, ortaya çıkabilecek çok daha iyi bir durum da aynı şekilde kişinin hesap etmesi gereken bir durumdur. Diğer bir ifadeyle risk alan bir kişi eğer kazanıyorsa, daha olumsuz bir durumun ortaya çıkma ihtimali pahasına çok daha olumlu bir durumla karşılaşmıştır; bu riski almayan kişi ise, olağan bir durumla yetinip daha olumsuz bir duruma düşmemek pahasına çok daha olumlu bir durumu peşinen gözden çıkarmıştır. Dworkin ise daha güvenli bir yaşamın bedelinin tam da diğerlerini yüksek risk almaya teşvik eden kazançlara dair

her şansı kaçırmak olduğunu belirterek işte bu duruma işaret etmektedir (Dworkin, 2002: s. 74). Bu nedenle de seçenek şansı konusundaki Dworkin'in diğer görüşleriyle de tutarlı olacak şekilde, nasıl ki seçenek şansı sonucu aldığı riskle çok daha olumsuz bir duruma düşen birisinin durumu telafi edilemiyorsa, aldığı risk sonucu çok daha kazançlı çıkan birinin elde ettikleri de diğerleri için telafi edilemeyeceği, yani onlardan alınıp risk almayan diğerlerine verilemeyeceği söylenebilir görünmektedir.

Dworkin riskli girişimden sonra kazananlardan alınıp kaybedenlere verilmesiyle gerçekleştirilen yeniden dağıtıma dair savları ele alırken de aynı noktaya varılabileceğini öne sürmektedir; buna göre de eğer kazananlar kendi kazançlarını kaybedenlerle paylaşmaya zorlanırsa ona göre, kimsenin yüksek risk almadığı bir durum ortaya çıkacaktır ve böylelikle hem sonunda kazananlar hem de kaybedenler tarafından seçilmiş olan yaşam tarzı herkes için ulaşılamaz olacaktır (Dworkin, 2002: s. 75). Diğer bir ifadeyle eğer söz gelimi pamuk ekmek mevcut coğrafi koşullar açısından verim alma konusunda riskliyse, sonunda aldıkları payın eşitlenmesi durumunda kimse pamuk ekmek istemeyecektir, bu durumda da kazazede örneğindeki mülteciler hayatlarından pamuklu kumaşı çıkarmak zorunda kalacaktır. Öte yandan böyle bir durumda da pamuk eken ve ekmeyen ya da ekip de başarısız olan herkesin yaşam standardı aynı olacaksa ve pamuk ekmek aynı zamanda daha meşakkatli bir işse bu durumda da kimse pamuk ekmek istemeyecektir.

Dworkin bu noktada, bakış açısına göre elde ettiği sonucu kıskançlık testine de sokarak teyit etmektedir. Buna göre seçenek şansı konusunda gelir ve serveti etkileyen farklılıklara izin vermeyi uygun bulan sava göre herkes ilkesel olarak aynı riskli girişimlerde bulunma şansına sahiptir (Dworkin, 2002: s. 76). Bu durumda riski almayı seçmeyip güvenli bir yaşamı tercih eden birisi bu tercihi kendi tercihi olduğu için kendisinden daha fazla gelire ya da servete sahip kişileri kıskanmayacaktır. Öte yandan benzeri bir risk alma şansına peşinen sahip olmamış ve eğer sahip olmuş olsaydı bu riski alabilecek birisi halen bu riski alma şansına sahip olanları kıskanacaktır (Dworkin, 2002: s. 76). Dolayısıyla Dworkin'in bakış açısına göre

herkese aynı seçenekler sunulduğu takdirde herkes ortaya çıkan sonucun sorumluluğunu eşit derecede üstlenmiş olacak, böylelikle de halen bir kıskançlık söz konusu olsa bile en azından kimse kimseyi kıskanma hakkına sahip olmayacaktır. Çünkü Dworkin'in öne sürdüğü, kaynak eşitliğinin insanların yönlendirdikleri yaşamların hakiki bedelini ödemeleri gerektirdiği ilkesi bu gibi farklılıkları kınamak yerine bunlara izin vermektedir (Dworkin, 2002: s. 76).

İnsanların kendi seçimlerinin sonuçlarına katlanması gerektirdiği sonucuna götüren seçenek şansından sonra Dworkin kaba şansı daha detaylı şekilde ele almaktadır. Buna göre örneğin her şeyin aynı gittiği iki hayatı yaşayan iki insandan birisi beklenmedik şekilde kör olursa, gelirleri arasında farklılık ortaya çıkacaktır, ama bu farklılığın birisinin risk alıp diğerinin risk almamasından ortaya çıktığı da söylenemeyecektir (Dworkin, 2002: s. 76). İşte böylesi bir olumsuz durum, Dworkin'e göre kaba şans eseri ortaya çıkmaktadır. Ancak bu noktada Dworkin, yukarıda da değinildiği gibi sigorta kavramını devreye sokarak iki şans çeşidi arasında, yani kaba şansla seçenek şansı arasında bir bağlantı kurma, diğer bir ifadeyle iki şans arasında bir geçişkenlik sağlama olanağını ortaya çıkarmaktadır (Dworkin, 2002: s. 76). Böylelikle görme kaybına yönelik bir sigorta yapıldığı takdirde görme kaybından sonraki gelir azalmasının telafi edilme şansı doğmuş olacak, sigorta yaptırmadığı halde görme kaybı yaşayan birisi ise kaba şans eseri gelir kaybı yaşamak yerine yaptığı seçim sonucu gelir kaybı yaşamış olacak, böylelikle kaba şansın etkinliği azaltılıp seçenek şansının kapsamı genişletilmiş olacaktır.

Dworkin daha sonra herkes belirli bir yaşta fiziksel veya zihinsel engele sahip olma riskine eşit derecede sahipse, ancak engellilerin sayısı olduğu gibi kalacaksa, bu engellere karşı toplumun ortalama bir üyesinin ne kadarlık bir sigorta kapsamı satın alacağını sormaktadır (Dworkin, 2002: s. 78). Dworkin'e göre ortalama bir insan bu engellere karşı sigorta yaptıracak, ancak kaba şans bu engelle ortaya çıkan kusurları farklılaştırabilecek, böylelikle eşit bir sigorta ücreti tahsis edildiğinde ya da eşit bir vergilendirme yapıldığında engelli hale gelmeyen ya da daha hafif şekilde engelli

olan kişilerden kendisinden daha engelli hale gelen kişilerin durumunu tazmin etmek için daha fazla para tahsil edilmiş olacaktır, hem de engelli hale gelen bireylere daha fazla kaynak ayrılmış olacaktır (Dworkin, 2002: s. 78). Bu nedenle Dworkin, herkesten eşit miktarda sigorta primi ya da vergi tahsil edilip en ağır vakaların durumunun bu herkesten toplanan paralarla tazmin edilmesi yerine, insanların seçimine bırakılmasını önermektedir, çünkü belirli bir felakete karşı kendi kaynaklarından hangi miktarı ayıracaklarına insanlar ancak sürdürmeyi umdukları yaşama dair bir fikirleri olduğunda karar verebilecektir, zira ancak bu durumda belirli bir felaketin ne kadar ciddi olacağına ve trajediyi hangi ilave kaynakların hafifleteceğine karar verebileceklerdir (Dworkin, 2002: s. 78). Böylelikle engelsiz bir insanın ne kadarlık bir sigorta yapacağına karar verebilmesi için o durumda nasıl bir hayat planladığına da karar vermesi gerekmektedir (Dworkin, 2002: s. 78). Diğer bir ifadeyle bir insan engelli olup yürüyemediği zamanlarda sadece tekerlekli sandalye ve asgari bir maaşla yetinebilecekse ona göre düşük primli bir sigorta yaptırabilecektir. Başka bir insan ise engelli olduktan sonra kendisinin bakımını sağlayacak hizmetlileri çalıştırmayı planlıyorsa, buna göre daha yüksek bir prim ödeyebilecektir. Sonuçta da Dworkin'e göre bu bakımın nasıl sağlanacağı doğrultusunda hangi primlerin ödeneceği kişinin kendi tercihine bırakılmalıdır.

Dworkin kaba şans açısından bir başka durumu daha ele almakta ve insanların farklı fiziksel ve zihinsel yetilerle dünyaya geldiği olgusunu da değerlendirmektedir. Buna göre herhangi bir insanın fiziksel ve zihinsel yetileri, sahip oldukları kaynaklar arasında değerlendirilebilecektir, öyle ki bu yetiler açısından engelli doğanların diğerlerinin sahip oldukları kaynaklardan daha azıyla başladığı, dolayısıyla ilave bir ödenekle bu kayıplarının telafi edilmesi gerektiği düşünülebilir (Dworkin, 2002: s. 79-80). Elbette insanların yetileri kaynaklarıdır, çünkü bunlar maddi kaynaklarla birlikte kullanılarak değerli bir şeyler üretilebilmektedir, ancak Dworkin'e göre yeti açısından hangi eksikliklerin telafi edileceğinin belirlenebilmesi için "normal" yetilerin bir tanımının yapılması gerekmektedir (Dworkin, 2002: s. 80). Dworkin bu noktada kimin yetilerinin normal olarak alınması gerektiğini sormaktadır, ayrıca hiçbir başlangıç tazminatı miktarı, ona göre, doğuştan görme engelli ya da zihinsel olarak yetersiz birini fiziksel ya da zihinsel kaynaklar açısından "normal" olarak

alınan biriyle eşit hale getiremeyecektir (Dworkin, 2002: s. 80). Diğer bir ifadeyle örneğin zihinsel engelli birisinin "normal" bir insan haline getirilmesi paha biçilemez değerde bir iş olacağından, öte yandan aynı zamanda da imkânsız olduğundan zihinsel engelli birisinin en fazla hayat standardı yükseltilebilecek, bunun dışında onların tüm kaybının telafi edilmesi için hiçbir tazminat yeterli olmayacaktır. Dolayısıyla Dworkin'e göre bir başlangıç tazminatının üst sınırı belirlenemeyecektir, bu yüzden de tek seçenek bu tazminatın miktarının belirlenmesini siyasi uzlaşmaya bırakmaktır ki bu uzlaşma da muhtemelen hipotetik sigorta piyasasından daha cömert olmayacaktır (Dworkin, 2002: s. 80). Böylelikle Dworkin, doğuştan engelli ya da dezavantajsız bireylerin durumunu iyileştirmek için sigorta piyasası tarafından bu gibi durumlarda kullanılmak üzere yapılan kesintilerle ödenecek tazminatların daha yüksek miktarda olabileceğini ima etmektedir. Buradan hareketle de ciddi bir engelle doğmuş birisinin diğerlerinin sahip olduğundan daha az kaynakla hayata başladığını, bu durumun ise tazminat için yeterli bir gerekçe olduğunu ve diğerleriyle eşit bir duruma getirilmesi mümkün olmasa da böylesi bireylerin durumunun sigorta piyasası tarafından iyileştirilmesi gerektiğini söylemektedir (Dworkin, 2002: s. 81).

Öte yandan Dworkin'e göre örneğin pahalı zevklere sahip birisine bu zevklerinden ötürü olması gerekenden daha az kaynak ayrılmış olduğunu söyleyemeyiz, çünkü zevklerin ve tercihlerin dağıtımındaki eşitliğin ne olabileceğini bir çeşit refah eşitliğine düşmeden belirleyemeyiz (Dworkin, 2002: s. 81). Dworkin, en nihayetinde bir insanın zevklerini ve hırslarını onun kişiliğine, fiziksel ve zihinsel yetilerini ise onun içerisinde bulunduğu koşullara dâhil etmektedir (Dworkin, 2002: s. 81). Buna göre de eşitlikçi bir bakış açısından insanların içerisinde yaşadığı koşulları birbirine yakın tutmak gerekli görülüyorken, insanların kişilikleri konusundaki bir eşitleme ise gereksiz görülecektir.

İşte Dworkin bilinen ve hesaba katılması gereken bir riski aldıktan sonra olumsuz durumla karşılaşılmasıyla hiç hesapta olmayan ya da kişinin kendi elinde olmayan bir olumsuz durumla karşılaşılması arasında bir ayrıma tam da telafi edilmesi gerekli olan ve telafi edilmesi gereksiz olan durumları birbirinden ayırmak

için gitmektedir. Bunun ötesinde ise Dworkin kaynak açısından tam bir eşitliği savunmaktadır. Ancak bu kaynak eşitliğinden anladığı da herkesin tamamen birbiriyle aynı şeylere sahip olması değildir, başlangıçta kaynakları satın almak için eşit miktarda değişim birimine, yani günümüz ekonomilerinde aynı paraya sahip olmasıdır. Dolayısıyla Dworkin açısından başlangıçtaki eşitlik ve bu eşitliğin nasıl kullanılacağını belirleyen sistem, yani herkesin her şeyi satın alabilme özgürlüğünü sağlayan serbest piyasa bir çeşit fırsat eşitliğini sağlamaktadır.

Ne var ki Dworkin'in, bu çalışmada benimsenmiş olan fırsat eşitliği kavrayışına sahip olmadığının da vurgulanması önemli görünmektedir. Çünkü bu çalışmada savunulan fırsat eşitliği kavrayışı insanın biyolojik varlığı aracılığıyla sahip olduğu doğal yetileri merkeze koyarak diğerlerinden daha iyi şekilde kullanabileceği araç-gereçlerle, yani üretim araçlarıyla arasındaki engellerin kaldırılmasını, dolayısıyla en iyi üretim araçlarının onları kullanabilecek en iyi ellere teslim edilmesini garanti altına alacak bir sistemin kurulmasını önermektedir. Oysa Dworkin'in öngördüğü sistem hırsa duyarlıdır, doğal yetilere duyarlı değildir (Dworkin, 1981: s. 311). Diğer bir ifadeyle sistem daha büyük bir azimle daha doğru seçimleri yapan kişileri ödüllendirmek üzere kurulmuş durumdadır, üstün yetilere sahip kişilerin hiçbir doğru seçim yapmadan ya da azimle çalışmadan peşinen ödüllendirilmesi söz konusu değildir. Zira Dworkin seçenek şansının olumlu ya da olumsuz sonuçlarının kabullenildiği bir sistem öngörmektedir ve bu sistemde doğal yetiler insanın seçiminde olmayan kaba şans eseri olacağından bunlara dayanarak bir dağıtımın planlanması doğru değildir. Will Kymlicka'nın Dworkin'e dair yaptığı tespitte olduğu gibi, bireylerin kaderleri hırslarına, yani geniş anlamda amaçlarına ve hayatla ilgili projelerine dayanmalıdır, doğal yetilerine ve toplumsal donatımlarına, yani içerisinde hırslarının peşinden gittikleri koşullara dayanmamalıdır (Kymlicka, 2002: s. 74). Bu açılardan Dworkin de kendi kaynak eşitliği görüşünü fırsat eşitliğinden ayırmaktadır, çünkü başlangıçtaki payıyla daha iyi işler çıkaran birisinin, böyle yapmakla, diğerlerinin sahip olduklarının değerini düşürmediğinin doğru olmadığını söylemektedir (Dworkin, 2002: s. 86). Bunu açıklamak için Dworkin tarımda başarılı olan Adrian'la başarısız olan Claude'u örnek vermektedir. Buna göre Adrian tarımda bu kadar başarılı olmasaydı, Claude'un çabaları daha fazla

ödüllendirilirdi, çünkü insanlar Claude'un ürünlerini daha iyi alternatifi olmadığı için alırlardı (Dworkin, 2002: s. 86). Bunun sonucu olarak da Adrian bu kadar başarılı ve zengin olmayınca bir şaraba bu kadar çok fiyat ödeyemezdi ve Claude da daha küçük servetiyle daha düşük fiyata daha çok şarap alabilirdi (Dworkin, 2002: s. 86). İşte Dworkin, başlangıçta kaynakları satın alınabilecek değişim birimi herkese eşit dağıtılsa da yeti farklılıkları gibi kaba şans eseri durumlardan kaynaklı olarak eşitliğin bir süre sonra bozulacağını öngörmektedir ve bu durum hırsın ve kişisel seçimlerin etkisini azaltacağı için Dworkin doğal yetilerin yarattığı farklılıkları telafi edecek bir yol arama peşindedir. Buradan hareketle de Dworkin eşitliğin kaba şans eseri durumlardan ötürü bozulmasına karşın kaynakların periyodik olarak yeniden dağıtımını önermektedir ve bunun da gelir vergisinin bir biçimiyle yapılabileceğini söylemektedir (Dworkin, 2002: s. 90-91). Diğer bir ifadeyle başlangıçta tüm şartlar eşitlenmiş olsa bile kimileri ya daha yetenekli olduğu için ya da rakipleri kaba şans açısından daha şanssız olduğu için daha fazla bir servet biriktirecek, sonra bu serveti çocuklarına aktaracak ve bu çocuklar da büyüdüklerinde rekabete çok daha fazla miktarda servetle başlayacak, bu da günümüz kapitalizmine içkin olan eşitsizliğin tekrar tekrar kurulmasına neden olacaktır. Bunu önlemek için de Dworkin gelir vergisi aracılığıyla fazla birikim yapmış bireylerden bir miktar kaynak alıp bu kaynakları kaba şans eseri avantajsız durumda olan diğerlerini desteklemek için kullanmayı önermektedir. Bu ise sosyal adaleti sağlamak için elverişli bir yöntem olsa da farklı yönlerden eleştiriye açık bir öneri olacaktır.

İlkin Dworkin'in eşitliğin belirli aralıklarla zenginlerden alınan vergilerle sağlanmaya çalışılması yukarıda da değinildiği gibi devlet müdahalesini reddeden liberal kuramcılar tarafından eleştirilecektir. Çünkü yukarıda da değinildiği gibi örneğin Nozick'e göre meşru devlet, asgari devlettir ve asgari devletin serbest piyasa dengelerini altüst etme pahasına zenginlerden zorla kaynak alıp yoksullara devretme hakkı yoktur. Devlet müdahalesini reddeden genel liberal görüşe göre de eğer yoksullara bir yardım yapılacaksa bu, zenginlerin kendi inisiyatifine bırakılmalıdır, aksi takdirde insanlar üzerinde ataerkil bir baskı oluşturularak negatif özgürlükler ihlal edilmiş olacaktır. Sosyal Darwinizmin temsilcisi Spencer'a göre ise, yukarıda değinildiği gibi, kendi hayatını idame ettirme kabiliyetinden yoksun insanların

haklarını savunan insancıl kişiler değersiz olanların soyuna yardım ederek değerli olanların soyunu artan vergi oranlarının yüküyle dezavantajlı duruma düşürmektedir. Veyahut devlet müdahalesini reddeden liberal kuramın ve Sosyal Darwinizmin eleştirilerinin ötesinde Dworkin'e eşitliği sağlama açısından da farklı tarzlarda eleştiriler getirilebilir. Ancak bu çalışmanın bakış açısı gereği tüm bunlardan farklı bir eleştiri de mümkün görünmektedir.

Öncelikle Dworkin, Rawls'a benzer şekilde, liberal kuramın genel olarak yaptığı aynı hataya düşerek, paylaşılan her şeyi salt elde edilip tüketilen bir kaynağa indirgemektedir. Ancak Rawls'tan farklı olarak Dworkin, verimli bir tarla gibi bazı kaynakların ise üretimde kullanılacağını da gözden kaçırmamış görünmektedir. Ne var ki Rawls gibi Marksizme başvurur görünmemek için olsa gerek, bölüştürülen ya da aynı değişim birimine sahip kişiler için açık arttırmaya sunulan kaynaklar arasında üretim araçlarının bulunup bulunmadığından da açıkça söz etmemektedir. Oysa açık arttırmada bir şeyin diğer şeylere nazaran daha rağbet görmesine, dolayısıyla daha yüksek fiyata satılmasına neden olan, bu şeyin bir üretim aracı olarak kullanılıp kullanılamayacağı olsa gerektir. Örneğin aynı açık arttırmada üç adet balık ve bir olta seti arasında seçim yapmak gerekirse, olta setinin daha rağbet görmesi daha akla yatkın olacaktır, çünkü üç adet balık bir iki gün içerisinde tüketilecekken olta seti, eğer deniz, göl ya da akarsu müsaitse, göldeki balıkları bu balıkların üremesinden ötürü yenilenebilir bir kaynak olarak olta sahibinin erişimine açacaktır. Tıpkı fark ilkesi konusunda yoksulların durumunu iyileştiren farkın üretim araçları olduğunu Rawls'un gözden kaçırması gibi Dworkin de açık arttırmadaki fiyatlandırmayı salt kişilerin seçimlerine bırakmakta, bir üretim aracının düşük fiyata alınsa dahi kısa süre içerisinde değerleneceğini hesap edememektedir. Özellikle üretim aracı karmaşıklaştıkça, yani üretimi için gerekli bilgisel yön geliştikçe, ayrıca da nadir bulunan materyallerden de üretildiyse fiyatı da yükselmekte, bu karmaşıklık ve nadir bulunan materyallerden üretilme derecesi arttıkça da her insanın karşılayamayacağı bir maddi değere sahip olabilmektedir. Diğer bir ifadeyle şu an tüm üretim araçları ve hammaddeler de dâhil olmak üzere dünyadaki tüm kaynakların açık arttırmaya çıkarıldığını düşünülürse, bazı üretim araçlarını, örneğin ileri teknolojiye sahip bir üretim yapan bir fabrikayı satın almak için insanlığın çok büyük bir bölümünün

bireysel sermayeleri tek başına yeterli olmayacaktır. Dolayısıyla ya insanlık o fabrikanın ürettiği üründen vazgeçmek durumunda kalacak ya da bu fabrikayı satın alabilecek kişiler servet sahibi birkaç kişiyi geçmeyecektir. Ancak Dworkin, tüm her şeyin açık arttırmayla satışa çıkarılmasının yanında bu her şeyi satın almada kullanılabilecek değişim aracını, yani herkesin sahip olduğu sermayeyi eşitlemeyi de önermektedir. Bu durumda da herkes aynı paraya sahip olduğu için bu fabrikanın da bulabileceği maksimum değer, herkese eşit miktarda bölüştürülen para miktarını geçmeyecektir. Örneğin herkese bin dolar bölüştürüldüyse açık arttırmayla satılan bir şeyin maksimum fiyatı da bin dolar olacaktır. Ancak bu durum iki olumsuz sonuca yol açacaktır. Birincisi eğer bir üretim aracının değerinin herkes farkındaysa böylesi her üretim aracı ona bin dolarlık teklifi en seri şekilde yapan kişinin mülkiyetine geçmiş olacak, dolayısıyla üretim araçları onu en iyi kullanabilecek kişi bir yana onu kullanabilecek ya da kullanmak isteyeceklere değil adeta kura ile rastgele belirlenen bir kişiye verilmiş olacaktır. İkinci olarak üretim aracını olabilecek en yüksek fiyata satın alan kişinin başka parası kalmayacak, dolayısıyla muhtemelen başkalarından aldığı borçla bir süre geçinip bu borcun geri ödemesini ve sonraki tüm yaşam giderlerini o üretim aracını kullanması için kiraladıkları iş gücünden yaptığı kesintilerle karşılayacaktır. Böylelikle Dworkin'in öngördüğü yeniden dağıtımın yapılmasından çok kısa bir süre sonra yeniden dağıtımdan önceki durumun çok benzerine dönülmüş olacak, sadece muhtemelen hangi üretim aracının hangi insanda olduğu değişmiş olacaktır, daha da kötüsü bu değişim bu kez tamamen rastgele gerçekleşecektir. Belki de en iyi ihtimalle, Dworkin'in ifadesiyle o üretim aracını elde etme konusunda en çok hırsa sahip olana ve bu sayede en yüksek teklifi en seri şekilde verene geçmiş olacak, ama bir şey konusundaki hırsla onu başarma yetisi her zaman aynı kişide bulunmadığından bu değişimdeki rastgelelik pek de bozulmuş olmayacaktır.

Bu noktada Dworkin'in bakış açısından bir itiraz getirilebilir ve fabrika gibi büyük üretim araçlarının bir bütün halinde satılmak zorunda olmadığı, parça parça birden çok kişiye satılabileceği, böylelikle insanların o fabrikayı satın almak için paralarını bütünüyle harcaması gerekmeyeceği öne sürülebilir. Böylelikle o fabrikanın parçalarına sahip olanlar, sahip oldukları parçanın değerine göre o

fabrikanın yaptığı üretimden bir kâr payı alabilecektir. Hatta o fabrikanın her bir parçasını o parçayı en iyi kullanacak ya da en çok kullanmak isteyecek kişinin satın aldığı bir durumun gerçekleşme ihtimali de yüksek olacaktır. Ancak böyle bir durumda da fabrikanın yönetiminin nasıl gerçekleştirileceği ayrı bir sorun olacaktır.

Fabrikayı oluşturan parçalara sahip kişilerin çok fazla olması durumunda iki seçenek mümkün görünmektedir. Birincisi fabrikayı parçalara sahip kişilerin oluşturduğu bir kurulun yönetmesidir. Bu durumda herkes ya eşit oy hakkına ya da hissesinin büyüklüğüne göre bir oy hakkına sahip olarak fabrikanın yönetimine dair kararları demokratik bir yolla alacaktır. Veyahut tüm hissedarlar içlerinden birini yönetici seçecek ve diğer hissedarlar bir danışman olarak kalıp nihai kararları seçilen bu yönetici verecek ya da en büyük oy hakkı bu seçilen yöneticinin olacaktır. Fakat böylesi bir durumda da gerçekte olan bir ayrım göz ardı edilmektedir. Çünkü fabrikanın bir parçasını çalıştırmak konusunda liyakatli olmakla fabrikanın bütününü yönetmek konusunda liyakatli olmak aynı şey değildir, zira bu ikisi büyük çoğunlukla birbirinden farklı yetileri gerektirmektedir. Fabrikanın parçalarının mülkiyetine sahip olmaları dolayısıyla fabrikada hissedar olanlar arasından hem sahip oldukları parça konusunda liyakat sahibi hem de fabrikayı yönetme konusunda liyakat sahibi olan birinin çıkacağı da kesin değildir. Oysa fabrikayı yönetmek öncelikli olarak hem insanları, yani iş gücünü yönetebilme yetisi olarak liderlik vasfı hem de sermayenin neler için ne kadar harcanacağının doğru şekilde belirlenmesini sağlayacak bir sermaye yöneticiliği yetisi gerektirmektedir. Öyleyse böyle bir yetiye sahip birisinin, ilkin yönetmek istediği fabrikanın bir parçasını satın alıp hissedar olması, sonra da diğerlerini kendisinin en iyi iş gücü ve sermaye yöneticisi olacağına ikna etmesi gerekmektedir. Ancak bu gereklilikteki sorun, diğer hissedarlara henüz iş gücü ve sermaye yöneticiliği yapmadan bu işi iyi yapabileceğini kanıtlamak durumunda olmasıdır ya da en kötü elinde hiçbir kanıt yokken diğer hissedarları ikna etmek zorunda kalacaktır. Elbette bu durumda, iş gücü ve sermaye yöneticiliği konusunda kendisine güvenen bu kişi, başarısız olması durumunda azledilme kaydıyla fabrikanın başına getirilebilecek, başarılı olursa görevine devam edecek, başarısız olursa azledilecektir. Ancak bu süreçteki sorun ise aslında serbest piyasaya dayalı ekonomilerde ortak olarak bulunan bir sorundur, bu da serbest piyasa ile

plansız şekilde işleyen ekonomilerde en iyi yönetici ve elemanlara da en iyi ürüne de hep deneme yanılma yöntemiyle ulaşmak zorunda olunmasıdır. Sonuç olarak da salt her şeyin herkesin eşit paraya sahip olduğu bir açık arttırmada satışa sunulmasıyla yetinilmesi en liyakatli iş gücü ve sermaye yöneticilerinin en doğru işlerin başına geçmesini, en iyi üretim araçlarının da en liyakatli ellerde kullanılmasını, dolayısıyla eşitlik ve sosyal adalet açısından daha iyi bir durum ortaya çıksa da hem bilgisel hem de maddesel olarak mümkün olan en iyi nicelikte ve nitelikte üretimin gerçekleşmesini, böylece de ilerlemenin mümkün olan en yüksek hızda gerçekleşmesini garanti edememektedir.

Dworkin'in ve kimi yönlerden genel olarak liberal kuramın yaklaşımındaki bir diğer hatalı yön de kaynakları, dolayısıyla da zenginliği ortaya çıkaran süreç yerine bu sürecin sonucuna, yani doğrudan kaynaklara yoğunlaşılmasıdır. Diğer bir ifadeyle mevcut üretim biçimleri ve ekonomik ilişkiler nedeniyle şu an dünyada hâlihazırda örneğin toplam bir milyon ton buğday olabilir, elbette bu buğdayın bütün bir insanlığa nasıl bölüştürüleceği de önemli bir sorundur, fakat daha da önemli olan, insanlık artık karnını salt avcılık ve toplayıcılıkla doyurmadığı için bu buğdayın nasıl üretildiği ve ne şekilde daha çok ve daha verimli şekilde üretilebileceğidir. Dolayısıyla yaygın liberal bakış açısı üstün bir yetenekle bu yeteneğin payına düşen kaynak arasında doğru bir orantı görme eğilimindedir. Diğer bir deyişle bir insan ne kadar çok yetenekliyse, piyasa kendi haline bırakıldığında payına o kadar kaynak düşeceği kabul edilmektedir ve Rawls ile Dworkin'in piyasaya yapılan müdahaleleri savunma aracılığıyla savunduğu meritokrasi karşıtlığı amacıyla öne sürdüğü görüşlerde de hep bunun önüne geçme amacı var gibidir. Oysa bir konu ya da uzmanlık alanında en büyük yetiye ya da yetkinliğe sahip olmak her zaman bununla orantılı bir zenginliği beraberinde getirmeyecektir. Örneğin bir üniversitenin mühendislik bölümündeki bir araştırmacı söz konusu olduğunda, bu araştırmacının örneğin bir şeyin üretimindeki maliyetleri düşürüp kaliteyi arttıracak yeni bir teknoloji geliştirmiş olduğu kabul edildiğinde, bu teknolojiyi kullanarak üretim yapan şirket, rekabet edilemez derecede büyüyecektir ve aynı sektörde çalışan hiçbir şirketin elde edemeyeceği kâr oranlarını yakalayacaktır. Ancak devlet müdahalesinin asgari düzeyde tutulmasının savunulduğu bir serbest piyasa ekonomisinde bu

teknolojiyi geliştiren araştırmacı bu teknolojiyi seri üretime geçirmeyi sağlayacak sermayeyi, devletten ya da hiçbir kuruluştan teşvik almadığı takdirde hiçbir zaman bulamayacak ve bu teknolojinin fikri mülkiyet hakları için ödenen telifle yetinmek zorunda kalacaktır. Ama olumlu açıdan bakıldığında, bu teknolojinin telifini satın alan şirket sahibi büyük paralar kazansa da kendisinin kendini gerçekleştirme ya da yaşantısından tatmin olma açısından bu şirket sahibinden aşağı bir durumda olduğu da söylenemeyecektir. Çünkü şirket sahibi servetine servet katsa da o araştırmacı da o teknolojiye imzasını atıp kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştirmiş olacaktır. Dolayısıyla da bir ekonomik sistemde aslolan, kaynakların nasıl bölüştürüldüğü değil, o kaynakların nasıl kullanıldığı olacaktır (Borovalı, 2002: s. 86). Bu yüzden de merkezi olan bazı kaynakların kullanımı sonucu elde edilen kaynaklar değil, o bazı kaynakların bu üretimde üretim aracı olarak kullanılıp kullanılmadığı, eşitlik ve bu çalışmadaki anlamıyla fırsat eşitliği için de önemli olan, üretim sonucunda elde edilen kaynakların eşitliği ya da birbirine yakınlığı değil, üretim araçları da dâhil olmak üzere üretimde kullanılacak kaynakların bu kaynakları en yetkin şekilde kullanılabilecek kişilerin erişiminde olmasıdır. Dolayısıyla az önceki örnekte önemli olan, araştırmasıyla araştırmacının ne kadar kaynak elde ettiği değil, bu araştırmasında kullanacağı teknik araç-gereçlere erişip erişemediğidir ve ürettiği bu yeni teknolojiyi eğer istediği takdirde pratikte de kullanabileceği bir seri üretim için gerekli üretim araçları ve kaynaklara sahip olup olamayacağıdır. Zira yine bu çalışmanın önerdiği bakış açısına göre ilerleme salt doğal kaynakların ve üretilen kaynakların sürekli artışıyla değil, bir yeni olan olarak ortaya çıkan bilgilerin genişlemesindedir. Bu bilgilerin sürdürülebilir ve verimli bir şekilde ortaya çıkabilmesi içinse bilgisel üretimde kullanılacak araç-gereçlerin, yani bilgisel üretim araçlarının bunları en yetkin şekilde kullanılacak kişilere sunulması ve bu ikisi arasında liyakat dışında hiçbir engelin olmaması gerekmektedir. Bunu sağlamak içinse çok maliyetli bir üretim aracının tüm sermayenin eşitçe paylaşıldığı ve her şeyin açık arttırmaya sunulduğu bir toplumda tek bir kişinin mülkiyetine geçmesi yukarıdaki nedenlerle mümkün olmadığından mükemmel bir eşitlik dahi bunu sağlamak için tek başına yeterli olmayacaktır. Ayrıca ayrı bir iş olarak ele alınan iş gücü ve sermaye yöneticiliğindeki liyakatin de her zaman sermayenin fazlalığıyla orantılı olarak bulunmadığından, mükemmel derecede eşitliğin sağlandığı bir durumda da iş gücü ve sermaye yönetimindeki liyakatin bir ön değerlendirme

olmadan tespit edilmesi mümkün olmadığından hiçbir müdahalenin olmadığı bir serbest piyasa ekonomisinde de herkesin tamamen eşit sermayeye sahip olduğu hipotetik bir eşitlik durumunda da en iyi yöneticinin en uygun üretim sürecinin başına geçmesi büyük oranda şansa bırakılmaktadır.

Öte yandan bir şirketteki iş gücünün ve sermayenin kontrolüne sahip olarak kimin yönetici olacağının şansa, daha özel olarak da tarihsel-toplumsal koşullara dair bir şansa bırakılması hiçbir müdahalenin olmadığı ya da müdahalenin asgari düzeyde kabul edildiği bir serbest piyasa ekonomisini zayıflatan bir yön olarak değil, bilakis güçlendiren bir özellik olarak da ele alınabilir görünmektedir. Zira Rawls, cehalet perdesi kavramıyla kimsenin kendi durumunu, yani sahip olduğu yetileri, güçlü ve zayıf yönlerini bilmediği durumda hiç kimsenin bir ayrıcalık istemeye cesaret ederek durumunu tehlikeye atmayacağı, dolayısıyla herkesin tam bir eşitliğe razı olacağı düşüncesindedir. Ancak öte yandan bu cehalet perdesinin aynı zamanda tam tersine bir işlev görüp insanların eşitsiz bir sisteme razı olmasını da sağlayacağı iddia edilebilir görünmektedir. Çünkü üstün yetisinin farkında olan birisinin herkesle olan mükemmel bir eşitliğe razı olmayacağı gibi tıpkı cehalet perdesinin arkasında olan yetisizliğinin farkında olmayan birisi de kendisinin üstün yetililerin konumuna gelebileceği sanısıyla eşitsiz bir düzene razı olabilecektir. Böylelikle iyi bir konuma gelişin şansa bırakılması ya da şans yaver gidince iyi bir konuma gelineceği düşüncesi müdahalenin asgari düzeyde kabul edildiği ya da hiç kabul edilmediği bir serbest piyasa ekonomisinin zaafı değil, dayanak noktalarından birisi olacaktır. Oysa üretimde bulunmak istenilen alandaki üretim araçlarının pek çok zaman asla karşılanamayacak bir meblağa mal olması ya da eldeki yetilerle üretim araçlarını almaya yetecek kadar bir sermayenin asla kazanılamayacak olması aşılmaz bir engel olarak, kendilerinin farkında olmadan kendilerini üst sınıflarda hayal edenlerin karşısına çıkacaktır.

Diğer taraftan, eşitlikçi bakış açısına dönüldüğünde ise sürekli ya da uzun süreli bir eşitliğin sağlanması için Dworkin'in önerdiği gibi belirli aralıklarla gelir vergisi toplanmasına gerek yoktur. İyi kullanma yetisine sahip kişiler istediği üretim

aracına ulaşabilir hale gelirse mümkün olan en ideal eşitlik sağlanmış olacak ve en iyi üretim araçlarının en liyakatli ellerde olmasıyla gerçekleşen üretim sonucu bir eşitsizlik ortaya çıksa bile bu eşitsizlik Rawls'un fark ilkesine uyan ve alt kesimdekileri en iyi duruma getiren bir eşitsizlik olacak, Dworkin açısından da herkesin mevcut durumunu kabullenmesi daha kolay olacağından kıskançlık testinden çok daha rahat geçen bir dağıtım gerçekleştirilmiş olacaktır. Çünkü örneğin piyanoya hiç ilgisi ya da yeteneği olmayan birisi piyanoya yeteneği olan birisinin piyano sahibi olmasını kıskanmayacaktır, zira kabaca "keşke benim de piyanom olsaydı" demeyecektir. Orta çaplı bir fabrika sahibi olan birisini ise fabrikası olmayan birisi kıskanmayacaktır ya da kıskanmaya hakkı olmayacaktır, çünkü ya onun bir fabrikayı işletme liyakatine sahip olmamasından ötürü ona fabrika tahsis edilmemiş olacak ya da fabrika işletmeye ilgisi olmadığından fabrika sahibini kıskanmaya gerek duymayacaktır. En fazla sahip olduğu iş nedeniyle fabrika sahibinin elde ettiklerini kıskanabilecektir, ancak birebir aynı yoldan kendisinin de geçme şansı olduğundan ama geçmemeyi tercih ettiğinden, tıpkı Dworkin'in seçenek şansında olduğu gibi kendi durumundan yakınma hakkı olmayacaktır.

Öbür taraftan üretim araçlarının liyakatli ellere teslim edilmesinin tek yolu üretim araçlarının liyakatli kişilerin özel mülkiyetine tahsis edilmesi de değildir. Üretim araçları üzerinden bir eşitliğin sağlanabilmesi için bundan başka iki yol önerilebilir görünmektedir. Bunlardan ilki, bir sonraki bölümün konusu olan, her türlü mülkiyeti herkesin elinden alarak ya da yönetme hakkını herkesin elinden alarak herkesin mülkiyetsizlikte ve yönetme erkine sahip olmamakta eşitlenmesiyle gerçekleştirilen toplumcu bir anarşi durumu olacaktır. İkincisi ise mülkiyetin kaldırılmasının tersine, herkesi üretim araçlarının mülkiyetine sahip hale getiren ve ortak mülkiyet açısından bir eşitlemeyle gerçekleştirilen sosyalizm olacaktır.

Çalışmanın bu bölümünde ilkin Rawls'un görüşleri ele alınmış, bunun için Rawls'un aslında klasik liberal düşünceden çok farklılaşmadığı ve onun da piyasanın serbest bırakılması durumunda kendi çıkarı peşinde koşanların aynı zamanda ortak çıkara hizmet edeceği ve böylece üretimin en optimal düzeyde gerçekleşeceği

fikrinde olduğu tespit edilmiştir. Ona göre de sorunun liberal kuramın sorunuyla aynı olduğu öne sürülmüş ve serbest piyasa güvence altına alındığında üretimin bir şekilde otonom olarak gerçekleşeceği kabulünden hareketle temel sorunun işte bu metaların ne şekilde dağıtılacağı sorunu olduğu fikrine varılmıştır. Bu dağıtım konusunda Rawls'un temel kavramının ise adalet olduğu tespitinde bulunulmuş ve Rawls'a ait olan, bir eşitsizlik olacaksa bu eşitsizliğin adaletli olabilmesi için herkesin çıkarına olması gerektiği fikri ele alınmıştır. Ancak fark ilkesi olarak Rawls tarafından kavramsallaştırılan bu fikir muğlak olması açısından eleştirilmiş ve bir insanın fazla kaynağa sahipken diğer insanların az kaynağa sahip olmasının herkes için avantaj teşkil edebilmesi için o fazla kaynağın üretim araçları, ona sahip olanın ise onu iyi kullanabilecek kişiler olması gerektiği tespit edilmiştir. Böylelikle üretim araçlarına sahip kişiler üretimde bulundukça az kaynağa sahip olanların bu üretilenlerden yararlanmasıyla herkesin çıkarına olacak bir eşitsizlik durumunun ortaya çıkacağı vurgulanmış, Rawls'un ise bu farkı yaratanın üretim araçları olduğunu dile getirmeyerek Marksizm'e başvurur görünmekten kaçınmış olabileceği ileri sürülmüştür. Ancak fark ilkesindeki asıl farkı yaratanın üretim araçlarının olmasının, asıl sorunun bir dağıtım sorunundan öte üretim ilişkileri sorunu olduğunu gösterdiği tespit edilmiş, yalnızca üretim ilişkileri sonucunda diğer insanlardan alınan bir birimin onlara daha fazla birim olarak geri verilebileceği ileri sürülmüştür. Daha sonra üretim ilişkilerini göz ardı etmesiyle Rawls sahip olunan her şeyi salt dağıtılan ve kullanılan bir metaya indirgediği için klasik liberalizme benzer olmakla eleştirilmiş, asıl fark yaratacak olanın en nitelikli ve nicelikli üretim için en iyi üretim araçlarına en uygun kişilerin geçmesini sağlayacak bir fırsat eşitliği olduğu tekrar vurgulanmıştır. Ancak Rawls'un fırsat eşitliğini daha farklı ele aldığı da tespit edilmiş ve eşitliği, sunulan kaynak ve üretim araçlarında değil bu kaynak ve üretim araçlarının sunulmasını sağlayan prosedürlerde aradığı belirtilmiştir. Rawls'a göre başlangıç dağıtımının yeteneklere açık ve herkesin eşit derecede özgür olmasını gerektiren düzenlemelerle yürütüldüğü dile getirilmiş, ancak başlangıçtaki eşitlik durumunun doğal ya da toplumsal tesadüfler tarafından bozulduğu da eklenmiştir. Buna göre Rawls'un toplumsal tesadüfleri, içerisinde doğulan şartlar ve çevre olarak belirledikten sonra doğal tesadüfler olarak doğuştan gelen yetenek ve üstünlükleri ele aldığı tespit edilmiş, bu yetenek ve üstünlükleri tesadüf olarak ele alışının da onu adil fırsat eşitliği olarak kavramsallaştırdığı fırsat eşitliği konusunda farklı bir noktaya

götürdüğü ileri sürülmüştür. Rawls'un üstün yetenekli insanların dağıtımdan fazla pay alışını fark ilkesi gereği sınırlamakla aynı zamanda üstün yeteneklilerin normal insanları ezdiği bir meritokrasinin de önüne geçme çabasında olduğu tespit edilmiş, böylelikle Rawls'un toplumsal tesadüfü yetenek ve üstünlük olarak doğal tesadüfle bir tutarak doğuştan yetenekli insanların avantajlı olduğu bir dağıtım sistemine karşı çıktığı belirtilmiştir. Ona göre prosedürün herkes için aynı işlemesi gerektiği, bu prosedürün ise örtük olarak aslında serbest piyasa prosedürleri olduğu tespit edilmiş, Rawls'un bu yöndeki kumar örneği ele alınarak kumar prosedürlerinin yeterli süre işletildiğinde en sonunda herkesin dağıtımdan yeteneğine göre pay alacağı fikri değerlendirilmiştir. Buradan hareketle kumar oynayanların sahip olduğu sermaye farkının belirli bir sınır içerisinde olması gerektiği vurgulanmış, eğer sermaye farkı çok fazla olursa prosedür adaletiyle telafi edilemeyecek bir avantajın ortaya çıktığı, çünkü çok fazla sermayeye sahip olanların defalarca büyük bahislerle karşı tarafa büyük risk aldırtma şansına sahip olduğu, karşı tarafın da bu riskleri almaya defalarca zorlanması sonucu önünde sonunda kaybedeceği sonucuna varılmıştır. Böylesi bir sermaye farkı toplumsal tesadüfe denk şekilde ele alınarak böylece diğer taraflar açısından telafi edilmesi gereken bir fark olarak değerlendirilirken doğal tesadüf olarak ele alınan yetenek ve üstünlükler ise farklı bir boyutta ele alınmış ve bu yetenek ve üstünlüklerin aslında prosedürden ayrı bir üstünlük olarak değil de aynı prosedür dâhilinde belirli bir üstün oynama biçiminin olanağı olarak değerlendirilme imkânı gösterilmiş, böylece üstün yeteneklerin ortaya çıkardığı oynama biçiminin ona sahip olmayanlar için telafi edilmesi gereken bir avantaj olarak değil de prosedür tarafından öngörülebilen ve prosedüre, dolayısıyla prosedür adaletine dâhil olan bir üstünlük olarak ele alınma imkânı doğmuştur. Öte yandan Rawls'un adaleti prosedürde arayarak insana dair yapay prosedürleri doğadaki prosedürlere indirgemeye çalıştığı tespit edilmiş, ancak doğal prosedürdeki tüm avantajların prosedüre hâlihazırda dâhil olduğu, ancak yapay prosedürlerde sermaye fazlalığı gibi kimi avantajların prosedüre dâhil edilemediği, sadece insanın varlığına içkin olan üstün yetenek gibi özelliklerin prosedüre dâhil edilebileceği sonucuna varılmıştır. Öte yandan Rawls açısından fırsatların üstün yetilere göre dağıtılmasının bu üstün yetilerin bilinmesine bağlı olduğu tespit edilmiş, eğer bu üstün yetiler bilinmiyorsa da cehalet perdesi aracılığıyla tüm insanların eşitliğe boyun eğeceği belirtilmiştir. En nihayetinde Rawls'un fark ilkesi gibi kavramsallaştırmalarla toplum

tarafından kabul edilebilir olan eşitsizliğin sınırlarını çizmeye çalıştığı tespit edilmiş, öte yandan çalışmanın gidişatı doğrultusunda ilerleme için sağlanması gereken bir eşitlik olan fırsat eşitliği konusunda Dworkin'in görüşlerine başvurulmuştur. Dworkin'in de insanların birebir eşit olmasının imkânsızlığının farkında olduğu belirtilmiş, daha sonra önemli olanın insanlara eşitler olarak davranılması olduğu sonucuna varılmıştır. Bunun için de insanların koşullar açısından eşit olması gerektiği belirtilmiş, ancak Dworkin açısından önemli olanın insanların refah açısından ya da kaynak eşitliği açısından aldıkları paya göre daha eşit olamayacakları bir dağıtıma tabi tutulması olduğu vurgulanmıştır. Böylelikle Dworkin açısından asıl amacın mutlak eşit bir dağıtım değil, daha eşit bir dağıtımın mümkün olmadığı bir sistemi kurmak olduğu sonucuna varılmıştır. Bu noktada Dworkin'in birbirinden farklı özelliklere sahip çocukları olan adam örneği üzerinde durulmuş, onun bu örnek üzerinden farklı ihtiyaçların farklı miktarda kaynak gerektireceği, dolayısıyla koşullar açısından birebir eşitliğin herkesi memnun etmeyeceği çıkarımında bulunduğu belirtilmiştir. Böylelikle Dworkin'in refah eşitliği ve kaynak eşitliği ayrımına gittiği ve refah eşitliği için gerekli olanın kaynak eşitsizliğine, kaynak eşitliği için gerekli olanın ise refah eşitsizliğine yol açacağı çıkarımı üzerinde durulmuştur. Daha sonra Dworkin'in kaynak eşitliği ve refah eşitliği ikileminde tercihini kaynak eşitliğinden yana kullandığı tespit edilmiş, sonra da Dworkin'in kaynak eşitliğinin nasıl olması gerektiğine dair düşünce deneyleri ve alegorileri ele alınmış ve onun her kaynağın herkese birbirine eşit dağıtılamayacağı, mümkün olduğunca eşit dağıtıldığında ise düşen payların herkesi mutlu etmesinin imkânsız olduğu, bu yüzden de herkesin açık arttırma ve mübadelelerle kendi istediği payı oluşturması için herkese eşit miktarda değişim değeri verilmesi gerektiği sonucuna ulaştığı düşünce dizgesi izlenmiştir. Böylelikle tüm bu düşünce deneyleri ve alegoriler gerçek hayata uyarlandığında Dworkin'in herkese eşit miktarda para dağıtılarak tüm kaynakların satışa çıkarılıp herkesin elindeki parayla almak istediklerini almasından sonra gerçekleşecek bir serbest piyasa ekonomisinin kaynak eşitliği üzerinden dağıtım adaletini sağlayacağı iddiasında olduğu sonucuna ulaşılmıştır, çünkü böyle bir düzenlemeden sonra Dworkin'in herkesin kendi hür tercihiyle elindekilere sahip olduğu, hatta sahip olamadıkları için mübadelelerde bulunabildiği, bu yüzden de kimsenin bir başkasının payını kıskanmayacağı düşüncesinde olduğu ve böylelikle önerisinin kıskançlık testini geçtiği iddiasında

olduğu belirtilmiş, zira bir payın adilliğini Dworkin'in paya sahip olan kişinin başkasının payını arzulamamasıyla ölçmekte olduğu tespit edilmiştir ki Dworkin'in buna kıskançlık testi dediği ortaya konmuştur. Üstelik Dworkin'in serbest piyasadaki şans faktörünün de farkında olarak bu şans faktörünün etkisini azaltıp herkes için seçim yapılabilir düzeye indirmek için sigorta sistemini önermesi ele alınmış ve sigorta yaptırıp yaptırmamak kişinin kendi elinde olduğu için bir kötü şans sonucu zor duruma düşüp düşmemek de kişinin özgür tercihine bırakılarak sigorta sistemiyle şans faktörünün en aza indirgeneceği iddiası değerlendirilmiştir. Fakat her ne kadar sigorta sistemiyle de birlikte herkesi elindeki payla büyük ölçüde memnun edecek bir dağıtım mümkün görülse de, Dworkin'in de üretim araçlarını gözden kaçırmasıyla aslında böylesi bir dağıtımın kişilerin mutluluğu bir yana fabrika gibi büyük üretim araçlarının nasıl dağıtılacağı konusunda bir karmaşaya yol açarak ilerlemeye ket vuracağı sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü tüm değişim birimlerinin, yani paranın herkese eşit olarak dağıtıldığında tek bir insanın payı ileri teknolojili bir fabrikayı satın almaya yetmeyecek ya da diğer herkeste eşit para bulunduğu için açık arttırmayla satışa çıkarıldığında en yüksek teklifi verenin, yani muhtemelen elindeki paranın tümüne yakın bir teklifte bulunanın o fabrikayı satın alacağı tespit edilmiş, bunun ise ya o fabrikayı onu yönetecek en iyi kişiye teslim etmeyi şimdiki olduğuna göre bile çok daha bariz şekilde tamamen şansa bırakacağından yanlış ellerde işlemeye mahkûm edeceği ya da fabrikaya sahip olanın o fabrikayı işletecek sermayeye sahip olmamasından, yani o fabrikada çalıştıracak işçinin emeğini kiralayacak ve hammadde satın alacak başka parası kalmadığından büyük ihtimalle o fabrikayı işlemez halde bırakacağı öne sürülmüştür. Fabrikanın parçalarının satışa çıkması durumunda ise fabrikayı yönetecek sermaye ve işgücü yöneticisinin seçiminin sorun olacağı ve büyük ihtimalle o kişinin tespitinin de şansa bırakılacağı tespitinde bulunulmuş, sonuç olarak da Dworkin'in önerdiği sistemin de serbest piyasa ekonomisinde olduğu gibi her şeyi deneme yanılmalara ya da doğrudan şansa bırakarak en iyi üretim araçlarının başına en uygun kişilerin geçmesi ve dolayısıyla en iyi bilgisel ve buna dayalı olarak üretimsel ilerlemenin gerçekleşmesi önünde bir engel olacağı ileri sürülmüştür. Sonuç olarak fırsat eşitliği için tek yolun üretim araçlarının liyakatli kişilerin özel mülkiyetine tahsis edilmesinin olmadığı sonucuna varılmış, bundan sonra da özel mülkiyet yerine mülkiyetsizlik ve kamu mülkiyetini savunan toplumcu anarşizm ve sosyalizm ile komünizmin eşitlik anlayışı üzerinden

ilerleme kavramının incelenmesine sıra gelmiştir. Bunun için de önce mülkiyetsizlik durumunda üretim araçlarının onları en iyi kullanacak ellere geçip geçmeyeceği ve böylelikle en nitelikli ve nicelikli bilgisel üretimin ve ona bağlı olarak üretimin niceliksel ve niteliksel artışının gerçekleşip gerçekleşmeyeceği incelenecektir.

2. 2. 3. 2. Toplumcu Anarşizme Göre İlerleme

Özgürlüğü merkeze alıp özgürlüğü kısıtlayan her şeye karşı bireyi savunan bireyci anarşizmden farklı olarak, eşitliği de merkeze almasından ötürü toplumcu addedilebilecek farklı anarşizm görüşleri de bulunmaktadır. Özgürlük uğruna eşitliği görmezden gelmeyen anarşist düşünürlerin başında ise Pierre-Joseph Proudhon gelmektedir.

Proudhon, üretim araçlarının mülkiyeti eşitlik konusunda merkeze alındığında bu çalışmanın bakış açısına oldukça yakın durmaktadır. Zira ona göre ilkin insanlar hiçbir mülkiyetin ve hatta hiçbir özel sahipliğin olmadığı bir ortaklıkta yaşamaktaydı ve sahiplikteki artış aşama aşama kendi hayatlarını idame ettirmek için insanları çalışmaya zorladı, öyle ki emekçi kendi emeğinin ürününün yegâne maliki olmalıydı, böylelikle insanlar kimsenin çalışmadan yaşayamayacağı fikrinde uzlaştılar (Proudhon, 2002: s. 57). Bunun peşinden varlık açısından eşitliği sağlamak için bir emek eşitliğinin olması gerektiği fikri geldi ve emek eşitliğini elde etmek için işe dair bir fırsat eşitliğinin olması gerektiği fikrine ulaşıldı (Proudhon, 2002: s. 57). Ancak birisi ne zaman ki emek harcamadan, zor kullanarak ya da kurnazlıkla bir diğerinin geçim kaynağına sahip olduysa işte o zaman eşitliği yok etti ve kendisini yasanın üzerine ya da dışına koymuş oldu (Proudhon, 2002: s. 57). Her kim ki daha büyük bir endüstriye dayanarak üretim araçlarını tekelleştirdi, işte o zaman eşitliği yok etti (Proudhon, 2002: s. 57). Eşitlik böylelikle Proudhon'a göre bir hakkın dışavurumuydu ve her kim ki onu ihlal ederse bu adil değildi (Proudhon, 2002: s. 57). Böylelikle varlık açısından bir eşitliğin ve daha özel olarak da fırsat eşitliğinin

önünde en büyük engel ona göre de üretim araçlarının mülkiyetinin tekelleşmesi nedeniyle üretim araçlarına ulaşılamaz hale gelinmesidir.

Öte yandan Proudhon'a göre üretim araçlarının mülkiyetinin kaldırılması demek her türlü sahipliğin kaldırılması anlamına da gelmeyecektir. Zira Proudhon mülkiyet hakkını, yani bir şeye sahip olup onu kullanma hakkını kalıcı emekle koşullamaktadır, diğer bir ifadeyle insan ancak üretmiş olduğu şeylerde geçici süreyle dahi olsa bir mülkiyet hakkına sahiptir (Proudhon, 2002: s. 85-86). Diğer taraftan Proudhon üründeki mülkiyete izin verilse de bunun üretim araçlarındaki mülkiyet anlamına gelmediğini de vurgulamaktadır, çünkü silahlarına sahip olan bir asker, işine yarayan maddelere sahip bir duvar ustası, suya sahip olan balıkçı, araziye ve ormana sahip olan avcı ve topraklara sahip tarımcı ona göre hep aynıdır; çünkü hepsi de ürünlerinin malikleridir, ama bunların hiçbirisi üretim araçlarının maliki değildir ve ürünlere dair hak saklıdır, ancak araçlara dair hak kullanım hakkından ibarettir (Proudhon, 2002: s. 86). O halde nasıl ki ormanda ava çıkmış bir avcı bir üretim aracı olarak ormanı geçici süreyle kullanma hakkına sahipse ve ormanı kullanıyor diye ormanın sahibi sayılmıyorsa, Proudhon da üretim araçlarının kullanımını herkese açmayı ancak kimsenin mülkiyetine vermemeyi önermektedir.

Fakat üretim araçlarına erişimi kolaylaştırmak için üretim araçlarının özel mülkiyetini ortadan kaldırma noktasına Proudhon bu çalışmadaki yollardan farklı bir yolla varmaktadır. Bu yol da onun mülkiyete dayalı özgün bakış açısından geçmektedir. Bu çalışma üretim araçlarıyla onu en iyi kullanabilecek kişiler arasındaki engellerin kaldırılmasını mümkün olan en nitelikli ve nicelikli üretimin yapılması, dolayısıyla da bu üretimi mümkün kılan yeni olanlar olarak yeni bilgilerin mümkün olduğunca yoğun şekilde ortaya çıkması, böylelikle de ilerlemenin mümkün olan en yüksek hızda gerçekleşmesi için savunurken Proudhon aynı sonuca herhangi bir üretimsel ilerleme amacı gütmeden farklı bir yolla ulaşmaktadır.

Öncelikle yukarıdaki bölümlerde insanların yeti olarak birbiriyle tamamen eşit olarak dünyaya gelmeleri ve insanlar arasındaki yeti ve kapasite farklarının tamamen çevresel koşullardaki farklılıklardan kaynaklanması durumunda, bilgisel ilerlemenin olması ve devam edebilmesi için insanların kendi eşitliklerinden kaynaklı tam bir eşitlik içerisinde yaşamak yerine kimi insanın daha zengin bir çevrede, yani kullanılan araç-gereçlerle duyularına verilen birbirinden farklı ve zengin uyaranlar içerisinde yaşaması gerektiği, insanın ancak bu şekilde yeti olarak kendisini sıra dışı bir şekilde geliştirebilip belirli bir biricikliğe sahip bilgileri ortaya çıkarabilir hale gelebileceği ve ancak bu şekilde bilgisel ilerlemenin şimdikine benzer şekilde gerçekleşebileceği ifade edilmişti. Bu düşüncenin temelinde ise herkese aynı zihinsel ve yetisel gelişmeyi mümkün kılacak zengin bir yaşamın sunulması için yeterli kaynak olmadığı fikri yatmaktaydı. Çünkü insan bilgisayarla uğraştıkça bilgisayar konusunda yetenekli hale gelecekse, her insanın eşit düzeyde gelişmesi için bütün bir insanlığa, yani yedi milyar insana eşit derecede güçlü birer bilgisayar, yani yedi milyar bilgisayar verilmesine dünyadaki kaynakların ya da mevcut bilgisayar üretim hızının yetmeyeceği herhalde herkesçe kabul edilecektir. Öte yandan Proudhon, insanların doğuştan eşit derecede yetilerle donatılmadığını da kabul etmektedir (Proudhon, 2002: s. 180-181). Zaten genetik biliminin ortaya koyduğu verilerle dünyadaki herkesin birebir aynı yeti ve kapasitelerle dünyaya gelmediği de artık bilinmektedir. Bu çalışmanın yukarıdaki bölümlerinde ise insanlar arasındaki doğuştan gelen bu eşitsizliğin bu eşitsizlik temelli eşitsiz bir düzeni değil, araç-gereçlere ulaşım konusunda bir fırsat eşitliğini gerektireceği de öne sürülmekteydi. Çünkü araç-gereçlerin elden ele dağıtımı tarihsel-toplumsal koşullarla belirlenirken yetilerin dağılımı biyolojik faktörlerle belirlenmekteydi ve hem araç-gerecin hem de yetilerin aynı anda aynı kişide bulunacağı mevcut sistem tarafından garanti edilememekteydi. İşte Proudhon da araç gerece ulaşma konusunda aynı fırsat eşitliğini savunmaktadır, ancak ona göre insanların kapasite ve yeti açısından sahip oldukları eşitsizlik ne maddi olarak birinden bir diğerine bir şey aktarımla telafi edilebilecek bir eşitsizliktir ne de insanların sahip oldukları şeyler arasındaki eşitsizliğin temeli olarak kullanılabilecek bir olgudur. Çünkü ona göre insan elinden çıkmış her bir iş, onun oluşturulduğu hammaddeye kıyasla paha biçilemezdir, buradan hareketle Proudhon, en basit mekanikçinin bile, Newton'un zihninin, uzaklıklarını, hacimlerini ve dönüşlerini hesapladığı devinimsiz küreler üzerinde

uyguladığı etki kadar, kullandığı materyaller üzerine bir etkide bulunduğunu iddia etmektedir (Proudhon, 2002: s. 108). Zira Proudhon'a göre yetenek ve deha hiçbir onur ve ödüle karşılık gelmemektedir, buradan hareketle Proudhon Homeros'un yeteneğinin değeri sorulduğunda bir ağaç kesicisinin yeteneğinin değerini söylemelerini, işte o zaman buna yanıt verebileceğini söylemekte, dolayısıyla ikisini de kıyaslanamayacak derecede aynı şekilde değerli ya da paha biçilemez bulduğunu ima etmektedir ve ona göre zekânın bir ödülü varsa bu ödül ancak ve ancak zekânın kendisi olacaktır (Proudhon, 2002: s. 108). Bu bakış açısı mevcut kabullere göre kulağa elbette absürt bir iddia olarak gelecektir. Ancak Proudhon'un vardığı nokta tartışmalı olsa da en azından hareket noktasında bir sorun yok gibidir, çünkü Proudhon yetilerle ortaya çıkan iş arasında bir oran olduğunu kabul etmekte, yeti arttıkça da ortaya çıkan işin de ya niteliğinin ya da niceliğinin artacağını öngörmektedir. İşte bu oran da bir şeyin üretilmiş olduğu zamandır. Buna göre de bir insan kendi kapasitesine göre beş sene çalışıp bin sandalye üretebilir, başka bir insan da örneğin beş sene çalışıp bir roman yazabilir. Ortaya çıkan iş çok farklı olsa da bu işleri ortaya çıkaran yetiyle sonuç birbirine oranlandığında sabit olan üretim zamanıdır. Proudhon ise bunu bir şeyin mutlak değerinin onun ne kadar zamanda üretildiği ve ne kadara mal edildiği olduğunu söyleyerek belirtmektedir (Proudhon, 2002: s. 106). Bu noktada üretim zamanı üzerinden Proudhon'un bir şeyin üretilmesinde harcanan emeği belirlediği veyahut bir şeyin üretilmesinde harcanan emeği o şeyin üretimi için harcanan zamana indirgediği söylenebilir görünmektedir. Bir açıdan bir yazar beş sene çalışıp bir roman yazıyorsa onun beş senelik emeğiyle beş senede bin sandalye üreten marangozun emeği arasında çok bir fark yok gibidir ya da bu ikisinin de ortaya çıkan ürünün biricikliği açısından aynı derecede eşsiz olduğu söylenebilir görünmektedir. Ancak bu noktada zaman açısından kolay bir kıyaslama ya da kıyaslanamazlık mümkün görünse de işin içerisine o şeyin ne kadara mal edildiği, yani kullanılan kaynakların ne kadar tuttuğu girince oldukça öznel ya da bakış açısına göre oldukça değişken bir tablo karşımıza çıkmaktadır. Söz gelimi bir insanın bedeni zorlayan koşullar altında bir sene kömür madeninde çalışmış olmasıyla bir sene marangozluk yapması arasında zaman açısından bir eşitlik olsa da kullanılan kaynak açısından bir eşitlikten ya da kıyaslanabilirlikten söz edilemez. Çünkü marangoz bir sene boyunca ağaç ve zamanını harcamış olacak, madenci ise bir şeyi bir şeye dönüştürmemesine rağmen, yani bir hammaddeyi işlemeyip mevcut

bir hammaddeyi sadece madenden çıkarmış olmasına rağmen akciğerlerinin sağlığını bu bir sene içerisinde önemli ölçüde harcamış olacaktır. Fakat Proudhon'un bakış açısına göre madenden çıkan kömürün bir değeri yoktur. Zira Proudhon verdiği elmas örneğinde, elmasın değerini sıfır olarak görmektedir, çünkü bir anda topraktan çıkarılmıştır ve elmasın işlenip kesildiğinde bir değer kazanacağını öne sürmektedir, çünkü o zaman o elmas için bir zaman ve maliyet harcanmış olacaktır (Proudhon, 2002: s. 106). Oysa elmas aramak ve elması madenden çıkarmak bedenleri harcayacak kadar güç bir işse, bu durumda sırf topraktan olduğu gibi çıkarıldığı için elmasa değersiz demek kapitalizmin bir güç nişanını aşağılamak değil, insan bedenlerinin elmas için araç olarak kullanılıp kaynakmışçasına harcanmasını, dolayısıyla emek sömürüsünü görmezden gelmek olacaktır. Hem benzer şekilde bir insanın yıllarca hamal olarak çalışmasıyla daha hafif bir işte çalışması zaman olarak aynı olsa bile harcanan kaynak açısından aynı olmayacaktır, öte yandan bir insan beş senede bir roman da yazabilir, bin sandalye de üretebilir, ama roman yazan kişi bütün bir aile hayatını ve sosyal hayatını feda ediyorsa, bu roman uğruna bedenini ihmal edip tüm varlığıyla zihnine odaklanıyorsa, yine kullanılan kaynak aynı olmayacaktır ve tüm bu örneklerde harcanan bizzat insanın kendisi olduğundan, her bir insan da Proudhon'un kabul edeceği üzere biricikliğinden ötürü paha biçilemez olduğundan bazı şeylerin üretiminde başka şeylerle kolay kolay kıyaslanamayacak kaynakların tüketildiği kabul edilmektedir. Elbette bir yeni olan olarak yepyeni bir sandalye modeli de biricik ve paha biçilemezdir, ancak o sandalyenin biricikliği kopyalanabilir ve ortadan kalktığında aynı marangoz tarafından yerine konabilirdir, ancak herhangi bir insanın biricikliği salt bir ustanın eseri değil, milyonlarca yıllık jeolojik, biyolojik ve tarihsel-toplumsal süreçlerin bir sonucudur ve tekrarlanamazdır. Dolayısıyla bir sandalyenin paha biçilmezliğiyle bir insan hayatının paha biçilmezliği aynı kefeye konamaz cinsten olup aynı kefeye koymaya çalışmak yine insanın değerini en az bir devletin uyguladığı baskı kadar alçaltıcı olacaktır.

Böylelikle Proudhon, bir şeyin değerini salt harcanan zaman ve maliyetine, maliyeti de kimi durumda harcanan insanı görmezden gelip salt kullanılan hammaddeye indirgemesi sayesinde ticaret konusunda da başka bir bakış açısı önermiştir. Bu da ticaretin ancak özgür insanlar arasında var olduğudur, şiddet ya da

sahtekârlık aracılığıyla alım satım işlemi olabilir, ancak bu durumda ortada ticaret olmayacaktır (Proudhon, 2002: s. 103). Zira Proudhon ticaret ya da mübadeleyi bir toplumsal edim olarak ele almaktadır ve buna göre karısını bir bıçak için, çocuklarını bir cam parçası için ve sonunda kendini bir şişe kanyak için satan siyahi özgür değildir (Proudhon, 2002: s 103). Özgür olmadığı için de aralarında bir ticaret gerçekleştiğinden söz edilemeyecektir. Aynı şekilde bir parça ekmek için elinden gelenin en iyisini yapan, bir saray inşa edip bir ahırda uyuyan, yırtık pırtık elbiseler içerisinde zengin kumaş ve elbiseler dokuyan, kısaca her şeyi üretip her şeyden yoksun şekilde edimde bulunan medeni emekçi de özgür değildir (Proudhon, 2002: s. 103). Köle tüccarı kölenin, işveren ise emekçinin düşmanıdır, çünkü köle tüccarı kölelerin bedenini satmaktadır, işveren de maaş ve hizmet mübadelesiyle emekçinin yoldaşı olmak yerine onun düşmanı olmaktadır (Proudhon, 2002: s. 103-104). Benzer şekilde Proudhon, ülkesine sevgi yerine korku nedeniyle hizmet eden askerin de özgür olmadığını söylemektedir, çünkü yoldaşları, komutanları ve bakanları ya da askeri yargı kurumlarının hepsi onun düşmanlarıdır (Proudhon, 2002: s. 104). Zira Proudhon gerçek bir ticaretin ne olduğu fikrine başka bir yoldan ulaşmaktadır.

Proudhon, gerçek ticaretin ne olduğunu tanımlamak için ilkin kullanım değeri ve bağıl değer arasında bir ayrıma gitmektedir. Bunu ise İlyada örneğiyle ortaya koymaktadır. Ona göre İlyada adilane bir şekilde ödüllendirilmesi gereken bir şaheserdir, ancak bütün fiyatların ötesindedir ki kimse onun için yüksek olacak bir teklifte bulunamayacaktır (Proudhon, 2002: s. 105). Ancak bu nedenle onu elde etmekte özgür olan toplum onu satın almayı reddederse, mübadele edilemediğinden ötürü onun kullanım değeri eksilmeyecektir, ancak değişim değeri sıfıra indirilmiş olacaktır (Proudhon, 2002: s. 105). Böylesi paha biçilemez bir ürün söz konusu olduğunda da Proudhon böylelikle ücretlerin sonsuz miktar ile hiç arasında her ikisine eşit bir uzaklıkta olacak şekilde ödenmesini önermektedir, çünkü bütün haklar ve özgürlükler eşit saygıyı hak etmektedir (Proudhon, 2002: s. 105). Buradan da Proudhon düzeltilmesi gerekenin kullanım değeri olmadığı, bağıl değer olduğu sonucuna varmaktadır ve böylece bağıl değerin ne olduğu sormaktadır ve buna bağlı olarak İlyada gibi bir şiirin yazarının nasıl ödüllendirilebileceğini sormaktadır (Proudhon, 2002: s. 105). Ancak bir şeyin değerinin pozitif bir nicelik olduğu ama bu

değerin yalnızca verili bir an için geçerli olduğu görüşüne değinmektedir, buna göre de değerin faydaya dayanmasından, faydanın ise tamamen ihtiyaçlarımıza, geçici isteklerimize, geleneklerimize ve bunun gibi öznel faktörlere dayanmasından ötürü değerin en nihayetinde değişken olduğu sonucuna varmaktadır (Proudhon, 2002: s. 105). Böylelikle de eğer değişim değeri mutlak bir şekilde belirlenemiyorsa değerlerin bilimi olan politik ekonominin nasıl mümkün olduğuna dair ironik bir soru ortaya atmaktadır (Proudhon, 2002: s. 105). Ancak Proudhon'un yukarıda da belirtilen çıkış kapısı bellidir. O, tam da insanın ürünü olan şeylerin aynı paha biçilmez değere sahip olmasından ötürü onların ortaya çıkışındaki yegâne ölçülebilir değişken olan üretim zamanı ve maliyetine göre mutlak bir şekilde hesaplanmasını önermektedir. Bir ürünün maliyetini üretici gücün bedeninin de tüketildiği durumlar dâhil olmak üzere salt kullanılan hammaddeye indirgemesinden ötürü de Proudhon bir ürünün mutlak değerini ortaya koyan evrensel formüle ulaştığı düşüncesindedir. Ayrıca bu görüşüne ticaretin özgür insanlar arasında olması gerektiği fikri eklenince de bu kez bütün bir ticareti salt ihtiyaçlara göre birbiriyle eşit ve özgür taraflar arasında gerçekleşen bir değiş-tokuşa indirgemektedir. Toplum ise en nadir şeylerin dahi mübadelesini ve dağıtımını tıpkı en çok bulunan şeylerde olduğu gibi her birinin onlardan gelecek faydayı paylaşabilmelerini sağlayacak şekilde gerçekleştirmekle mükelleftir (Proudhon, 2002: s. 106). Son tahlilde de ortak ihtiyaçları gidermek için kurulmuş bir ekonomik sistem diğer nadir bulunan şeylerden olan yetenek ve dehaya karşı da kayıtsız olmalıdır (Proudhon, 2002: s. 108). Çünkü Proudhon'un bakış açısından düşünüldüğünde en nihayetinde yetenekli ya da dahi birisinin nitelik ve nicelik olarak daha iyi bir iş ortaya çıkarması doğal bir sonuçtur ve bu işi ortaya çıkarırken yeteneksiz birisinin daha niteliksiz ya da nicelik olarak daha az bir iş ortaya çıkarırken harcadığı emeğin aynısı harcamaktadır. Bu iki emeğin karşılaştırılması da Proudhon açısından, harcanan emeğin emek zamanına indirgenmesiyle mümkün olmaktadır.

Sonuç olarak da herkesin özgür bireyler olarak tüm ihtiyaçlarını gidermeye yönelik mübadeleler yapabilmesinin imkânından hareketle Proudhon bir ilkeye ulaşmaktadır ki bu ilke de onu çıkış noktasına geri götürmektedir. Bu ilke, bütün sermayenin, maddi ya da zihinsel olsun, kolektif emeğin sonucu olduğu ve bu

nedenle ortak bir mülkiyeti oluşturduğudur (Proudhon, 2002: s. 114). Bunun dışında bir özel mülkiyete geçirilme işlemi parayla gerçekleştirilen bir alım faaliyeti dahi olsa hırsızlık sayılmaktadır. Çünkü Proudhon'un buraya kadar aktarılanlarla dönülen ilk hareket noktasına, yani ilk ilkesine göre mülkiyet hırsızlıktır (Proudhon, 2002: s. 13).

Bu noktaya kadar gelindiğinde Proudhon açısından sosyalizmin aynı düşünüş biçimiyle varabileceği noktadan çok farklı bir yere varılmamış gibidir. Zira üretim araçlarının özel mülkiyetini ortadan kaldırmakla bütün herkesin, dolayısıyla da devletin mülkiyetine vermek arasında pratikte bir fark olmayacaktır. Çünkü bir şeyin herkesin olduğunu söylemekle hiç kimsenin olduğunu söylemek mantıksal açıdan tamamen aynı sonuçları doğuracak, hiç kimsenin olan bir şeyi elde etmek için herkes harekete geçebilecek, aynı şekilde herkesin mülkiyetinde olan bir şeyi kullanmak için yine herkes harekete geçebilecektir. Ancak ilkin Proudhon'un anarşizminin ortaya koyduğu farklı durum bu ortak mülkiyetin ya da mülksüzlüğün her şeyi kapsayabilecek şekilde genişletilebilir olması, ikincisi de bunun sonucu ya da koşulu olarak yasanın ve devletin de reddedilmesidir.

Proudhon, yasayı, dolayısıyla devleti mülkiyet ile karşılıklı bir koşullama içerisinde ele almaktadır. Zira mülkiyet devleti, devlet ise en azından meşruiyetini korumak için mülkiyeti gerektirmektedir. Nitekim Proudhon bir başkasından, Rennes'deki bir profesörden alıntıladığı bir metin aracılığıyla mülkiyetin bağları olmadan insanları yasanın güvenli boyunduruğunun altına almanın asla mümkün olmayacağını, kalıcı bir mülkiyet olmadan da dünyanın devasa bir orman olarak kalacağını aktarmaktadır (Proudhon, 2002: s. 60-61). Sonuç olarak da aynı yazar, mülkiyet altında ne kadar harika bir değişim gördüğümüze ve doğanın medeni kanun aracılığıyla nasıl dönüştürüldüğüne dikkat çekmektedir (Proudhon, 2002: s. 61). Çünkü Proudhon'un bakış açısına göre yasa ve haliyle onun uygulayıcısı olarak devlet özel mülkiyetin korunmasının aşama aşama adımları olarak ortaya çıkmış durumdadır (Proudhon, 2002: s. 61-63). Proudhon ise bunda ısrar edilmesinde bir anlam görmemekte ve sonuçları yeterince bariz olduğu için bütün bir yasanın

eleştirilmesinin vakti geldiğini söylemektedir (Proudhon, 2002: s. 64). Ne var ki üretim araçlarının özel mülkiyetine karşı çıkıldıktan sonra özel mülkiyetin bir sonucu ve gereği olarak ele alınan tüm yasalara, dolayısıyla yasalılığa da karşı çıkılması teoride akla yatkın gelse bile pratikte göz ardı edilemez sorunlara yol açacaktır. Çünkü günümüzdeki ve hatta sanayi devriminden itibaren gerçekleşen üretim ilişkileri salt bireylerin kendi başına verebilecekleri seçimlerle, yani salt bireysel çabalarla gerçekleştirilemeyecek denli karmaşık hale gelmiştir ve özel mülkiyeti korumak için özel mülkiyetin sonucu olarak ortaya çıktı diye olası tüm yasalılıklara karşı çıkmak bu karmaşıklıkta hiçbir üretimin gerçekleşememesiyle sonuçlanabilecektir. Zira yasayı arkasına alarak özel mülkiyetlerini koruyanların özel mülkünde olan üretim araçları ellerinden alınsa bile bu üretim araçlarında organize bir üretimin gerçekleşebilmesi için en azından karar verici bir erkle kararları uygulayan astların varlığı gerekmektedir ve bu ast üst ilişkileri de kaçınılmazca yeni türden bir yasalılığın kurulmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla yasaya karşı çıkılacak diye nasıl ki doğa yasalarına karşı çıkmak mümkün değilse, topluluk halinde hareket etmeyi gerektiren bir üretim aracı, örneğin karmaşık teknolojilerle işleyen bir fabrika söz konusu olduğunda da bu fabrikadaki araç-gereçlerin kullanma mekanizmasına dair kurallar ve kullanış biçimine karşı çıkmak mümkün değildir. Zira bu kurallar uyulmadığında işleyişi bozan, doğa yasaları gibi bir yasalılık ortaya çıkarmaktadır. Bu araç-gereçlerin bu yasalılığa uygun şekilde işletilmesi için de insanların birbiriyle ilişkilerinde uyması gereken kurallar ahlak ve hukuk gibi sonradan türetilen yasalılıklar reddedilse bile en azından mantıksal bir yasalılık teşkil etmektedir ve yine bu mantıksal yasalılığa uyulmadığı takdirde fabrikanın işleyişi sekteye uğramaktadır. Örneğin çelişmezlik ilkesi böylesi bir yasalılığın insanlar tarafından işletilmesinde uyulması gereken mantıksal kurallardan biri sayılabilir. Çünkü bir araç-gerecin çalıştırılıp çalıştırılmaması konusunda verilmesi gereken tek bir karar söz konusudur, bir araç-gerecin hem çalıştırılmasına hem de çalıştırılmamasına karar verilmesi, örneğin o araç-gereçten sorumlu iki kişi varsa birinin çalıştırılmasına, diğerinin ise çalıştırılmamasına karar vermesi durumunda fabrikadaki işleyiş sekteye uğrayacaktır. Üstelik o araç-gerecin çalıştırılması için belirli bir türden bilgi, örneğin bir makine mühendisinin bilgisi gerekiyorsa, o aracın çalıştırılmasına dair kuralların yazılı olduğu kılavuzda yazmasa dahi, “araç-gerecin çalıştırılması için basıncın x birim, akış gücünün y birim olması gerekmektedir” gibi

bir kural yazılı olduğunda bu ölçümleri yapacak tek kişi bir mühendis olduğu için "bu ölçümlerin yapılabilmesi için bir makine mühendisi gerekmektedir" ya da "x kişisi bir makine mühendisiyse ve bu ölçümleri yaptıysa bu araç-gereç çalıştırılabilir" gibi koşullu akıl yürütmeler kaçınılmazca ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle de "x kişisi bir makine mühendisidir, y kişisi bir ustabaşıdır, x kişisi araç-gerecin çalıştırılması gerektiğini söylemektedir, y kişisi çalıştırılmaması gerektiğini söylemektedir, o halde araç-gereç çalıştırılmalıdır" gibi çıkarımlar doğrultusunda fabrikanın işleyişine dair kararlar verilebilmektedir. O halde her bireyi ve kararlarını merkeze alan ve yasalılıkları reddeden bir işleyiş söz gelimi basit makinelerle yürütülen bir tarım ya da avcılık-toplayıcılık faaliyetinde işe yarayacakken bu işleyişin karmaşık üretim araçları söz konusu olduğunda işe yaraması pek mümkün değildir. Buradan çıkan sonuç ise, mülkiyeti koruma amacıyla konulmuş tüm yasalar kaldırılsa bile günümüz üretim ilişkilerinin sürdürülebilmesi için yerine başka türden yasalılıklar konmasının gerektiğidir.

Öte yandan yukarıda da değinildiği gibi her şeyin çalışma zamanı ve harcanan materyalin tutarı aracılığıyla hesaplanan bir mutlak değerle ölçülmesi ilkin insanın bizzat kendisini tüketen işler söz konusu olduğunda oldukça öznel ve birbirinden farklı değerlendirmeleri mümkün kılmaktadır. Örneğin bir insan üniversitede öğretim görevlisi olup haftada fiilen kırk saat derse giriyorsa, bu insanın, harcadığı emek açısından pek tabii bir fabrikada bir üretim bandında basit bir işlem için haftada kırk saat çalışan bir işçiden daha fazla emek harcadığı düşünülebilir. Ancak burada bu düşünüşün tutarlı ve geçerli sayılmasını mümkün kılan haftada kırk saat derse girmekle insan zihninin tüketileceği kabulüdür. Oysa eğer bu öğretim görevlisi oturduğu yerden, fazla hareket etmeden ders anlatıyorsa elbette bedensel olarak fabrika işçisine nazaran kıyaslanamayacak derecede az yorulacak, sonuçta da çok daha az tükenecektir. Üstelik bir başka açıdan bakıldığında öğretim görevlisi bedensel hareket azlığından bedenini köreltirken fabrika işçisi ise zihinsel aktivite azlığından zihnini tüketecektir. Sonuçta hangisinin insanı daha çok tükettiğinin anlaşılması için emekliliğinde zihni fazla işlemekten tükenerek örneğin Alzheimer olan öğretim görevlisinin mi yoksa bedeni sürekli ayakta durmaktan iflas eden fabrika işçisinin mi durumunun kötü olduğuna karar verilmesi gerekecektir. Bu iki

durum da Proudhon'un akıl yürütmesine benzer şekilde ele alınıp, her iki tükenmişliğin de insanın o tüketilmediği ilk haline göre bu kez olumsuz manada da olsa aynı eşsizlik ve kıyaslanamazlığa sahip olduğu öne sürülebilir görünmektedir. Fakat buradan hareketle her iki insanın da birinin zihninin diğerinin ise bedeninin zarar görmesi üzerinden asla telafi edilemez yaralar almasından ötürü yaptıkları işin ya da ortaya çıkardıkları ürünün yine çalıştıkları saat üzerinden değerlendirilmesi, yine asıl meselenin görmezden gelinmesiyle sonuçlanacaktır. Çünkü asıl mesele üretilen şeylere mübadelede kullanılmak üzere değişmez bir fiyat biçilmesi değildir, zira zaten aşağıda değinileceği üzere kaçınılmaz bir fiyatlandırma biçimi zaten mevcuttur. Fakat asıl mesele insanların insanca koşullar altında çalışabileceği ve yaşayabileceği şartları oluşturmaktır. Bunun sağlanması için insanı tüketen işlerin mümkün olduğunca azaltılması, bunun için de teknolojiye mümkün olduğunca başvurulması, teknolojiye başvurabilir hale gelmek içinse günümüz modern hayatını topyekûn reddetmek yerine bir yeni olan olarak bilimsel ve teknik bilgileri en verimli ve sürdürülebilir şekilde ortaya çıkaran üretim ilişkilerinin kurulup devam ettirilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde iki seçenek söz konusu olmaktadır. Birincisi mevcut üretim ilişkilerinin ve üretim araçlarının bu kez özel mülkiyet olmadan işletilmesi sonucu daha çok şey üretebilmek için, dolayısıyla daha çok şeye sahip olabilmek hakkı için adeta sonsuza doğru hep daha çok çalışmak gerekecek, böylece insanın hep aynı parça işleriyle uğraşmasından ötürü, yani öğretim görevlisi olsa bile en nihayetinde hep aynı şeyleri hep daha çok anlatmak zorunda olmasından ötürü onu insan yapan bütünselliğinden ayıran ve bir sonraki bölümde değinilecek olan yabancılaşma süreci giderilmek bir yana daha da perçinlenmiş olacaktır. Üstelik bu seçenekte bir alt seçenek olarak insanın bencilliğinin de işbaşında olması mümkün görünmektedir. Çünkü çalışma zamanı bir işçinin çalışmasının karşılığının hesaplanmasında tek kriter olduğunda yukarıda da anlatılmaya çalışıldığı gibi çalışmanın içeriğine kayıtsız kalan bir değerlendirme sistemi ortaya çıkmakta ve ölçülen tek nicelik çalışma zamanı olurken tüketilen beden ya da zihnin niceliğiyle yapılan işin niteliği gözden kaçabilmektedir. Bu durumda da bencil ya da kurnaz birisi, sadece çalıştığı zamana bakıldığı için mesai saatlerini sürekli kendisini daha az yoracak şekilde doldurma eğilimine sahip olabilecek, fakat çalışmanın içeriğine bakılmadığı için yine çalışmasının karşılığı olarak kendisini çalışmasına bütünüyle

adayanlarla aynı ücreti alabilecektir. Bu da çalışma karşılığında alınan bedeller eşit olsa da niteliksiz ürünlerin ve hizmetlerin ortaya çıkışını sürekli arttırabilecektir.

Üretim ilişkilerinin düzenlenmesi konusunda insanı tüketen işlerin mümkün olduğunca azaltılması için sırf üretim araçlarının mülkiyetinin ortadan kaldırılıp çalışma saati üzerinden bir değer biçmeye gidilmesiyle yetinilirse ikinci seçenek olarak modern hayattan ve bilimsel üretimi sürdürülebilir ve mümkün kılan bütün bir teknik birikimden vazgeçilmesi gerekecektir. Çünkü en nihayetinde günümüzde bilimsel bilgi, pek çok teknik bilim ve doğa biliminde olduğu gibi insanın salt çıplak bedeni aracılığıyla gerçekleştirilmemekte, yeni bilgilerin ortaya çıkabilmesi için bilimsel üretim araçları, en basitinden bilimsel ölçüm araçları gerekmekte ve bunun için de karmaşık üretim süreçlerine sahip günümüz sanayi üretim araçları gerekmektedir. Bu üretim araçları mevcut üretim ilişkileriyle de bu tezde öne sürüldüğü gibi mümkün olan en yüksek verimle en nicelikli ve nitelikli üretimi gerçekleştirecek şekilde kullanılmamaktadır. Ancak sırf bu üretim araçlarının mülkiyetinin ortadan kaldırılıp üretilen ürünlerin değerinin de sırf çalışma saati ve harcanan materyal üzerinden belirlenmesiyle de en verimli üretim ortaya çıkmayacaktır, hatta çalışanlar arasında bencillik yaygınlaştığı takdirde ve çalışma saatini fazla emek harcamadan dolduranların arması durumunda üretim eskisinden de kötü bir biçimde gerçekleşir hale gelebilecektir veyahut çalışma saati ile ücret belirlenince zihnen ve bedenen ağır çalışma gerektiren işleri kimse yapmak istemeyebilecektir. O halde Proudhon'un önerilerinin fiilen gerçekleştirilebilip daha iyi bir dünya ortaya çıkarabilmesi için insanın teknolojiden feragat etmesi gerekecektir. Ama bu feragatte bulunulduğu takdirde de yeni olan olarak yeni bilgilerin ortaya çıkmasıyla gerçekleşecek bilgisel ilerleme dursa da eşitlik ve özgürlük ekseninde gerçekten de oldukça ileri bir duruma geçilmiş olacaktır. Fakat buradaki sorun, insanın şimdiye kadar doğaya verdiği tahribatın geri döndürülemez boyutlara ulaşmasıdır ve bunun etkilerinin azaltılması için bilimsel ilerlemeye ihtiyaç duyulmasıdır ki bu konuya da sonraki bölümlerde değinilecektir.

Bir şeyin değerini çalışma saati ve kullanılan materyalin maliyetiyle belirlemek çalışma saati açısından yanlış sonuçlara yol açabileceği gibi materyal açısından da gerçeklere uymayacak bir durumun peşinen varsayılmasına neden olabilecektir. Çünkü kullanılan bir materyal üretilmiş bir ürün de olabilir, bu durumda o ürünün de kendisinden üretildiği başka bir ürün olabilir, derken yeterince geriye gidildiğinde en baştaki ürünün kendisinden üretildiği bu kez bir üretilmiş bir ürün olmayabilecek, dolaysızca topraktan çıkarılmış bir hammadde olabilecektir. Proudhon'un akıl yürütmesine göre ise topraktan olduğu gibi çıkarılıp işlenmediği için de değeri sadece en fazla onun çıkarılmasını sağlayan o anlık hareket olabilecektir ya da en fazla o hammaddenin madenden çıkarılma sürecinin toplam saati olacak, dolayısıyla sonuna kadar geriye gidildiğinde hammaddelerin değeri de mutlak şekilde çalışma saatine, yani o maddenin ya da tarım ürününün topraktan alınma zamanına göre belirlenmiş olacaktır. Fakat bol bulunan kaynaklar için bu değer biçme sistemi işe yarasa da nadir bulunan kaynaklar söz konusu olduğunda işe yaramayacaktır. Çünkü istenildiği kadar kolay çıkarılsın ve bu sayede fiyatı mutlak değer olarak düşük olsun, her kaynak o fiyatı veren herkese yetecek kadar bol bulunmayacaktır. Örneğin bir üretim aracını üretmek için alaşımlardan birisine bir miktar altın ilave etmek gerektiğinde, o üretim aracının çalışma saati üzerinden hesaplanan değeri veren herkese temin edilmesi için yeterli bir miktarda altını temin etmek mümkün olmayacaktır. Zira dünya üzerindeki toplam altın rezervleri bellidir. Dolayısıyla geriye iki seçenek kalmaktadır. Ya hammadde olarak kullanılacak altın ve ondan üretilen üretim araçları çalışma saati üzerinden hesaplanan fiyatı ilk verene verilmiş olacak, dolayısıyla o üretim aracı onu en iyi kullanacak olanın değil de en hızlı davrananın olmuş olacaktır. Bu hız da elbette çoğu zaman bir bedensel ya da zihinsel atiklikle değil de şansla belirlenecektir, örneğin o üretim aracı satışa çıkarıldığında tesadüfen o noktadan geçen birine satılmış olacaktır. Ya da daha olası bir seçenek olarak da yine o üretim aracı çalışma saatine göre belirlenen bir fiyata satılacak, ama birisi ya o ilk satıcıya ya da ondan o üretim aracını alan kişiye daha yüksek bir fiyat teklif ederek o üretim aracını daha yüksek bir fiyata alacak, dolayısıyla o üretim aracının fiyatı altının nadirliğini telafi edecek kadar yüksek bir fiyata varıncaya dek elden ele satışlarla yükselecektir. Böylelikle üretim araçlarının özel mülkiyeti kaldırılsa dahi, salt bununla yetinildiği takdirde, günümüz kapitalizmi de sona ermiş

olacak ama şeylerin fiyatını belirleyen arz-talep ilişkileri nadir şeylerin fiyatını kaçınılmazca yükseltecek şekilde işlemeye devam edecektir.

Şeylerin fiyatını kaçınılmazca yükseltecek ve mutlak değerini geçersiz kılacak bir diğer unsur da hammadde ve parçaların daima aynı anda aynı yerde bulunamıyor oluşu olacaktır. Zira çok bulunan ya da kolaylıkla üretilen bir ürün ya da hammadde söz konusu olduğunda dahi insan bu çok bulunan üretim noktalarından uzak bir yerde üretimde bulunacaksa, ya üretimi yarıda bırakıp o hammaddenin bulunduğu yere giderek o hammaddeyi bizzat almak zorunda kalacak, ya da oraya gitmekle harcayacağı ücreti bir aracıya vererek hammaddeyi oraya getirtecektir. Ancak hammaddeyi aracıyla getirttiğinde aracı da belli bir kaynak ve zaman harcamış olacak, ayrıca bunların dışında kendi hayatını idame ettirebilmek için kendisine belirli bir miktar kâr da ayırmış olacak, böylelikle yine üretilen ürünün fiyatı yükselmiş olacaktır. Dolayısıyla karmaşık şeylerin üretimi için gerekli hammaddeler ve üretim araçları çok çeşitli olduğu için günümüzdeki ürünlerin çoğunu üretirken pek çok aracı gerekecek, dolayısıyla o mutlak değeri Proudhon'un özgür olarak nitelediği mübadelede dahi korumak mümkün olmayacaktır. Üstelik hammadde olarak nadir bulunan ya da üretilen şeyler kullanıldığında hammadde kaynağıyla üretim yeri arasındaki mesafe de çoğunlukla artacak ve dolayısıyla aracıların sayısı da artacağından fiyatlar yine mutlak değere nazaran oldukça yükselecektir. İşini iyi yapan aracılara talep olması da kaçınılmaz olacağından işini iyi yapan ya da daha hızlı olan aracıların fiyatı da artacak, dolayısıyla arz-talep ilişkileri bu konuda da işbaşında olacaktır.

En nihayetinde bireyci anarşizm konusu ele alınırken ortaya konan temel eleştiri noktası, yani tüm ilişkilerin birey-birey ilişkileri üzerinden kurulmasının kolektif şekilde üretilmesi gereken şeyleri ortadan kaldıracak olması Proudhon'un görüşleri için de geçerlidir. Çünkü ticaretin ancak özgür bireyler arasında olabilecek değiş-tokuşlara indirgenmesi de bireylerin kolektif çabası ve emeği ile üretilen şeyler, özellikle de karmaşık bir sanayi üretimini gerektiren ürünler söz konusu olduğunda ya üretimi durma noktasına getirecek ya da bu ürünlerden en sonunda

vazgeçmeyi gerektirecektir veyahut da yine de üretim sürecine ilişkin kaçınılmaz yasalılıklar işletilip üretime devam edilebilse bile arz-talep ilişkileri sonucu mutlak değere göre, yani çalışma zamanı ve harcanan materyale göre yapılan fiyatlandırmalar yine serbest piyasa ekonomisine benzer şekilde artma eğilimi gösterecektir. Bunun sonucu olarak gerçekleşen ticaret sonucu üretim araçlarının tekrar tekel oluşturacak derecede belirli ellerde toplanması, dolayısıyla kapitalizmin tekrar ortaya çıkması dahi olası olacaktır.

Mülkiyeti korumak için kurulduğu iddiasıyla tüm yasaların, dolayısıyla kendi yasalılığı olan tüm birlikteliklerin ve en nihayetinde devletin ortadan kaldırılması demek, bu çalışmada önerilen bakış açısı gereğince aynı zamanda bütün kısmi tinsel ölümsüzlük istençlerinin salt bireylerin kendi kısmi tinsel ölümsüzlük istençlerine indirgenmesiyle sonuçlanacaktır. Diğer bir ifadeyle bir birey olarak kendi başına kendisinden daha uzun süre yaşayacak tinsel bir şey üretememiş bir insanın kendini örneğin ülkesiyle özdeşleştirip kısmi tinsel ölümsüzlük istencini en azından bu şekilde gerçekleştirme imkânı ortadan kalkmış olacak, bunun yanında daha da kötüsü bütün ölümsüzlük istençleri seküler ve kısmi seküler ölümsüzlük istencine de dönüşmüş olabilecek, dolayısıyla devlet de ortadan kalktığı için insanlar arasında Hobbes'un öngördüğüne benzer şekilde, insanların bedenleri dolayımıyla ve salt bedenleri için, yani kendi bedenlerinin ya kısmi olarak ya da bir bütün olarak ölmemesi için birbiriyle çatıştığı vahşi bir doğa durumunun da ortaya çıkması ihtimal dâhilinde olacaktır. Dolayısıyla da bu şekilde tüm yasaların reddi olarak ele alınan bir anarşizmin uygulandığı toplum büyüdükçe uygulanabilirliği de azalmakta, yalnızca sınırlı sayıda insan arasında ortaklaşa uygulanabilecek bir felsefe olarak kalkmaktadır.

Tüm yasaların reddi olarak ortaya çıkmış anarşizm uygulanabilirliğinin zorluğundan olsa gerek en nihayetinde de özgürlüğü ön plana alan anarşistlerce bir taraftan salt devleti ortadan kaldırmakla yetinip serbest piyasaya izin veren ve daha sonra anarko-kapitalizme doğru evrilen bireyci anarşizme, özgürlüğün koşulu olarak eşitliği ön plana alan anarşistlerce de diğer taraftan kolektivist anarşizme

yöneltilmiştir. Yukarıda bireyci anarşizm ele alındıktan sonra da eşitlik ekseninde ilerleme incelenirken bu kez kolektivist anarşizmin ele alınması yerinde olacaktır.

Kolektivist anarşizmin en önemli düşünürlerinden birisi Mihail Bakunin'dir. Ancak Bakunin her türlü yasayı reddeden bir anarşist tavrın çok ötesinde, kolektivist anarşizmin sınırlarını belirgin bir şekilde çizen, *Devrimci El Kitabı* isminde adeta bir anayasa metni kaleme almıştır. Buradan da açıktır ki anarşizm her türlü yasayı reddediş noktasından kendi yasalılığını ortaya çıkarma noktasına kadar gelmiştir ki bunun da bu felsefenin uygulanma ihtimalini önemli ölçüde arttırdığı söylenebilir görünmektedir.

Bakunin, Sergey Nechayev ile birlikte kaleme aldığı *Devrimci El Kitabı* isimli metninde ilkin Tanrı kültüne, daha sonra da devlete karşı çıkmaktadır, çünkü Tanrı kültünün yerine insanlığa saygıyı ve sevgiyi koymakta, insan aklını gerçeğin tek kriteri saymakta, insan vicdanını adaletin tek temeli, bireysel ve kolektif özgürlüğü ise toplumsal düzenin tek kaynağı olarak ilan etmektedir (Dolgoff, 1998: s. 78). Devletin yerine ise Bakunin kolektif bir şekilde işleyen komün ve komün birlikleri koymayı planlamakta ve bütün bir metninde bunun sınırlarını ve koşullarını belirlemeye uğraşmaktadır. Temel hareket noktası da oldukça açıktır; Bakunin devletin bekası için özgürlüğün kurban edilmesi de dâhil olmak üzere her türlü otoriteyi tamamen reddettiğini söylemektedir (Dolgoff, 1998: s. 78). Ancak bununla birlikte Bakunin kimsenin kimseyi yönetmeyeceği bir düzen de önermemektedir, zira kurduğu metinden belli olmak üzere bunun sürdürülebilir bir düzen olmayacağının farkında gibidir. Bakunin devletin yukarıda olarak aşağıya doğru dayatarak belirlediği zorunlu merkezileşme yerine aşağıdan yukarıya doğru özgür birlik ve federasyon ilkeleriyle uyumlu bir örgütlenme önermektedir (Dolgoff, 1998: s. 79). Bir örgütlenme önermesinden ötürü de günümüz anlamındaki bir devletleşmeye karşı olsa da onun yerine geçebilecek farklı bir yönetim biçimi koymayı önerdiği bellidir. Ancak bu yönetim biçimini ya da örgütlenmeyi de kesin yasalara bağlamaktan kaçınmaktadır. Zira Bakunin her ulusun siyasal örgütlenmesi ve kendi içsel gelişimi için somut, evrensel ve zorunlu bir norm belirlemenin imkânsız olduğunu

söylemektedir ve her ulusun yaşamının, herkes için eşit şekilde geçerli olabilecek bir modelin oluşturulmasını imkânsız hale getiren farklı bir tarihsel, coğrafi ve ekonomik koşullar silsilesi içinde biçimlendiğini kabul etmektedir (Dolgoff, 1998: s. 79). Ancak yine de kesinlikle gerekli bazı koşullar olmaksızın özgürlüğün pratik olarak gerçekleşmesinin imkânsız olacağını söylemekte ve bu koşulların başına da kısmen ve devlet sübvansiyonuyla varlığını sürdürenler de dâhil olmak üzere tüm devlet dinlerinin ve imtiyazlı kiliselerin ortadan kaldırılması şartını koymaktadır (Dolgoff, 1998: s. 79). Çünkü dört bir yanımızı kuşatan ve böylece yoksulluğun, acımasızlığın, kitlelerin köleliğinin ezeli nedeni olarak gördüğü sistematik merkezi devleti kilisenin, Hıristiyan olmayan ülkelerde de elbette dinin sadık dostu olarak görmektedir (Dolgoff, 1998: s. 80). Böylelikle Bakunin, dinin devleti, devletin de dini kasıtlı olarak bir çıkar ortaklığında karşılıklı beslediği görüşünde gibidir. Ancak tüm dinlere tam özgürlüğü de savunmasından (Dolgoff, 1998: s. 79), Bakunin'in temel meselesinin dinle değil devletle olduğu da açıktır. Zira devletle birlikte tüm devlet üniversitelerinin de ortadan kaldırılması gerektiğini öne sürmekte, halkın eğitiminin yalnızca kendi komünleri ve özgür birlikleri aracılığıyla yürütülmesi gerektiğini söylemektedir (Dolgoff, 1998: s. 80).

Bakunin'in her türlü yönetme ve yönetilme biçimlerine karşı olduğu devletin yerine koyduğu komünler düşünüldüğünde aslında söylenemez hale gelmektedir. Zira komünlerde tek bir kişi söz sahibi olmasa ve her karar oylama ile alınsa bile en azından çoğunluğun azınlığı yönettiği söylenebilecektir. Bakunin devlete karşı olmakla aslında kişinin mensubu olması nedeniyle diğerlerine peşinen üstün olduğu bir eşitsizlik kaynağı olarak devlete karşı çıkmaktadır. Örneğin bir kavgada polis, mensubu olduğu devlet sayesinde hasımlarına oldukça üstün bir konumda olmaktadır. Buna benzer şekilde peşinen bir eşitsizliğe ise Bakunin karşı çıkmaktadır. Çünkü Bakunin merkeze özgürlüğü koyuyorsa da özgürlüğü eşitlikle koşullamaktadır. Zira ona göre politik eşitlik olmadan gerçek politik özgürlük olamamaktadır (Dolgoff, 1998: s. 90). Ancak Bakunin diğer taraftan eşitliğin ne bireysel farklılıkların budanması ne de bireylerin fiziksel, ahlaki ve zihinsel olarak aynılaşmaları anlamına geldiğini söylemektedir, çünkü tüm farklılıkları insanlığın sahip olduğu zenginlik olarak görmektedir (Dolgoff, 1998: s. 90). Öte yandan

bireylerin bedenleri ve kendi tinselliklerine ait bireysel farklılıkların dışında onların eşitliğini bozan tarihsel-toplumsal koşullardan kaynaklı şans faktörüne de karşıdır. Buradan hareketle de bu şansın en yaygın ortaya çıkma biçimi olan miras hakkına karşı çıkmaktadır. Ona göre miras hakkıyla önceki kuşakların kazandıklarının bu kuşaklara aktarılmasıyla fiili bir eşitsizlik durmadan hak eşitsizliği üretecektir, toplumsal eşitsizlik de arkasından siyasal eşitsizliği getirecektir (Dolgoff, 1998: s. 90). Diğer bir ifadeyle miras hakkıyla atalarının gücünü kendi emekleri olmadan elde eden bireyler bu güçleriyle kendisine hep daha fazla hak satın alacak ve bu hakların birikmesiyle devlet ortadan kalksa dahi tekrar ayrıcalıklı sınıf olarak ortaya çıkacaktır. Sonuç olarak da Bakunin'e göre miras hakkı özgürlük ilkesini çiğnemektedir ve bu nedenle ortadan kaldırılmalıdır (Dolgoff, 1998: s. 91). Ancak Bakunin, miras hakkından kaynaklanan eşitsizlik ortadan kaldırıldığında bireylerin sahip oldukları gücün ve yeteneğin farklı miktarlarda olmasından dolayı halen bir eşitsizliğin olacağının da farkındadır, bu eşitsizlikler hiçbir zaman tamamen yok olmasa da yine de bunların eğitimin ve eşitlikçi bir toplumsal örgütlenmenin etkisiyle ve miras hakkının gelecek kuşaklar üzerinde ağır bir yük olmaktan çıktığında giderek asgari bir düzeye ineceğini söylemektedir (Dolgoff, 1998: s. 91). Buradan da açıktır ki Bakunin de insanların bedensel ve zihinsel olarak eşit olmadığının, kimi insanların bedensel ve zihinsel olarak doğuştan şanslı olduğunun farkındadır. Ancak mirasın da ortadan kaldırılmasıyla hamilelikte annenin, doğumdan sonra da bebeğin iyi beslenmesinin sağlanması sonucu bedensel ve zihinsel olarak avantajlı doğanların avantajı, bu iyi beslenme miras kaldırılıp tüm varlıklarla birlikte tabana yayıldığında ve diğer tüm çocuklar da böylece daha iyi koşullar altında daha iyi bedensel ve zihinsel niteliklerle dünyaya gelme şansına sahip olduğunda zamanla avantaj olmaktan çıkacaktır ve insanların büyük bölümü için koşullar mümkün olduğunca eşitlenmiş olacaktır. Böylelikle herkesin her şeyi yapma özgürlüğüne sahip olduğu bir topluma daha da yaklaşılmış olacak, çünkü bir şey yapmak isteyip de yapamayan, örneğin bir şey üretmek isteyip de üretemeyen insanın önündeki ekonomik engeller, eşitliğin sağlanması sayesinde kaldırılmış olacaktır. Çünkü Bakunin'e göre toprak ve tüm doğal kaynaklar herkesin ortak mülkiyetinde olmalı, sermaye ve üretim araçları yalnızca kendi emekleriyle refahını üretenlerin ellerine geçmelidir (Dolgoff, 1998: s. 95). Diğer bir ifadeyle üretim araçlarının özel mülkiyeti Bakunin'e göre de kaldırılmalı, böylelikle bir üretimde bulunmak isteyip de üretim aracına sahip

olmadığı için harekete geçemeyenlerin de önü açılmalıdır. Eğer üretim aracında kişi sadece kendisi çalışıp başka kimseyi çalıştırmayacaksa, üretimin özel mülkiyetine izin verilmelidir (Dolgoff, 1998: s. 96). Böylelikle bir yandan tersten düşünüldüğünde kişilerin üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulundurup insanları çalıştırarak emek sömürüsünde bulunulmasının önüne geçilmekte, öte yandan daha doğrudan düşünüldüğünde eğer kişi örneğin piyano çalarak üretimde bulunuyorsa üretim aracı olan piyanoya sahip olmasına izin verilerek kişinin sahip olabileceği özel mülkiyetin de sınırları daha belirgin hale getirilmektedir.

Bakunin ortaklaşa kullanılan üretim araçlarının özel mülkiyetine karşı çıkmanın yanında, sanayi devrimi sonrası gerçekleşen pek çok üretimin birden fazla kişiyle yapılması gerektiğinin de farkındadır. Zira ona göre entelektüel ve özgür emek zorunlu olarak kolektif emek olacaktır (Dolgoff, 1998: s. 95). Bunun yanında Bakunin tek başına çalışma özgürlüğünü de tanımaktadır (Dolgoff, 1998: s. 95). Zaten tek kişinin kullandığı üretim aracının onu kullananın mülkiyetine verilmesine izin vermesinden bu bellidir. Bakunin sanayi sonrası üretim ilişkilerinin karmaşıklığının da farkında olacak ki bu üretim ilişkilerini düzenlemek ve gerekli yönetim mekanizmasını kurmak için olsa gerek ihtiyaçları ve özel ustalıkları doğrultusunda gönüllü bir şekilde örgütlenen özgür üretim birliklerini savunmaktadır (Dolgoff, 1998: s. 95). Daha sonra bu özgür üretim birliklerinin tüm ulusal sınırları aşarak dünya çapında büyük bir ekonomik federasyon oluşturacağını ve bu federasyonun birlikler aracılığıyla global ölçekteki kesin ve ayrıntılı istatistikleri sağlayan endüstriyel bir parlamentoyu da içereceğini söylemektedir (Dolgoff, 1998: s. 95). Bu parlamento ise ona göre arz ve talebi dengeleyerek, dünya çapındaki endüstriyel üretimi çeşitli uluslara dağıtarak paylaştıracaktır (Dolgoff, 1998: s. 95). Böylelikle de Bakunin, devlete ve benzeri otoritelere karşı çıksa da ekonomiyi planlayacak kolektif erkleri kabul etmekte ve böylelikle şeylerin üretimi, dağıtımı ve fiyatlandırılmasının her şeyin serbest piyasaya bırakıldığı arz-talep ilişkileriyle adeta deneme yanılma yöntemi ile belirlenmesinden kaynaklanan vakit kaybının önüne geçmek amacıyla olsa gerek planlı ekonomiyi savunmaktadır. Bakunin bunun sonucunda da ticari ve endüstriyel krizlerin, ekonomik durağanlığın, sermayenin boşa harcanması gibi sorunların artık insanın başına bela olmayacağını, son tahlilde

de insan emeğinin özgürleşmesinin dünyayı yeniden biçimlendireceğini iddia etmektedir (Dolgoff, 1998: s. 95).

Bakunin'in kolektif anarşist dünyayı nihai olarak vardırdığı son nokta, oraya erişildiği takdirde eşitlik ya da fırsat eşitliği ekseninde büyük bir ilerlemeyle üretim ve bilgisel üretim ekseninde büyük bir ilerlemeyi birlikte gerçekleştirme imkânını taşımaktadır. Üstelik Bakunin *Devrimci El Kitabı* metninde daha önce anarşistlerin hesaba katmadığı pek çok ayrıntıyı içeren çok detaylı bir tasarı ortaya koymuştur. Ancak bu tasarıya dair temel sorun, serbest piyasa ekonomisinin sahip olduğu ve belki de bu denli yaygınlaşmasının nedeni olan kolay uygulanabilirlik avantajına sahip olmamasıdır ve hatta insanların büyük çoğunluğu tarafından uygulanamayacak bir hayal olarak görülmesidir. Örneğin klasik anarşizm akımlarını ele alan Yıldırım Torun'a göre de anarşizm uygulama noktasında imkânsıza yakın bir noktada yer almaktadır (Yıldırım Torun, 2006: s. 138). Oysa serbest piyasa ekonomisi bu çalışmada anlatmaya çalışılageldiği gibi sorunu bizzat sistem olarak kendisinde taşımaktadır, Bakunin'in önerdiği tasarıda ise sistem olarak oldukça rasyonel öneriler mevcuttur. Fakat kabul edilmelidir ki insanın ve topluluk olarak insanların verdiği her karara rasyonel bir temel üzerinden ulaşılamamakta, insan çoğu kez kendi kısa vadeli arzularını herkesin uzun vadeli çıkarına tercih etmektedir ki bu ise insanın bencil yanının ürünü olup rasyonel bir tercih olmamaktadır. Ancak tartışmada bu noktada insanın doğası gereği bencil olduğu iddiasıyla bu tasarının asla uygulanamayacağını iddia etmek tüm nedenleri tek bir nedene indirgeyen indirgemeci bir yaklaşım olacaktır, bu nedenle hemen herkesin uygulanamaz olarak kabul ettiği ve bu uygulanamazlık nedeniyle haklı olarak devleti ya da hukuk devletini kendisinin yerine tercih ettiği bu tasarının asıl uygulanamama nedenlerine inmekte yarar vardır.

Bu çalışmada türetilen kavramlarla öne sürülen bakış açısına göre tüm insanların doğası gereği bencil olduğundan hareketle bütün bencilliği doğrudan tek bir insanın bedensel ihtiyaçlarının giderilip arzularının tatminine indirgenmesi araştırmayı yanlış sonuçlara yöneltecek, sonuç olarak da belki de hep yapılabildiği

gibi serbest piyasa ekonomisini mümkün olan tek seçenek olma noktasına yükseltecektir. Bu nedenle bu noktada önceki bölümlerde ortaya konan, insanın en üst noktadaki bencilliğinin bir yönüyle bir özgecilik, insanın en üst noktadaki özgeciliğinin örtük olarak bir bencillik taşıdığı tespitini hatırlatmakta yarar vardır. Çünkü insan en üst bencillik olarak ölümsüzlüğü istediğinde ve bunu kısmi tinsel ölümsüzlük istenci dolayısıyla gerçekleştirdiğinde başkaları için eşine az rastlanır bir fedakârlıkta bulunması ya pek çok insanın nesiller boyunca işine yarayacak bir eser ortaya koyması gerekmektedir. İnsan en üst noktada bir özgecilikle kendisini feda ettiğinde ise kısmi tinsel ölümsüzlüğü bilinçli ya da bilinçsiz şekilde arzulayıp örtük bir bencilliği de içerisinde barındırmaktadır. Ancak Bakunin'in, otoritesi nedeniyle olsa gerek ilkin Tanrı'yı hedef alarak söze başlamasıyla karşı çıktığı salt yaratıcı ve tüm gücü elinde bulunduran yönetici bir erk değil, bir yandan da insanların kendi ölümlülükleri karşısında ölümsüzlüğünü diledikleri tüm iyi yanlarını atfettiği, aynı zamanda da var olması durumunda kendisinde ölümsüzlük istencinin her biçiminin eksiksizce ve kusursuzca gerçekleştiği söylenebilecek en kapsamlı ölümsüzlük istenci ya da bizzat tüm insanlığın ölümsüzlük istencidir. Diğer bir ifadeyle Tanrı, var olması durumunda kendisi açısından kendi ölümsüzlüğünü hâlihazırda her yönüyle gerçekleştirmiş durumda olacaktır, insanlık açısından ise tüm ölümsüzlük istençlerini yansıtan ya da tüm ölümsüzlük istençlerinin atfedildiği en büyük ölümsüzlük istenci olacaktır. Kendisi ölümsüzlüğün kaynağı olduğu için de aynı zamanda tüm ölümsüzlük istençlerinin yaratıcısı ya da kaynağı olarak da nitelenebilecektir. Ancak tartışmayı fizikötesi alana çekebilecek yönden yine bizzat insana dönüldüğünde insan açısından farkında olunarak ya da olunmadan bu tasarıda karşı çıkılan ya da görmezden gelinen şey insanların, kendisini bir parçası olarak gördüğü bir varlık ya da oluşumun ölümsüzlüğünü istemesi dolayısıyla kendi ölümsüzlük istencini gerçekleştirebileceği ya da gerçekleştirmek isteyebileceğidir. Bu noktada da Bakunin'in kolektivist anarşist tasarısı, devleti tamamen reddeden liberal görüşlerde olduğu gibi devlet üzerinden gerçekleştirilebilecek kısmi tinsel ölümsüzlük istençlerinin gerçekleştirilme imkânını ortadan kaldırmakta, hatta daha ötesi ölümsüz kabul edilegelen devleti ortadan kaldırılarak öldürmektedir.

Elbette kısmi tinsel ölümsüzlük istencinin tek gerçekleştirilebileceği oluşum devlet değildir, yeteneği olan insanlar ilgi duydukları bir bilim, sanat ya da spor alanında başarılı olarak kendi kısmi tinsel ölümsüzlük istençlerini gerçekleştirebileceklerdir. Ancak insanların oldukça büyük bir bölümü böylesi başarıları beraberinde getirecek yetilerden yoksun oldukları için kısmi tinsel ölümsüzlük istençlerini gerçekleştirebilecekleri en büyük ortaklık olan devlet ortadan kalktığında ölümsüzlük istencini yalnızca seküler ve kısmi seküler ölümsüzlük istenci dolayısıyla gerçekleştirebilir hale gelecek, böylece de Bakunin'in kolektivist anarşist tasarısında tüm ilişkiler bedensel ihtiyaç ve arzuların ön planda olduğu bedensel çıkarlara göre kurulmaya başlayacaktır. Nitekim Bakunin'in tasarısında insanlar kolektif emekle üretimde bulunmak için komünlerde bir araya gelmektedir, ama bu bir araya gelişi mümkün kılan da hep bir bedensel ihtiyacın ya da aracılığıyla bedensel ihtiyacın giderileceği başka bir ihtiyacın ortaya çıkardığı bedensel zorunluluk olacaktır. Dolayısıyla o bedensel ihtiyaçları daha iyi giderecek bir alternatif ortaya çıktığında bireyin hemen başka bir komüne geçiş yapması çok kolay olacaktır. Bakunin'in tasarısı açısından böylesi geçişler yasalar ve ilkeler çerçevesinde meşru görülse de kişinin kendi çıkarını doğrudan ya da başka bir komünün çıkarı dolayısıyla rüşvet gibi meşru olmayan yollardan gözetmesinin önünde alınabilecek ceza dışında bir engel kalmamakta, ceza küçük olduğunda ve yakalanma ihtimali azaldığında da böylesi yolsuzluklar olağan hale gelme imkânını taşımaktadır. Oysa çıkar ortaklığıyla ya da dolaylı ya da dolaysız bedensel ihtiyaçları gidermeye dayalı bir üretimde bulunmak amacıyla bir araya gelmiş bir komüne değil de bir devlete ya da vatana ihanet edildiğinde alınacak cezanın yanında kişi kısmi tinsel ölümsüzlük istencini olumsuz manada gerçekleştirmekte ve devlet var oldukça o kişinin ismi lanetlenmektedir. İşte böyle bir suç işleyen birisinin tek kurtuluşu suçunun ve kendi isminin unutulması olduğundan kolayca ortadan kalkıp tarihten silinebilecek küçük bir komün bu unutuluş şansını arttırmaktayken devlet bu unutuluş şansını en aza indirmektedir.

Aslında komünü ve komün birliklerini bedensel ihtiyaçlardan kaynaklanan çıkarlardan başka bir arada tutan şeyin olmamasının bir diğer nedeninin de daha büyük bir tümel olan insanı merkeze koymasından ötürü kan bağının da yadsınması

olduğu söylenebilir görünmektedir. Elbette Bakunin, anne, baba ve çocuk ya da çocukların doğal birlikteliği olarak aileye karşı çıkmamaktadır. Nitekim doğal ailenin değil, mülkiyet ve yasa üzerinde kurulan yasal ailenin ortadan kaldırılmasını savunmakta, dini ve medeni evliliğin yerine özgür evliliğin konulmasını önermektedir (Dolgoff, 1998: s. 96). Bakunin böylece yetişkin kadın ve erkeklerin istedikleri şekilde birlikte olma ve ayrılma hakkına sahip olmasını sağlamaya çalışmaktadır ve toplumun ne onların birleşmesini engelleme hakkına ne de onları birlikteliklerini sürdürmeye zorlama hakkına sahip olduğunu savunmaktadır (Dolgoff, 1998: s. 96). Miras hakkının ortadan kaldırılması ve toplum tarafından güvenceye alınan eğitimle beraber, evliliğin geri dönülemezliğinin tüm yasal nedenlerinin yok olacağını da öne sürmektedir (Dolgoff, 1998: s. 96). Diğer bir ifadeyle günümüz toplumunda özellikle mirasın daha da bölünecek olmasından ötürü birinden boşanıp başka biriyle evlenme ailenin diğer fertleri tarafından engellenmeye çalışılmakta ya da çocukların her şekilde mirastan pay alacak olmalarından ötürü, boşanılan annenin de o paydan başka bir erkekle birlikteyken faydalanabilecek olma ihtimaline karşı evliliğin ne olursa olsun sürdürülmesi gerektiği yönünde bir baskı oluşabilmektedir. Yani kimi zaman miras bırakılacak servet ne kadar büyükse evliliğin sonlandırılmasının da o kadar zor olduğu söylenebilir görünmektedir. Kimi zaman da servetin büyük olması boşanılan eşin her koşulda yüklü bir nafaka aracılığıyla kendisine ve çocuklarına bakmasının sağlanmasını kolaylaştırmakta, böylelikle servetin büyüklüğü ailenin dağılmasını daha kabul edilebilir kılmaktadır. Ancak bu durumda da boşanılan eşin çocuklara iyi bir eğitim ya da çocukların iyi bir şekilde yetişmesini beraberinde getirecek iyi bir ev ortamı sağlayıp sağlayamayacağı konusunda şüpheler uyanabilmektedir. Fakat Bakunin bu durumda da hamileliğin başlangıcından doğuma kadar, kadına ve çocuklarına komünal örgütlenme tarafından bakılacağını, çocuğunu sütten kesmek ve kreşe vermek isteyen kadının da aynı şekilde destekleneceğini söylemekte, ayrıca örnekleyerek ya da gaddarca ve insanlık dışı bir tavırla çocuklarının fiziksel ve zihinsel gelişimini bozan veya başka türlü engelleyen ebeveynlerden komünün çocukları alma ve onlara sıkı bir denetim altında bakma ve onları yetiştirme hakkına ve yükümlüğüne sahip olduğunu ileri sürmektedir (Dolgoff, 1998: s. 96). İşte böylelikle Bakunin'in bakış açısından, ailelerin çocukların bahanesiyle zoraki bir şekilde sürdürülmesini sağlayan tüm koşullar ortadan kaldırılmakta, iki birey yalnızca birbiriyle yaşama arzusuna sahip

olmaları nedeniyle evlenip evliliklerini sürdürür hale gelmekte, dolayısıyla özgür evlilik tesis edilmektedir. Ancak bu noktada ailenin böyle bir dönüşüme uğraması eşitliğin sağlanmasını çok büyük ölçüde kolaylaştıracak olsa da aileyi toplumun temel birimi almak yerine komünden sonra gelen bir yapı haline getirmek kan bağı temelli bir toplumun da imkânını ortadan kaldıracaktır. Zira aileler sürekli birleşerek soyları ve soylar da birleşerek tüm bireyleri belirli bir dereceye kadar kan bağıyla birbirine bağlı olan ulusu oluşturmaktadır. Elbette kan bağının etkisinin azaltılması ya da yok edilmesi, ayrımcılık ve düşmanlıkla sonuçlanabilecek denli katı milliyetçiliklerin ortaya çıkma ihtimalini de ortadan kaldıracaktır. Ancak aileyi de salt cinsel ihtiyaçların giderilmesine yönelik bir birlikteliğe indirgemesiyle yine birey-birey ilişkilerinin temelini oluşturan partner ilişkilerini de bedensel çıkar üzerine kurulu hale getirme tehlikesini içinde barındırmaktadır. Böylelikle en küçük biriminden komünler toplumu içerisinde mümkün olduğu biçimde en büyük komün federasyonuna dek temel belirleyici bedensel ihtiyaçlar, dolayısıyla da bedensel hazlar olarak belirlendiğinde bu hazzı daha iyi giderilmesine dair her ihtimal ister aile içi olsun ister komün ya da federasyon içi olsun birlikteliklerin derhal bozulma tehlikesini beraberinde getirecektir. Hâlbuki birey düzeyinde kişinin o kişi olmasının neliğini belirleyen tin açısından bir bağ bir kez kurulduğunda o bağın bozulması kişinin de o kişi olmaktan çıkması anlamına geleceği için tinsel yönü olan birliktelikler daha zor bozulur olacaktır. Diğer bir ifadeyle bir insan başka bir insanla salt cinsel açıdan beraber olduğunda tinsel açıdan aynı insan olarak kalmaktadır. Ancak hayatını en büyük oranda dönüştüren bir kitabı başucu kitabı yapmaktan vazgeçip hayatının merkezine başka bir kitabı koyduğunda artık tinsel açıdan başka bir insan olmaktadır. Buradan hareketle de insan, her zaman cinsel açıdan beraber olduğu insandan daha güzelini ya da daha yakışıklısını her zaman kolaylıkla bulma şansına sahipken hayatının dönüm noktasını oluşturacak bir kitabı genellikle hayatında sadece bir kez bulmaktadır. Bu nedenle de her şeyin bedensel ihtiyaç üzerinden bedensel hazla belirlendiği bir komün ya da toplumda tinsel bir birliktelik kurulmazsa bu komün ya da toplumun kalıcılığı azalmakta, böylelikle ölümsüzlük istencini gerçekleştirme ihtimali de azalacağı için kişilerin edimlerindeki belirleyiciliği de azalmaktadır.

Elbette cinsel birliktelik etrafında kurulan her birey-birey ilişkisinin tinsel bir yöne sahip olamayacağından söz edilemez. Nitekim bireyler birbirleriyle kendi inanç ve değerlerini karşılıklı paylaşma üzerinden de bir ilişki içerisine girebilmekte, dolayısıyla kimi zaman cinsel birliktelik kurulan bir birey karşı taraf açısından o insan olmanın neliğini belirleyebilmekte ve hatta değiştirebilmektedir. Ancak bunun için de bedenlerin üzerinde tinsel bir yöne sahip değerlerin de kurulmuş olması gerekmekte ve her ne kadar insanlığı kimi zaman tehlikeli açmazlara götürse de kan bağı üzerinden kurulan bir milliyetçilik en kolay, bu yüzden de en rahatlıkla kavranıp kopyalanabilir ve bütün bir toplum içerisinde kolayca çoğaltılabilir değerleri büyük bir hızla sağlamaktadır. Örneğin emeğin kutsallığı kabulü, bir değer olarak anlaşılması zor, bu açıdan da kopyalanıp çoğaltılma ihtimali daha az olan bir değerken, söz gelimi " X ırkı en güçlü ırktır" ya da "X ırkı kutsaldır" gibi kan bağı üzerinden kurulan değerler basitliği ve kan gibi somut bir şeye dayanması nedeniyle X ırkı tarafından çok kolay anlaşılıp kabullenebilir ve bu sayede kolaylıkla yayılabilir olacaktır. Üstelik aile kan bağı üzerinden temellendirildiğinde bir kişi kan bağı nedeniyle anne-babasına ve çocuklarına olan bağlılığını ve çocuklarla bağını mümkün kılan eşine olan bağlılığını daha az da olsa kan bağına sahip olduğu diğer insanlara, yani aynı ulustan olan insanlara da daha kolay gösterebilecek ve böylelikle milliyetçiliğin Fransız İhtilali'nden ve belki de başka biçimlerde de olsa daha eski çağlardan beri kurulmuş olan baskınlığını daha da perçinleyecektir.

O halde birey-birey ilişkilerine tinsel bir yön verecek kan bağından başka değerlerin olup olmadığının sorgulanması yerinde olacaktır. İdeolojilerin şekillendirdiği değerler de birey-birey ilişkilerine, oradan da toplumu ya da komünü bir arada tutan bağa tinsel bir yön katacaktır. Fakat bu değerler, ideolojinin karmaşıklığına göre zor anlaşılır olduğu ölçüde ancak nesillerin sıkı bir eğitimden geçmesi sayesinde yaygınlaşabilecektir. Kolektivist anarşizmin de ilkeleri belirgin olsa bile bu ilkelerin temellendirilmesi sıkı bir felsefi temel gerektirdiğinden ancak eğitimle anlaşılır ve yayılabilir hale gelecektir. Ama elbette ideolojik değerlerden başka aynı ideolojiye hizmet eden ama daha kolay anlaşılıp yayılabilir değerler de söz konusu olabilmektedir. Bu da söz konusu ideolojinin galip çıktığı mücadelenin bir zafer olarak değer haline getirilmesiyle mümkün olacaktır. Söz gelişi tüm

dünyada başarıya ulaşan kolektivist anarşist bir devrim bu başarının tarihi şeklinde "kolektivist anarşizmin sömürü ve baskı rejimlerine karşı zaferi" olarak bir zafer değeri haline getirilebilecektir ve eski düzen hatırlandığında bu zaferin ortaya çıkarttığı değişim kolay kavranır ve kopyalanıp çoğaltılır olacaktır. Bu zaferin değerine inanan bireyler de hem birey-birey ilişkilerine tinsel bir temel üzerinden girebilecek hem de toplumu ya da komünleri bir arada tutan bağ belirli bir tinsellik kazanmış olacaktır. Ancak bu bağı mümkün kılan olay tarihte bir kez olup bittiği için, doğan her yeni kuşakta yenilenen kan bağına nazaran doğal bir şekilde tazelenmeyecek, dolayısıyla birkaç kuşak sonra unutulma tehlikesini içerisinde taşıyacaktır. Dolayısıyla kolektivist anarşizmin ya da bir devrim zaferiyle ortaya çıkmış benzeri bir ideolojinin sürdürülebilirliği için yapılması gereken, zafer değerleri güncelliğini kaybetmeden önce söz konusu devrime neden olan ideolojik temelin ve gerekçelerinin kan bağından ya da başka ideolojilerden güçlü olduğunun yeni kuşaklara öğretilmesidir. Eğer bu süre zarfında bu eğitim ve bilinçlendirme tesis edilemediği takdirde, zafer değerlerinin unutulmaya yüz tutmasıyla birlikte karşı devrim de kaçınılmaz olacaktır.

Eğitimle belirli bir ideolojiye dair değerler yeni kuşaklara öğretilip toplumda genele yayılacak şekilde çoğaltılabilir, bu eğitim ne kadar başarılı bir şekilde de verilirse de tüm toplumun bu değerleri eğitim dışında da kendiliğinden kabullenmesi, dolayısıyla tamamen benimsemesi için gerekli asgari zaman artacaktır. Ancak öğretilen ideolojik temel yeterince temellendirilmemiş ve rakip ideolojiler karşısında teorik olarak yeterince baskın hale gelememişse, istenildiği kadar sıkı bir eğitimle yeni nesillere benimsetilmeye çalışılsın, sorgulamaya dair doğuştan bir yönelimi olan hiçbir birey tarafından tamamen benimsenmeyecektir. O halde bir diğer açıdan sırf devrim zaferlerine dair değerlerle yetinilip teorik mücadele ihmal edildiği takdirde de karşı devrimin hem teorik hem de pratik açıdan tekrar baskın hale gelmesi mümkün olacaktır ve bu ihtimal teorik mücadele ne kadar ihmal edilirse o kadar artacaktır.

Bakunin de devrimin bir kez gerçekleştirildiğinde kesinlikle güvence altına alınmış olmayacağının farkında gibidir. Zira hiçbir federe ülkenin askeri sivilden

ayıran herhangi bir kuruma veya düzenli bir orduya sahip olmayacağını belirtse de sağlam bir vücuda sahip olan tüm yurttaşların gerektiğinde silaha sarılıp yurtlarını ve özgürlüklerini savunabileceğini söylemektedir (Dolgoff, 1998: s. 89). Özgürlüklerine karşı tehditle de Bakunin'in eski düzeni geri getirmeye çalışan karşı devrim güçlerini de kastettiğini tespit etmek zor değildir. Veyahut kimi zaman iki federe ülke arasındaki anlaşmazlıkların bir savaşa dönüştüğü takdirde Uluslararası Mahkemenin bu savaş hakkında karar vereceğini, bu karara uyulmazsa ya da saldırı devam ederse diğer federe ulusların işgali geri püskürtmek üzere birleşeceğini ifade etmektedir (Dolgoff, 1998: s. 89). İşte böylesi sıcak savaş durumlarında askerlerin kendisi için savaşacağı değerlere sahip olması daha da önemli hale gelmektedir. Aksi takdirde sırf bedensel çıkar ilişkileriyle kurulu bir toplumda asker canını savaşa katılmayanların bedensel ihtiyaçları için feda edeceği duygusuna kapılacaktır. Ama elbette böylesi durumlarda ve özellikle karşıda karşı devrim gibi bir tehdit olduğunda devrime dair zafer değerleri daha güçlü hale gelecektir. Fakat yine de bu değerleri fiziki dünyada da duyumsanır ve daha elle tutulur hale getiren bir devlet olmadan bu değerlerin yarattığı hissiyat o kadar güçlü olmayacaktır. Öteki türlü de komün ya da komün federasyonları bu değerleri fiziki dünyada somutlaştırdığı, yasalarla da yazılı hale getirip kalıcılaştırdığı ve askerlerinin bu şekilde motivasyonunu sağladığı düşünüldüğünde, tüm bunlara ve özellikle geçici de olsa bir orduya sahip böylesi bir birlikteliğin devletten ne farkının olacağı sorgulanır hale gelecektir. Üstelik elbette saldırgan bir topluluğa karşı bütün bir dünyanın birleşip müdahale etmesi caydırıcı olacaktır, ancak bu müdahalenin hemen gerçekleşebilmesi için, özellikle de günümüzdeki teknolojik gelişmelerle her topluluğun kendisine ait düzenli orduyu her zaman hazırda tutması kaçınılmaz olacak, ordu da kalıcı hale geldiğinde komün federasyonlarıyla devlet arasındaki geçişken sınır daha da ortadan kalkacaktır. Zira günümüzde savaşlar salt top ve tüfekle gerçekleştirilmemekte, tank, helikopter ve uçak gibi araç-gereçler de kullanılmaktadır ve böylesi üretimi, bakımı ve kullanımı zor araç-gereçler kullanıldığında orduların kalıcı hale gelmesi kaçınılmaz olacaktır. Böylesi araç-gereçlerin üretiminin yasaklanması da çözüm olmayacaktır, çünkü herhangi bir düşman güç bu araçlardan çok az miktarda da olsa el altında ürettiği takdirde salt top ve tüfekle savaşan koca bir orduyu tek başına yok edebilir olacaktır. Dolayısıyla nasıl ki hiç kullanılmasa da her güçlü ülke caydırıcı olması açısından belirli bir nükleer gücü elinde tutuyorsa yine her ülkenin caydırıcı olması için yüksek

teknolojili savaş araç-gereçlerini elinde tutması ve bunların gerekli olduğunda kullanılabilmesi için belirli bir miktar askeri düzenli ordu oluşturacak şekilde her daim hazır bulundurması gerekecektir. O halde günümüz şartlarında gerçekleşen bir kolektif anarşist devrim sonucu dünyadaki tüm ordular lağvedilse de sürdürülebilir bir yeni durum ortaya çıkarmak üzere süreçte bu orduların tekrar kurulması gerekecektir.

En nihayetinde devrimden sonra kolektivist anarşist düzlemde sürdürülebilir bir durumun ortaya çıkması için farklı bir anlayışta da olsa adeta yeni bir devlet düzeni kurmak gerekmektedir. Zira *Devrimci El Kitabı* metninde önerilen komünler ve federasyonlar farklı temellere sahip olsa da en nihayetinde yine bir çeşit devlettir ya da süreçte kaçınılmazca bir çeşit devlet biçimini alacaktır. O halde devrimle yıkılanın aslında devlet mi olduğu yoksa kapitalist sistem mi olduğu sorgulanır hale gelmekte, bu açıdan da kolektivist anarşist bir devrim sosyalist bir devrime yakınsamaktadır. Her halükarda bir kez devrim gerçekleştikten sonra devrimin uygulanabilirliği ve sürdürülebilirliği için de yeni bir devlet düzenine ihtiyaç duyulması kaçınılmaz olacaktır.

Anarşizmin uygulanabilirliği hakkında şüphelerden olsa gerek anarşizmin temellerini doğrudan insan doğasına oturtan farklı bir bakış açısı daha vardır. Bu da Pyotr Kropotkin'in anarşizmidir. Kropotkin, anarşist durumun dayanağının bizzat insan doğasında olduğunu öne sürmektedir, çünkü insanlardaki karşılıklı yardımlaşma eğiliminin o kadar uzak bir geçmişe dayanan kökenleri vardır ve insan ırkının bütün bir geçmiş evrimiyle o kadar iç içe geçmiştir ki tarihte olup biten her şeye rağmen günümüze dek korunmuştur (Kropotkin, 2017: s. 123). Zira Kropotkin karşılıklı yardımlaşmayı insan ırkının ötesine dek dayandırmaktadır ve genel olarak hayvanların evrimine içkin bir kavram olarak doğrudan biyolojik bir temelle ele almaktadır. Bu durum için de karınca, termit ve arı gibi topluluk halinde yaşayan hayvanlardan örnek vermektedir. Kropotkin, hayvan hayatı hakkında karınca ve termitlere dair bildiklerimizden başka bir şey bilmiyorsak dahi, cesaret için ilk koşul olan karşılıklı güvene götüren karşılıklı yardımlaşmanın ve entelektüel ilerlemenin

ilk koşulu olan bireysel inisiyatifin karşılıklı mücadeleden hayvanlar âleminde sonsuzca daha önemli olan iki faktör olduğu sonucuna güvenle varabileceğimizi söylemektedir (Kropotkin, 2017: s. 16). Ona göre benzer şekilde arılar gibi normalde pek çok kuşun avı olabilecek ve balları bütün hayvan sınıflarında pek çok hayvanı cezbedecek bir tür diğerlerinden izole şekilde yaşadığı takdirde topyekûn bir yok oluşa uğrayabilecektir, ancak buna rağmen arılar çok geniş bir yayılıma sahip şekilde hayatta kalmaktadır ve bunu karşılıklı yardımlaşmaya borçludur (Kropotkin, 2017: s. 17). Buradan hareketle de Kropotkin, karşılıklı yardımlaşmayı canlıların evriminde hayatta kalma şansını oldukça arttıran bir faktör olarak ele almaktadır ve bir canlı olan insandaki karşılıklı yardımlaşmayı da insanın evrimsel olarak ileri bir safhaya geçişini sağlayan bir olgu olarak değerlendirmektedir. Diğer bir ifadeyle canlılar başta hep bir karşılıklı mücadele içerisindeyken evrimsel süreçte karşılıklı yardımlaşmanın ortaya çıkışıyla bu karşılıklı yardımlaşmayı benimseyen canlılar avantajlı hale gelmişler ve diğer rakipleri karşısında baskın çıkmışlardır. En nihayetinde bir canlı olan insan da evrimsel süreçte karşılıklı yardımlaşmaya adapte olması sayesinde bütün bir hayvanlar âleminde en baskın türlerden birisi haline gelmiştir. Buradan hareketle de Kropotkin'den yola çıkıldığında bireysel yaşamı ya da bencilliği merkeze alan serbest piyasa ekonomisi gibi bir sistem doğaya uygun olmayacak ve dolayısıyla süreçte daha toplulukçu ve karşılıklı yardımlaşmayı ön plana çıkaran sistemlere yerini bırakacağı sonucuna ulaşılabilecektir.

Kropotkin'in bakış açısından karşılıklı yardımlaşmanın türlere önemli avantajlar sağladığı doğru olsa da bu karşılıklı yardımlaşmanın kaynağı günümüz bilgileri ışığında aslında oldukça farklıdır. Örneğin yukarıda ele alınan Dawkins'in gen merkezli bakış açısına göre öncelikle, hayvanların özgeci davranışlarda ve hatta canını feda etmek gibi büyük fedakârlıklarda bulunurken aslında diğer canlı bireylerinde olan ortak genlerinin çıkarına olacak şekilde davrandığı ve bu davranışı da tek amacı kendisini çoğaltmak olan genlerin bencil bir şekilde belirlediği savunulmaktadır. Diğer bir ifadeyle bir canlı kendisini türdaşları için feda ediyorsa bu fedakârlığı doğrudan türdaşlarının iyiliği için gerçekleştirmemekte, onlarda ve kendisinde ortak olan genleri korumak için bencilce bir amaçla ama aslında genlerin sahip olduğu bencilce bir amaçla gerçekleştirmektedir. Dolayısıyla bu bakış açısına

göre hatta insan da dâhil olmak üzere hiçbir canlıda "bugün ben diğerlerine yardım edeyim, başka bir gün onlar bana yardım eder" gibi karşılıklı yardımlaşmaya yönelik bir ereksellik yoktur. Tek belirleyici evrimsel süreçte genlerin ortak olarak bulunan genlerin en çok sayıda hayatta kalmasını sağlayacak davranışlara yöneltmesidir ve bu durumda da bir bireyin, kendisini feda ederek örneğin elli bireyin hayatını kurtarması ortak bulunan genler açısından oldukça büyük bir avantaj sağlayacaktır. Benzer şekilde de sadece birkaç arının kovana saldıran bir düşmanı öldürüp kendisini feda etmesi kovanda yaşayan binlerce arıyı ve dolayısıyla belki de yüz binlerce ortak geni koruyacağı için genler tarafından kodlanan bir davranış olacaktır. Bu kodlama da elbette genlerin bilinçli bir seçimiyle gerçekleşmemekte, evrim sürecinde bireysel hareket etmeye neden olan genlerin topluluk olarak hareket etmeye neden olan genler karşısında avantajsızlıktan ötürü ortadan kalkmasıyla, yani gen temelli bir doğal seçilimle gerçekleşmektedir. Diğer bir ifadeyle geçmişteki evrimsel süreçte bir arıyı kendi çıkarını düşünmeye yönelten bir gen, kendi çıkarını düşünen arıların topluluk halinde hareket eden diğer arılar tarafından ortadan kaldırılmasıyla evrimsel süreçte muhtemelen ortadan kalkmıştır.

Kropotkin'e göreyse türlerin hiçbir ilerlemeci evrimi yiyecek kıtlığı dönemlerinde olduğu gibi şiddetli bir rekabet üzerine kurulu olamaz, buna göre de karşılıklı mücadele yerine karşılıklı yardımlaşma yasası türlerin ilerlemeci evrimi için çok daha önemlidir (Kropotkin, 2017: s. 2). Buna göre de en nihayetinde bir canlı olan insan da bu yasaya tabi olacaktır. Böylelikle de Kropotkin, insanlığın ahlaki ilerlemesini de evriminin en başına kadar takip edildiğinde karşılıklı mücadeleye değil de karşılıklı desteklemeye ve yardımlaşmaya dayandırmaktadır (Kropotkin, 2017: s. 162). Dolayısıyla bu bakış açısına göre denebilecektir ki insan evrimsel ilerlemesine ve diğer canlılarda da ortaya çıkan karşılıklı yardımlaşma yasasına uyduğunda ahlaki açıdan da karşılıklı yardımlaşmaya dayalı bir toplumunu süreçte ortaya çıkaracaktır. Yani bu bakış açısına göre dayanışmacı bir toplum, Kropotkin'in önerisine göre de anarko-komünist bir toplum insanlığın evrimsel ve ahlaki ilerlemesinin doğal bir sonucu olacaktır ve buna uymayan her sistem doğaya uygun olmayacaktır. Böylelikle devrim için dışarıdan bir müdahaleye ihtiyaç olsa bile devrimin amaçladığı durum doğa yasalarına asıl uygun olan durum olacaktır ve

sürdürülmesi bizzat binlerce yıldır karşılıklı yardımlaşmaya göre şekillenen insan doğasına ve ahlakına dayanması nedeniyle daha kolay olacaktır.

Ne var ki canlılarda olduğu gibi insanın en büyük özgecilik ve fedakârlıklarında dahi salt bir özgeciliğe, katışıksız bir sadece diğerlerini düşünmeye rastlamanın mümkün olmadığına önceki bölümlerde değinilmişti. Diğer bir ifadeyle insan yakın olduğu diğer insanlar için kendisini feda ettiğinde dahi, ilkin bu yakın olduğu insanlara genetik olarak yakınsa ortak genlerin çıkarına olan bir gen bencilliğiyle hareket etmiş olacaktır. İkinci olarak da bu çalışmada önerilen ölümsüzlük istenci kavramına göre kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştirme güdüsüyle de böylesi bir fedakârlıkta bulunmuş olabilecek, dolayısıyla son tahlilde kendisi için bir edimde bulunarak yine dolaylı da olsa bencilce davranmış olacaktır. Elbette kişi böylesi bir durumda canını feda etmeden önce sırf diğerlerini düşündüğü için bu fedakârlıkta bulunduğunu söyleyebilir, ancak yukarıdaki bölümlerde ifade edildiği gibi, yaşama mücadelesi karşısında her zaman hakikati bilmek bir avantaj oluşturduğu için insanların içerisinde hakikat istenci binlerce yıllık süreçte kökleşmiş olacak, bu hakikat istenci ise kişinin kendisine dair bilgisinin doğru olması ve bu bilginin nesnesinin de doğru kalması, yani kişinin hayatına olduğu ve bildiği gibi devam etmesi istenci olarak ölümsüzlük istencine dönüşecektir ve insan bilinçli olarak diğerleri için ölmeyi seçtiğinde dahi bilinçsizce insanın içerisinde yatan temel güdü olabilecektir. Çünkü hakikat istenci dolayısıyla insan kendisine dair bildiklerinin en azından bir kısmının başkaları tarafından da bilineceğine ölümsüzlük istencinin gerçekleşmesinden sonra emin olabilecek ve bu bilgiyi de içten içe bildiğinden ötürü kendi ölümsüzlük istenci dolayısıyla fedakârlıkta bulunmuş sayılması için illa ki kendisi öldükten sonra onu unutmamalarını istediğini dile getirmesine gerek kalmayacaktır. Dolayısıyla arılar ve karıncalardan farklı olarak ölümün farkındalığına sahip insan söz konusu olduğunda insanın yaptığı en büyük fedakârlıkların da aslında bencilliğe, ancak kınanmayıp tasvip edilebilecek olumlu bir bencilliğe dayandığı ve insanın salt karşısındakilerin iyiliklerinin motivasyonuyla hareket etmediği söylenebilir görünmektedir.

Ölüm-kalım meselesi söz konusu olmadığında da özgeci davranışların benzer şekilde dolaylı bir bencilliği içerdiği söylenebilir görünmektedir. Çünkü örneğin bir insan karşısındakine yardım ettiyse "Öyle bir durumda olan insana yardım edilmelidir," bilgisinin hakiki olarak kalması, yani geçerli kalması istenciyle yardım etmektedir, dolayısıyla ölümsüzlük istencinin bir önceki görünümü olan hakikat istenciyle hareket etmektedir, zira kendisi benzeri bir durumda yardıma ihtiyaç duyduğunda o bilginin halen hakiki olmasını içten içe ya da bilinçli bir şekilde istemektedir. Böylelikle karşılıklı yardımlaşmaya dayalı bir toplum merkeze hep başkalarının iyiliği alındığı için değil, dolaylı da olsa insanın hakikat istenci dolayısıyla yine kendisini düşünmesine daha uygun olduğu için insana daha uygun bir toplum olacaktır. Nitekim eğer insan geçirdiği tüm aşamalar sonucunda öncelikle başkalarını düşünen bir canlı haline gelseydi, her durumda hep başkalarını düşünmesi gerekirdi ve böylece kısmi tinsel ölümsüzlüğün söz konusu olmadığı, sadece seküler ölümsüzlüğün söz konusu olduğu durumlarda da daima fedakârlıkta bulunması gerekirdi, sonuçta da er veya geç toplumun karşılıklı yardımlaşmayı tesis etme amacıyla özel mülkiyeti ortadan kaldıran ya da sınırlandıran yeni bir sözleşme yapmak üzere, hiçbir devrimci zorlama olmadan kendiliğinden masaya oturması gerekirdi. Hâlbuki insanın ölümsüz bir yaratı ortaya çıkarmasının ya da ölümsüz bir fedakârlıkta bulunmasının söz konusu olmadığı durumlarda kişinin sadece seküler ölümsüzlük istencini gerçekleştirmesinin imkânı bulunmaktadır ve seküler ölümsüzlük istenci dolayısıyla gerçekleştirilecek bir fedakârlık çok büyük çoğunlukla, yalnızca bedeninden bir parça taşıyan, yani kendi kanını taşıyan çocuklar ya da yakın akrabalar söz konusu olduğunda kısmi seküler ölümsüzlük şeklinde mümkün olmaktadır. Yolda gördüğü tanımadığı bir yoksul birine yardım etmek gibi küçük fedakârlıklarda ise ancak unutulabilirliği ya da ihmal edilebilirliği ölçüsünde bulunulmaktadır. Elbette en azından şimdilik ölmeme ve çocuklarının yaşaması şeklinde bir kısmi seküler ölümsüzlük istenciyle örneğin ülkesi ya da davası için isminin ölümsüzleşmesi dolayısıyla gerçekleşecek kısmi bir tinsel ölümsüzlük istenci arasında bir seçim yapılmak durumunda kalırsa, insan kendisiyle birlikte çocuklarının ölmesi pahasına kısmi tinsel ölümsüzlük istencini tercih edebilecektir, çünkü kendisinin ve çocuklarının bedeni en fazla yüz sene sonra neredeyse hiçbir iz bırakmayacak derecede yok olacak olsa da bu fedakârlık sonucu hem kendisinin hem de çocuklarının ismi ve kısmen o insanlar olmanın neliği olarak kim olduklarının

bilgisi o ülke ya da dava yaşadıkça hatırlanıp yaşatılacak ve daha uzun süreli bir ölümsüzlüğe sahip olmuş olacaktır. Ancak kısmi seküler ölümsüzlük istenci ile unutularak yok edilme arasında bir tercih yapılmak durumunda kalınırsa da muhtemelen kısmi seküler ölümsüzlük istenci tercih edilecektir ve kişi kendisiyle çocuklarının en azından şimdilik ölmemesini isteyebilecektir. Fakat çocuklarının en azından ortalama bir insan ömrü kadar hayatta kalması olarak kısmi seküler ölümsüzlük istenci ile kişinin bizzat kendisinin hiç ölmemesi, bunun için de hiç yaşlanmaması olarak seküler ölümsüzlük istenci arasında bir tercih yapılmak durumunda kalınsa da çocukları ya da başkaları tarafından lanetlenmeyecek olmaları garanti altına alındığında insanların büyük çoğunluğunun kendi seküler ölümsüzlüğünü tercih edecek olduğunun iddia edilmesi makul bir iddia olacaktır. Bunun da ötesinde kişi, isminin ölümsüzleşmesi olarak kısmi ölümsüzlük istenci ile bizzat kendisinin ve bedeninin ölümsüzleşmesi olarak seküler ölümsüzlük istenci arasında bir seçim yapmak durumunda olduğunda ise insanların önemli bir kısmının seküler ölümsüzlüğü tercih edecek olması da abartı bir iddia olmayacaktır. Ama elbette bu son durumda kısmi ölümsüzlük istencini tercih edenlerin sayısının da azımsanmayacak derecede çok olabileceğinin belirtilmesinde de yarar vardır, zira kendilerini yaptıkları işe adayıp bedenini ihmal eden, ama yaptıkları iş sonucunda da kısmi ölümsüzlük istencini gerçekleştiren insanların çok büyük bölümünün, hâlihazırda bedenlerini ihmal edip tinlerini seçmelerinden ötürü kısmi tinsel ölümsüzlük istencini tercih ettikleri de makul bir şekilde söylenebilir görünmektedir. Sonuçta da hem canlılar hem de insanlar arasında, canlı bireyinin salt diğerlerini düşünmenin motivasyonuyla hareket ettiği genel bir özgecilik durumunun ortaya çıktığı iddiası ne biyoloji açısından ne de ölümsüzlük istenci açısından kolayca temellendirilebilir bir iddia olacaktır. Zira yukarıda da belirtildiği gibi eğer bin yıllar boyunca gerçekleşen süreçte yaygın eğilim hep doğrudan başkalarını düşünmek olsaydı, dışarıdan hiçbir devrimci zorlama olmaksızın insanların karşılıklı yardımlaşmaya dayalı bir düzen kurmak üzere bir araya gelmesi ya da en azından karşılıklı yardımlaşmaya dayalı siyasi görüşlerin seçimlerde muhakkak üstün çıkması gerekirdi ki böyle bir durumun gerçekleşmediği de elbette açıktır.

Geçirdiği tüm süreçler sonunda insan doğrudan hep başkasını düşünecek hale gelmese de en azından bir kez başkalarını düşünmesine teşvik eden bir sistem kurulduktan sonra başkasını düşünmeye yatkınlığı sayesinde bu sistemin süreklilik kazanacak şekilde işleyeceği ve tekrar bencilliği ön plana çıkaran bir sistemin geri gelmeyeceği iddia edilebilir. Ancak öyle olsa bile yine bunun nedeni aslında insanın salt diğerlerini düşünmeye, yani özgeciliğe yatkın olması olmayabilir. Zira karşılıklı yardımlaşmaya ve bu nedenle de eşitliğe dayalı bir sistem insanın kısmi tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştirmesine daha yatkın bir sistem olacaktır. Bunun nedeni de sağlanan eşitliğin ya da fırsat eşitliğinin hem bir kesimin çok çalışıp boş vakit bulamamasını, bir kesimin de çok çalışmayıp bolca boş vakit bulmasını ortadan kaldıracak hem de herkesin, yetkin bir şekilde kullanabileceği tüm üretim araçlarına erişimini garanti altına alacak oluşudur. Bunun ne şekilde gerçekleşeceği ve nasıl bir kavramsal çerçeveye oturtulacağı ise bir sonraki bölümün konusudur.

Son olarak Bakunin, kolektif anarşist devriminden sonra düzenin sürdürülmesini sıkı kurallarla garanti altına almaya çalışırken Kropotkin'in bakış açısından insanın biyolojik yapısına güvenilmesinden ötürü devrimin sürdürülmesinin daha kolay olduğu söylenebilir görünmektedir. Ancak Kropotkin'in de biyolojiye dayanmasına rağmen kendi eşitlikçi düzeni olan anarko-komünizmin ortaya çıkışı için bir devrime ihtiyaç duyulduğunu ileri sürdüğü de kabul edilmelidir. Çünkü Kropotkin anarşizmin kaçınılmaz olduğunu düşünmemektedir; bu ise anarşistlerin, özgürlükçü bir toplumsal devrimi mümkün hale getirmek için kendilerini toplumsal mücadele ve hareketlere dâhil etmesi gerektiğini vurgulayışının nedenidir (Kropotkin, 2018: s. 46). Kropotkin böylece anarşistlerin Sermayeye karşı doğrudan Emeği savunma mücadelesi için oluşturulmuş işçi örgütlenmelerinde aktif rol alması gerektiğini savunmaktadır, böylelikle de bu mücadele işçilerin hayatındaki iyileştirmeleri güvence altına almaya dair herhangi bir dolaylı eylemden çok daha büyük bir güçle iş görecek ve kapitalist örgütlenmeler ile onları destekleyen Devlet tarafından topluma nasıl bir kötülükte bulunulduğu konusunda işçilerin gözlerini açacaktır ve aynı zamanda kapitalistlerin ve Devletin müdahalesi olmadan tüketimin, üretimin ve doğrudan mübadelenin biçimleri konusunda işçilerde bir fikir uyandıracaktır (Kropotkin, 2018: s. 188). En nihayetinde her ne kadar karşılıklı

yardımlaşmanın insanı ve onun da ötesinde canlıları oluşturan süreçlerde bir ilerleme basamağı olarak ortaya çıkmış olduğunu savunsa da Kropotkin anarşist ya da anarko-komünist devrimin kendi haline bırakılan tarihsel koşulların zorunlu sonucu olarak kaçınılmazca ortaya çıkacağı fikrinde değildir. Her ne kadar bu, aslında çelişkili bir tutum olsa da sırf Kropotkin'in görüşleri açısından değil, diğer anarşistlerin ve en nihayetinde sosyalist ve komünistlerin görüşleri açısından da ortak bir soruna işaret etmektedir ki bu sorun, sürdürülebilir bir devrimin nasıl gerçekleştirilebileceği sorunudur ve bu çalışmanın sonuç bölümünde bir öneri halinde kısaca ele alınacaktır. Ama bundan önce eşitlik ekseninde ilerleme konusunda bir diğer görüşe, Karl Marx'ın görüşlerine değinmekte yarar vardır.

Çalışmanın bu bölümünde ilkin Proudhon'un görüşleri incelenmiş, onun mülkiyetin ortadan kaldırılarak, yapılan işin niteliğine ya da zorluğuna bakılmaksızın herkese çalışma saatine göre değişen eşit oranda bir ücret verilmesi gerektiği önerisi eleştirilmiş, bu önerinin gerçekleştirilmesiyle insanın zihnini ve bedenini tüketen işlerin diğer işlerle çalışma saatine göre aynı parayı kazandırmasıyla bu işleri yapanların sömürüsünün azalmak yerine artacağı, sonunda da bu işleri kimsenin yapmak istemeyebileceği, dolayısıyla ilerlemenin bu şekilde sürdürülmesinin mümkün olmayacağı sonucuna varılmıştır. Daha sonra Proudhon'un tüm yasaların mülkiyeti korumak için yapıldığından hareketle tüm yasalara karşı çıkması eleştirilmiş, özellikle karmaşık üretim ilişkileri ve karmaşık üretim araçlarının olduğu üretim alanlarında üretimin gerçekleşmesi için belirli bir yasalılığın olması gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca şeylerin fiyatının salt onun üretim zamanına bağlanmasının gerçekçi olmadığı yönünde Proudhon'a bir itiraz daha getirilmiş, buna göre nadir bulunan hammaddelerden yapılan ürünlerin fiyatının kaçınılmazca arz-talepten ötürü yüksek olacağı ya da her hammadde her yerde üretilemediğinden uzak yerlerde üretilen hammaddelerden üretilen ürünlerin de taşıma masraflarından ötürü fiyatlarının artacağı ileri sürülmüştür. En nihayetinde de Proudhon'un görüşlerini uygulayarak bilgisel ve ona bağlı üretimsel nicelik ve nitelik artışı şeklindeki bir ilerlemenin mümkün olan en yüksek hızda gerçekleşmesi bir yana sürdürülebilir bir şekilde dahi ortaya çıkamayacağı sonucuna ulaşılmıştır. Daha sonra çalışmanın bu bölümünde toplumcu anarşist olarak ele alınan bir başka düşünür de Bakunin

olmuştur. Bakunin'in de otorite olarak devlete karşı çıktığı belirtilmiş, ancak Devrimci El Kitabı'nda öne sürdüğü yasalarla örneğin Proudhon'da ortaya çıkan yönetim ve üretim sorunları karşısında ciddi çözüm önerileri olduğu ortaya konmuştur. Ancak Bakunin'in devleti ve kan bağı temelli aileyi ortadan kaldırarak yerine komünleri ve salt birbiriyle yaşama arzusuna sahip bireylerin birlikteliğini koymasıyla tüm ilişkilerin bedensel ihtiyaçlar temelli ilişkiler olacağı yönünde bir itiraz getirilmiş, bunun da tinsel yönün geri plana atılarak bireylerin kendi bedensel ihtiyaçlarını hangi komün daha iyi giderecekse ona yöneleceği ve bu yüzden kalıcı olması zor olan komünlerle insanların tinsel ölümsüzlük istencini gerçekleştiremeyeceği bir toplumu ortaya çıkaracağı sonucuna varılmıştır. Her ne kadar Bakunin ordularının kaldırılmasını önerse ve bu da savaşları azaltacağından ötürü komündeki kan bağı birlikteliğini ve tinsel birlikteliği eskisi kadar gerekli kılmasa da son tahlilde günümüz şartlarında süreçte orduların tekrar kurulmasının gereceği ileri sürülmüştür. Çünkü günümüzde yüksek teknolojili silahların kullanıldığı belirtilmiş ve bu silahların kullanımı zor olduğundan yeri geldiğinde kullanılabilmesi için her komünün belirli bir miktarda askeri savaşa hazır tutması gerektiği, sadece bir komün dahi hazırda böyle teçhizatlı asker bulundurduğunda caydırıcı olabilmek için diğer komünlerin de hazırda böylesi silahlı güçler bulundurması gerekeceği ve süreçte düzenli ve sürekli orduların tekrar kurulacağı iddia edilmiştir. Yine de Bakunin'in diğer anarşist düşünürlere nazaran emeğin kolektif gücünü, yani günümüz şartlarında insanların geçmişten beslenip birlikte çalışarak yapabileceklerini görmezden gelmediği tespit edilmiş, ancak buna rağmen devleti ve kan bağı temelli aileyi reddederek uygulanabilme noktasında sorunlu bir düzen önerdiği ileri sürülmüştür. Öte yandan Kropotkin'in, kan bağı üzerinden biyolojik bağın reddedilmesinin aksine dayanışmayı ve karşılıklı yardımlaşmayı insan türünün ve daha pek çok türünün temel biyolojik özelliği olarak ele aldığı belirtilmiş, buradan hareketle de devlet ya da Bakunin'in yasaları gibi yapay dayatmalara gerek kalmadan insanların bir komün halinde karşılıklı yardımlaşmayla ayakta kalabileceği iddiası ele alınmıştır. Ancak bu iddiaya karşı daha önceki bölümlerde de işlenen, insanın en büyük bencilliği yaparken aslında bir açıdan özgeci olabileceği, en büyük özgeciliği yaparken de bir açıdan bencilce davranıyor olabileceği iddiasından hareketle insanın doğası gereği daima bencil olamayacağı gibi daima özgeci de olamayacağı fikri tekrar işlenmiş, böylelikle Kropotkin'in

mülkiyetsiz bir toplumdaki dayanışmayı canlı doğasına ve dolayısıyla insan doğasına bağlamasına karşı çıkılmıştır. İnsana özgü bencillik ve özgecilik arasındaki bu ikili yapıdan ötürü de en iyi üretim araçlarının başına en iyileri geçiren bir eşitlik, eşitlikle ilerleme arasında doğru orantı olmamasına rağmen ilerlemeye hizmet etse de bunun nasıl gerçekleştirileceği ve sürdürüleceği, diğer bir ifadeyle sürdürülebilir bir devrimin nasıl gerçekleştirileceği sorununun anarşizmle ilgili olduğu kadar sosyalizm ve komünizmle ilgili bir sorun olduğu tespit edilmiş ve hem eşitliğin sosyalizm ve komünizmde nasıl tezahür edeceği hem de sosyalizm ve komünizmde bilgisel ve ona bağlı olarak üretimsel ilerlemeyi sağlayacak asıl dönüşümün ne olacağı sorunu açısından bundan sonra Karl Marx'ın görüşlerine başvurmakta yarar görülmüştür.

2. 2. 3. 3. Sosyalizm ve Komünizme Göre İlerleme

Sosyalizmin ve komünizmin en önemli düşünürü olan Karl Marx'a göre de aslında eşitlikle ilerleme arasında kesintisiz bir doğru orantının olduğundan söz edilemez. Bunun açık bir örneği olarak Karl Marx, *Gotha Programının Eleştirisi*'nde haklar bağlamında eşitliği tartışırken bir hak olarak dağıtımdan eşit pay alma sorununa da değinmektedir. Zira eşit emek üretkenliği sonucu toplumsal tüketim fonundan eşit bir pay verildiği takdirde, söz gelimi evli olan birisinin evli olmayan, çok çocuğu olan birisinin de daha az çocuğu olan birisinden daha çok kaynağa ihtiyaç duymasından ötürü, az kaynağa ihtiyaç duyanlar zenginleşecektir (Marx, 2023: s. 59). Diğer bir ifadeyle tamamen eşit bir dağıtımda ihtiyacı fazla olanlar kıt kanaat geçinirken ya da yoksullaşırken daha az kaynağa ihtiyaç duyanlar ihtiyacını karşıladıktan sonra geriye kalanı biriktireceklerinden ötürü zenginleşecektir. Zira Marx'a göre eğer eşit olmayan olmasalardı farklı bireyler olamayacak olan eşit olmayan bireyler eşit bir kriter altına sokulabildiği ölçüde yalnızca eşit bir ölçüte göre ölçülebilirdir, örneğin işçi örneğinde işçiler yalnızca işçiler olarak varsayılmakta ve onlarda daha fazla hiçbir şey görülmemektedir, yani diğer her şey görmezden gelinmektedir (Marx, 2023: s. 59). Bu da aslında bu çalışmada öne sürülen kavramlardan biri olan basitleştirmenin bir örneği olarak ele alınabilir

görünmektedir. Çünkü bilgiyi oluşturmak için henüz bilinmeyen şeylerin bilinen şeylere benzetilmesine, bu benzetmenin mümkün olabilmesi için de seçilen belirli özellikler açısından bu iki şeyin birbirine eşit olarak görülmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Böylelikle iki işçi de örneğin bir fabrikada çalışma özelliği açısından eşit olarak ele alınabilecek, ancak diğer tüm özellikleri, Marx'ın örneğinde olduğu gibi sahip oldukları ya da olmadıkları aile bakımından ihtiyaçları görmezden gelinecektir. Marx'ın eşitsizlik üzerine yazdığı satırları ele alan Raymond Geuss'a göreyse eşitlik soyut eşitlik olarak asla erişilemez bir ideal olarak kalmaktadır, zira eşitlik A boyutunda sağlandığında B boyutundaki eşitlik bozulacaktır (Geuss, 2008: s. 78). Diğer bir deyişle yukarıdaki Dworkin'le ilgili satırlarda ele alındığı gibi ihtiyaçların tam olarak giderilmesi olarak bir refah eşitliği sağlandığı takdirde, kimisinin ihtiyaçlarının fazla olmasından ötürü bu kez kaynak eşitliği bozulacak, kaynak eşitliği tamamen sağlandığı takdirde bu kez ihtiyaçları fazla olanların ihtiyaçlarının giderilememesinden ötürü refah eşitliği bozulacaktır. İşte tüm bunların Marx da farkında olacak ki eşitsizlik hakkını da diğer haklar gibi bir hak olarak tanımaktadır, zira eşit hak eşit olmayan emek için eşit olmayan bir hak olarak da ortaya çıkmaktadır, nitekim hiçbir sınıf farklılığını tanımamaktadır, çünkü bir işçi diğer herkes gibi bir işçidir, ancak eşit olmayan bireysel yetileri de dolayısıyla eşit olmayan üretim kapasitelerini de doğal bir ayrıcalık olarak örtük şekilde tanımaktadır (Marx, 2023: s. 58). Çünkü en nihayetinde üreticinin hakkının arz ettiği emekle doğru orantılı olduğu kabul edilirse eşitlik eşit bir ölçüte göre, yani emeğe göre gerçekleştirilecektir, ancak bir birey bir diğerine fiziksel ya da zihinsel olarak üstün olduğunda ve aynı süre içerisinde daha fazla ürün sağladığında ya da daha uzun bir süre boyunca çalışabildiğinde emek, bir ölçü olarak iş görebilmek için süresi ve yoğunluğuyla birlikte tanımlanmalıdır, aksi takdirde de bir ölçüm ölçütü olmaktan çıkacaktır ve böylelikle de eşit hak eşit olmayan emek için eşit olmayan bir hak olmaktadır (Marx, 2023: s. 58). İşte tüm bu sorunsallardan ötürü Marx, hakların eşit yerine eşitsiz olması gerektiğini savunmaktadır (Marx, 2023: s. 59). Diğer bir ifadeyle Marx kimi durumlarda kimi insanlara daha fazla hak verilmesi gerektiğini tanımaktadır, yani böylece ailesinden ya da kendi fizyolojisinden ötürü daha fazla kaynağa ihtiyaç duyana ya da daha çok üretebilmesinden ötürü daha fazla pay için hak kazanana ihtiyaç duyduğu ya da kazandığı hakkın verilebileceğini kabul

etmektedir. Dolayısıyla Marx açısından da eşitlik ile ilerleme arasında kesintisiz bir doğru orantının varlığından söz edilememektedir.

Eşitlikle ilerleme arasında doğru orantı yoksa Marx açısından ilerlemeyi sağlayacak değişimin ne yönde ve neyin değişimi olacağı sorusu halen cevapsız kalmaktadır. Ancak buna bir diğer cevap arayışı, özel mülkiyetin kaldırılışında olacaktır. Bunun için de ele alınması gereken ilk soru Marx açısından özel mülkiyetin varlığının ne gibi bir duruma yol açtığı olacak olup bu soruya verilen cevap aynı zamanda özel mülkiyetin kaldırılışının ne gibi bir değişime yol açacağı sorusunun cevabına da götürebilecektir.

Marx, her şeyden önce özel mülkiyet ile para hırsı, emeğin, sermayenin ve mülkün birbirinden ayrılışı; mübadele ile rekabet, değer ve insanın değersizleşmesi, tekel ile rekabet arasındaki özsel bağın, yani tüm bu yabancılaşma ile para sistemi arasındaki bağın kavranması gerektiğini öne sürmektedir (Marx, 1998a: s. 70). Böylece özel mülkiyet Marx açısından tartışmayı başka bir alana, yabancılaşma kavramına çekmektedir. Zira özel mülkiyet beraberinde yabancılaşmayı getirmektedir ve özel mülkiyetin ortadan kaldırılışı da yabancılaşmayı ortadan kaldıracaktır, yapılması gereken de özel mülkiyet ile yabancılaşma arasındaki bu bağın nasıl kurulduğunu tespit etmektir.

Öncelikle Marx açısından kaldırılacak olan özel mülkiyet ne insanın sahip olduğu her şeyin özel mülkiyetidir ne de ortadan kaldırılışı anarşistlerde olduğu gibi doğrudan özgürleşme amacına hizmet edecektir. Zira *Komünist Manifesto*'ya eklediği dipnotta Friedrich Engels, burjuva ya da modern kapitalistle toplumsal üretim araçlarına ve ücretli emek çalışanlarına sahip olanların, proletarya ile de kendi üretim araçlarına sahip olmayan modern ücretli emekçi sınıfının kastedildiğini belirtmektedir (Marx ve Engels, 1998a: s. 209). Dolayısıyla kaldırılması asıl farkı ve değişimi yaratacak olan söz gelimi benim sahip olduğum kişisel bir eşyanın özel mülkiyeti değil, yine üretim araçlarının özel mülkiyeti olacaktır. Yaratılan asıl fark

ise anarşizmde olduğu gibi salt özgür bir toplumun ortaya çıkışı değil, yabancılaşmanın ortadan kaldırılışıdır. O halde özel mülkiyet ile yabancılaşma arasındaki bağın nasıl kurulduğunu daha iyi analiz etmek için yabancılaşmanın kendisine bakmakta yarar vardır.

Marx'a göre işçi ne kadar daha servet üretirse ve üretimi güç ve kapsam açısından ne kadar büyürse o kadar daha yoksullaşmaktadır (Marx, 1998a: s. 71). Böylelikle işçi daha fazla emtia ürettikçe daha ucuz bir emtiaya dahi dönüşmektedir (Marx, 1998a: s. 71). Bunun nasıl olduğu ise Marx'ın diğer görüşleri düşünülünce daha anlaşılır hale gelmektedir. Zira ilkin işçi ürettikçe üretim aracını mülkiyetinde bulunduran kapitalist artı değer üzerinden elde ettiği kârla zenginleşmektedir, kapitalist zenginleştikçe de işçi görece yoksul kalmaktadır. İkinci olarak da işçi iş bölümünün artmasıyla hem yoksullaşmakta hem de daha da yabancılaşmaktadır. Çünkü Marx'a göre ailedeki doğal iş bölümüne dayanan toplumdaki iş bölümü toplumu birbirine karşıt olan bireysel ailelere ayırmaktadır, aynı zamanda da niceliksel ve niteliksel olarak eşitsiz dağıtımı, dolayısıyla da ilk formu kadının ve çocukların kocanın köleleri olduğu ailede olan mülkiyeti beraberinde getirmektedir (Marx ve Engels, 1998b: s. 51-52). Böylelikle Marx iş bölümü ile özel mülkiyeti özdeş dışavurumlar olarak ele almaktadır (Marx ve Engels, 1998b: s. 52). Ayrıca iş bölümü birbirinden ayrı bireylerin ya da belirli bir ailenin çıkarlarının ve birbiriyle ilişki içerisindeki tüm bireylerin ortak çıkarının çatışmasını beraberinde getirmektedir (Marx ve Engels, 1998b: s. 52). Bu ortak çıkar ise sadece imgelemde bulunmamakta, genel çıkar olarak her şeyden önce gerçeklikte emeğin arasında bölündüğü bireylerin karşılıklı birbirine bağımlılığı şeklinde var olmaktadır (Marx ve Engels, 1998b: s. 52). Diğer bir ifadeyle iş bölümü aslında karşılıklı bir dayanışmayı beraberinde getirmemekte, hem aynı parça işi yapmak için işçilerin birbiriyle rekabetine hem de işçilerin bireysel çıkarıyla iş bölümüyle paylaştırılan işin bütününün çıkarının çatışmasına neden olmaktadır. Örneğin yorgun düşen bir işçinin bireysel çıkarı işi savsaklayıp dinlenmesini gerektirirken işin bütününün çıkarı işin aralıksız devam ettirilmesini gerektirmektedir ve işçinin savsaklamasını bu işin bütününün çıkarı yanında kendi işine talip olan ama şu an boşta gezen başka bir işçinin onun yerine işe alınması tehlikesi engellemektedir. Ancak her halükarda yine

üçlü bir çıkar çatışması söz konusudur. En nihayetinde de işçilerin aradıkları tek çıkar olan kendi bireysel çıkarlarıyla uyuşmayan ortak çıkar kendilerine yabancı bir çıkar olarak bildirilmektedir ve onlardan bağımsızdır (Marx ve Engels, 1998b: s. 53). Zira ortak çıkar fabrikanın o seneki kârını arttırması yönündeyken işçinin tek ilgilendiği akşam evine götüreceği ekmektir. Çünkü iş bölümü en nihayetinde işçi ile üretim aracını birbirinden ayırmakta ve o üretim aracı olarak fabrikanın çıkarıyla kendi çıkarını birbiriyle çatışır hale getirmektedir. Zira iş bölümü sonucunda o üretim bandından işçi sorumluyken üretim aracından sorumlu olan sermayedar olacaktır. En sonunda da iş bölümü sonucunda her insan ona dayatılan ve ondan kaçamayacağı kendi etkinlik alanına sahip olmaktadır; bir avcıdır, bir balıkçıdır, bir çobandır ya da eleştirmendir ve geçim araçlarını kaybetmek istemiyorsa böyle kalmak zorundadır (Marx ve Engels, 1998b: s. 53). Böylelikle işçi yalnızca işinin dışındayken kendisini hissetmektedir, çünkü emeği gönüllü değildir, zorlamadır, yalnızca ona dışsal olan ihtiyaçları tatmin için bir araçtır, işin kendisi bir ihtiyacın tatmini değildir (Marx, 1998a: s. 74). Zorlama emeğin yabancı karakteri fiziksel ya da başka bir baskı ortadan kalkar kalkmaz emekten sanki vebadan kaçar gibi kaçılması gerçeğinde net bir şekilde ortaya çıkmaktadır (Marx, 1998a: s. 74). En nihayetinde de işçi kendisini yalnızca hayvansal işlevleri yerine getirirken, yani yerken, içerken, ürerken ya da kendi konutundayken veyahut giyinip kuşanırken özgür bir şekilde etkin hisseder hale gelmektedir (Marx, 1998a: s. 74). Böylelikle iş bölümü yoğunlaştıkça işçilerin uğraştığı işler de daha mekanik hale geleceğinden yabancılaşma artmaktadır. Bu noktada da yabancılaşmayı ortaya çıkaran koşullar belirlendikten sonra kendisine karşı yabancılaşılanın ne olduğuna bakmakta yarar vardır.

İlkin işçi emek ürününe yabancılaşmaktadır ve işçi emek ürünüyle kendisine güç uygulayan yabancı bir nesne olarak ilişki kurmaktadır, bu ilişki aynı zamanda işçinin duyusal dış dünyayla, doğanın nesneleriyle kendisine düşmanca karşıt olan yabancı bir dünya olarak ilişki kurmasıdır (Marx, 1998a: s. 75). Diğer bir ifadeyle işçinin kendi emek ürününe yabancılaşması işçinin o emek ürününü zoraki bir şekilde, yaşamsal faaliyetlerini sürdürmesini sağlayacak araçları elde edebilmek için ortaya çıkarmasıyla gerçekleşmektedir. Bu da aynı zamanda doğanın nesnelerine

karşı yabancılaşmayı beraberinde getirmektedir. Çünkü kendi arazisinde toplayıcılık yapan bir insanın bu çalışması doğrudan kendi doğasının gereklerini yerine getirmek için, yani karnını doyurmak içinken işçinin bedensel ihtiyaçlarını giderme konusunda işçiyle doğa arasına tamamen yabancı başka bir iş, hem de zoraki bir iş girmektedir.

İkinci olarak da işçinin yabancılaşması emeğin emek sürecinde üretim edimiyle olan ilişkisinde ortaya çıkmaktadır, bu ilişki işçinin kendi etkinliğiyle ona ait olmayan yabancı bir etkinlik olarak ilişki kurmasıdır (Marx, 1998a: s. 75). Çünkü insanın kendisine ait olan etkinliği kendi yaratıcılığını ve yeteneklerini kullanıp geliştirebileceği etkinliklerle ortaya çıkmaktadır. İşi bir üretim bandında örneğin sürekli vida sıkmak olan bir işçinin etkinliği böylelikle kendisinden hiçbir şey taşımamaktadır, insanı ve zihni mekanikleştiren dışsal bir iş niteliğindedir ve insanın yaratıcılığına dair hiçbir iz taşımamaktadır. İşte bu noktada da işçinin kendi etkinliğine olan yabancılaşması iş bölümü arttıkça daha da artmaktadır, örneğin bir atölyede bir işçi bir makinanın her parçalarından sorumluyken sorunun nerede olduğunu çözmek gibi edimlerle işine kısmen kendisinden bir şeyler katmaktadır. Ancak iş bölümü arttıkça aynı makina bir fabrikada üretilirken işçi sadece o makinanın tek bir yerindeki vidadan sorumlu hale gelmektedir. Böylelikle de işçinin etkinliği, işçinin kendi fiziksel ve zihinsel enerjisi, kişisel yaşamı ya da o aktivite dışındaki yaşamı her neyse kendisine karşı bir etkinlik, ne ona dayanan ne de ona ait olan bir etkinlik haline gelmektedir (Marx, 1998a: s. 75).

Üçüncü olarak da işçi, tür olarak yaşamına yabancılaşmaktadır (Marx, 1998a: s. 76). Diğer bir ifadeyle insan türüne yabancılaşmaktadır. Çünkü hem hayvanlarda hem de insanlarda tür yaşamı her ikisinin de fiziksel olarak inorganik bir doğada yaşamasından oluşmaktadır, bir hayvanla kıyaslanan ne kadar evrensel bir insan olursa, üzerinde yaşadığı inorganik dünya da o kadar evrensel olmaktadır (Marx, 1998a: s. 75). Fiziksel olarak insan doğanın bu ürünlerinin üzerinde besin, ısınma, kıyafet biçiminde ya da olabileceği herhangi bir biçimde ortaya çıkacak şekilde yaşamaktadır, böylelikle insanın evrenselliği pratikte tam da bütün bir doğayı kendisinin inorganik bedeni haline getiren evrensellikte açığa çıkmaktadır (Marx,

1998a: s. 76). En nihayetinde doğa insanın inorganik bedeni haline gelmektedir, insanın doğada yaşaması, doğanın onun bedeni olması anlamına gelmektedir ve eğer ölmek istemiyorsa bu bedenle sürekli ilişki içerisinde kalmak zorundadır (Marx, 1998a: s. 76). Böylelikle insanı doğadan ve kendisinden, kendi aktif fonksiyonlarından, yaşam etkinliğinden, yabancılaşmış emeğinden yabancılaştırmak en nihayetinde insanı kendi türüne karşı yabancılaştırmaktadır (Marx, 1998a: s. 76). Böylece de onun için tür yaşamı bireysel yaşama dair bir araca dönüşmektedir (Marx, 1998a: s. 76). Öncelikle tür yaşamını ve bireysel yaşamı yabancılaştırmakta, sonra da bireysel yaşamı kendi soyut formunda tür yaşamının amacı kılmaktadır (Marx, 1998a: s. 76). Çünkü emek, yaşamsal etkinlik, üretken yaşamın kendisi insana bir ihtiyacın karşılanmasına dair salt bir araç olarak görünmektedir (Marx, 1998a: s. 76). Yine de üretken yaşam insan açısından halen tür yaşamıdır, türün bütün karakteri, tür karakteri kendisinin yaşam etkinliğinin karakterinde, insan türünün karakterinin özgür ve bilinçli etkinliğinde içerilmiştir, ancak insan için yaşamın kendisi böylelikle bir yaşam aracına dönüşmektedir (Marx, 1998a: s. 76). Oysa hayvan kendi yaşam etkinliğiyle dolaysızca özdeştir, kendisini yaşam etkinliğinden ayırmamaktadır, hayvan kendisinin yaşam etkinliğidir, insan ise kendi yaşam etkinliğinin kendisini istencinin ve bilinçliliğinin nesnesi haline getirmektedir ve bilinçli bir yaşam etkinliğine sahiptir (Marx, 1998a: s. 76). Bilinçli yaşam etkinliği ise doğrudan insanı hayvansal yaşam etkinliğinden ayırmaktadır, etkinliği ise özgür bir etkinliktir, oysa yabancılaşmış emek bu ilişkiyi tersine çevirmektedir ve onun yaşam etkinliğini, onun özsel varlığını kendi varlığının salt bir aracına dönüştürmektedir (Marx, 1998a: s. 76). Diğer bir ifadeyle bir hayvanın o hayvan olmaklığa dair tüm süreçleri besin ve eş bulma gibi yaşamsal faaliyetlerle bir ve aynıyken insanın onu insan yapan yaşam faaliyetleri kendi bedeninin ihtiyaçlarına tekabül eden biyolojik yaşam faaliyetlerinden farklıdır. Çünkü hayvan en fazla ihtiyaçları doğrultusunda üretirken insan fiziksel bir ihtiyaca sahip olmasa bile üretebilmektedir (Marx, 1998a: s. 77). En nihayetinde insanın tür yaşamı tam da nesnel dünyayı işleyebilmesinde yatmaktadır (Marx, 1998a: s. 77). Bir aslanın tür yaşamı ihtiyaçlarını karşılamak üzere gerçekleştirdiği tüm etkinliklerle bir ve aynı şeyken insanın, bedeninin ihtiyaçlarına dair yaşam faaliyetleri ile onu insan kılan etkinlikler birbirinden ayrılmıştır. Zira insanı insan yapan biyolojik ihtiyaçlarını giderme biçimi değil, biricik bir morfolojiye, yani sahip olduğu beyin ve ellerle

doğayı dönüştürebilecek araç-gereçleri yapıp kullanabilmesi, dolayısıyla doğayı dönüştürerek yaratıcı bir faaliyetle yeniden üretebilmesi, kısaca üretebilmesidir. Oysa Marx'a göre insanı insan yapan tüm bu üretken faaliyet yabancılaşmayla onun bedensel ihtiyaçlarının bir aracı durumuna düşürülmektedir, işte burada kendisine yabancılaşılan da insanın, insanı insan yapan türsel yaşamı olmaktadır. Bunun ise en temelde iki nedeni olduğu öne sürülebilir görünmektedir. Bunlardan ilki en genel tabirle emek ürününü işçinin ürünü olmaktan çıkaran iş bölümüdür. İkinci olarak da yine emek ürününü işçinin ürünü olmaktan çıkaran bir diğer etken olan, üretim araçlarının mülkiyetinin bir başkasında oluşudur. Çünkü eğer emeğin ürünü işçiye ait değilse, onun karşısına yabancı bir güç olarak çıkıyorsa, bunun tek nedeni onun, yani emeğin ürününün işçi dışında bir başkasına ait oluşudur (Marx, 1998a: s. 79). Böylelikle üretim araçlarının özel mülkiyeti, bunun mümkün olabilmesi için de en nihayetinde özel mülkiyet, işçinin yabancılaşmasının nedeni olarak karşımıza çıkmaktadır.

Elbette dünyadaki tüm insanlar işçilerden oluşmamaktadır, ancak özel mülkiyet en nihayetinde işçi-olmayanların, yani sermayedarların da yabancılaşmasına neden olacağı için özel mülkiyet sırf işçinin değil, insanın yabancılaşmasına neden olmaktadır. Marx, işçi-olmayanların yabancılaşmasını ele aldığı satırlarda aynı zamanda özel mülkiyeti yabancılaşmış emeğin zorunlu bir sonucu olarak ele almaktadır, dolayısıyla da özel mülkiyet yabancılaşmış emek kavramının analiziyle sonuçlanmaktadır (Marx, 1998a: s. 81). Böylelikle yabancılaşmanın da özel mülkiyetin sonucu olduğu çıkarımı düşünüldüğünde özel mülkiyet ile yabancılaşma arasında diyalektik bir ilişkinin olduğu söylenebilir hale gelmektedir. En nihayetinde de yabancılaşmış emeğin maddi ve özlü dışavurumu olarak özel mülkiyet her iki ilişkiyi kuşatmaktadır, bu ilişkiler de işçinin işle, emeğinin ürünüyle ve işçi-olmayanla, yani sermayedarla ve de işçi-olmayanın, yani sermayedarın işçiyle ve onun emeğinin ürünüyle olan ilişkisidir (Marx, 1998a: s. 83). Böylece işçide bir yabancılaşma etkinliği olarak ortaya çıkan her şey işçi-olmayanda, yani sermayedarda bir yabancılaşma durumu olarak ortaya çıkmaktadır (Marx, 1998a: s. 83). Daha sonra işçinin üretimdeki ve bir zihin durumu olarak ürüne karşı olan gerçek, pratik tutumu işçi-olmayanda, yani sermayedarda kuramsal bir tutum olarak

yüzleşme biçiminde ortaya çıkmaktadır (Marx, 1998a: s. 83-84). Son olarak da işçi-olmayan, yani sermayedar işçinin kendisine karşı yaptığı her şeyi işçiye karşı yapmaktadır, ancak kendisine karşı kendisinin işçiye karşı yaptığını yapmamaktadır (Marx, 1998a: s. 84).

Fakat Elyazmalarında Marx işçi-olmayanla ilgili analizine daha yeni başlamışken, bu ayrımları içeren el yazması garip bir şekilde sonlanmaktadır (Ollman, 2012: s. 246). Ancak yine de Marx'ın diğer görüşleri göz önünde bulundurulursa işçi-olmayanların, yani sermayedarların yabancılaşması hakkında da belirli sonuçlara ulaşılabilir görünmektedir.

İlkin sermayedarların, yani kapitalistlerin kendi yabancılaşmalarındaki rolü pasif kalmaktadır (Ollman, 2012: s. 246). Zira işçi yabancılaşma sürecinde etkin rol oynarken denebilir ki kapitalist bu sürece daha çok maruz kalmaktadır. Fakat en nihayetinde nasıl ki işçi ürettiği metayı kendi metası olarak ilan edemiyorsa kapitalist de metayı salt kendi metası ilan edememektedir. Çünkü işçi açısından emek kendisinin, üretim araçları kapitalistinken kapitalist açısından üretim aracı kendisinin emek ise işçinindir. Dolayısıyla iş bölümü yabancılaşmanın ana nedenlerinden biriyken kapitalist de bu iş bölümünden kendi payına düşeni almaktadır, zira üretim aracını ve üretim aracı için kullanacak sermayeyi tedarik etme işi onun üzerindedir. Üstelik ürettirdiği nesne onun için başka bir insanın yaşam etkinliği olarak sadece satmak için ve kâr elde etmek için vardır (Ollman, 2012: s. 246). Ayrıca kapitalist ürünle, piyasa ne talep ediyorsa onu yapmaya zorlanmaktadır; ürünü çoğaltır, azaltır, farklılaştırır, burada değil de şurada satar, bu paraya değil de şu paraya satar, kısaca kimi açılardan ürün kapitalistin kontrolünde, kimi açılardan da kapitalist ürünün kontrolündedir (Ollman, 2012: s. 247). En nihayetinde kapitalist de işçi gibi, insanın temel yaşam etkinliği olan üretmekten yabancılaşmakta, ne üretilen ürünü tek başına "Ben ürettim," diyebilmekte ne de özgürlüğünü ve yaratıcılığını kullanarak üretebilmektedir, çünkü tüm üretimi piyasadan gelen talep belirlemektedir.

En nihayetinde yabancılaşmanın ister sermayedar, yani kapitalist olsun, isterse de işçi olsun üretici ile ürün arasındaki ilişkinin, dolayısıyla da üretim ilişkilerinin bozulmasından kaynaklandığı söylenebilir görünmektedir. Bu bozunmayı ise Marx *Kapital*'in birinci cildinde meta fetişizmi olarak değerlendirmektedir. İlk dönem yapıtlarının aksine bu kitapta yabancılaşma kavramını kullanmayan Marx, meta oluşu, birbirinden bağımsız olarak çalışan özel bireylerin emeklerinin ürünü olmasına bağlamaktadır (Marx, 1982: s. 165). Tüm bu özel bireylerin emeklerinin toplamı toplumun birikmiş emeğini oluşturmaktadır ve üreticiler emeklerinin ürünlerini mübadelede bulununcaya dek toplumsal ilişki içerisine girmediklerinden, onların özel emeklerinin belirli toplumsal karakteri yalnızca bu mübadele sırasında görünür olmaktadır (Marx, 1982: s. 165). Diğer bir deyişle özel bireylerin emeği toplumun toplam emeğinin bir unsuru olarak kendini yalnızca içerisinde ürünler arasında ve onların dolayımıyla üreticiler arasında mübadele edimini kurduğu ilişkiler aracılığıyla açığa çıkarmaktadır (Marx, 1982: s. 165). Böylelikle de üreticilere göre özel emekleri arasındaki toplumsal ilişkiler işlerindeki kişiler arasındaki dolaysız toplumsal ilişkiler olarak görünmemekte, bunun yerine kişiler arasındaki maddi ilişkiler ve şeyler arasındaki toplumsal ilişkiler olarak görünmektedir (Marx, 1982: s. 165-166). Metalar dünyasının fetişizmi ise onları üreten emeğin hususi toplumsal karakterinden ortaya çıkmaktadır (Marx, 1982: 165). Marx'ın erken dönem yapıtlarındaki yabancılaşma kavramı düşünüldüğünde de meta fetişizmini ortaya çıkaranın üretim ilişkilerindeki tüm bu yabancılaşma süreçleri olduğu söylenebilir görünmektedir. Çünkü yabancılaşma, üretici ile ürün arasındaki dolaysız ilişkiyi bozmakta ve ürünü üreticiden, üreticiyi ise üründen koparmaktadır ve toplumsal ilişkiler de en nihayetinde üretici ve tüketici arasındaki dolaysız ilişki yerine metalar arasındaki paranın dolayımından geçen ilişkilere indirgenmektedir. Diğer bir ifadeyle günümüz tüketim toplumunda markete giren birisi un paketlerine baktığında ne onun üretildiği buğdayın ekildiği tarlayı ne de onu eken çiftçiyle yüzleşmektedir, tek gördüğü elinde tuttuğu paket ile üzerindeki fiyatıdır, dolayısıyla metadır. Fetişizm ise metayı üreten tüm o üretim ilişkilerinin ve üreticilerin görünmez hale gelmesinden ötürü aslında o unun sanki bilinmez bir güç tarafından o pakete konup raflara dizilmiş olması hissinden ileri gelmektedir. İşte üretim ilişkileri ve üreticileri görünmez kılan temel unsur da günümüzde her metanın üretiminde işbaşında olan yoğun iş bölümü olarak tespit edilebilir görünmektedir. Öyle ki tek bir

kişinin dahi üretebileceği ürünler artık onu elden ele ulaştıran sayısız aracı tüccarın devreye girmesiyle iş bölümünden nasibini almakta ve bu sayısız aracılar arasında o ürünü üreten kişi görünmez hale gelip ürün ise metalaşmaktadır.

Meta fetişizminin bir yönüyle de günümüzdeki tüketim çılgınlığına tekabül ettiği söylenebilir görünmektedir. Fakat ikisi arasındaki bağ, bu çalışmada önerilen kavramlardan biri olan ölümsüzlük istenci bağlamında daha net bir şekilde kurulma imkânına sahip olmaktadır. Zira üreticinin ve üretim ilişkilerinin metada görünmez hale gelmesi, yabancılaşma ve onun beraberinde getirdiği meta fetişizminden önce mümkün olmayan bir meta sahiplenilmesini mümkün hale getirmiştir. Örneğin sanayi öncesi dönemde bir el tezgâhında dokunan halıyı bizzat dokumacısından alan birisi için o halının emek sahibi, dolayısıyla da ilk sahibi hep görünür kalacaktır ve bizzat dokumacısı olacaktır. Ancak örneğin son model bir cep telefonunu alan birisi için o telefonun üretim sürecinde kimin elinden geçtiği asla bilinemeyecek, bilinmesi için de hiçbir çaba gösterilmeyecek, hatta bilinse dahi önemsenmeyecektir. Böylelikle o cep telefonu satıştan önce raflarda tamamen sahipsiz bir şekilde biricik sahibini bekler gibidir ve o telefonu satın alan kişi de kendini o telefonun ezeli ve ebedi biricik sahibi imiş gibi görmektedir. Böyle olunca da sahip olunan tüm metalarla bağ kurmak kolaylaşmakta ve tüketici kendisini artık sahip olduğu metaların toplamı olarak görmekte ve hatta bazen kendisini o metalar içerisinde kaybedip salt o metaların toplamından ibaret hale gelmektedir. Metalarla bu şekilde kurulan bir bağ bireyin kayboluşunu beraberinde getirse de aslında bireye önceden sahip olmadığı bir olanağın kapısını da açmaktadır. Bu ise sahip olunan metalarla özdeşleşmenin insana yeni bir beden sunması ve böylelikle adeta bedeninin sınırlarının ötesinde bir yaşamı vadeder hale gelmesidir. Diğer bir deyişle tüketici, kendisini metalarla özdeş görerek kendisini kaybetse de bu metaların çoğunun kendi bedeninin ölmesinden çok sonra yok olacak olması sayesinde yeni ama sahte bir seküler ölümsüzlüğe kavuşma imkânına da sahip olmaktadır. Böylelikle kişi bir tüketici olarak satın aldıkça seküler ölümsüzlük istencini gerçekleştirmekte ve adeta ne kadar çok satın alırsa o denli ölümsüzlüğe sahip olduğu duygusuna sahip olmaktadır. Ayrıca tıpkı ölümsüzlük istencine sahip olmak için ölümsüzlük istendiğinin açıkça dile getirilmesinin gerekmemesi ve ölmemeyi her reddedişin bu

istencin kanıtı olması gibi, satın alarak ölümsüzlük istencinin gerçekleştirilmeye çalışılması için satın aldıklarıyla ölümsüzlük kazanacağının dile getirilmesi gerekmemekte, satın alma güdüsünün ihtiyaçların ötesine geçip satın almanın bizzat satın alma için istenir olması metaya sahip olmayla ölümsüzlük arasında kurulan bilinçli ya da bilinçsiz bağı kanıtlamaktadır. Zira ölümsüzlükte hakikat istencinden gelen bitmek bilmeyen bir süreklilik isteği bulunmaktadır ve bu, hakikat istencinde hep daha fazla bilmek, bilineni bilinir kılanı da bilmek gibi sonsuza dek giderken ölümsüzlük istencinde de hep bu kez de ölmemek olarak sonsuza dek gitmek istenmektedir. Sürekli satın alma isteğinde de aslında insan bilinçsiz de olsa bu evrendeki her şeye sahip olmayı istemekte, bu sayede de kendisini evrenle özdeşleştirip evren kadar uzun bir süre var olabilmeyi içten içe istemektedir. Böylelikle de asla gerçekleşemeyecek bir arzunun peşinden koşan tüketici insan, kısmen de olsa asıl ölümsüzlük kazanabilecek kendi tinini ve kendi bedenini sahip olduğu metalar arasında kaybetmekte, sahip olduğu metalar sayesinde seküler ölümsüzlük istencini gerçekleştirdiğini düşünse bile asıl ölümsüzlüğe ulaşma şansını kaybetmektedir.

En nihayetinde yabancılaşma ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan meta fetişizmi ile birlikte Marx'ın ve dolayısıyla da sosyalizm ile komünizmin bakış açısına göre bir ilerlemenin nasıl mümkün olacağı açıkça sorulabilir hale gelmektedir. İlkin bunun cevabı üretimin, ancak yeni olanın değil de var olan unsurların en fazla farklı dizilişleri olarak sahte yeni olanın üretiminin sonsuza doğru arttıkça ilerlemenin de sonsuza dek artacağı yönünde olmayacaktır. Diğer bir ifadeyle üretimin artışı ile ilerleme arasında doğru bir orantı olduğunu iddia etmek en azından Marx'ın görüşlerine sadık kalındığında mümkün değildir. Zira üretimin artışı yabancılaşma ve dolayısıyla meta fetişizmini bitirmek bir yana daha da arttıracaktır. O halde ilerleme yabancılaşmanın ve dolayısıyla meta fetişizminin ortadan kaldırılışı olarak ele alınarak yabancılaşmanın ana nedenlerinden birisi olarak iş bölümünün ortadan kaldırılmasıyla ilerlemenin mümkün olacağı iddia edilebilecektir. Ancak iş bölümü yabancılaşma ve dolayısıyla meta fetişizminin ana nedenlerinden birisi olsa da ortadan kaldırılışı tek başına ilerlemeyi mümkün kılmayacaktır, bilakis anarşizmde olduğu gibi karmaşık teknik ve bilgisel üretimi imkânsız kılarak bilgisel

bir gerilemeye neden olabilecektir. O halde iş bölümünün yabancılaşmaya neden olmasını sağlayan temel unsurun, yani üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılması daha makul bir seçenek olarak görünmektedir. Ancak bu da tek başına ilerlemeyi sürdürülebilir kılmaya yetmeyecektir, çünkü Marx ve sosyalizm ya da komünizm açısından ilerleme yabancılaşmanın ortadan kaldırılışı olarak tespit edilse bile üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılması yabancılaşmaya neden olacak şekilde bir iş bölümünün de ortadan kalkmasını garanti edememektedir. Ayrıca bu çalışmanın temel tezine göre ilerleme, yeni olan olarak bilgisel üretimin artmasıyla doğru orantılı olarak ele alınmaktadır ve üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kalkması tek başına bilgisel üretimin hızlanmasını garanti altına alamayacak, çünkü bilgisel üretim için en iyi üretim araçlarının en iyi ellere geçmesini tek başına garanti edemeyecektir. Üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılmasının anlamlı hale gelmesi için herkesin asıl potansiyelinin keşfedileceği ve fırsat eşitliğini son kertede gözetecek bir eğitimden geçmesi gerekmektedir, böylece herkes kendi kapasiteleri doğrultusunda mümkün olan en verimli bilgisel üretimi gerçekleştirebilir hale gelecek ve en iyi üretim araçlarını en iyi kimin kullanabileceği ölçülebilir ve dolayısıyla tespit edilebilir kılınmış olacaktır. Elbette herkes nitelikli bir bilgisel üretimde bulunma kapasitesine doğuştan sahip olmayabilecek, kimisi ne kadar eğitilirse eğitilsin ister sanatta ister bilimde bir yeni olan olarak yeni bir bilgi üretme konumuna asla gelemeyecektir. Ancak yine üretim araçlarının özel mülkiyetine izin verilmesinden ötürü gerçekleşen sömürünün üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılmasıyla sona erdirilmesi sayesinde böyle insanların da yoğun iş bölümünden kaynaklı mekanik ve sürekli tekrarlanan işlerde körelmesinin önüne geçilecektir. Diğer bir ifadeyle insanlar geçim araçlarına ulaşmak için üretim araçlarının mülkiyetine sahip olanlar tarafından hep daha fazla çalışmaya zorlanmayacak, böylelikle kendisini daha iyi gerçekleştirmesini sağlayacak etkinliklerde bulunabileceği boş zamana daha çok sahip olacaktır. İş bölümünün üretim araçlarının özel mülkiyetinden kaynaklı olarak böylesi bir yabancılaşmaya neden olmadığı bir durumu nitekim Marx da betimlemektedir. Ona göre komünist bir toplumda kimse özel bir etkinlik alanına sahip olmayacak, bunun yerine herkes dilediği her branşta başarılı olma şansına sahip olacaktır, toplum genel üretimi düzenleyecek ve böylece bir gün bir şey, yarın başka bir şey yapabilmeyi olanaklı kılacaktır; örneğin, birisi sabah avlanabilecek, öğleden sonra balık

tutabilecek ve akşam sığırları güdebilecektir, akşam yemeğinden sonra eleştirmen olabilecek ve hiçbir zaman sadece avcı, balıkçı, çoban ya da eleştirmen olmak zorunda kalmayacaktır (Marx ve Engels, 1998b: s. 53). Buna ek olarak da günümüz koşulları açısından bir kişi bir fabrikada belirli bir saat parça başı ve mekanik bir iş yapmak zorunda kalsa bile çalışma saatleri yapılan düzenlemelerle kısalacağından mesai saatleri dışında istediği ve insanın türsel yaşamını özel kılan herhangi bir yaratıcı etkinlikte kendi kapasitelerine uygun şekilde bulunabilecektir. Örneğin bir fabrika işçisi saat dörtte işten çıkıp akşam altıya kadar bir müzik ya da tiyatro etkinliğinde ya da bilimsel faaliyette bulunma şansına sahip olabilecektir. Bu ise insanın salt yaşamsal gereklerini sağlamak için yaratıcılığını körelten bir işte uzun saatler boyunca çalışma zorunluluğunu ortadan kaldıracak ve insanı insan yapan asıl üretici faaliyetler sonucu rahatlıkla "benim" diyebileceği ürünleri ortaya çıkaracak işlerle uğraşabilmesini mümkün kılacaktır. Böylelikle insan ölümsüzlük istencini gerçekleştirmek için sürekli satın alma ihtiyacı da duymayacak, çünkü kısmi tinsel ölümsüzlük istencini ister sanat ister bilim isterse de spor gibi başka bir kültürel alanda ortaya çıkardığı bilgisel üretim aracılığıyla gerçekleştirmiş olacaktır. İşte bu şekilde örgütlenen bir yaşam tarzında da eğitim çok küçük yaşlardan ileriki yaşlara dek sürekli kılınacağı için en iyi üretim araçlarını en iyi kimin kullanacağı arz-talep ilişkilerine göre şans eseri ya da bitmek bilmeyen deneme-yanılmalarla belirlenmek zorunda kalmayacak, eğitim süreçlerinde herkes sahip olduğu azami kapasiteyi ortaya koyup gerçekleştirmiş olacaktır. Böylece ister sanatsal ister bilimsel isterse de endüstriyel olsun belirli bir üretim aracı için en uygun kimlerin olduğu hâlihazırda bilinir, henüz bilinmese de ölçülebilir hale gelecektir ve böylelikle niteliksel ve niceliksel olarak en iyi bilgisel üretim, dolayısıyla da mümkün olan en hızlı ve nitelikli ilerleme sağlanmış olacaktır.

Ne var ki böylesi örgütlenen bir toplumun, mümkün olan en iyi ilerlemeyi sağlayacağı kabul edilse bile, anarşizmin hemen her biçimi için geçerli sorunsal Marx ve sosyalizm ile komünizm açısından da geçerli kalmaktadır. Bu da böylesi bir toplum ortaya çıkıp yerleştikten sonra ilerlemenin en büyük hızda gerçekleşeceği kabul edilse dahi evvela böylesi bir toplumun nasıl ortaya çıkacağı sorunsalıdır. Zira Marx da bu sorunsala cevap olarak *Komünist Manifesto*'nun sonundaki "Tüm

dünyanın işçileri, birleşin!" (Marx ve Engels, 1998a: s. 243), şeklinde olan o ünlü çağrısından öte bir şey söylememektedir. Daha sonraki sosyalist ve komünist fikir adamları en fazla kapitalizmin kaçınılmaz sonunun sosyalizm, sosyalizmin kaçınılmaz sonunun komünizm olduğu şeklinde çıkarımlarda bulunmaktadırlar. Ancak bu da insanları belki de asla gelmeyecek kurtarıcıyı, yani kapitalizmi bitirecek o son kerteyi ya da krizi belki de sonsuza dek beklemeye mahkûm etmekten öte bir yere varamamaktadır, buna karşın da kapitalizm her krizde kendisini yenileyerek mevcut yeni koşullara ayak uydurmaktadır. Kimi sosyalist ya da komünistler ise seçim yoluyla iktidara gelmeyi planlamakta, ancak seçimle iktidara gelseler dahi mevcut düzen değişikliğini hangi yasal zemine oturtarak ve hukuki yoldan meşru bir şekilde gerçekleştireceklerinin cevabını verememektedir. Öte yandan kimi sosyalist ya da komünistler de silah zoruyla iktidara geleceklerini iddia etmekte, ancak bu noktada da nasıl meşru bir şekilde silah kullanacakları, üstelik de günümüz koşullarında silahlanmış gelişmiş bir düzenli orduya karşı nasıl nihai bir zafere ulaşacakları sorusu, dolayısıyla hangi noktadan sonra toplum nezdinde terörist olmaktan çıkıp muzaffer gerillalar haline gelecekleri sorusu cevapsız kalmaktadır. Bu sorunsala bir çözüm önerisi ise bu çalışmanın sonuç kısmında dile getirilmeye çalışılacaktır.

SONUÇ

Bu çalışmada ilerleme en nitelikli ve en nicelikli bilgisel üretimin sürdürülebilir şekilde sürekli ortaya çıkışı olarak ele alınmış, bunun ön koşulu olarak da en iyi üretim araçlarının mümkün olan en iyi eller tarafından kullanılması gerekliliği tespit edilmiştir. Bunun sağlanması içinse en genel olarak üretim araçlarının kullanıcılarına salt arz-talep ilişkileri dolayımıyla, yani tabiri caizse deneme-yanılma yöntemiyle teslim edilmesinin önüne geçilmesi gerektiği ortaya konmuştur. Diğer bir deyişle bir üretim aracını rastgele bir ele vermek, bu el başarılıysa onunla devam etmek ama başarısızsa daha uygun bir el aramak üzere başka bir ele teslim etmek en iyi üretim araçlarının en iyi ellere geçiş sürecini

oldukça yavaşlatmakta, en iyi ihtimalle de mükemmel bir şansa bırakmaktadır. Bu muhtemelen çok uzun süreci kısaltmak içinse birden fazla yolun olduğu söylenebilir görünmektedir. Bunlardan ilki, üretim araçlarının özel mülkiyeti sürdürülse dahi planlı bir ekonomiye geçilmesidir. Bu sayede üretim araçları halen belirli kişilerin mülkiyetinde olsa dahi o üretim araçlarını kimin kullanacağı deneme-yanılma yöntemiyle değil de belirli kriterlere göre planlı bir şekilde seçilebilecektir. Bunun mümkün olması için de elbette tüm toplumun belirli bir ölçme-değerlendirmeye göre yürütülecek planlı bir eğitimden geçmesi ve kimin hangi üretim aracını kullanacağının planlı bir şekilde belirlenmesi gerekecektir. Veyahut hangi bölgede hangi yatırımın yapılacağı, yani hangi üretimde bulunacağı merkezi bir değerlendirme tarafından belirlenecektir. Buna göre de gerekli kişilerin gerekli üretim araçlarına sahip olması için planlı teşviklerin verilmesi gerekecektir. Veyahut ikinci olarak üretim araçlarının özel mülkiyetinin ortadan kaldırılması gerekecektir ki bu noktada uygulanabilirliğe dair sorunsallar ortaya çıkmaktadır.

İlkin, üretim araçlarının mülkiyeti onlara sahip olanlardan zorla alındığında bir meşruiyet sorunsalı ortaya çıkmaktadır. Zira haksız yollardan dahi alınmış olsa bu mülkiyetler ilk başta ticari yollarla kazanılmışlardır ve silah zoruyla ya da yeni getirilen hukuki yollardan geri alınması kazanıldığı yoldan farklı bir yolla geri alınmasından ötürü bir haksızlık hissi doğuracaktır. Bunun sonucunda da üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulunduran eski sahiplerin soyundan gelenler bir intikam hissiyle kaybettiklerini geri alma peşine, dolayısıyla bir karşı devrim peşine düşebileceklerdir. Fakat bunun önüne geçilmesi için özel mülkiyetin geri alınış biçiminin değiştirilmesi meşruiyet sorunu açısından bir çözüm önerisi teşkil edecektir.

Örneğin karşılıklı anlaşmalarla, ortak çıkarlar doğrultusunda ve bölgelerin etnik dağılımını göz önünde bulundurarak iki toprak parçasını karşılıklı olarak mübadele etmek meşru bir uluslararası anlaşma olacaktır. Ancak taraflardan birinin anlaşmayı bozup verdiği toprak parçasını işgal ederek silahla geri alması barışçıl yollarla verilen toprağın zorla geri alınması olarak meşru sayılmayacak, dünya,

toprağı zorla işgal edilen ülkeyi haklı bulacak ve onun yanında olacaktır. Benzer şekilde bir kapitalistin kendisinin ya da ailesinin tamamen yasal olan yollarla olmasa bile ticaret yoluyla ve sermayedar olarak üretimde bulunarak biriktirdiği servetin silah yoluyla ya da yasa zoruyla elinden alınması toplumda bir tepkiye neden olmasa bile o kapitalistin ailesi ve neslinde bir hınç ve haksızlık duygusu uyandıracak ve bu aileye mensup kişiler muhtemelen ilk fırsatta, kaybettiklerini geri almaya çalışacaklardır. Ancak bu serveti ölüm kalım pahasına ticari olarak rekabete girdiği başka bir şirket karşısında tutunamayıp iflas etme yoluyla kaybederse, yine de ailesi tarafından bir hınç duyulacaksa bu hıncın odağında yanlış kararlar alıp şirketi batıran kapitalistin kendisi olacaktır. Çünkü bu ikinci örnekteki kaybediş, ticaret ve üretim yoluyla kazanılanın ticaret ve üretim yoluyla kaybedilmesi olarak meşru bir kayıp şeklinde görülecektir. İşte bu nedenle kapitalizmi yıkacak bir krizi, ya da sosyalist partilerin beklenmedik bir seçim zaferini yahut kitleleri peşinden sürükleyecek ve düzenli ordulara karşı nihai bir zafer kazanabilecek bir isyanı bir kurtarıcı bekler gibi beklemek yerine kişilerin bizzat kendi hayatına dair daha küçük fedakârlıklarla derhal harekete geçmeleri de tüm bu sonsuz bekleyişlerin alternatifi olabilecektir. Bu harekete geçiş de devletin ya da dünyanın topluca kapitalizmden vazgeçmesini beklemek yerine kendi küçük dünyalarında kendilerine dair fedakârlık ve feragatlerle kapitalizmden bireysel olarak vazgeçtiklerinin ilanıyla mümkün olacaktır. Bunun için de sermayesi olan birinin, bir kurum ya da kuruluşun ya da bizzat devletin, sermayesinin bir kısmından feragat edip bu sermayeyi sermaye yöneticiliği yaparak bir şirket kurabilecek ve bu sermaye aslen başkasının olduğu için de şirketin kârının çok büyük bölümünü kendine ayırmak yerine tüm çalışanlara tam da emekleri ölçüsünde pay edebilecek birine teslim etmesi fitilin ateşlenmesi için yeterli olacaktır. Çünkü çalışanlarına emeklerinin tam karşılığını veren bir şirket nitelikli iş gücünü kendisine çekme konusunda kârın büyük bölümünün üretim araçlarının mülkiyetini elinde bulunduran sermayedarın olduğu diğer şirketler tarafından rekabet dahi edilemez olacaktır ve üretim araçlarını en iyi kullanabilecek en nitelikli iş gücünü kendisine çekecek, zamanla şirket olarak kârını arttırıp üretim araçlarının en iyilerini de bünyesine katarak en sonunda üretimde de rekabet edilemez hale gelecektir. Bu durumda rakip şirketlerin ayakta kalmak için yapabileceği iki şey kalacaktır, ya sermayedar kârını kısıp çalışanlarına daha çok maaş vermeyi seçecektir ya da sermayedar da üretim araçlarının mülkiyetinden feragat edip şirket içinde kârın

herkesin emeğine göre bölüşüldüğü sisteme geçilecektir. Sermayedar bu iki yoldan birini seçmezse de rekabette tutunması çok zor olacaktır. Hele ki kârın bölüşüldüğü şirket bu yönetim politikasını bir reklam aracı olarak kullanırsa insanlar sırf destek olmak için dahi kârın bölüşüldüğü komün şirketin ürünlerini tercih edebilecektir. İşte bu şekilde rakip sermayedar rekabette dengeyi sağlamak için üretim araçlarının mülkiyetinden feragat etmez de iflas yoluyla bu mülkiyetlerinden vazgeçmek durumunda kalırsa kimse bu kaybı gayri meşru görmeyecektir, çünkü ticaret ve üretim yoluyla kazanılmış olan yine ticaret ve üretim yoluyla kaybedilmiş olacaktır. Böylelikle de eğer o galip gelen komün şirkete dair bir hınç duyulacaksa da bu hınç kendilerine haksızlık edildiği maskesinden arındırılmış, saf bencilce bir hınç olacaktır ve kısaca "Hakkım olanı elimden aldılar!" yerine "Benim daha fazlasını hep kendime ayırma bencilliğimi elimden aldılar!" şeklinde dile getirilecektir. Diğer bir ifadeyle nasıl ki Nozick'in görüşlerinde devletin ortadan kalktığı bir doğa ya da anarşi durumunda devlet görünmez ele göre karşılıklı çıkar ilişkileriyle asgari devlet olarak kendiliğinden tekrar ortaya çıkıyorsa, rekabetçi bir serbest piyasa ortamında da böylesi bir komün şirket, yönetim biçiminin sahip olduğu en iyi iş gücünü çalıştırma avantajından ötürü ya rakiplerini elimine edip bünyesine katacak ya da yönetim biçimi onlarla rekabet etmek isteyen diğer şirketler tarafından da kopyalanıp onların da yönetim biçimi olacaktır ve belki de zamanla bütün şirketler komün şirket biçimiyle yönetilecek ya da tek bir komün şirket altında birleşebilecektir. Çünkü bu komün şirket modeliyle birlikte sermaye yöneticiliği de gerçek bir iş kolu olarak kapitalistlik ve sermayedarlıktan ayrılmış olacak ve sermaye yöneticiliği potansiyeline sahip kişiler de sırf sermayeleri olmamalarından ötürü gerçek işlerini yapamayıp hep patronlarının sermayelerine vekâlet etmeye mahkûm olmaktan kurtulacaktır. Böylelikle bu komün şirket modeli, en iyi üretim araçlarının en iyi ellere geçmesinin şansını arttırmanın yanında, sermaye yöneticiliği için sermayeye sahip olma şartını da ortadan kaldırdığından en büyük sermayenin de en iyi sermaye yöneticiliği yapabilecek kişinin eline geçme şansını arttıracak ve böylelikle hem bilgisel hem de üretimsel açıdan ilerleme mümkün olan en yüksek hızına giderek yaklaşıyor olacaktır.

Bilgisel üretim araçlarının, yani tüm bilimsel araç-gereçlerin de aynı sistemle işletildiği düşünüldüğünde bilgisel üretim de artmış olacak ve asıl manada ilerleme olarak bilgisel ilerleme mümkün olan en yüksek hızına ulaşmış olacaktır. Ancak bu noktada bilgisel ilerlemenin mümkün olan en yüksek hızda olmasının neden bu kadar önemli olduğu sorulabilir. Zira ortalama bir ilerleme de sonuçta insanlığın bilimsel ve teknik açıdan ilerlemesini sağlayacaktır. Ancak ne var ki insanlığın çevreye, gelişen teknoloji ile verdiği zarar geri döndürülemez boyutlara ulaşmıştır ve çevre sorunları karşısında insanlığın hayatta kalışının tek yolu yine çevreye verilen zararın telafi edilmesini sağlayacak bilimsel gelişmeleri hayata geçirmektir. Çevreye verilen zararın hızının geçilip çevre sorunlarının önüne geçilmesi ya da en azından insanlığın hayatta kalmasını sağlayacak başka yolların aranması için yine insanlığın küresel bir çevre krizinden önce yeterince ilerlemesi gerekmektedir. Hatta çevre sorunları bir tarafa, kısa bir süre içerisinde dünyaya büyük bir meteor çarpacak olsa insanlık halen bu meteoru çarpmadan yok edecek ya da yönünü değiştirecek bir teknolojiye dahi tam olarak sahip değildir. İşte tüm bu nedenlerle bilgisel yönde ilerlemenin mümkün olan en yüksek hızda ilerlemesi insanlığın hayatta kalışı için, yani tür olarak seküler ölümsüzlük istencinin gerçekleşmesi için önemlidir. Hatta insanlık hiçbir felaketle yüz yüze kalmasa bile bilimsel gelişme, insanın yaşlanmasının durdurulup dış bir etken olmadan sonsuza kadar yaşama imkânına sahip olması için de yani bireyler açısından da seküler ölümsüzlük istencinin gerçekleşmesi için de önemlidir.

Ne var ki insan her zaman insanlığı düşünerek hareket etmemekte, hatta kendi ölümsüzlük istencini dahi bir kenara bırakarak gündelik bencil çıkarlar peşinde koşabilmektedir. Böyle olunca da bütün bir yabancılaşma ve meta fetişizmine rağmen mesela yukarıdaki komün şirket örneğindeki gibi bir fedakârlıkta bulunarak servetinin bir kısmını böyle bir komün şirkete yatırmayı asla düşünmemekte, çünkü daha da düşündüğü takdirde komün şirketlerin yaygınlaşması durumunda üretim araçlarını mülkiyetinde bulunanların diğer insanlara nazaran genel dağıtımdan kat ve kat daha fazla pay almasının meşruiyetinin sorgulanacağını bilmektedir. Hatta böylesi bir fedakârlığa ideolojik olarak daha yakın olanlar bile böylesi bir oluşumu teoride desteklerken pratikte servetinin hiçbir kısmından böylesi bir oluşum için feragat etmeyi düşünmemektedir. İşte belki de böyle bir komün şirket fikri, ideolojik

olarak üretim araçlarının özel mülkiyetine karşı olanlar için meydan okuma mahiyetindedir, çünkü eğer hiç kimse teoride böyle bir girişim önerildikten sonra bunu pratiğe dökmeye yanaşmazsa, kimse daha adil bir toplum konusunda samimi değil demektir ki o zaman belki de hiç gerçekleşmeyecek bir kapitalizm krizini, seçim zaferini ya da dünya çapında bir isyanı da boşu boşuna beklemenin manası kalmayacaktır. Çünkü kendisinin hiçbir feragatte bulunmadığı durumda feragati ve fedakârlığı hep karşı taraftan beklemek samimi olmadığı gibi böylesi bir sistem değişikliğinin sürdürülebilirliğini de sorgulanır hale getirecektir.

Son olarak bilim, sanat ve spor dâhil olmak üzere insanı insan kılan tüm o yaratıcı etkinliklerde hep yeni olan olarak yeni bilgilerin, yani yeni ve en nihayetinde de biricik ilişkiselliklerin kurulabilmesi için en iyi üretim araçlarının mümkün olan en iyi ellere teslim edecek bir sistem ilerlemeyi mümkün olan an yüksek hızında ortaya çıkaracaktır. Zira bilgi, insan dolayımıyla kaçınılmazca ortaya çıkmış olan hakikat istenci nedeniyle uygun koşullar altında, yani bilen özneyle bilinecek nesnenin buluşturulduğu anda kaçınılmazca ortaya çıkmaktadır. Tek yapılması gereken insanla bilme arasında var olagelen tüm engelleri ortadan kaldırmaktır.

KAYNAKÇA:

Akbaş, Muhsin (2002). "Yahudi ve Hıristiyan Düşüncesinde Ölüm Sonrası Hayat ve Diriliş İnancının Dini ve Teolojik Temelleri". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı XV: 37-60.

American Geosciences Institute. (2023). Erişim: 20.04.2023, https://www.americangeosciences.org/education/k5geosource/content/water/why-is-water-special

Aristoteles (2004). *Nicomachean Ethics* (Çev. R. Crisp). Cambridge: Cambridge University Press.

Aristoteles (1936). *Physics* (Çev. D. Ross). London: Oxford University Press.

Aristoteles (2019). *Poetika* (Çev. A. Çokona, Ö. Aygün). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Aristoteles (1998). *Politics* (Çev. C. D. C. Reeve). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Aristoteles (2002). *Kategoriler* (Çev. S. Babür). Ankara: İmge Kitabevi.

Aristoteles (2018). *Metafizik* (Çev. G. Sev). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Bastiat, Frédéric (2004). *The Law*. New York: Foundation for Economic Education.

Berkeley, George (1999). *Principles of Human Knowledge and Three Dialogues*. New York: Oxford University Press.

Berlin, Isaiah (2002). *Liberty*. New York: Oxford University Press.

Bezci, Bünyamin (2006). "Hegel'in Felsefesinde Etik, Politik Olan ve Özgürlük". *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 21(2): 235-251.

Bochenski, Joseph Maria (2009). *Felsefece Düşünme Yolları* (Çev. K. Dinçer). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Borovalı, Murat (2002). "Adalet, eşitlik ve sorumluluk: Neyin eşitliği? Nereye kadar eşitlik". *Toplum ve Bilim*, 92(Bahar): 71-104.

Brandenburger, Adam ve Stuart, Harborne (12/08/2013). The Invisible Hand — Invisible Because It Does Not Exist? [Erişim: Adam Brandenburger. https://adambrandenburger.com/aux/material/ab_articles_essays/tih-12-08-131.pdf/ 01.11.2012.

Bury, John Bagnell (1920). *The Idea of Progress: An Inquiryinto its Origin and Growth*. London: Macmillan and Co., Limited.

Comte, Auguste (2001). *Pozitif Felsefe Kursları* (Çev. E. Ataçay). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Cook, Orator Fuller (1904). "The Biological Evolution of Language". *The Monist*, 14(4): 481-491.

Çetinkıran Balcı, Elif (2018). "İsteme Özgürlüğünden Eylem Özgürlüğüne: Kant'ın Özgürlük Görüşü". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 35(1): 20-32.

Darwin, Charles (2008). *İnsanın Türeyişi* (Çev. S. Belli). Ankara: Onur Yayınları.

Darwin, Charles (2009). *The Origin of Species-6th Edition*. New York: Cambridge University Press.

Darwin, Charles (2012). *Türlerin Kökeni* (Çev. Ö. Ünalan). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Dawkins, Richard (2006). *The Selfish Gene*. New York: Oxford University Press.

Descartes, René (2008*). Felsefenin İlkeleri* (Çev. M. Akın). İstanbul: Say Yayınları.

Descartes, René (2007). *Meditasyonlar* (Çev. İ. Birkan). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Descartes, René (1994). *Metot Üzerine Konuşma* (Çev. K. S. Sel). İstanbul: Sosyal Yayınlar.

Descartes, René (1972). *Ruhun İhtirasları* (Çev. M. Karasan). Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

Dilthey, Wilhelm (2011). *Hermeneutik ve Tin Bilimleri* (Çev. D. Özlem). İstanbul: Notos Kitap Yayınevi.

Doğan, Hüseyin (2016). "İslâm'da Âhiret İnancının Temelleri Üzerine". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Ek Sayı 1: 221-251.

Dolgoff, Sam (1998) (Derleyen). *Bakunin: Hayatı, Mücadelesi, Düşünceleri* (Derleme Kitap) (Çev. C. Atila). İstanbul: Kaos Yayınları.

Dworkin, Ronald (2002). *Sovereign Virtue*. Massachusetts: Harvard University Press.

Dworkin, Ronald (1981). "What is Equality? Part 2: Equality of Resources." *Philosophy & Public Affairs*, 10(4), 283-345.

Emecan, Zafer (2021). "Karasal (Terrestrial) Gezegenler Ve Yapıları". Kozmik Anafor., https://www.kozmikanafor.com/karasal-terrestrial-gezegenler-ve-yapilari/ Erişim: 22.04.2023

Engels, Friedrich (1990). *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (Çev. K. Somer). Ankara: Sol Yayınları.

Epiküros (1926). *Epicurus-the Extant Remains* (Çev. C. Bailey). Oxford: Oxford University Press.

Foucault, Michel (2017). *Kelimeler ve Şeyler* (Çev. M. A. Kılıçbay). Ankara: İmge Kitabevi.

Frank, Hsia-San Shu (1982). *The Physical Universe: An Introduction to Astronomy*. Sausalito: University Science Books.

Franks, Felix (2000). *Water: A Matrix of Life*. Cambridge: The Royal Society of Chemistry.

Freud, Sigmund (1905). Three Essays on the Theory of Sexuality (1905). *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume VII (1901-1905): A Case of Hysteria, Three Essays on Sexuality and Other Works*, 123-246. https://www.sas.upenn.edu/~cavitch/pdf-library/Freud_SE_Three_Essays_complete.pdf

Friedman, Milton (2002). *Capitalism and Freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.

Gehlen, Arnold (1954). *İnsan* (Çev. B. Akarsu, H. Batuhan). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Konferansları 2.

Gehlen, Arnold (1988). *Man-His Nature and Place in the World* (Çev. C. McMillan, K. Pillemer). New York: Columbia University Press.

Geuss, Raymond (2008). *Philosophy and Real Politics*. New Jersey: Princeton University Press.

Göksel, Gülay Uğur (2021). "Kant and Hegel on Freedom". *Kaygı*, 20(I): 131-149.

Greenwood, Norman Neill, Alan Earnshaw (1998). *Chemistry of the Elements*. Oxford: Butterworth-Heineman.

Günay, Durmuş (2004). "Bilimin Matematiksel (olan) Temeli". (Ed.) Şafak Ural, Mehmet Özer, Ayten Koç, Arzu Şen, Gürsel Hacıbekiroğlu. Bildiriler Kitabı / *Mantık, Matematik ve Felsefe I. Ulusal Sempozyumu*. Çanakkale: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları: 313-325.

Güngör, S., Sümeyye Güngör, Ramazan Erdem (2021). "Genetik Determinizme Dair Kavramsal İnceleme." *19 Mayıs Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(3), 660-674.

Hardin, Garrett (1974). "Living on a Lifeboat." *BioScience*, 24(10), 561-568.

Hardin, Garrett (1968). "The Tragedy of the Commons." *Science*, 162(3859), 1243-1248.

Haygood, Ralph (2006). "Mutation Rate and the Cost of Complexity". *Molecular Biology and Evolution*, 23(5): 957-963.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977). *Phenomenology of Spirit* (Çev. A. V. Miller). New York: Oxford University Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1953). *Reason in History* (Çev. R. S. Hartman). New York: The Liberal Arts Press.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2011). *Tarihte Akıl* (Çev. Ö. Sözer). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2001a). *The Philosophy of History* (Çev. J. Sibree). Kitchener: Batoche Books.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2001b). *The Philosophy of Right* (Çev. S. W. Dyde). Kitchener: Batoche Books.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (2010). *The Science of Logic* (Çev. G. D. Giovanni). New York: Oxford University Press.

Herakleitos (2016). *Fragmanlar-Testimonia-Fragmenta-Imitationes* (Çev. G. Şar, E. Yıldız). İstanbul: Dergâh Yayınları.

History. (2023). Erişim: 25.04.2023, https://www.history.com/this-day-in-history/deep-blue-defeats-garry-kasparov-in-chess-match

Hitchcock, Mark. (2005). "Hıristiyanlıkta Ölümden Sonraki Hayat" (Çev: S. Turan). *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5(4): 297-314.

Hobbes, Thomas (1987). *De Cive*. New York: Oxford University Press.

Hobbes, Thomas (1997). *Leviathan*. New York: Touchstone Press.

Hobbes, Thomas (2020). *The Elements of Law, Natural and Politic*. Edinburgh: HeinOnline.

Hume, David (2007). *An Enquiry concerning Human Understanding*. New York: Oxford University Press.

Husserl, Edmund (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders* (Çev. H. Tepe). Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Işık, Sever (2018). "Akideden Mite: Antikite'den 20. Yüzyıla İlerleme Kavramı". *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17(1): 15-31.

Işıktaç, Yasemin (2014). "İrade Özgürlüğüne Giriş Açısından 'Ben İnşâsı'". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 72(1): 73-86.

Kamalak, Mustafa (1980). "Para ve Para Sistemleri". *Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 4(3-4): 71-97.

Kansu, Akif (1962). "Böcekler ile savaşta yeni bir metod: Radyasyondan yararlanma". *Bitki Koruma Bülteni*, 2(12): 40-60.

Kant, Immanuel (2002a). *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi* (Çev. İ. Kuçuradi). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Kant, Immanuel (2020). "'Aydınlanma nedir?' sorusuna yanıt" (Çev. N. Bozkurt). Şu kitapta: Nejat Bozkurt. *Immanuel Kant-Seçilmiş Yazılar*. Bursa: Sentez Yayıncılık, 311-321.

Kant, Immanuel (2000). *Critique of Pure Reason* (Çev. P. Guyer, A. W. Wood). New York: Cambridge University Press.

Kant, Immanuel (2002b). *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* (Çev. İ. Kuçuradi, Y. Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Koyré, Alexandre (2008). *Bilim Tarihi Yazıları* (Çev. K. Dinçer). Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları.

Kropotkin, Peter (2017). *Mutual Aid: A Factor in Evolution* (Çev. J. D. Jackson). Middletown: Jonathan-David Jackson.

Kropotkin, Peter (2018). *Modern Science and Aaarchy* (Ed. I. McKay). Chico: AK Press.

Kuçuradi, İoanna (2009). *Çağın Olayları Arasında*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kymlicka, Will (2002). *Contemporary Political Philosophy*. New York: Oxford University Press.

Lamarck, Jean-Baptise (1963). *Zoological Philosophy*. New York: Hafner Publishing Company.

Levine, David P. (1995). *Wealth and Freedom: An Introduction to Political Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, Ricki, Bruce Parker, Douglas Gaffin vd (2004). *Life*. New York: McGraw-Hill.

Li, M., Mei Li, Dandan Wang vd (2022). "An efficient and economical way to obtain porcine muscle stem cells for cultured meat production". *Food Research International*, 162(B), 1-11.

Llyod, William Forster (1980). "W. F. Lloyd on the Checks to Population". *Population and Development Review*, 6(3), 473-496.

Locke, John (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. Pennsylvania: The Pennsylvania State University.

Locke, John (2002). *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.

Locke, John (1993). *Political Writings*. New York: Mentor Book.

Locke, John (2003). *Two Treatises of Government and A Letter Concerning Toleration*. New York: Yale University Press.

Marx, Karl (1982). *Capital: A Critique of Political Economy Volume One* (Çev. B. Fowkes). Middlesex: Penguin Books.

Marx, Karl (2023). *Critique of Gotha Program* (Çev. K. B. Anderson, K. Ludenhoff). Oakland: PM Press.

Marx, Karl, Friedrich Engels (1998a). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844 and the Communist Manifesto* (Çev. M. Milligan). New York: Prometheus Books.

Marx, Karl, Friedrich Engels (1998b). *The German Ideology*. New York: Prometheus Books.

Maslow, Abraham Harold (1943). "A Theory of Human Motivation". *Psychological Review* 50(4), 370-396.

Mengüşoğlu, Takiyettin (2017). *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Mill, John Stuart (2001). *Utilitarianism*. Kitchener: Batoche Books.

Milliyet. (2023). Erişim: 25.04.2023, https://www.milliyet.com.tr/pembenar/bakteri-nasil-urer-bakteriler-nasil-cogalirlar-6515188

Mitsis, Phillip (1988). *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability*. New York: Cornell University Press.

Neubauer, S., Simon Neubauer, Jean-Jacques Hublin, Philipp Gunz (2018). "The Evolution of Modern Human Brain Shape." *Science Advances*, 4(1), 1-8.

Nisbet, Robert (1980). *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books, Inc., Publishers.

Nozick, Robert (1999). *Anarchy, State, and Utopia*. Cornwall: Blackwell Publishers Ltd.

Ollmann, Bertell (2012). *Yabancılaşma: Marx'ın Kapitalist Toplumdaki İnsan Anlayışı* (Çev. A. Kars). İstanbul: Yordam Kitap.

Online Etimology Dictionary. (2020). Erişim: 27.04.2023, https://www.etymonline.com/word/progress

Platon (2007). *Devlet* (Çev. H. Demirhan). Ankara: Palme Yayınları.

Platon (1975). *Philebus* (Çev. J. C. B. Gosling). Oxford: Clarendon Press.

Platon (2000). *Timaeus* (Çev. D. J. Zeyl). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Proudhon, Pierre-Joseph (2002). *What is Property?* (Çev. D. R. Kelley, B. G. Smith). London: Cambridge University Press.

Rand, Ayn (1964). *The Virtue of Selfishness*. New York: A Signet Book.

Rawls, John (1999). *A Theory of Justice*. Belknap: Harvard University Press.

Rothbard, Murray Newton (2009). *Man, Economy, and State: A Treatise on Economic Principles with Power and Market: Government and the Economy*. Auburn: Ludwig von Mises Institute.

Rousseau, Jean-Jacques (1990). *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı ve Temelleri Üzerine Konuşma* (Çev. R. N. İleri). İstanbul: Say Yayınları.

Rupp, Robert M. (1991). "Bee Stings & Their Consequences". *The American Biology Teacher*, 53(5), 275-280.

Salgar, Ercan (2015). "'İlerleme' Kavramı Üzerine Tarihsel Bir İnceleme". *FLSF*, Sayı 19: 311-324.

Sartwell, Crispin (ed.) (2011). *The Practical Anarchist, Writings of Josiah Warren*. New York: Fordham University Press.

Science Learning Hub. (2014). Erişim: 21.04.2023, https://bit.ly/3mVNZ3d

Serbest, Kamile (2020). "Uygurlarda Kötü Ruhlar ve Kötü Ruhlardan Korunmaya Yönelik Uygulamalar". *Kültürel Miras Araştırmaları*, 1(1): 7-12.

Shea, J. J., John J. Shea and Matthew L. Sisk (2010). "Complex Projectile Technology and Homo sapiens Dispersal into Western Eurasia." *PaleoAnthropology* 2010: 100-122

Smith, Adam (1977). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. Illinois: University of Chicago Press.

Smithsonian Insider. (2013). Erişim: 20.04.2023, https://s.si.edu/3H04kL1

Spencer, Herbert (1960). *The Man Versus the State*. Caldwell: The Caxton Printers, LTD..

Spencer, Herbert (2004). *The Man Versus the State With Six Essays on Government, Society and Freedom*. Liberty Fund, Inc..

Spuhler, James Norman (1977). "Biology, Speech, and Language". *Annual Review of Anthropology*, 6(1977): 509-561.

Stanford Online. (01.11.2022). Erişim: 01.11.2022, https://online.stanford.edu/courses/soe-ycs0002-game-theory

Stirner, Max (2000). *The Ego and Its Own*. Cambridge: Cambridge University Press.

Toplu Yaşlığoğlu, Duygu ve Yaşlıoğlu, Murat (2021). "İş Bölümünün Evrimi: Antik Çağdan Klasik Yönetim Düşüncesine Bir İnceleme". *İstanbul Gelişim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(1): 181-191.

Torun, Yıldırım (2006). *Klasik Anarşizm*. Ankara: Savaş Yayınevi.

TÜBİTAK. (2023). Erişim: 21.04.2023, https://bilimteknik.tubitak.gov.tr/system/files/makale/toprak_solucanlari.pdf

Ullmann-Margalit, Edna (1978). "Invisible-Hand Explanations." *Synthese*, 39(2), 263-291.

Van den Berg, Hendrik ve Van den Berg, Matthew (2012). "The Irrelevance of the Invisible Hand". *Challenge*, 55(4): 24-49.

Van Haute, Philippe, Herman Westerink (2021). *Reading Freud's Three Essays on the Theory of Sexuality From Pleasure to the Object*. New York: Routledge.

Yuran, A. F., Ahmet Fatih Yuran, İbrahim Yavuz (2021). "Endüstri 4.0 ve 3 Boyutlu Yazıcıların Karşılaştırılması". *Mühendis ve Makina*, 62(704): 580-606.

Warren, Josiah (2011). *The Practical Anarchist, Writings of Josiah Warren*. New York: Fordham University Press.

Washburn, S. L., Phyllis C. Jay, Adriaan Kortland (1967). "More on Tool-Use Among Primates." *Current Anthropology*, 8(3), 253-257.

Whitten, Kenneth W., Raymond E. Davis, Larry Peck (1999). General Hemistry 6th Edition. Boston: Cengage Learning.

__ (1909). *The Old Testament in Greek according to the Septuagint vol-1*. New York: Cambridge University Press.

ÖZGEÇMİŞ

İlköğrenimini Ankara Namık Kemal İlkokulu'nda, ortaöğrenimini Ankara Atatürk Anadolu Lisesi'nde tamamladı. Bir dönem Orta Doğu Teknik Üniversitesi Çevre Mühendisliği Bölümü'nde eğitim gördükten sonra felsefe eğitimi almaya karar verip Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü'ne geçiş yaptı. Yüksek lisansını da Hacettepe Üniversitesi Felsefe Anabilim Dalı'nda tamamladıktan sonra Kocaeli Üniversitesi'nde yine Felsefe Anabilim Dalı'nda doktoraya başlayıp 2023 yılında mezun oldu.