

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**MODERN FELSEFEDE ÖZNE VE DOĞA
PROBLEMİ**

HEBAT VEYSEL KAYACI

2501160198

TEZ DANIŞMANI
PROF. DR. CENGİZ ÇAKMAK

İSTANBUL, 2019



T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ

YÜKSEK LİSANS
TEZ ONAYI



ÖĞRENCİNİN;

Adı ve Soyadı : HEBAT VEYSEL KAYACI Numarası : 2501160198
Anabilim Dalı /
Anasanat Dalı / Programı : FELSEFE ANABİLİM DALI Danışmanı : PROF.DR.CENGİZ ÇAKMAK
Tez Savunma Tarihi : 25.07.2019 Saati : 11.00
Tez Başlığı : "MODERN FELSEFEDE ÖZNE VE DOĞA PROBLEMİ"

TEZ SAVUNMA SINAVI, İÜ Lisansüstü Eğitim-Öğretim Yönetmeliği'nin 36. Maddesi uyarınca yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin **KABULÜ'NE** OYBİRLİĞİ / OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZLTME)
1-PROF.DR.CENGİZ ÇAKMAK		Kabul
2-DOÇ.DR.ÖZGÜÇ GÜVEN		Kabul
3-DR.ÖĞR.ÜYESİ EGEMEN SEYFETTİN KUŞÇU		Kabul
4-DR.ÖĞR.ÜYESİ ELİF KILIÇ		KABUL
5-DR.ÖĞR.ÜYESİ NECATİ MURAD OMAY		KABUL

YEDEK JÜRİ ÜYESİ	İMZA	KANAATİ (KABUL / RED / DÜZELTME)
1-PROF.DR.MEHMET OKTAY TAFTALI		
2-DR.ÖĞR.ÜYESİ ARZU İBİŞİ TEMELLİ		

ÖZ

MODERN FELSEFEDE ÖZNE VE DOĞA PROBLEMİ

HEBAT VEYSEL KAYACI

Bu tez çalışmasında, Descartes'ta özne kavramı ve Spinoza'da doğa kavramı incelenmiştir. Her iki filozofun felsefe yapma ve kavramları kullanım şekli birbirlerinden farklıdır. Her iki filozofun özne ve doğa kavramlarına yönelik inceleme, genel olarak kavramları kullanım şeklini de bize göstermektedir. Özne ve doğa kavramlarının karşı karşıya gelmesi, sadece dönemin ters düşen kavramları olarak değil aynı zamanda günümüzde de tartışılan kavramlar olarak incelenmektedir. Bu kavramların günümüzde en yoğun kullanım biçimi, eko – felsefe alanında olmaktadır. Bu bağlamda bu tez, eko – felsefeyi modern felsefenin içinde anlamayı amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Özne, doğa, Descartes, Spinoza, kavram, modern felsefe, eko – felsefe.

ABSTRACT

**SUBJECT AND NATURE PROBLEM IN MODERN
PHILOSOPHY**

HEBAT VEYSEL KAYACI

In this thesis, the concept of subject in Descartes and nature of Spinoza are analyzed. The philosophy of both philosophers and the use of concepts is different from each other. The analysis of the concepts of subject and nature also shows us the way in which both philosophers use concepts in general. The confrontation of the concepts of subject and nature is analyzed not only as opposed to the concepts of the modern period, but also as the concepts discussed today. The most intensive use of these concepts is in the field of eco - philosophy. In this context, this thesis aims to understand eco - philosophy within modern philosophy.

Keywords: Subject, nature, Descartes, Spinoza, concept, modern philosophy, eco – philosophy.

ÖNSÖZ

Tüm insanların eylemlerinin temelinde bir varlık olma hali vardır. Modern dönem sonrası insan eylemlerine yön veren en temel varlık biçimi, özne olma halidir. Öznenin, insan eylemselliğini belirlemesi, kararları veren ve uygulayan bir konumda olması, doğayı da tahakküm altına alması ile ilgilidir. İnsan öznelliğinin doğayı tahakküm altına almasında olduğu gibi tüm tahakküm ilişkileri tek taraflı çıkar ilişkisi olarak görünmektedir. İnsan öznelliğinin doğaya yönelik egemenlik ve çıkar ilişkisi kendi varlığının da sonunu hazırlar niteliktedir.

İnsan ve doğa arasındaki ilişki, modern dönem ile kendini olumsuz pratikler ile gözler önüne sermeye başlamıştır. Felsefe bağlamında bu dönem, Descartes ve Spinoza felsefeleri ile insan – doğa ilişkisini tartışmalı hale getirmiştir. Özne ve doğa ilişkisi bağlamında insan ve doğa ilişkisinin bizi getireceği nihai nokta ekoloji ve ekolojik sorunlar olarak öngörülmektedir. Bu sebeple bir yanda felsefe tarihindeki bağlayıcı kavramların altı eşelenirken diğer yanda çağımızın hangi sorununa yol açtığını gözler önüne sermek amaçlanmaktadır.

İlk olarak tez çalışmam süresince bana önemli destekler veren aileme ve değerli dostlarıma ne kadar teşekkür edersem yeterli olmayacaktır.

Ayrıca yardım ve görüşlerinden dolayı Doç. Dr. Özgüç Güven’e teşekkür etmek isterim.

Akademiye ilk adım attığım andan itibaren kendisinden çok şey öğrendiğim ve öğreneceğim, akademinin onurlu bir üyesi olma yolunda bana ilham veren değerli hocam Dr. Aydın Gelmez’e teşekkürlerimi borç bilirim.

Son olarak; bana baharın kokusunu hiç unutturmayan ve vermiş olduğu emekler ile dünyayı güzelleştiren sevdiceğim Zuhal Demir’e sonsuz minnet duyarım.

İstanbul, 2019

Hebat Veysel KAYACI

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR LİSTESİ.....	viii
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

DESCARTES'DA ÖZNE KAVRAMI

1.1. Modernizm.....	7
1.1.1. Nesneleşme ve Yabancılaşma	8
1.1.2. Modernite İçindeki Ortaçağ Hayaleti	10
1.2. Kartezyen Özne	12
1.2.1. Mekanik Özne	14
1.2.2. Mekanik Doğa	16
1.2.3. Makine ve Teknik	17
1.3. Modern Özne ve Akıl İlişkisi.....	19
1.3.1. Öznel Akıl	20
1.3.2. Nesnel Akıl.....	22
1.4. Modernite Fetişizmi	24

İKİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'DA DOĞA KAVRAMI

2.1. Descartes Metafiziğine Karşı Devrimci Bir Metafizik	30
2.2. Düşünce ve Bedenin Bir'liği	35
2.3. Doğanın Mükemmelliği.....	39
2.4. Doğanın Tarihi	42
2.5. Doğa ve Süre	46
2.6. Doğaya Uygulanan Tahakküm.....	48
2.7. Beden ve Fikir.....	50
2.8. Beden ve Duygulanış (Affection).....	53

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EKOLOJİ KAVRAMI VE EKO - FELSEFE

3.1. Kararsız Gerçeklik: Kriz mi Yoksa Problem mi?	59
3.2. Doğa ve Ekoloji.....	62
3.3. Derin Ekoloji.....	71
3.4. Ekofeminizm.....	76
3.5. Diyalektik ve Ekoloji	79
3.6. Antroposen Çağı.....	83
SONUÇ.....	87
KAYNAKÇA	90

KISALTMALAR LİSTESİ

A.e.	:	Aynı eser
Bkz.	:	Bakınız
Çev.	:	Çeviren/Çevirenler
Der.	:	Derleyen
Haz.	:	Hazırlayan
Karş.	:	Karşılaştırınız
S.	:	Sayfa/Sayfalar

GİRİŞ

Filozofların kullanmış olduğu kavramları bilmek, onların sahip olduğu düşünceyi de bilmek anlamına gelmektedir. Düşünce ve bilim tarihi boyunca kavramların işlevleri, düşünceyi oluşturan temel öğeler halinde bulunmaktadır. Dolayısıyla kavramlarla düşünmenin, felsefe yapmak anlamına geldiği mümkün görünmektedir. Tanımlar, bilmenin ve düşüncenin sınırlarını belirlerken, kavramlar da tanımlar ile birlikte diğerk her şeyin temelini oluşturan öğeler halindedir. Kavramların bu denli gücünün farkında olduğumuz için, tezimiz süresince inceleyeceğimiz her konu, kavram şeması altında incelenecektir.

Bu tez ile temel kabulümüz, ekolojik kriz düşüncesidir. Bu tezde ekolojik krizin köklerinin, modern dönemde kabul görmüş ve toplumsal olarak da kendini kabul ettirmiş özne düşüncesinde yer alacağı düşünülmektedir. Modern dönemde kabul gören ve siyasal – toplumsal olarak etkileri devam eden bir özne düşüncesi kendini göstermektedir. Bu özne düşüncesi, Descartes'ın özne ve doğa kuramlarında geniş bir biçimde yer bulmuştur. Dolayısıyla sorunun başlangıç noktası Descartes olarak belirlenmiştir.

Doğal olarak her tez, bir çözüm arama denemesidir. Bu tezde ise çözüm önerisi sunulacaksa, ekolojik krize yönelik bir çözüm arama denemesi olmalıdır. Aslında tekil olarak hiçbir tezin sosyal problemlere çözüm oluşturmayacağını düşünmekteyiz. Ancak önemli bir çözüm mücadelesinin ve bu mücadelenin beraberinde getirdiğı kazanımların, kayda değer bir yansıtıcısı olabileceğı inancındayız. Bu sebeple bugünün zaman sınırları içerisinde olup biten şeylerin temelini bilmek ve bunun kavramsal şemasını oluşturmak, çözümün veya *çözumsuzlüğün* önemli parçasını oluşturmaktadır.

Tezin zamansal karşılığı modern döneme denk gelmektedir. Modern dönem oldukça uzun bir süreç olduğu için, bizim incelememiz açısından modern dönemin sınırları Descartes ve Spinoza ile oluşmaktadır. Yaygın olarak kullanılan deyişle *erken modern dönem*, bizim incelememizin konusudur.

Tezin birinci bölümünü “özne” kavramına ayıracağız. Bahsini ettiğimiz özne kavramı, Descartes açısından inceleyeceğimiz bir özne kavramıdır. Descartes’ın özne kavramı, kartezyen özne tasavvurunda kendini göstermektedir. “Yer kaplayan ve düşünen” şeklinde ayrılan varlık, insan özneliğini oluşturmaktadır. Bu özneliğin eleştirisi ise ruh ve beden olarak ayrılan varlığın aralarındaki ilişkisizliğe dayanmaktadır.

Tezin birinci bölümünde, önceki tarihsel dönemin düşünceleri ile ilişkili olabilecek bir kavramsal dizin ortaya koyarak, bir yaşayan varlık olarak insanın “özne kategorisi” içine nasıl yerleştiğini, bunu yaparken, insanı diğer canlılardan ayrı kalmasına sebep olan *aklı* nasıl kullandığı ve bir tahakküm biçimi olan insan özneliğini nasıl kullandığını öğrenmeye çalışacağız. İnsanın dünya üzerinde özneliğini kazanması, aynı zamanda egemenliğini kurması anlamına gelmektedir, bu sebeple özne üzerine çalışmak aynı zamanda egemenlik üzerine çalışmayı mümkün kılmaktadır.

Tezin ikinci bölümünü, “doğa” kavramına ayıracağız. Birinci bölümde Descartes temelli özne kavramını ikinci bölümde Spinoza temelli doğa kavramı karşılayacaktır. Modern dönem içerisinde Descartes’ın “kartezyen kuramının” önemli bir eleştirmeni olan Spinoza, özne kategorisinin eksiklerini ve tutarsızlıklarını göstermekle birlikte aynı zamanda bu fikrin karşısında konumlanabilecek fikrini de ortaya koymuş bulunmaktadır. Pek çok kişi tarafından karikatürize edilmiş haliyle panteist olarak adlandırılan Spinoza’nın doğa fikri, panteizm teriminden fazlasıyla derinlik içerdiği şüphe götürmez bir gerçek olarak karşımızda durmaktadır. Spinoza’nın doğa anlayışı, özne kategorisi ile egemenliğini kurmuş olan insanın, bu egemenliğini hiçe sayarak, varlık tahakkümünün Tanrı/Doğa olduğunu ifade etmekten geri durmamaktadır.

Özne olmakla birlikte insan, kendini doğanın üzerinde bir güç olarak konumlamıştır. Oysa Spinozacı doğa anlayışı bakımından insan, doğa üzerinde bir güç veya yaratıcı olamaz, sadece doğanın bir sıfatı olabilir. Ayrıca insanın sahip olduğu ruh ve beden de birbirlerinden ayrı birer varlık olarak düşünülmemektedir. Bunlarla birlikte ikinci

bölümde Descartes'ın özne kavramına karşılık, derin bir muhalefet içeren Spinoza'nın doğa kavramını inceleyeceğiz.

Tezin üçüncü bölümünde ise, ekoloji kavramı ve ekolojik felsefeyi (eko – felsefe) inceleyeceğiz. Özne ve doğa varlıklarının karşı karşıya gelmesi, ekolojik krizin temel dinamiği olarak düşünülmektedir. Elbette ekolojik krizin birçok sebebi vardır; sanayinin gelişmesi, sömürge savaşlarının olması, insan nüfusunun artması ve buna bağlı olarak daha fazla insan yerleşimi talep edilmesi gibi şeyler, nedenler arasında sayılır. Ancak kavramsal şema içerisinde yer alan ekolojik krizin; temel dinamiği, insanın doğa üzerinde hızla artan tahakkümü olarak düşünülmektedir.

İnsanın sadece doğa üzerinde değil aynı zamanda insan üzerinde de keskin bir tahakkümü olduğu için, ekolojik mesele sadece doğal değil aynı zamanda toplumsal sebeplerle de açıklanmalıdır. Bu minvalde Bookchin gibi ekolojinin toplumsal bir kategori içerisinde değerlendirilmesi gerektiğini söyleyen düşünürler bizim açımızdan kaynak olacaktır. Ayrıca Bookchin'in düşüncesi de tez açısından çözüm arama denemesi olarak düşünülecektir.

Ahlaki ilişki, kendini seçime dayalı nitelikler ile gösterirken; ontolojik ilişki ise varlığını bir zorunluluk ilişkisi ile göstermektedir. Bu bakımdan ekolojik krizin insan açısından değerlendirilmesi, tezimiz açısından ahlaki bir biçimde değil ontolojik bir tahayyül ile kendini gösterecektir. Özne ve doğa arasındaki ilişki de bu tahayyülün temel karakteristiğidir. Dolayısıyla öncelikle özneyi incelemek, ardından “özne durumu”nun bir eleştirisi olarak Spinozacı anlamda doğayı incelemek daha sonra da her ikisi arasındaki ilişkiden ekolojik bir bilinçlilik ortaya çıkarmak, tezin temel iddiasını oluşturacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

DESCARTES'DA ÖZNE KAVRAMI

Bizim buradaki amacımız, özne kavramı üzerine, modern felsefe bağlamında bir analiz yapmak olacaktır. Modern dönemdeki karşılığını, birçok çevre tarafından modern felsefenin başlatıcısı olarak gösterilen Descartes'ta bulacağımızı düşünüyoruz.

“Rene Descartes (1596 – 1650), modern felsefenin kurucusu olarak bilinmesinin yanı sıra, iki nedenden ötürü de seçkin bir yeri hak eder: Birincisi, insani soruşturmanın her dalında tek bir amacı olan yöntem araştırmasından ötürü; ikincisi, bu araştırma dolayısıyla felsefenin sularına soktuğu – ve temel işlevi gören – pek çok kavram ve savdan ötürü.”¹

Bizim hedefimiz; öznenin, kendinden ayrı gösterilen diğer *şeylerle* ilişkisini belirlemek ve diğer şeylerle ilişkisinde nasıl bir varlık durumu ortaya koyduğunu araştırmak olacaktır. Başka bir bakımdan da öznenin oluşturmuş olduğu varlık sorununa sadece çözüm aramak değil aynı zamanda olası çelişkiyi de derinleştirip, görünür kılmayı amaçlamaktayız.

Modernite içerisindeki egemen düşüncenin, özneye ayırdığı konumu yadsımak mümkün görünmemektedir. Bu bakımdan tartışmanın incelenmesi gereken noktayı, “özne” olarak belirlemek daha uygun olacaktır. Ancak özne, bizim için tam olarak neyi ifade ediyor? İnsanın diğer canlılar ile ilişki kurmasında “özne olmak” ne gibi avantajlar sağlıyor? Özne olmak sıradan bir yer kaplama ilişkisi mi yoksa bilişsel bir süreci mi ifade ediyor? Bunlar gibi tartışma için önemli olacak birçok soruyu sormamız gerekmektedir. Fakat bunlardan önemlisi, biz bu soruları sorarken; “hangi zemin üzerinde hareket edeceğiz” sorusudur. Hangi tarihsel dönem bu soruları sormamızı mümkün kılacak felsefi problemlerle doludur ya da hangi başlıklar altında bu soruları sormamız gerekmektedir.

¹Roger Scruton, **Modern Felsefenin Kısa Tarihi**, Çev. Utku Özmkas – Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015, s.37.

Öznenin, özne olma yolundaki emin adımlarla yürüyüşünün, en temelde 16. ve 17. yüzyıllarda başladığı düşünülmektedir. O yüzyıllarda felsefe için *akıl*, önemli bir söylem noktasında durmaktadır. Tüm canlılar içinde; akıl ile düşünebilen ve eyleyebilen bir “insan” sınıflaması ortaya konulmuştur. Diğer canlılarda olmayan bir akılsallık içerisindeki *insan* varlığı, modern dönemin *özne* anlayışını ciddi bir biçimde belirlemiştir.

Özneyi ortaya koyan baskın düşünce biçimi, köklerini Descartes’ın “benlik” üzerine kurduğu düşüncelerden almaktadır. Descartes için benlik, bir tür olarak insanın, kendinin farkına varması ile ilgilidir. Bu *farkındalık durumu*, sadece “kopma” ile bağlantılı bir biçimde incelenebilir. Kopma ise doğadan kopuşu ifade eder. Modern dönem öncesi doğa, bugün anladığımızdan çok farklı bir şeyi işaret ediyor. Tam da bu farklılaşma ve ayrışma süreci, kendi içinde modern özneyi ortaya çıkaran sürecin ifadesi olarak düşünülmektedir.

Öznenin özne olmaklılığı üzerinde ısrarla durulması ve düşünen insan dışında tüm var olanların, birer nesne olarak görülüp; insan dünyasının dışına çıkarmak, beraberinde doğa içerisindeki insanın da konum noktasını belirler bir hal almıştır.

Descartes için ilk felsefenin temelleri, Tanrı ve insan ruhunun yeniden ele alınması ile mümkündür.² İnsan ruhu ve Tanrı, Descartes’ın özellikle üzerinde durduğu konular olmaktadır. Onun için “insan ruhu”, doğa üzerinde ayırıcı niteliği olan bir varlıktır. İnsan, diğer canlılarda olduğu gibi *otomat* biçiminde hareket etmez. İnsan kendini, diğer canlıların üzerinde konumlamak için ruha sahip olmalıdır. Başka bir ifadeyle ruh, *özne* konumuna getiren şeyi ifade etmektedir.

“İyi de, neyim ben? Düşünen bir şey. Düşünen bir şey nedir peki? Kuşku duyan, anlayan, tasarlayan, olumlayan, yadsıyan, isteyen, istemeyen, ayrıca imgeler oluşturan ve hisseden bir şey. Bütün bu özellikler benim doğama aitse, doğrusu az şey sayılmaz bu. Hem neden ait olmayacakmış ki? Ben değil miyim şu anda hemen her şeyden şüphe eden, bazı şeyleri de anlayıp tasarlayan ve yalnız bunların doğru olduğunu güvenle belirtip bütün diğerlerini yadsıyan, daha çoğunu bilmeyi de dileyen ve isteyen, aldatılmak istemeyen, bazen istek dışı da olsa birçok şeyi imgeleyen ve bedeninin organlarıyla olduğu gibi- birçok şeyi de hisseden? Bütün bunlarda, *ben* ve var olduğumun doğruluğu kadar doğru olmayan bir yan var mı...”³

² Rene Descartes, **Meditasyonlar**, Çev. İsmet Birkan, Ankara, BilgeSu Yayınları, 2007, s.13.

³ **A.e.**, s.25,26.

Alıntıladığımız paragrafta Descartes, sorgulama ile başlar. Sorgulanan şeyin ne olduğu ise tartışmanın temelini oluşturacak temel ifade olmaktadır. Descartes'ın peşine düştüğü şey, *ben*'dir. Sorgulama *ben*'in ne olduğunu sormasıyla başlar. Bu ifade, tam da bu noktada modern felsefenin benlik algısını ortaya çıkarmaktadır. Varlığın kendi üzerine düşünmesi ve olaylar karşısında yön veren bir akılsallık biçimine sahip olduğu düşüncesi, onun bu yönde eylemselliğe geçmesine ve hareket noktasının merkezine konumlanması ile sonuçlanmaktadır. Zira *ben*'in varlığına dair bu sorgulama, yeni bir öznellik üretimi olarak karşımızda durmaktadır.

Öznellik üretimi, modern felsefe ve bizim açımızdan önemli bir noktada durmaktadır. Descartes'tan yapılan alıntıda, özneleşme süreçlerinin önemli aşamalarını görüyoruz ve bu aşamalar, çalışma alanı olarak bize önemli bir kavramsal alan oluşturmaktadır. Modern düşüncüyü önemli yapan şey, dönemin içinde bulunan koşulların ve toplumsal durumun, sonraki zamanları da etkiler halde olmasıdır. Sahip olduğu teorik ve pratik düzlem, canlıların yaşamlarına yön verecek durumdadır. Ancak buna rağmen modern düşüncenin içine yerleşen bir paradoksu görmezden gelmek mümkün görünmemektedir. Bu paradoks, öznenin kendi özneliği ile çelişkisini ifade etmektedir.

Modern dönemin öznesi hiçbir zaman keskin bir “özne – varlık” olarak konumlanmamıştır. İnsanların güzel yargılarından tutup, hangi işi yapacakları ve nerede yaşayıp; hangi sözcükleri kullanmasına varana dek, hayatın içindeki birçok şeyi düzenleyen başka şeyler olagelmıştır. Bu durum tam anlamıyla bir özne olmadığının en açık biçimde ifadesi olmaktadır. Ancak bugün insanların özneliği üzerine konuşursak ve bir canlı türü olmasının dışında, bir insan olarak konumlandırıp düşünecek olursak, insanın eylemselliği ve özgürlüğünün temellerine dair konuşmayı nihai olarak modern döneme dayandırmak daha uygun görünmektedir. Bu bir paradoks gibi görünmektedir ve biz öncelikle bu çelişki halinde görünen durumu gözler önüne serme niyetindeyiz.

Felsefe tarihi içerisinde en temelde yatan sorunlardan birinin varlık sorunu olduğu düşünülmektedir. Felsefe tarihi içerisinde modern dönemi çekip çıkarmak ve bunun üzerinden düşünmenin nedeni ise; tüm diğer dönemlerden farklı bir varlık

düşüncesinin olması ile ilgilidir. Hatta kendinden sonrasını derinden etkileyecek bir varlık anlayışının olduğu söz konusudur.

Modern dönem içerisinde varlığın öne çıkması, varlığın bölünmesi ile ilgili görünmektedir. Varlık, kendi içinde bölünmekte ve onun her bir parçası, birbirinden ayrı birer varlık nesnesi olarak koyutlanmaktadır. Descartes düşüncesinde bu durum, net bir biçimde kendini göstermektedir. Bu bölünmeyi olumsuz olarak düşünmekteyiz. Çünkü varlığın bölünmesi ve ayrı birer varlık olarak gösterilmesi, birbirleri arasındaki ilişkiyi de koparmaktadır. İlişkisiz bırakılan varlık, kendini bütün olarak ortaya koyamamaktadır. Bütün olamayan varlık, sürekli bir tahakküm olgusu içinde kendini bulmaktadır.

Öznenin doğa üzerinde kurmuş olduğu tahakküm; kökünü, düşüncenin beden üzerinde kurmuş olduğu tahakkümden alır. Varlıktaki bölünme, bir parçanın diğeri üzerindeki tahakkümünü ortaya koymaktadır bu sebeple olumsuzdur. Varlığın düalist bir biçimde düşünülmesi ve birbirinden ayrı parçalar ile bir varlık alanı oluşturması, modern dönemin temel karakteristiği olarak düşünülmektedir. Bu karakteristik biçim, daha sonrasında “modernizm” olarak kendini açığa çıkarmaktadır.

1.1. Modernizm

Modernizm, her şeyden önce kendi varlığının öznesi olabilmeyi gerektirmektedir. Modernizmin, üzerinde yükseldiği temel düşünce biçimi, düşünen bir öznenin yaratılması ve var olan tüm eylemlerinin temelinde bu “benlik” kavrayışının olmasıdır. “Modern dönemde yorumlanmayı gerektiren, başka kültürlerin sanatından çok, kendi kültürümüzün sanatıdır.”⁴ Bu “kendilik” bilinci modern insanın eylemlerini belirleyen temel ilke halini almıştır. Modern insanın tavrı, tüm arzularını, isteklerini ve davranışlarını kendi çevresinde oluşturması üstelik bunu yaparken başka bir varlığa gereksinim duymamasıdır. Bu yüzden “yorum” gibi önemli bir felsefi yöntem, kendini dışarda konumlandırarak değil de kendi kültürünün

⁴ Friedric Jameson, **Modernizm İdeolojisi**, Çev. Kemal Atakay – Tuncay Birkan, İstanbul, Metis Yayınları, 2. Basım, 2016, s.38.

merkezinde konumlanan insanın, hareket noktasını oluşturmaktadır. Var olan yorumun kendi içkinliğinde, kendini gerçekleştirmesi daha muhtemel görünmektedir.

1.1.1. Nesneleşme ve Yabancılaşma

Nesneleşme ve yabancılaşma kavramlarının, her ikisi de düşünce tarihi içerisinde birçok konu içerisinde tartışılmaktadır. Bu çalışma içerisinde kullanılma biçimleri, tamamen modern düşünce ve modernizm bağlamındadır. Her iki kavramın kullanılışı; varlığın, egemenlik ilişkileri ile belirlenmesi ve ona nispet edilmesi bakımından yarar sağlayacaktır. Nesneleşme ilişkisini ise Fredric Jameson (1934 -) metalaşma ile açıklamıştır. Ve onun metalaşma örneği, nesneleşme yaklaşımını anlamamızı sağlayacaktır.

“Metalaşma yaklaşımı, iki soruyu gündeme getirir. İlki, doğrudan pratik-siyasal bir sorudur: İnsanların bugün haz diye düşündükleri şey, bir meta saplantısından başka bir şey değilse, bu bağımlılıkla nasıl savaşmak gerekir?”⁵

Metalaşma kavramı modern düşünce temelinde kavranması gerektiği gibi, tezimiz açısından modernizmdeki karşılığını da nesneleşme kavramı ile bulur. Var olan sistem içerisinde hızlı bir “şeyleşme” sürecinin olduğunu düşünmekteyiz. Bu durumda herhangi bir öznenin veya özne dolayımıyla anlamlandırılan herhangi bir nesnenin, konumlandığı noktadan koparılıp başka bir ilişki biçimi içerisinde çevresine sunulması mümkün görünmektedir. Söz gelimi bir kadını, sadece cinsel bir konumda görmek ve bu şekilde tanımlamak, onu cinsel bir şey haline getirir. Cinsel bir varlık olmasından öte, hatta bir cinsiyet olmasından öte bir varlık olan ve hepsini tek bir bütünsellik altında toplayan *kadın* kimliği yadsınır ve onun yerine egemen düşünce biçimi, *kadın* olmaklılığı tekrardan tanımlar. Burada iki şey söz konusudur: birincisi yabancılaşma, ikincisi ise nesneleşmedir. Modern paradigmaya nispet edilmesi bakımından her iki kavram; tahakküm ilişkisi içerisinde değerlendirilir. Yabancılaşma ve nesneleşmeyi ortaya çıkaran şey, modern dönemin tahakküm ilişkisidir.

Vermiş olduğumuz örneğe devam edecek olursak; yeniden tanımlı yapılan kadın bedeni, bir form içine sokulur ve bu tanımın dışında kalan diğer kadın bedenleri,

⁵ A.e., s.83.

kendilerini bir anda “kadın” olmamak ile karşı karşıya görürler. Bu durum bir bedenin kendine yabancılaşmasıdır. Aynı zamanda varlığın, kendini bölmesi haline gelen bu eylem, dışsal bir konumun etkisi ile bunu mümkün kılmaktadır. Varlığın bütünsellik halinde kalması ve kendi devamlılığını üretmesi, onun temel doğası olmaktadır. Böyle bir bölünmeyi mümkün kılacak olan şey; kadına ait bir beden değil, ona tamamen dışsal bir biçimde kendini konumlandırmış olan bir başka beden olmaktadır. Söz gelimi bu beden; erkek bedenidir. Lakin egemen düşünce ile eş bir biçimde ilerleyen bu “erkek” olma hali de sadece bir cinsiyet olarak düşünülmemektedir. Kültürel yapı içerisinde yer bulmuş olan bir ideoloji biçimidir. Bu nedenle “erkeklik sözleşmesi”⁶ içerisinde birçok kadın da yer bulur. Ancak asıl sorulması gereken önemli nokta ise, bunu hangi sebeple yaptığdır. Bunların hiçbirisi keyfi bir uygulama olmayıp, altında yatan şey, temel bir yön verme ve tahakküm ilişkisidir.

Nesneleşme ise yabancılaşma süreci ile beraber ilerleyip varlığın kendisini manipüle etme biçimi olarak görünmektedir. F. Jameson, yapılan alıntıda haz ile ilgili bir noktaya değinir ve en temelde şunu söyler: Haz diye adlandırdığımız bir duygumuz mevcuttur. Ancak bunun adını bu şekilde verip, tanımını da belirli bir “haz” alma hali içinde tanımlamamıza rağmen, aslında öyle olmadığı ve büyük bir manipülasyonun parçası olduğu görünmektedir. Adını gayet özgür bir biçimde verdiğimiz düşündürülürse, onu daha çok sevmemiz olasıdır, ne de olsa özgürlük vazgeçilmez bir şey olarak düşünülmektedir. Haz alınan şey noktasında *özgür* olma düşüncesi, o eylemi sürekli yapmayı olanaklı kılmakta ve bununla beraber beğeni duygusunu tatmin etmesi açısından önem taşımaktadır. Söz gelimi tüketim toplumlarında insanlar, alışveriş yapmaktan veya çok çeşitli yemekler yemekten büyük zevk aldıklarını söylemektedir. İnsanlar, yapıp ettikleri tüm şeylerin kendi özgür iradelerinden çıktığını sanmaktadır. Fakat onlara söylenmeyen şey ise şudur: Sürekli alışveriş yapmanız, dolabınızın dolu olması gerektiği ve yemek yerken çok çeşitli olması gerektiği gibi düşünce biçimleri ile belirlenmiş olmalarıdır. Kısacası insanların sürekli bir talep halinde olmaları sağlanmaktadır. Giyecekleri şeyin

⁶ Bu kavram, Barış Ünlü’nün “Türklük Sözleşmesi” kitabından alıntıdır. Bkz. Barış Ünlü, **Türklük Sözleşmesi**, Ankara, Dipnot Yayınları, 2018

rengine karar verirken bile belirlenmiş olduğunu insanlar bilmemektedir. Bu yönüyle modern insanın tam anlamıyla bir *özne* olup olmadığı, kesinleşmemiş bir tartışmanın konusu olmaktadır.

1.1.2. Modernite İçindeki Ortaçağ Hayaleti

Descartes ile başlayan modern dönemde, Descartes ve meslektaşları üzerindeki Ortaçağ etkisini görmemek mümkün olmamaktadır. Bu etkinin sebebi tarihsel olarak bir zaman ilişkisi olmasıdır. Descartes ve çağdaşlarının özne ve doğa üzerine fikirlerini bilmek istiyorsak, onları etkileyen dönemlerin de özne ve doğa düşüncelerini bilmek gerekir. Descartes'ın düşünceleri içinde Ortaçağ etkisini bilmek aynı zamanda Spinoza'nın, Descartes eleştirilerini anlamamızı da sağlayacaktır. Ortaçağ'da yaygınlık kazanan Hristiyan Skolastik düşüncesi üzerine konuşacak olursak, sadece onun üzerine düşünenler için değil aynı zamanda Skolastik düşünce biçiminin içine doğup büyüyenler de; kendi düşünce biçimlerinin egemen olduğunu ve bütün dünyada yaygınlık kazandığı kanaatindeydiler. “O dönemki düşünce biçimi, dünya üzerinde birkaç küçük yerleşim yeri ve kabileler dışında; her yere yayıldığı biçimdeydi.”⁷ Bu konuda haksız sayıldıkları düşünülmemektedir. “Nitekim İslam düşüncesinin yaygın olduğu yerleri bir yana bırakırsak, her yerde var oldukları düşüncesindeydiler.”⁸

Ortaçağ Hristiyan düşüncesi, dünyayı sadece bildiği veya kavradığı kısımdan ibaret olarak düşündüklerinden dolayı, egemen düşünce ve varlık biçimlerinin, kendi düşünce biçimleri olduğu kanaatindeydiler. Ancak o dönemlerde gerçekleşen yolculuk ve keşifler, Batı Hristiyan düşüncesinde önemli bir şeyin değişmesine neden oldu, o da; dünya üzerinde farklı yerler ve farklı düşünce biçimlerinin olduğudur. Dünyanın herhangi bir yerinde olmak ve şimdiye kadar egemen düşünce biçiminin oluşturduğu tarihselliğin dışında olmak hiç şüphesiz, Ortaçağ gibi bir dönemde Hristiyan düşüncesi gibi egemen bir düşünce için bile kaygı verici olduğu düşünülmektedir. “Başka uygarlıklar varsa, başka akılsallıklar da olabilir.”⁹ Ya da

⁷ Tülin Bumin, **Tartışılan modernlik: Descartes ve Spinoza**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 4. Basım, 2010, s.16.

⁸ A.e.

⁹ A.e.

daha doğrusu bizim akılsallığımız, belki de, bazen doğru bazen yanlış olabilen yerleşik yargılarımızdan başka bir şey değildir.¹⁰ Bu durum, modern dönemde akli kontrol etmenin ne anlama geldiğini göstermektedir.

Modern dönem için yeni bir öznelik üretiminden bahsediyoruz ve kartezyen özne, bu çarkın dişlilerinden biri olarak düşünülmektedir. “Bütün” olan varlık içerisindeki yarılmada, kendine yeni bir konum belirleyen özne için; yeni akılsallık mevcuttur. Ancak buna benzer olarak onun karşısına yerleştirilmiş bir başka varlığın doğa olduğu düşünülmektedir.

Descartes, kendi felsefesi içinde, özne tasarımı oluştururken; bunun karşısında yer alan doğayı ve daha doğru bir ifadeyle fizik dünyayı da şekillendirdi. Onun ortaya koyduğu fizik dünyada, Ortaçağ egemen düşüncesinde oldukça sıklıkla ismi, yaratıcı bir öge olarak tanımlanan, Tanrı’da yer almaktadır. Fizik dünya tasarımı içerisinde; Descartes, nesneleri yerleştirirken veya aralarındaki öncelik sonralık ilişkilerini belirlerken Tanrı’yı yardıma çağırdığı düşünülmektedir. Bunun sebebi elbette ki doğanın, ilahi bir müdahale olmadan varlığa gelmesini ve kendinde bir varlığı olduğu düşüncesini öne sürmeye cesaret edilememesi olmaktadır. Bu durum Descartes’ın içinde yaşadığı zaman için bile oldukça tehlikeyle doludur. Ancak diğer dönemlerden oldukça etkili bir farkı olduğu düşünülmektedir. Önceki dönemlerde Tanrı’nın fizik dünyaya sürekli bir müdahalesi ve etkisi söz konusuysa; Descartes için Tanrı sadece bir ilk neden olabilirdi. Pascal’ın dediği gibi: “dünyayı varlığa getirmek için, ilk fiskeyi vurmaktan öteye gitmez.”¹¹

Tanrı, önceki dönemlerden farklı olarak eski görkemli yapısına sahip değil, edilgen bir yapıya sahip olarak düşünülmektedir. Burada, modern dönem ve sonrası için önemli bir nokta vardır. Eski düşünce içerisinde Tanrı, bir bütünselliği ve tamamlanmış bir varlığı ifade ediyordu. Dolayısıyla değişmezdi; ancak onun bir müdahalesi fizik dünyayı değiştirebilirdi. Descartes’ın fizik dünya tasarımı ile birlikte; fizik dünyanın değişimi ve ona yüklenen anlam, Tanrı’yı da değiştirmeyi mümkün kılmaktadır. “Bazı Descartes yorumcuları onu eski teologlardan ayıran

¹⁰ A.e.

¹¹ A.e., s.34.

noktanın, teolojisinin fizik için düşünülmüş, ona hizmet eden bir teoloji olduğunu belirtirler.”¹² Önceki dönemlerde bundan farklı olarak teoloji, efendi konumunda olmuş olup; fizik, onun için bir araç veya hizmetçi konumundaydı.¹³

Descartes kendi fizik dünyasını kurduğunda, “Tanrı” onun için vazgeçilmez bir biçimde ona eşlik etmekteydi ancak bazı önermelerde Tanrı, onun gerçekten yardımcısı olarak görünmektedir. Descartes kendi fizik dünyasının meşruluğunu en yüce nedenden yani Tanrı’dan almaktadır. Hiç şüphesiz onun sistemini geçerli kılmak için büyük bir argümandır fakat fiziksel dünyadaki nesnelerin ilişki biçimlerini kurarken; bazen Tanrı’ya, bir ara geçiş, olarak kullanmakta ve bu durumda Descartes’ın yaptığı bir sıçramadan öteye gitmemektedir. Bu haliyle halkalar birbirine öyle uzaktır ki, olması gerektiği gibi zincirin halkalarını sırasıyla birbirine bağlamaz, Descartes onları ilahi bir büyüyle birbirine yakınlaştırmaktadır.

1.2. Kartezyen Özne

Kartezyen özne, modern felsefe için; yeni bir öznellik üretiminin en açık biçimdeki ifadesidir. Descartes’ın zihin ve beden ayrımı, kartezyen öznenin ifadesidir. “Ruh bedenden bütünüyle ayrıdır ve hatta onu tanımak bedeni tanımaktan daha kolay olup; beden var olmasaydı bile ruh ne ise o olmaya son vermezdi.”¹⁴ Burada uzun uzadıya modern felsefe öncesi özne tasarımının analizini yapmak mümkün olmamaktadır. Hiç şüphesiz bu, ayrı bir araştırmanın konusudur. Ancak şunu belirtmek gerekir, modern dönem öncesi varlık, bölünmüş bir yapıda düşünülmemektedir. Modern dönem ile birlikte varlık, “özne ve nesne” ayrımına özne de, “zihin ve beden” ayrımına gitmiştir. Bu bölünmeler sadece bu alanda sınırlı kalmamış, varlığa yönelik başka ayrımları da beraberinde getirmiştir.

“Şimdi artık maddesel şeylerin var olup olmadığını irdelemekten başka yapacak işim kalmıyor; elbette, geometrik kanıtlamaların nesneleri olarak ele alınabildikleri ölçüde, ayrıca da bu yoldan onları gayet açık ve gayet seçik olarak kavrayabildiğime göre, böyle şeylerin var olabileceğini şimdiden biliyorum. Çünkü Tanrı’nın, böyle seçiklikle kavrayabildiğim bütün şeyleri yaratabilecek kudrette olduğuna hiç kuşku yoktur; ben de zaten, sadece o şeyi açıkça kavramakta çelişki buluyorum diye, onun herhangi bir şey yapmasının olanaksız

¹² A.e.

¹³ A.e.

¹⁴ Rene Descartes, **Yöntem Üzerine Konuşma**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Say Yayınları, 2013, s.40.

olduğu yargısına asla varmadım. Bundan başka, bende bulunan ve maddesel şeyleri düşünüp taşınırken kullandığımı deneyimle gördüğüm imgelem yetisi, beni onların varlığına inandırmaya yeter; zira bu imgelemin ne olduğunu dikkatle inceleyecek olursam, bilen yetinin kendisi için dolaysızca mevcut ve dolayısıyla var olan beden bir çeşit uygulanmasından ibaret olduğunu görüyorum.”¹⁵

Varlığın bir bütün olduğu ve bu bütünselliğini, kendini kendinden daha güçlü bir şeye eklemleyerek elde ettiği düşünülmektedir. Ortaçağ düşünce biçiminde bu varlığın, Tanrı’ya tekabül ettiği düşünülmektedir. Skolastik düşünce içerisinde Tanrı, her şeyi yaratan ve bu yaratma durumunu kendinden pay katarak yaptığı düşünülen varlıktır. Dolayısıyla Tanrı; oluşturan, bir araya getiren ve bütünleştiren varlık olarak düşünülmektedir.

Ortaçağ düşünce dizgesi içerisinde Tanrı, özneyi de kendi içine alan ve kendine eklemleyen bir varlık biçimiydi. Özne, var olan tüm eylemlerinin kaynağını onda bulur ve kendini onunla birlikte tamamlanmış olarak düşünmektedir. Bu da, öznenin varlık olma hali, varlığa gelme hali, tanrısal bir pay içeriyor şeklinde düşünülmektedir. Descartes düşüncesi de Skolastik düşünceyle benzer şekilde varlığın var oluşunu Tanrıya yüklemektedir. Söz gelimi, “aynı biçimde, madem ki kendimizde bir Tanrı ya da olgun bir varlık düşüncesi buluyoruz, o halde bizde bulunmasını gerektiren olgunlukların ne denli büyük olması gerektiğini gözden geçirdikten sonra, onu ancak pek olgun bir varlıktan yani, var olan bir Tanrı’dan edinebileceğimizi kabul etmek zorundayız.”¹⁶

Kartezyen özne, yani zihin ve bedenin birbirinden ayrı birer nitelik olarak düşünülmesi, Descartes açısından zihnin beden üzerindeki egemenliğini de getirmektedir. Ona göre, zihin bedenden daha üstün ve daha işlevseldir. “Çünkü düşüncemiz dışında gerçekten bulunan ya da var olan başka hiçbir şeyin olmadığına inandığımız bu anda, ne olduğumuzu incelediğimizde, var olmak için ne uzama, ne şekle, ne bir yerde olmaya ve ne de bedene verilen bu türden başka bir şeye gereksinimimiz olmadığını ve sadece düşündüğümüz için var olduğumuzu açıkça biliyoruz.”¹⁷ Descartes açısından varlığın gereksinim duyduğu şey zihin veya düşüncedir. Buna ek olarak Tanrı’nın eylemselliğini en fazla işin içine katan

¹⁵ Descartes, **Meditasyonlar**, s.67.

¹⁶ Rene Descartes, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2007, s. 61

¹⁷ **A.e.**, s. 54.

Descartes, Malebranche, Geulincx gibi modern dönemin önemli isimleri olmuştur. Geulincx'in çift saat kuramı bu açıdan, yerine sorunsuz şekilde oturacak bir örnek olmaktadır.

“İkisi de zamanı tam olarak gösteren iki saatiniz bulunduğunu varsayın. Saatlerden biri saati işaret edince, öbürü çalsın. Saatlerden birini görüp öbürünü işitince, birinin öbürünün çalmasına neden olduğu sonucuna varacaksınız. Zihin ve beden için de aynı şey söz konusudur. Zihin ve beden de birbirine uyması için zamanca birbirlerine göre tanrı yönünden ayarlanmışlardır. Böylece istemimle ilgili olarak salt fiziksel yasalar kolumun devinmesini sağlar. İstem her ne kadar bedenim üzerinde gerçekten devinmemişse de.”¹⁸

Descartes ve çağdaşlarının *kartezyen özne* biçimine inandıkları ve güvendikleri, kesin bir biçimde düşünülmektedir. Ancak onların açıklamakta zorlandıkları, birbirinden ayrı bir biçimde tanımlanan zihin ve beden olguları bir *tür* içinde birlikte bulunmaktadır. Aksini söylemek iki ayrı uzam biçimi tarif etmek demektir ve bu da imkansız görünmektedir. O halde bunlar bir arada duruyorlar ise; birlikteliğini ve etkilerini sağlayan şeyin ne olduğu sorusu, onlara yöneltilen makul sorulardan biri olmuştur. Bu sorun, kartezyen özne tasarımı zayıf noktası olarak görünmektedir. kartezyen öznenin olumsuz bir şey olarak görülmesinin temelinde de bu düşünce biçimi yatmaktadır. Nitekim ilişki halinde olmayan şeyler, birbirlerini etkilemez ve bir arada da bulunmaz ve düşüncenin bedene üstünlüğü, her türlü tahakküm ilişkisini ve egemenliğin meşruluğunu da beraberinde getirir. Bu sebeple tezimiz açısından olumsuz olarak düşünülmektedir. Bununla birlikte kartezyen özneyi tam olarak anlamak için, mekanik özne ve mekanik doğa kavramlarına bakmak uygun olacaktır.

1.2.1. Mekanik Özne

Kartezyen özne düşüncesi, öznenin niteliklerini belirler bir haldedir. Kartezyen düşünceyi savunanlar, tüm canlı yaşamlarına mekanik bir nitelik atfetmişlerdir. Çarpıcı bir biçimde ifade edildiğinden dolayı hayvanların, mekanik yapıda olduğu düşüncesi dikkat çekiyor olsa da, aynı mekanik biçim insan için de düşünülmüştür.¹⁹

Makine ve mekanik kavramlarının gerçekliği her ne kadar insanlığın uzun bir yaşam süresince bize eşlik ediyor olsa da, onun yaygın bir biçimde kendini göstermesi,

¹⁸ Bertrand Russell, **Batı Felsefesi Tarihi**, Çev. Muammer Sencer, Ankara, Bilgi Yayınevi, t.y., s.128,129.

¹⁹ Bkz. Descartes, *Yöntem Üzerine Konuşma*, s. 59.

belirli bir dönemden sonra olmaktadır. Makine kavramı ve onun yapısal ilişkisi, her dönemde dikkatleri üzerine çeken konu olarak görülmektedir. “Filozofları ilgilendiren ve onların ilgisini çeken şey bir makine hatta teknik bir gerçeklik olan makine değil, insan ve toplumsal bir gerçeklik olarak makineydi.”²⁰

Teknik bir gerçeklik olarak makine, belirli bir iş düzenini ve bu işin hangi nesne tarafından yapıldığını göstermektedir. Bu noktada yapılması gereken belirli bir iş yükünün, insan tarafından değil de başka bir nesne tarafından yapılması, sıradan bir yer değiştirme ilişkisidir. En nihayetinde varlığın kendinde bir anlamı olmadığını kabul etmemiz uygun görünmektedir. Makine ve sapiens arasındaki varlık ilişkisi sıradan bir yer kaplama biçiminin ortak paydasında buluşuyor olmalarıdır. Ancak makineye belirli bir bilinç formu yükleyen insan, makineyi teknik olan gerçekliğinden soyutlayıp, toplumsal bir gerçeklik haline getirmektedir. Makinenin insan yaşamındaki yeri, diğer var olanlar arasındaki ilişkiyi belirleyip, belirli bir değer sistemi içerisinde kalmasını sağlayacaktır. Bundan sonra makine, sadece bir teknik işlemler sistemi değil, aynı zamanda tüm toplumsal ilişki biçimlerinin kurucu ögesi halini almaktadır. Filozoflar için bu durum dikkat çekici bir durumdur çünkü makinenin bu işlevsel rolü aynı zamanda insan hayatının değişmesi ve yeni bir yörüngeye doğru yol almasını sağlayan temel faktör olarak görülmektedir.

Mekanik bir biçimde işleyen herhangi bir varlığın ereğe ihtiyacı yoktur. Bir ereğin olmaması o varlığın, özel olduğunu değil, tam tersine sıradan olduğunu göstermektedir. Bu sıradanlaşma hali, insan için söz konusu olmamaktadır. Çünkü onun, dönemsel paradigma gereği hala özel bir varlık olarak konumlandığı düşünülmemektedir.

William Harvey (1578 – 1657) Descartes ile aynı dönemlerde yaşamıştır. Kan dolaşımı üzerine çalışmalarını yoğunlaştırdığı dönem, Descartes’ın çalışmalarını yaptığı zamana denk geliyordu. “Descartes, Harvey’in kan dolaşımı hakkındaki buluşunu memnurlukla karşılamıştı.”²¹ Harvey’in başta kabul edilmeyen ancak sonra kabul edilen kan dolaşımı üzerindeki çalışması, mekanik bir bedene ışık tutmaktadır.

²⁰ Talip Kabadayı, **Koyre’nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri**, Haz. Talip Kabadayı, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2013, s.131.

²¹ Rusell, **Batı Felsefesi Tarihi**, s.127.

Ona göre kanın dolaşımı, bir makine hareketi gibi yinelenerek sürekli kalbe ulaşıyordu. Bu bilgi önceki döneme ait olan bilgi biçimlerini yıkacak nitelikteydi. Bu nedenle teknik ve otomat gibi kavramların, insan bedeni veya doğa üzerindeki çalışmalarda önemli örnekler olduğu inkar edilemez bir durum olmaktadır. O zamanlar için hayranlık uyandırıcı olan otomatların işleyiş biçimi, tüm canlıların bedenine özdeş tutulmuştur. Bu şekilde Tanrı yapımı olan canlı bedeninin, büyük bir zeka ürünü olan makinelerden, mükemmellik olarak aşağı kalır yanı olmamaktadır. Ne var ki bu teknik donanım yoluyla olan gelişim, modern dönem içerisinde *özne – nesne* ayrımının da ortaya çıkmasını sağlayan önemli bir aşama olarak düşünülmektedir.

“Heidegger’e göre, teknik donanım yoluyla insanın dünya üzerinde kurduğu emperyalizm, Descartes’in özneye açtığı yolda Batı uygarlığının gelişiminin doruğudur. Modern anlamda nesnenin doğuşu Descartes’ta öznenin ben haline gelmesi, benin de ego cogito haline gelmesiyle başlar”.²²

Heidegger’in bahsettiği teknik emperyalizm en çok batı uygarlığı içerisinde gelişmiştir çünkü “öznenin” düşünen ben’e dönüşmesi ve doğa üzerindeki tahakkümü; en çok Batı tarafından anlaşılıp, içselleştirilmiş görünmektedir. Tarih, sanayi devrimine şahitlik etmiş ve bilimsel olarak doğanın kullanımının daha çok arttığı düşünülmektedir. Sanayi devrimi ile beraber büyük bir kar amacı ve insanın dünya üzerindeki tam hakimiyetini sağlamak için doğanın amansızca kullanımı, bunu kutsamak için de; dinlerin ve kültürel ahlakın yoğun bir biçimde çalıştığı düşünülmektedir. Tüm bunların, 17. yüzyıldaki doğanın henüz keşfi ile aynı şeyi ifade etmez, ancak ona kaynaklık etmektedir. Buna ek olarak modern dönemde, mekanik bir doğanın üzerinde kurulan teknik tahakküm ile post modern dönemde kurulan teknik tahakkümün aynı şeyi ifade ettiği düşünülmemektedir.

1.2.2. Mekanik Doğa

Francis Bacon (1561 – 1626) ve Descartes gibi önemli filozoflar doğaya mekanik bir işleyiş yüklemiştir. Ancak bu durum, sadece birkaç düşünürün kendi bağımsız ve belirlenimden uzak düşüncesi olmamakta ve bunun bireysel bir anlayış olduğu mümkün görünmemektedir. Düşünceler dönemler halinde incelenir ve her dönemin

²² Bumin, *Tartışılan modernlik*, s.52,53.

kendine ait egemen bir düşüncesi olduğu düşünülmektedir. Buna “tarihsel paradigma” demek uygun görünmektedir. Kendi tarihsel paradigmasına şekil veren en önemli etkilerden biri de *dinlerdir*. Birçok din, insan türünün özel olduğunu ve içinde yaşadıkları uzamın, onlar için yaratıldığını söylemektedir. Bu düşünceyle, o dönemdeki birçok bilim insanı ve filozof mekanik bir doğa tasarımılamıştır. Bu doğa tasarımının, diğer dönemlerin tasarımlarından eksik olan bir tarafı, ereğinin olamamasıdır.

Ancak doğanın mekanik bir biçimde belirlenmesi ve kendi içinde ereksiz kalması, aynı zamanda ona yüklenmiş olan tanrısallığını da kaybetmesine neden olmaktadır. İnsanlar için doğa, kendi karşısında konumlanmış ve içindeki sırları çıkarmak için her tekniği kullanacağı, tanrısız bir çorak araziye ifade etmektedir.

1.2.3. Makine ve Teknik

Uygarlıklar inşa edilirken ve insanlar makineyi kullanmayı sürekli bir ihtiyaç haline getirmeden önce, insanlığın makineye yönelik büyük umutları olduğu bilinmektedir. İnsanlar için makine, doğadaki kötü güçleri, beklenmedik olayları ve doğadaki sıradanlığını bitirmek için kullanacağı uygun bir nesne olacaktır. Onlar kısacası makineye ihtiyaç duyuyorlardı ancak söz konusu olan, insandan bağımsız bir varlık olan makine değil, tamamen insanın kontrolünde olan bir makine olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla doğa gibi dizginleyemediği ve belki de 19. yüzyıla kadar dizginleyemeyeceği bir varlık alanını tahakkümü altına almak istemektedir. Bazı düşüncelere göre insanın, bu biçimde makineye yüklediği görevler, insan için başarısız bir biçimde sonuçlanmasını mümkün kılmaktadır. İnsanın makine kullanımı ile birlikte, başarısız olma haline uğradığı düşünülmektedir. Ancak bu, dokumacının dokuma tezgahında daha fazla kaldığından veya makineye daha çok bağlı kaldığından değil, insanları tarihleri boyunca hiç olmadıkları kadar sefalet ve eşitsiz olma durumuna götürmesinden kaynaklanır.²³

“Makinenin ekonomik rolüne ve insan üzerindeki etkisine dönecek olursak, hiçbir şey teknik ilerleme ve “ihtiyaç fazlası üretimin” sebep olduğu sefalet ve işsizlikten

²³ Kabadayı, *Koyre'nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri*, s.134.

daha absürt değildir.”²⁴ “Modern montaj hattı işçisinin biçimlendirilmiş, standart hale sokulmuş ve zaman ayarlı emeğinin, kelimenin en güçlü ve en kesin anlamıyla, Yunan ve Romalı bir kölenin çalışmasından daha onur kırıcı ve bunaltıcı olduğu muhakkaktır.”²⁵ Makinenin sözünü tuttuğu ve amansız bir üretimin temel çarkı haline geldiği düşünülmektedir. Ancak asıl sorun, üretim fazlasının, var olan tüm canlılara eşit bir biçimde dağıtılmadığı düşüncesidir. Önceleri sınırlı olan insan gücüyle, sınırlı üretime sahip olan insanlığın sefaleti, yerini sınırsız üretim içindeki sınırsız sefalete bıraktığı düşünülmektedir.

Ortaçağ’ın feodal düzeninde askeri sistem, çoğunlukla çiftçinin elindeydi. Üretilen malzemeler ve gerekli lojistik, bu çiftçiler tarafından karşılanıyordu. Modern dönem ile beraber ortaya çıkan yeni yönetim biçimleri ise bu sistemin yıkılmasında temel rol oynamıştır; çünkü yeni bir askeri mühendislik ile ortaya çıkmıştır. Özellikle ateşli silahların sebep olduğu yıkıcı savaş gücü, yeni surların inşa edilmesi ve yeni savunma sistemlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu değişimin temelinde yatan felsefi problem ise *theoria* ve *praxis* ilişkisinde ortaya çıkmaktadır. Makineleşmenin yaygın hale gelmesi ve ekonomik ilişkiler ile askeri sistemde karşılığını bulması teoriden pratiğe geçişin en belirgin unsurlarındandır. Eski Çağ döneminde praxis, kötü ve olumsuz bir şey olarak düşünülmekteydi. “Platon, geometriyi anlaksal ve cisimsiz dünyadan, duyulur ve maddi şeylerin bayağı dünyasına indirgeyerek ve değersiz ve adi el işi gerektiren maddi malzemeler kullanarak geometrinin itibar ve mükemmelliğini bozduklarını öne sürerek onlara kızılıyordu.”²⁶ “O zamandan beri mekaniğin ya da mühendislik sanatının çok uzunca bir süre filozoflarca küçümsendikten sonra geometriden ayrılarak askeri sanat haline geldiğini söyleyebilirim.”²⁷ Antik Yunan döneminde “*theoria*”nın yeri oldukça sağlam ve güvenilir iken; bu durum 16. 17. yüzyıllardan sonra yerini “*praxis*”in egemenliğine bırakmıştır. Antik Yunan’da büyük övgüler dizilen “düşünen insan” edimi, modern dönemde de kendini gösterir ancak tek başına değil; modern dönem sonrası düşünen, aynı zamanda “eyleyen insan” olarak da kendini göstermektedir.

²⁴ A.e., s.138.

²⁵ A.e.

²⁶ A.e., s.147.

²⁷ A.e.

Antik Yunan’da *theoria*’nın üstünlüğü, onun kurucu işlevinin olması ve o dönemin ayırt edici görevini üstlenmesi ile ilgilidir. Yani Antik dönem için konuşursak; onların teknik anlamda ilerlememesi, yeterli düşünce üretememelerinden kaynaklanmaz veya teknik kapasiteye sahip olmadıkları için bundan uzak durmazlar. Onlar için el işi, sıradan bir kölenin bile yapabileceği bir şey olmaktadır. Dolayısıyla soylu bir insan bununla övünecek bir şey bulamaz, onun için ayırt edici bir özellik olarak görülmemektedir. Teori üretmek ve retorik yapmak; zamanı bol bulunan zenginlerin yapacağı bir şeydir dolayısıyla kıymetli olmaktadır. “Kısacası, eğer antik dünya makineleşmeyi geliştirmediyse ve genel anlamda teknolojiye yol almadıysa, bunları önemsiz gördüklerinden böyle olduğu söylenebilir ve modern dünya bunları gerçekleştirdiyse, tam tersine en önemli husus olarak bunlar görüldüğünden modern dünya bunları gerçekleştirmiştir”.²⁸

1.3. Modern Özne ve Akıl İlişkisi

Felsefe tarihi içerisinde tüm dönemlerin, bir biçimde bir otoriteye bağlı kalarak; kendi içerisinde bir gelenek oluşturduğunu düşünmek yerinde olacaktır. Onun bu gelenek içinde olma hali, sürekli kendini bir üstün varlığa bağlaması ile mümkün olmuştur. Bu üstün varlığa bağlanış durumu sadece felsefe içerisinde değil aynı zamanda günlük yaşam pratikleri, inanç sistemi ve doğayla da ilgili olmaktadır. Tarih boyunca süregelen bu otorite içerisinde “akıl” da kendine uygun yer bulmuştur. Aslında tüm tarih boyunca “akıl”, bir otorite olmayı sürdürmüştür dersek yanlış bir şey söylememiş oluruz. Onun otoritesinin kaynağı da pek tabi ki, ona sahip olan insanın, kendindeki gücü fark etmesi ile mümkün olmuştur. Akıl, insanın çevresindeki diğer canlılardan ayrılışının en belirgin ifadesidir. İnsanın bunu fark etmesi “modern benliğin” bilinçlilik durumunu yansıtmaktadır.

Akıl kavramı, doğrudan özne ile ilgilidir. Ona yüklenen ve onun taşıdığı şeyler, özneye ait olan niteliklerdir. “*Logos* ya da *ratio* terimlerinde taşıdığı asıl anlamıyla akıl, her zaman özneye, onun düşünme yetisiyle bağlantılıydı, akıllı adlandırmak için

²⁸ Kabadayı, **Koyre’nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri**, s.151.

kullanılan bütün terimler öznel ifadelerdi.”²⁹ Ancak aklın tek bir biçimde kullanıldığını söylemek uygun olmaz ya da felsefe tarihi boyunca tüm sistemlerin ve tüm filozofların akıl konusunda, tek bir tanım getirip tek bir çatı altında toplandıklarını söylemek de ha keza mümkün görünmemektedir.

Eski Yunan için akıl teriminin kullanılışı ve anlamı, farklı olmakla birlikte modern dönem için de farklı bir biçimde görünmektedir. Bu ayrımı o dönem içinde kendileri yapmamıştır, ancak biz içinde bulunduğumuz çağın konum noktasından, bunları ayrı birer olgu olarak görmekteyiz. Bu olguları keskin bir biçimde ayırmak istiyorsak *öznel akıl* ve *nesnel aklın* birbirinden farklı olduğunu söylememizde yarar vardır. Öznel akıl ve nesnel aklın; özne ile ilişkisi, öznenin pratiğini sergilemesi açısından söz konusudur. Her iki akıl biçimi öznenin tüm eylemlerine yön veren ve mekanik biçimde işleyen yetiyi ifade etmektedir. Bu bağlamda öznel ve nesnel akıl tartışmaları yapmak, öznenin toplumsal veya bireysel eylemselliğini ortaya koymaktır.

1.3.1. Öznel Akıl

“Öznelci görüş açısından “akıl”, bir eylemi değil de bir nesneyi ya da bir düşünceyi anlatmak için kullanıldığından, söz konusu olan bu nesnenin ya da kavramın kendisi değil sadece belli bir amaçla bağintısıdır.”³⁰ Öznel akıl bir başka deyişle bireysel akıl ifade eder. Aklın, insan için önemli olan noktası “ratio” yani hesaplayıcı bir temelde bulunmasıdır. Kısaca söylemek gerekirse *öznel akıl* hesaplayıcı akıldır yani matematikseldir. Sözelimi herhangi bir tehlike karşısında kalan insanın, kaçması veya kalması gerektiğini bildiren şey, akıl olarak ifade edilmektedir. Akıl, bunu yaparken hafızadaki verileri işler, geçmişteki benzer olaylarda sağ kalma durumunu sağlayan şeyi belirler ve buna uygun mantıksal ve matematiksel hesaplamayı yaptıktan sonra kararını vermektedir. Bu işlemlerin hepsi fizyolojiktir, dolayısıyla bunlar, şartların uygun olması halinde meydana gelebilmektedir. Aklın bu rasyonel işlevi, onun amaç için kurduğu mantıksal ilişkilerini de açık hale getirir. Aklın bu

²⁹ Max Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 8. Basım, 2010, s.57.

³⁰ A.e.

şekilde kullanımı, modern öznenin akıl tanımına uygun bir biçimdedir yani mekaniktir.

Öznel akıl, nedensel ilişkiler kurmakta ve bu ilişki biçimlerinin hesaplayıcı ilkesini kendi içinde barındırmaktadır. Öznel aklın işlemesi için hafızadan yararlanması gerekir. Hafızanın işlediği ve yararlandığı veriler ise tecrübe ile kendini gösterir..

“Olgu sorunları hakkındaki akıl yürütmelerimizin içyapısı nedir? diye sorulduğunda, uygun cevap, bunların neden ve etki ilişkisine dayandığı olarak görülür. Bu sefer bu ilişki hakkındaki akıl yürütme ve sonuçlarımızın temeli nedir? diye sorduğumuz zaman, cevap tek kelimelik olabilir: Tecrübe.”³¹

Aklın pratik işlevini belirgin hale getiren şey tecrübe olarak görülmektedir. Belirli bir sorun karşısında insan hafızasında ona benzer bir olay dizisinin olması, sonuç açısından herhangi bir etki yapmaz. Onun akıl tarafından işlenmesi için, belirli bir olay sonucunda “iyi veya kötü” şeklinde adlandıracağımız düşünce biçimleri ile ifade edilmiş olması gerekir ve bunu bize veren şey tecrübedir. İnsan akli, bir şeyi tecrübe ettiği zaman, sonuçları olumlu olarak kendini göstermişse, o davranışın devamının gelmesi de muhtemeldir. Çünkü hesaplayıcı akıl, benzer bir durum karşısında olumlu sonuç çıktığını bilir ve o davranışı devam ettirir. Bu durum *tecrübeyi* belirleyici bir noktaya taşımaktadır.

İnsan için tüm eylem biçimlerinin temelini oluşturan bir *amaç* vardır. Bu amaç, onun hareket ettirici ilkesi olmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle amaç, sonda olan değil başta var olan olarak düşünülmektedir. Bu minvalde, insanın amaçlar içinde kurduğu, nesneler arasındaki ilişkiyi belirleme veya bunlara yön verme işini de öznel akıl yapmaktadır. Burada özellikle belirtilmesi gereken nokta şudur: öznel aklın, yaratıcı olması söz konusu olmamaktadır. Öznel akıl, bir araya getiren ve bir araya getirdiklerini işleyen olarak düşünülmektedir. Aklın, bu işleyici tarafını öne çıkardığı en önemli alan felsefedir. Hiç kuşkusuz felsefe, aklın iktidarının hüküm sürdüğü alanlardan biri olarak bilinmektedir. Ayrıca felsefe bunun için gönüllü olmaktadır. Çünkü felsefe, bu işleyiş biçiminden kendine rol biçmiştir. “Nasıl kilise, dinin insanlara dünyanın yaratılışını, yaratılışın amacını ve doğru davranış yolunu öğretme imkanını, hakkını ve ödevini kendine saklıyorsa, felsefede aklın nesnelerin doğasını

³¹ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma*, Çev. Oruç Aruoba, Ankara, Hacettepe Yayınları, 1976, s.28.

keşfetme ve bu bilgidен doğru davranış kurallarını üretme imkanını, hakkını ve ödevini kendine saklıyordu.”³²

Öznelci aklın ilerlemesi ve kendini göstermesi, modern dünya için aynı zamanda *bireyleşme* tohumlarının atıldığıнын ifadesidir. Onun bu denli egemenliğini göstermesi, insanın dünya içerisindeki diğer canlılardan *sıyrılmasına* olanak sağladığı düşünülmektedir. Bireyleşme ve insan benliğinin kutsanması, aklın iktidarını sürdüreceк olan bir başka alanın da oluşmasına sebep olmaktadır. O alanın da bilim olduğu düşünülmektedir. Bilim, tam anlamıyla insan otoritesini olumlayacak bir noktada konumlanmaktadır. Aklın kutsallığı, bilimin de yükselişini beraberinde getirmektedir. Rönesans’tan beri içi sürekli boşaltılan; dinsel dogmalar ve mitolojik hikayelerin, toplum üzerinde bağlayıcılığını yitirdiğı düşünülmektedir. Bağlayıcı olmaktan ziyade; tarihsel figür veya belirli bir azınlığın fantastik düşünceleri olarak görölmeye başlanmıştır. Onun yerine, ikame eden yeni tahakküm ögesi ise “akıl” olarak bilinmektedir. Toplumun çıkarına uygun olabilecek ve onu bağlayıcı bir nitelik haline getirebilecek kısmı ise *nesnel akıl* olarak ifade edilmektedir.

1.3.2. Nesnel Akıl

İnsanlığın şahit olduğu neredeyse her dönemde akla övgü, kendini göstermektedir. Eski Yunan döneminden beri bu övgü, sistemli bir hal almıştır. Felsefenin içinde yer almış ve günlük yaşam pratiğinden, hayattaki en uç noktalara kadar kendine yer bulmuştur. Modern dönemde aklın diğer dönemlerden ayırt edici durumu vardır. Modern dönemin akli bir idea olarak değil, insana içkin olan tekil bir olgu olarak kendini göstermektedir. Sözelimi Antik Yunan’da erdemli yaşam ya da iyi yaşam akla uygun yaşamdır. Kişinin inşa etmiş olduğu iyi yaşamın, temelde akla uygun olması gerekmektedir. Ancak bu akla uygunluk, tekil bir akıl olarak düşünölmez. Hatta o dönem için tekil akıl olarak tarif edebileceğimiz şey, önemsiz olarak bilinmektedir. Nesnel akıl durumu sadece o dönem için değil, ondan sonrası için de benimsenen ve kabul gören bir şey olmuştur. Nesnel akıl, daha çok bütünsel bir biçimde ifade edilen ve bütünün çıkarlarını gözeten bir olgu olmuştur.

³² Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s.64.

“Bu görüş, akli yalnız bireyin zihninde değil, nesnel dünyada da, yani insanlararası ve sınıflararası ilişkilerde, toplumsal kurumlarda, doğada ve doğanın görünüşlerinde de var olan bir kuvvet olarak görüyordu. Platon’un ve Aristoteles’in felsefeleri, skolastik düşünce ve Alman idealizmi gibi büyük felsefi sistemler, nesnel bir akıl teorisi üzerine kurulmuştu. Bu görüş insan ve amaçları içinde olmak üzere bütün varlıkları kapsayan bir sistem ya da bir hiyerarşi oluşturmayı amaçlıyordu. Bir insanın hayatının akla uygunluk derecesini belirleyen, bu bütünlükle arasındaki uyumdu. Bireysel düşünce ve davranışların ölçütü, sadece insan ve amaçları değil, bu bütünün nesnel yapısı olacaktı.”³³

Bu durumda öznel aklın ve nesnel aklın birbirlerini tamamen dışlayan şeyler olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Nesnel akıl teorisi, daha çok evrenselliğini koruyan ve içinde herkesin bir pay alabileceği durumu oluşturmaktadır. Bu durumda insanların koyacakları ölçüt nesnel akılla birlikte kendini göstermektedir. Tüm değerler ve doğru – yanlış şeklindeki düşünce biçimleri, kendini ona göre var etmekte veya olumsuzlamaktadır.

Nesnel akıl teorisinde gerçeklik, tüm insanları kapsayan bir gerçekliktir. Örnek olarak; bir devletin geçerliliği veya kanunların kabul görmesi, nesnel akıl teorisi ile desteklenir. Sözgelimi bugün bir devletin sınırlarının içine girildiğinde o devletin kabul gördüğü yasalara da giriş yapmış olunmaktadır. Yapılan tüm davranış biçimlerinin ölçütü, insanın bireysel aklına veya kültürel öğelerine ait olmamaktadır. Dahil olunan sınırların nesnel akla uygunluğu, eylemlerin sınırlarını da belirler. Sözgelimi modern bir devletin sınırları içinde yapmış olduğunuz eylem, sadece kendinizin değil aynı zamanda başkalarına yönelik sorumluluğu da içinde barındırmaktadır. Bu durum, yasaların kapsayıcı bir nitelik taşıması ve nesnel akıl ile oluşturulduğunun ifadesi olmaktadır.

Nesnel akıl, çoğunluğun yararına gibi görünmekte ancak önemli olan soru şudur: Nesnel akıl, çoğunluğun akli midir? Öncelikle nesnel aklın oluşmasının, bağlayıcı bir avantaj sağladığını görmek gerekmektedir.

Bağlayıcılık, yönetimsellik ile ilgilidir. Ancak ve ancak daha fazla yönetmek veya daha fazla kontrol etmek, bağlayıcılığa ihtiyaç duyar. Bu durum, aynı zamanda tahakkümün meşru hale gelmesidir. Nesnel akıl, çoğunluğun akli olmasa da yönetimin akli olabilmektedir. Meşrulaşmış zor aracılığıyla bunun, çoğunluğun akli olduğuna, çoğunluğun ikna edildiği düşünülmektedir.

³³ A.e., s.56.

1.4. Modernite Fetişizmi

Modern dönemin insanlara yüklemiş olduğu büyük bir özgürlük sorumluluğu olduğu düşünülmektedir. Bu özgürlük, temelini *ben* olma halinden alır. Rönesans'tan beri oluşturulan insan figürü, akıl dışında hiçbir otorite kabul etmeyen ve bütün dini dogmalara karşı durmuş, pozitif bilimi arzulayan insandır. İnsanın psiko – sosyal benliğine derin bir şekilde işleyen şeyin, özgürlük olduğu bilinmektedir. Bu kısımda bahsedeceğimiz özgürlük kavramı, yalın anlamıyla kullanılmaktadır.

Modern insana göre özgürlük, akıl ile kendini gösterebilir veya özgür bir ortamda bilim kendi görevini yerine getirebilir. Haliyle özgürlük, kutsallıkların atfedildiği bir şey halini almaktadır. Özgür olma halinin, insan eylemlerinde belirleyici bir rol oynadığını kabul etmek gerekir. Ancak bunun sonuçlarını sormanın, daha yerinde bir soru olacağı düşünülmektedir.

Anası
Narcissos demişti adına. Sormuş biliciden³⁴
Çok yaşar mı diye oğlu. Kendini bilmezse çok
Yaşar demiş bilici.

...
Durmuş bir av dönüşü yorgun çocuk burada,
Dalmış suyun pırıl pırıl görünüşüne,
Gidermek istemiş susuzluğunu. içmiş sudan,
Bir başka susama, başka yanma duymuş içinde.
Tutulmuş suda gördüğü güzel yüze, gövdesiz
Güzelliğe. Bir de gövdesi olsaydı, demiş içinden.
Sevmiş kendi kendini. Paros mermerinden bir yontu
Gibiymi, oynamazdı yüzünde bir çizgi bile.

...
Son kez baktı suya, şunları söyledi: Ey gidi boşuna
Sevdiğim çocuk. Bu seslerle çınlamış ortalık.
“Kal sağlıcakla” dedi. “kal sağlıcakla” dedi Echo da.
Düşmüş yorgun başı yeşil otların üstüne,
Kapamış güzelliğine vurgun gözlerini gecenin
Karanlığı göçünce yeraltı ülkesine, aramış görüntüsünü
Stygia'nın sularında bile. Ağlamış kardeşlerine
Naiad'lar, kesmişler saçlarını yattığı yere
Koymak için, Dryad'lar ağlamış böyle, onların
Çıglıklarını da yakıtmış Echo.³⁵

Narcissos'un güzelliği ve “kendini bilmesi” kendi sonunu getirmiştir. Narcissos'un “kendinin farkına varması”, gözünün başka bir şey görmemesine sebep olmuştur.

³⁴ Bilici: kahin veya kehanet veren kişi

³⁵ Publius Ovidius Naso, **Dönüşümler**, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Payel Yayınevi, 1994, s.80,82,84.

Daha önceden güzelliği başka yerde arayan genç, kendi güzelliğini gördükten sonra, başka bir güzele göz değdirmemiştir. Modern insanın dramı, Narcissos'un dramıdır. Kendi özgürlüğünün *yansımasını* bir kez gördükten sonra bir daha kendinden başka egemen kabul etmemiştir.

İnsanların, hangi amaca hizmet ettiğini bilmeden sırf kendilerini “özgür” hissediyorlar veya bu hissi arzuluyorlar diye yaptıkları tüm eylemleri “modernite fetişizmi” olarak adlandırmayı uygun bulmaktayız. Söz gelimi demokratik rejimlerde, siyasi seçimler olur. Soyut iktidar biçimi olan devletin bürokratik ağlarına, somut iktidarlara geçirilir. Bunu yaparken insanlar, kendi fikirlerinin iktidarda olduğunu düşünürler ancak nihayetinde yapılan bu eylemler, yeni bir iktidarı ortaya çıkarmaktan başka bir şeyi mümkün göstermemektedir. Bu durumun, tarihteki diğer dönemlerden farkı, iktidarın bir kişiye veya bir gruba verilmediğidir. Modern devletlerin egemenliği daha geniş bir topluluk alanına yayılmış durumdadır. Ya da öyle gösterilmektedir. Bu durumda yapılmış olan şey, var olan sistemin çoğunluğun aklı olarak kabul edilmesidir. İnsanlar kendi yaşam biçimlerini savunmayan bir politikacıya katlanmak zorunda kalıyor ya da çıkarlarına ters düşen bir yasaya uymak zorunda hissediyor. Bu durum kendi öyle istediği için değil çoğunluk öyle istediği için gerçekleşiyor. Söz konusu olan, *fetiş* haline gelmiş olan modernlik algısının, *septom* olarak kendini dışa vurduğu olarak düşünülmektedir.

Modern dönem ile bireyin yükselişinin ivme kazandığını söyledik; ancak kararların verildiği ve insan yaşamının yönlendirildiği alanlarda bireyin ortadan kayboluşuna da tanık olmaktadır. İnsanın, yönlendirmek için bireysel varlığını kurban etmesine, *karar alma noktasını* arzulamasına ve kendi aklı dışında hiçbir otorite kabul etmemesi, fetişist bir duygudur. Nietzsche açısından bu durum, insanın “çirkinleşmeye” başlaması olarak ifade edilmektedir. Diğer bir ifadeyle Nietzsche'ye göre Narcissos'un suda gördüğü yansıma, güzelliği değil çirkinliği olmaktadır.

“Tanrının katili, insanların en çirkinidir. Nietzsche'nin söylemek istediği, insanın artık dışsal bir makama ihtiyaç duymaksızın kendisine yasaklanmış şeyden kaçındığında, bir polisi ve ona artık dışardan gelmiyormuş gibi görünen yükleri kendiliğinden üstüne aldığı da, hala çirkinleşmeye devam ettiğidir.”³⁶

³⁶ Gilles Deleuze, **Nietzsche**, Çev. İlke Karadağ, İstanbul, Otonom Yayınları, 2. Basım, 2010, s.30.

Modern bireyin içinde bulunduğu bu durumun en önemli özelliği, kendi içsel dinamikleri aracılığıyla hareket etmesidir. Modern insan için; kendisi dışındaki şeyler dışsal bir konumdadır. Bunları yok etmeye yönelik beslediği duygu, *fetiş* duygudur. Kısacası insanın Narcissos olduğu hali, fetişist bir haldir.

İnsan tanrıyı öldürdükten sonra, en yoğun öldürme arzusunu *doğaya* duymuştur. Çünkü insan için kendi dışındaki bir varlık alanına sahip olan ve kontrol edemediği takdirde, kendi *benliğini* ortaya koyamayacağı varlık alanı “doğa”dır. Bu bakımdan, *özne* ve *benlik* kategorisine karşılık, *doğa* kategorisi ile ilgili bilgi sahibi olmamız gerektiği düşünülmektedir. Descartes’ın özne kavramı, doğayı egemenliği altına alan ve “teknik” dolayısıyla insanın doğa karşısında iktidarını barındırmaktadır. Modern dönemin doğa ve canlı anlayışı mekanik bir biçim sunmaktadır. Bu bakımdan Descartes ve modern dönem incelemeleri ile vardığımız sonuç, insanın doğaya karşı bir konumda olduğudur. Kartezyen anlayışın modernite içindeki yeri ise; bölünmüş olan varlıkların, birinin diğeri üzerindeki sınırsız tahakküm kurma arzusunu ifade etmektedir.

Tezin bir sonraki bölümünde, Spinoza’nın doğa anlayışını inceleyeceğiz. Descartes’ın özne kavramına karşılık gelmesi ve modern dönemin baskın doğa düşüncesine karşılık alternatif bir doğa düşüncesi olması bakımından, Spinoza’nın doğa anlayışı incelenmeye değer görülmüştür. Ayrıca modern düşüncenin temelini oluşturan “kartezyen düşünce”ye getirmiş olduğu eleştiriler bağlamında da Spinoza’nın doğa teorisi önemli görünmektedir. Spinoza düşüncesi için varlıklar, bölünmüş olarak değil, bütün olarak varlığını koruyan ve insanı doğaya içkin bir şey olarak gören anlayışı ifade etmektedir.

İKİNCİ BÖLÜM

SPİNOZA'DA DOĞA KAVRAMI

Tezin bu bölümünde “Spinoza’nın doğa kavramı”nı ele alacağız. Modern düşüncenin varlığa yönelik temel yarılımların ifadesi olduğunu göz önünde bulundurursak, modern düşüncede *özne* bilinçliliğinin karşısına, ontolojik bir uzam olan *doğayı* kurmak yerinde olacaktır. Modern özne kategorisinin önemli eleştiri ustalarından olan Spinoza, tezin bu bölümünün temel kaynağı olacaktır.

Spinoza’nın tarihsel olarak, “doğa felsefesinde” önemli bir moment olmasını birçok nedenle sıralayabiliriz. Modern anlamda spekülâtif felsefeyi ilk ortaya koyan Spinoza’dır.¹ Ancak bizim için Spinoza’nın önemi, modern dönem içerisindeki kartezyen filozoflara karşı oluşturduğu cephe ve o dönemi anlamamız için bize sunduğu kavramsal alandır. Spekülâtif olarak kurmuş olduğu felsefe ise; önemli bir yöntem olmaktadır.

“Spinoza, hayatı ve düşünceleriyle, felsefenin, var olan toplumsal anlamlandırma çerçevelerine aykırı olan, onları kıran, “sapkın” yöneliminin mükemmel bir örneğidir. Üstelik bu örneğin, Nietzsche ya da Heidegger gibi bize zaman olarak oldukça yakın filozoflarda olduğu gibi, felsefenin kendi yapı bozumuna doğru hızla ilerleyen bir sürece girmedigi, tersine, görkemli bir yapı, bir metafizik olarak var olduğu bir döneme ait olması onu daha da ilginç kılmaktadır.”²

Bu bakımdan Spinoza, meselenin dışında veya uzağında değil, tam da merkezinde durmaktadır.

Spinoza’nın felsefesinde en önemli kavramlardan biri “doğa”dır. Doğa, o dönemler içinde bir sömürü nesnesi olarak yeni yeni keşfedilmekteydi. Doğa alanı, insanlar için büyük gizemlerin durduğu alan olarak düşünülmekteydi. İnsanlar yoğun bir biçimde dünya üzerinde egemenlik kurmaya çalışırken; bu dönemin en büyük *savaşını* doğa ile yapması tesadüf olarak düşünülmemelidir. Onlar için, büyük gizemlerin kaynağı aynı zamanda büyük şüphelerin de kaynağıdır. Bunları ortadan kaldırmak için doğanın sırlarının açığa çıkarılması gerektiği düşüncesi, yaygınlık kazanan bir düşünce biçimiydi.

¹ Ludwig Feuerbach, **Geleceğin Felsefesi**, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Say Yayınları, 3. Basım, 2012, s.69.

² Bumin, **Tartışılan Modernlik**, s.65.

Kabul edilmesi gereken önemli bir şey varsa, o da doğanın insanları kendi sırlarından uzak tutması olmuştur; nesnelerin sadece yüzeysel birkaç niteliğinin bilgisini sağlarken, bir yandan da nesnelerin etkilerinin tümüyle dayandığı güçleri ve ilkeleri bizden gizlemiştir.³ İnsanların, doğaya yönelik bilinebilir tek bilgisi, algılama süreçleri ile ilgilidir. Tarih boyunca insanlar, doğaya yönelik sadece duyularıyla harekete geçmiştir. Eski zamanlar içerisinde doğaya dönük, bir kutsallık söz konusuydu ve her zaman da olmuştur. Ancak bu tapınma ve kutsallık biçimleri, duyularla algılanmanın ötesine geçmemiştir. “Görme ya da dokunma, cisimlerin gerçek hareketleri hakkında bir idea sağlar, ama hareket eden bir cismi sürekli yer değiştirme halinde tutan ve cisimlerin ancak başka cisimlere ileterek yitirdikleri o harika kuvvet ya da güç hakkında en belirsiz bir fikre bile ulaştırmaz.”⁴

Modern dönem, doğanın içindeki sırları açığa çıkarmak için, düşünce ve yöntem ortaya koyan, politikacı ve filozoflarla doludur. Ancak doğanın üzerine, sistemli ve kararlı bir biçimde gidiş, pozitif bilimlerin dünya üzerindeki egemenliğini göstermesi ile söz konusu olmuştur. Doğa üzerindeki tahakküm, insanın elindeki teknik ve teknoloji ile doğrudan orantılıdır. Laboratuvar ve askeri alanda ne kadar teknik bilgi varsa; doğa üzerindeki egemenlikte aynı derecede kendini göstermiştir.

“O dönemin felsefesinin yaptığı en saygın iş, kendisinin, çağdaş doğa biliminin sınırlı durumu tarafından yanlış yola saptırılmasına izin vermemesi ve Spinoza’dan büyük Fransız materyalistlerine kadar dünyayı dünyanın kendisiyle açıklamakta direnmesi ve ayrıntılı yargılara varmayı geleceğin doğa bilimine bırakmasıdır.”⁵ Modern dönemin bu felsefesi, sadece doğa için geçerli değil aynı zamanda insan için de geçerlidir. İnsanı, insan dışında herhangi bir dinamik ile açıklamaz. Ya da insanın ne olduğuna yönelik sorunun cevabı, yalnızca insanda aranmaktadır. Bu felsefi sistem, felsefe tarihine ağırlığını Spinoza ile beraber getirdiği düşünülmektedir. “Spinoza yeni çağdaki materyalist eğilimi, en azından kendi dönemi için, felsefi açıdan doğru bir şekilde ifade etmiş, ona meşruiyet kazandırmış, onu onamış ve

³ Hume, **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Soruşturma**, s.29.

⁴ A.e.

⁵ Friedrich Engels, **Doğanın Diyalektiği**, Çev. Arif Gelen, Ankara, Sol Yayınları, 3. Basım, 1977, s. 42.

benimsemiştir.”⁶ Spinoza için; sırların olduğu tek bir alan vardır o da yaşanan dünya olmaktadır. Aynı zamanda sırların açığa çıkabileceği tek alan da yaşanan dünyadır. Spinoza bu şekilde, kendinden sonra gelen birçok materyaliste öncüdür. Onun bedene dair yaptığı açıklamalar, başka bir ontolojik alanın tahayyülünü göstermiyordu ve buna ihtiyaç duymuyordu. Kendinden önceki gibi, varlığın sırtını yasladığı alanı, Tanrı’ya ait bir öte dünya olarak da görmemekteydi. Onun için yalnızca ayaklarımızın basmış olduğu *yeryüzü* vardı. Spinoza modern çağdaki hür fikirlilerin ve materyalistlerin Musa’sı olarak adlandırılırken; bu şekilde çağrılmayı sonuna kadar hak ediyordu.⁷

Modern dönem içerisindeki doğa kavramını düşünersek ve *özne – nesne* ayrımında doğanın, insan *özneliği* karşısında nesne halini aldığını göz önünde bulundurursak; Spinoza bu modern dönem tartışması içinde önemli bir yere sahip olacaktır. Spinoza, Descartes’tan önemli derecede etkilenmiştir. Onun kurmuş olduğu metafizik tamamen Descartes felsefesine karşı oluşturmuş olduğu bir metafiziktir.

“Spinoza’nın metafizik sistemi Parmendes’le başlayan türdendi. Buna göre sadece bir töz «Tanrı ya da Doğa» vardı. Sonlu olan hiç bir şey kendi kendini sürdüremezdi. Descartes üç töz kabul etmişti. Tanrı, ergi ve özdek (zihin ve madde). Onun için bile Tanrının bir anlamda ergi ve özdekten daha tözsel olduğu doğrudur. Ergi ve özdeği (zihin ve maddeyi) Tanrı yarattığından, eğer isterse olanları mahvedebilirdi de. Fakat Tanrı’nın kadir-i mutlaklığı dışında ergi ve özdek iki bağımsız tözdü ve sırasıyla düşüncenin ve uzanımın yüklemi olarak tanımlanmıştı.”⁸

Spinoza metafiziği, Parmenides’in metafiziği ile benzerlik göstermektedir. Her ikisi için de tek töz vardır. Ve var olan her şey onların niteliğidir. Varlığın çoklu yapıda olmaması ve *bir* olarak kendini göstermesi, ortaklaştıkları konular olarak düşünülmektedir. Ancak Spinoza, geometrik düzene göre kanıtlanmış olan ve temel kitabı olan “Etika”da, metafizik yapma işini daha ileri taşımaktadır. Descartes metafiziğine karşı koymuş olduğu kendi metafiziği, felsefesinin temelini oluşturmaktadır. Spinoza metafiziğinin bizim açıımızdan önemli olduğu nokta doğa ile ilişkisidir. Spinoza metafiziğindeki tüm adlandırmalar doğa tartışması için de kullanılacak kavramlardır.

⁶ Feuerbach, **Geleceğin Felsefesi**, s.107.

⁷ **A.e.** s.107.

⁸ Russell, **Batı Felsefesi Tarihi**, s.141,142.

Spinoza metafiziğini tartışırken doğa ve Tanrı'yı birlikte tartışmaya çalışacağız çünkü her ikisi de Spinoza açısından ontolojik olarak aynı şeyi ifade etmektedir. Bunlarla birlikte kartezyen düşünce de doğa ve Tanrı tartışmasından ayrılmadan tartışma içerisinde yer alacaktır.

Kartezyen düşünce, Spinoza'nın karşı çıkacağı birçok fikir ile doludur ancak bunların en başında ruh – beden ayrımında, ruh ile beden birbiri ile kurmuş olduğu ilişki biçimleri gelmektedir. Bu soruna, kartezyen düşünceye sahip olanlar da nihai bir açıklama getirememiş görünmektedir. Ancak sıkıştıkları anda araya Tanrı'yı koyduklarının Spinoza kadar onlar da farkındaydı. Bu durumun Spinoza açısından kabul edilmesi mümkün görünmemektedir. Çünkü var olan bir şeyi açıklamak için kullanılan yöntemin dışsal dinamiklere bağlanması, Spinoza felsefesi açısından doğru olmamaktadır.

Descartes ve çağdaşları, ruh ve beden ayrımında Tanrı'nın aradaki ilişkiyi sağlayan bir formda, kendini öte dünyadan bu dünyaya koyması, Spinoza'nın kurduğu geometrik, mantıksal çıkarımlar için oldukça çarpık bir sonuçtur. “Materyalistlerin Musası” olarak adlandırılması boşuna olmayan Spinoza, bu dünyayı açıklamayı ancak ve ancak bu dünyadan hareketle yapabiliirdi. Nitekim Spinoza, Descartes'ın yapmış olduğu bu dışsal olanın içsel müdahalesine, “cehalet bir kanıt olamaz” diyerek karşı çıkmıştır.

2.1. Descartes Metafiziğine Karşı *Devrimci* Bir Metafizik

Descartes metafiziğine karşı Spinoza'nın oluşturmuş olduğu felsefenin yöntemi, postüladır. Kurgulamış olduğu felsefi sistemin, mantıksal şeması geometrik olduğu gibi aksiyom ve önermeler halinde kendini göstermektedir. Bunların arasında kurulan mantıksal şema, geometrik bir şemadır. Bu durum, Descartes'ın matematiksel ve analitik bir yöntemi kullanmasına karşılık gelebilir. Descartes felsefi yöntem üzerine konuşurken; beslendiği kaynak, analitik olması sebebiyle önem taşır. Spinoza'nın buna karşı göstermiş olduğu refleks ise geometrik olarak kendini göstermektedir.

Spinoza'nın Descartes'a karşı göstermiş olduğu refleks, *devrimci* bir hamle olarak düşünölmektedir. Descartes, felsefede ve matematikte; kendi döneminde önemli bir yer edinmiştir. Descartes bunu yaparken yerleşik değlerlerin savunucusu olarak kalmayı seçmiştir. Engizisyon ile ters düşmemek, kilisenin aforozuna maruz kalmamak için, daha yumuşatıcı ve yerleşik kavramları kullanan bir yol izlemiştir. Ancak Spinoza, dini otoriteler tarafından dışlanma durumuyla çok erken dönemlerde karşılaşmıştır. Spinoza, aforozun en kötü biçimi olan Yahudi aforozu ile karşılaşmış ve buna ek olarak Hristiyanlar tarafından da pek sevildiğı düşünölmemektedir. Çünkü Spinoza her ne olursa olsun kendi söylediğinden vazgeçmemiştir. Çağın getirmiş olduğu, zorunlu düşünce biçimine kendini kaptırmadığı görünmektedir. Dini otoriteler tarafından verilen düşünce kalıplarını kendi zihninde hapsetmemiş ve semavi dinlerin Tanrı tasvirine karşı, her yerde itirazını yükseltmiştir. İncelemiş olduğu Descartes metafiziğine karşılık, görmüş olduğu tüm yanlışlara itiraz etmeyi seçmiştir. Egemen düşünce biçimini alan Descartes metafiziğine karşı kendi metafiziğini oluşturmuş ve bu durum, Spinoza'yı devrimci bir hamlenin başlatıcısı olarak görmemize sebep olmaktadır.

Spinoza'nın kartezyen düşünceye karşı çıkışı şu cümlede ifade bulmaktadır: “Aralarında hiçbir ortaklık olmayan şeylerden birisi ötekisi ile tasarlanamaz; başka deyişle birinin fikri veya kavramı ötekinin fikri veya kavramını kuşatamaz.”⁹ Descartes metafiziğine karşı Spinoza'nın bulmuş olduğu açık, burada yatmaktadır. Ona göre kartezyenler tarafından ruh ve beden olarak parçalara ayrılmış olan varlık, birbirleri ile keskin bir biçimde ayrılmamalıdır. Spinoza için; bunlar birbirlerinden ayrı değil ve bunu kanıtlamak için ileri sürdüğü aksiyom, birbirleri arasındaki ilişkidir. Kartezyen düşünürlerin de bu soruna doyurucu bir cevap vermediğini ifade etmiştik. Spinoza tam da bu noktada, aralarında ortak herhangi bir şey yoksa bunların birbirleri ile ilişkisi olmadığı sonucunu ortaya çıkarmaktadır.

Kartezyen düşünürlerin ruh – beden ayrımında ileri sürdükleri düşünce, Spinoza felsefesi için “töz” kavramının belirginleşmesine sebep olmaktadır. Kartezyen düşünürler için ruh ve beden, iki ayrı tözü ifade etmektedir. Ama Spinoza'nın felsefi

⁹ Benedictus Spinoza, **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 4. Basım, 2011, s.33.

sistemi içerisinde, doğada iki ayrı töz olmamaktadır. Sadece bununla kalmamakta ve onun için; doğada iki aynı, hiçbir şey olmamaktadır. Bu düşüncüyü şu şekilde ifade etmektedir: “Alemdede aynı tabiatı ya da aynı sıfatı olan iki ya da birçok cevher olamaz.”¹⁰ Bu önermenin kanıtlaması ise şudur:

“Birçok seçik cevher olmuş olsaydı, ister istemez onların birbirlerinden ya sıfatlarının farklılığı ile ya tavırları ya da duygulanışlarının farklılığı ile seçik olmaları gerekecekti. Eğer onların yalnız sıfatlarının farklılığı ile seçik olacakları söylenirse, bundan anlaşılır ki onların aynı tabiatı ve aynı sıfatı olmayacaktır.”¹¹

Cevherin, farklı sıfatının olması, onun seçik olması için yeterlidir. Öncelikle bu kanıtlamayı anlamak için; sıfat ve seçik kavramlarının ne ifade ettiğini bilmek gerekir. Sıfat, dördüncü tanımda, “cevherde, onun özünü meydana getirmek üzere algıladığımız şeye sıfat diyorum”¹² biçiminde tanımlanmıştır. Bir şeyin sıfatının ötekinden farklı olmasının anlamı, öteki şeyden farklı olduğunun anlamını beraberinde getirmektedir. Çünkü sıfat, bizim o şeyi idrak etmemiz için, o şeyin içerisinde var olan şeydir. Dolayısıyla sıfatlarının farklı olması demek; ruh ve bedenın birbirinden farklı olduğunu ve bu ikisinin beraberce iki ayrı tözü oluşturamayacağı anlamına gelmektedir.

Ruh ve bedenın sıfatlarının, birbirlerinden farklı olduğu açık bir biçimde ifade edilmiştir. O halde iki ayrı şeyin, töz dediğimiz şeyin tanımına aynı anda girebilmeleri mümkün olur mu sorusunu sormamız gerekir. Seçik olması ise diğer şeyden, nicelik olarak ayrı bir durum göstermesi anlamına gelmektedir. Tözün nasıl var olduğu sorusu ise “Etika”nın yedinci önermesinde tözün doğasına yüklenmiştir. Yani töz, doğası gereği vardır.¹³ Dahası o, kendi kendinin nedenidir ve başka bir şey aracılığıyla tasarlanamaz.¹⁴

“Her ne olursa olsun, kendi var oluşunun bir nedeni bulunmayan şey var değildir.”¹⁵ Spinoza için doğada bulunan her şeyin bir nedeni olmalıydı ve zorunluluk, bu neden ile bağlantılıydı. Ona göre nedensiz hiçbir şey var olamaz ve tasarlanamaz.

¹⁰ Spinoza, **Etika**, s.35.

¹¹ **A.e.**, s.35, 36.

¹² **A.e.**, s.32.

¹³ **A.e.** s.36.

¹⁴ **A.e.**

¹⁵ **A.e.**, s.39.

Dolayısıyla bir şeyin varlığının tanımı aynı zamanda nedenselliğini de kendi içinde taşımış olur. Tam olarak bir şeyin ne olduğu sorusu, varlığa yöneltirken aynı zamanda nedenini de sormuş oluruz. Diğer bir deyişle, bir şeyin nedenselliğini açığa çıkarmak varlığının tanımını açığa çıkarmak olacaktır. Bu durumda en önemli nokta, önermelerin birbirleri ile ilintili olmasında yatmaktadır.

“Diyelim ki üçgenin tabiatında niçin dört köşeli üçgenin var olmadığı bulunur. Bunun sebebi şudur ki, aynı şeyde birleşen üçgen ve dörtgen şekli çelişikliği gerektirir.”¹⁶

Bu durum, şeylerin birbirleri ile kurdukları çelişikliği gösterir. Çelişme halinin, şeyin kendisini ortadan kaldırmaya yönelik bir şey olduğunu beraberinde getirir. Ancak bu durum, üçgenin, dört köşeli bir üçgen olmamasının nedenidir. Üçgenin var olması veya var olmaması ile ilgisi olmamaktadır. Üçgenin veya diğer şeylerin olması, Spinoza için dışsal herhangi bir müdahale gerektirmeksizin, zorunlu var oluşu gerektirir. Spinoza düşüncesinde, açık bir biçimde bir varlığı var olmaktan alıkoyan herhangi bir şey yoksa onun olması zorunludur. Eğer Tanrının varlığını alıkoyan ya da varlığını ortadan kaldıran hiçbir neden, hiçbir sebep yok ise, güvenle şu sonuç çıkarılabilir ki, Tanrı zorunlu olarak vardır, ancak, Tanrının var olmasını alıkoyan hiçbir neden olmadığı da açıktır.¹⁷

“Var olmamak bir güçsüzlüktür ve tersine, var olabilmek şüphesiz bir güçtür.”¹⁸ Var olmamak dışsal bir neden tarafından alıkonmayı gerektirir. Yani herhangi bir dışsal etki ile bir şeyin var olması engellenebilir. Var olabilmesi ise, dışsal bir etkinin olmaması veya dışsal bir müdahaleye karşı durabilmenin olanaklı olduğu durumda kendini gösterir. Varlığın dışsal etkilere karşı korunması, kendisi ile yapabileceği bir şeydir. Kendini korumak için yapacağı her şey, kendi eylemlerini veya eylem potansiyelini ortaya koyar. Dolayısıyla varlığın ortaya koymuş olduğu, tüm bu eylem biçimleri aynı zamanda onun gücünü de göstermektedir. Dışsal etkiye direnmek veya ona karşı koymak, varlığın gücü olarak düşünülmektedir. Bu sebeple Spinoza, “var olabilmek şüphesiz bir güçtür” diyebilmektedir.

¹⁶ A.e.,s.41.

¹⁷ A.e. s.41.

¹⁸ A.e. s.42.

Var olmak, varlık olmayı gerektirir ya da tam tersidir. Spinoza sistemi için, var olan her şey kendi içsel dinamikleri aracılığıyla açıklanır ve varlığını sürdürmesi, bu içsel dinamiklerin güçlü olmasıyla ilgilidir. Kendi varlığında ısrar etmek, Spinoza için, önemli bir noktadır. Ona göre varlık, *direngendir*. Kendi olarak kalmak ister ve içsel tüm mekanizmalar buna göre şekil almaktadır. Yani varlığın özü, var olmaya endekslenmiştir. Dışarısı kötü ve olumsuzdur. Ancak içsel olan ve varlığın kendisine ait olan ise olumludur ve iyidir. Tüm bunlar bize şu sonucu verir: *Değişme* ve *dönüşme* Spinoza için, kötü bir düşünce olmaktadır. Varlığın ideal hali, ilk halidir, kendinde olan halidir. Etki altında olma veya değişme durumu, dışsal bir müdahaleyi meşru kılmakta ve onun ortadan kalkmasına sebep olmaktadır. Kendi olmakta ısrar etmek ve değişime maruz kalmamak ise varlığın gücünü ve direnişini ortaya koymaktadır.¹⁹ Varlığın bu özellikleri, insanın doğa ile ilişkisini ve doğanın niteliklerini anlamamız açısından faydalı olacağı düşünülmektedir. Öncesinde söylemiş olduğumuz gibi Tanrı, hem doğa ve insan ilişkisinde hem de kartezyen düşüncenin eleştirisinde önemli bir yer tuttuğu için, Descartes ve Spinoza'nın Tanrı fikirlerini de incelememiz gerekmektedir.

Descartes metafiziğine karşı oluşan Spinoza metafiziğinin en önemli başlıklarından biri, Tanrı fikridir. Hiç şüphesiz iki filozof da Tanrı kanıtlamaları yaptıklarını söylemişlerdir. Fakat bunu yaparken; kullanılan yöntem ve önermeler birbirlerinden farklılık göstermektedir. Spinoza için Tanrı, dışsal değil, içsel olarak düşünülmelidir. Özü tüm varlıkta bulunan, onu kuşatandır ve var olan her şey onun sıfatlarıdır.²⁰ Sıfatların çokluğu, Tanrının gerçekliğinin ve varlığının ispatıdır. Sıfatlarının varlığı ne kadar fazla olursa, Tanrının gerçekliği de bir o kadar kendini göstermiş olur.²¹ Descartes'da ise bundan farklı olarak Tanrı, dışsal bir konumda bulunmaktadır. Spinoza'nın Descartes'a yönelik en büyük itirazı burada olacaktır. Dışsal bir şey aracılığıyla bilinen, eksiktir ve Tanrı doğası gereği eksik olamaz. Descartes'a göre; “daha büyük ve daha güç olanın olmasını sağlayabilen daha az olanın da olmasını

¹⁹ Tüm paragraf için bkz. Spinoza “Etika” s. 134-137

²⁰ A.e.

²¹ A.e.

sağlayabilir.”²² Tanrı fikrine sahip olmak ve bizim varlığımızdan yola çıkmak Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için yeterli görünmektedir. Tanrı ideasına sahip olmamız açık ve seçik olarak kavranır ve bundan yola çıkarak bunu bize verenin ancak ve ancak daha büyük bir şey olan Tanrı ile mümkün olması Descartes için en önemli argümandır. Spinoza için durum böyle görünmemektedir.

“...olanaklı ile olanaksız ya da düşünülebilir ile düşünülemez arasında hiçbir ilinti yoktur; tıpkı bir şey ile hiç arasında olmadığı gibi ve gücün, olanaksız şeylerle yaratmanın ve oluşun olmayan varlıklarla olduğundan daha fazla ilgisinin olmaması gibi. Bu yüzden aralarında karşılaştırma yapılmaz. Dahası ancak onların tümünü açık ve seçik olarak kavradığımda bir şeyleri karşılaştırabilir ve aralarındaki ilişkiyi anlayabilirim. Bu yüzden olanaksızı yapabilen olanaklıyı da yapabilir gibi bir çıkarımı kabul etmiyorum. Şu nasıl bir çıkarım olurdu, soruyorum: Birisi kare daire yapabiliyorsa, merkezden çevreye çizilen tüm doğruların birbirine eşit olduğu bir daire de yapabilir. Ya da biri, ‘hiç’in etkilenebilirliğini sağlayıp onu bir şey üretmek için malzeme olarak kullanabilirse, bir şeyden bir şey yapma gücü de olacaktır. Çünkü, bu ve benzeri şeyler arasında herhangi bir uyuma, andırım ya da benzerlik, ya da herhangi bir ilişki yoktur.”²³

Bu noktada Spinoza, bizi uyarmaktadır. Kavramları birbirleri ile ilişkisiz olma halinde bile kullandığımız konusunda uyarmaktadır. Ona göre, olanaklı ve olanaksız arasında ilinti olmadığı gibi açık ve seçik de olmamaktadır. Bir şeyi açık ve seçik olarak kavramıyor olmamız, onlar arasındaki ilişkiyi de açık bir biçimde ortaya koyamayacağımızı göstermektedir. Dolayısıyla Tanrı kanıtlaması konusunda, insanın zihninde bulunan ideallardan yola çıkmak ve bu biçimde Tanrıyı kanıtlamak Spinoza için saçma olarak düşünülür. Descartes’a göre, *düşünüyorum* ve *varım* önermeleri açık ve seçik olarak kavranırken; Spinoza için Tanrıyı bilmek Descartes’ta olduğu gibi ikinci yollarla bilinmez. Tanrı zorunlu olarak vardır ve her şeyin ilk nedenidir. Her şey Tanrı aracılığıyla tasarlanır.²⁴

2.2. Düşünce ve Bedenin Bir’liği

“Düşünce” ve “beden” arasındaki ilişki Descartes ve Spinoza için; felsefelerinin temel noktalarında bulunan kavramlardır. Bu iki kavram, farklı ifadelerle ve farklı biçimlerle, her zaman bir sorun olarak kendini göstermiştir. Kavramların isimlerinin değişmesi ve farklı sembollerle ifade edilmesi, tartışmanın mahiyetini

²² Benedictus Spinoza, **Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler**, Çev. Coşkun Şenkaya, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2015, s.42.

²³ Spinoza, **Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler**, s.43 – 44.

²⁴ Spinoza, **Etika**, s.46.

değiştirmemektedir. Beden yerine varlık veya düşünce yerine fikir gibi, farklı isimler kullanılmaktadır. Bu tez çalışmasında ise “düşünce” ve “beden” kavramlarını kullanmak daha uygun görünmektedir.

Düşünce ve beden problemi, tüm felsefe yapma biçimlerinde etkisini göstermiştir. “Yani gerçeklik veya geleneksel felsefenin diliyle ifade edersek, ‘düşünceyle varlığın özdeşliği sorunu’ genel biçimiyle her çeşit felsefenin merkezi sorunudur.”²⁵ Bu sorunları ifade etmek veya çözmeye çalışmak ise genel olarak kavramların tanımlarını vermek ya da “özdeşlik” üzerine bir şeyler söylemek ile geçiştirilmektedir. Bizim yapmak istediğimiz ise; kavramların aralarındaki ilişki biçimini belirlemektir. Descartes ve Spinoza, bu noktada, problemin merkezini oluşturacak olan kavramsal şemanın dinamikleri olarak uygun görünmektedir.

“Herkes, cebinde yüz rublesinin (veya poundunun, dolarının) olmasıyla, rüyasında, sadece düşüncesinde yüz rublesinin olmasının ayrı şeyler olduğunu bilir.”²⁶ Ancak bizim *düşünce ve beden* problemi ile anladığımız, bu şekilde ifade edilmemektedir. Düşünce ve bedeni, dilsel olarak iki ayrı kavramsal şema içerisinde şekillendirdiğimiz müddetçe, iki ayrı şey olmayı sürdürecektir. Düşüncede kurguladığımızın, gerçek şeyleri her zaman yansıtmadığını ve hayali olanın gerçek olandan ayrı şeyler olduğunu da ifade etmek yerinde olacaktır. Fakat aralarındaki ilişkinin ne olduğu ve birbirlerini ontolojik olarak nasıl konumlandırıdıkları ile ilgilimiz, asıl sürdürmek istediğimiz konu olmaktadır.

“Düşünmenin doğası, herhangi bir uzaysal, geometrik görüntünün anlatımıyla hiçbir ortak noktası bulunmayan kavramlar yoluyla kendisini ortaya koyar. Descartes bu görüşünü aşağıdaki biçimde de ifade etmiştir: Düşünce ve uzam gerçekten iki ayrı tözdürler ve bir töz, başka bir şey dolayımı ile değil, sadece kendisi aracılığıyla tanımlanır ve var olur. Düşünce ile uzam arasında özel bir tanımla ifade edilebilecek hiçbir ortaklık yoktur. Başka bir deyişle, düşüncenin pek çok ayrı tanımının taşıdığı niteliklerden bir tanesi bile uzam tanımının bir parçası olamaz ve bunun tersi de geçerlidir.”²⁷

Spinoza’nın Descartes’a karşı çıktığı temel noktalardan birinin bu olduğunu düşünmekteyiz. Spinoza, Etika’nın beşinci aksiyomunda, aralarında hiçbir ortaklık

²⁵ Evald Vasilyeviç İlyenkov, **Diyaletik Mantık**, Çev. Alper Birdal, İstanbul, Yazılama Yayınları, 2009, s.21.

²⁶ A.e.

²⁷ A.e., s.22.

yoksa o halde biri öteki ile tasarlanamaz demektir.²⁸ Yani Spinoza'ya göre biri, diğerinin fikri veya kavramını kuşatamaz.²⁹ Oysa ikisinin “özne” olarak birleştiğini ve insanda bulunan özellikler olduğunu da düşünmekteyiz. Düşünce ve beden birbirleri ile etkileşim içinde değilse, insan eylemselliği nasıl mümkün olmaktadır, sorusu yerinde bir soru olacaktır. Bilindiği kadarıyla düşünce, bedenden ayrı bir biçimde eylem alanı oluşturmamaktadır. Yani düşüncenin doğasında, kendi başına eylemek fikri bulunmamaktadır. Yine bilindiği üzere beden de kendi başına düşünmemektedir. Yani imgelerimizin bedende bulunduğu düşünülmemektedir. - Son dönemlerdeki bilimsel araştırmalara bakacak olursak, bunlara karşı argüman ortaya koyabilir görünmektedir. Bedenin, düşünmek dediğimiz şeyleri yapabildiğini söyleyenler olmaktadır. Ancak bizim tartışmamızı sarsmak için, yeterli kaynağı sağlayacak kadar güçlü bir kabule sahip görünmemektedir. Bu yüzden tezin argümanları geçerliliğini korumaktadır-. Düşünce ve bedenin birbirlerinden ayrı olduğunu söylemek kolay olabilir ancak bunların ortaklıklarının olmadığını söylemek ve aralarında hiçbir etkileşimin olmadığını kabul etmemizi beklemek olabildiğince zor görünmektedir.

Düşünce ve bedenin birbirlerini istikrarlı bir biçimde sürdürdüğünü söylemek doğru olacaktır. O halde sorulması gereken soru şudur: Nasıl oluyor da bu ikisi bir bütün olarak uzlaşabilmektedir. Ve bu ikisi herhangi bir etkileşim içerisinde değilse birbirlerinin varlığı nasıl bilinmektedir?

“Descartes, Malebranche ve Geulincx “Tanrı bilir” diye yanıt veriyorlar, çünkü onlara göre bizim bakış açımızdan bu ilişki açıklanamaz. Bu gerçeği yalnızca Tanrı açıklayabilir. Tanrı, karşıt iki dünyanın uzlaşmasını sağlamıştır. Burada “Tanrı” kavramı tanım gereği zıt fenomenlerin, açık ama pek de anlaşılamayan birlik, uyumluluk ve belki de özdeşlik olgularının ifade edilmesiyle oluşturulan “teorik” bir yapıdır. Tanrı, düşünce ile varlığı, “ruh” ile “bedeni”, “kavram” ile “nesneyi”, işaretler ve kelimeler dünyasının eylemleriyle kafanın dışındaki geometrik olarak tanımlı, gerçeklik düzlemindeki nesneler dünyasının eylemlerini birbirine bağlayan “bağlaç” ya da “üçüncü” olarak işlev görmektedir.”³⁰

Bu ifadeden de anlaşıldığı gibi, kartezyenler için, sistemlerinin ayakta kalması Tanrı'nın ayakta kalmasıyla ilgili görünmektedir. Çünkü onların kurmuş olduğu sistemlerinin ipi, *Tanrı'nın elinde* bulunmaktadır. Tanrı yoksa, üçüncü varlık yoksa

²⁸ Spinoza, **Etika**, s.33.

²⁹ **A.e.**

³⁰ İlyenkov, **Diyalettik Mantık**, s.24.

ve arada bir bağlaç yoksa, sistemin de olmadığı anlamı çıkarılmaktadır. “Bunun ötesinde kartezyen felsefede – özellikle de Malebranche ve Geulincx’e göre- Tanrı, insanların “bedenlerine” ve “ruhlarına” cennetin tepesindeki tahtından hükmeden ve “ruhun” eylemleriyle “bedeninkiler” arasındaki uyumu sağlayan saf haliyle geleneksel Katolik, Ortodoks Tanrı olarak kavranabilirdi.”³¹

Neredeyse bütün dinler, ruhun ve bedenin birbirinden ayrı olduğunu ve tüm insanlar için geçerli olan “ölüm” hadisesi ile birlikte ruhun bedenden ayrıldığını söylemektedir. Neredeyse tüm inanış biçimlerinde insan canlı iken; ruh ve beden beraberdir ancak ölümden sonra başka bir yaşam vardır ve bu yaşamda ruh bedenden kurtulmuş, nihai özgürlüğüne kavuşmuş olmaktadır. Burada önemli olan iki durum görünmektedir: Birincisi, dünyanın ikiye bölünmesi ve yaşadığımız dünyanın *fani* olarak adlandırılması ile beraber; bir de ancak ölümden sonra yaşanan dünyanın, *ebedi* olanın olmasıdır. Buna bağlantılı olarak ikincisi ise; fani dünyadan *kurtulduktan* sonra, ebedi dünyanın, mutlak özgürlükler alanı olarak kurgulanmasıdır. Başta Hristiyanlık olmak üzere birçok dinde yaşadığımız dünya; yani “yeryüzü” veya “doğa” geçici bir yaşam formunu temsil eder; dolayısıyla mükemmel görünmemektedir. Mükemmel olan ise ancak ve ancak Tanrı’nın nihai kararı olan ölüm ile günahlardan arınarak ulaşılan öteki dünya olmaktadır. Bu durumda *beden* ve *doğa* birbirine karşılık gelir ve birbirini temsil etmektedir. Genel inanışa göre *beden ve doğa*, ruha düşman olmaktadır.

Dinler için; Tanrı’yı doğada aramak büyük bir günahtır, onun doğada olması eksikliğini göstermektedir. Tanrı, ancak ve ancak doğaüstü bir güç olarak kurgulanmaktadır. Beden ise; insan ruhunu baştan çıkaran, tehlikeli ihtirasların içine sürükleyen ve lanetleyen bir varlık olmaktadır. Özellikle Ortaçağ döneminde bedene yönelik ciddi cezalandırmalar söz konusu olmuştur. Sadece dışsal bir güç aracılığıyla değil; aynı zamanda insanın, kendini cezalandırma yöntemi de kendi bedenine acı çektirmekten geçmektedir. Bedenin, insan ruhunun hakimiyetinde olan bir şey olması gerekirken; doğanın da tüm insanların hakimiyetinde olan bir varlık olması düşünülmektedir. Bu yüzden “düşünce - beden” veya “doğa - tanrı” ikilikleri,

³¹ A.e., s.25.

modern dönemin temel karakteristiğini yansıtmaktadır. Spinoza'nın bu temel ayrımlara çözümü kolay ve net görünmektedir. Spinoza'ya göre tek bir beden vardır, o da düşünce ile beraber hareket etmektedir. Tek bir doğa vardır, o da içinde yaşadığımız, üzerinde bulunduğumuz, havasını soluduğumuz doğadır. Bunlardan ayrı uzam veya varlık alanı söz konusu olmamaktadır.

“Ortada beden ve düşünce olarak birbirlerinden ayrı ve kökensel olarak karşıt iki inceleme nesnesi bulunmaz. Birbirine karşıt iki boyuttan ya da bakış açısından hareketle üzerinde düşünülen, yaşayan, gerçek insanın ya da benzer başka varlıkların (tabi eğer yeryüzünde bu tür başka varlıklar bulunuyorsa) düşünen bedenleri biçiminde, yalnızca bir tek inceleme nesnesi bulunmaktadır. Bizim bildiğimiz yegâne düşünen varlık olan yaşayan, gerçek, düşünen insan, “bedenden yoksun düşünce” ve “düşünceden yoksun beden” şeklinde iki Kartezyen yarıdan oluşmaz. Gerçek insanla ilişki içinde ele alındığında bunların her ikisi de aynı derecede yanlış soyutlamalardır ve elbette bu iki yanlış soyutlamadan gerçek düşünen insanın bir modeli çıkartılamaz.”³²

2.3. Doğanın Mükemmelliği

Doğa dediğimiz şeyin mükemmelliğini kavramak için, öncelikle onun ne olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Çünkü Spinoza açısından doğaya dair bilginin artması onun mükemmel olduğunu görmemize olanak vermektedir. “Doğa'ya yalnızca uzaysal ve geometrik özellikler atfetmek, Spinoza'nın dediği gibi, onu eksik bir biçimde kurgulamak, yani doğanın mükemmelliğini peşinen reddetmek olur.”³³ Varlık, Spinoza için Descartes'da olduğu gibi; iki ayrı töz olarak bölünmemektedir. Spinoza neredeyse her yerde hiç çekinmeden, tek tözün olduğunu ve bunun da *Tanrı* – *Doğa* olduğunu ifade etmektedir. “Düşünce ve uzay aslen kendilerinde var değildirler; onlar yalnızca, hem düşünceyi hem de uzayı kapsayan ölçülemez ve sınırsız bir bütüne etkileşim zinciriyle bağlı Doğa'daki bedenler olarak vardılar.”³⁴ Bunu bilmek doğadaki mükemmeliği yakalamak ve onun bütünlüğünü bilmek açısından önemli görünmektedir.

Modern zaman için, doğada bir akılsallığın söz konusu olduğu düşünülmektedir. Düşünce ve bedenin birlikte doğada var olduğunu söylemek, bunu ispatlar nitelikte olmaktadır. Ancak modern dönem öncesi için de doğanın bir akılsallığının söz konusu olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Modern doğa kavrayışı ve

³² A.e., s.30.

³³ A.e. s.31.

³⁴ A.e.

günümüz açısından nasıl değerlendirildiğini söylemeden evvel, önceki dönemlerin doğa algısından da söz etmek uygun görünmektedir. Modern dönem öncesinde Rönesans ve Antik Yunan dönemi, doğa kavrayışı açısından önemli bir noktada durmaktadır. Bu nedenle o dönemlerin doğa algısına göz gezdirmekte fayda olduğunu düşünmekteyiz.

“Doğa dünyası yalnızca durmadan devinen, bundan ötürü de canlı olan bir dünya değil, aynı zamanda düzenli ya da kurallı bir devinim dünyası olduğundan, doğa dünyasının canlı olmakla kalmayıp akıllı da olduğunu; yalnızca “ruhu” ya da kendine özgü yaşamı bulunan koca bir hayvan olmayıp kendine özgü bir “aklı” bulunan akıllı bir hayvan olduğunu söylüyorlardı.”³⁵ Bu noktada Antik dönem için, *aklın* doğada olduğunu ve doğanın düşünebileceği sonucunu çıkarmak uygun olacaktır. Bunun temelinde yatan şeyin, tüm geçim araçlarının doğa vasıtası ile kurulduğu ve doğanın tüm yaşam olanaklarına sahip olduğu düşüncesi olabilir. Birçok dini ritüel doğa aracılığı ile kendini gösterir ve kutsallığa sahip olması bakımından da *doğa* büyük önem taşımaktadır.

“Renaissance düşünürleri, Yunanlılar gibi, doğa dünyasının düzenliliğinde zekânın bir anlatımını görüyorlardı: Ancak Yunanlılar için bu zekâ doğanın kendi zekâsıydı, Renaissance düşünürleri içinse doğadan başka bir şeyin, doğanın tanrısal yaratıcısının, yöneticisinin zekâsı. Yunan doğa bilimi ile Renaissance doğa bilimi arasındaki tüm ana farklılıkların anahtarı bu ayırımıdır.”³⁶

Hem Antik Yunan’da hem de Rönesans dönemi süresince; *doğa*, önemli araştırmaların kaynağı olmaktadır. Özellikle pre-sokratikler için tüm felsefenin kaynağı doğa olmuştur. Daha sonra özellikle Platon ile başlayan; insana ait şeylerin, felsefi problem olarak algılanması ile tartışmanın kaynağı, insana doğru yön almaktadır. Bundan sonra, akıl tartışılabilirse bile doğanın değil insanın akli tartışma konusu olmuştur.

Rönesans dönemi için, önemli olan başka bir nokta, akıl ve doğa ilişkisi olmaktadır. Akıl ile kastettiğimiz, açık bir biçimde insan aklını ifade etmektedir. Doğa dediğimiz şey ise mekanik bir işlem kümesini ifade etmektedir. O halde problem olarak karşımıza çıkan sorun, bunların nasıl bir araya geldikleri olmaktadır. Diğer bir

³⁵ R.G.Colingwood, **Doğa Tasarımı**, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, İmge Kitabevi, 1999, s.12.

³⁶ **A.e.**, s.14.

deyişle birbirine iki yabancı şey nasıl birbirlerini kavrar, sorusunu sormaktayız. Bir taraf mekanik yönü, diğer taraf ise *akıl* yönünü temsil etmektedir. Spinoza açısından sorunun kendisi yanlış görünmektedir. İnsanın akılsallığı, kendi başına var olan bir şey olarak düşünülmemektedir. Doğanın, onu içermlediği ve kendisi dolayımıyla ortaya çıkardığı bir şey olarak düşünmek daha uygun görünmektedir. Dolayısıyla doğanın insan aklına büsbütün bir yabancı olma hali olmamaktadır. Ancak ne var ki; Spinoza'nın bu sorunun çözümünde başarılı olduğunu söyleyemeyiz. Doğanın, insan yaşamından ve insan fizyolojisinden ayrı bir konuma sahip olduğu düşüncesi, içinde bulunduğumuz çağlarda bile, sorun olma halini korumaktadır. Doğanın insandan ayrı bir ontolojik uzamı ifade ettiği ve insanın tüm yapıp etmelerinin, sanki doğada olmuyormuş gibi görüldüğü, doğruluğunu korumaktadır.

İnsanın toplumsal bir canlı olduğu oldukça sık düşünölmekte ve ifade edilmektedir. Ancak bu cümlede gizli olan bir ifade görünmektedir: İnsanın toplumsallığı, yine insanın kendisi ile sınırlı olmaktadır. İnsanın kendinden başka bir canlıya yaşama olanağı vermediğini söylemek doğru olmamaktadır, ancak onları kendinden uzak tuttukları düşünölmektedir. Büyük kentlerin tüm özellikleri, içinde yalnızca insanları kolay bir şekilde barındıracak şekilde tasarımlanmıştır. Mimari yapılardan, yiyecek içecek mekanlarına dek her şey insan için uygunluğunu korumaktadır. Öyle ki buralarda diğer canlılar hayatlarını kolay bir biçimde sürdürecekleri düşünölemez.

Şehir yaşamında (buna genellikle insan yaşamı diyebiliriz) insan dışındaki diğer canlılar ya görmezden gelinir ya da ikinci sınıf muamele görmektedir. Farklı bir yaşamın yoğunluğunu hissettiği an, insanın *doğa duvarını* inşa ettiği an olmaktadır. Sözelimi insanın fazlaca yeşil bir alana girmesi, farklı çiçek türlerinin olduğu botanik bir bahçeye girmesi, “doğal alana girmiş” hissini mümkün kılmaktadır. *İnsana ait olan her şey doğanın dışındadır* düşüncesi, insan aklının her köşesine yerleşmiştir. Duvar sözcüğünü burada özellikle kullanmaktayız. Çünkü duvar, bir şeyleri ayırmak için kullanılır ve duvarın özelliği sert olmasıdır, kolay bir geçişkenlik sağlamaz. İnsan ile doğa arasında da böyle sert bir ayırım olduğu düşünölmektedir.

Ayırım, insanın tüm yapıp etmelerini *kültürel dünya*, bu yapıp etmelerin dışında kalanı ise *doğal dünya* olarak ayırmaktadır. Dünya kavramı sık kullanılan ama

üzerine az düşünülen bir kavram olmaktadır. Bu yüzden problemin esas noktası da o terimde kendini dışı vurmaktadır. Bu noktada açık bir biçimde kavranan, sorunun ontolojik olarak kavranmasıdır. Çünkü dünya terimi, *uzamı* ifade etmektedir. Farklı uzam noktalarından farklı isimlerle, şeyleri kavramak, ontolojik bir problem olduğunu göstermektedir. Bu durumda çözümünde ontolojik olması gerekmektedir. Bu noktada Spinoza'ya geri dönmek yerinde olacaktır. Çünkü tek bir dünyanın olduğunu, iki ayrı uzamın olmadığını dolayısıyla birinin diğeri aracılığıyla belirlenmediğini bize hatırlatan, kendisi olmaktadır. Spinoza açısından bunların biliniyor olması ve her bir bilginin diğeri bilgiye giden yolda kapı aralaması, doğanın mükemmelliğine ulaşmanın da gerekliliği olarak görünmektedir.

2.4. Doğanın Tarihi

Doğaya yönelik algımızın tamamlanması için; onu uzam kategorisi içine dahil etmekteyiz. Antik Yunan döneminden kopmuş olan felsefi sistem için doğa, yeterince maddi uzam olarak kavranmaktaydı. Ancak “doğa” için başka bir kategorimiz de zaman olarak düşünülmektedir.

“Bizim modern tarih anlayışımızla modern doğa görüşümüz arasında da en az tarihimizin başlangıcında yer alan onlara mukabil ama son derece farklı kavramlar arasında olduğu kadar yakın bir ilişki vardır.”³⁷ Doğaya bir bütün olarak bakmamız için, onu bir tarihsellik içinde kavramamız gerekir. Doğanın bir tarihinin olması, onun içerisinde belirli olayların belirli zaman dilimleri içerisinde gerçekleşmesi anlamına gelmemektedir. Daha ziyade belirli bir bilinçle bunun yapılması gerekir. Bu bilinçlilik ile hareket eden tek varlığı insan olduğu düşünülmektedir.

“İnsan ile birlikte tarihe gireriz. Hayvanların da bir tarihi, kökenlerinin ve bugünkü durumlarına kadar geçirdikleri evrimin tarihi vardır. Ama bu tarihi onlar yapmazlar, ve bu tarihe, bilgileri ve iradeleri dışında katılırlar. Buna karşılık insanlar, dar anlamda hayvandan uzaklaştıkları ölçüde, kendi tarihlerini, bizzat, bilinçle yaparlar.”³⁸

Doğaya yönelik tarihin izlerini, en geniş biçimiyle doğa bilimcileri ortaya koymaya çalışmaktadır. Bunu yaparken, kullandıkları en önemli şey, *evrim* kavramıdır. Evrim

³⁷ Hannah Arendt, **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 4. Basım, 2012, s.71.

³⁸ Engels, **Doğanın Diyalektiği**, s.52.

fikrinin Spinoza düşüncesi ile bağı, doğanın bütünsel bir biçimde incelenmesinde yatmaktadır. Spinoza düşüncesinde tek töz vardır o da doğadır, var olan diğer şeyler onun sıfatı olmaktadır. Evrim düşüncesinde ise tüm canlılar doğaya içkindir, onların yaşamı ve koşulları doğa tarafından belirlenmektedir. Evrim düşüncesini incelemek, Spinozacı doğa çizgisi ile dünya üzerindeki ekolojik süreklilik çizgisini birbirine yakınlaştıırabileceğı düşüncesindeyiz.

Canlıların doğa içerisinde kendi konum noktalarını belirlemesi veya belirlenmesi, onların yaşamları için temel bir karakteristik öge olmasını sağlayacaktır. İnsanın özne olarak dünya üzerinde egemenliğini kurması ve doğayı nesneleştirmesi, tüm canlıların yaşam fonksiyonlarının değişmesini de beraberinde getirmektedir. Canlıların genetiğinde olumsal bir şekilde rol alan genetik kodlar, artık yerini özneleşmiş insan eline bırakmış görünmektedir. Öyle ki insanlar, sürekli devam eden müdahaleler ile canlı yaşamına veya *şeyleştirdiğı* varlığın organizmasına müdahale etmesi ile beraber, evrim sürecinde rol alan temel bir dinamik halini almış görünmektedir.

Evrin vasıtası ile doğanın bir tarihi olabileceğı ve bu tarihin tüm canlıları bağlayıcı bir noktada toplandığı öngörülmektedir. Çünkü evrim, tüm canlılar için geçerlidir ve her canlının uğramış olduğı değişim, kendisi ile beraber kendi çevresini de değiştirmesi anlamına gelmektedir. Bu noktada evrim, sadece canlılar için değil aynı zamanda cansız olan tüm var olanlar için de kapsayıcı bir nitelik taşımaktadır. Sonuç olarak *doğanın tarihine* dahil olarak, kendi varlık alanlarını kurmaktadırlar.

Doğanın bir tarihinin olabilmesi fikri, özellikle modern dönem sonrası 18 ve 19. yüzyıllarda materyalistler için heyecan duyulacak bir gelişim olmuştur. Özellikle doğanın kendi içsel dinamikleri aracılığıyla kendi gelişmesini sağlaması, materyalist çizginin heyecanla izlediğı bir fikir olmaktadır. Spinoza'nın yaşadığı zamanlarda bu durumun, metafizik olarak kendini gösterebildiğı düşünölmektedir. Erken modern dönem için henüz evrim ile ilgili bir şey söylenmemekteydi ancak daha sonra özellikle Darwin'in başlattığı çalışmalar ile 19. yüzyıl doğa bilimcileri ve felsefeciler, doğaya yönelik derin tutkularını saklamadılar. Özellikle Engels, evrim kuramı ile birlikte, kendi felsefi materyalist çizgisini, bilimsel materyalizm çizgisine

yaklaştırmıştır. Ayrıca Spinoza'nın doğa anlayışından derinden etkilenen bir isim olarak Engels'in, evrim düşüncesini tartışması Spinoza ile kurulacak bağı da oluşturmaktadır.

Engels için evrim, üretim ve üretim araçları için temel kaynağı vermektedir. Dolayısıyla insan dediğimiz varlığın doğa üzerindeki egemenliği ve otoritesi, insanın evrimleşmesi ile mümkün olmuştur. Söz gelimi evrimleşme ile birlikte insan elinin ayaklarından ayrılması ve insanın ellerini bağımsız bir biçimde fakat beyinle koordine olarak kullanması, insanın alet yapımını sağlamıştır. "Elin uzmanlaşması alet demektir, alet de özgül insan faaliyeti, insanın doğa üzerindeki dönüştürücü tepkisi; üretim demektir."³⁹

Engels için, insanın doğa üzerindeki tahakkümünü mümkün kılan şey, sınırsız üretim olmaktadır.

"En gelişmiş sanayi ülkelerinde, doğa kuvvetlerini irademiz altına aldık ve insanın hizmetine verdik; böylece üretimi sınırsız olarak artırdık, öyle ki, bir çocuk, şimdi, eskiden yüz yetişkinin ürettiğinden fazla üretiyor. Sonuç ne oldu? Daima artan aşırı-çalışma ve yığınların gitgide daha fazla yoksulluğu ile her on yılda bir, büyük bir çöküntü."⁴⁰

Burada önemli bir ayrımın çizgisini çizmek gerekmektedir. İnsanın doğa üzerindeki egemenliği, *özneleşme* süreçleri ile doğrudan ilgilidir. Yani biyolojik olarak insanın evrimi veya gelişmesi, egemenliği doğrudan kuran bir öge olarak düşünülmemektedir. Fakat özneleşme süreci ile doğrudan ilgili olabilecek bir dinamik olması bakımından uygun görünmektedir. Çünkü insanın doğayı dönüştürmesi ve doğayı, egemenliği altına alması, *modern öznenin* sonucu olarak düşünülmemektedir.

Evrim kuramı, genelde kullanıldığı gibi, sadece yeryüzü ile ilgili olmamaktadır. Evrimi doğa içerisinde incelemek ve doğa tarihinin içine katarak evrim vasıtası ile doğayı anlamak, sadece doğa biliminin yeryüzü ile ilgili alanlarını uyandırmıştır. Oysa eskiden beri süregelen ve doğayı anlamak için yapılan eylem, gökyüzü bilimlerini düşünerek yapmayı mümkün kılmaktadır. Özellikle Antik Yunan'dan kalan önemli bir alışkanlık, doğayı anlamlandırmak için astronominin kullanıldığı

³⁹ A.e., s.51.

⁴⁰ A.e., s.53.

düşüncesidir. Bunun devamını; Kepler, Galileo, Newton gibi isimler de sağlamıştır. Çünkü dünyayı şekillendiren tüm ilişki biçimleri ve ontoloji, göksel olarak da kendini göstermektedir. Gezegenlerin yörüngesi ve aralarındaki ilişkinin belirlenmesi, doğrudan dünyaya yönelik yeni bir ufkun açılmasına da sebep olabileceği düşünülmektedir. Dahası, biyolojinin özünde yer alan evrim düşüncesi bile ilkin astronomide kendini gösterir ve astronomi bize bilimsel yasaların ilk örneklerini vermekle kalmamış, dünyamızın zaman içinde gelişerek oluştuğu görüşünü de getirmiştir.⁴¹ Bu yüzden, modern dönemin en önemli icadı teleskop olarak düşünülmektedir. Öyle ki Hannah Arendt için;

“Modern çağın eşiğinde yer alan ve bu çağın karakterini belirleyen üç büyük olay vardır: Amerika’nın ve ardından bütün yeryüzünün keşfi; kilise ve manastır mülklerinin kamulaştırılması yoluyla bireysel mülksüzleştirme ve toplumsal servet birikimi gibi iki yanlı bir sürecin önünü açan Reform; teleskobun icadı ve yeryüzünün doğasını evrenin bakış açısından ele alan yeni bir bilimin ortaya çıkışı.”⁴²

Bu durumda evrim kuramının, göksel herhangi bir dinamiği belirlenmeden sadece *yeryüzü kavramları* ile açıklanması doğru görünmemektedir.

Evrin, her ne kadar biyolojik bir olgu olarak; doğa bilimlerinin ilgi alanında geniş yer bulmuş olsa da, Engels örneğinden de görüldüğü gibi, en kuvvetli etkisini sosyal bilimlerde göstermektedir. Çünkü çoğu düşünüre göre evrim düşüncesi, her ne kadar çok eski zamanlardan beri var olan bir düşünce olsa da, yaygın geçerliliğini Darwin ile kazandığı düşünülmektedir. Sözü edilen zamanlar için; nüfus artışının yükseldiği, toplumsallaşmanın ve bir arada yaşamanın olanaklarının arttığı, sanayileşmenin başladığı görülmektedir. Bu durumda, bilimsel bir paradigma halini almış olan düşünce, sosyal bilimler tarafından da kullanılmaktadır. O dönemler için özellikle kilisenin etkisi altında olmak bile evrim kuramının birçok değişkene tabii olmasını mümkün kılmıştır.

Sözgelimi “Buffon ile Linnaeus, belki de kilisenin baskısı nedeniyle, evrimin yalnızca tür içinde olabileceği, dolayısıyla bir türün başka bir türe dönüşemeyeceği görüşünde birleşmişlerdi ve 19. yüzyıla gelindiğinde dinsel bağınazlık eski etkisini

⁴¹ Cemal Yıldırım, **Evrin Kuramı ve Bağnazlık**, Ankara, Bilge Yayınevi, 2. Basım, 1998, s.25.

⁴² Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 8. Basım, 2016, s.357.

büyük ölçüde yitirmiş ya da yitirmeye yüz tutmuştur.⁴³ Dinsel bağınazlığın ve kilise otoritesinin yitirildiği zamanlarda, bilimin düşüncesini dile getirmesi veya bunun yaygınlık kazanması daha mümkün olmuştur. Ancak şunu kabul etmek gerekir ki; tarih boyunca, bilimsel düşüncenin gelişmesi ve özgün kavramsal alanını inşa edip, bağımsızlığını ilan etmesi ile dinsel bağınazlık ve gericilik ne kadar zarar görmüşse; buna yakın bir ölçüde, tarih boyunca; dinsel otorite ve bağınazlığın da bilimsel düşünceye zarar verdiği düşünülmektedir. Aynı şey doğadaki varlıklar için de geçerli olmaktadır. Var olan şeyler, kendilerinin üstünde bir otoriteyi kabul ettikleri anda, kendi yapıp etme biçimlerini de ona göre şekillendirirler. Dolayısıyla eylem artık eyleyenin değil egemen olanın eylemi olmaktadır. Doğadaki ilişkiler, bunları eyleyen canlıları saran ağlar olarak görülmektedir. Doğa tarihi ise bunların hepsini içine alan ve tüm bunların gerçekleştiği tarih olarak düşünülmektedir.

2.5. Doğa ve Süre

Spinoza, metafiziğinde; Tanrı veya doğaya yönelik önemli bir spekülasyon yapmakta ve onları iki kavram altında, spekülatif bir biçimde tanımlamaktadır. İki kavram: Öz ve varoluştur. Öz ve varoluş değişkisinin, ontolojik belirlenim olarak koyutlanması söz konusudur, fakat varlığın süresinin veya başka bir deyişle zamanının belirlenmesi için ne ifade ettiği önemli bir sorun olmaktadır.

“Tanrı’ya herhangi bir süre yüklememek için, onun öncesiz – sonsuz olduğunu söyleriz. Çünkü süre şeylerin, özünün değil, varoluşunun bir değişkisidir; ancak, varoluşu özünden gelen Tanrı’ya herhangi bir süre yükleyemeyiz.”⁴⁴

Spinoza, süre konusunda bahsederken Tanrı’ya ait süreden bahsetmektedir ve aslında teolojik olan soruna metafizik bir temellendirme getirmektedir. Burada Spinoza’nın süreden bahsederken anlatmak istediği ve bizimde yapmak istediğimiz, bir önceki bölümde anlattığımız gibi tarihsel bir kavram olarak ele alınmamaktadır. Zamanın iki şekilde ele alınacağı düşünülmektedir: Birincisi, tarihsel olarak geçen ve insan bilinçliliğinin zamanı, ikincisi ise tamamen duyuşal niteliklerle kavranan ve tüm canlılar için geçerliliği olan bir kavram olarak düşünülmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, süreyi ifade etmektedir.

⁴³ Cemal Yıldırım, **Evrım Kuramı ve Bağınazlık**, Ankara, Bilge Yayınevi, 2. Basım, 1998, s.29.

⁴⁴ Spinoza, **Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler**, s.132.

Tarihsel olarak zaman, insan bilinçliliğinin üretmiş olduğu kronolojik bir tarihi ifade ederken; ikincisi ise, tüm canlıları kapsayan ve Spinoza'nın da dediği gibi varoluşun bir değişkisi olarak belirlenmektedir. Zamansal olarak tarih, sadece insanları kapsamaz, hayvanları da kapsar; ancak hayvanların bu zamansallığın bilincinde olmadığı düşünülmektedir. İnsanlar, evrim olgusunu inceledikleri durumda, doğadaki tarihselliği anlamlandırabilir ve bunu dilsel olarak ifade edebilirler ancak hayvanlar için henüz böyle bir şeyin olmadığını söylemek daha doğru olacaktır. İkinci formatıyla zamanın süre olarak kavranması ise; tamamen bir öncelik veya sonralık ilişkisini belirtir. Bu durumda tüm canlılar için geçerliliğini koruduğu düşünülmektedir.

Teolojik bir problem olarak görülebilecek olan Tanrı'ya süre yüklenmesi, Spinoza için, öz ve varoluş kavramlarının sahneye alınmasını gerektirecektir. Spinoza'ya göre Tanrı'nın varoluşu özünden gelmektedir.⁴⁵ Tanrı'nın özünde süre kavramı yoktur. Süre, *şeyler* için geçerlidir ve şeyler geçicidir, mükemmel olmamaktadır. Oysa Tanrı'ya yüklediğimiz sıfat mükemmellik, yani eksiksiz olarak düşünülmesidir. Bu durumda Tanrı için söylenecek ifade, onun öncesiz ve sonrasız olduğudur. Yani klasik dinlerin dili ile söyleyecek olursak, ezeli ve ebedi olarak var olandır. Varoluşu özünden gelmeyen tamamen başka bir varlık aracılığıyla kendi varlığını ortaya koyan varlıklar için, süre kavramı geçerlidir. Onları öncesiz ve sonrasız görmemekteyiz. Belirli bir öncelik ve sonralık ilişkisinin geçerli olduğu bilinmektedir. Ancak, onların varoluşunu şekillendiren şey nedir sorusuna Spinoza, *yaratmak* edimi ile cevap vermektedir.

“Yaratılmış şeylerin, varoluşları özlerinden gelmediği için, varoluştan yararlandıkları söylenebilir. Ancak Tanrı için bu söylenemez, çünkü O'nun varoluşu kendisidir; özünün kendisi olması gibi. Öyleyse, yaratılmış olanlar varoluştan yararlanmaktadır, ancak Tanrı için böyle değildir.”⁴⁶

Süre kavramının yaratılmış şeylere yüklenmesinin sebebi, alıntıda açık bir biçimde ifade edilmektedir. Ancak Spinoza'nın Tanrı için söyledikleri aynı zamanda, teolojik olmayacak bir biçimde, tamamen maddi bir uzam olarak belirlenen doğa için de geçerliliğini korumaktadır. Spinoza'nın Tanrı için söylediklerini, biz *doğa* için

⁴⁵ Bkz. önceki alıntı

⁴⁶ Spinoza, *Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler*, s.133.

söyleyebiliriz, çünkü doğa, öncesiz ve sonrasız olarak bilinmektedir. Spinoza'nın yaptığı gibi; öz ve varoluş ayrımı, doğa ve doğadaki canlılar için de geçerli olarak düşünülmektedir. Evrim aracılığıyla doğada yaratılmış olan varlıklar, varoluşları olan ve süre yüklenebilecek varlıklardır. Ancak doğa ise; Spinoza kavramlarıyla ifade edecek olursak, *özü ve varoluşu*, kendisi olarak bilinmektedir.

2.6. Doğaya Uygulanan Tahakküm

İnsanın doğa ile olan sürekli ilişkisinde ve bu ilişkinin de karşılıklı bir savaş olarak düşünülmesinden beri, insana ironik bir durum da eşlik etmektedir. İnsanın doğaya boyun eğdirme çabası aynı zamanda kendi köleliğine giden yolu açmasını da sağladığı düşünülmektedir.

“Doğa üzerindeki egemenlik, insan üzerindeki egemenliği getirir. Her özne sadece dışsal doğanın (gerek insanın fiziksel varlığının, gerekse insanın dışındaki doğanın) köleleştirilmesine katılmakla kalmaz, bunu yapabilmek için kendi içindeki doğayı da boyunduruk altına alır. Egemenlik için egemenlik ‘içselleştirilir’.”⁴⁷

Ortaçağ'ı aşmış olan bir dünya tarihine sahip olan ve dininin bağlayıcı, köleleştirici etkisinden kurtulan insanın, kendi köleliğini mümkün kılması trajik olarak görünmektedir. Buna ek olarak, modern *benliğin* kendini göstermeye başladığı zamanlarda, insan özgürlüğünün en çok mevzu bahis edildiği dönemlerde bunların olması ise ironik olarak düşünülmektedir. Çünkü insan, Tanrı'yı öldürüp, teolojik hiyeraşiden kurtulduğunu söylediği ve kendi bağımsızlık savaşının kazananı olduğunu düşündüğü anda yeni bir egemen olma biçiminin de üretimini söz konusu hale getirmektedir.

İnsanın doğa üzerindeki egemenliği sadece teorik olarak geliştirilen bir şey değil aynı zamanda pratik olarak da gerçekleştirilmiş olaylar bütünü olmaktadır. İnsan için, doğanın köleleştirilmesi aynı zamanda yeni üretim araçlarının da gelişmesi anlamına gelmekteydi. Doğal olarak insanlar, doğayı kontrol etmek için, yeni üretim araçları üretmek ve bunun kaynağını da, sınırsız bir alan olan, doğadan almak istemekteydi. Bu durum doğanın tüketiminin başlangıcı olarak düşünülmektedir. Bu tüketim

⁴⁷ Horkheimer, *Akıl Tutulması*, s.120.

durumu, sadece maddi gereçlerin doğadan karşılanması anlamında değil, aynı zamanda ontolojik bir tüketimin de olanağı olarak görünmektedir. Çünkü doğanın kaynaklarının tüketilmesi aynı zamanda doğadaki canlıların yaşam biçimini, üretim alanlarını, beslenme alışkanlıklarını ve yer yurt edinme durumlarını da değiştirmektedir. Bu da gösterir ki; insanın doğa ile kurmuş olduğu ilişki, insanın veya diğer canlıların doğa içindeki ilişkilerini ve konumlarını da değiştirmektedir.

“Doğaya egemen olmak için geliştirdiğimiz araçlar arttığı ölçüde, bir sağ kalma koşulu olarak bu araçlara hizmet etme zorunluluğumuz da artmaktadır.”⁴⁸ Sanayisi gelişmiş toplumlarda, insanların üretim araçlarına bağlılığı ciddi ölçüde gelişmiştir. Çünkü üretim araçlarına bağlılık aynı zamanda yaşama bağlılığı ifade etmektedir. Yaşamın doğru şekillenmesi ve “refah” düzeyinin artmış olması üretim araçlarının devamlılığının sağlanması ile ilgili olarak düşünülmektedir. İnsan bu sistemin içine önemli ölçüde entegre olmuş görünmektedir. Üretim araçlarının devamlılığını sağlamadığı anda insan yaşamının da son bulmaması mümkün görünmemektedir. Temel yaşam gereksinimlerinden, temel gereksinim olmayan ama temel gereksinim olduğu kabul ettirilen birçok eşya, üretim araçları tarafından sağlanmaktadır. Dolayısıyla kıtlık durumundan kurtulmak, mevsim şartlarına karşı giyinip, barınabilmek ve diğer tüm ihtiyaçlarını karşılamak, doğrudan bu araçların sağlıklı devamlılığı ile ilgili olmaktadır. Aksini söylemek mümkün olmamakta çünkü var olan sistemin vermiş olduğu amaç, hayatta kalmaktır. Türün devamlılığı aynı zamanda sistemin devamlılığı olarak düşünülmektedir.

Özellikle sanayi dönemi ve insanın kendi özneliğini yakalamasının da etkisi ile birlikte; insanın çevresindeki her şeyin, *şeyleşmeye* başladığı düşünülmektedir. İnsanın doğaya ve onunla beraber tüm var olanlara karşı tutumu, basit bir *şey’e* indirgeyerek şekillenmiştir. “Bir yanda benlik vardır, maddi ve manevi dünyadaki her şeyi kendi var olma aracına dönüştürmenin dışında bütün içeriği ve özü boşaltılmış olan soyut ego; öbür yanda da sadece bir malzeme, egemen olunacak bir

⁴⁸ A.e., s.122.

madde durumuna düşürülmüş ve bu egemenlikten başka bir amacı kalmamış boş bir doğa vardır.”⁴⁹

Doğaya yönelik bu algı mekanizmasının sürekli işler halde olması, kutsallaştırılmış ve değerli görülen tüm şeylerin de, hiçleşmesi anlamına gelmektedir. Doğada bulunan şeyler ve ontolojik bir uzam olarak doğanın kendisi, sürekli nesneleştirilerek, cansızlık atfedilerek, içinin boşaltılması sağlanmıştır. Bu içi boş olma durumu, maddi bir boşluk değil, anlamlılık yönü bakımından boşluk içinde olma hali olarak düşünülmektedir. Bu, sadece zihinsel bir problem değil aynı zamanda ontolojik bir problem olarak karşımızda durmaktadır. Şeyleştirme, insanı ve çevresindeki diğer canlıların varlık alanını değiştirmekte ve farklı ilişki biçimlerini söz konusu etmektedir.

“Birkaç yıl önce gazetelerde yer alan bir haber dünyamızda hayvanlara ayrılan yeri çok iyi anlatmaktadır. Bu haberde fillerin ve öteki vahşi hayvanların Afrika’ya uçak inişine engel olduğu bildiriliyordu. Hayvan burada sadece trafiğe engel olarak görülmektedir. İnsanın her şeyin efendisi olarak gören bu zihniyet, Tevrat’ın ilk bölümleri kadar eskidir.”⁵⁰

İnsanlık tarihinde uzun bir dönem boyunca dinler, insanın diğer canlılarda ayrı ve üstün olduğunu söylerken; içinde yaşadığımız zaman içerisinde bu görev, üretim araçlarına kalmıştır. Üretim araçlarına hizmet eden canlı olarak insanın, diğer tüm canlıları egemenliği altına aldığı düşünülmektedir. Ancak ne var ki bu sınırsız tahakküm, sadece insan dışındaki türler için geçerli değil, insanı da içine alan bir tahakküm olarak bilinmektedir. Spinoza için tüm canlıların hatta cansız varlıklarla beraber tüm nesnelerin var oluşu; özü, doğada olacak şekilde ifade edilmiştir. Dolayısıyla doğadaki egemenlik kurma biçimi aynı zamanda diğer her şey üzerindeki egemenlik kurma biçimi olarak düşünülmektedir.

2.7. Beden ve Fikir

Varlığın iki niteliği, Tanrı’ya dair bilgimizi arttırmamız için; bilmemiz gereken nitelikler olmaktadır. Beden deyince, uzamlı bir şey olarak görülmesi bakımından, Tanrı’nın özünü belirli ve gerektirilmiş bir tarzda ifade eden tavrı anlamaktayız.⁵¹

⁴⁹ A.e., s.123.

⁵⁰ A.e., s.127.

⁵¹ Spinoza, *Etika*, s.77.

Fikir deyince, ruhun düşünen bir şey olduğu için teşkil ettiği bir ruh kavramını anlamaktayız.⁵²

İnsanların varlığı, tekil olarak zorunlu olmayan varlıklardır, çünkü onların özü varlığını kuşatmaz, başka bir deyişle Tanrı gibi olmamaktadır. Tanrının özü, varlığını kuşattığı için; var olması da zorunludur, bunu önceki bölümlerde ifade etmiştik. Ancak bedenlerin varlığı da Tanrı'nın özünü ifade eden şeyler olarak düşünülmektedir. Bedenin sınırsız gücü ve yetkinliği yoktur, bu sebeple beden varlığı; ancak ve ancak gerektirilmiş bir tarzda Tanrı'nın varlığını ifade etmektedir.

Tek tözün Tanrı olduğu ifadesinden sonra, beden ile birlikte düşünce de, Tanrı'nın özünü ifade etmek için söz konusu olan niteliktir. Dolayısıyla beden varlığının, Tanrı'nın özünü ifade ettiği gibi, düşünce de Tanrı'nın özünü ifade eden bir nitelik olmaktadır. Burada önemli olan birkaç nokta vardır: Birincisi, Tanrı'nın maddi bir varlık olarak kanıtlanmasıdır. Beden, Tanrı'nın özünü ifade eden bir varlık ise; o halde Tanrı'nın bir bedeni vardır. Çünkü cisim(beden), tözün bir niteliği olarak düşünülmektedir. İkinci olarak; bedene eşlik eder bir şekilde düşünce de tözün bir niteliği olarak görüldüğünden; Tanrı aynı zamanda düşünebilen bir varlık olmaktadır. Son olarak bir başka önemli nokta ise; Spinoza için; tüm bunların *ifade* olarak söz konusu olmasıdır. Ayrı ayrı olarak düşüncenin veya beden var olması başka bir şeyin *ifadesi* olması bakımından önem taşımaktadır.

Spinoza'nın kendi sistemi içerisinde birçok kavramın tutarlı bir şekilde işlediğini düşünmekteyiz. Ve buna ek olarak her bir kavram diğeri ile sıkı bir ilişki içinde olduğunu da düşünmekteyiz. Dolayısıyla kullanacağımız her kavramın, sistem içindeki yerinin iyi bir biçimde belirlenmesi gerekmektedir. Spinoza “upuygun fikri” ararken; karşımıza iki kavram daha çıkarmaktadır. *İçsel* ve *dışsal* olan; herhangi bir fikrin objesi ile uygunluğunu dışsal bir şey olarak düşünürken; bunun tersi durumu, içsel özelliklerin uygunluğu olarak düşünmüştür. Birçok yerde, asıl aradığı şeyin içsel özellikler yoluyla bilinen şey olduğunu düşünmekteyiz. Çünkü *fikir*, içsel özellikler düşünülmeden kendinden menkul olmamaktadır. Başka şeyler aracılığı ile bilinen şeyler aynı zamanda başka şeylerin *fikri* olarak iş görmeye devam etmektedir.

⁵² A.e., s.78.

Söz konusu olabilecek dışsal bir etki – ki bu etki her ne olursa olsun – var olan yalın şeyin değişimini mümkün kılacaktır. Rahatlıkla şunu söyleyebiliriz; dışsal olan, müdahaleye açık olan, Spinoza için olumsuz olarak düşünülmektedir. Ancak bilmek için de gerekli olduğunu söylemek, imkansız olmamaktadır. “Çünkü Spinoza, ikinci kitapta büyük bir güç ve ısrarla, kendimizi ve dışarıdaki bedenleri, ya da cisimleri sadece ve sadece dış cisimlerin bizim bedenimiz üzerinde bıraktıkları duygulanışlar aracılığıyla bilebileceğimizin altını çizecektir.”⁵³ Bu durum Spinoza’nın, Descartes’ın ve Hristiyanlığın karşısında nasıl konumlandığını göstermektedir. Descartes için, çölde yetişmiş ve sadece tabiat ışığı ile aydınlanmış olan bir kişinin, doğru fikre sahip olacağı düşüncesi⁵⁴ ve dinlerin, Adem yaratıldığı anda her şeyi bildiği ve yetkinleştiği düşüncesine bakacak olursak; Spinoza’nın söylediğini onların karşısında konumlandırmak mümkün olacaktır.

“Fikirlerle, yanlış dedirtebilecek onlarda pozitif hiçbir taraf yoktur.”⁵⁵ Bedenin sahip olduğu fikirlerin yanlışlığı, varlık için olumlu bir anlam taşımamakta, ancak yine de Spinoza için doğru ve yanlışın olmadığını söylemek mümkün görünmemektedir. Ona göre doğruluk, fikrin upuygun olması ile ilgili olmaktadır. Yani bir fikrin nesnesi ile örtüşmesi, her ne olursa olsun doğruluğunu gösterecektir. Spinoza düşüncesinde yanlışlık ise Tanrı’da değil insanda bulunmaktadır. Çünkü daha öncede söylediğimiz gibi, tüm upuygun fikirler Tanrı’ya nispet edilir ve Tanrı’da var olmaktadır. Objenin fikir ile uyumsuzluğu, sadece insanda olabilecek bir şey olduğundan, yanlış olan, yalnızca insana ait görünmektedir. Spinoza’da doğru bilgi ya da erdemli davranış, insanların hür iradeleri ile ulaşabilecekleri şeyler olarak görünmemektedir. Çünkü ona göre, hür irade ile ilgili genel olarak bilinenler yanlıştır. Hür irade, fikirleri harekete geçirecek bir şey değil, çünkü insanların *hür* olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

“İnsanlar hür olduklarını zannederek aldanıyorlar: Bu sanı yalnız hareketlerinin (aksiyomlarının) şuuruna sahip olmaları ve onları gerektiren (belirten) nedenleri bilmemelerinden ileri geliyor. O halde hürüklerinin fikri ancak aksiyomlarının hiçbir nedenini bilmemeleri üzerine dayanmaktadır. Zira insani etkilerin (aksiyomların) iradeye

⁵³ Gilles Deleuze, **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, Çev. Ulus Baker, Ankara, Öteki Yayınevi, 2000, s.24,25.

⁵⁴ Bkz. Descartes, **Tabiat Işığı İle Hakikati Arama**, s.13.

⁵⁵ Spinoza, **Etika**, s.108.

bağlı olduğunu söyledikleri zaman, bu sözleri, karşılığında hiçbir fikir bulunmayan kelimelerden ibarettir. Çünkü onlar iradenin ne olduğunu ve bedeni nasıl harekete getirdiğini bilmiyorlar.”⁵⁶

Var olan her şeyin Doğa’da var olduğu düşünülmektedir. Doğa’nın dışında konumlanma ve kendini doğanın dışında var etme, söz konusu görünmemektedir. Dolayısıyla var olan her şeyin, fikirlerin Tanrı’ya nispet edilmesi gibi, aynı zamanda Doğa’ya nispet edildiğini söylemek doğru olacaktır. Doğa, kendi içindeki tüm davranış veya eylem örüntülerini kapsayan varlık alanı olarak görünmektedir. Aynı zamanda doğa, tüm ilişki biçimlerinin kuşatıcısı ve var edicisi olarak da düşünülmektedir. Bundan ötürü var olan şeylerin, doğanın bilgisi dışında, salt insan bilgisi ile var olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Çünkü insanda var olan şey, ondan önce doğadaki mümkünlüğü ile varlığını kurmuştur. Bir fikir olarak vardır ve bu durumda fikir, varlıktan önce gelmektedir.

2.8. Beden ve Duygulanış (Affection)

Beden söz konusu olduğunda ne anladığımızı önceki bölümde söylemiştik ancak “duygulanış” kavramı flu bir kavram olarak görünmektedir. Nedeni ise; Spinoza’nın Latince olarak kullandığı, ‘affection’ sözcüğünün Türkçede tam olarak karşılığının olmamasıdır. Genellikle duygulanış şeklinde çevrilir ancak tam anlamıyla Spinoza’nın söylemek istediğini karşılayıp karşılamadığı belirsiz görünmektedir.

Spinoza’da *karşılaşmalar* ve *temas etme*, önemli durumlardır. Bir bedenin herhangi bir şey ile karşılaşması ve bu karşılaşma ile bedenin zihninde bırakmış olduğu etkiyi, duygulanış olarak adlandırmak mümkündür. Duygulanış, sadece zihinsel bir şey olarak değil aynı zamanda bedene ait tensel bir şey olarak da düşünülmektedir. Yani bedenin herhangi bir nesne ile duygulanış içine girmesi için; onu hafızada tutmuş olması veya bilişsel olarak etki etmesi gerekmemektedir. Daha önce karşılaşmış olması ve ona dair bir fikir – veya buna anlık da diyebiliriz – içinde olması yeterli görünmektedir.

“Bundan başka, diyelim ki asıl Pierre’in ruhunun özünü meydana getiren Pierre fikri ile başka bir insanın, diyelim ki Paul’ün kafasındaki Pierre fikri arasında ne fark olduğunu

⁵⁶ A.e., s.109.

açıkça biliyoruz. Gerçekten bu iki fikirden birincisi doğrudan doğruya Pierre'in varlığının özünü ifade eder ve Pierre var oldukça onun varlığını kuşatır, ikincisi tersine olarak, Pierre'in tabiatından ziyade Paul'un teninin halini gösterir. Ve böylece Paul'un teninin hali sürüp gittikçe, Paul'un ruhu, Pierre var olmasa bile onu var gibi tasarlayacaktır. Fakat kullanılan terimleri kullanmamız için, bize onların şekillerini tasvir etmeseler bile, dış cisimleri bize hazır gibi tasvir eden insan teninin duygulanışlarına şeylerin imajları (hayalleri) diyeceğiz; ve ruh, şeyleri bu tarzda temaşa ettiği zaman, onu hayal ettiğini söyleriz.”⁵⁷

Kendinde var olan fikir ile bir başkasının, kendi üzerine olan fikri, farklı şeyleri ifade etmektedir. Öncelikle kabul etmemiz gereken nokta şudur: Pierre'in bir özü vardır, değişmez ve onu meydana getiren bir özden bahsediyoruz. Ancak Pierre'in sahip olduğu öz ile Paul'deki fikrin birbirleri ile örtüşmüş olmaması, Spinoza açısından bir değer ifade etmemektedir. Çünkü Spinoza'nın olaylara ahlaki bir biçimde yaklaşmadığını söylemek daha doğru bir ifade olarak düşünülmektedir. Hatta ahlak ile ilgili kısma hiç değinmemektedir. Spinoza için önemli olan nokta *etik* olarak görünmektedir. Olaylar karşısında ne yapmamız gerektiği ile ilgilenmez, neler yapabileceğimiz ile ilgilenir. Paul ve Pierre'in fikirlerinin ahlaki değer skalasında bir yeri yoktur, çünkü birinin diğerine üstünlüğü kabul görülebilir olmamaktadır. Bizim için önemli olan nokta da buradaki ahlak ve etik ilişkisi olmaktadır.

“Eğer insan bedeni iki veya daha çok cisimden aynı zamanda duygulanmış bulunsa, ruh bu cisimlerden birini her ne zaman hayal edecek olsa, başkalarını da aynı zamanda tekrar hatırlayacaktır.”⁵⁸ İnsan “ruhunun” algısının, şeyleri tümel bir biçimde algıladığı düşünülmektedir. Algı, her daim bütünü yakalamayı ve bütünsel yargıya ulaşmayı arzular gibi görünmektedir. Beden, kendi dışındaki herhangi bir nesne ile temas ettiği anda, onunla bir duygulanış içine girer ve Spinoza'nın da bahsettiği gibi, bazen birden fazla nesne ile karşılaşır ve bunlarla aynı anda duygulanmış bulunur. Bu durumda algı, tekil olarak çalışmamakta, başka bir deyişle nesneleri teker teker hatırlamamaktadır.

Sözgelimi savaşın yaşandığı bir coğrafyada, savaşla birlikte insan bedeni kıtlık da yaşarsa; bundan böyle savaşı hatırlamak, açlık ve sefaleti hatırlamak anlamına gelecektir. Kelimeler neredeyse birbirlerinin yerine kullanılır hale gelip, sözcüğün özünde bulunan anlam bulanıklaşacaktır. İnsanın dışındaki şeyleri ve objelerin

⁵⁷ A.e., s.98.

⁵⁸ A.e., s.99.

kullanımı hakkındaki fikirlerin, buradan ileri geldiğini düşünmekteyiz. Aksi takdirde her sözcüğün belirli bir anlamının olduğu ve bu anlamlar silsilesinin, keskin bir biçimde birbirlerinden ayrıldıklarını söylemek mümkün görünmemektedir. Bu durum, duygulanışların gücünü ortaya koymaktadır. İnsan duygulanışı, kendi dışındaki tüm şeylerin, anlam dünyasına temas edebilmekte ve onu değiştirebilir görünmektedir.

İnsan bedeninin kendisi dışındaki şeyleri anlamlandırma ve yorumlama yöntemi bu biçimde işlemektedir. Ancak bundan farklı olarak değişim, başka dinamikler üzerinde de hareket etmektedir. Değişimin kendini göstermesi ve fikirlerin açığa çıkması için; *bütünsel hafıza* ne kadar rol oynarsa oynasın, bununla beraber insan bedeninin kendini konumlandığı nokta ve bu nokta için gerektirilmiş fikirler, şeyleri algılamada ve bu algıyı anlamlandırmada, önemli rol oynadığı düşünülmektedir.

“Örneğin kumda bir atın izlerini gören bir asker, at düşüncesinden hemen bir atlı düşüncesine ve buradan da savaş düşüncesine geçecektir. Bir köylü ise, tersine, bir at düşüncesinden bir saban, bir tarla vb. düşüncelerine geçecektir.”⁵⁹

Bir insanın, birçok obje ile duygulanmış olduğu gibi, birden fazla insan da yalnızca bir objeden duygulanmış olabilmektedir. Söz konusu örnekte olduğu gibi, farklı düşünme tarzlarına sahip farklı insanlar, aynı objeden duygulanmış olabilir. Onların düşünme tarzları, fikirlerini gösterir, üstelik bu fikirler sadece insan ruhunda değil aynı zamanda insan bedeninde bulunmaktadır. “İnsan ruhu asıl insan bedenini bilmez ve onun var olduğunu ancak bedenün duygulandığı duygulanışların fikirleri ile bilir.”⁶⁰ Ruh ve beden arasındaki ilişki, bu şekilde bilinmektedir.

Ruh ve beden arasındaki ilişkide, duygulanış ve duygulanışlara ait fikirler önemli bir konumda durmaktadır. Ruhun, dış cisimleri kavraması, bedenine ait duygulanışların fikirleri ile mümkün olmaktadır.⁶¹ Spinoza’nın bu düşünceleri, doğadaki nesneleri kavramamız açısından olumlu görünmektedir. Ayrıca Spinoza’nın bu düşünceleri, ruh ve beden ilişkisinin, hangi şekilde birbirleri ile ilişki içinde olduğunu ifade etmektedir.

⁵⁹ A.e., s.100.

⁶⁰ A.e.

⁶¹ A.e., s.104.

Spinoza'nın varlık hakkındaki düşünceleri, birçok açıdan Descartes'ın ve erken modern dönemin eleştirisi olarak düşünülebilir. Özellikle doğa hakkındaki düşünceleri, içinde bulunduğu çağın ötesinde görünmektedir. Tezin bu bölümünde, Spinoza'nın modern dönemdeki özne ve doğa anlayışlarına getirmiş olduğu eleştirilerin genel ifadesi üzerinde durulmuştur. Modern dönem inceleme konusu olacaksa, Spinoza'nın düşüncelerine yer vermemenin mümkün olduğu düşünülmemektedir. Çünkü Spinoza düşüncesi anlaşılıp içselleştirildiğinde Descartes düşüncelerine karşı olumlu görünmektedir. Doğanın bir ve bütün olarak düşünülmesi, varlığın niteliklerinin de birbirileri ile ilişkili olduğu düşüncesi, Spinoza'yı haklı konuma getirmektedir. Mevcut ekolojik krize olan çözüm de burada yatmaktadır. Spinoza'ya göre insan varlığı, doğanın üstünde veya doğadan ayrı bir biçimde değil; doğaya içkin ve onunla eşit bir konumda bulunmaktadır. Bu bakımdan Spinoza düşüncesi sadece birinci bölümle ilişkili olarak değil, üçüncü bölümle de ilişkili olarak düşünülmektedir.

Bir sonraki bölümde incelenecek konu ise, ekoloji kavramı ve eko – felsefe olarak düşünülmektedir. Ekoloji sadece bir bilim olarak değil, doğaya yönelik felsefe yapma biçiminin bir olanağı olduğu düşünülmektedir. Bu bağlamda ekolojinin ve ekoloji ile ilgisinde eko – felsefenin, modern dönem ile ilişkisinde ortaya çıkacağı öngörülmektedir. Birinci ve ikinci bölümlerde incelenmiş olan; özne ve doğa kavramlarından çıkan *egemenlik* ilişkisinin, ekolojik bir kavram olarak, kendini nasıl gösterdiği merak konusu olmaktadır. Bu bakımdan, bir sonraki bölümde ekolojik felsefenin tahayyülü üzerine düşünmek yerinde olacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EKOLOJİ KAVRAMI VE EKO - FELSEFE

Öncelikle şunu belirtmek gerekir, eğer bir şeylerin nedenini ve sonucunu göz önüne sermek istiyorsak; tanımlar ortaya koymamız gerekir. Eğer bunları derinlemesine incelemek istiyorsak, tanımlara odaklanmamız ve onları incelememiz uygun görünmektedir.

Tezin bu bölümünde önceki bölümlerden farklı şeyler söyleyeceğimiz kesin ancak tanım olarak birbirlerine bağlı olduklarını söylememiz gerekir. Önceki iki bölümde yapılan tanım ve incelemeler, bu bölümden ayrı bir yere konulamaz. Dolayısıyla tekrara düşmekten kaçınıp, zaman zaman da önceki yazdıklarımızın hatırlatmalarını yapmakta fayda olduğunu düşünmekteyiz.

Yaşadığı uzam içerisinde insan, bir özneleşme süreci yaşarken ve tüm dünyanın şekillenmesine bu biçimde katkı sunarken; geçen zamanla beraber doğayı da kendi için araçsallaştırdığı düşünülmektedir. Doğayı araçsal bir hale getirmek ve onu tüketmek, insan için önemli bir sorun gibi görünmemektedir. Çünkü insanın kendi veya bir başka varlığa ahlaki bağlarla bağlı olmadığını daha baştan kabul etmek yerinde olacaktır. Dolayısıyla insan, doğa içerisinde konumlanırken ve ekolojik bir problem halini alırken, asıl sorunun etik bir problem olmadığı, varlık ile ilgili bir problem olduğu mümkün görünmektedir.

Ekolojik bir kriz olduğu düşünülmektedir, üstelik bu durumun gözden kaçmayacak kadar büyük ve gizlenemeyecek kadar etkilerinin ağır olduğunu düşünmekteyiz. Bu krizin herkes tarafından kabul edilmesi mümkün olmaktadır, çünkü önceden aksi yönünde beyanda bulunmuş olanların, bundan böyle herhangi bir şey söylemediği gözlenmektedir. Ekolojik krizin haklı savunucuları ise seslerini olabildiğince yükseltmekten de geri durmamaktadır. Sorunun gözle görülür olmasının ve derinleşmesinin, çözümü de hızlandıracağını düşünmekteyiz. Fakat ekolojik kriz sorunu, etkiler ve sonuçlar olarak olabildiğince ciddi bir meseleyken; soruna bakışın da henüz yeterince ciddiye alınmadığını söylemek, yerinde olacaktır. Çünkü sistemin ve üretim biçiminin sürdürülebilirliğine inanan, ayrıca böylesine güçlü bir kriz ile

çıkarları örtüşmeyen insan topluluğu, hala diğer insanları yönlendirme ve meseleyi itibarsızlaştırma konusunda etki sahibidirler. Dolayısıyla insanların bu duruma bakışı hala ciddi görünmemektedir. Zizek bir kitabında (Antroposen’e Hoşgeldiniz) buna dair bir analogi paylaşır bizimle:

“Birinci Dünya Savaşı’nın ortalarında bir zaman, Alman ve Avusturya ordu karargahları arasında cereyan eden bir telgraflaşmaya dair (muhtemelen ki sonradan uydurulmuş) bir anekdot nakledilir. Almanlar bizim cephede durum ciddi ancak feci değil diye bir mesaj gönderir. Avusturyalılar da cevap verir: bizim cephedeyse durum feci, ama ciddi değil.”¹

Günümüz dünyasında ekolojik krize, genel kategoride bakış tam olarak budur: “durum feci, ama ciddi değil.” Öyle ki ekolojik krizin üstesinden gelmek için yapılan çalışmaların tarafı olan insanlar, ilk iş olarak başkalarını bu konuda ciddiyete davet etmekle uğraşmaktadır. Meseleyi ciddi olmayacak bir biçimde ele almak, krizin etkilerini derinleştirirken, söz konusu olabilecek herhangi bir çözümün de önünü tıkamış olmaya sebebiyet verdiği düşünülmektedir.

Tezin bu bölümünde *ekoloji kavramı* söz konusu edilirken; bu bölümün felsefi mirası, ilk iki bölümde yatmaktadır. Krizin bu denli derinleşmesine ve önlenemez boyutlarda iken herhangi bir müdahalenin söz konusu edilmemesinde, tam olarak insan türünün sorumlu olduğu düşünülmektedir. Bu zamana kadar yapılan her şey insan etkisiyle, adım adım felakete götürecek şekilde yapılmakta ve yapılmaya devam etmektedir. Fakat bizim buradaki amacımız, var olan krizin felsefi köklerini ele almak olacaktır. Bu sebeple modern dönemin bize ışık tutacağını söylemek doğru olacaktır. Zira tartışmayı genişletecek olursak; *sapiens*in kendi sosyalliğini ve toplumsallığını var ettiği zamandan beri krizin başlamış olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Fakat sürecin hızlanması ve insan etkisinin daha yüksek olmaya başladığı tarihsel dönemi, modern dönem ve sonrası diye düşünmek mümkün görünmektedir. Bundaki en büyük etki payı, insanın “özneliğine” ait olmaktadır. Özneliğin üretimi ve kendini doğa üzerindeki egemen statüye sokmasını, bu krizin temel dinamikleri arasına yerleştirmek mümkün görünmektedir.

¹ Slavoj Zizek, **Antroposene Hoşgeldiniz**, Çev. Mehmet Budak, İstanbul, Encore Yayınları, 2012, s.13.

3.1. Kararsız Gerçeklik: Kriz mi Yoksa Problem mi?

Tanımlardan yola çıkarak alanımızı belirlemek istiyorsak; bu tanımların sınırlarını da net bir biçimde belirlememiz gerekir. Öyle ki içinde hareket ettiğimiz alanın nerede başladığını ve nerede bittiğini bilmemiz gerekmektedir. Bu noktada sınırlarının belirlenmesi gereken şey, ekolojiye dair algımız olmaktadır. Tartışılması gereken önemli sorunlardan biri şudur: Yaşadığımız çağda ekoloji için, bir kriz mi yoksa bir problem mi söz konusudur?

Kriz ve problem kavramlarını birbirinden ayırmamızın sebebi, reel politik düzlemde iki kavramın birbirlerinden çok farklı şeyler ifade etmesiyle ilgili görünmesidir. Çok dar bir mantıksal yürütme ile başlayacak olursak; her kriz bir problemi işaret eder ancak her problem bir kriz anlamına gelmemektedir. Problem, daha çok yumuşatılmış ve hayati bir durumu ifade etmez gibi görünürken; kriz daha ciddi ve acil bir durumu ifade etmektedir. Dolayısıyla yaşadığımız dünyanın tüm sorunlarını göz önünde bulundurursak, kriz kavramını kullanmamız daha uygun görünmektedir.

Kavramın kullanım şekli, düşüncenin biçimini ve ifadenin sınırlarını gösterir, bu yüzden kullanmış olduğumuz veya kullanacağımız kavramları iyi seçmemiz gerektiği düşüncesindeyiz. Buradan hareketle niçin kriz kavramını kullanmamız gerektiği daha belirgin hale gelecektir. “Bir meseleyi ekolojik bir problem olarak tanımlamak, bir şeylerin nasıl olmasını istediğimiz hakkında *normatif* bir iddiada bulunmak demektir.”² Ekolojik problemin, bir iddiada bulunmak anlamına gelmesinin yanı sıra, bir problemin olduğunu ifade etmenin, *normatif* bir iddiada bulunmak anlamına geldiğini düşünmekteyiz. Herhangi bir şeye ilişkin yargılarımızı verirken; genellikle doğru – yanlış veya iyi – kötü kavramlarını kullanırız. En genel biçimiyle bu kavramlar bir yön verme duygusunu ve bir iddiada bulunma duygusunu ifade ederken; bir problemin olduğu düşüncesi, kabul görmeyen bir tahakküm biçiminin ifade edilme biçimidir. Dolayısıyla *çözüm* adı altında kabul edilen tüm eylem biçimleri, altında yeni bir tahakkümü gizler görünmektedir. Kabaca bu durum şunu ifade eder: “böylesi bir şey olageldi ancak, bunun bu şekilde değil de, şu şekilde

² Greg Garrard, *Ekoeleştirir: Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Çalışmalar*, Çev. Ertuğrul Genç, İstanbul, Kollektif Yayınları, 2016, s. 19.

olması gerekir” düşüncesi, tamamen politiktir ve içinde tahakküm kurma arzusunu tutmaktadır. Dolayısıyla doğada olan biten tüm şeylerin bir problem gibi kavranıp belirli bir biçime sokma çabası veya çözüm denebilecek hamlelerin geliştirilmesi, eskilerden miras kalan, doğa üzerinde tahakküm kurma arzusu olmaktadır.

En genel anlamıyla *problem* terimi, yön vermenin dilsel ifadesi olarak düşünülmektedir. Sözelimi fosil yakıtların tükenmesi bir “problem” adı altında birçok yerde karşılaşılabilecek bir haber olmaktadır. Çevre örgütleri, sivil toplum kuruluşları, siyasi mecralar ve daha birçok politize edilmiş alan, fosil yakıtların sorunu üzerine konuşmaktadır. Bunları konuşurken mesele, özellikle bir kriz şeklinde değil de bir problem şeklinde ele alınır gibi görünmektedir. Çünkü bunun bir sorun olarak konuşulmasının ardında yatan şey, insanın hayatını sürdürmesi için gerekli olan birçok şeye şekil veren fosil yakıtların bitmesi sonucu var olan sistemin devamlılığı ve tahakkümü için, ihtiyaç duyacağımız yeni enerji biçiminin arayışı olarak düşünülmektedir. Başka bir ifadeyle, söz konusu üretim biçimi ve enerjinin kontrolü için; hangi enerji biçimini araç olarak kullanabiliriz sorunudur. Sonuç olarak kimsenin amacı kötüye giden durumu durdurmaya yönelik radikal bir hamle olarak görünmemektedir. Bir yanda sorunlar ve krizler oluşturmaya devam eden sistemin kendisi işlerliğini korurken; diğer yandan çözüm adına yapılan şeyler sistemin sürdürülebilirliğini korumaktan başka bir şey yapmamaktadır. Krize yol açmış olan sistemin ortadan kaldırılmaması demek, krizin de ortadan kalkmayacağı anlamına gelmektedir.

Gerçek şu ki; krizin sonuçları tam olarak öngörülmemektedir. Yapılan şey krizin olası etkilerini incelemek, hangi varlık alanlarına dokunacağını ve canlıların temel yaşam kaynaklarını nasıl etkileyeceğini incelemektir, üstelik bunların bile sonuçları kesin görünmemektedir. Dünyayı nasıl bir geleceğin beklediği bilinmemekte ve aksini söylemek kehanet yapmanın ötesinde görünmemektedir. Krizin var olduğundan ise; günümüzde gelişen olayların hızı ve korkunçluğu ile emin olunmaktadır. Sözelimi buzulların erimesi çok hızlı bir biçimde olmaktadır ve bu denli hızla değişen durumda, doğadaki canlıların kendilerini adapte edememesi ya da artan deniz kirliliği şimdiden birçok balık türünün yok olmasına ve bununla birlikte deniz ekosisteminin alt üst olmasına sebep olması gibi durumlar, krizin ciddiyetini

göstermektedir. Ancak bu noktada önemli bir ironi kendini göstermektedir. Bir yandan olagelmiş üretim biçimlerini ve ekolojik krize neden olabilecek tüm sistemsel dinamiklere karşı koyabilmeyi amaç olarak belirlerken; diğer yandan oluşacak herhangi büyük çaplı krizin önüne geçmek, sistemin devamlılığını sağlamak için araç haline gelmek anlamını mı taşımaktadır, sorusu akla gelmektedir. Çünkü ortada olan bir krizden söz ediyorsak, ayrıca bunun temel gerekçelerinin, insanın doğa üzerindeki tahakkümünden kaynaklandığını ve bu tahakkümün de yol açmış olduğu üretim biçimleri, yaşama alışkanlıkları gibi sebeplerin, dünyadaki ekolojik krize neden olduğu düşünülürse; o halde krizin felaket getirecek sonuçları ve sonrası aynı zamanda yapıcı bir unsur olarak düşünülmektedir. Çünkü krizin içerisinde taşımış olduğu yıkıcı dinamikler, aynı zamanda uzun bir süredir var olan sistemden memnun olmayan insan topluluğu için bir avantaj da sağlıyor görünmektedir. Krizin sonuçlarının tam olarak bilinmemesi, elbette böylesi bir senaryo için de oldukça kesinlikten uzak bir nitelik taşımaktadır. Bu noktada gördüğümüz şey şudur: Var olan ekolojik kriz için, durulacak her nokta bir şey yapıyor olmayı ifade etmektedir.

Ekolojik krizin kendiliğinden gelişmesi; bize, her içsel dinamiğin belirleyici bir rol oynadığını düşündürmektedir. Ancak merak ettiğimiz nokta bunların ne seviyede bir etkisinin olduğudur. *Kriz* veya *problem* terimleri arasında çizmiş olduğumuz çizgi bu sürecin hızını ölçen unsurlardır. Bu terimlerin, mevcut meseleye nasıl yaklaşıldığını gösterdiğine dair ifadeler olduğunu söylemiş bulunmaktayız. Sözelimi ülkede zirai ilaçlama problemi olduğunu düşünelim, bunun problem olarak gösterilmesinin bazı etkileri vardır. Örnek olarak; ilaçlama faaliyetlerinde aşırı kimyasal kullanımı, tarım ürünlerinin kalitesini ve üretim sayısını etkileyebilir veya ilaçlamanın eksik kullanımı sonucunda aynı sonuçlar ortaya çıkabilir. Bu durumun süregitmesi, o ülke için zirai bir problemi gündeme getirir. Bu durum ideal olan ilaçlama faaliyetinin nasıl olması gerektiğine dair yönetsel bir dizi sorunu da beraberinde getirmektedir. Fakat bununla beraber aynı ülkede problem olarak değil de kriz olarak kendini göstermiş bir meseleden söz ediyorsak; durumun aciliyetini de vurgulamış olmaktadır. Bahsi geçen mesele, problem olarak devam ettiği müddetçe açığa çıkmayabilir, yetkili olmayan kişilerce bilinmeyebilir ve dahası durum bu şekilde devam bile edebilir. Ancak kriz durumunda ise var olan durum, yetkili kişilerin

insiyatifinin dışına çıkmış, etkileme oranı bir hayli artmış ve kabul görmüştür. Bu yüzden gezegenimizde var olan tüm ekolojik olaylara karşı tutumumuzun “kriz” şeklinde olduğunu söylemek daha uygun olacaktır.

3.2. Doğa ve Ekoloji

Doğa’nın bizim için ne olduğunu ve Spinoza açısından neyi ifade ettiğini bir önceki bölümde ifade etmiş bulunmaktayız. “Spinoza’nın doğa anlayışı” modern dönem içerisinde özgün bir yere sahiptir. Ancak şimdiki ekolojik incelemeleri ele aldığımızda, bugünün “doğa” algısına dair bir şeyler söylememiz uygun görünmektedir. Doğanın ne olduğunu belirlemek ve onun canlılar için neyi ifade ettiğini söylemek, algımızdaki doğaya yönelik sınırları da belirlemeye olanak verir.

“İlk bakışta, herkes doğanın ne olduğunu bilir. Doğa etrafımızdaki her şeydir -ağaçlar, hayvanlar, kayalar ve benzerleri. İnsanlığın petrolle kaplamakta ya da tahrip etmekte olduğu şeydir. Fakat biraz dikkatlice incelediğimizde doğanın böylesine yüzeysel tanımları çözülmeye başlar.”³

Dikkatlice incelendiği halde doğa, bir ilişkiler ağı olarak görünmektedir. Bu ilişkiler ağı içerisinde ekoloji, bize yol gösterici bir ilke olarak düşünülmektedir. “Ekoloji daha çok, canlıların birbirine bağımlı olduğu ve doğal düzenin istikrarını sürdürmede tamamlayıcı rol oynadığı ekosistemlerle ilgilenir.”⁴ Ekolojik inceleme, doğaya yönelik ilişkinin de derinlemesine araştırılmasını olanaklı kıldığı düşünülmektedir. Bu yüzden doğanın ne anlama geldiğini bilmemiz gerekir ancak; *doğa* ne anlama gelirse gelsin, insanlığın hangi bakımdan ona “uyduğunu” belirlemek zorundayız.⁵ Bugünkü haliyle insanın doğaya uymadığı düşüncesindeyiz. Hali hazırda insanın yapmış olduğu birçok eylem, insanın doğaya uymadığını göstermektedir. Burada insanın doğaya “uygunluk” durumunu, çevresine zarar vermemesi ve yaşam olanaklarını tehlikeye atmaması olarak görmek söz konusudur.

³ Murray Bookchin, **Toplumsal Ekolojinin Felsefesi: Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler**, Çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1996, s.21.

⁴ Murray Bookchin, **Özgürlüğün Ekolojisi: Hiyerarşinin Ortaya Çıkışı Ve Çözülüşü**, Çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994, s.83.

⁵ Bookchin, **Toplumsal Ekolojinin Felsefesi**, s.22.

Bugün doğanın, önceki dönemlerden daha fazla tahrip ve yıkım nesnesi olduğunu düşünmek mümkündür. Haliyle insanın, doğaya uygun bir yaşam sürdüğü inancını paylaşmamaktayız. İnsanın doğa üzerindeki tahrip gücünün artması, “doğa – ekoloji ve insan” arasındaki ilişki biçimini belirlediğinden dolayı bizim için önem düzeyi yüksek olmaktadır. Bunun altında; yayılan sanayi sistem ağı, artan kentleşme, hızla artan nüfus vb. etkenlerin yattığı düşünülmektedir. Ancak “doğa ve ekoloji” arasındaki ilişki, bir düzen ve düzensizlik ilişkisi olarak da düşünülmektedir. Doğada var olan düzensiz ilişki biçimi, ekoloji ile; bir düzenlilik ağı içerisinde görülmesini olanaklı kılmaktadır.

“Aslında ekoloji, canlılar ve çevreleri arasındaki tüm ilişkileri inceleyen bir bilimdir. Yaşamın döngüleri içinde bir işlevi olan kayalar ve hatta hava bile ekolojinin ilgili alanına girer. Ekoloji fizikte ve kimyada olduğu gibi anlaşılır neden ve sonuç ilişkileri üzerinde değil; düzenler, ağlar, dengeler ve döngüler üzerinde çalışır. Ekolojinin amacı, sadece canlı sistemlerini bileşenlerine ayırıp incelemek değil, aynı zamanda bir bütün olarak işlevlerini anlamaktır. Ekolojistler bir solucanı incelediği zaman onu çevreleyen hava, toprak, bitkiler, cansız maddeler, rekabet içinde olduğu türler, avcılar, ayrışma organizmaları, nem ve diğer unsurlardan oluşan ekosistem içindeki işlevlerini anlamaya çalışırlar.”⁶

Ekolojinin, var olan canlıların arasındaki ilişkiyi inceleyen bir inceleme alanı olarak karşımızda durduğunu ifade etmek mümkün görünmektedir. Ancak bizim için önemli olan şey, canlılar arasındaki ilişkinin yanı sıra, bir bütün olarak doğayla ilgisi olmaktadır. Ekolojinin doğaya yönelik bu algısı, “ekoloji ve doğa” arasındaki ilişki biçimini de belirler nitelikte görünmektedir.

Doğa söz konusu olduğunda, Spinoza’nın temel dayanak noktası olarak seçilmesi tesadüf değildir. Bizim doğaya yönelik algımız, Spinoza’da olduğu gibi bütünsel bir biçimde düşünülmektedir. Bir parça olarak doğanın incelenmesi veya tüm canlı ilişkilerinde bağlamından koparılıp bir tikel bir nesne olarak gösterilmesi, Spinoza açısından söz konusu olmadığı gibi bizim açımızdan da mümkün görünmemektedir. Doğa, tüm canlı yaşamının olduğu gibi tüm canlılar arasındaki ilişkinin ve hatta bu ilişkiyi inceleyen bilim olan “ekoloji”nin de yaşam alanı olarak düşünülmektedir. Dolayısıyla parça biçiminde değil bütünsel bir biçimde algılanmaktadır. Tezin bu bölümünün, bir önceki bölümle ilgisi, Spinoza’nın doğa anlayışının, bugünün gözüyle, ekolojik bir minvalde düşünülmesinden ileri gelmektedir.

⁶ Ernest Callenbach, **Ekoloji**, Çev. Egemen Özkan, İstanbul, Sinek Sekiz Yayınları, 3. Basım, 2011, s.41.

Doğa ve ekoloji arasındaki ilişki, ekolojinin doğayı bütünsel bir doğrultuda incelemesi ile mümkün olmaktadır. Ekoloji, doğa içindeki herhangi bir şeyi inceleme konusu haline getirirse; onunla beraber onun çevresindeki her şeyi de inceleme nesnesi haline getirdiği düşünülmektedir. Bu sebeple doğada bulunan tüm ilişkiler ve ekolojinin bu ilişkilere yaklaşımı “diyalektik” bir yaklaşım olarak görünmektedir. Ancak bunu, daha sonraki bölümlerde derinlemesine inceleyeceğiz.

Doğada süregiden tüm ilişki biçimlerinin, birbirlerine girift bir biçimde bağlı olduğu düşünülmektedir. Var olan herhangi bir aksaklık veya sorun, diğer bütün şeyleri de etkilemektedir, bu sebeple bir kez ilişki içine giren herhangi bir olay, diğer tüm olaylar silsilesinin de başlangıcı veya tetikleyicisi olarak bilinmektedir. Doğada gerçekleşen tüm krize yol açıcı davranışlar, birbirlerini tetikler bir şekilde işlemektedir. Tahribata sebep olabilecek şeyler, birbirlerine zemin hazırladığı gibi, yıkım sürecini de hızlandırmaktadır. Hiç şüphesiz insan özneliğinin bu konudaki etkisi, yüksek seviyede görünmektedir. Doğa üzerindeki egemenlik, var olan ilişki biçimlerini değiştirecek bir şekilde kendini göstermektedir. Bu egemenlik biçimi, topluma yayılmış ve toplumun genel eylemi biçimini almaktadır.

“Bu toplumun tahrip gücü insanlık tarihinde eşi olmayan bir düzeye erişmiştir; ve bu güç, neredeyse sistematik olarak tüm canlı dünya ve onun maddi temelleri üzerinde duygusuz bir yıkım aracı olarak kullanılmaktadır. Hemen her bölgede hava ve akarsular kirletilmekte, toprak çoraklaştırılmakta ve aşındırılmakta, yabanıl yaşam tahrip edilmektedir. Kıyı bölgeleri ve hatta deniz dipleri yaygın kirlenmeden kurtulamıyor. İnsan dahil tüm canlı varlıkların yaşamını sürdürebilmek ve yenileyebilmek için bağlı olduğu karbon ve nitrojen çevrimleri gibi temel biyolojik çevrimler uzun dönemde daha da kötü sonuçlara yol açacak tersinmez bir yıkım noktasına getiriliyorlar.”⁷

Tüm bunlar olurken; ekolojik ilişki biçimi, hızlı bir biçimde doğanın alt – üst oluşuna dönüşmektedir. İnsanı temel alan ekolojik ilişki biçimi, egemenlik ilişkisine dönüşmektedir. Bunun kanıtları çok açık bir biçimde karşımızda durmaktadır:

Geyik veya antilop gibi yerel otlayıcı hayvanları ortadan kaldırma pahasına yayla ve ovaları, tarlalara veya hayvan yetiştirme çiftliklerine dönüştürüyoruz; bölgeye yabancı otları getiriyor ve daha sonra bunları da aşırı otlatma yüzünden bitiriyoruz; ağaçları keserek ormanları yok ediyor ve bunun yerine çok az hayvan ve kuşun barınabileceği, tek türü içeren ağaç yetiştirme çiftlikleri koyuyoruz; verimli alanları caddeler, otoyollar ve binalar yapmak için asfaltlıyor, bölgeye has bitkileri katlediyor ve toprağı yabani hayvanlar, kuşlar ve hatta

⁷ Murray Bookchin, **Ekolojik Bir Topluma Doğru**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996, s.39.

böcekler için bile yaşanmaz hale getiriyoruz; biyolojik olarak zengin, yağmur alan toprakları havaalanlarıyla, alışveriş merkezleriyle ve uydu kentlerle dolduruyoruz.⁸

Modern düşüncenin kaynaklık ettiği ve şimdiki zamana kadar gelen süreçte yaygın görüş, insanın doğanın dışında bir varlık olarak konumlanmasıdır. Bu düşünce insanı doğanın dışında bırakırken; doğaya yönelik olan zararlardan da insanın kendini soyutlamasını olanaklı hale getirmektedir. Ancak insan tarafından doğa üzerinde yapılan tüm eylemler, doğaya zarar verici bir nitelikte olduğu düşünülmektedir.

Yaygın görüşe göre *insanlık*, kendi yaşam alanını, doğa içinde değil de ondan ayrı bir kültürel alan var ederek kurmuştur. “Kültürel alan” insanlık için bir şeyler ifade etmekte ancak yaşadığı uzamdan ayrı bir ontolojik ağı ifade etmediği düşünülmektedir. Nitekim “özne” olmanın da bunu gerektirdiği düşünülmektedir. Oysa ki doğanın içinde bulunmak; onun ilişkiselliğine dahil olmak ve onun belirleyici etkilerinden de etkilenmek anlamına gelmektedir. Dolayısıyla doğaya ve onun içindeki her bir canlıya yapılmış olan bir davranışı, aslında insanın kendi türüne yapmış olduğu görünmektedir. Ancak insan için, böyle bir bilinçlilik durumu söz konusu görünmemektedir. Sözgelimi “yağmur alan toprakları, havaalanı ve alışveriş merkezleriyle doldurmak”⁹, dünya canlılık sistemi içerisinde su kaynaklarının verimini etkilerken, bu durumdan etkilenen canlılar içerisinde insan da yerini almaktadır. Özne konumuna sahip olan insan için böyle bir düşünce söz konusu olmadığı için, doğaya yönelik tahrip düzeyi de artmış görünmektedir. Bu durumun temel sebebini, insanın özne kategorisine dahil olmasında bulmaktayız. Ancak doğada işleyen süreçten ayrı bir bağımsız sonuç dizgesinin, insanı beklediği mümkün görünmemektedir. Kısacası bu durum insanın da doğadaki ortak kaderi paylaştığı anlamına gelmektedir.

İnsanın doğaya yönelik sınırsız tahakküm kurma arzusunu, Murray Bookchin, Rolf Cantzen gibi birçok düşünür, ahlaki nedenlerle reddetmişlerdir. Bookchin için ahlak

⁸ Callenbach, **Ekoloji**, s. 3.

⁹ A.e., s.3.

terimi, bir toplumun dikkatli akılcı analizlerine henüz tabi tutulmamış bilinçli davranış standartlarını ifade etmektedir.¹⁰

“İnsanın doğa üzerindeki egemenliği, lanetlenmesi gereken bir ilişkidir; dolayısıyla üzerinde herhangi bir egemen gücün bulunmadığı bir doğa ile kurulan insan ilişkisi, ahlaken kabul edilir bir ilişkidir. Bu durumda tahakkümden arındırılmış özgür bir toplum, ekolojik bakımdan da “zorunlu” bir toplum olup çıkmaktadır.”¹¹

Bu düşünce biçimine göre; insan, diğer insanlar ve doğa ile ahlaki bir biçimde bağlı olmaktadır. Bu ahlaki bağ, insanların davranışlarını belirli bir biçimde belirleyen ve tahakküm ilişkisini açıklar bir nitelikte görünmektedir. Söz konusu düşünürler için, ekolojik krizin temelinde yatan sebep ise tahakküm/egemenlik ilişkisi olmaktadır. Tahakküm ilişkisinden arındırılmış olan toplumun, “ekolojik toplumu” ortaya çıkardığı düşünülmektedir. Diğer bir deyişle tahrip olmamış, krizsiz toplumu ortaya çıkarmaktadır. Bir öznellik kategorisinin içine yerleşmiş tür olarak insanın, doğayı sömürü altına alması, onun üzerinde tahakküm kurması ile ilgilidir, buna sebep olan şey ise; doğayı ve kendi dışındaki her şeyi nesne kategorisi içine yerleştirmesi ile ilgili olmaktadır. Özneliğin ortadan kalkmasının, tahakkümü de ortadan kaldıracağı düşünülmektedir.

Ekolojik krizin temelinde yatan şey, tüm insanlık tarihinin eylemlerinde varlığını korumaktadır. Bu eylemlere yönelik bütüncül bir bakış açısı, mevcut krize yönelik bir şeyler söylememizi kolaylaştıracaktır. “Mevcut ekolojik bunalımın kökenini bulacaksa, tek başına teknik, demograf, büyüme ve marazi bolluğa bakmak yerine, bakışlarımızı yalnızca burjuva, feodal ve eski toplumda ya da genel olarak sınıflı toplumlarda değil; bizzat uygarlığın şafağında, hiyerarşi ve tahakkümü doğuran insan toplumunun derinlerinde yatan kurumsal, ahlaki ve tinsel değişimlere çevirmemiz gerekir.”¹² İnsanın kültürel dünyasında, ahlaki bağlarının bir etkiye sahip olduğunu kabul edebiliriz ancak krizin temelinde yatan dinamiğin ve buna karşı çıkma durumunun tamamen ahlaki olarak açıklanacağını düşünmek mümkün görünmemektedir. Çünkü canlıların ve özel olarak da insanın doğaya bağının, yalnızca ahlaki bir biçimde açıklamasını zayıf olduğunu düşünmekteyiz. Ahlak, bir

¹⁰ Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, s.87.

¹¹ Rolf Cantzen, *Daha Az Devlet Daha Çok Toplum: Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm*, Çev. Veysel Atayman, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994, s.197- 198.

¹² Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, s.44 – 45.

şeyleri doğrulamak ve harekete geçirmek için, önemli bir motivasyon kaynağıdır fakat; mevcut ekolojik krizin yüklerini taşımak için yeterli güce sahip olduğu, henüz oldukça şüphe dolu görünmektedir.

İnsanın doğaya ait bir bağ oluşturabilmesi için, daha güçlü bir şeye zorunluluk duyması gerektiği düşünülmektedir. İnsanın doğadaki varlığı ve ilişki biçimi, zorunlu olduğu için; kültürel olarak insan türüne kodlamış olduğu tüm ilişki biçimlerinin de zorunlu olması gerektiği düşüncesindeyiz. Dahası bu bağ, insan daha dünyaya geldiği andan itibaren oluşmaktadır. Bu noktada insanın doğa ile ilişkisini, “ahlaki” olarak değil, “ontolojik” olarak açıklamak yerinde olacaktır. İnsanın çevre koruma bilincine sahip olması ve doğa ile bütünlük bilinci ile hareket etmesi, ona duymuş olduğu ahlaki ödevden ziyade kendi türünün devamlılığı için gerekli görünmektedir. Dolayısıyla insanın doğaya bağlılığı, ahlaki değil “ontolojik” bir bağlılık olarak düşünülmektedir.

İnsanın kendi türü dışında diğer canlılar ve doğa ile kurmuş olduğu ilişkiyi “eko – ontoloji” olarak adlandırmak, bizim açımızdan doğru olacaktır. *Eko – ontoloji*, ekolojik süreç içerisinde, insan yaşamının dahil olduğu tüm süreçlerin bir uzamsal ağı olarak düşünülmektedir. Bu uzam ağı, diğer canlılar ve doğa ile ilişkisini hangi minvalde açıkladığını, dahası nasıl bir ilişki kazandırdığını ifade etmektedir. Bookchin için, insanın doğa üzerindeki hakimiyetinin sebebi ortadadır:

“İnsanlığın doğayı sömürmesi ve hükmü altına alması gerektiği yolundaki temel kavrayış insanın insan üzerindeki tahakkümü ve sömürsünden kaynaklanır. Gerçekten de, bu kavrayış erkeğin ataerkil ailede kadını sömürmeye ve hükmü altına almaya başlamasına kadar dayanır.”¹³

Dolayısıyla Bookchin için “eko – ontoloji” temellerini insandan almaktadır. İnsanın kendi dışındaki diğer tüm canlılarla ve doğa ile kurmuş olduğu ilişkinin kökü, yine insanda olmaktadır. Ona göre insan, kendisi dışındaki diğer canlılar ile kurmuş olduğu ilişkiyi, kendi ilişkilerinden referans alarak şekillendirmiştir.

“Toplumsal tahakkümle ortaya çıkan hiyerarşiler, sınıflar, mülkiyet biçimleri ve devletçi kurumlar kavramsal olarak insanlığın doğayla ilişkisine taşındı. Doğa da giderek tıpkı latifundiyalardaki köleler gibi acımasızca sömürülecek bir kaynak, bir nesne, bir hammadde olarak görülmeye başlandı. Bu "dünya görüşü" yalnızca hiyerarşik toplumun resmi kültürüne

¹³ A.e., s.45.

sızmakla kalmadı, aynı zamanda kölelerin, serflerin, endüstri işçilerinin ve tüm toplumsal sınıflardan kadınların kendilerini görme biçimi haline geldi.”¹⁴

Toplumsal değişimin ve ekolojik bunalıma sebep olabilecek şeylerin temelinde yatan nedenler, insan ilişkilerinde kendini göstermektedir. Hiç kuşkusuz, insanın kendi türü içindeki eylem biçimleri, yine kendi türü arasındaki ilişki biçimlerini belirlemektedir. Bununla beraber birçok düşünür, toplumsal ekolojik krizin temelinde yatan şeyin bu ilişki biçiminden kaynaklandığını söylemektedir. İnsanın kendi arasındaki hiyerarşi biçimi, kendinden sonra doğaya ve diğer canlılara yayılmıştır. Bu durum bizim açımızdan eko – ontolojinin hangi zemin üzerinde şekillendiğini göstermektedir.

Hiyerarşi ve tahakkümün geniş analizi, mevcut ekolojik krizin nedenleri ve tarihine ilişkin çok şey söylerken; sorunun çözümüne dair de bir şeyler söylemektedir. Bizim tezimiz açısından sorunun kaynağı özne ve doğa arasındaki ilişkide bulunmaktadır. Modern dönemin üretmiş olduğu öznelğin ortadan kaldırılması, sorunların çözümü açısından bir başlangıç noktasını ifade etmektedir. “Ancak başka şekilde ifade edilecek olursa; “sadece burjuva hiyerarşisini değil, genelde hiyerarşiyi, sadece ataerkil aileyi değil, cinsel ve ailesel tüm tahakküm tarzlarını; sadece burjuva sınıfını ve mülkiyete dayalı sistemi değil, tüm toplumsal sınıfları ve mülkiyeti ortadan kaldırmalıyız.”¹⁵ Teorik çözümleme açısından bu fikirlerin bulunması önemlidir ancak bunlar tamamen politik çözümlerdir ve henüz felsefi olarak düşünmek doğru görünmemektedir.

Politik olan eylemlerin ardındaki teorik alan, ekolojik bir bilinçlilikle hareket ediyor ancak, yapılan eylemlerin hedefleri ve sonuçları bazen birbirleriyle örtüşmediği gibi bazı durumlarda da herhangi bir sonuç getirmeyeceği kanısını içinde taşımaktadır. Bugün ekolojik krize dair yapılan tüm önleyici hareketler, doğayı tahrip etme hızının yanına bile yaklaşmamaktadır. Bir yanda henüz deniz kirliliğini önleyici yöntem tartışmaları yapılırken; öte yandan deniz nakliyesinde meydana gelen ve binlerce canlının yaşamına son vererek deniz ekosistemini alt üst eden petrol sızıntıları, çok hızlı bir biçimde devam etmektedir. Faciaların oluş hızı, telafi edilemez boyutlara

¹⁴ A.e.

¹⁵ A.e. s.47.

gelmesini mümkün kılmaktadır. Krizin önleyici tedbirlerinin, birer yama olmaktan öteye gidemediği düşünülmektedir.

Başta Bookchin olmak üzere birçok düşünür, ekolojik krize ilişkin çözümün radikal bir devrim olduğunu söylemekten geri durmamaktadır. Bu şekilde düşünmelerinin sebebi, çevre koruma girişimlerinin, doğayı korumada yeterli düzey bir başarı göstermemesidir. Buna rağmen genellikle insanların bir şeyler yapmak zorunda hissettiği gözlemlenmektedir.

“Barajlar inşa etmenin ve Amazon Ormanlarını katletmenin de ekolojik sonuçları var.”¹⁶ Bahsi geçen ekolojik sonuçlar, bir kişinin veya bir sınıfın değil genel olarak tüm canlı yaşamının içine düşmüş olduğu bunalım olarak görünmektedir. Bütün canlıların yaşamını etkilemesi ve ilgilendirmesi sebebiyle; sorun ahlaki değil, ontolojik olarak düşünülmektedir. Ancak çözümün politik olması sebebiyle, insanın alacağı sorumluluk, ahlaki öğeler ile sarılmış görünmektedir.

“Kısaca, sınırları ve nüfus bileşimi yeni bir ekolojik bilinçle tanımlanacak politik bakımdan bağımsız cemaatler yaratacak bir devrim umut ediyoruz.”¹⁷ Bunlar öyle cemaatlerdir ki sakinleri kendilerini doğa ve teknolojilerinin düzeyi, toplumsal yapıları, dünya görüşleri, yaşam tarzları, dışavurumcu sanatları, günlük yaşamlarının tüm diğer yönlerinin aldığı biçimler konusunda yeni bir bilinç çerçevesinde belirleyeceklerdir.¹⁸ Bu konuda Bookchin oldukça umutlu ve istekli görünmektedir. Ona göre; ekolojik bir toplumun inşası mümkün olmaktadır. Bizim konumuz açısından Bookchin’in önemi ise; var olan ekolojik krizin derinliğini sezmiş ve bunu, kendi ilkeleri ile aşmayı denemiş biri olmasında yatmaktadır. Ekolojik bunalımın kökenleri ve gelecekte olabilecek etkileri konusunda önemli bir yolu aştığı düşünülmektedir. Ekolojik krizin temelinde yatan egemenlik ilişkisinin de oldukça farkında olduğu bilinmektedir. Ancak o bile bu durumun, kısıtlı imkanlar ve cesaretsiz basit eylemler ile aşılmayacağını farkında görünmektedir. Çünkü açık bir biçimde ekolojik krize dair orantısız ilişkiler mevcut olmaktadır. Bir yanda çevreyi

¹⁶ Noam Chomsky – Laray Polk, **Nükleer Savaş Ve Çevre Felaketi**, Çev. Melda Elif Keskin, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2013, s.13.

¹⁷ Bookchin, *Ekolojik Bir Topluma Doğru*, s.49 – 50.

¹⁸ **A.e.**

korumak için yerlere çöp atmama kampanyaları yapılmakta ama öte yandan nükleer silahlanma hızla artarak, nükleer atıkların hızla yaygınlaşmasına olanak sağlamaktadır. İşin gerçeği şu ki: Oluşabilecek bir nükleer savaşı engelleyecek güç yoksa yerdeki izmaritleri toplamanın da bir anlamı olmamaktadır.

Bulunduğumuz konum itibariyle, doğa ve ekoloji arasındaki ilişkinin bir değer ilişkisi olup olmadığı da tartışılan bir konu olmaktadır. Günümüz ekoloji anlayışı içerisinde doğa, insan tarafından bir değer nesnesi veya salt bir kaynak üreten araç olarak görülmektedir. Her halükarda insanın doğayı inceleme nesnesi olarak görmesi; onu kendinde veya kendini onunla bir bütün halinde görmediğini kanıtlar niteliktedir.

“Çevreyle ilintili etik tasarımlarda, insanın “her şeyin ölçütü olup olmadığı” ve çevre korumanın, dolayısıyla sosyal bir ekolojinin, insan - merkezci anlayışa göre mi, yoksa, insan - merkezci olmayan bir anlayışın zemini üzerinde, doğanın kendisinden hareket ederek ve doğaya salt kendine bağlı bir değer atfederek mi temellendirilmesi gerektiği, soruları tartışılıp durmaktadır.”¹⁹ Doğanın kendi içerisinde bir değer ifade etmediği ve doğanın bakış açısıyla evrende sözü geçen hiçbir değer olmadığını, bir önceki bölümdeki Spinoza’ya dair doğa algısından yola çıkarak bilmekteyiz. Bu doğa anlayışına göre, doğada olup biten şeyler, sadece eylemler olmaktadır. Doğanın gözünde, bir taşın havaya atılmasının ardından yere düştüğü anda parçalara ayrılması ile sarp kayalıklardan aşağıya yuvarlanan ve parçalara ayrılan insan bedeni arasında herhangi bir fark görünmemektedir. Her ikisi de aşağı yukarı aynı biçimde hareket etmiş ve aynı nedenselliğe bağlı olarak sonuçlanmıştır. Dolayısıyla doğanın içerisinde var olmak herhangi bir değer dizgesine ait olmak anlamına gelmemektedir. Ancak ekolojik hareket içerisinde yerleşmiş olan insan için aynı şey geçerli görünmemektedir. Ekolojik hareket içerisindeki bakış açısı, oldukça insan – merkezci olarak düşünülmektedir. Doğaya dair duygulanımlar, insanı merkeze alan ve insanı *özne* biçiminde tahayyül etmektedir. Günümüzdeki kriz de temellerini, bahsini ettiğimiz insan – merkezci anlayıştan almaktadır. Bu durumda bu anlayışın başarılı olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.

¹⁹ Cantzen, **Daha Az Devlet Daha Çok Toplum**, s.219.

“Ekolojiyi insan – merkezci bir anlayışın temelleri üzerine kurma eğilimleri doğayı tarumar ederken sadece yüksek ekonomik karları hedefleyen ve bu tutumlarını da sık sık meşrulaştıranların “doğayı değerlendirme” mantığından nitelikçe ayrılmamaktadır. Bu nedenle insan – merkezci bir ekoloji doğaya karşı onu koruyucu bir tavır takınmamızı sağlamak, bu yönde bir yükümlülük getirmek bakımından yetersizdir.”²⁰

Geldiğimiz noktadaki akılsallık ihtiyaçları karşılamıyorsa veya daha kötü durumlara sürüklüyorsa o halde yeni bir akılsallık keşfetmek gerekmektedir. Bu noktada düşünülen; canlı merkezci bilinçlilik ve derin ekoloji gibi kavramlar olmaktadır. Son zamanlarda sıkça kullanılan bu kavramlar, ekolojik kriz ile mücadele etmenin yeni bir yöntemi olup olmadığını, eko – ontolojik tahayyüle uyup uymadığını tartışmak yerinde olacaktır.

3.3. Derin Ekoloji

Derin ekoloji terimini ilk kullanan Norveçli düşünür Arne Naess (1912 – 2009) olmuştur. Ona göre insanın doğa üzerindeki egemenliği kabul edilir değildir. İnsan merkezci dünya anlayışı, insanlık tarihinde çok köklü bir biçimde yer etmiştir. İnsan merkezciğin etkileri, doğa ve insan ilişkisinde oldukça belirleyici bir konumda bulunmaktadır. Özellikle Descartes sonrası dönem ile birlikte belirgin olarak görülen, insanlığın doğa üzerinde acımasız bir ilişki ağı kurduğu olmuştur. Birçok ekolojist, insanlığı doğa üzerinde egemenlik kurmasını daha önceki zamanlarda aramakta ancak bizim tezimiz açısından modern dönem, miladı oluşturmaktadır.

İnsanlığın doğa üzerinde hakimiyet kurması, derin bir ekolojik krizin anahtarı haline gelmiştir. Modern dönemin başlangıcından bugüne dek yoğun bir biçimde hissedilen çürümüşlük ve tahribin temel dinamiklerinden biri de insan merkezci doğa anlayışı olarak düşünülmektedir. Bu anlayış, temele insanı ve insan çıkarlarını alarak; her şeyi yorumlayan, insan çıkarları için, diğer her şeyi araç olarak kullanan bir düşüncenin ürünü olmaktadır.

İnsan merkezci düşünce etiğinin, doğaya ahlaki hiçbir boyut kazandırmadığı, bütün değerler dizgesinin insanlar için olduğu bir dünyanın inşasını mümkün kılmıştır, nihayetinde bu dünyanın yıkılma aşamasına geldiği düşünülmektedir. Buna sebep olan en önemli etkilerden biri de insan merkezci doğa anlayışı olduğu

²⁰ A.e. s.221.

düşünülmektedir. Dolayısıyla bugünün dünyası insan merkezci düşünce anlayışını dışında bir anlayış geliştirme çabasına girmiştir. Canlı merkezci doğa anlayışı ve buna paralel olarak derin ekoloji görüşleri, bunlardan bazılarıdır.

“...“Sığ” yaklaşımlar doğaya faydacı bir bakışla yaklaşarak doğal kaynakların insanların yararına korunması gerektiğini savunurken, derin ekoloji, doğadaki içsel değerlerin tanınmasını talep eder. Buna bağlı olarak da Batı felsefesinde ve kültüründe insanla doğa arasında bir düalizm yaratılmasının çevre krizinin kökeninde yattığını iddia ederek, insanların ve ekosferin monist ve ilkel bir yaklaşımla yeniden özdeşleştirilmesini talep ederler. İnsan – merkezli değerler sisteminden doğa – merkezli değerler sistemine geçiş derin ekolojiye atfedilen radikalizmin temelidir ve onu Batı felsefesinin ve dinlerinin neredeyse tamamının karşısında konumlandırır.”²¹

Modern felsefe, insanla doğa arasındaki yarılmının üzerine kurulmuş düşünce dizgesi olarak düşünülmektedir. Neredeyse her durumda çoğu modern filozof, bunu söylemekten geri durmamaktadır. İnsan – merkezli doğa sisteminin, tüm değerler dizgesini kendi açısından yorumladığı düşünülmektedir. *Geleneksel etik* tasarımı da bu düşünce içerisinde yer almıştır.

“Geleneksel etikle kast edilen Platon’dan başlayan ve Kant’ta doruk noktasına ulaşan insanın merkezde olduğu bir etik sorgulama biçimidir. Burada insanın merkezde olmasının ya da yalnızca insanın değer sahibi olarak görülmesinin Batı felsefesi tarihinde çeşitli dayanakları vardır, yani insanın değeri onun aklına, yapıp etmelerine, ahlaki davranabilmesine veya empati kurabilmesine vb. dayandırılır ve sonuçta her zaman insan merkezde yer alır.”²²

Canlı – merkezli sistem, değerler dizgesi içerisinde insanla beraber doğayı da içine almakta ve var olan değerlerin yaşayan tüm canlılar için geçerli olduğunu söylemektedir. Canlı – merkezci etik tüm yaşamın içsel bir değeri olduğunu düşünür ve insan – merkezci etikte insanların eşitliğine nasıl vurgu yapılıyorsa, canlı-merkezci etikte de canlıların eşitliği üzerine bir vurgu vardır.²³ Derin ekoloji açısından sadece insan açısından değil aynı zamanda doğa açısından da; acı, haz, duygu gibi kavramlar geçerlidir. Yani bir insan bedeninin kayalıklardan aşağıya yuvarlanırken, ona atfedilen değer ile bir ağacın köklerinden koparak ölmesi, eşit düzeyde değerleri ifade etmektedir. Bu bakımdan derin ekoloji, canlı – merkezci bir düşünceyi ifade eder. Üstelik son dönemlerde oldukça ilgi çeken bir alan haline gelmekte ve bu görüş; doğayı, sıradan bir çevre ilişkisi olarak görmekten ötede bir

²¹ Garrard, *Ekoleştirir*, s.42 – 43.

²² Haluk Aşar, “Canlı – Merkezçilik İnsan – Merkezçilik Temelinde Biyoetiği Yeniden Düşünmek”, Hacettepe Üniversitesi, 2017, s.4.

²³ A.e. s.7.

anlamı ifade etmektedir, bu sebeple olumlu olarak düşünölmektedir. Doğanın hak ettiğı bir değerin olup olmadığı veya bu değerin nicelik ya da nitelik ifadesini bilmemiz mümkün görünmemektedir. Ancak insanın bir değeri dizgesi içerisinde yerleşmiş olması ve bulunduğı yerden tüm canlı yaşamına yön verecek olmasının doğru olmadığı düşünmekteyiz.

Doğa ve insan ilişkisindeki orantısızlıkta, insanı değersiz bir varlık olarak göstermek yerine doğanın da eşit düzeyde bir değerinin olduğunu söylemek olumlu bir düşünce olarak görünmektedir. Ancak derin ekoloji düşünürleri içindeki herkes bu biçimde düşünmemektedir.

“Derin ekolojiye getirilen en ciddi ve yaygın itirazlardan biri eko – merkeziliğın insan düşmanı olduğu yönündedir. Gerçekten de Dave Foreman ve Christopher Manes gibi derin ekolojiyi savunan bazı isimler özellikle nüfus konusunda zalim ve asılsız çeşitli açıklamalarda bulundular.”²⁴

Aslında sadece buna bakılarak, derin ekoloji görmezden gelinemez. Ancak bugün derin ekoloji düşüncesi olumlu ve yapıcı olmasına rağmen, tüm insanlığın benimseyeceği ve uygarlık düzeyinde bir düşüncenin temeli olabileceğı mümkün görünmemektedir.

Derin ekoloji gibi *çağı yakalamış* ve belki de geç kalmış olan bir düşüncenin, ciddi anlamda bir insan düşmanlığı yaptığını görmek mümkündür. İnsanı, bu dünyadan olması gereken bir varlık olarak görmek ve dünyadan yok olduğu anda dünyanın iyi bir geleceğinin olacağı düşünmek, oldukça mantıklı gelebilir fakat bu durum kolay ve mümkün görünmemektedir. Ayrıca ekolojik hareket içerisindeki insanın işlevselliğini de darbe vurmaktadır.

Bookchin başta olmak üzere birçok düşünür, ekolojik krizin çözümünün insanın kurabileceğı eko – topluluk ve bu toplulukların doğa yararına kullanacağı eko – teknolojiler ile mümkün olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan Bookchin düşüncesi ve radikal derin ekoloji düşüncesi, birbirinden farklı yerlerde konumlanmaktadır. İki taraftan birini tamamen haklı veya tamamen haksız görmek mümkün görünmemekte, ancak ekolojik selamet açısından, bu iki

²⁴ Garrard, *Ekoeleştirir*, s.43.

düşüncenin karşı karşıya gelmesini olumlu ve yapıcı bir süreç olarak düşünülmektedir.

Derin ekolojiye göre doğanın hümanist açısından değerlendirilmesi ve kullanılması, mevcut bunalımın sebebi olmaktadır. “George Sessions gibi derin ekoloji yanlılarının çalışmalarını esinlendirmiş olan Kaliforniyalı filozof ve radikal Spinoza’cı Robinson Jeffers, işte bu bakış açısından, açık bir şekilde “hümanist-olmayan” bir felsefenin kurulmasına çağrıda bulunmaktadır.”²⁵ “Ona göre, doğanın hak ettiği haklarını nihayet tanımak için insan – merkeziliğin egemen paradigmasını yıkmak, ancak böyle bir felsefeyle mümkündür.”²⁶ Derin ekoloji düşünürlerinin çoğu, doğaya yönelik pasif bir yaklaşımda bulunmamaktadır. Neredeyse hepsi, eylemliliği savunan ve mücadele içerisinde yer almaktadır. Bununla beraber hepsi de yaşadığımız dünya içerisinde doğanın da aktif bir rolü olmasından yana görünmektedir.

“Doğaya dönüş o halde! Bunun anlamı şudur: Yalnızca toplumsal olan sözleşmeye, doğal bir ortak yaşam ve karşılıklılık sözleşmesine geçişin gereklerini eklemek; şeylerle olan ilişkimizin, beğeniyle dinleme, karşılıklılık, temaşa ve saygıya yer vermek üzere, hakimiyeti varsaymayacağı ve de berikilerin, ötekilerin sonuçları ya da dışkısız beslenme koşulları olmayacağı bir doğa sözleşmesine geçmek... Hakimiyet ve mülkiyet hakkı asalaklığa indirgenir. Tersine, ortak yaşam hukuku karşılıklılıkla tanımlanır: Doğanın insana verdiği oranda, insan da, bir hukuk öznesi haline gelmiş olan doğaya vermek zorundadır.”²⁷

Derin ekoloji görüşü içerisinde olanlar, doğayı, ona yüklenen etik değerlerin yanı sıra hukuki olarak bir değerlendirme içine alınmasından yanadır. Derin ekolojistlere göre; topluluk içinde yaşayan insanların birbirlerine karşı oluşturmuş olduğu hukuki ilişki, eşitlik çerçevesinde, doğayı da içine almak zorundadır. Özellikle son zamanlarda doğaya yönelik algıda, bu minvalde bir değişiklik olduğunu gözlemlemek mümkün görünmektedir.

Doğanın bireysel bir statü kazanması, sosyal toplumlarda hukuki bir özne olarak görülmesi ile söz konusu olmaktadır. Gelişmiş Avrupa ülkeleri başta olmak üzere birçok toplum, doğaya karşı işlenen suçların cezasını arttırmakta veya doğa haklarına yönelik daha fazla kanun çıkararak, doğanın hukuki statüsünü pekiştirmektedir.

²⁵ Luc Ferry, **Ekolojik Yeni Düzen: Ağaç, Hayvan ve İnsan**, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000, s.110.

²⁶ **A.e.**, s.110.

²⁷ Michel Serres, **Doğayla Sözleşme**, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994, s. 52.

Kısacası modern devletlerde olan, toplumla sözleşme yapma durumu, şimdi de doğa ile sözleşme yapma durumuna evrilmiş görünmektedir.

“Doğa sözleşmesi” doğaya verilmiş olan haklar açısından yapıcı bir gelişme olarak gösterilmektedir. Ancak devletlerin ve toplulukların kurmuş olduğu hukuki sistem içerisinde doğanın da dahil edilmesi fikri, var olan hiyerarşik tahakküm biçiminin içine dahil edilmesinin ötesine gitmemektedir. Hukukun işlevi, modern toplumlar içerisinde egemenlik ilişkisini koruyan bir yapı olarak kendini göstermektedir. Bu sebeple doğanın bu tahakküm ağı içerisinde yer alması, mevcut krize yönelik bizim açımızdan herhangi bir çözüm oluşturmamaktadır.

“Ekoloji hareketi, bütün yönleriyle tahakküm sorununu kurcalamadıkça, zamanımızın ekolojik bunalımının kökenindeki nedenleri ortadan kaldırma yönünde hiçbir katkıda bulunamayacaktır. Ekoloji hareketi, radikal bir biçimde kapsamlı bir devrim fikrine olan ihtiyacı göz önüne almaksızın, sadece kirlenme ve korunma ile ilgili reformlarda, yani sadece “çevrecilik”te takılıp kaldığı takdirde mevcut doğa ve insan sömürüsüne dayalı sistemin emniyet supabı olmaktan öte gitmeyecektir.”²⁸

Bugünün ekoloji hareketi, neredeyse tamamen “çevrecilik” üzerine çalışmaktadır. Çevrecilik, var olan krizin, yalnızca yüzeysel bir ilgisini temsil etmektedir. Nitekim derin ekoloji düşüncesi, yüzeysel olan çevreci düşünceye tepki olarak kendini ortaya koymaktadır. Fakat yapılacak “doğa sözleşmesi” çevrecilik faaliyetleri gibi, derin ekoloji düşüncesini de yüzeysel bir ilişki haline getirmektedir. Doğanın kendinden bir değer olması ve bu değerın doğaya iadesinin tahakküm ilişkisi içerisinde, doğaya iade etme düşüncesi, Bookchin’in de ifade ettiği “tahakküm sorununu kurcalamamak” anlamına gelmektedir. “Spinoza’ya yapılan göndermenin nihai anlamı da burada ortaya çıkmaktadır.

“Alman ekolojist Klaus Meyer-Abisch’in o panteist metafizikten esinlenerek yazdığı gibi: Doğa, dil ve sanat haline geldiği ölçüde kendini bizde sürdürür ve öteki canlılarda da, bunlar bir bakıma onun yaşamını (doğanın yaşamını) yaşadıkları ölçüde sürdürür. Bizim yaşamımız ve bizi çevreleyen dünyanın yaşamı onun yaşamıdır.”²⁹

Bu minvalde meselenin ele alınışı, değer dizgesinin içerisinde değil ontolojik düzlemde olması daha uygun görünmektedir. Spinoza’nın ekoloji ile ilgisi burada tamamen ortaya çıkmaktadır. Spinoza açısından doğa, bir bütünü ifade etmektedir.

²⁸ Bookchin, **Ekolojik Bir Topluma Doğru**, s.48.

²⁹ Luc Ferry, **Ekolojik Yeni Düzen**, s.114.

Doğa, dünyada var olan canlı – cansız hiçbir şeyden bağımsız değil, bizzat ona içkindir, yani *ontolojik* olmaktadır.

3.4. Ekofeminizm

Ekofeminist düşünce biçimi, derin ekoloji ile birlikte akademik düşünce içerisinde en çok yaygınlık kazanan düşünce olarak görünmektedir. İsminden de anlaşılacağı gibi feminist teori ile yakından ilgilidir ve argümanlarının neredeyse tamamını buradan aldığı düşünülmektedir. “Derin ekoloji insanmerkezci insan/doğa “düalizmi”ni ekoloji karşıtı inanç ve pratiklerin temeli olarak görür, ekofeminizmse “erkekmerkezli” erkek/kadın düalizmini sorumlu tutar.”³⁰ Her iki düşünce için de, modern düşüncenin oluşturmuş olduğu düalizmin etkili olduğu düşünülmektedir. Tezin bu bölümünde ve genelinde ele aldığımız problemlerin kaynağını, modern düşüncenin başlatmış olduğu düalizmden aldığını ifade etmek mümkündür. Her türlü düalizm yadsınmalıdır. Düalist bir biçimde bölünen yapılar, birbirleri üzerinde tahakküm sorununu oluşturur. Bu nedenle düalist düşünce biçimi olumsuz olarak düşünülmektedir. Ekofeminizm için de aynı şekilde bir düalizmin esas sorun olarak düşünülmektedir. O halde ekofeminizmin ekoloji ile nasıl bir bağlantısı olabilir, ona cevap aramaktayız:

“Terim ilk kez 1974'te, Françoise d'Eaubonne tarafından ortaya atılır. Amerika Birleşik Devletleri'nde hemen benimsenecek ve doğallıkla çok tutulacaktır. Nedir söz konusu olan? Kadınların ezilmesi ile doğanın ezilmesi arasında doğrudan bir bağ olduğunu, öyle ki, birincilerin savunulması ile ikincinin savunulmasının herhangi bir zarara yol açmadan birbirinden ayırlamayacağını öngören, prensipte basit bir düşünce.”³¹

Dünya üzerindeki canlılar, yaşam havuzuna katıldıkları ilk andan itibaren, belirli şeylerin içine doğmaktadır. Bu belirli şeyler; cinsiyet, ırk ve tür olarak karşımızda durmaktadır. Spinozacı doğa perspektifi açısından bunlar herhangi bir anlam ifade etmemektedir ancak, genel anlamda yaşadığımız dünyada belirli bir işlevi olduğunu göz ardı etmek mümkün görünmemektedir. Feminist teori de bunların arasından cinsiyet eşitliğini savunan bir tavırda bulunmaktadır. Pek çok feminist kuramcıya göre “kadınlık”, genetik olarak “kadın” olmaktan ileri gelen doğal veya gerekli bir

³⁰ Greg Garrard, *Ekoeleştirir*, s.45.

³¹ Luc Ferry, *Ekolojik Yeni Düzen*, s.161.

sonuç değil, kültürel olarak kodlanmış bir dizi tutum ve davranıştır.³² Biz de bu noktada birçok feminist kuramcı gibi düşünmekteyiz, üstelik sadece kadın olmak değil aynı zamanda erkek olmak ve hatta belli bir ırkın içine doğmak da “kodlanmış bir dizi tutum ve davranıştır.” Bu yüzden tüm eylemlerin arkasında saf ve bütün bir inanç olduğunu düşünmek mümkün görünmemektedir. Ancak yine de bugün, “kadın olmak” sadece kültürel bir dizi davranış olarak değil de bir cinsiyet kategorisi içerisinde görülmeye devam etmektedir. Bizim açımızdan sorulması gereken soru şudur: ekofeminist teorinin oluşmasında feminizm ve ekoloji, hangi ortak payda da buluşmaktadır?

Ekofeminizm görüşünün oluşmuş olması; ekolojik bunalımın temelinde, erkek egemen bir toplumu görmekten kaynaklanır. İnsanın doğa üzerindeki tahakkümü, doğayı ezilen bir varlık haline getirdiyse; erkeğin kadın karşısında tahakküm kurması da kadını ezilen bir varlık haline getirmiştir. Ezilen olma noktasında ortak bir paydada buluşan “kadın ve doğa” varlıkları, var olan ekolojik ve kadın krizlerine yönelik de aynı çözümü paylaşıyor olmaları mümkün görünmektedir

“Bu tartışmaları açığa kavuşturmayı ve ekofeminizmin de aynı şekilde bir farklılık övgüsü içinde hangi yönde yoğunlaştığını belli bir kesinlikle saptamayı denemek üzere, öncelikle onun üç temel eğilimini belirleyeceğiz. Bunlar, kadının sömürülmesi ile doğanın sömürülmesi arasındaki bağın ve bu sömürülerin kökeninin, bazen birbirine ayrı düşebilen üç felsefi yönelim içinde açıklanabileceği olgusundan kaynaklanmaktadır. Bu ikili baskıyı, birinci eğilim ikiciliğin [düalizm], ikincisi mekanikçiliğin ortaya çıkışına götürmekte, üçüncüsü de onu doğrudan doğruya cinsiyetler arasındaki psikososyolojik farklılıklarda temellendirmektedir.”³³

Ekofeminizm sorunu ile birlikte; feminist düşünce ve ekolojik düşüncenin köklerini, egemenlik ilişkisinde aramak mümkün görünmektedir. Erkeğin karşısında kadının ve insanın karşısında da doğanın sömürülmesi, tarihsel olarak modern ve sonrası dönemde, kendini ciddi boyutlarda göstermiştir. Modern dönemin getirmiş olduğu “mekanikleşme”, “düalizm” ve bunların sebep olduğu “sosyal ilişki” formları, kendini ağırlıklı olarak kadın ve doğa üzerinde göstermektedir. Ancak tüm bunları söylememiz için, insanların gücü kurumsallaştırması ve genel bir alışkanlık haline getirmesinden önce kadın ve doğa ilişkilerini de belirlememiz gerektiği düşüncesindeyiz.

³² Greg Garrard, **Ekoeleştirir**, s.24.

³³ Luc Ferry, **Ekolojik Yeni Düzen**, s.163.

Modern öncesi toplumlarda (Bookchin buna “organik toplum” der.) tekniğin ve teknolojinin gelişmiş olmamasından dolayı tahakküm ilişkileri, daha az sistematik olarak düşünülmekteydi. Dolayısıyla insanların doğa üzerindeki, erkeklerin de kadın üzerindeki tahakkümü, daha az tahrip edici boyutlarda olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Tersten ifade edersek; teknik ve teknolojinin gelişimi, insanların doğa üzerindeki, erkeklerin de kadınlar üzerindeki sömürü durumunu arttırmış olduğu düşünülmektedir. Bugünün toplumunda var olan tahakküm ilişkileri ile modern öncesi toplumun tahakküm ilişkilerini aynı biçimde ifade etmek de sorunlu görünmektedir. “Organik toplumlarda, bireyler, yaş grupları ve cinsiyetler arasındaki ve insanlık ile doğal canlı ve cansız görüngüler arasındaki farklılıklar, hiyerarşik olarak değil, (Hegel’in nefis terimini kullanırsak) “farklılıkların birliği” ya da “çeşitliliğin birliği” olarak görülür.”³⁴ Bookchin için, *organik toplumlarda*, güç ilişkileri mevcuttu ancak farklı yaş ve cinsiyet gruplarında dahil olmak demek, sadece birer farklılık biçimi olmaktan ibaret olmaktadır. Bu farklılaşma düşüncesini, bugünün anlam yüklü terimleri ile ifade etmek mümkün görünmektedir. Organik toplumların bireylerinin, bu farklılığın bilincinde olmadığı düşünülmektedir. Sonuç olarak sömürü ve tahakküm bilincinde olmamak herhangi bir üstünlüğü de beraberinde getirmemektedir.

Ekofeminist düşünce için, ekolojik krizin temel sebebi erkek ve kadın arasındaki eşitsiz ilişki olduğu gibi, ekolojik krizi ortadan kaldıracak şeyin de “kadın” aracılığıyla belirlendiği düşünülmektedir. Kadın, doğanın sömürülmesi ve tahrip edilmesinin altında yatan eril düşüncenin de panzehiri olarak düşünülmektedir. “Çünkü erkeklerden farklı olarak, onlar doğa ile bağlarını kopartmamışlardır.”³⁵ Kadın her daim doğa ile iç içe geçmiş bir varlık olarak düşünülmektedir. Bu minvalde düşünülen kadın varlığı, Spinoza düşüncesine daha yakın durmaktadır. Çünkü kadın, erkekten daha çok doğaya içkin hisseder kendini, onu hükmedilen bir şey olmaktan ziyade kendini onunla bütünleşmiş olarak görmektedir. “Bedenlerinin deneyimi, yaşamın doğal mekanizmalarına bağlılıkları, ondan “kurtulmayı” bile

³⁴ Bookchin, *Özgürlüğün Ekolojisi*, s.83.

³⁵ Ferry, *Ekolojik Yeni Düzen*, s.169.

düşünemeyecekleri kadar güçlüdür.”³⁶ Bu güçlü olma hali erkek egemen sistemin ve mevcut ekolojik bunalımın da üstesinden gelecek konumda görülmektedir.

Ekofeminist düşüncede, kadına yüklenen bu sorumluluğun doğal nedenler ile bir ilgisi olduğunu düşünmemektediriz. Feminist düşünce içerisinde kadına yüklenen “özcü” yetenekler, kadın olmayı başka bir konumda tartışmayı olanaklı kılmaktadır. Ekofeministler ile birlikte burada kadının, kültürel açıdan insanlık ile ilgisinde, ekolojik bir varlık olabileceğini düşünmekteyiz. “Kadının “doğallığı” üzerinde diretildikçe, aslında, “kadınsı sezgi”, analığa eğilim ve de bu durumda, pekala “ikinci cins” için geçerli olabilecek akıldışıcılık konusundaki en yaygın klişelere yönelme riski vardır.”³⁷ Doğallık tartışmasında fazla ısrar etmek, sorunun başlangıç noktasına dönmek ile aynı anlama gelmektedir. Kadının erkeğe kıyasla daha doğal olduğunu söylemek, onun özgürlüğünü ve insanlığa aidiyetini inkar etmek anlamına gelmektedir.³⁸ Dolayısıyla erkek ve kadın arasındaki ayrımın değirmenine su taşımaktan başka bir işe yaramayan bir dizi düşünceyi de bizlere sunmaktadır.

3.5. Diyalektik ve Ekoloji

Diyalektik ve ekoloji arasında sarsılmaz bir ilişki olduğu düşünülmektedir. Bunlar arasındaki ilişki, toplumun ekolojiye yönelik algısını değiştirdiği gibi, genel felsefesini de değiştirebilmektedir. Ekoloji kavramının bizim için neyi ifade ettiğini, bu bölümün önceki kısımlarında ifade etmiştik. Ancak ekoloji, kendi içinde, kendini belirleyen önemli bir kavrama sahiptir; o da diyalektik olarak düşünülmektedir.

Daha önceki kısımlarda ekolojinin diyalektik bir ilişkiye sahip olduğunu ifade etmiştik. Bu düşünce, ekolojinin pratik ilişkisi açısından da genel bir kabul görmüştür. Ekolojinin doğa ve topluma yönelik incelemesi, bütün canlılar arasında bir bağın olduğunu kabul eden bir inceleme olarak görünmektedir. Canlı – merkezci veya insan – merkezci olan tutumları, yaşayan varlıklar arasındaki ilişkiye dayanmaktadır. Ekolojinin inceleme nesnesi olan hiçbir şey, yalnızca bir tür veya bir cinsiyetin alanı içerisinde görünmemektedir. Her canlının makro düzeyde, bir etki ve

³⁶ A.e., s.169.

³⁷ A.e., s.171.

³⁸ A.e.

değişen koşullar tarafından bir belirlenime sahip olduğu düşünülmektedir. Böyle olmuş olmasaydı, dünyanın bugün, derin bir ekolojik kriz içerisindeki halinden insanlar sorumluyken; sonuçlarına da insanların katlanması gerekirdi ancak öyle olmamaktadır. Yaşam havuzundaki her bir canlının hareketi, başka bir hareketin tetikleyicisi olarak düşünülmektedir.

Canlılar arasındaki bu ilişki ağını, eko – ontolojik olarak adlandırmıştık. Eko – ontolojik ilişki biçimi, insan dışındaki yaşamlarda veya “organik toplumlarda” doğal bir alan içerisinde kendini gösterirken; modernizm sonrası, toplumsal bir yaşayış biçimi içerisinde kendini göstermektedir. İlişki biçimi, toplumsal ilişki biçimini aldıktan sonra, en çok ihtiyaç duyulan, bilimlerin bilgisi olmuştur. Doğa ile toplum arasındaki ilişkinin bilimsel bilgisi ekolojik olarak kendini göstermektedir. Fakat daha geleneksel bilimler gibi olguları parçalara ayırmak ve böyle incelemek yerine, bunları bütünleştirici bir biçimde incelemek esas olacaktır.³⁹ Bizim açımızdan doğanın içinde, bütünleştirici bir özellik zaten kendiliğinden mevcut olmaktadır. Dolayısıyla bilimlerin yapması gereken şeyin, ekoloji gibi, aralarındaki ilişkiyi gözeterik adım atmaları gerektiği düşüncesindeyiz. Bu şekilde, doğa içerisindeki diyalektik kendini göstermiş olacaktır.

“Ekolojik bütünlük değişmez bir türdeşlik değil, tam tersidir; çeşitliliğin dinamik bir birliği. Doğada denge ve uyuma, sürekli değişen farklılaşma, sürekli genişleyen çeşitlilikle ulaşılır. Ekolojik istikrar, aslında basitliğin ve türdeşliğin değil, karmaşıklığın ve çeşitliliğin bir fonksiyonudur. Bir ekosistemin bütünlüğünü koruma kapasitesi, çevrenin tek biçimciliğine değil, çeşitliliğine dayanır.”⁴⁰

Doğadaki ekosistemin sahip olduğu şey; tür, ırk, cinsiyet gibi kategoriler ile ifade edilmeyecek kadar çeşitlilik içinde görünmektedir. Doğanın sahip olduğu bu çeşitlilik, aynı zamanda doğanın içindeki canlıların da diyalektik ilişkisini onaylar niteliktedir. Çeşitliliğin olması demek, var olan tüm canlıların da yaşamlarına devam etmesi anlamına gelmektedir. Burada önemli olan noktalardan biri, ekosistemin durağan, tek bir varlık alanı olmamasıdır. Sözelimi bir ormanın içinde yürüyüş yapıldığında bir ekosistem içerisinde hareket edilir, ancak orman içindeki farklı türler ve canlıların oluşumu, başka ekosistemleri de mümkün kılmaktadır.⁴¹ Bir

³⁹ Bookchin, **Özgürlüğün Ekolojisi**, s.100.

⁴⁰ A.e., s.104.

⁴¹ Callenbach, **Ekoloji**, s.45.

ekosistemin içinde başka ekosistemler de görmek mümkündür. Mikro düzeyde birçok farklı ekosistemi gözlemlemek olasıdır ancak daha geniş ölçekte bunların hepsi birbirine bağlıdır, tüm ekosistemlerin kapsayan bu ağı, biyosfer veya ekosfer denir.⁴² Biyosfer içindeki tüm canlıların ilişki biçimini diyalektik olarak belirledikten sonra, bunların gelişme biçimini de birbirlerine bağlı olmaları bakımından diyalektik olarak düşünmekteyiz.

Ekolojik düşünce içerisindeki birçok yöntem ve fikir, kendini idealist veya materyalist olmak gibi ayrımlara vardırılmaktadır. Ancak biz bu ayrımları gözetmeksizin incelememize devam edeceğiz. Bookchin için, doğanın diyalektik ilişkisinde, “diyalektik us” ve “diyalektik doğalcılık” kavramları önemli yer tutmaktadır. “Diyalektik us, hem idealizminden ve hem de maddeciliğinden arındırılarak, doğalcı ve ekolojik yapılabilir ve bir doğalcı düşünme biçimi olarak kavranabilir.”⁴³ Ekolojik bir toplumun ortaya çıkışında diyalektik us, önemli bir momenti işaret etmektedir. Bookchin gibi bir düşünür için, toplumsal ekolojinin yaşamı üzerine çalışmak ve bu minvalde düşünmek us ile ilgili düşünceleri göz ardı etmemek anlamına gelmektedir. “Gerçekliğe ilişkin bir us yürütme yolu olarak diyalektik doğalcılık, düşünce gücünü kutsallaştırmadan, *karşılıklı bağlantılı olma ve bütüncülük* gibi belirsiz sözcüklere daha özgürleştirici bir anlam verecek denli organikidir.”⁴⁴ Bookchin için, diyalektik doğalcılık ve diyalektik ilişki, doğanın ne olduğunu anlamamız ve insanlığın doğadaki yerini bilmemiz açısından önemlidir.⁴⁵

“Diyalektik us” kavramının ekolojik bilinçliliği oluşturma bakımından günümüz doğası ile ilgilenmesi daha muhtemel görünmektedir. Fakat diyalektik usun kökenlerine inmek ve onun derin anlamlarına bakmak için Hegel’in “Mantık Bilimi” kitabı kaynaklık sağlayabilmektedir.⁴⁶ Bizim açımızdan ekolojinin, diyalektik bir biçimde incelenmesi ve bu minvalde düşünceye dahil edilmesi, ussal bir süreci ifade etmektedir. Bookchin için ise; “Ayrıca bir us biçimi olması yanında diyalektik, tam

⁴² A.e., s.46.

⁴³ Bookchin, **Toplumsal Ekolojinin Felsefesi**, s.34.

⁴⁴ A.e.

⁴⁵ A.e.

⁴⁶ A.e., s.35.

olarak bir nedensellik sistemi olmasından dolayı ontolojiktir,⁴⁷ nesneldir ve bu nedenle doğalcıdır.”⁴⁸

Diyalektik ilişki varlığın tüm süreçlerinde, ona içkin bir konumda görünmektedir. Hegel’in “Tin’in Fenomenolojisi” adlı eserinin önsözünde meşhur çiçek örneği vardır.⁴⁹ Söz konusu örnekte, varlığın gelişim gösterdiği aşamada sonra gelen süreç önceki hali değildir ancak potansiyel olarak önceki halini içerimlemektedir. Bu sebeple varlığın ortaya çıkışındaki ilişki tüm evreleri ile bütün bir ilişki içindedir. Doğa söz konusu olduğunda ise varlıkların diyalektik süreci, en iyi biçimde “evrim” ile kendini açığa vurmaktadır. Evrim, varlığın son halini bize göstermektedir. Fakat bunu yaparken, genetik vasıtası ile önceki hallerinin de yaşantısını kendi içinde saklamaktadır. Evrimden anladığımız, bundan farklı olarak var olan koşullara uygun olma halinin ve genetiğinin keskin bir biçimde rol almasıdır. Bu kısımdaki amacımız evrimi açıklamak değil fakat evrim; ekoloji ve diyalektik ilişkiyi anlamamız bakımından oldukça yerinde bir örnekleme yapılmaktadır.

Bookchin diyalektik usu tanımlarken, yalnızca materyalist ve idealist öğelerden ayırt etmek için değil aynı zamanda insanın doğadaki yeri ve doğa ile ilişkisini de belirtmek için, “doğalcılık” terimini vurgulamıştır.⁵⁰ İnsanın doğa ile ilişkisi içerisinde ve doğa içindeki tüm canlıların birbirleri ile kurmuş oldukları ilişkinin “karşılıklı bağlantılı olma” ilkesine dayandığını düşünmekteyiz. Bu düşüncenin diyalektik ve ekoloji arasındaki bağlantı olduğu konusunda iddiamızı korumaktayız. Fakat Bookchin için, diyalektik doğalcılık, bunun da ötesine gitmektedir. Ve ona göre şeylerin, gereği gibi açıklanması isteniyorsa; diyalektik doğalcılık, salt devrim ve karşılıklı bağlantı ilkesi çerçevesinde anlaşılmamalıdır.⁵¹ Düşünür, diyalektik doğalcılığı, salt materyalizmin dışında bir ilke bütünü olarak açıklamak istediği için, materyalizmin diyalektik kavrayışının kullanmış olduğu kavramların dışına çıkmayı gereklilik olarak görmüştür.

⁴⁷ Yazar burada “varlıkbilimsel” kavramını kullanmıştır fakat onun yerine “ontolojik” kavramını kullanmayı tercih ediyoruz.

⁴⁸ A.e., s.37.

⁴⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, **Tin’in Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986, s.22.

⁵⁰ Bookchin, **Toplumsal Ekolojinin Felsefesi**, s.45.

⁵¹ A.e., s.45.

Diyalektik gelişimin birikimsel olduğu ve her sonra gelenin bir önceki ile ilişki içinde olduğu ve farklılaşmanın, daha önceki aynılığa dayandığı konusunda Bookchin ile aynı fikirdeyiz.⁵² Daha önceden vermiş olduğumuz evrim örneği, doğanın içindeki diyalektik ilişkinin en yerinde örneği olmaktadır. “Fosil kayıtlarının bize söylediği gibi, memeli kolları ve kuşların tüyleri sürüngen pullarının daha sonraki farklılaşmalarıdır ve bütün hayvanların dişleri ise solungaçların daha sonraki bir farklılaşmasıdır.”⁵³

Şunu belirtmek gerekir: Diyalektik ve ekoloji arasındaki ilişki, daha önceden incelediğimiz, derin ekoloji ve ekofeminizm gibi düşünce biçimlerinden farklılık göstermektedir. Onlardan farklı olarak “diyalektik ekoloji”, herhangi bir çözüm önerisi sunmamaktadır. Diğer düşünce biçimleri gibi, sorunun temelini de sorguluyor görünmemektedir. O, daha ziyade doğal olarak varlığın sahip olduğu potansiyeldir. İnsanlık için anlamı ise, belirli bir ilişkinin dilsel bir kavram olarak karşılık bulmasıdır.

3.6. Antroposen Çağı

Antroposen dönemi bizim açımızdan, modernite probleminin daha genişletilmiş biçimi olmaktadır. “Bilim insanları gezegenimizin tarihini Pleistosen, Pliyosen ve Miyosen gibi devrelere ayırıyor ve biz de Holosen devresinde yaşıyoruz.”⁵⁴ Bu zaman dilimlerine göre insanın dünya üzerinde yaşamaya başlaması ile birlikte olan çağa Antroposen çağı denmektedir. Dünya yaşamı içerisindeki son 70 bin yıl antroposen çağı olarak adlandırılabilir.⁵⁵ Ancak tezimiz açısından Antroposen çağını modernite ile başlatmayı uygun görmekteyiz. Çünkü dünya üzerindeki en büyük insan egemenliğinin temelini, bu tarihsel dönemin belirlediğini düşünmekteyiz.

“En azından bir noktadan eminiz: son birkaç on yıl içinde postendüstriyel toplumlarda entelektüel emeğin hakim rolünden söz etmek modaydı – ancak şimdilerde, maddiyat, yakın zamanda kıtlaşacak kaynaklar için verilen savaştan

⁵² A.e., s.46.

⁵³ A.e.

⁵⁴ Yuval Noah Harari, **Homo Deus: Yarının Kısa Bir Tarihi**, Çev. Poyzan Nur Taneli, İstanbul, Kollektif Yayınları, 2016, s.84.

⁵⁵ A.e.

(besin, su, enerji, mineraller...) çevre kirliliğine kadar tüm tutumlarıyla ve öç alırcasına otoritesini yeniden tesis etmektedir.”⁵⁶ Ekolojik kriz için şimdiye dek birçok farklı düşünce ve çözüm önerisini ifade ettik. Bu düşüncelerin her biri ile kuracağımız ilişki, mevcut krize yönelik, politik çözümü de belirlememize olanak tanıyacaktır.

Bugün dünyanın ciddi bir biçimde yaşadığı (Zizek, yeterince ciddiye alınmadığını söyler.) ekolojik yıkımın, felsefeye hangi alanda kavramsal hale getirileceği önemli bir sorun olmaktadır. Şimdiye değin genel irade bu durumu etik veya ahlaki bir problem olarak konumlandırmıştır. Lakin biz ontolojik bir şema oluşturmaya çalıştık.

Zizek’den yaptığımız alıntıya bakacak olursak; endüstri sonrası toplumlarda, entelektüel birikime sahip emek formunun, belirleyici ve yönlendirici olduğu kabul edilebilir bir durumdur fakat bu emek biçiminin otoritesi, ekolojik problem haline gelmiş olan insan ve doğa için artık geçerli görünmemektedir. Başka bir ifadeyle güçten düşürülmüştür. Bu güçten düşme hali, sorunların değişmesinin yanı sıra; var olan yeni problemlere gerekli politik çözümü sunmamasından kaynaklanmaktadır.

Yönlendirici olanın değişmesinden ötürü, var olan diğer varlıklar arasındaki ilişki biçimi de kendini başka şekillerde var kılmak zorunda kılmıştır. Sonuç olarak artan maddi kaynak ihtiyacı, varlık alanı içerisinde yeni bir gücün tesis edilmesini mümkün kılmaktadır. Bundan böyle maddi kaynaklara sahip olan aynı zamanda hem yönlendirici hem de gücün sahibi olarak görünmektedir.

İnsanlar arasında belirli sınıflara ayrılma ve belirli kategoriler içinde görülme, yeni maddi imkanların birikimine sahip olup olmaması ile ölçülüp belirlenebilmektedir. Fosil yakıtların bitmesi ile birlikte yenilebilir enerji kaynaklarına geçmek zorunlu bir durum gibi görünmektedir. Ancak yeni enerji kaynaklarına sahip olunacak alan ise tamamen yeni, varlıklar ilişkinin ortaya koyulduğu uzam olarak kendini gösterecektir. Söz gelimi dünyanın herhangi bir yerinde bulunan ve en fazla rüzgar geçişini alan bir uzam, yenilenebilir enerji kaynaklarına geçiş ile birlikte bir değer oluşturması söz konusu olacaktır. Ancak bu değer alma durumu, insanların doğal

⁵⁶ Zizek, *Antroposen’e Hoşgeldiniz*, s.12.

güzellikler alanı olarak görmesiyle veya kendinden mefhum değerlere sahip olmasıyla değil, zorunlu maddi ihtiyaçları karşılayacak niteliklere sahip olmasıyla ilgili görünmektedir. Sonuç olarak bu uzamda yaşayan canlılar için orası, yeni bir ilişki alanının kurulduğu uzam olarak kendini göstermektedir.

Ekolojik ihtiyacın karşılanması, doğaya verdiği zararların yanında komik miktarlarda devletlere ödenen tazminatlar ile mümkün görünmemektedir. Doğadaki zararın onarımı için verilen büyük cezalar bile yeterli değilken; ekolojinin temel ihtiyacının, süregiden ve kendini yeniden üreten sisteme karşı radikal bir hamle olduğunu düşünmek daha mümkün görünmektedir. Asıl suçlular petrol arayan şirket değil, asıl suçlu bizi, çevre ile ilgili tüm kaygıları bir yana bırakarak petrol aramaya iten taleptir.⁵⁷ Sistemin devamlılığı demek, talebin de devam etmesini sağlamaktadır.

Yapmamız gereken tercihlerin ve eylemlerin hepsi birer politik hamle olmaktadır. Bunların ardında yatan önemli durum ise, sonuç olarak hepsinin birer, insan öznelliğinin dışavurumu olarak gerçekleşmesidir. Tüm bu süreçlerin ana kaynağı, insanın doğa üzerindeki tahakkümü ile kendini göstermektedir. Gerçekten de tüm amaç sadece ama sadece, süreç üzerinde tahakküm kurabilmektir. İnsanlar doğaya hükümdar olma talebini bildirmeden önce de doğanın kendinde bir kaotik ve düzensiz hali vardı.⁵⁸ İnsan için asıl önemli olan şey ise bu kaotik durumu ele geçirebilmek ve bunun üzerinde söz sahibi olabilmek.⁵⁹ Tüm çevreci örgütlenmeler ve faaliyetler bizzat insan eliyle müdahaleyi gerektirir. Söz gelimi “şu alana şu kadar ağaç dikmeliyiz çünkü biz harekete geçmezsek doğa yok olacak” şeklinde bir cümle veya “emisyon gücü düşük araçlar kullanmalıyız aksi takdirde doğayı kurtaramayız” şeklinde cümleler kurmak söz konusudur. Bunların hiçbirisi endüstriyel tüketim için ormanların mahvolduğu ve her geçen gün artmakta olan araç üretimini ortadan kaldırmaz, aksine bunları sürdürmektedir. Bu ifadeler, insanın doğa üzerinde sorumluluk sahibi olduğunu ve böylelikle de söz sahibi olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Kısacası, doğanın düzenliliği için insana gereksinim olduğunu

⁵⁷ A.e., s.17.

⁵⁸ A.e., s.24.

⁵⁹ A.e.

söylemek ve insan egemenliğini “özne” formunda yeniden üretmek anlamını taşımaktadır.



SONUÇ

Felsefe tarihine kronolojik olarak bakıldığında, modern dönemin oldukça önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Modern dönemin felsefesinin başlatıcısı olarak kabul edilen Descartes'ın ve ona bu yolda eşlik eden Spinoza'nın, bu dönemin felsefi mirasının oluşmasında etkileri bir hayli yüksek olmaktadır. Bu bağlamda modern döneme dair bir çalışma yapılacaksa, her iki filozofun düşüncelerini göz ardı etmek mümkün görünmemektedir.

Descartes felsefesi, erken modern dönemin etkin bir düşüncesi olarak görünmektedir. Ancak Spinoza için aynı şeyi söylemek mümkün görünmemektedir. Spinoza felsefesi açısından doğa, daha “ekolojik” bir varlık olmasına rağmen, toplum üzerinde kabul görmesi açısından zayıf kaldığı düşünülmektedir. Diğer bir deyişle Spinoza düşüncesi, modern dönemin egemen düşüncesine herhangi bir çözüm mahiyetinde olmamıştır. Nitekim çözümün tekil olaylar ile bir ilgisinin olmadığını da söylemek mümkündür. Spinoza'nın doğa düşüncesinin bu çalışmada temel düşünce olarak alınmasının nedeni, felsefe ve bilim bağlamında geçerli bir kavramsal alan inşa etmesinden kaynaklanmaktadır.

İlk bölümde derinlemesine incelemesi yapılan “özne” kavramının, modern felsefe ve bilim teorisinin temel argümanı ve hareket noktası olduğunu düşünmek uygun olacaktır. Öznenin Descartes düşüncesindeki yeri, mekanik bir varlık olmasından ileri gelmektedir. Descartes düşüncesi içinde sadece öznenin mekanik bir varlık olarak değil, aynı zamanda öznenin dışındaki diğer var olanların da mekanik bir yapıya sahip olduğu düşünülmektedir.

Özne ve doğa arasındaki karşılıklı ilişki, toplumsal bir sorun olarak kendini göstermektedir. Toplum söz konusu olduğunda ise sorulması gereken asıl soru şudur: “öznesiz bir toplum mümkün müdür?” Öznesiz bir toplumun sorgulanması, Spinoza'nın doğa düşüncesi ile ilgilidir. Çünkü Spinoza açısından doğa, içinde öznelerin varlığını daim kılan bir yapı olarak görünmemektedir. Bunun yanı sıra ekolojik bir toplumla ilgisinde de öznesiz bir toplumun olasılığı tartışılmaya değer görülmektedir.

Toplumu bir özneye zorunlu kılan kültürel ilişki biçimleri aynı zamanda öznesiz kılmaya da muktedir midir sorusunu “zihinlerde” uyandırmak, en azından hedefimizi mümkün kılmaktadır. Bu bakımdan öznenin toplum veya doğa üzerindeki ilişki biçimini belirlememiz gerekmektedir. Bunun ardından doğa üzerinde özneyi zorunlu kılan momentlerin belirlenmesi ve bunların ortadan kaldırılma olasılığı tartışılmaktadır.

Descartes’ın teori babası olarak kabul edildiği modern felsefenin, kurucu öğelerini açıklamaya çalıştıktan sonra, onun eleştirisini ve alternatifini mümkün kılan Spinoza tartışılmaya çalışılmıştır. Spinoza’nın doğa teorisi, metafizik düşüncesi, politik teorileri ile de yakından ilgilidir; ancak bizim yapmaya çalıştığımız, modern özne ile ilgisi çerçevesinde tartışmak olmuştur. Spinoza’nın doğa düşüncesi ve beden teorisi, kartezyen düşünceye karşılık gelecek şekilde çalışmada yer almaktadır.

Spinoza birçok açıdan modern döneme uygun düşecek veya onun karşısında konumlanabilecek düşünceler barındırmıştır. Ancak Spinoza’nın, Descartes felsefesini eleştirmesi, Descartes’ın felsefesinin tekrardan gündeme gelmesine ve gözden geçirilmesine olanak tanımıştır. Özellikle kartezyen düşüncenin, eleştirilmesi ve zihin – beden ayrımında, birbirleri arasındaki ilişki üzerine yaptığı eleştiriler, Descartes felsefesine ve Spinoza felsefesine daha iyi bir biçimde bakmamıza olanak tanımaktadır.

Özne ile kurulan toplumsal ilişkilerin aynı zamanda tahakküm ilişkisi olduğunu belirtmiştik. Bu bağlamda öznesiz ve tahakkümsüz kurulacak toplumsal ilişki biçimi de ekolojik bir ilişki biçimidir. Söz konusu düşüncelerin oluşumunda en büyük etki Murray Bookchin’e ait olmaktadır. Bu sebeple tezin üçüncü kısmı ekoloji kavramı bağlamında incelenmiş olup, temel kaynak da Bookchin olarak belirlenmiştir. Bookchin’in ekoloji teorisi ile ilgili düşüncelerinin birçoğunu olumladığımız gibi eleştiriye tabii kıldığımız noktalar da olmuştur. Bu sebeple üçüncü bölüm bir Bookchin çalışmasından ziyade, onun düşüncelerinden ilham alan bir ekoloji çalışması olmaktadır.

Bookchin’in çalışmaları incelendiğinde, keskin bir öznesiz olma hali olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Yapısal bir işlevi olması bakımından toplum,

Bookchin için, önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu yapısal işlevin, topluma aynı zamanda bir özne olma halini de verdiği düşünülmektedir. Ancak önemli olarak görülen nokta, Bookchin düşüncesinde toplum derken, sadece insandan bahsedilmediği düşüncesidir.

Ekolojik bir toplum, sadece insanın egemen olduğu bir yaşam formu ile değil, doğanın da etkin olduğu bir yaşam formunu mümkün kılmaktadır. Ancak gezegende her ne olursa olsun dille ifade bulduğu mümkün görünmektedir. Var olan her şey dilde ve insan kapasitesinde yerini aldığı müddetçe, ekolojik toplumun içinde insanın, temel dinamiği oluşturduğu söz konusu olacaktır.

KAYNAKÇA

- Arrendt, Hannah: **Geçmişle Gelecek Arasında**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012
- Arrendt, Hannah: **İnsanlık Durumu**, Çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016
- Aşar, Haluk: “Canlı – Merkezcilik İnsan – Merkezcilik Temelinde Biyoetiği Yeniden Düşünmek” Hacettepe Üniversitesi, 2017
- Bookchin, Murray: **Ekolojik Bir Topluma Doğru**, Çev. Abdullah Yılmaz, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996
- Bookchin, Murray: “Hiyeraşinin Ortaya Çıkışı ve Çözülüşü”, **Özgürlüğün Ekolojisi**, Çev. Alev Türker, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994
- Bookchin, Murray: “Diyalektik Doğalcılık Üzerine Denemeler”, **Toplumsal Ekolojinin Felsefesi**, Çev. Rahmi G. Ögdül, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 1996
- Bumin, Tülin: **Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010
- Callenbach, Ernest: **Ekoloji**, Çev. Egemen Özkan, İstanbul, Sinek Sekiz Yayınları, 2011
- Chomsky, Noam – Polk, Laray: **Nükleer Savaş ve Çevre Felaketi**, Çev. Melda Elif Keskin, İstanbul, İnkılap Yayınları, 2013
- Colingwood, R.G.: **Doğa Tasarımı**, Çev. Kurtuluş Dinçer, Ankara, İmge Kitabevi, 1999

- Contzen, Rolf: “Özgürlük/Ekoloji/Anarşizm”, **Daha Az Devlet Daha Çok Toplum**, Çev. Veysel Atayman, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1994
- Deleuze, Gilles: **Spinoza Üzerine Onbir Ders**, Çev. Ulus Baker, Ankara, Öteki Yayınevi, 2000
- Deleuze, Gilles: **Nietzsche**, Çev. İlke Karadağ, İstanbul, Otonom Yayınları, 2010
- Descartes, Rene: **Meditasyonlar**, Çev. İsmet Birkan, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2007
- Descartes, Rene: **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mesut Akın, İstanbul, Say Yayınları, 2007
- Descartes, Rene: **Yöntem Üzerine Konuşma**, Çev. Murat Erşen, İstanbul, Say Yayınları, 2013
- Descartes, Rene: **Tabiat Işığı İle Hakikati Arama**, Çev. Mehmet Karasan, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1966
- Engels, Friedric: **Doğanın Diyalektiği**, Çev. Arif Gelen, Ankara, Sol Yayınları, 1977
- Feuerbach, Ludwig: **Geleceğin Felsefesi**, Çev. Oğuz Özügül, İstanbul, Say Yayınları, 2012
- Ferry, Luc: “Ağaç, Hayvan, İnsan”, **Ekolojik Yeni Düzen**, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2000
- Garrard, Greg: “Ekoloji ve Çevre Üzerine Kültürel Çalışmalar”, **Ekoeleştirir**, Çev. Ertuğrul Genç, İstanbul, Kollektif Yayınları, 2016

- Harari, Yuval Noah: “Yarının Kısa Bir Tarihi”, **Homo Deus**, Çev. Poyzan Nur Taneli, İstanbul, Kollektif Yayınları, 2016
- Hegel, G.W.F.: **Tinin Görüngübilimi**, Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, İdea Yayınları, 1986
- Horkheimer, Max: **Akıl Tutulması**, Çev. Orhan Koçak, İstanbul, Metis Yayınları, 2010
- Hume, David: **İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma**, Çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 1976
- İlyenkov, Evald Vasilyeviç: **Diyalektik Mantık**, Çev. Alper Birdal, İstanbul, Yazılama Yayınları, 2009
- Kabadayı, Talip: **Koyre’nin Bilimsel Düşünce Tarihi Üzerine Denemeleri**, Haz. Talip Kabadayı, Ankara, BilgeSu Yayıncılık, 2013
- Naso, Publius Ovidius: **Dönüşümler**, Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu, İstanbul, Payel Yayınları, 1994
- Rusell, Bertrand: “Modern Çağ – Yeni Çağ” **Batı Felsefesi Tarihi**, Çev. Muammer Sencer, Ankara, Bilgi Yayınevi, t.y.
- Scruton, Roger: **Modern Felsefenin Kısa Tarihi**, Çev. Utku Özmakas – Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Dipnot Yayınları, 2015
- Serres, Michel: **Doğayla Sözleşme**, Çev. Turhan Ilgaz, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 1994

- Spinoza, Benedictus: **Descartes Felsefesinin İlkeleri ve Metafizik Düşünceler**, Çev. Coşkun Şenkaya, Ankara, Dost Yayınevi, 2015
- Spinoza, Benedictus: **Etika**, Çev. Hilmi Ziya Ülken, Ankara, Dost Yayınevi, 2011
- Yıldırım, Cemal: **Evrin Kuramı ve Bağnazlık**, Ankara, Bilge Yayınları, 1998
- Zizek, Slavoj: **Antroposene Hoşgeldiniz**, Çev. Mehmet Budak, İstanbul, Encore Yayınları, 2012