

baykuş  
FELSEFE YAZILARI DERGİSİ



**BAYKUŞ: Felsefe Yazıları Dergisi**

Eylül-Aralık 2008

Dört ayda bir yayımlanır

*Baykuş* hakemli bir dergidir

ISSN 1307-9492

***ALEF Yayınevi adına imtiyaz sahibi***

F. Çiçek Kılıç

***Genel Yayın Yönetmeni***

Doğan Özlem

***Sorumlu Yazı İşleri Müdürü***

Sinan Kılıç

***Editör***

Güçlü Ateşoğlu

***Arşiv***

Feza Kürkçüoğlu

***Kapak tasarımı ve uygulama***

Uğur Özen

***Kapak illüstrasyonu***

Sadi Güran

***Yayın türü***

Yerel süreli yayın

***Baskı***

Şefik Matbaası

tlf. (212) 472 15 00

***Yazışma adresi***

baykus@alefyayinevi.com

***Yayın Kurulu***

Güçlü Ateşoğlu, Çetin Balanuye, Sinan Kadir Çelik, Doğan Göçmen,  
Kaan Özkan, Meryem Uçar


***Danışma Kurulu***

Cemal Bâli Akal, Taylan Altuğ, Türker Armaner, Medar Atıcı, Kubilay Aysevener,  
Saffet Babür, Samet Bağçe, Elif Çırakman, Betül Çotuksöken,  
Cem Deveci, Kurtuluş Dinçer, Zeynep Direk, Mehmet Elgin, Bülent Gözkân,  
Ali Osman Gündoğan, Hakkı Hünler, Gürol Irzık, Ferda Keskin,  
Nilgün Toker Kılınc, Orhan Koçak, Hasan Ünal Nalbantoğlu, Uluğ Nutku,  
Kaan Harun Ökten, Ömer Naci Soykan, Saffet Murat Tura, Ali Utku, Ertuğrul Turan,  
Halil Turan, Çetin Veysel, Erdoğan Yıldırım

***Abonelik Koşulları***

Yurtiçi abonelik: Yıllık üç sayı için bireysel abonelik bedeli olan 42 YTL, kurumsal abonelik bedeli olan 60 YTL Yapı Kredi Bankası Gümüşsuyu Şubesi 69304566 numaralı hesaba Fevziye Çiçek Kılıç Alef Yayınevi adına yatırılmalı ve dekont dergilerin teslim adresiyle birlikte fakslanmalı ya da postalanmalıdır.

Yurtdışı abonelik bedeli: Avrupa için 35 Euro, ABD için 50 ABD Dolarıdır.

 **alef yayınevi**

Sofyalı Sokak Paşa İşhanı No 2 Kat 3 Asmalımescit/İstanbul

tlf. (212) 245 56 27 • faks (212) 245 54 56 • www.alefyayinevi.com • info@alefyayinevi.com

## İki akıl kavramı\*

**D**escartes'ın *Yöntem Üzerine Konuşma* adlı kitabı şu çok ünlü cümle ile başlar: "Sağduyu dünyada en iyi paylaştırılmış olan şeydir; çünkü herkes bundan yeterince pay aldığını düşünür; öyle ki, başka şeylerde payına çok zor razı olanlar bile sağduyudan paylarına düşenden fazlasını istemezler." Bu cümlenin önemini ne kadar çok vurgularsak vurgulayalım, sanırım abartmış olmayız; çünkü bu çok sıradan, zararsız gibi görünen cümlede Descartes ile başlayan düşünce devriminin dayanağını görmek mümkün. Daha bu ilk cümleyle eskinin temelini dinamit yerleştirildiğini ve artık *modern* olarak niteleyebileceğimiz düşünmenin yolunun açıldığını söyleyebiliriz.

Şimdi bu cümlede ne söylendiğine daha yakından bakacak olursak, ilkin burada *sağduyu* ile kastedilen şeyin ne olduğunun yeterince açık olduğunu tespit etmek durumundayız. Bundan, *doğruyu* yanlıştan ayırt etme yetisini kastettiğini aynı yerde Descartes kendisi söylüyor. Buna olsa olsa iki ilave mümkündür: Buna göre sağduyu *doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden* ayırt etme yetisidir. Bu yetiyi böyle tanımladıktan sonra, insanların hepsinin bu alanda eşit bir donanıma sahip olduklarını söylemekten bizi alıkoyabilecek herhangi bir neden bulmak da zor görünüyor. Tabii ki her konunun kendi *uzmanı* vardır ve bu kimseler herkesin bilemeyeceği şeyleri de bildikleri için uzman olarak niteleştirirler. Ama bu onların uzman oldukları konularda başka herkesten daha iyi *karar* verebileceklerini göstermez. Hukuk sistemi, yargıçlara, uzmanlık gerektiren alanlarda *bilirkişi* görüşü alma olanağı verir. Ama bilirkişinin işi sadece görüş bildirmektir, *karar* vermek değil; çünkü uzmanlık gerektiren alanlarda ortaya çıkabilecek bir bilgisel eksikliğin bilirkişi aracılığıyla telafi edilmesi koşuluyla

\* Bu makale, değerli arkadaşım İbrahim Daşkaya'nın Sakarya Üniversitesi'ndeki öğrencileri için kaleme alınmıştır.

sağduyu sahibi herkesin—dolayısıyla tam da sağduyuyu temsil eden yargıcın da—doğru kararı verebileceği, yani bu konuda da doğruyu yanlıştan ayırt edebileceği düşünülür. Demek ki insanlar arasında bilgisel bakımdan ne kadar büyük farklar bulunursa bulunsun, bilgiler tüm insanlar için ortak olan hep o aynı temele dayandıkları için doğru olan kararı verme açısından hiç kimse bir diğerine mutlak bir üstünlük sağlayamaz. Bu aynı şey, iyiyi kötüden ve—kulağa bugün biraz şaşırtıcı gelse bile—güzeli çirkinden ayırt etmek için de söz konusu edilebilir; çünkü neyin doğru neyin yanlış olduğu kimi zaman son derece tartışmalı olabilse de, üzerinde herkesin anlaşabileceği doğrularımız olduğu gibi, tartışma diğer alanlarda daha uzlaşmaz görülse de, üzerinde herkesin anlaşabileceği temel yargılar burada da eksik değildir. Herhangi bir nesnenin bir ikincisinden büyük, bu ikincisinin ise bir üçüncüsünden büyük olması durumunda birincinin üçüncüden de büyük olacağı nasıl tartışma götürmezse, sözgelimi bir kimsenin normalde taraf olmadığı bir konuda açıkça haksızlığa uğrayan bir başka kimse için kendini riske atarak haksızlığa uğrayan kişi lehine taraf olmasının—durumun bu denli net olması kaydıyla—*iyi* bir şey olduğu da tartışma götürmeyecektir. Bunun yanında, sözgelimi bir pınarın etrafında oluşan zengin ve renkli doğa parçasının *güzel*, ama örneğin buraya kurulan bir fabrikanın kimyasal atıklarıyla oluşan tahribat sonucunda aynı arazinin sunduğu görüntünün—yine durumun bu denli net olduğunu farz ettiğimiz ölçüde—*çirkin* olduğu konusunda da insanlar arasında tam bir mutabakat sağlamak mümkündür. Şu halde, insanların doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt etmek bakımından en temelde ortak bir yetiyle donanmış olduklarını varsaymakla Descartes'ın yanlış bir iş yaptığını iddia etmek için herhangi bir neden bulmak pek mümkün görünmüyor.

Ama Descartes, sanki hiç karşı çıkılamazmış gibi görünen bu temel iddiayı tam da ortaya atmakla düşünce tarihinde köklü bir dönüşümü başlatacak önemde bir adım atmış oluyor; çünkü bu iddia ile bütün modern düşüncenin en temel karakteristiği olacak olan bir eğilim kendiliğinden meşruiyet kazanmış olur. Düşünce Descartes'a kadar doğrudan hakikatin ne olduğu ile ilgilenirken, onun bu adımıyla beraber artık doğrudan hakikatin ne olduğunu sormayacak, bizi hakikate götüren *yöntemin* ne olduğunu bulmaya çalışacaktır. Mademki tüm bilgilerimizin temelinde herkeste aynı olan sağduyu bulunur, şu halde hakikatin ne olduğu konusunda anlaşmazlığa düşmemizin nedeni temel donanımımızdaki farklılıktan değil, olsa olsa bu donanımı kullanmadaki farklı tercihlerimizden, yani seçtiğimiz *yöntemden* kaynaklanıyor olabilir. Bu nedenle, Descartes artık doğrudan hakikatin değil, uygulandığında bizi kendiliğinden hakikate götüreceği olan yöntemin peşindedir. Böylelikle, modern düşüncenin üzerinde yükseleceği ilk büyük indirgeme Descartes'ın bu adımı ile birlikte ortaya çıkmış olur: *Hakikat sorununun yöntem sorununa indirgenmesi*.

Descartes'ın bu indirgemesini neden tüm modern düşüncenin ortak temeli saydığımıza ilişkin kısaca iki neden sıralayabilirim. İlk olarak, henüz ortaya çıkan modern bilimlerin büyük başarılarını tam da böyle bir ortak yöntem idealine borçludurlar. İkinci olarak ise, Descartes'ın felsefi görüşlerine kendi zamanındaki en radikal karşı çıkışlar bile en temelde yine onun bu indirgemesine dayanırlar. Descartes'ın rasyonalizminin tam karşısında yer alan empirizmin de, aynı Descartes gibi, doğrudan hakikatin ne olduğunu sormaktan vazgeçip bizi hakikate götüreceği olan yöntemin ne olduğuna ilişkin bir yanıt aradığını söyleyebiliriz. Empirizmin farkı bu soruya verdiği yanıtta yatar. Empirizm açısından da hakikatin ne olduğu konusunda çatışmaya düşmemiz karşısında tek çıkar yol, ortak bir yöntem benimsemektir. Ama bu yöntem, Descartes'ta olduğu gibi tüm bilgilerimizi bazı kurallar aracılığıyla sil baştan kurmak olamaz. Fikirler arasındaki çatışmanın temelinde, empirizm açısından, bu fikirlerde ortaya atılan kavramlardaki kimi muğlaklıklar yatar. Bu nedenle, tartışmaya son vermenin yolu bu muğlaklıkları gidermek olmalıdır. Bu muğlaklıklar ise bir yere kadar mantıksal çözümleme ile giderilebilirse de, çoğu zaman tek başına yeterli olmayacaktır bu. Bu nedenle nihai yöntem, bu çözümleme ile ayrıştırdığımız kavramların asıl anlamları konusunda tam bir mutabakata varmak için, bu kavramların zihnimize nasıl bir *deneyde* verilmiş olduklarını ortaya koymaktır. Empiristlerin bilgimizin deney dışında herhangi bir kaynağı olamayacağını çok büyük bir ısrarla savunmalarının nedeni de, aslında bu yöntemin diğer durumda işe yaramayacak olmasıdır; çünkü bilginin deney dışında başka bir kaynağı olabileceği bir defa kabul edilirse, anlam çözümlemesi için deneye başvurmak, yani herhangi bir kavramın öğelerinin nasıl bir deneyde verilmiş olduklarını araştırmak tek başına yeterli olmayacaktır. Bu da, bu yöntemin, iddia edilenin tersine, bitmek bilmez tartışmalara son veremeyeceği anlamına gelir.

Sağduyu kavramıyla ilişkili olarak modern dönemin bir başka büyük filozofuna, Immanuel Kant'a bakacak olursak, onun, zamanının genel eğilimine aykırı olarak bu kavrama oldukça kuşkucu yaklaştığını, sağduyu denen şeye hiç itibar etmediğini görüyoruz. Ama bunun asıl nedeni, Kant'ın sağduyu kavramından yukarıda verdiğimiz tanımdan çok farklı bir şeyi anlamasıdır. Yani Kant'ın bu konudaki olumsuz tutumu en temelde salt bir terminoloji problemi olarak görülebilir, çünkü bizim onu "sağduyu" olarak adlandırmamıza—tarihsel olarak bakıldığında hiç de haksız olmayan gerekçelerle—şiddetle karşı çıkacak da olsa, onun "saf akıl" kavramı bizim burada "sağduyu" için verdiğimiz tanımla tam olarak örtüşür. Onun temel eserleri olan üç "Eleştiri", aslında bir bütün olarak sağduyunun temellendirilme girişimidir. Bunlardan ilki, *Saf Aklın Eleştirisi* doğrudan ayırma yetisini, ikincisi olan *Pratik Aklın Eleştirisi* iyiyi kötünden ayırma yetisini ve üçüncüsü olan *Yargı-gücünün Eleştirisi*

*si* ise, güzeli çirkinden ayırma yetisini transendental yöntemle temellendirmeye çalışır. Transendental yöntemden, temel olarak, yanıt aradığımız soruda belirli türden bir dönüştürmeyi anlayabiliriz. Kant artık doğrudan bu yetilerin insan denen yaratıkta nasıl ortaya çıktıkları sorusuyla değil, insan olsun ya da benzeri başka bir yaratık olsun, bu yetilere sahip herhangi bir öznenin nasıl bir temel donanıma sahip olması gerektiği sorusuyla ilgilenecektir. Yaygın biçimiyle ifade edersek, bu yetilerin nasıl ortaya çıktığını değil, bu yetilerin imkânının a priori koşullarını bulmaya çalışacaktır.

Demek ki, Kant sağduyu kavramının kendi zamanında yüklendiği anlama ne kadar kuşkucu yaklaşırsa yaklaşsın, kendisinin merkeze aldığı akıl kavramı ve buna dayanan üç *Eleştirisi* ile bir bakıma Descartes'ın başlattığı programı tamamlamaya çalışmıştır diyebiliriz. Bununla birlikte Kant'ın felsefesi, Descartes ile başlayan *büyük indirgeme*, yani hakikat sorununun yöntem sorununa indirgenmesi konusunda kısmen de olsa bir sınırlandırma getirir. Bilgimizin salt fenomenle sınırlı olması, onun ötesinde *kendinde şeyin* bilinemeyecek olması, rasyonalizm ve empirizmin genel olarak kabul ettiklerinin aksine dünyanın bütünüyle rasyonel olmadığı, başka deyişle, ancak kısmen rasyonel olduğu anlamına gelir. Bu görüş, aynı zamanda Descartes ve ardıllarının yöntemsel birlik konusunda bugüne kadar sürdürdükleri aşırı iyimserliğe vurulan bir darbe olacaktır. Ne var ki, Kant bu yönüyle *büyük indirgemeye* karşı duran bir filozof olarak görülebilirse de, diğer yandan o, ontoloji hariç tüm felsefeyi epistemolojiye indirgemekle, ontolojiyi ise kendinde şeyin bilinemeyeceği gerekçesiyle büsbütün imkânsız saymakla, bu indirgemeyi daha da radikal-leştirmiş olur. Bu radikalleştirmenin en keskin ifadesi, onun içeriksiz etiğidir. Kant, etiği, "ahlaksal yargılar nasıl mümkündür?" gibi temelde epistemolojik, *biçimsel* bir soruyla ele aldığı için, sonuçta ortaya, aslında oldukça yadırgatıcı bir biçimde, tüm etik değerleri dışlayan bir etik çıkar. Kant'ın etiğinde merhamet, sevgi, itaat, dayanışma, cesaret gibi etik değerler doğrudan hiçbir rol oynamazlar. Bu tuhaflık da, yirminci yüzyılda Max Scheler'i Kant'ın etiğini aşip yeniden içerikli bir değerler etiği kurmayı denemeye itecektir. Gerçekten de Kant'ın kendi etiğiyle ortaya koyduğu başarı ne kadar büyük olursa olsun, insanın hayatında sürekli çatışma içinde olan değerler konusunda herhangi bir yol göstericilik şöyle dursun, tamamen sessiz kalması oldukça tuhaftır. Bir örnek vermek gerekirse, sevgi kavramının Kant'ın etiğinde doğrudan bir rol oynayamamasının nedeni şudur: Sevgi buyrulamaz! Oysa burada, bir bakıma hayatımıza anlamını veren bir değerden söz ediyoruz. Kant'ın böylesi temel bir değere bile etiğinde yer verememesinin nedeni, onun da Descartes'la ortaya çıkan büyük indirgemenin etkisi altında olmasıdır; çünkü bu örneğin de çok açık gösterdiği gibi, Kant da her soruyla ilgili olarak ayrı ayrı hakikatin ne olduğunun araştırılması yerine, bizi hakikate götürecek yöntemin araştırılmasını

temele almaktadır. Ahlaklılık ile değerler, sözgelimi sevgi arasındaki ilişki bu nedenle hiç sorulmadan kalır, çünkü bizi ahlaklılığa götüren, tüm insanlar için ortak olması gereken yol ancak aklın tüm özneler için geçerli bir buyruğu olabilir; oysa sevgi buyrulamaz.

Kant'ın felsefesi, demek ki, Descartes'ın dünyada en iyi paylaşılmış olan şey dediği sağduyunun temellendirilmesinde en geniş kapsamlı ve en derine inen çaba olarak görülebilir. Diğer yandan bu çaba, bu temellendirmeyi tam anlamıyla sınırlarına dayandırmıştır. Bu sadece söz konusu temellendirmenin kendisinin sınırlarının gösterilmesi anlamına gelmez, aynı zamanda temellendirmenin *anlamının* sınırlarının ortaya çıkması anlamına da gelir. Bu nedenle, hemen Kant'tan sonra Descartes'ın *büyük indirgemesine* karşı kuşkuvarın ortaya çıktığını görüyoruz. Bu süreci doğru anlamak için bu kuşkunun doğrudan Descartes'ın sağduyu ya da Kant'ın akıl dediği yetiye ilişkin olmadığını, öncelikle bu yetinin *anlamına ilişkin* olduğunun altını çizmek gerekir. Bunu şu şekilde ifade etmek mümkün görünüyor: Sağduyu doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt etme yetisi olarak tüm insanlarda ortaktır. Evet, doğru! Ama bu ortak zeminin gerçek anlamı nedir? Bu zemin bizim tüm düşünsel hayatımızı tek başına taşıyacak bir temel olabilir mi? Hayır! Çünkü düşünce hayatımızda çoğu kez asıl önemli olan şey, salt doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt etmek değil, doğruyu *trivialden*, iyiyi *naiften*, güzeli *kitschten* ayırt etmektir.<sup>1</sup>

Doğruyu yanlıştan ayırmak tüm insanlarda ortak olan bir yeti olabilir. Ama bu kadarı düşünce hayatımız için çok dar bir zemindir; çünkü asıl önemli olan, doğruyu ne doğru ne de yanlış olarak görebileceğimiz trivialden ayırmaktır. Trivial yargılar aslında doğrudurlar; ama derinde yatan meseleyle özsel bir ilişkileri olmadığı için, tartışmada yol açtıkları sonuçlar bakımından yanıltıcılar da. Bunu şu örnekte net olarak görebileceğimizi sanıyorum: Çavuş, Nafi'ye sorar: "Sen hiç elektrikli daktilo kullandın mı?" Nafi "Sayılır," diye yanıt verir. Çavuş, "Ne demek 'sayılır'? Ya kullanmışsındır, ya da kullanmamışsındır," diye üsteleyince, Nafi duruma açıklık getirir: "Ampulü değiştirmek için üzerine basmıştım." Yanıtın trivial olduğu tabii ki her zaman bu kadar açık değildir ve asıl sorun da burada yatmaktadır. Ama nerede kördüğüm olmuş bir tartışma varsa, tartışmayı çıkmaza sokan şeyin bu türden, aslında doğru, ama tartışma açısından yersiz, bu nedenle de yanıltıcı yargılar olduğunu iddia edebiliriz. Tartışmanın her iki tarafı da aslında doğru şeyler söylemektedirler. Ne var ki

1 *Trivial*, *naif* ve *kitsch* terimleri için Türkçe karşılıklar önerilebilir. Benim bu yolu seçmememin nedeni, bu üç kavramın ancak özgün biçimlerinde, bir yandan birbirlerini diğer yandan da *doğru*, *iyi* ve *güzel* kavramlarını doğrudan karşılaştırmaları. Bu terimlere yabancı olan biri için de bu yazının *bütünü*nün yeterince açıklık getireceğini umuyorum.

bu doğrular gerçekte birbirleriyle ilgisiz olduğu için, tartışma havanda su dövmenin ötesine geçmez. O halde, asıl can alıcı soru şu: Bir tartışmada neyin trivial olduğunu görmek, başka deyişle tartışılan meselenin özünü kavramak, tüm insanlarda ortak olduğunu kabul edebileceğimiz bir yeti midir?

Bu aynı şey, iyiyi kötüden ayırt etmek yetisi için de aynı şekilde geçerlidir. Neyin iyi, neyin kötü olduğu konusunda tüm insanlar arasında tam bir mutabakat sağlayabileceğimiz pek çok örnek bulmak mümkün. Hatta bu konuda Kant'a dayanacak olursak, *kendi başına iyi* olan bir şey bulmamız bile mümkün: Kant'a göre "iyi isteme", ama sadece "iyi isteme" kendi başına iyidir. Gerçekten de, eğer bir eylemin temelinde iyi isteme bulunuyorsa, sonucu ne olursa olsun bu eylemi *kendinde iyi* olarak nitelemek mümkün olacaktır. Ama şöyle bir örnek: Tüm varlığını çocuğuna adayan bir anne onun iyiliği için üzerinde *bilmeden* öyle bir baskı kurar ki, manik depresyonların etkisinde çocuk en nihayet intiharın eşiğine gelir. Kadının yaptıklarında en küçük bir art niyet sezmek için hiçbir nedenimiz olmayabilir. Dolayısıyla, bu annenin hiçbir yaptığı kendi başına kötü olarak niteleyemeyiz. Ama bu eylemleri aynı zamanda iyi olarak da niteleyemeyeceğimizi, çünkü bu eylemlerinde kadının tehlikeli bir biçimde *naif* olduğunu söyleyebiliriz. Yine naif olanın ne olduğunun her zaman bu kadar açık olmayabileceğini, sorunun da asıl burada yattığını söylemeliyiz. Birbirlerinin tam tersi şeyleri isteyen politik aktörlerden her birinin diğerini "vatanı satmak"la suçladığı ve tarafların her ikisinin de bu yargılarında samimi oldukları bir durumda, bu taraflardan hiçbirinin gerçekten kötü olmadığını, ama en az birinin naif olması gerektiğini söyleyebiliriz. Ama bunlardan hangisinin naif olduğunu neye göre söyleyebiliriz? Böyle bir yargı için tüm insanlarda ortak olan bir dayanak var mıdır?

Son olarak, aynı şeyi, güzeli çirkinden ayırt etme yetisi için göstermeyi deneyebiliriz. "Zevkler ve renkler tartışılmaz" sözü ne kadar tartışılmaz bir hakikat gibi görünse de, zevkleri ve renkleri hararetle tartışmaktan kendimizi hiç alıkoyamamamız bir fenomendir. Bu söz, güzelin tamamen görel olduğunu, dolayısıyla güzeli çirkinden ayırt etmek için tüm insanlarda ortak olan bir yetinin bulunamayacağını ifade eder. Oysa bu, en temelde pek doğru gibi görünmüyor. Herhangi bir kimseye güzel görünen bir şeyin başka herkese de güzel görünebileceği bir an ya da durum olabileceğini düşünmekte hiçbir terslik yok. Ben kendi adıma, Robinson Crusoe'nun insansız geçen yıllardan sonra bizim arabesk müziğin en acılısını bile güzel bulacağına iddiaya girebilirim. Bu nedenle, arabesk müziği güzel bulacak kadar insansız ve sanatsız kalmadığımız için ne kadar sevinsek azdır. Sorun burada da güzeli çirkinden ayırt etmek değildir, çünkü güzel olma iddiasıyla ortaya çıkan hiçbir şey çirkin değildir. Burada mesele gerçekten güzel olan ile kitsch olanı birbirinden ayırmaktır. Kitsch güzel olmayan değildir, ama herhangi bir derinliği, ruhu olmadığı için,

bizim için güzel de değildir. Peki, bu derinliğin nede yattığını, bu ruhun ne olduğunu neye dayanarak söyleyebiliriz? Buna dayanak olarak bütün insanlarda ortak olan bir zemin varsayabilir miyiz?

Descartes'ın burada ele aldığımız temel kabulüne geri dönelim. Ona göre sağduyu, ya da Kant'ın deyimiyle akıl, dünyada en iyi paylaştırılmış olan şeydi; bu nedenle de, bütün insanlarda hep aynı idi. Oysa ilginçtir, bizde bu akıl kavramına taban tabana zıt ikinci bir akıl kavramı daha vardır. Üstelik bu ikinci anlamıyla aklın ne olduğunu Türkçe bilen kimselere anlatmak hiç de zor değil; çünkü Türkçedeki bir deyim bunu, bence en somut şekilde, oldukça derinlikli bir biçimde gözler önüne seriyor: "Akıllar pazara çıkmış, herkes kendi aklını beğenmiş." Şimdi, bu deyimde söz konusu olan aklın bütün insanlarda özdeş olan bir yeti olamayacağı, tersine, insanın kişi olarak tekil bütünlüğünün koparılamaz bir parçası, dahası bu bütünlüğü sağlayan şey olduğu açık. Bu anlamıyla akıl tam da kişinin bütünlüğünü sağlayan şey olduğu içindir ki, o bütünlükten ayrı düşünülemez; kişi aynı kişi olarak bu anlamda aklını seçmede özgür olabilse, bu nedenle dönüp dolaşıp kendisini o kişi yapan akli seçecektir. İnsanların çoğu, hayatları boyunca hep bir başkasına imrenir, onun gibi olmak isterler—onun gibi görünmek, onun yeteneklerine, ününe, parasına sahip olmak isterler. Ama sorun şu ki, kendilerindeki her özelliğin yerine bu imrenilen adamdaki özellikler konacak olsa, ortaya tam tamına bu imrenilen adamın kendisi çıkacak. Ama öyle bir adam zaten var! Bu nedenle, imrenme hiçbir zaman kendindeki özelliklerin tamamının değiş tokuş edilmesinin istenmesi olarak çıkmaz karşımıza. Kişi imrendiği adama ne kadar benzemek isterse istesin, yine *kendisi olmak* isteyecek, bu nedenle de kendisini o kişi yapan özelliklerini değiş tokuş etmek istemeyecektir. Ama nedir bu kendisini o kişi yapan özellikler? Kişi bir diğerinin sadece dış görünüşünü, parasını değil, yeteneklerini ve hatta bilgisini bile kıskanabiliyorsa, geriye artık değiş tokuş etmeyi istemeyeceği ne kalır? Tam olarak bu deyimde karşılaştığımız anlamıyla akıl kalır.

Her dilde olduğu gibi Türkçede de birbirine zıt şeyler söyleyen pek çok deyim vardır. Pek iyi bilindiği üzere, ileri derecede nüktedan atalarımız, hem "İyi adam lafının üzerine gelmiş" buyurmuşlar hem de "İti an, çomağı hazırla!" diyerek bizi uarmayı kendilerine bir görev bilmişlerdir. Akıl konusunda da, sözünü ettiğimiz deyimın karşısına "aklın yolu birdir" gibi son derece kartezyen bir deyim konabilir. Ama buradaki çelişkiye ilkindeki gibi keyfi, ya da rastlantısal bir muzipliğin ürünü olarak yaklaşmak da konuyu hafife almak olacaktır. Bu çelişkinin çözümü, temel olarak, iki akıl kavramının birbirinden ayırt edilmesi, dolayısıyla bu iki deyimın aslında aynı şeye ilişkin olmadıklarını göstermekle mümkün olacaktır. Hatta akla yakın görünen bir yol da, bu ikinci akıl kavramının aslında akıl değil, söz konusu deyimde yanlış olarak akıl diye

adlandırılan başka bir yetiyi dile getirdiğinin gösterilmesi olabilir. Ama sorun salt bir terminoloji sorununa da indirgenemez. Bu yetiye akıl değil, başka bir şey demek mümkün olsa bile, buna söz konusu deyimde akıl denmesi nedensiz değildir. Nitekim, eğer derdimizi İngilizce anlatacak olsak, "akıl yolu birdir" deyimindeki akıllı "reason" ile, pazara çıkan akılları ise "mind" ile karşılar ve görünüşteki bu çelişkiden kurtulduğumuzu düşünebilirdik. Ne var ki, "mind" ile "reason" arasındaki farkın her zaman tam olarak net olmadığını, iki kavramın birbirleri yerine geçebileceği pek çok bağlamın gösterilebileceğini inkâr edemeyiz. Demek ki, önümüzdeki çelişkiyi çözenin tek yolu olarak, "pazara çıkan akıllar"ın kartezyen akıldan nasıl *tam olarak* farklı bir şey olduğunu göstermek mümkün olamayacaksa, bu çelişkinin rastlantısal değil, özsel olduğunu kabul etmek durumundayız.

Demek ki, önümüzde duran bu iki akıl, hem birbirlerinden farklı olacaklar hem de birbirleriyle özsel olarak ilişkili. Farkı aslında zaten ortaya koymuş olduk. İlk anlamıyla akıl, tüm insanlarda ortak olması gereken muhakeme yeteneğidir; oysa ikinci anlamıyla akıl, herkesle ortak olmak şöyle dursun, kişiyi o kişi yapan şey olarak, tanımı gereği başka hiç kimseyle paylaşamayacak olan şeydir. Şimdi yukarıda ele aldığımız konuya geri dönersek, bu iki akıl arasındaki ilişkinin de aynı derecede açık olduğunu görürüz; çünkü *doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzel çirkinden* ayırma yetisi ancak ilk anlamıyla akla dayanabilirken; *doğruyu triviyalden, iyiyi naiften, güzel kitschden* ayırma yetisi ancak bu ikinci anlamıyla akla dayanabilir. İlk saydığım türden, yani salt sağduyuya dayanan ayrımlarda aslında hiç problem olmaması, asıl zorluğun hep ikinci saydığım türden ayrımlarda ortaya çıkmasının nedeni de şimdi yeterince aydınlanmış olarak görülebilir. Birinci türden ayrımlar herkeste ortak bir zemine dayanır; oysa ikinci türden ayrımların dayanağı, tersine *ortak* bir zemin olarak hiç düşünülemez.

Buradaki asıl güçlük, bu bakış açısının relativizme sınırsız kapı açıyor gibi görünmesi değildir. Bu, olsa olsa, relativizm probleminin trivial bir problem olmadığını, yani basit ve nihai bir çözümünün olamayacağını ortaya koyar. Asıl güçlük, bu ele aldığımız deyimden herhangi bir sınırlandırma olmadan bu genellikle savunulamayacak olmasıdır; çünkü pazara çıktıklarında herkes en nihayet kendi aklını beğenecek de olsa, bu akılların gökten zembille indiklerini de düşünemeyiz. Yani bu akılların da kişinin gelişimi içinde başka akıllarla etkileşim içinde ortaya çıktığını kabul etmek durumundayız. Başka bir deyişle, *kendi* aklımızı yaratmak için bile olsa, kimini daha az, kimini daha çok beğenmekte tamamen özgür olmak kaydıyla, *başkalarının* aklına mutlaka ihtiyacımız vardır. Ama en başından tüm akılları reddetmek, kendi aklını bulmaya götürmek şöyle dursun, aklın ortaya çıkmasını tamamen engelleyecektir. Demek ki, bu akıl söz konusu olduğunda Descartes gibi, dışımızdaki her şeyden bir an için şüphe edip tamamen kendi aklımıza yönelmemiz mümkün değil.

Bu aynı konuyu şu şekilde de ele almak mümkün: Tüm düşünsel çabamız, en temelde, başkalarının söylediklerini papağan gibi tekrarlayanın ötesine geçerek söz konusu meseleyi kendi gözlerimizle görmek ihtiyacından kaynaklanır. Bu, her düşünsel çabada özgün olmak, yani başkalarından farklılaşmak eğilimi olduğu anlamına da gelir. Ama bu eğilimi mutlaklaştırmak mümkün değildir; çünkü farklılaşmak için önce benzetmek kaçınılmazdır. Demek ki, hiçbir şekilde benzemeye çalışmadan farklılaşmak, farklı olacağımız bir alan kalmayacağı için, mümkün değildir. Ama kime benzemeye çalışacağımız da en nihayet tamamen bize kalmış, yani *kendi aklımız* ile bileceğimiz bir şey.

Klasik rasyonalizm ile klasik empirizmin en temel karşıtıllıkları bilginin kaynağına ilişkin görüşlerinde yatar. Rasyonalizm bu kaynağı akılda görürken, empirizm için yalnızca deney bilgiye kaynaklık edebilir. Ama her iki akımın üzerinde anlaştıkları ortak bir görüş de vardır: Bilginin kaynağı herhangi bir “bilgi otoritesi” olamaz. Mademki tüm insanlar ortak bir akılla donatılmışlardır ve bilgiye giden yol herkes için aynıdır, o halde herkes aynı bilgiye herhangi bir otoriteye dayanma ihtiyacı hissetmeden kendisi ulaşabilir. Eğer “bilgi otoritesi” olarak kerameti kendinden menkul, hikmetinden sual olunmaz bir merciyi anlayacaksak, bu kuşkusuz doğru. Ama bunun doğru olması, bilgisel çabalarımızda otoritelerin hiçbir rol oynamadıkları anlamına da gelmez; çünkü her ne kadar hiçbir otorite eleştirilemez değilse de, düşünmenin hiçbir aşamasında otoriteye dayanmadan eleştiri de mümkün değildir. Yani eleştiren aklın ortaya çıkması, en başta eleştirdiği akli *özümsemesiyle* mümkündür; yoksa herhangi bir otoritenin salt görmezden gelinmesi anlamında reddi henüz hiç de eleştiri değildir. Yinelersek, demek ki, kendini gerçekleştirme sürecindeki aklın farklılaşma ihtiyacı, bu farklılaşmadan önce benzemeyi, yani değişik otoritelere dayanmayı, onları özümsemeyi gerektirir. Farklılaşma, yani aklın kendini ispatı, ancak bu özümsemeden sonra mümkün olabilir.

Bu söylediklerim, sanıyorum, neden düşüncenin her zaman için ancak bir *gelenek* içinde ortaya çıkabileceğini, dahası bu düşüncenin ancak bu gelenek içinde anlamlı olabileceğini anlamamızı da sağlıyor. Akıl—burada ikinci türden akıl kastettiğimi tekrar hatırlatmış olayım—herhangi bir düşünme geleneğinden yalıtılmış ortaya çıkamaz. Bu akıl, gerçi doğası gereği gelenekselleşmiş düşünme kalıplarının aşılmasını hedefler; ama bu en başta söz konusu geleneği içselleştirmekle mümkün olduğu için, çok az yerde karşımıza gelenekten köklü bir kopuş olarak çıkar. Hatta bunun ötesinde, düşüncede çok büyük dönüşümler yaratmış olan eşsiz dehaların bile, belirli bir açıdan içinde buldukları geleneği aslında devam ettirmiş olduklarını görmemiz mümkündür. Düşünce tarihinin bize birbirlerinden kopuk duran düşünce adaları değil, kimi kalın, kimi ince belirli bir sürekliliği olan çizgiler sunması, demek ki bu aklın ancak

belirli bir gelenek içinde ortaya çıkabileceğinin bir göstergesidir. Öte yandan, bu aynı zamanda, bu aklın *tarihsel* olduğunun bir kanıtıdır.

Gerçekten de, Descartes'ın dayandığı anlamıyla akıl ne kadar tarih dışıysa, onun karşısına koyduğumuz bu ikinci anlamıyla akıl o derece tarihseldir. Doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayırt etme yetisinin tüm insanlar için ortak olduğunu söylemekle, aslında onun tüm zamanlar için de ortak olduğunu örtük olarak söylemiş olduk. Oysa doğruyu trivialden, iyiyi naiften, güzeli kitschten ayırt etme yetisini tüm insanlarda ortak saymadığımız gibi, onu tarih dışı olarak da kavrayamıyoruz. Tam tersine, neyin trivial neyin naif, neyinse kitsch olduğu yargısı belirli bir tarihsel perspektifi, belirli bir geleneği şart koşar; çünkü tarih dışı bakıldığı sürece, trivial olan yalnızca doğru, naif olan iyi, kitsch ise güzel olarak görülecektir. Kitsch için Robinson Crusoe örneğini verdim. İnsanlardan ve onların eserlerinden yıllarca uzak kalmış birisi—bu kişi önceden Cumhurbaşkanlığı Senfoni Orkestrası'nı yönetmiş olsa dahi—, bu denli uzun bir süre sonra dinleme imkânı bulduğu yegâne müzikal yapıta, bu yapıt gerçekte ne kadar bayağı olursa olsun, büyük bir estetik değer atfedebilir. Buna şu örneği de ilave edebiliriz: Rönesans tarzı resimleri gerçeğinden ayırt etmekte zorlanacağımız kadar mükemmel kopya eden bir ressamın eserleri, ortaya sözgelimi hep birbirinin benzeri Mona Lisa'lar koymaktan öteye geçmiyorsa, yaptığı iş pekâlâ kitsch olarak adlandırılacaktır. Ama bu eserleri tarih dışı incelemek demek, bu ressamı Leonardo da Vinci ile aynı kefeye koymak demek olacak; çünkü başta farz ettiğimiz şey, Leonardo'nun tuvale aktarabildiği her şeyi bizim hayali ressamın da aktarabildiği idi. Şu halde, tarih dışı baktığımızda bu ressamın eserini Leonardo'nun eserinden ayırt etmek için hiçbir kıstasımız bulunamaz.

Diğer yandan, sözgelimi bilimciliği savunmak için, metafizik adı altında çok uzun zaman önce sona ermiş bir düşünce geleneğine savaş açmak, örneğin bu geleneğin dayandığı, ama bugün artık ciddiye alınabilecek hiç kimsenin savunmadığı ruh-beden dualizmini yerden yere vurmak, şayet düpedüz yanlış olmadığını farz edersek, trivial olacaktır. Ama tarihsel bağlamından koparır ve bu iddiaları tarih dışı incelersek, doğru iddialar ile karşı karşıya olduğumuzdan başka bir yargıya varamayız. Oysa tartışmalarımızda bizi asıl çıkmaza sokan doğru ile yanlış ayrımı değil, doğru ile trivial ayrımı olduğu için bu tarih dışı bakışın tartışmamıza hiçbir faydası olmayacaktır. Neyin trivial olduğunu görmek ise, en başta eleştirdiğimiz düşünceyi içinde bulunduğu tarihsel bağlamıyla gerçekten *özümsemiş* olmamıza bağlıdır. Ülkemizde son yıllarda globalizm ile düşünsel hesaplaşmanın 1920'li yıllardaki reflekslerle yapıldığını görüyoruz. Bu ise, yapılan eleştirinin bir globalizm eleştirisi olmaktan çok, bir sömürgecilik eleştirisi olması anlamına geliyor. Bu nedenle, bu eleştirideki her somut yargının kendi başına doğru olduğunu kabul etsek bile, dişe dokunur

bir şeyler söylenmiş olduğuna ilişkin güçlü kuşkulardan kendimizi arındırmamız pek mümkün olmayacaktır; çünkü bu eleştiri, eleştirdiği şeyin gerçekte ne olduğunu hiç de anlayamamış gibi görünmektedir. Son olarak, tarihsel bağlamından kopardığımız, arkasında iyi istemenin yattığı her eylemi yalnızca iyi olarak görmemiz kaçınılmazdır. Oysa aynı eylemin somut tarihsel ilişkiler çerçevesinde son derece naif olabileceğini sayısız örnekle çeşitleyebiliriz.

Yeniden Descartes'a dönelim: Aklın tüm insanlarda özdeş bir donanım olduğu iddiası Descartes'ı şu kabule götürüyor: Mademki ben tüm insanlarla ortak bir akla sahibim, şu halde tüm hakikati sırf kendi aklımdan hareketle kendi başıma kurabilirim. Bunun için yapmam gereken, bana doğru olarak benimsetilmiş hiçbir iddiayı kendim sorgulamadan doğru olarak kabul etmemek, yani her iddiayı önce *kendi aklımın* süzgecinden geçirmek olacaktır. Bu tutum, bilindiği üzere, Descartes'ın metodik kuşkuculuğu olarak adlandırılır. Buna benzer bir tutumu, ama tam tersi bir yönden, Descartes'tan yüzyıllar sonra Friedrich Nietzsche'de görüyoruz. Nietzsche'nin "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" talebi, bir nevi "metodik nihilizm" olarak görülebilir kanısındayım. Basitleştirerek anlatacak olursak, otoriteye ve geleneğe karşı bir başkaldırı olarak yorumlayabileceğimiz bu talep de, aynı Descartes'ta olduğu gibi, *kendi aklımın* süzgecinden geçirmedeğim hiçbir değeri değerli olarak kabul etmemek anlamına gelecektir. Ve nasıl ki Descartes'ın bu yöntemi doğru bildiği her şeyi inkâra, dolayısıyla onu ilkin radikal bir kuşkuculuğa götürüyorsa, Nietzsche'nin "yöntem"i de bizi sorgulamadan benimsediğimiz tüm değerleri reddetmeye, dolayısıyla en başta nihilizme götürecektir. Yine her iki filozof için de başta reddedilenlerin yeniden benimsenebilmelerinin koşulu, bunları *kendi aklımın* süzgecinden geçirmek olarak görünüyor.

Şimdi, görünüşteki bütün bu paralelliğin ötesinde temel farkın şurada olduğunu söyleyebiliriz: Descartes'ın, ortaya atılan her iddiayı önce kendi aklımın süzgecinden geçirme talebinde "benim kendi aklım" ifadesiyle gerçekten özsel olarak bana ait olan bir şeyin kastedildiğini düşünmeyiz; çünkü benim kendi aklımın süzgecinden geçen, bütün akıllar hep aynı olduğu için, tüm insanların da akıllarının süzgecinden geçmiş demektir. Bu nedenle, başkalarının aklının süzgecinden geçmiş olduğuna inandığımız doğruları yeniden kendi aklımızın süzgecinden geçirmeye hiç de gerek duymayız. Böylelikle, evrenin on milyar küsur yıl önce bir büyük patlama sonucu oluştuğunu, evreni oluşturan kütlelerin büyük oranda görünmez olan kara maddeden oluştuğunu, bunları kişisel olarak kontrol etme imkânından büsbütün yoksun olsak bile, bildiğimizi varsayarız. Buna karşılık, Nietzsche'nin "değerlerin yeniden değerlendirilmesi" talebiyle ilgili olarak ortaya koyduğumuz, tüm değerleri önce kendi aklımın süzgecinden geçirmem talebinde "kendi aklım" ifadesiyle kastın gerçekten özsel olarak bana ait olan bir şey olduğu açık; çünkü burada

söz konusu olan şey herhangi bir değerın tüm insanlar için tüm zamanlarda geçerli olması değil, bu değeri içinde bulunduğum somut tarihsel koşullarda *benim samimi olarak benimsemem* gerçekten mümkün olup olmadığı. Sözelimi, Nietzsche'nin içinde bulunduğu somut tarihsel koşullarda kendimize şu soruyu sormak kaçınılmaz olacaktır: Hıristiyanlığın değerlerini *benim* bugün, sanki hiçbir şey olmamış gibi, *samimi olarak* benimsemem hiç mümkün mü? Bu değerleri samimi bir şekilde olmasa da benimsiyormuş gibi yapmak, toplumla barışık bir yaşam için en makul yol olarak görülebilir. Ama bu durumda başkaları yanında kendimi de kandıracağım, dolayısıyla kendi aklıma ihanet ediyor olacağım açık.

Burada karşımıza çıkan aklın, yine az önce ayırt ettiğimiz ikinci türden akıl olduğu açık. Bu benim herkesle aynı olmama sağlayan tüm insanlarla ortak donanımım değil, benim *kendi olmam*da bana yol gösterici olan, dolayısıyla bana benim tekil bütünlüğüm içinde özsel olarak ait olan bir donanımdır. Kendi olmam her şeyden önce tarihsel akış içinde bilinçli bir pozisyon almak olarak ortaya çıktığına göre de, bu akıl daha çok bir tarihsel bilinç ile ilgili görünüyor. Diğer yandan, trivial, naif ve kitsch üzerine ancak böyle bir bilinç aracılığıyla bir fikrimiz olacağı açık. Sözelimi, değerler söz konusu olduğunda kişinin kendi bütünlüğünden hareketle tarihsel bağlamı içinde yeniden değerlendirmeden benimsediği her değer naif olacaktır. Örneğin, koşulsuz itaatın bir değer olarak savunulmasını bizler bugün neredeyse oybirliğiyle naif olarak niteleyebiliriz. Ama dayanışma gibi, değerinden bugün de kuşku duymadığımız bir değeri bile, eğer bunun mutlak alındığında bir tek tipleştirme aracı olduğunu göremiyorsak, naif olarak savunuyor olma ihtimalimiz vardır.

Diğer yandan, benim kendi aklımın yol göstericiliğiyle kendi olmamın bir yolu olarak değerlerin yeniden değerlendirilmesi yalnızca naif olanın değil, kitsch ve trivial olanın da en genel koşulu gibi görünüyor; çünkü kitsch de, trivial olan da yine değerlerle ilgilidir. Sanatın günümüze kadarki tarihsel yolculuğunda ortaya koyduğu değerleri ve onun bugününü bağımsız bir gözle değerlendirememek, sanat adına ortaya konan kitsch ürünlere sanatsallık payesi biçmemiz riskini getirecektir. Doğrular söz konusu olduğunda ise, bunların gerçi zaman içinde mutlaka yanlışlanmadıklarını, ama buna rağmen pekâlâ trivialleşebildiklerini, bununsa aslında bu doğruların değersizleştikleri anlamına geldiğini söyleyebiliriz. Şu halde, değerlerin bağımsız bir gözle yeniden değerlendirilmesi, doğruyu trivialden ayırmanın genel bir koşulu olarak görülebilir.

Modern düşüncenin en önemli özelliği, az önce değindiğim gibi, hakikat problemini yöntem problemine indirgemesiydi. Modern dönemde artık, örneğin antik dönemde olduğu gibi, hakikat sorunu her problemle ilgili ayrı ayrı ortaya konmaz; bunun yerine, bizi her durumda kendiliğinden hakikate götüren yolun ne olacağı araştırılır. Bu düşünsel devrim, modern bilimlerin

hem ortaya çıkmasına hem de günümüze kadar baş döndürücü bir hızla gelişmelerine olanak vermiştir. Bu bilimler sayesinde bugün evren konusunda, üzerinde yaşadığımız dünya konusunda, ya da örneğin biyolojik kökenimiz konusunda üzerinde tam bir mutabakat sağlanmış bir yığın bilgiye sahibiz. Ama bu, tabii ki, üzerinde mutabakata varamayacağımız hiçbir sorun olmadığı anlamına gelmiyor. Kim olduğumuz, nerede durduğumuz, durduğumuz yerde ne aradığımız, nereye gidebileceğimiz gibi konularda bugün eskiye oranla çok daha az mutabakat olduğunu söylemek mümkün. Ama üzerinde tam bir anlaşmanın olmadığı sorunlar yalnızca bu türden çok genel problemler değil. Örneğin, ortaya koydukları tüm başarılarla rağmen bilimlerin aslında ne yaptıkları konusunda da, hatta bilimin gerçekte ne olduğu konusunda da tüm insanlar şöyle dursun, körü körüne bilimciliği savunanlar arasında bile tam bir mutabakat sağlamak mümkün olmamıştır.

Hakikat sorunu yalnızca doğruyu yanlıştan ayırt etmenin yeterli olduğu durumlarda tabii ki yöntem sorununa indirgenebilir. Ama bu, ortada *tartışmaya değer* bir şeyin olduğu çok az durumda yeterli olacaktır. Bunun dışındaki her tartışmada, doğrunun ve yanlışın, iyinin ve kötünün, güzelin ve çirkinin *ötesinde* doğruyu trivialden, iyiyi naiften ve güzeli kitschden ayırt etmemiz gerekecektir. Bunları ayırt etmenin ise hiçbir yerde hazır bir reçetesi yok. Bir başka deyişle, bu türden ayırt etmeler söz konusu olduğunda hakikat sorunu yöntem sorununa indirgenemez; çünkü neyin trivial neyin naif, neyinse kitsch olduğunu bize her durumda gösterecek genel, tarih üstü bir kıstas bulmak mümkün değildir. Bu nedenle, neyin trivial neyin naif, neyinse kitsch olduğunu, her tür yöntemin ötesinde hakikat sorununun kendisiyle ilgilenmeden söyleyemezsiniz; aksi halde, bu *ezbere* bir yargı olarak en başta kendisi trivial olacaktır. Bunun gibi, aslında trivial olarak gördüğümüz şey *ezbere* doğrulardan, naif dediğimiz şey *ezbere* iyiliklerden, kitsch dediğimiz şey ise *ezbere* güzellemelerden başka bir şey değildir. Bu da demek oluyor ki, neyin doğru ama trivial, neyin iyi ama naif, neyin güzel ama kitsch olduğunu *başkasının aklıyla* değil, ancak *kendi aklımızla* kavrayabiliriz. Bu kendi aklımız ise, tam da bu nedenle, tüm insanlarla ortaklaşa sahip olduğumuz bir akıl olamaz. Bu akıl, içinde bulunduğumuz tarihsel bağlam içinde tekil bütünlüğümüzün ayrılmaz bir parçası, dahası bu tekil bütünlüğün kurucu unsurudur. Bu da demek ki, bu akıl bir defalık olan varlığımızın içinde bulunduğumuz tarihsel bağlamdaki bütünlüğünün farkında olmamızın hem aracı, hem sonucudur.

Değişmez doğruların var olduğunu kabul etmek hiç de yersiz değildir. Ne ki, çoğu kez doğrular bir gün gelip yanlışlanıyor olmasalar bile, trivialleşmekten de kurtulamayabilirler. Hatta ortaya atıldığı tarihsel bağlam içinde en "derinlikli" doğrular bile, zamanla geleneğin kalıplarına dökülüp ezberler haline geldi mi, en nihayet kendileri de trivialize olmuşlar demektir. Bunun en can

alıcı örneği, belki de burada ortaya koymaya çalıştığım akıl kavramına en yakın düşünce olan varoluş felsefesinin günümüzde nasıl trivialleşmiş olduğudur. Sözelimi “varoluş özden önce gelir” yargısı, her yerde bu felsefenin temel dayanağı olarak karşımıza çıkıyor. Ama bu iddia ortada bırakıldığı sürece, yani ortadaki pek çok iddiadan biri olarak görülüp, genel olarak doğru olup olmayacağına bakıldığı sürece, dile getirdiği hakikat triviale edilmiş demektir. Böyle bakıldığında o artık, örneğin, entelektüel bir din yedeğinden başka bir şey değildir.

Neyin trivial neyin naif, neyinse kitsch olduğunu bulabilmek için uygulayabileceğimiz hazır bir reçetemiz yok. Bunun tek yolu, içinde bulunduğumuz çağı doğru okumak. Ama bunu başkalarının aklıyla değil, ancak kendi aklımızla yapabiliriz. Demek ki, Kant’ın başka bir bağlamda talep ettiği gibi, çağı okumada da kendi aklımızı kullanma cesareti göstermekten başka yolumuz yok.