Türkiye Felsefe Kurumu

CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE ÖĞRETİM VE ARAŞTIRMA ALANI OLARAK FELSEFE

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

Seçilmiş Metinlerle





Ankara, 2001

TÜRKİYE FELSEFE KURUMU

CUMHURİYET DÖNEMİNDE TÜRKİYE'DE ÖĞRETİM VE ARAŞTIRMA ALANI OLARAK FELSEFE

SEÇİLMİŞ METİNLERLE

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

Ankara 2001

ISBN 975 - 7748 - 25 - 0

© Türkiye Felsefe Kurumu Derneği, 2001
Ahmet Rasim Sokak 8 / 2, 06550 Çankaya - Ankara
Tel: (312) 440 74 08 Faks: (312) 441 02 97

Bu kitabın yayın hakkı
Türkiye Felsefe Kurumu Derneğinindir.
İzin alınmadan kitabın tümü ya da bir bölümü
yeniden basılamaz, çoğaltılamaz, fotokopisi yapılamaz
ya da başka bir şekilde kullanılamaz.

Baskı: METEKSAN Anonim Şirketi - Ankara

SUNUŞ

Felsefenin bir öğretim ve araştırma alanı olarak kültür kurumlarımızda bir süreklilik içinde yer alışı çok eskiye gitmemektedir. Asıl anlamında ya da özerk, bağımsız felsefe çalışmalarının, araştırmalarının kurumsallaşması, içinde bulunduğumuz yüzyılda başlamıştır denebilir. Ancak burada biraz daha ayrıntılı belirlemeler yapmak durumundayız. Çünkü bir öğretim alanı olarak felsefe kültür kurumlarımızda, örneğin o zamanki adıyla Darülfünunda, yaklaşık olarak ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren, liselerde de yirminci yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren yer alırken; bağımsız, özerk bir araştırma alanı olarak ancak 1920'li 1930'lu yıllarda kendini göstermeye başlamıştır.

Bu saptamaya katılmayanlar olabilir ve felsefenin çok daha önceki zaman dilimlerinden itibaren kültür yaşamımızda yer aldığını ileri sürebilirler. Farklı yaklaşımların nedeni, neyin felsefe sayıldığı ya da nelerin felsefe sayılamayacağı konusundaki farklı tutumdur. Birbirinden son derece farklı nitelikler içeren felsefe tasarımlarının ortaya çıktığını açık bir biçimde görüyoruz. Gerçekten de felsefe bağlamında sürüp giden tartışmaların büyük bir bölümü tam da bu noktada yer almaktadır. Bu bağlamda ortaya çıkan anlaşmazlıkların belli bir çözüme kavuştuğu da söylenemez. Ayrıca, felsefe kavrayışının niteliği, gerçekleştirilen çalışmaları, araştırmaları değerlendirme işlemi açısından da büyük önem taşımaktadır. Bu nedenle, burada Türkçe felsefi söylemin temsilcileri büyük ölçüde, çalıştıkları kurumlar çerçevesinde ve felsefenin neliğine ilişkin kavrayışlarıyla yöneldikleri sorunlar açısından sergilenmişlerdir.

Kurumsal açıdan konuya yaklaşıldığında, 1930'lu yıllardan itibaren felsefenin ileriye, geleceğe dönük yüzü de hesaba katılmak üzere ciddi bir biçimde ele alındığını; bu alanda çalışacak insanları belli bir program dahilinde yetiştirmenin ne denli önemli olduğunun anlaşıldığı saptanmaktadır. Böylece, bu yıllardan itibaren doğrudan bu alanda eğitim, öğrenim görmüş insanlarla felsefe araştırmalarına ve öğretimine yön verilmeye başlandığı ileri sürülebilir.

Yapılan çalışmalara yakından bakıldığında, başlangıçlarda büyük ölçüde "aktarma"nın önplanda olduğu anlaşılmaktadır. Aklın modern kullanımının "henüz" söz konusu olduğu döneme de denk düşen bu çalışmalarda, belli bir felsefe kavrayışının ne ölçüde içselleştirildiği de yine önemli bir tartışma konusu olarak gündemdeki yerini almaktadır.

Özellikle Tanzimattan beri doğrudan siyasal ve toplumsal olana yönelik ortamlarda "fikir" üretiminin öne çıktığı da bilinmektedir. Ancak felsefenin o yıllardan başlayarak özerk bir biçimde kendini gösterdiğini ileri sürmek mümkün değildir. Yukarıda da işaret edildiği gibi, özerk felsefe çalışmaları çok daha sonraları ortaya çıkmaya başlamıştır.

Öteden beri bu bağlamda en çok sorulan soru da hep şu olmuştur: "Türkiye'de felsefe var mı?" Bir başka soru: "Türkiye'de filozof var mı?" Bu sorulara verilen yanıtların olumlu olanlarına çoğun kuşkuyla bakıldığı da bir gerçektir. Elde edilen başarılar, felsefe alanında üretilen değerler "kimi ölçütler"e vurularak, yok sayılmaya çalışılmıştır. Bu, bir bakıma öteden beri felsefenin yazgısıdır. Filozoflar çoğu zaman birbirleriyle belli bir konu çevresinde tartışırken, birbirilerini de yok saymanın yollarını aramışlardır. O halde çıkış yolu ne olabilir?

Şöyle bir yaklaşımın yapıcı olduğu ileri sürülebilir: hem bir felsefi tutum oluştururken hem de oluşmuş herhangi bir felsefi tutumu anlamaya, kavramaya çalışırken, bu temel felsefe anlayışının, kavrayışının, felsefeye ve özellikle de felsefe tarihine yüklediği anlamların ne/neler olduğunu ortaya koymak. Bütün bu yönelişlerin ortak olarak saptayacağı şey ise felsefeye ilişkin "bilinç"tir.

Türkiye'de bu bilincin gerçek anlamda uyanışı için elbette kesin bir tarih saptamak zor görünmektedir. Ancak önceki adıyla Darülfünunda ve 1933 Reformuyla yeniden yapılandırılan İstanbul Üniversitesinde böyle bir bilinç uyanışına tanık olduğumuzu dile getirebiliriz. Bağımsız, özerk nitelikli felsefe çalışmaları burada başlamış ve yine buradan ülkemizin birçok kurumuna yayılmıştır. Cumhuriyet döneminde felsefenin ne durumda, hangi noktada olduğunun elden geldiğince nesnel bir biçimde yanıtını vermeye çalışırken, sanırım ilk ağızda belirlenmesi gereken budur. Ancak son yetmiş beş yıldır ya da Üniversite Reformundan bu yana son altmış beş yıldır yapılan çalışmaları tanıtmak, yansıtmak pek de kolay bir iş değil. Kimilerince "yok" nitelemesiyle yaklaşılan çalışmaların hak ettikleri ilgi, bu konuda çalışanların omuzlarına büyük sorumluluklar yüklemektedir.

Felsefe dünyamızın neliğini ve evrensel felsefe dünyasına katkılarını gözler önüne sermek için daha ilk ağızda birtakım ölçütler geliştirmek gerekmektedir. Bu çalışma çerçevesinde zaman zaman filozoflarımızın/felsefecilerimizin yapıtlarının ve ele aldıkları konuların dökümü yapılmakla birlikte, esas olarak onların felsefi anlayışlarının ne olduğu üzerinde durulmuştur. Aynı zamanda daha sonraki kuşakları yetiştiren kişilerin kurdukları ya da kurdurdukları "düşünce akrabalıkları" da dikkate alınmaya çalışılmıştır.

Bu çalışma ülkemizde şimdiye kadar yapılan felsefe etkinliklerini gözler önüne sermeyi amaçlayan ilk çalışma değil kuşkusuz; bu alanda da birçok yazının yazıldığını, değerlendirmelerin yapıldığını biliyoruz; hatta bu bağlamda oldukça geniş bir literatürün oluştuğundan da söz edilebilir. Kitabın "Sonuç" bölümünde bunların da adlarına yer verilecek ve kısa bir değerlendirme de yapılacaktır. Söz konusu çalışmalar, varolanı düşünme konusu yapmaları ve "yazı"ya dökmeleri bakımından bizim için gerçekten büyük önem taşımaktadırlar. Ayrıca bu çalışmada bir "Seçki" de yer almaktadır. Burada, ülkemizdeki felsefe yazarlarıyla okurlarımızı doğrudan buluşturmayı amaçladık.

Cumhuriyet döneminde felsefenin durumuna bakarken yukarıda belirlenen noktalara önem vermenin yanı sıra, özellikle Cumhuriyetin bir "yurttaşlar", "kurumlar" toplamı olduğu göz önünde bulundurulmuş ve yine özellikle üniversitelerimizle buradaki felsefe çalışmaları ele alınmış; kurumlararası ilişkiler gösterilmeye çalışılmıştır. Ancak kurumların dışında da ya da belli bir kuruma bağlı olmadan felsefe dünyasında değer üreten insanlar da vardı ve bunların da hesaba katılması bir zorunluluktu.

Türkiye'de felsefe konusunda derinleştikçe ele alınması, incelenmesi gereken ne çok şeyin olduğu da gün geçtikçe daha güçlü bir biçimde ortaya çıkıyor. Elinizdeki çalışma, hiç kuşkusuz büyük ölçüde bir serimleme niteliği taşıyor. Bundan sonraki çalışmalarda, daha da ayrıntıya inerek, kişileri ele alan incelemeler hazırlamak gerekiyor. Bu yapıt aracılığıyla, ülkemizin felsefe haritasının bir bakıma

ana çizgileri belirgin kılınmaya, sık sık yinelendiği gibi, düşünce akrabalıkları sınırlar ötesi bir anlayışla öne çıkarılmaya çalışıldı. Kitaba eklenen ders programları çizelgeleriyle yüksek lisans ve doktora tez kaynakçaları, aynı zamanda ülkemizde yapılan çalışmaların –geleceği de bir bakıma hazırladıkları için– yönünü göstermeyi amaçlıyor. Ancak sormadan da edemiyoruz: felsefe alanında yaptığımız/ yaptırdığımız çalışmalar, hazırladığımız ders programları ne ölçüde gerçek anlamda planlı ve bilinçli oldu? Gerçekten büyük bir içtenlikle oluşturulmuş çalışmaların hakkını teslim etmek üzere, sorunun yanıtını okurlara bırakmak yerinde olur sanırım. Çünkü bir metnin ancak okurlarıyla buluştuğunda tamamlandığı, asıl anlamına ulaştığı günümüzde herkesçe bilinmektedir.

Elinizdeki metnin ilk okuyucusu Türkiye Felsefe Kurumu Başkanı Prof. Dr. İoanna Kuçuradi oldu. Yapıcı eleştirileriyle metnin oluşmasına büyük katkıda bulunan Prof. Dr. İoanna Kuçuradi'ye ve Türkiye Felsefe Kurumu Yönetim Kuruluna, kitabın yazılış süreci içinde yardımlarını esirgemeyen, yazılarının yayımlanmasına izin veren meslektaşlarıma ve kurumlara en içten teşekkürlerimi sunarım.

Betül ÇOTUKSÖKEN
Kızıltoprak, Kasım 1999

İÇİNDEKİLER

SUNUŞ III

GENEL ÇİZGİLERİYLE 1933 ÜNİVERSİTE REFORMU VE FELSEFE 1

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ. 7

ANKARA ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ 25

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ 30

ORTA DOĞU TEKNİK ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ 34

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ 39

EGE ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ 41

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ 43

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ 45

GAZİ ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ 46

MERSİN ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ 47

DİĞER FELSEFE BÖLÜMLERİ VE ÜNİVERSİTELERDEKİ FELSEFE ÇALIŞMALARI 49

ÜNİVERSİTE DIŞI KURUMSAL ETKİNLİKLER 52

BAĞIMSIZ ÇALIŞANLAR VE ÇALIŞMALARI 54

SONUÇ 56

NOTLAR 58

EK 1: FELSEFE BÖLÜMLERİ DERS PROGRAMLARI (LİSANS) 72

EK 2: FELSEFE BÖLÜMLERİNDE HAZIRLANAN YÜKSEK LİSANS VE DOKTORA TEZLERİ KAYNAKÇASI 78

EK 3: KİMİ FELSEFE DERGİLERİNİN SUNUŞ YAZILARI 95

EK 4: SEÇKİ 100

SEÇKİDE YER ALAN YAZARLAR / YAZILAR 100

Bedia Akarsu
FELSEFE DİLİ OLARAK TÜRKÇE 104

Füsun Akatlı (Altıok)
YÜZYILIMIZIN FELSEFESİNDE BİRKAÇ METAFİZİK ANLAYIŞI 119

Cemil Akdoğan
REICHENBACH VE TÜRKİYE'DE POZİTİVİZM 126

Taylan Altuğ
POSTMODERN DİL DURUMU 132

Tüten Anğ
TARİHE YENİ BİR YAKLAŞIM 145

Necla Arat
İDEOLOJİK BAĞLAMDA DİN-BİLİM-FELSEFE 151

Ahmet Arslan
İYONYA FİZYOLOGLARI MI, ATİNA FİLOZOFLARI MI? 158

Hüseyin Batuhan
BİLGİ TEORİSİ I 174

Abdulkuddüs Bingöl
OSMANLI DÜNYASINDA MANTIK BİLİMİ VE EĞİTİMİ 179

Süleyman Hayri Bolay
HEGEL'İN İNSANA BAKIŞI 186

Nejat Bozkurt
ETHİK TEMELLERE DAYALI BİR DEVLET DÜŞÜNCESİ ÜSTÜNE 202

Tülin Bumin
KARTEZYEN DÜNYA TASARIMI 216

Betül Çotuksöken
FELSEFE-METAFİZİK İLİŞKİLERİ: YENİ BAKIŞ AÇILARI 226

İsmail H. Demirdöven
BİR İNSANLIK DURUMU ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ 233

Arda Denkel
ÖZDEŞLİK 237

Kurtuluş Dinçer
POZİTİVİZMİN AÇIKLAMA ANLAYIŞI ÜZERİNE 242

Teoman Duralı
CHARLES DARWIN VE YÜZYILIMIZA DAMGASINI VURAN
ÇAĞDAŞ EVRİM DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞU 250

Halil Vehbi Eralp
PRENSİPLER VE BAZI MANTIK PRENSİPLERİ 260

Attilla Erdemli
YAŞAMA SORUNU BAKIMINDAN
AKIL-SEVGİ BAĞLAMI (PLATON) 266

Akın Ergüden
İLETİŞİM ETİĞİ, TOPLUMSAL KONUŞMA GRAMERİ VE
DİLDE METAFOR 284

Macit Gökberk
FELSEFE BAKIMINDAN DİL 290

Teo Grunberg
BİLGİ TEORİSİ VE GETTIER PROBLEMİ 299

Mustafa Günay
HEİDEGGER'İ ANLAMANIN GÜÇLÜĞÜ VE GEREKLİLİĞİ 304

Adnan Güriz
ADALET KAVRAMININ BELİRSİZLİĞİ 315

Kenan Gürsoy
MAURİCE MERLEAU-PONTY'DE ŞUUR-BEDEN İLİŞKİSİ 331

Vehbi Hacıkadiroğlu
İNSAN OLARAK İNSAN 336

Nusret Hızır
ANLAM DÜNYASINDA BİLİM VE TEKNOLOJİ 343

Selâhattin Hilâv
FELSEFENİN BAŞLANGICI, DOĞU, KORKU, BİREY 349

Gürol Irzık
KARL POPPER'İN ÜÇ DÜNYA KURAMI VE
BİLİMSEL BİLGİNİN NESNELLİĞİ 356

Ahmet İnam
TÜRK FELSEFÎ DÜŞÜNCESİNİN SORUNLARININ
SAPTANABİLMESİ İÇİN BİR MODEL ÖNERİSİ 364

Sevgi İyi
NİÇİN METAFİZİK SORUNU? 368

Abdullah Kaygı
EVRENSELLİK KAVRAMI VE İNSAN HAKLARI 377

Arslan Kaynardağ
ÜNİVERSİTELERİMİZDE DERS VEREN
ALMAN FELSEFE PROFESÖRLERİ 384

İoanna Kuçuradi
DEĞERLENDİRME VE OBJESİNE GÖRE
ALDIĞI ANLAM 401

Takiyettin Mengüşoğlu
İDELEŞTİREN BİR VARLIK OLARAK İNSAN 409

Uluğ Nutku
ONTOLOJİ VE TELEOLOJİ 416

Hayrettin Ökçesiz
İNSAN VE HUKUK DEVLETİ 422

M. Niyazi Öktem
KENDİNE ÖZGÜ ÖZDEN EŞYANIN DOĞASINA GEÇİŞ 428

Necati Öner
NİÇİN FELSEFE? 432

Yaman Örs
METAFİZİK'TEN FELSEFE'YE 437

Sinan Özbek
IRKÇILIK NEDİR? 445

Doğan Özlem
FELSEFE GELENEĞİ VE AYDINIMIZ 459

Erkut Sezgin
ANLAM, DOĞRULUK KAVRAMI VE OYUNUN KURALLARI 466

Ömer Naci Soykan
ONTOLOJİ VE TÜRK DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ 478

Önay Sözer
"NESNE" VE "NESNELLİK" KAVRAMLARININ TARİHÇESİ 485

Harun Tepe
DOĞRULUK SORUNUNA GİRİŞ 490

Afşar Timuçin
ESTETİK: GÜZEL'İN BİLİMİ 499

İsmail Tunalı
ESTETİK 507

Mübahat Türker Küyel
KLÂSİK, SKOLÂSTİK, MODERN 514

Şafak Ural
DEDÜKSİYONDA ÖNCÜLLER Mİ YOKSA SONUÇ MU ÖNCE GELİR? 523

Nermi Uygur
TÜRK DİLİNİN FELSEFESİ - KÜLTÜRAŞIRI DÜŞÜNCELER 526

Hilmi Ziya Ülken
FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN ÇEŞİTLERİ 544

Şahin Yenişehirlioğlu
HERAKLEİTOS'UN "LOGOS" ÜZERİNE KURDUĞU DÜŞÜNCELERİN VE SAVLARIN, DÜŞÜNCENİN TARİHSEL SÜRECİNDE YORUMLANIŞI VE ELEŞTİRİLİŞİ 553

Cemal Yıldırım
BİLİM FELSEFESİNİN FELSEFE İÇİNDEKİ YERİ 566

Mustafa Yıldırım
DESCARTES VE SPİNOZA'NIN CEVHER ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI 570

GENEL ÇİZGİLERİYLE 1933 ÜNİVERSİTE REFORMU VE FELSEFE

1920'li ve 1930'lu yıllar Türkiye'nin en köklü değişimleri geçirdiği yıllardır. Toplumsal yapıyı temelinden etkileyen bütün devrimler bu yıllarda gerçekleşmiştir. Cumhuriyet, tartışmaya çok açık olmakla birlikte, toplumda "modernlik" adı verilen sürecin başlamasını ve kurumsallığın da –yine bir ölçüde de olsa– egemen olmasını sağlamıştır. Yeni kurumlar çerçevesinde, bireylerin/yurttaşların paylaşabileceği şeyler de çeşitlenmiştir. Paylaşılabilir olanların içinde de en önemli olanlardan biri "bilgi"dir. Cumhuriyetle birlikte, sınırları daha iyi bir biçimde çizilen, belirlenen eğitim kurumları aracılığıyla, bilgilerin bireysel, öznel alanın egemenliğinden çıkarılıp, daha çok sayıda bireye ulaştırılması, aktarılması söz konusu olmuştur.

Bu bağlamda, Cumhuriyetle birlikte, her düzeyde okul sayısında bir artış gözlenmeye başlanmıştır. Ancak üniversite açısından konuya bakıldığında, Türkiye, Cumhuriyet döneminde de uzun yıllar, kimi yüksekokullar –askeri okullar, mühendislik okulları, tıp okulları– dışında, üniversitesi pek az olan bir ülke olmuştur. Üniversite neyi çağrıştırmaktadır? Üniversite, öğretim etkinliklerini gerçekleştirmenin yanı sıra, büyük ölçüde araştırma yapılan bir kurum olarak düşünülmek zorundadır. Üniversitede herhangi bir bilgi alanı hem öğretim hem de araştırma konusu olarak ele alınır. Üniversitelerde bilgiler hem başkalarına aktarılır, öğretilir; hem de araştırma yoluyla yeni bilgiler üretilir, çoğaltılır.

Askeri nitelikli tıp ve mühendislik okullarıyla[1] birkaç sivil nitelikli okulun[2] da Osmanlı İmparatorluğu döneminde, ağırlıklı olarak onsekizinci ve ondokuzuncu yüzyılda kurulduğu bilinmektedir. Ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında ilk kez öğretime açılan İstanbul Darülfünunu ise, 1933'e kadar birçok kez açılıp kapanan bir yükseköğretim kurumu olmuştur. 1933'e kadar üniversite tarihi denilince akla, birkaç kez açılıp kapanan "üniversite" gelmektedir. Kaynaklar farklı tarihler vermekle birlikte, yine de belli bir sürekliliği korumak üzere, İstanbul Darülfünununun 1846 yılında kurulduğu kabul edilmektedir[3]. Ancak derslerin başlangıç tarihi olarak da hep farklı yıllar ileri sürülmektedir[4].

Çalışmanın bu bölümünde önemli olan, ilkin İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin ve yine bu bağlamda felsefe ile ilgili kurumsallaşmanın tarihsel yönlerini ortaya koymaktır. Bu nedenle konunun gerektirdiği ölçüde Üniversitenin genel tarihi ile ilgili noktalara değinilecektir. Burada üzerinde durulacak olan asıl konu felsefenin kurumsallaşması ve kurumsal tarihidir. "Felsefe"nin bir öğretim ve araştırma alanı olarak Edebiyat Fakültesinin içinde yer almasından dolayı, Edebiyat Fakültesinin kuruluşu ve İstanbul Üniversitesindeki yeri, bu çalışma içersinde –sınırlı olmakla birlikte– ele alınacaktır. Hiç kuşkusuz konu tartışmalıdır; kimi kaynaklara göre durum şudur: Üniversite kurmaya ilişkin <<(...) ilk teşebbüste okutulan dersler arasında hikmet-i tarih ve coğrafya gibi bugün Edebiyat Fakültesinin iki büyük bölümüne âid derslerden olması dolayısı ile Edebiyat Fakültesinin kuruluşu bu tarihe –1865– bağlanabilirse de, burada kuruluş olarak bir fakülteye esas olacak durum olmadığı açıktır.>>[5]. Bununla birlikte, bu tarih –1865– yine de bir başlangıç noktası olarak alınabilir. Çünkü yukarıda adı geçen derslerin daha sonraki çalışmaların, hatta giderek kurumsallaşan çalışmaların temelini oluşturduğu ileri sürülebilir.

Sonradan İstanbul Üniversitesi adını alacak olan kurumda, 1846'dan 1933'e kadar geçen açılıp/kapanmaların, hep yeniden kurulmaların, her şeyden önce, Edebiyat Fakültesindeki yansımaları bu çalışma açısından özellikle önem taşımaktadır. 1868 ya da 1870'te[6] yeniden kurulan ve öğrenim süresi üç yıl olarak kararlaştırılan Darülfünunda felsefe açısından önemli olan durum şudur: Üniversitenin adı Darülfünun-ı Osmanî'dir ve adları "Hikmet ve Edebiyat" (İlâhiyat ve Edebiyat), "Hukuk Bilimi" (İlmi Hukuk), "Doğal Bilimler ve Matematik" (Ulûmu Tabiiye ve Riyaziye) olmak üzere üç bölümden oluşmaktadır[7]. Ancak bu dönem de 1871'e kadar sürmüştür ve bu dönemin niteliklerini yansıtmayı amaçlayan kaynaklar, daha çok "öğretimin" ağır bastığı saptamasında birleşmektedirler. Bu ikinci dönemde İlâhiyat ve Edebiyat Bölümünde yer alan dersler şunlardır: <<İlmi mantık ve hikmet, İlmi meani (anlamlar) ve beyan, İlmi kelâm, İlmi ahlâk, Sarfı (dilbilgisi) umumî, Tarihi umumî>>[8].

Darülfünunun üçüncü kez açılışı 1874 yılına rastlamaktadır ve bu dönemdeki adı da Darülfünun-ı Sultânî'dir[9]. Öğretim dili olarak Türkçe ve Fransızcanın seçildiği bu dönemde mantık dersi Arapçadır. Burada geleneksel tutumun sürdürüldüğü açıkça görülmektedir. Öğretim süresi dört yıl olan bu dönem de 1881 yılına kadar devam etmiştir.

Üniversite dördüncü kez Darülfünun-ı Şâhâne adı altında 1900 yılında yeniden açılmıştır ve <<1) Ulûm-ı Aliye ve Diniye, 2) Ulûm-ı Riyâziye ve Tabiiye (ile), 3) Edebiyât şubelerinden>>[10] oluşmaktadır. Edebiyat bölümünde ilk kez bu dönemde okutulan dersler daha büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Bu dersler içinde Hikmet-i nazariye genel başlığı altında şu konulara yer verilmektedir: İlm-i ahvâl-i nefs, mantık, ahlâk, hikmet-i bedây"[11]. Bu yıllarda yine ilginç olan bir durum, Edebiyat ve İlahiyat Bölümlerinin bir arada tutulmasıdır.

1912 yılında yeni örgütlenme çalışmaları çerçevesinde Edebiyat Fakültesinde felsefe ve felsefe tarihi derslerinin yer aldığını görüyoruz. Yine bu dönemde Edebiyat Fakültesinde bütünüyle tarih ağırlıklı derslerin öne çıktığı görülmektedir. Ayrıca 1915-1916 öğretim yılından itibaren Edebiyat Fakültesi içinde artık farklı öğretim bölümlerinin belirgin bir biçimde yer aldığı görülmektedir. <<Bu bölümler 1) Tarih ve Coğrafya, 2) Ulûm-ı içtima", 3) Edebiyat, 4) Felsefeden ibaret idi>>[12]. Bu dönemde Felsefe Bölümünde verilen dersler ise şöyle sıralanabilir: <<İlmü'n-nefs, İlm-i mantık ve ahlâk, Felsefe-i ulâ ve Felsefe tarihi, Terbiye>>[13]. Ancak Edebiyat Fakültesinin <<I. Dünya savaşının bitiminde dört esas kısma ayrılmış olduğu görülmüştür (...) Bu kısımlar, 1) Edebiyat, 2) Tarih, 3) Felsefe, 4) Coğrafya'dan ibaret idi>>[14].

Felsefe Bölümü o yıllarda, birçok alana ilişkin derslerin bir arada okutulduğu bir bölümdü. Psikoloji ve sosyolojiye (o zamanki adıyla içtimaiyat) ilişkin dersler yine Felsefe Bölümünde okutulmaktaydı. Bu dönemde okutulan dersler hemen hemen her yıl değiştirilmekteydi. 1922-1923 öğretim yılında okutulan derslerin sayıca arttığı anlaşılmaktadır: <<Mabadu't-tabiiye, Bediiyat, İslâm felsefesi, Tecrübî ruhiyat, Terbiye, Ruhiyat, İçtimaiyat, Ahlak, Mantık>>[15]. Daha sonra, 1924-1925 öğretim yılında Felsefe Bölümünde okutulan derslere "Metafizik" başlıklı dersin de eklendiği görülmektedir[16].

1924 yılı Cumhuriyet tarihinin en önemli yıllarından biridir. Cumhuriyet yönetimi için son derece anlamlı olan birçok karar, 1924 yılında alınmıştır. Siyasal

yapılanmayla ilgili kararların dışında eğitimle ilgili olarak alınan kararlar, yürürlüğe konulan yasalar içersinde "Tevhid-i Tedrisat Kanunu" (Öğretim Birliği Yasası, 3 Mart 1924) büyük önem taşımaktadır. Üzerinde çok ayrıntılı bir biçimde düşünülmesi gereken bu yasanın dışında, İstanbul Darülfünununa "hükmi şahsiyet" (tüzel kişilik) verilmesi de son derece önemlidir.

İstanbul Darülfünunu Felsefe Bölümünde derslerin 1931 yılına kadar genel nitelikli olduğu ve henüz hiçbir uzmanlaşma kaygısının gözetilmediği anlaşılmaktadır. Bu yıldan itibaren, temel ("aslî") dersler, uzmanlık ("ihtisas") dersleri ayırımına gidilmiştir. Birinci grup dersler arasında <<Felsefe tarihi, terbiye, içtimaiyat, ruhiyat>>, ikinci grup dersler arasında da <<Metafizik, mantık, ahlâk, islâm felsefesi>>[17] dersleri bulunmaktadır. Açıkça görüldüğü gibi, Felsefe Bölümü içinde Psikoloji ve Sosyoloji, hatta Pedagoji (Eğitim Bilimi) de yer almaktadır. Ancak bu yıllar İstanbul Darülfünununun son yıllarıdır. Yapılan kapsamlı çalışmalar sonucunda, Darülfünun kapatılacak ve yerine, 1933 yılında modern anlamda İstanbul Üniversitesi açılacaktır.

1933'e kadar Darülfünunda yapılan çalışmaların hemen hemen tümüyle öğretime yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Oysa modern anlamdaki kurumların, özellikle yükseköğretim kurumlarının aynı zamanda –hatta öncelikle– birer araştırma kurumu olmaları, bilgi üreten kurumlar olmaları bir zorunluluktur. Öğretim ya da eğitim süreci yapılan araştırmalara ve araştırma sonuçlarına dayalı olmalıdır; öğretim elemanları –aynı zamanda araştırmacılar– elde ettikleri bilgileri, araştırma sonuçlarını ilk elden derslerinde, öğretim etkinliklerinde ilgili kişilere iletmelidirler. Oysa bu dönemin yeni bilgilerin elde edilişi bakımından, programları yenileme bakımından güçlü olmadığı; bilinenlerin yinelenmesinden öteye pek geçilemediği, toplumsal muhalefetin –hak ettiğinden çok ileri boyutlarda– dikkate alındığı; Darülfünunun tam bir durağanlık içinde olduğu ve neredeyse tümüyle içine kapandığı anlaşılmaktadır.

1933'te İstanbul Üniversitesi adını alan kurum, Türkiye'de üniversitelerin tarihini gözler önüne serme bakımından çok büyük önem taşımaktadır. Öte yandan 1933, Türkiye'de üniversitelerin tarihi bakımından bir dönüm noktasıdır. 1933'te hazırlanan kararların ardında sadece birkaç kişinin olduğu ve bu kararların gelişigüzel alındığı ileri sürülemez. 1933 yılında alınan köklü kararların ardında uzmanca bir tutumun, araştırmaya, gözlemlemeye dayalı bir yaklaşımın olduğu, belgeler incelendiğinde açıkça görülmektedir. Cumhuriyetin ancak onuncu yılına doğru, 1932'de üniversite konusu ciddî bir biçimde ele alınmış ve sorunlar üzerinde durulmaya başlanmıştır.

1932 yılı bir başka bakımdan da çok önemlidir; çünkü bu yıl, Türk Dili Tetkik Cemiyetinin kurulduğu, başka deyişle dil konusunun son derece köklü bir biçimde ele alındığı bir yıldır. Her türlü bilginin aktarılmasının vazgeçilmez ortamı olan dille ilgili olarak üniversite dışı yeni bir kurumlaşma modelinde somutlaşan çalışmalarda İstanbul Darülfünununun ne ölçüde etkili olduğu ya da katkısının ne olduğu ayrıca araştırılmalıdır. Yedi yüzün üstünde kişinin katıldığı Birinci Türk Dili Kurultayına, Edebiyat Fakültesinden 12 kişi (öğretim elemanı, yönetici) katılmıştır[18]. Daha sonra da üzerinde durulacağı gibi, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü öğretim üyeleri, Türk Dil Kurumu ile birçok ortak çalışma gerçekleştirmiş; felsefe ile dil arasındaki ilişkinin ne denli önemli olduğunu bilinçli tutumlarıyla açıkça ortaya koymuşlardır.

Üniversiteye, o zamanki adıyla Darülfünuna dikkatlerin çevrildiği ve birçok çalışmanın planlanmak üzere olduğu anlaşılmaktadır. Burada bunların hepsinden söz etmeye olanak yoktur; ancak dönemin en yetkili kurumlarının konuya ilişkin bilinçli tutumunu ve yine en yetkili kişilerden biri olarak dönemin Eğitim Bakanının görüşlerini aktarmakta yarar vardır. 1933 yılında yapılan çalışmaların ardında, Darülfünun Fakültelerinin teklifleri doğrultusunda çeşitli yabancı üniversitelerin durumlarının incelenmesine yönelik çalışmaların yanı sıra, Cumhuriyet hükümetinin konuya ilişkin araştırmaları da yer almaktadır. <<İstanbul Darülfünununun teşkilât kanunu projesini ihzar ve islah çarelerini tesbit için Yüksek Meclisçe kendisine verilmiş olan salâhiyete istinaden hükûmet geçen yıl mezkûr müessesenin vaziyetini tetkik etmiştir. Bu hususta hazırlanan rapor ve Darülfünun Fakültelerinin teklifleri ve muhtelif ecnebi Darülfünunlarının vaziyetleri Vekâletçe esaslı surette gözden geçirilmiş, bu suretle İstanbul Darülfünununa verilecek yeni şeklin hazırlıkları tamamlanmış olduğundan ıslahat sahasında Vekâletçe hemen faaliyete geçilmesi kararlaştırılmıştır. Darülfünun ve ona mülhak teşkilâtının yeni ve mütekâmil esaslar üzerine kurulabilmesi için evvelemirde mevcut teşkilâtın tamamen ilgası ve ondan sonra yenisinin memleketin ihtiyaçlarına mutabık şekilde vücude getirilmesi icap eder...>>[19] denilmektedir.

Üzerinde durulması gereken ve gerçekten de dikkati çeken ikinci nokta, –yine o zamanki adıyla– Maarif Vekili Reşit Galib'in demecidir: <<Millî Maarif işlerini faaliyet programının en başına koymuş olan Cumhuriyet, bir taraftan tevhidi tedrisat kanunu ile medreseleri kaparken, öbür taraftan da Darülfünuna elini uzattı. Bu müessesenin kendi kendine inkişafı, terakki ve tekâmülü için, başta hükmî şahsiyet ve ilmî muhtariyet imtiyazları olmak üzere, maddî manevî her türlü imkânlar temin etti. 1923 den 1932'ye kadar geçen dokuz yıl zarfında Türkiye'nin bütün münevverleri gözlerini Darülfünuna diktiler, her sahada inkılâplar geçiren yeni Türkiye'de Darülfünunun memleket hayatının umumî gidişine uygun bir tekâmül göstermesini beklediler. Memleketin hiçbir meselesi Darülfünun işi kadar umumî alâka uyandırmadı. Lâkin bütün alâkalara, bütün bu tenkitlere rağmen İstanbul Darülfünunu Türk münevverliğinin kendisinden iştiyak ve ihtirasla beklediği salâha, inkişaf ve terakkiye eremedi.>>[20] Reşit Galib, Darülfünunun tüm gelişmeler karşısında ne denli sessiz kaldığını da konuşmasının sonraki bölümlerinde dile getiriyor: <<İstanbul Darülfünunu artık durmuştu, kendisine kapanmıştı, vüstaî bir tecerrüt içinde haricî âlemden elini ayağını çekmişti>>[21].

1932 yılı başlarında Darülfünun hakkında rapor hazırlamak üzere İsviçre'den gelen Prof. Albert Malche'in Darülfünunun durumunu günışığına çıkarmak üzere yaptığı çalışmalar son derece önemlidir. A. Malche'in hazırladığı rapor, üç kısımdan oluşmaktadır. <<Birinci kısımda araştırmalarının amaç ve metodlarını bildirir, 2. kısımda DÜF'un (Dar-ül-fünun) o günkü durumunun eleştirili incelemesini verir, üçüncü ve en önemli kısımda ise ayrıntılı reform tekliflerini ortaya koyar. Bu teklifleri üç ana başlık altında toplar: Çalışma araç ve gereçleri (a), çalışma organizasyonu (b) ve üniversitenin kendi dışına açılması (c)>>[22]. Bu çerçevede ister araştırma boyutu bağlamında ister araştırmalar sonucunda elde edilenlerin birer öğretim konusu olarak aktarılması, öğretilmesi konusunda olsun, her türlü çalışma araç ve gerecinin yeniden ele alınması üzerinde durulduğu gibi, çalışmaların nasıl örgütleneceği de büyük önem taşımaktadır. Ayrıca üniversite bir araştırma kurumu olarak elde ettiği sonuçları üniversite çevresinin dışına nasıl yansıtmaktadır? Bu

belirlemelerin ortak yönü, üniversitede yapılan çalışmalara ilişkin her düzeyde saptanan bilinç eksikliğidir. Üzerinde durulan ya da asıl istenen etkinlik biçimi şudur: üniversite kendisi hakkında çeşitli düzeylerde bilinçli tavır takınmalı; bizzat kendine, yaptığı işe yönelmelidir.

Biraz daha ayrıntıya inilecek olursa, raporda neler dikkate alınmaktadır? Savaş sonrasının bir kurumu olarak Darülfünun gerçekten de son derece zor koşullar altındadır. A. Malche bu durumu şöyle dile getiriyor: <<Bu yüksek mektebin, Avrupa'daki mümasillerinden daha müşkül şerait içinde çalışmakta olduğunu teslim etmek lazımdır>>[23]. Öğrenciler birbirinden çok farklı yapıdadır. İnceleme kapsamında her şeyden önce bir kurum olarak Darülfünunun hukuksal yapısı dikkate alınmakta, ardından da sırasıyla, öğretim üyelerinin ve öğrencilerin durumu ayrı ayrı gözden geçirilmekte, bunun yanı sıra Darülfünunu oluşturan daha alt düzeydeki öğeler üzerinde de durulmaktadır. Örneğin, Edebiyat Fakültesi içinde bir "terbiye enstitüsü" kurulması gerektiği ileri sürülmektedir. Raporda bundan başka, derslerle, konferans ve seminerlerle ilgili gözlemlere yer verilmekte, Darülfünunun özerkliğine ilişkin saptamalar da yapıldıktan sonra, yukarıda da değinildiği gibi Darülfünunun yeniden düzenlemesi için yapılması gerekenler daha somut öneriler şeklinde dile getirilmektedir.

A. Malche'in gözlemlerini, Darülfünunda aksayan yönlere ilişkin saptamalarını şöyle özetlemek mümkündür: Darülfünunun kendi içindeki kurumlar arasında bilimsel nitelikli ortak çalışmaları sağlayacak ilişkiler kurulamamaktadır. Fakülteler büyük ölçüde bir meslek okulu görünümündedir; kurumda görevli bilimadamları da belli saatlerde sadece ders yapan ve bilimsel araştırmalardan uzak kalan kişilerdir. Öğretim üyesi ile öğrenci sadece ders ortamında buluşabilmekte; bu ortamın dışında öğrenci tümüyle kendi başına kalmakta; öğrencilerin çalışmalarına yönelik herhangi bir rehberlik söz konusu olmamaktadır. Dikkati çeken bir başka nokta da öğrencilerin derslerde edilgin olmalarıdır; öğreticinin "takrir" biçiminde derslerini yürütmesi de öğrencilerin etkin olmasını engellemektedir. Ayrıca öğretim üyeleri "takrir" biçiminde yürütülen derslerin elverdiği oranda etkin olabilmektedirler. Öğretim üyeleri pek az yayın yapmaktadır. Yine öğretim üyeleri dışarıda pek çok iş yüklendikleri için, Darülfünundaki görevleri tümüyle ikinci derecede kalmaktadır[24]. Bununla bağlantılı olarak da Darülfünunun özerkliği <<yalnız mevki ve makam ihtirasları(nı) kaynaştıran menfi bir âmil derecesine inme(ktedir)>>[25]. Ayrıca Türkçe bilimsel yayınlar eksiktir; profesörlere düşük ücret ödenmektedir. <<Ders metodu, hiçbir şey vadetmeyecek şekilde eskimiştir. Malche bu hususu, eleştirinin en ağır maddesi olarak kabul ediyordu>>[26]. Türk öğrencilerin yabancı dil bilgisinin ne denli yetersiz olduğu da yine Raporda dikkati çeken noktalardan biridir. <<Geleceğin Türk profesörlerinin İstanbul Üniversitesinde yetiştirilmeleri henüz mümkün değildir. Bu yöndeki eğitim mutlaka yurt dışında yapılmalıdır>>[27] şeklinde bir görüş ortaya atılmaktadır.

A. Malche'in raporunda özellikle Edebiyat Fakültesi ile ilgili kararlar nelerdir? Raporun fakültelerle ilgili sorunlar bölümünde Edebiyat Fakültesiyle ilgili olarak önerilenler şunlardır: <<Edebiyat) Lisaniyat (filoloji), Garp edebiyatları, sanat tarihi. Muallim Mektebi ile irtibatı olan pedagoji, tabiî coğrafyanın fenne nakli, tarihî tedrisatın cem ve teksifi, bir dini İslâm ve felsefei İslâmiye tarihi şubesinin ilavesi. İlahiyat) Edebiyata raptı>>[28]. Bu arada antropolojiyle "coğrafyayı tabiî"nin de Fen

Fakültesinde yer alması öneriliyordu[29]. Daha sonraki yıllarda Edebiyat Fakültesinin gelişim çizgisine baktığımızda bu noktalara ilişkin önerilerden bir bölümünün ilkin dikkate alınmadığı[30] görülmektedir. Horst Widmann da bu konuda özellikle İlahiyat Fakültesinin Edebiyat Fakültesine bağlanması önerisinin dikkate alınmadığına işaret etmektedir[31].

A. Malche'in hazırladığı 29 Mayıs 1932 tarihli raporun gerçeklik planına aktarılması pek de kolay olmamıştır[32]. <<Malche'in raporunu sunmasından yaklaşık bir yıl sonra, 31 Mayıs 1933'te, üniversite reformu ile ilgili 2252 sayılı kanun açıklandı. Bu kanunla, iki önemli paragrafta şunlar belirlenmekteydi:

• 1: İstanbul Dar-ül-fünun'u, kendisine bağlı bütün kuruluşları, öğretim üyeleri ve ana yapısı ile birlikte 31 Temmuz 1933'ten itibaren ortadan kaldırılmaktadır.

• *2: Maarif Vekâleti, 1 Ağustos 1933'ten itibaren İstanbul'da "İstanbul Üniversitesi" adı altında yeni bir kuruluşu kurmakla görevlidir.(Hirsch, 1, 308)*>>[33].

Yeni düzenlemeyle, düzenlemeden de öte yepyeni bir kurum olarak ortaya çıkan İstanbul Üniversitesindeki en büyük değişim, öğretim üyeleri kadrolarında yapıldı. 240 öğretim üyesinden 157'sinin işine son verildi. Bunlardan on kadarı Edebiyat ve İlahiyat Fakültesine mensuptu.

İstanbul Üniversitesinin öğretim üyesi olarak kaynakları neler olmuştu? Yeni öğretim üyeleri Reşit Galip'e göre üç kaynaktan gelmekteydi:

<<1. Dar-ül-fünun'dan kadroya alınan hocalar.

2. Avrupa Üniversitelerinde öğrenimlerini veya ihtisaslarını başarıyla tamamladıktan sonra geriye dönen Türkler.

3. Yabancı profesörler>>[34].

İstanbul Üniversitesi işte bu kaynaklardan devşirilen öğretim üyeleriyle yeniden yapılanmıştı, daha doğru bir deyişle kurulmuştu. Üniversite adını alan bir kurumda öğretim üyelerinin ne denli belirleyici olduğu hiç bir zaman gözardı edilmemesi gereken bir noktadır. Çünkü kuruma şekil verecek olanlar, yol gösterici durumda olanlar, bu kişilerdir.

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

Öğretim üyelerinin yetişme biçimleri, yapılan değişimin büyük ölçüde temelini oluşturmaktadır. Böylece, bir üniversitede ya da genellikle bir eğitim-öğretim kurumunda asıl taşıyıcı, yönlendirici olanın öğretim üyeleri kadrosu olduğu da anlaşılmaktadır. Kurumları, kişilerin taşıdığı gerçeği öne çıkmaktadır. Gerçekten de, daha önce de dile getirildiği gibi, kurumlara yön veren, kişilerdir.

1933 öncesi, 1933 ve sonrasında yapılan değişiklikler, kurumlar tarihinin asıl canalıcı, taşıyıcı yönünü oluşturan "özel tarihlerde" bulunmaktadır; burada bir bakıma anılara, deneyimlere, –hiç olmazsa– onların birbirlerini zaman zaman bütünleyen, doğrulayan yönlerine güvenmek zorundayız. Öğretim üyesi modeline bu bakımdan da bir göz atmakta yarar vardır.

Öte yandan bu noktadan itibaren, genel olarak İstanbul Üniversitesi tarihinden, özel olarak İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü tarihine geçebiliriz; çünkü asıl amacımız bu Bölümün tarihini, çoğun kişilere, onların tanıklıklarına dayalı olarak dile getirmek ve daha da ötesi, Türkiye'de felsefenin "yer edinişinin" tarihini ele almak olacaktır. Bu iki boyutun birbirinden ayrılmadığı, Türkiye'de felsefenin kurumlaşmasına ilişkin tarihin büyük ölçüde İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünün tarihiyle koşutluk içinde oluştuğu giderek daha iyi anlaşılacaktır.

Biraz önce, 1933'le birlikte, öğretim üyelerinin Üniversiteye üç farklı kaynaktan geldiğini gördük: eski dönemden kalanlar ya da kalmalarına olanak tanınanlardan; yurtdışında doğrudan felsefe öğrenimi gördükten sonra Türkiye'ye dönenlerden ve bir bakıma o zamanki tarihsel koşulların sağladığı bir olanakla yurtdışından gelen yabancı öğretim üyelerinden. Tam da burada, kimi tanıklıklar aracılığıyla biraz öncesine gitmekte yarar var. Felsefe Bölümünde durum neydi, yeni düzenleme sonucunda durum ne oldu? Felsefe Bölümünde 1933'ün biraz öncesinde kimler vardı? Yeni düzenlemeyle, Bölümde kimler kaldı ve Bölüme kimler geldi?

1929-1930 öğretim yılında Felsefe Bölümüne öğrenci olarak giren Macit Gökberk'e göre Bölümde o yıllarda bulunan öğretim üyelerinin içinde sadece bir tek öğretim üyesi felsefe alanında öğrenim görmüştür (Orhan Sadettin), diğerleri (Mustafa Şekip Tunç, İsmail Hakkı Baltacıoğlu, Halil Nimetullah, Babanzade Ahmet Naim Bey) ise doğrudan felsefe öğrenimi görmemiş kişilerdir[35]. Macit Gökberk kendisiyle yapılan bir söyleşide bu durumu şöyle değerlendirmektedir: <<Felsefede ilk kuşak, felsefe öğrenimi görmüş, üniversite hocası olmuş ilk kuşak, benim kuşağımdır. Benim girdiğim dönem, Darülfünun'un, yani eski üniversitenin son dönemiydi>>[36].

1933'te gerçekleştirilen üniversite reformuyla birlikte, daha önce de belirtildiği gibi birçok öğretim elemanının işine son verilmiştir. Felsefe Bölümünde de görevde kalan kişiler Mustafa Şekip Tunç ile Orhan Sadettin'dir. Üniversitenin tüm öğretim üyelerinin üç kaynaktan oluşması Felsefe Bölümü için de geçerliğini korumuştur. Eski kadrodan kalan bu kişilerin yanı sıra, Bölüme yurtdışından öğretim üyesi gelmiştir (Hans Reichenbach, Ernst von Aster ve Walter Kranz); üçüncü kaynağı ise yurt dışında lisans ya da lisanüstü çalışmaları yaparak ülkeye dönen kişiler (Takiyettin Mengüşoğlu, Macit Gökberk, Halil Vehbi Eralp) oluşturmaktadır.

1933 yılında Almanya'dan gelen Hans Reichenbach, <<mülteci profesörler arasında, uluslararası en büyük üne sahip olanı>>[37]ydı. Mantıkçı pozitivizmin en önemli temsilcilerinden biri olan H. Reichenbach, Felsefe Bölümünde tam beş yıl (1933-1938) kaldı. Derslerini ilkin Macit Gökberk, daha sonra da Nusret Hızır Türkçeye çevirdi. Ancak Reichenbach'ın Bölümde çok da etkili olduğu söylenemez. Widmann konuya dikkati çekmekle[38] ve Hilmi Ziya Ülken de bu konuda bir değerlendirme yapmakla birlikte[39], Reichenbach'ın öğrenciler üzerindeki etkisinin köklü ve kalıcı olduğu söylenemez. Bu etkinin ne derecede olduğu konusunda hep farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmelerden biri şöyledir: <<Neopozitivizmin Türkiye'de etkinlik kazanması bu akımın en önemli temsilcilerinden Hans Reichenbach'ın 1933'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine gelmesi ile başladı. Reichenbach 1938 yılına değin yeni felsefe ve olasılık kuramı üzerine verdiği dersler ve konferanslarla bu akımı tanıtmaya çalıştı, ancak ne var ki öğrencilerin ve hatta Türk öğretim üyelerinin matematik ve fizik bilgisi Reichenbach'ı izleyecek düzeyde değildi. Bundan dolayı da Reichenbach'ın çabaları, asistanı Nusret Hızır'ı etkileme dışında, pek başarılı olamadı>>[40]. Bu nokta, bizi İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün, diğer kurumlarla, örneğin aynı üniversiteye bağlı diğer bölümlerle olan ilişkileri üzerinde de düşündürmelidir. Felsefe Bölümünün ve Bölüme mensup öğretim üyelerinin Matematik Bölümüyle herhangi bir ilişkisi yok muydu? Ayrıca şu soruları sormak da mümkün gibi görünüyor: Niçin bulunduğu beş yıl boyunca H. Reichenbach kimseye herhangi bir lisanüstü çalışması yaptırmadı? Neden herhangi bir doktora tezi çalışması yönetmedi ya da bu yıllarda neden hiçbir doktora tezi yazılmadı İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde? Bölümdeki ilk doktora çalışması kırklı yıllarda yapılmıştır[41]. Bu son derece ilginç bir durumdur. Bu dönemin henüz yazılı olmayan tarihine ilişkin pek bir çalışma yoktur. Kurumsal tarihe ilişkin gerçeklerin su yüzüne çıkarılması gerçekten büyük bir önem taşımaktadır.

Çalışmanın bütünü boyunca düşünce akrabalıkları, yakınlıkları ölçü alınacağından, burada da özellikle üzerinde durulacak olan kişi Nusret Hızır'dır (1899-1980); çünkü Türkiye'de H. Reichenbach denilince akla gelen en önemli isimdir Nusret Hızır. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde bir süre çalışan Nusret Hızır daha sonra Ankara Üniversitesine geçmiş ve orada birçok öğrenci üzerinde etkili olan bir öğretim üyesi olarak çalışmıştır; bu bağlamda H. Reichenbach'ın da ancak dolaylı etkisinden söz edilebilir. Burada Reichenbach'ın felsefe anlayışı ile Nusret Hızır'ın felsefe anlayışına kısaca da olsa değinmekte yarar vardır.

Bilimsel Felsefenin Doğuşu adlı yapıtı Reichenbach'ın felsefeden neyi anladığının hesabını veren bir çalışmadır. <<Reichenbach için felsefe, bilimlerin gözetiminde, denetiminde, belirleyiciliğinde yaşama hakkına sahip olan bir felsefedir. Reichenbach, 'yeni' olan bilimsel felsefenin dışındaki 'eski' felsefeye kimi zaman spekülatif, kimi zaman geleneksel, klasik, rasyonalist; kimi zaman da sistemci diyor>>[42]. Bilimi ölçüt alarak, bilim açısından felsefeyi yeniden kurmaya çabalayan mantıkçı pozitivist Reichenbach'a göre, <<Çalışmalarını yeni felsefede sürdürenler geriye bakmazlar; onların tarihten öğrenecekleri fazla bir şey yoktur. Bu yönden Platon ile Kant'ı andırır onlar; geçmişin bu ustaları gibi onlar da yalnızca üzerinde çalıştıkları sorunlarla ilgilenmektedir, geçmişle değil. Felsefe tarihini küçümsemek niyetinde değilim; ama unutmamak gerekir ki, felsefe tarihi felsefe

değil, tarihtir>>[43]. <<(...) felsefe tarihi bir doğrular koleksiyonu olarak sunulmamalıdır. Geleneksel felsefede doğrudan çok yanlış vardır; bu nedenle ancak eleştirisel yargı gücüne sahip bir kafa yetkin bir tarihçi olabilir. Geçmiş felsefelerin yüceltilmesi, çeşitli sistemlerin kendi içlerinde bütünlüğü olan birer bilgelik örnekleri olarak işlenmesi, çağdaş kuşağın felsefe gücünü yıpratmıştır. Öğrencinin felsefede görecel bir yaklaşım içine düşmesine, felsefede bilgi değil ancak kanılar olabileceği görüşüne kapılmasına yol açmıştır, felsefe tarihine gösterilen bu saygı>>[44]. İşte böyle bir anlayış en derin etkiyi Nusret Hızır üzerinde bırakmıştır; söz konusu etki daha sonra özellikle Ankara'daki kurumlarda, bir ölçüde onun aracılığıyla Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde, ama çok daha uzun soluklu olarak –bununla birlikte zaman geçtikçe de yoğunluğu azalır bir biçimde– Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde varlığını göstermiştir.

Kuşkusuz, kurulan yeni üniversitelerde yer alan yeni felsefe bölümleri büyük ölçüde farklı bir yapıda ya da dokuda gelişmeye başlamışlardır. Ancak bu ortamlarda genellikle çalışmaları/araştırmaları birbirinden oldukça farklı iki ana eksende ele almak söz konusu olmuştur. Felsefeyi felsefe tarihi temelinde kurmak belli bir felsefe anlayışını yansıtırken, felsefeyi sorunlar açısından ve buna bağlı olarak da diğer bilgisel etkinliklerle olan bağlantısı açısından görmek bir başka kavrayışı yansıtmaktadır. Söz konusu yaklaşımlar, gerek dünyada gerekse Türkiye'de gerçekleştirilen felsefe etkinliklerinin iki ana doğrultusunu oluşturmaktadır. Bu saptama, felsefenin ülkemizdeki kurumsal tarihini gözler önüne sererken de belirleyici olacaktır. Ancak ortaya çıkan çalışmaların belirleyicisi olan bakış açılarının sadece iki noktayla ya da iki bakış açısıyla sınırlandırılması olanaklı görünmemektedir. Bu iki ana eksen, zaman zaman birtakım geçişlerle de birçok farklı anlayışın zeminini oluşturmaktadır. Özellikle yükseköğretim kurumlarımızda gerçekleşen felsefe çalışmalarında felsefeyi taşıyan kişilerin felsefe anlayışlarını belirlemek, bu çalışmanın ana doğrultusunu yansıtacaktır.

Biraz önce işaret edilen noktaya bu açıdan yeniden bakılacak olursa, durum şudur: Nusret Hızır'ın Reichenbach'tan büyük ölçüde etkilendiğini ileri sürmek mümkün; ancak yine de bu etkinin N. Hızır açısından tümüyle belirleyici olduğu şeklinde bir değerlendirme yapılamaz gibi görünmektedir. N. Hızır'a göre, <<Bilimler doğrudan doğruya gerçeklikleri ele alan, onlar üzerine söz söyleyen birer konu dilidirler. Felsefe ise konusu bu diller olan, bu konu dilleri üzerinde kurulan, bunları çözümleyen, eleştiren bir üst-dildir>>[45]. Felsefi tutumunda geleneksel olanın ötesine geçmeyi amaçlamakla birlikte felsefenin tarihini bilinçli bir tutumla ele almaktan yana olan N. Hızır'a göre felsefe eğitiminin amacı şudur: <<Tarih boyunca felsefe problemlerinin nasıl geliştiğini iyice kavrayıp; filozofun öne sürdüğünün gerisindekini, felsefenin ne yapmak istediğini kavramak asıldır. Bunu sağlayacak bir felsefe tarihi de yazılmış değildir. Felsefe, çünkü, Kant'ın Comte'un ne dediği değildir. Felsefenin ne olduğunu iyice anlamak, ne yaptığını saptamak olmalıdır felsefe eğitiminin amacı>>[46].

N. Hızır da Reichenbach gibi metafiziğe ve klasik felsefeye karşıdır: <<Klasik felsefe, genelin peşinde koşar. Yani düşünceye, bilime, dolayısıyla iç ve dış acuna hükmeden kanunları, ilkeleri araştırmak ister ve çok kere bunların insan kafasında bulunduğunu sanır. Bunun bilimsel yollarla hiçbir zaman erişilmez bir şey olduğunu, daha doğrusu böyle bir şeyi sormanın anlamı olmadığını bilemediğinden, ancak

masallarda, edebiyat yapıtlarında yer alabilecek benzetmelere, karşılaştırmalara başvurmaktadır. Bu felsefenin en çok başvurduğu şekiller, insana benzetme ile elde edilen "anthropomorphe" şekillerdir. Kiminde tin (Geist), yavaş yavaş uyanan, bir görüşten onun karşıtına geçerek, sonra bir basamak daha yükseğe atlayarak aydınlığa varan bir dev varlık gibidir>>[47].

İstanbul Üniversitesinde bulunduğu yıllara ilişkin ilginç gözlemlerini kendisiyle yapılan söyleşide de dile getiren Nusret Hızır[48], Felsefe Bölümünün o yıllarda kendini yenileme çabaları içinde olduğunu belirtiyor. Gerçekten de H. Reichenbach'ın Bölüme öğretim üyesi olarak alınması böyle bir çabanın ürünüdür. Ama H. Reichenbach'ın Bölümde yeterince etkili olduğu söylenemez. Bunun nedeni Bölümde Nusret Hızır'ın deyişiyle hep bir "mistik öğe"nin[49] bulunması mıdır, yoksa C. Akdoğan'ın da belirttiği gibi, Bölümdeki öğretim elemanlarının matematik ve fizik bilgileri bakımından yetersiz oluşları mıdır? Ülkedeki yeni yönetimin her türlü düşünme biçimini esas olarak bilimin kılavuzluğuna bırakmaktan yana bir tavır içinde olmasının, Reichenbach'ın Bölüme getiririlişinde etkin olduğunu belirtmek doğru olacaktır. Ama yukarıda da üzerinde durulduğu gibi, dikkati çeken nokta, Reichenbach'ın İstanbul'da kaldığı beş yıl gibi oldukça uzun bir dönem boyunca, Bölümde hiçbir lisansüstü çalışmanın yapılmamış olmasıdır.

Yine o yıllarda İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde görev yapan bir başka yabancı öğretim üyesi, sanki dengeyi sağlamak için çağrılmış gibidir. Bu kişi, 1936 yılında Giessen Üniversitesinden Bölüme gelen Ernst von Aster'dir. A. Kaynardağ'ın belirttiğine göre, Reichenbach ve <<Felsefe Bölümünün öteki hocaları, herhalde şöyle düşünmüşlerdi: Reichenbach, matematiksel mantık ve bilimsel felsefe dersleri veriyordu, fakat felsefe tarihi derslerine de gereksinme duyuluyordu. Bu nedenle bir felsefe tarihi profesörünün getirilmesi çok iyi olacaktı>>[50]. Ancak burada üzerinde durulması gereken bir başka yön daha vardır: Ernst von Aster hiçbir zaman aşırı bir biçimde olmamakla birlikte, gününün felsefe anlayışları içinde, bir bakıma pozitivizme daha yakın düşmektedir.

Felsefe tarihi geleneğini Bölümde etkin kılan kişi olmuştur E.von Aster. 1948 yılına kadar Bölümde ders verip, seminer yöneten, Edebiyat Fakültesinin dışında da –Hukuk Fakültesi, İktisat Fakültesinde– dersler veren, o yıllarda çok etkin olan Üniversite Konferansları dizisine katkıda bulunmuş olan E. von Aster, Bölümdeki genç öğretim üyesi adaylarına doktora çalışması yaptırma çabası içine de girmiş bir kişidir[51]. H.Z. Ülken'e göre <<tesiri Reichenbach'ınki kadar derin olmamıştır>>[52]. Ancak bu yargı, çok tartışmalı görünmektedir. Çünkü von Aster'in ölümü üzerine Bölümde görevli öğretim üyelerinin katkısıyla ve İstanbul Üniversitesinin birçok mensubunun katılımıyla gerçekleştirilen anma toplantısında yapılan konuşmalar bu savın tam tersini düşündürtmektedir[53]. Öte yandan, felsefe tarihine hem öğretim hem de araştırma bağlamında verilen önem; İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün daha sonraki yıllarda gösterdiği gelişme çizgisi, bu değerlendirmenin yerinde olmadığını göstermektedir. Felsefe tarihi deyişinde "tarih"ten çok "felsefe"nin öne çıkarılıyor olması, bunun en önde gelen göstergelerinden biridir. Bu konuyu biraz daha açmak üzere, burada, Ernst von Aster'in felsefe ve felsefe tarihi anlayışı üzerinde durulacaktır. Bu, genellikle filozofların felsefe sorunlarıyla ve felsefi söylemin bütünüyle gerçekleştirdikleri hesaplaşmadan ya da hem felsefe soru ve sorunlarıyla hem de felsefe tarihiyle yüzyüze gelişlerinin hesabını vermekten başka bir şey değildir.

Ernst von Aster'e göre <<gerçek felsefe bir dialegesthai, bir konuşma, bir soru ve cevaptır; cevabı, daima, en derin yerinden yakalayıp çürütmek isteyen bir şüphedir>>[54]. Macit Gökberk'in deyimiyle von Aster'in "sistematik duruş"u ne türden özellikler içermektedir? Döneminin yoğun tartışmalarını yakından izleyen von Aster, ortamı ve bu ortamdaki yerini şöyle özetler: <<Son yıllarda bir anlayış, yavaş yavaş, ortalığa yayılıp yerleşmiştir. Buna göre, bugünkü bilgiteorisi çığırları iki düşman cepheye bölünürler: bir yanda pozitivistler, phainomenalistler, nominalistler, relativistler vardır; öbür yanda da antipsikologist olan bir realism vardır. Bu realism de kendisine şunu ödev edinmiştir: hakikat ve gerçek kavramının her türlü relativleştirilmesine, bu kavramların her türlü phainomenalist-psikologist yorumlanmalarına karşı: mutlak bir gerçek bilgisi ide'sini temellendirmek veya savunmak. Bu kitabı (*Prinzipien der Erkenntnislehre*) bu bakımdan gözden geçirenler, onu, sanırım ki, birinci kategoriye yerleştireceklerdir>>[55]. Macit Gökberk'in de vurguladığı gibi, buradaki temel ayrım, hakikat kavramını ele almada kendini göstermektedir. Fenomenolojiyi hiçbir zaman benimsemeyen von Aster, nominalist tutumuyla görüşlerini pekiştirmeye çalışmıştır: <<Nominalism, tümellerin (küllilerin) ayrıca bir varlığı olduğunu kabul etmez. Tektek insanlar dışında ayrıca "insanlık" diye bir şey yoktur; tektek kırmızı renkler dışında bir de "kırmızılık" diye bir şey olamaz. Bu kavramlar, tektek insanların, tektek kırmızı renklerin birbirine benzeyen çizgilerini bir araya toplayan fiktiv bir sözden, bir *nomen*'den, bir adlandırmadan başka bir şey değildir. Bu nominalist görüşü ile von Aster'in nasıl insanın düşünmesinden çözülmüş ayrı bir ideel varlıklar dünyasını kabul etmediğini, Phainomenologie'nin mutlak olduklarını ileri sürdüğü tümelleri nasıl sıkıca insan ruhuna bağladığını görüyoruz. Nitekim ona göre, sayılar da, sadece, insan zihninin bir yaratmasıdırlar. Bütün matematik, insan zihninin zamanla geliştirip olgunlaştırdığı bir alettir>>[56].

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde Ernst von Aster'in felsefe sorunlarına yaklaşım biçiminden çok, felsefe tarihini ele alış biçiminin etkili olduğunu ileri sürmek olanaklıdır. Bölümün daha sonraki gelişme çizgisinde fenomenoloji bağlamında yapılan çalışmalar[57] gerçekten de Bölümde fenomenolojiye ilişkin güncel tartışmaların ne denli etkili olduğunu göstermesi bakımından önemle üzerinde durulması gereken bir başka noktadır.

Macit Gökberk'in de belirttiği gibi von Aster, felsefe tarihi alanında daha verimli olmuştur: <<Von Aster'in Birinci Dünya Harbinden sonra yayımladığı başlıca eserleri, hep "tarihî" çalışmalarıdır ve, yanılmıyorsam, onun asıl değerini de bu "tarihî" çalışmasında aramak gerektir. Netekim "*Geschichte der neueren Erkenntnistheorie*" (Von Descartes bis Hegel) (1921) –"Yeni Bilgiteorisinin Tarihi" (Descartes'tan Hegel'e kadar)– adlı eserinin bugün için değerce eşsiz olduğunu söyleyebiliriz>>[58]. Yine M. Gökberk'e göre von Aster'in felsefe tarihi oluştururken yaptığı iş ne bir "kültür tarihi metodu" oluşturmaktır, ne de "biyografya metodu": <<Bu, daha çok, tarih içinde şekillenen *felsefi düşüncelerin kendilerine yönelen, bunların gelişme çizgisi boyunca yürümek isteyen bir metod*tur>>[59]. Von Aster'e göre <<felsefe tarihi, birtakım olayları, birtakım haltercümelerini, birtakım kanaatları ardarda sıralayarak bildirmek değildir. Felsefe tarihi, felsefe problematiğinin gelişmesini gösterir, bu gelişmenin içindeki mantikî düzeni kavrar. Bundan dolayı böyle bir felsefe tarihinin kendisi de bir felsefe disiplinidir. Felsefe tarihi bize,

felsefenin ne olduğunu, insan şuur ve kültürünün gelişmesinde felsefenin ne gibi bir yeri olduğunu gösterir. Bununla da felsefe tarihi, felsefe üzerine bir felsefe yapmak olur>>[60]. Böyle bir anlayışın İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde daha sonraki yıllarda konu ile ilgili olarak yapılan çalışmalarda etkili olduğunu söylemekle yetinebiliriz şimdilik[61].

Ernst von Aster, gerek bırakmış olduğu yapıtlarla, gerek öğreticiliğiyle ve özellikle felsefe tarihine ilişkin tutumuyla[62], Cumhuriyet döneminin ilk ve ikinci kuşak filozofları üzerinde büyük ölçüde etkili olmuştur.

Ernst von Aster'in doğrudan etkilediği kişiler arasında yer alan Macit Gökberk (1908-1993), Bölümde uzun yıllar hocalık, yöneticilik yapmış ve birçok kişinin yetişmesinde katkısı olmuştur. Daha önce de kendi tanıklığına dayalı olarak dile getirildiği gibi, Felsefe Bölümünde, bu alanda doğrudan doğruya eğitim almış, yetişmiş olan kişilerden biridir. Lisans eğitimini Felsefe Bölümünde tamamlamış, daha sonra Almanya'ya giderek doktora eğitimini de orada almıştır. Böylece, Macit Gökberk'in kendi ülkesindeki durumu gördükten ve birbirinden çok farklı düşünme doğrultuları içinden geçtikten sonra yurt dışına gitmiş olması, ona, içinden geçtiği durumu çok daha iyi bir biçimde çözümleme ve eleştirme olanağı vermiştir.

Macit Gökberk'in Bölüme girdiği 1929-1930 öğretim yılında, henüz eski dönemin söz konusu olduğu görülüyor; öğrenciliği Reform öncesi bir üniversitede, daha doğrusu Darülfünunda ve Edebiyat Medresesinde başlıyor; ama öte yandan da öğrenciliğinin hemen bitiminde tanıştığı, yüzyüze geldiği farklı düşünme modelleri, düşünme dünyasını büyük ölçüde etkiliyor. Reichenbach'la Türkiye'deyken karşılaşmış olması ve ardından yurtdışına –Almanya (1935)– giderek Doktora eğitimini orada, Eduard Spranger'in yanında tamamlamış olması, üzerinde durulması gereken noktalardır. M. Gökberk'in yurt dışında hazırladığı ve 1940 yılında yayımlanan doktora tezinin başlığı ise *Die Wissenschaft von der Gesellschaft im System Hegels und Auguste Comtes*'tu (Hegel'in ve Auguste Comte'un Sisteminde Toplum Bilimi).

Felsefeyi bilinçli bir biçimde ve sürekli olarak felsefe tarihi bağlamında ele alan Macit Gökberk'in görüşü Ernst von Aster ve Nicolai Hartmann etkisini yansıtır ve bu yolla evrensel niteliği tartışılmaz olan genel felsefi söylemle araştırma çerçevesinde bağlantı kurmuş olur; öte yandan bu bağlantı işlevsel olarak öğreticilik bağlamında büyük önem taşır. Başka bir deyişle felsefi söylemle, tarihi aracılığıyla bağlantı kurulur; bu bağlantılar, hem araştırma etkinliğinin hem de öğretim etkinliğinin güdücü öğesi haline gelir.

Macit Gökberk'in felsefe anlayışı ile felsefe tarihi anlayışı içiçedir. Onun felsefî söyleminin temelde yapıtaşı durumunda olan üç kavram vardır: felsefe, felsefe tarihi ve tarih[63]. Felsefe yapmak, felsefenin gerçekliğini kavramak felsefe tarihi aracılığıyla mümkündür. Macit Gökberk'e göre <<Felsefe tarihi, insanoğlunun, felsefe dediğimiz, varlık ve bu varlık içinde yer alan kendisi için bir bilince varmak isteyen düşüncesinin serüvenini anlatır. Sorunların ortaya çıkışını, gelişmesini, filozoflar arasındaki yapıcı diyalogu dile getirir. Onun için felsefenin ne olduğunu anlamak, felsefe tarihi bilmeden olmaz. Felsefe tarihi felsefenin bir disiplinidir, felsefe üzerine yapılan bir felsefedir. O bakımdan felsefenin kendisinden ayrılmayan bir koludur>>[64]. Felsefe tarihine ilişkin tasarımlarını her fırsatta ortaya koymaya

çabalayan ve felsefi düşünme biçiminin belli bir arkaplana dayanması gerekliliğini vurgulayan Macit Gökberk, bizzat kendi deneyimini gözler önüne sererek konunun ne denli önemli olduğunu sık sık dile getirir: <<Felsefe tarihinde sorunlar üzerinde durmayı kendi kitabımda ve çoğu zaman derslerimde denedim. Pedagoji bakımından daha mı iyi olur diye düşündüm. Dersi sorunlar üzerinde topluyordum, galiba daha yararlı oluyordu. Bu toplama işini yaparken, yeni gelenler ne getirmişler, sorunu çözme bakımından katkıları ne olmuş, bunu belirtmeye önem verdim. Bir konuda, örneğin "özgürlük" konusunda söylenenleri bir araya toplamaktan çok, her filozofun bu konuda birbirini nasıl tamamladığını, ne gibi eklemelerde bulunduklarını, bu eklemelerin nasıl iç içe girdiğini, her filozofun hangi eleştirileri getirdiğini belirtmeye özen gösterdim>>[65].

Macit Gökberk'in aydınlanmacı geleneği özellikle de ilerleme kavramını benimsemiş olması ve felsefe anlayışını bu bağlamda oluşturması bizim için büyük önem taşıyor. Yapıtları, böyle bir düşünme geleneğini bilinçli bir biçimde nasıl içselleştirdiğini açıkça ortaya koyuyor. Özellikle konularını seçme ve işleme biçimi, onun aydınlanmacı tutumu hakkında bir ipucu oluşturuyor. Birbirinden farklı boyutlarda düşüncelerini geliştiren Kant ve Herder'i tarih anlayışları yönünden ele alması, böyle bir ileri sürüşün en önemli kanıtlarından biri gibi görünüyor. Çünkü Macit Gökberk, <<Kant'ın tarihe aydınlanmacı-usçu yaklaşımıyla Herder'in Aydınlanma'yla Romantizm sınırında gelişen, şiirsel bir dille, bir sanatçı duyarlığıyla yazılmış tarih felsefesini, bu anlayışlar arasındaki karşıtlık ve benzerlikleri tartışarak genel bir bağlam içine oturtuyor>>[66]. Macit Gökberk'in aydınlanmacı tutumunun özgül ayrımına ilişkin şu değerlendirme tam da bu noktada son derece zihin açıcıdır: <<Kant-Herder ikilisi, Gökberk'in aydınlanmacı düşünce çizgisini, basmakalıp tanımlamaların ötesinde, daha doğru, daha ayrıntılı olarak anlamamızı da sağlıyor. Bu ikili modelden yola çıkarak, Macit Gökberk'in düşünce doğrultusunun, yalnızca usçu, dizgeci ilkelere dayanmayıp, bireysel olanın, çoksesliliğin, çeşitliliğin, imgelem ve duyguların hakkını da bir yere kadar verdiğini söyleyebiliriz. Gökberk'in felsefi düşüncesinde gerçi son çözümlemede hep usçuluk ağır basacaktır. Ancak, *Kant ile Herder* örneğinde onun, insan yaşamının burada değindiğimiz bu us ve dizge dışı öğelerine Herder bağlamında en azından ciddi olarak eğildiğini, onları dışlamadığını görüyoruz. Gökberk'in genel düşünce çizgisi içinde bu noktayı sanırım ilk kez Önay Sözer vurgulamıştır. Sözer, Gökberk'in felsefeci ve düşünür kişiliğinin başlıca özelliklerini hümanizm, yani Rönesans kültür idealine bağlılık; bir dünya yurttaşlığı anlayışında temellenen kozmopolitizm; Türkçenin ulusal kültür dili olarak benimsenmesi çabası olarak özetliyor. Bu özelliklerin yanı sıra, Macit Gökberk'in aydınlanmacılığının, us karşısındaki tutumununun bir soyutlamaya dayanmadığını; Gökberk'in içgüdülerin önemini gerçekçi bir bakış açısıyla bildiğini ekliyor Sözer>>[67].

Yukarıdaki alıntıda dile getirilen noktalardan biri çok önemli görünüyor: Türkçenin bir felsefe dili olarak kurulması, yapılandırılması çabası. Böyle bir çaba, sadece kişisel girişim olarak kalmamış, kuşkusuz İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde yoğunlaşan kişisel çabalar, Türkiye Cumhuriyetinin başka bir kurumuyla da, özerk nitelikli Türk Dil Kurumuyla da bağlantı içinde o yıllarda "kurumsallaştırılmış"tır. Türk Dil Kurumu ile birlikte gerçekleştirilen çalışmalarda, disiplinlerarası çalışmanın da aynı zamanda en güzel örneklerinden biri

verilmiştir[68]. Bu bağlamda Macit Gökberk, dilin aydınlanma düşüncesiyle, tarihsel olanla ilişkisini ayrıntılı bir biçimde dile getirmektedir. Ona göre, <<Aydınlanma içinde, kendi özbenliklerini bulmaya başlayan bu tarihsel bireylikler, tarihsel kişilikler, benliklerinin özü olan dillerini de bulmuşlardır; bulmak zorunda kalmışlardır. Ayrıca, aydınlanmak için özellikle dil gereklidir. Aydınlanma, bilgilerin elden geldiğince çok yayılması, yaygınlaşması, herkese ulaşması demektir. Aydınlanma ideali budur. Bu ideal de, ancak dil aracılığıyla gerçekleşebilir. Dolayısıyla, Aydınlanma süreci içinde olan bütün toplumlar, bilgi yoluyla aydınlanmayı en hızla yayabilmek için, en kestirmeden yayabilmek için, dillerini geliştirmek zorunda kalmışlardır; çünkü bir ulus için kendi dili, en iyi, en kestirme anlaşılan ve bilgilerin yayılmasına en elverişli olan organdır. Benim de dille ilgim buradan başlar. Bizde de, bu söylediğim anlamda dili geliştirecek olan örgütle, Türk Dil Kurumuyla da bunun için ilgim oldu ve bunun için bu kurum içinde severek çalıştım, inanarak çalıştım. İnandığım, bağlandığım bir dünya görüşü içinde Dil Kurumunun bir yeri vardı, bir anlamı vardı. Bana bu bağlandığım dünya görüşünün düşüncelerini, ilkelerini gerçekleştirme olanağını veren bir ortamdı Dil Kurumu. Bağlılığım da bunun için içtendir, organiktir Kuruma karşı>>[69]. O yıllarda özerk bir Kurum olarak varlığını sürdüren Türk Dil Kurumuyla İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü arasındaki ilişkiler, Türkçenin bir felsefe dili olarak kurulmasında son derece etkili olmuştur. Bu etkileşme, özellikle 50'li yıllardan, 70'li yılların sonuna kadar yoğun bir biçimde sürmüştür[70].

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, kurumlaşma süreci içinde birçok felsefe anlayışının belirmesinin, gelişip serpilmesinin ortamı olmuştur. Bu çalışmanın kapsamında daha önce de dile getirildiği gibi, özellikle felsefe ve felsefe tarihi anlayışları önplana çıkarılmaya çalışılmaktadır. Çünkü kurumlaşmada tarihsellik belirleyici olandır; felsefe kavrayışları da bir bakıma felsefe bağlamında yapılan etkinliklerin billurlaşmış bir sunumu gibi görünmektedir. Gerçekten de İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, kuruluş süreci sırasında, içinde birbirinden çok farklı çabaların yer aldığı bir kültür ortamı olarak kurumsallaşmıştır. Daha önce de üzerinde durulduğu gibi, birbirinden farklı ama sonuçta birbirini bütünleyen kaynaklar, bu çeşitliliğin temelini oluşturmaktadır.

Dile ilişkin ilgi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde çeşitli bağlamlarda hep gündemde olmuştur. Bu arada Klasik diller çerçevesinde Bölüme çağrılan Walter Kranz[71] ve onun çalışmalarını Türkçeye aktaran, dil-kültür bağlantısını yaptığı çalışmalarda öne çıkaran Yakup Suat Baydur'u da (1921-1953) anmak gerekmektedir. Suat Yakup Baydur'un W. Kranz'tan çevirdiği *Antik Felsefe* başlıklı çalışma, Türk öğrencisinin ve okurunun Antikçağ felsefesiyle tanışmasını sağlayan en önemli kaynaklardan biri olmuştur. <<Kranz 1943 sonunda İstanbul'a geldi ve uluslararası tanınmış bir bilgin olarak yalnız Alman filolojisini değil, Klâsik Filoloji ve –v. Aster'in ölümünden sonra– Felsefe Bölümünü de üzerine aldı>>[72].

Yurtdışından, Almanya'dan gelen profesörler, filozoflar arasında özellikle Kant'a ilişkin araştırmalarının yanı sıra felsefe tarihi çalışmalarıyla tanınan Heinz Heimsoeth'ün de Felsefe Bölümündeki etkisi büyük olmuştur. Heimsoeth'ün İstanbul'a gelmesine yardımcı olanlardan biri de Hartmann'dır[73].

Ellili yıllarda Bölüme gelenler arasında Joachim Ritter de yer aldı. Onun en çok benimsediği ve halen Türkiye'deki felsefe çalşmalarında büyük ölçüde etkili

olan bir görüşü, kavrayışı anmadan geçmek mümkün değildir. Bu, felsefedeki sürekliliğin dile getirilmesidir: *philosophia perennis*[74].

Felsefe Bölümünün ikinci kuşak filozoflarının yetişmesinde payı olan kişiler işte bu yıllarda İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümüne gelenlerdir. Dolayısıyla şu sırada Bölümde ders verenlerin görüşlerinin, bakış açılarının, felsefe anlayışlarının şekillenmesinde bu kişilerin büyük payı olduğu ileri sürülebilir. Daha önce de birkaç kez yinelendiği gibi, bu çalışmada, Bölümde yetişen filozofların, felsefecilerin büyük ölçüde felsefe anlayışları üzerinde durulmaktadır. Çünkü felsefeye ilişkin felsefi yöneliş, gerçekleştirilen bütün çalışmaları temelden etkilemektedir. Filozofun nasıl bir felsefe anlayışı varsa, felsefenin dününe, geçmişine de o açıdan bakacak, o anlayışa uygun çalışmalar gerçekleştirecek ve geleceğe yönelik olarak da yine o doğrultuda bir tavır takınacaktır. Böyle bir saptamanın sonucu olarak da filozofların felsefe anlayışları burada öne çıkarılmaktadır.

Felsefe anlayışını büyük ölçüde felsefe tarihine olan ilgisiyle somutlaştıran Macit Gökberk'in felsefe tarihi bağlamında çalışmalar gerçekleştirdiği ve Türkçenin bir felsefe dili olarak kuruluşuna katkıda bulunmak üzere gerek Bölüm içinde gerekse de Türk Dil Kurumu çerçevesinde birçok çalışmayı gerçekleştirdiğini dile getirdik. Macit Gökberk, daha çok kültür bilimlerinden beslenmiş ve o doğrultuda çalışmalar yapmıştır. Böyle bir düşünsel oluşumun ardında kuşkusuz, ondokuzuncu yüzyıl Avrupasının kültür bilimleriyle, bir bakıma buna bağlı olarak tarihsel olanı da öne çıkarmaya çalışan entellektüel tutumun büyük payı olduğu öne sürülebilir. Kültür bilimleri-doğa bilimleri ikiliği (yer yer ikiciliği) yetişmekte olan bilimadamlarını, filozofları derinden etkilemiştir. Böyle bir oluşumun ülkemizdeki yansımalarını felsefe dünyamızda somut bir biçimde görmek olanaklıdır. Bu belirlemelerin ışığında, kültür bilimlerinden, tarihten, sosyolojiden beslenen Macit Gökberk örneğinin yanında, Takiyettin Mengüşoğlu'nun büyük ölçüde doğa bilimlerinden beslendiğini ileri sürebiliriz.

<<Bilim ve felsefe bir bütündür, insanın işidir, insan içindir>>[75] anlayışını yaşamı boyunca ilke edinen ve hayata geçirmeye çalışan Takiyettin Mengüşoğlu (1908-1984), 1929 yılında yükseköğrenim için devlet tarafından Almanya'ya (Göttingen) gönderiliyor ve burada felsefenin yanı sıra, fizik, kimya, biyoloji de okuyor. Bu arada Hint felsefesi, irade psikolojisi derslerini de izleyen Mengüşoğlu, 1931 yılında Berlin'e giderek on dört yarıyıl boyunca Nicolai Hartmann'ın öğrencisi oluyor. Hartmann'dan aldığı dersler şunlardır: etik, bilgi teorisi, real varlığın tabakaları, ontoloji, ontolojinin temellendirilmesi[76]. Fischer'in kalıtım biyolojisindeki çalışmalarından da etkilenen Mengüşoğlu'nun içinde bulunduğu ortamda etkisi ağırlıklı olarak hissedilen filozoflar Scheler, Husserl ve Heidegger'dir. Scheler, Husserl'in onun çalışma konusunu da belirleyecek *Über die Grenzen der Erkennbarkeit bei Husser und Scheler* (Husserl ve Scheler'de Bilinebilirliğin Sınırları Üstüne) başlıklı bir doktora tezi kaleme alacaktır[77].

Antropolojik nitelikli felsefi söylemini doğa bilimlerini temele alarak oluşturmaya çalışan Mengüşoğlu, insanı bilimsel verilere dayalı olmakla birlikte, yapısal bütünlüğü içinde kavramaya çalışır. Çünkü onun için <<önemli olan, bu veriler sayesinde insanı bütünlüğü içinde görmek ve ona özgü fenomenleri betimleyebilmektir>>[78].

Yusuf Örnek'e göre Mengüşoğlu'nun özgün antropolojisinin üç temel felsefi kaynağı vardır: <<İnsanın otonom bir varlık olduğu ve geliştirilebilecek imkânlara sahip olduğu düşüncesini Mengüşoğlu Kant'tan alır. Ayrıca Scheler'in, "felsefî antropolojinin vazifesini", "insana özgü başarıların ve insanın yarattığı eserlerin, onun varlık yapısından nasıl çıktığını eksiksiz olarak göstermek" biçiminde belirlemesi, Mengüşoğlu'nun bu alana her türlü önyargı, varsayımdan uzak, insan-hayvan arasındaki varlık farklarına girmeden, sadece insanın ontik bütünlüğünden yola çıkan bir antropoloji geliştirmesine yol açmıştır. Ontik bir bütünlük olarak insanın incelenmesi, onu tek bir özelliğe veya kavrama indirgemeden, sadece onun yapıp etmelerine ve başarılarına bakmakla olur. Bu da, bu bütünlüğe ontolojik bir bakışla gerçekleşebilir. İşte Mengüşoğlu'nun antropolojisinin üçüncü kaynağı Hartmann'ın fenomenoloji ve ontoloji görüşlerinde yatmaktadır>>[79].

Öğrencisi İoanna Kuçuradi ise onun düşünsel kaynakları konusunda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: <<Kant'tan, Max Scheler'den ve Nicolai Hartmann'dan gelen öğelerden oluşan bir zemine ayaklarını basan Mengüşoğlu, bir bütün olarak insana, yani gerçeklikteki insanların yapıp ettiklerine ve yarattıklarına, "başarılarına" bakar; ve görünümleri ne olursa olsun, insanlarda –her insanda– gördüğü özellikleri ve her insanın şu veya bu biçimde gerçekleştirdiğini gördüğü etkinlikleri saptayarak analizini yapar. Böyle fenomenlerin analizinden –doğrulanabilir, yanlışlanabilir bilgilerden– oluşan Mengüşoğlu'nun antropolojisinde insan bilen bir varlık, çalışan bir varlık, eylemde bulunan bir varlık, eğiten ve eğitilen bir varlık... olarak karşımıza çıkar>>[80].

Yirminci yüzyılın kimi felsefi yaklaşımlarını, örneğin varoluşçuluğu <<çağın hastalıklarına hastalıklı bir başkaldırı>>[81] olarak gören T. Mengüşoğlu, felsefi görüşlerini bilimsel verilere, çalışmalara dayandırmış; bilimsel tutumu benimsemiştir. Varolana ilişkin imgelere, tasarımlara değil, doğrudan varolana bel bağlamayı önceleyen T. Mengüşoğlu, tüm felsefi yaklaşımını şöyle bir görüşe dayandırır: <<Bütün varlık dünyası, insanın yapıp etmeleri, felsefenin bir inceleme, bir araştırma objesidir. Fakat felsefe bu sorumlu yerini ancak varolana, fenomenlere dayanarak, varolanı, fenomenleri inceleyip betimleyerek koruyabilir; ve ancak bu şekilde bulunması gereken yere lâyık olabilir; yoksa felsefe hayat ve insandan uzak bir lâf-söz yığını olmaktan öteye gidemez.

Felsefenin böyle bir duruma düşmemesi için, onun varolan şeylerin, fenomenlerin yakasını bırakmaması, kendisini kavram analizine kaptırmaması gerekir. Çünkü varolan şeyler, fenomenler ne yadsınabilir, ne de görmezlikten gelinebilir. İşte antropolojinin ontolojik temellere dayanmasının üstünlüğü, onun kavramlardan değil, insanın varlık alanlarından, ögelerinden hareket etmesidir>>[82].

Betül Çotuksöken'in T. Mengüşoğlu'nun felsefi tutumuna ilişkin değerlendirmesi de şöyledir: <<Takiyettin Mengüşoğlu'ya göre felsefe hem varlığın, hem de her türlü bilginin kuramsal temellerinin bütünü üzerinde durur; üstelik felsefe hem kendisi hem de bilim hakkında hesap vermek, her durumla hesaplaşmak, bunlarla ilgili bütün fenomen gruplarını açıklamak, açığa çıkarmak, anlamak zorundadır>>[83].

Felsefe tarihi konusundaki düşünceleriyle de yolaçıcı olan Takiyettin Mengüşoğlu, bu bağlamda felsefeye ilişkin görüşlerini bir kez daha gözler önüne serer ve "problem tarihçiliği" görüşüyle de özellikle dikkati çeker: <<Araştırmalar

içinde olan bir filozofun kendi problemini ta baştan, sıra ile bütün filozoflarla tartışarak çözmeye girişemeyeceği bellidir. Bir filozof, ancak kendi problemleri ile ilgili olan diğer filozofları ele alıp çalışmalar yapar. Hartmann ve başkalarının bu tür çalışmaları pek çoktur. Bugün de yapılagelmektedir>>[84].

Takiyettin Mengüşoğlu'nun öğrencileri üzerindeki etkisi çok büyüktür. İoanna Kuçuradi bu etkiyi kendisi açısından şöyle dile getirmektedir: <<Mengüşoğlu'nun (...) analizlerinde, tür olarak insanın özellikleri olduğu kadar, tür olarak insanın olanaklarının da sergilendiğini görüyoruz. Böylece bu antropoloji, felsefenin insanla ilgili diğer alanlardaki problemlere bakmada hareket noktası oluşturabiliyor.

Bununla neyi kastettiğimi, Hocanın antropolojisinin benim için hareket noktası oluşturduğu bir örneği vererek anlatayım: insan haklarıyla ilgili olarak yaptığım çalışmalarda, Hocanın fenomen analizleri, kendisinin yapmadığı bir ayırımı: insanın özellikleri ile olanakları arasındaki bir ayırımı yapmamı sağladı. Bu ayırım, daha sonra, (tür olarak) insanın çeşitli olanaklarının farklılık gösteren değerinin bilgisine götürdü; bu bilgi de, insan hakları fikrinin üretildiği öncüllerden birinin, insanın bazı olanaklarının değerinin bilgisi olduğunu görebilmemi sağladı>>[85].

Uluğ Nutku da hocası Mengüşoğlu'nun kendisi üzerindeki etkiyi "eğiticim" deyişiyle açık bir bir biçimde dile getirmekte ve "Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Felsefesi Işığında Eğitim Olgusuna Toplu Bir Bakış" başlıklı yazısına başlarken şöyle demektedir: <<(Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Felsefesine yakınlığı olanlar, buradaki düşüncelerin onunkine yakınlığını da anlayacaklardır. Yakınlığı olmayanlar, birlikte yazıldığını kabul edebilirler)>>[86].

T. Mengüşoğlu'nun öğrencilerinden Tüten Anğ da İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde verdiği derslerde, çeşitli vesilelerle kaleme aldığı yazılarda, yaptığı konuşmalarda Mengüşoğlu'nun kendisi üzerindeki etkisini belirgin bir biçimde gözler önüne sermektedir. Mengüşoğlu için hazırlanan kitaba yazdığı yazıda Tüten Anğ şöyle demektedir: <<Mengüşoğlu için felsefe, bilim ve yaşam birbirinden ayrılmaz bir bütün oluştururlar. Belki daha doğru bir ifadeyle, gerek felsefe gerek bilim yaşamın, ondan asla koparılamayan, yaşamla bütünleşen yanlarıdır. Felsefe ve bilimin yaşamın yanından, ona değmeden geçmesi, aralarında kurulması gereken bağların-ilişkilerin kurulamaması, felsefe ve bilimsel, sanatsal bilginin insan için ne başarır, insan için ne anlam taşır sorusunun sorulmadığı durumlarda söz konusudur>>[87].

Özellikle otuzlu kırklı yıllarda yurt dışından gelen öğretim üyelerinden üniversite çevresinde ne ölçüde yararlanıldığı, üzerinde önemle durulması gereken bir konudur; Mengüşoğlu bu bağlamda şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: <<Aster'in Türkçeye çevrilen felsefe tarihi, bilgi teorisi ve mantık ve ahlak dersleri çok öğretici idi. Ama ondan ve öteki yabancı hocalardan yeteri kadar yararlanıldığını sanmıyorum. Bizde öğrenci, not tutma, ezberleme ve yalnız sorumlu olduğu, yani dinleyip not ettiği dersleri belleğine yerleştirme eğilimindedir. Prof. Malche'ın, Üniversiteyi yeniden kurarken Türk öğrencisinde saptadığı düşünmeme kusuru sürüp gitmektedir. (Şimdiki yükseköğretim sisteminin bu kusur üzerine kurulması da ayrıca düşündürücüdür). Bizde öğrenciler yabancı dil bilmedikleri için yabancı hoca ile tartışma yapamazdı, soru soramazdı, ya da anlamsız sorular sorardı. Anlatılanları ezberler, doğal olarak da sonra unuturdu. Ben o günlerdeki derslerimde, ontologik görüşe karşı olan Yeni Kantçı düşünceleri

eleştirirken, bu görüşün Von Aster'in de görüşü olduğunu kimsenin fark etmediğini gördüm. Bence onun saçtığı bilgi tohumları, önemi anlaşılıp bilincine varılmadan anonim kalmıştır. Bu, başka yabancı hocalar için de söylenebilir. Yalnız şu var: Von Aster'den biz Türk hocalar çok yararlandık. Felsefe tarihi dersleri geleneğini bölümümüze yerleştiren odur>>[88].

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün yayın organı olan *Felsefe Arkivi*'nin yayımlanmasına büyük önem veren T. Mengüşoğlu bu konuda da şu görüşleri dile getirmektedir: <<*Felsefe Arkivi*'ni çıkarmaya başladığımızda, onu yeni kurulan Üniversite'de bilimsel çalışma ürünlerinin taze taze sunulacağı bir organ olarak düşünmüştük; ve bunun, yetişmesine bu kadar özen gösterilen, para dökülen bizim kuşak tarafından artık gerçekleşebileceğine inanıyorduk. Biz bu işe başlayıp elimizden geleni yaptıktan sonra, bizden sonra gelen kuşaklara da yer ve yol göstermiş olduk. Bilimsellik, her yüksek değer gibi, niyet etmek ve istemekle ulaşılacak bir amaç değildir. Onun ulaşıldıktan sonra tüketilecek bir yanı da yoktur. *Arkiv*'ler günün bilimsel düzeyini göstereceklerdi; fakat en yüksek düzeye ulaşsalar bile çalışmalar bitmeyecek, sürecekti>>[89].

Meslek yaşamına İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde başlayan kimi öğretim üyelerinin daha sonra, Cumhuriyetin bizzat örgütlediği bir kurum olan Ankara Üniversitesine geçtiklerini görüyoruz. Hilmi Ziya Ülken (1901-1974) ve Nusret Hızır (1899-1980) bu bağlamda ilk kuşağı temsil ederken, Orta Doğu Teknik Üniversitesine geçen Hüseyin Batuhan (1921) ve Teo Grünberg de (1927) bir bakıma ikinci kuşağı temsil edeceklerdir.

Felsefe alanındaki lisans eğitimini İstanbul Üniversitesinde tamamlayan ve meslek yaşamlarının tümünü yine bu Üniversitesinin Felsefe Bölümünde sürdürenler ise Bedia Akarsu (1921), İsmail Tunalı (1922, doktorasının yurt dışında –Viyana– yapmıştır) ve Nermi Uygur'dur (1925). Tam anlamıyla "Cumhuriyet Üniversitesi"nin ürünü olan bu hocaların Bölüm içinde yoğun bir biçimde etkin oldukları dönem, altmışlı yıllarla doksanlı yıllar arasındadır. Yaklaşık olarak belirtilen yıllar arasında Bölümde öğretim üyeliği yapan bu kişiler, birinci kuşaktan aldıkları etkiyi de yer yer sürdürerek, birçok öğrencinin yetişmesine doğrudan katkıda bulunmuşlardır.

İkinci kuşağın temsilcileri olarak B. Akarsu, İ. Tunalı ve N. Uygur'un çalışmaları, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde filizlenmeye başlayan düşünme geleneklerinin ilk ve belirleyici ürünleri olarak görülebilir. Bu gelenekler üstelik o sırada Avrupa üniversitelerindeki farklı tutumlarla da bir bakıma koşutluk içindedir. Nicolai Hartmann'ın *Ontolojinin Işığında Bilgi* başlıklı çalışmasında sergilediği ve ardından da çarpıştığı düşünme geleneklerinin yansımaları, gerçek bir felsefe ortamı olarak varlığını pekiştirmeye çalışan Üstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü için de belirleyici olmuştur. "Düşünce akrabalıkları" (bu deyişi en sık kullananlardan biri Nermi Uygur'dur) bundan böyle belirgin bir biçimde oluşmaya başlamıştır.

Varlığa ilişkin olanla bilmeye ilişkin olanı belirlemenin ya da öncelemenin – bir bakıma– çarpışma alanı gibi görülebilen felsefi söylemde, yüzyılların ürünü olan, Aristoteles'le birlikte başlayan, tüm Ortaçağ boyunca farklı görünüşlere bürünen ama yine de sürdürülen ontolojik bakış açısı yerini, modern dönemle birlikte büyük ölçüde bilmeye ilişkin olanın üstünlüğüne, belirleyiciliğine, ölçüt

oluşuna bırakmıştır. Kant'la birlikte doruğuna ulaşan bu yeni, aynı zamanda da etkileyici olan yaklaşım ve giderek çoğalan türevleri, ülkemize gelen ya da yurt dışında yetişen filozoflarımız aracılığıyla temsil edilir olmuşlardır. Çeşitli biçimleriyle Kant sonrası felsefi söylemlerin yanı sıra, özellikle insan gerçeğini anlamaya, kavramaya yönelik bakış açıları, kültür bilimleri bağlamının öne çıkarılmaya ve felsefece temellendirilmeye başlanması çabası, yine yüzyılımızın başlarında sarsıcı bir biçimde öne çıkan fenomenolojik yaklaşım biçimi, İstanbul Üniversitesinde de yansımalarını bulmuştur. İkinci kuşak filozoflar, yer yer çözümleyici (analitik) felsefe geleneğinden, fenomenolojiye, ontolojiye kadar hemen her türlü bakış açısını yansıtmış, hatta içselleştirmişlerdir. Bu kişiler öte yandan, Türkçenin bir felsefe dili olarak kurulmasında ve gelişmesinde her bağlamda önceki kuşağın sürdürücüleri olmuşlardır. Yetiştikleri dönemin kültürel sorunlarıyla da yakından ilgilenen bu kişiler, Nermi Uygur'un dediği gibi, "anadillerinin bağlayıcılığı"nı her şeyin üstünde tutmuşlardır.

Bedia Akarsu, özellikle dil-kültür bağlamında yoğunlaşan çalışmalarıyla öne çıkmaktadır. Ayrıca Türkçenin bir felsefe dili olarak oluşumuna büyük önem veren B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* başlıklı çalışmasıyla bu konudaki tutumunu somut bir biçimde yansıtmıştır. Türk Dil Kurumu ile olan bağlantının sürdürülmesinde önemli bir isim olan Bedia Akarsu, öğretici niteliği de ağır basan çalışmalar kaleme almıştır. Dil-kültür bağlantısına aydınlanmacı bir tutum içinde yaklaşan B. Akarsu, Cumhuriyet devrimlerinin felsefi tabanını incelemeye, araştırmaya, gündeminde sürekli olarak yer vermiştir.

B. Akarsu'nun aynı zamanda doktora çalışması olan *Wilhelm von Humboldt'ta Dil-Kültür Bağlantısı* adlı kitabına yazdığı "Önsöz", gerçekleştirdiği çalışmaların, Türkiye açısından ne tür bir işleve sahip olabileceğini göstermesi bakımından büyük önem taşımaktadır; üstelik bu belirlemeler, felsefeyle mesleki olarak uğraşan birinin bilinçli tutumu için önemli bir örnek oluşturmaktadır:

<<Humboldt'un, özellikle dil ile kültür arasındaki bağlantıları inceleyen düşüncelerini kendimize konu yapmakla ülkemizin de bir gereksinimini karşılayabileceğimizi düşündük. Bugün ülkemizin bir dil sıkıntısı içinde bulunduğu hepimizce bilinen bir gerçektir. Geçirdiğimiz kültür değişmelerinden dilimizin de bağımsız kalamayacağı doğaldı. Bu da birtakım tartışmalara yol açtı. Ancak bu tartışmalar dağınık yazılar halinde kalıyordu. Felsefenin ışığı ile sistemli olarak ele alınmamıştı. Biz bu bakımdan bir deneme yapmak istedik>>[90].

Çalışmalarında daha çok insan ve insanla ilgili sorunsalı öne çıkarmaya çabalayan B. Akarsu'ya göre, felsefede ahlak felsefesiyle bilgi felsefesi eşit ağırlıktadır. <<Felsefe, her şeyin nedenini, niçinini sormakla başlamış. Sordukları içinde doğa kadar insan da yer almakta. Ahlâk da insanlar arasındaki ilişkilerin, bağlantıların bir düzenlemesi olarak karşımıza çıkıyor. Felsefe sözcüğünün kökeninde ahlâkla ilgili iki öğe var: philosophia, sophia düz bir bilgi değil, bilgelik anlamında, bilgelik de erdeme götüren bilgiden başka bir şey değil. Felsefenin görevi de yalnız bilgi değil, erdeme götüren yolu da bulmadır. Nitekim ahlâk, bütün filozofların temel sorunlarından biri olmuştur. Benim üzerimde en çok etki bırakan ahlâk öğretileri ise Kant ve Scheler'in ahlâk felsefeleri olmuştur diyebilirim. Kant insana saygıyı, Scheler sevgiyi öğrettiği için. Saygı ve sevgi ahlâk felsefesinin temel kavramları olduğu gibi insan olmanın da temel nitelikleri bana göre>>[91].

B. Akarsu, bütün çalışmalarında insanı bir dil, kültür, tarih varlığı olarak görür. Dil bilinci üzerinde de özellikle durur. Dili açık, aydınlık bir biçimde kullanmanın önemine değinir her zaman; dilin açık ve anlaşılır olmamasının yol açtığı sıkıntıları bizzat yaşamında deneyimleyen B. Akarsu bu konuda her zaman titiz bir tavır içinde olduğunu gözler önüne serer. Düşünme, dil, açık-anlaşılır düşünme ve dile getirme arasındaki içten bağa dikkati çeken Akarsu'nun şu görüşleri büyük önem taşımaktadır: <<Bir düşünce ancak açık bir biçimde dile getirildiğinde başkalarınca da anlaşılır olur. Sözcükler ne denli açık ve kullanışlı olursa, anlama yetisi de o denli iyi işleyebilir, anlatma yeteneği de anlama yetisinin iyi işlemesine bağlıdır. Açık düşünebilen insan, düşüncesini de açık anlatabilir. Açık düşünebilmek ve açık anlatabilmek de dilin açık ve düşünmeye elverişli olmasına bağlıdır. Karışık yapılı, kendi içinden gelişmemiş, yabancı terim ve sözcüklerle donatılmış bir dil düşünmeyi de engeller, tutsak eder. Dil tutsaklığı ise, açık ve özgür düşünmeyi, dolayısıyla felsefeyi engeller. Düşünmenin engellenmesi felsefe yapma olanağını ortadan kaldırır. Temeli düşünme, dolayısıyla kavramlar olan felsefenin terimlerinin de açık, aydınlık, anlamlarının anlaşılır olması gerek. Felsefe yapmanın ilk koşulu insanın her şeyden önce açık, aydınlık ve gelişmiş bir dili olmasına bağlıdır>>[92].

İstanbul Üniversitesinde, emekli olduğu 1984 yılına kadar ahlak felsefesi, dil felsefesi derslerini veren, birçok seminer çalışmasını yürüten B. Akarsu, dile ilişkin bilimsel nitelikli yaklaşımla felsefi nitelikli yaklaşım arasındaki farka ve yakınlıklara dikkati çeker: <<Felsefenin sorunlarıyla dilbilim sorunları örtüşüyor çoğu kez. Şunu da eklemek gerekir: dil yalnız felsefeyle dilbilimin konusu değil; psikoloji, sosyoloji, antropoloji, sosyal bilimlerin de konusu. Sorunlar da çeşitli: Dünya görüşlerini dille yorumlamadan, genel bir dil yatkınlığına, dilin dünyayla ilişkisine, dilin insana özgü bir öğe olduğundan, dil yetisini hayvanlarda da gösterme araştırmalarına kadar; felsefeyi bir dil çözümlemesi olarak görmekten, dil felsefesini felsefi sorunlar alanının temel alanı olarak değerlendirmeye kadar varan birçok sorunlar>>[93].

Daha önce de dile getirildiği gibi, insanı bir dil-kültür varlığı olarak gören, onun kültürle olan ilişkilerinin aynı zamanda tarihsel varlık oluşuyla da doğrudan bağlantılı olduğunu öne süren B. Akarsu'nun felsefi görüşlerinin kaynağında özellikle kültür bilimlerinin bir bölümü olarak insan bilimleri yer almaktadır.

İstanbul Üniversitesinde lisans öğrenimini tamamlayan ve doktorasını daha sonra yurtdışında (Avusturya) yapan İsmail Tunalı ülkemizde estetik denildiğinde ilk akla gelen isimlerden biridir. Ontolojik bakış açısını sanatı yaratan özne ve yaratısı olan sanat yapıtı bağlamında ele alan İ. Tunalı, estetik fenomeni bir <<süje-obje ilişkisi olarak>>[94] düşünür. Bütün yapıtlarında estetik gerçekliği kavramayı amaçlayan İ. Tunalı, bu ilişkiyi bir bakıma, özne, nesne ve bir dil bağlamı olarak değerlendirir. Bütün bu belirlenimlerin arkasında da ontolojik bakış açısı vardır: <<Estetik fenomenin ontik bütünlüğünde böylece dört temel yapı-elemanı bulmuş oluyoruz. Bunlar, sırasıyla: estetik süje, estetik obje, estetik değer ya da güzel ve estetik yargıdır. Estetik fenomen ya da estetik varlık, bu dört öğenin bir **ontik bütünlüğü** olarak meydana gelir. **İşte felsefî estetik**'in konusunu bu ontik bütünlük oluşturur. (...) Felsefî estetik'in ödevi, bu estetik varlığı **ontik** elemanlar yönünden araştırmaktır>>[95].

Ontolojik nitelikli bakış açısıyla tüm felsefi söylemini oluşturan İ. Tunalı, uzun yıllar öğreticilik yaptığı İstanbul Üniversitesinde bu konularda çalışmalar yapan

birçok kişinin yetişmesinde katkısı olmuş ve aynı zamanda ortaöğretim öğrencilerine yönelik olarak hazırladığı ders kitabıyla da bu bağlamdaki duyarlılığını ortaya koymuştur.

Aynı Bölümden yetişen ve yine doktorasını[96] da aynı Bölümde bir süre hocalık yapan Heinz Heimsoeth'ün yanında tamamlayan Nermi Uygur'un felsefeye ilişkin yaklaşımı, özellikle ve tümüyle dil-kültür bağlamıyla belirlenmiştir. Tüm yapıtında temelde insan sorununun peşine düşen N. Uygur, oluşturduğu felsefi söylemle, kültür yaşamımızdaki seçkin yerini almıştır.

Felsefenin neliği konusuna söyleminde başlı başına yer veren N. Uygur, kendine özgü fenomenolojisiyle, bir zamanlar yoğun bir biçimde içinden geçtiği çözümleyici felsefeye ilişkin tutumuyla, sürekli olarak insanın dünyadaki duruşunu sorunlaştırmıştır. *Felsefenin Çağrısı* tümüyle felsefenin ne olduğu konusuna ayrılmış olmakla birlikte, diğer yapıtlarında da bu konuya ilişkin birçok tutamak noktası bulmak mümkündür. İnsanı bir dil, kültür, toplum, tarih varlığı olarak gören N. Uygur, kurduğu ve kurdurduğu düşünce akrabalıklarıyla, Türkiye'de felsefi söylemin tutunmasında özel bir yere sahip olmuş bir filozofumuzdur. N. Uygur, felsefeyi özellikle sorularında, diğer etkinliklerle olan bağlantısında, geçmişiyle hesaplaşmasında ve geleceğe yönelik yüzünde belirginleştirmeye, kendine özgü yönleriyle ortaya koymaya, anlamaya çalışır. <<Felsefe sorusunun aydınlatmayı dilediği anlam, olabilen dünyaların ötesinde yeni bir ülke değildir. '... anlamı nedir?'deki anlam kavramların anlamıdır. Anlamın ortamı dildir, dildeki sözlerdir, söz düzenleridir. Dil ise, daha şu hergünkü konuşmalarımızdan açıkça belli olduğu gibi, dünyayı aşkın bir gerçeklik değildir. Yalnız, bundan, felsefe sorularının düpedüz dili araştırdığı sonucunu çıkarmamalıyız. *Felsefe sorusu ne evren olarak evreni ne de dil olarak dili sorar.* Kısaca söylemek gerekirse, felsefe sorusu, *dünyaya-yönelmiş olan-dilin-anlamında derinleşmeyi* başlatır denebilir. Böylece, felsefenin, tümüyle bu derinleşme olduğu meydandadır>>[97].

Felsefenin neliğine ilişkin belirlemelerini N. Uygur, *Felsefenin Çağrısı* adlı yapıtıyla da sınırlamaz; hemen hemen tüm yapıtlarında onun bu konudaki görüşlerini sürekli olarak zenginleştirdiğini, arayışını sürdürdüğünü gözlemlemekteyiz. Felsefi kaygısının çoğunlukla gerçekleştirdiği etkinliğe yönelik olduğunu somut bir biçimde gördüğümüz N. Uygur, bu arada büyük ölçüde doğrudan insan dünyasına uzanan bir felsefi söylem oluşturur. Onun için insan bir dil, kültür, tarih, toplum varlığıdır. Bütün bunlar da onun özellikle seksenli yılların sonlarından beri geliştirdiği, insanın "bir bunalım varlığı" olduğu savıyla, giderek daha da derinlik kazanmışlardır. El attığı her şeyi felsefeleştiren, özgün, özel bir o kadar da özerk dünyasının sınırlarını felsefi kaygıyla ve bu kaygının bir ölçüde de olsa giderilmesine ilişkin arayışlarla çizmeye çalışan N. Uygur, özellikle dil dolayımında aldığı eğitimden, özerk bir özne olarak seçtiği düşünce akrabalarının katkısından süzerek devşirdiği düşüncelerle, okurlarının, öğrencilerinin Türkçenin tadına varmalarını sağlayan bir ,yazar olarak da karşımıza çıkar.

Konularını seçişiyle ve işleyişiyle, dil kullanımıyla öğrencilerinin üzerinde de etkili olan N. Uygur, dil-dışdünya ilişkilerini farklı yapıtlarında yer alan şu temel savlarla ortaya koymaya çalışır: *Felsefenin Çağrısı*'nda dilin dünyayı aşkın bir gerçeklik olmadığı görüşüne yer verirken, *Dilin Gücü* adlı yapıtında, dil ile düşünmenin ayrılmazlığı görüşünü benimser. Ona göre <<dil, insanın tüm evrenle

karşılaşmasıdır. Tek tek gerçekler, nesneler, durumlar, olaylar, kullanışlar, olanaklar hep bu karşılaşmada kendini açığa vurur. Adlandırarak evreni biçimler, düzenler, dilce yeniden kurar dil. Evren dile **getirdiği** kılıkta vardır insan için. Böylece dil, evreni insana **açar**, insanın evren **içine** sokulabilmesini gerçekleştirir>>[98].

Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler başlıklı kitabın yazarı ve aynı zamanda öğrencisi B. Çotuksöken, adı geçen yapıtta N. Uygur'un felsefi söyleminin temel niteliklerini şöyle belirliyor: <<Kavramlarını sürekli olarak genişletmeye çalışma, kavramların ağırlıklı olarak yer aldığı tartışma odaklarını, farklı bakış açılarını hiç eksik gedik bırakmamaya özen göstererek farklı savlar biçiminde sunma, Nermi Uygur'un felsefi söyleminin en belirgin özelliği olarak kendini gösteriyor; bu yaklaşım hemen bütün yapıtlarına yayılmış durumda. Yapıtlar arasında yoğun bir iç diyalog var; yapıtlarda konuların işlenişi düz bir çizgi halinde değil de sanki içiçe giren, geçen sarmallar gibi. Kimi kavramlar (hep genişletilme çabası, kaygısı bakımından) defalarca ele alınıyor. Belki bir yapıtta ayrıntıda kalan bir kavram, başka bir yapıtta ana/temel izleği oluşturuyor. Bunun yanında hemen her yapıtta varlığını duyumsatan temel kavramlar da söz konusu hiç kuşkusuz; bunlar özellikle dil-kültür-eğitim kavramları; bu kavramlara ilişkin açıklamalar ve yine kuşkusuz onlara ilişkin temel savlar onun tüm yapıtına yayılmış durumda>>[99].

N. Uygur'un temel sorunsalı da dil, kültür, eğitim, sanat, edebiyat, teknik, bilim, bilgi, tarih kısacası tümüyle yaşama dünyası, insan dünyası, insanın varoluşudur. Geçen yüzyıldan beri ağırlıklı bir biçimde filizlenmeye başlayan ve farklı bir mantıksal örgüyle var olmaya çalışan –var olmayı amaçlayan– insan bilimleri, kültür bilimleri N. Uygur'un baştan beri gündeminde olmuştur. Doktora çalışmasını da bu konuya özgülemiş olması, bilinçli seçiminin en açık göstergesi durumundadır. *Wilhelm Dilthey'a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilim Bağlamı* adını taşıyan doktora çalışmasında N. Uygur, bir bakıma, tüm yaşamı boyunca yürüyeceği felsefe yolunun neye ilişkin olacağının ipuçlarını da vermiş gibidir. Felsefenin dille ilgili yönünü sürekli bir biçimde dikkate alan N. Uygur'a göre <<Sorularındaki nedir'ler filozofun dikkatini dil belirlenimlerine, dildeki evren anlatımlarına, dili kullanışa yöneltir. Gelgelelim buna bakıp filozofun soruşturma çabasını yalnız geçmekte olana, belli bir kültür etkenliğinde, sözgelişi tektek bilimlerin belli bir döneminde geçerlik kazanmış olan kullanışlara kapayamayız. Bu, felsefe nedir'ini dar bir açıdan görmek olur. Felsefede nedir olanca serbestliğiyle sorar. Ona ne kuşku, nedir'iyle kavramlara, kavramsal bütünlere geçerlikleri bakımından çevrilir felsefe>>[100].

N. Uygur farklı felsefi bakış açılarını, felsefe yapma yollarını, kendine özgü biçemiyle çözümleyici (analitik) felsefeyi, fenomenolojiyi içselleştirir. Felsefi tutumunu yazınsal olanla da yer yer örtüştüren ve felsefi söylemini deneme biçiminde kuran N. Uygur Türkiye'de gerçekleştirilen felsefe çalışmalarına gösterdiği özel ilgiyi *100 Soruda Türk Felsefesinin Boyutları* adlı çalışmasında ele alır. Uzun yıllar görevli olduğu İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde N. Uygur birçok doktora çalışmasını da yönetmiştir. Doktora çalışmalarına yön verdiği kişiler arasında Ö. Sözer, T. Duralı, A.İnam, B. Çotuksöken, A. Erdemli, M. Atıcı sayılabilir.

Uzun yıllar İstanbul Üniversitesinde çalışmış olan ve halen çalışmalarını, Boğaziçi Üniversitesinde sürdüren Önay Sözer (1936)[101], *Felsefenin ABC'si* başlıklı yapıtıyla, felsefi birikimini felsefenin neliği konusunda da ortaya koyar. Felsefesinde ağırlıklı olarak tarih, kültür, dil konularına yer veren ve fenomenolojik bir tutum benimseyen Ö. Sözer, yukarıda adı geçen kitabında felsefeyi günümüzün yüksek düzeyli teknolojik yapısıyla da bağlantılı kılmayı amaçlar. Yapıtta ağırlıklı olarak akıl, metafizik, teknik kavramlarına yer verilmesinin yanı sıra, birbirinden farklı tutumlar da tanıtılmaya çalışılır. Ona göre <<Çağımızda gerçekleşen teknolojik olay, iletişim teknolojisi, yadsınamaz ve dönüşü olmayan bir yol olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yola girmekten bugün hiç kimse alıkonamaz. Bu konuda dışardan bir eleştiri yapma olanağı yoktur. Bu, işin bir yanıdır. Öbür yanı ise felsefenin daima kavramlar ya da özlerle tözün ilişkisi üzerine belli bir düşünmeyi birlikte getirdiğidir. O zaman felsefe kendi düşmanını, bu düşünmeyi engelleyen ve durdurmak isteyen şeyi de kendi düşünmesinin içine almak zorundadır>>[102]. Felsefenin öteden beri metafiziğe karşı bir savaş verdiğini ileri süren Ö. Sözer, yaptığı çalışmalarda yer yer Türkçenin olanaklarına dikkati çeker ve Türkçenin felsefece verimlendirilmesine özel bir önem verir. Ona göre felsefe, <<kavramlarının tözleştirilip "birer şey" olarak dondurulmasına karşı çıktı. Şimdi ise aynı kavramların pazar ekonomisinin mallarına dönüştürmek üzere şeyleştirilmesine karşı çıkmak ödevini yüklenmesi gerekmektedir. (...) Felsefenin abece'si olamaz, ama felsefe her zaman ABC'yle hesaplaşmak zorunda kalmıştır. Bu hesaplaşmanın adı "okuma"dır>>[103].

İstanbul Üniversitesinde halen çalışmakta olan öğretim üyeleri ilk üç/dört kuşağın yetiştirdiği kişilerdir. Necla Arat, Tüten Anğ, Akın Etan, Teoman Duralı, Şafak Ural, Betül Çotuksöken, Attilla Erdemli, Cengiz Çakmak, Ayhan Bıçak bunlar arasında sayılabilir.

Önceleri etik ve estetik konusundaki çalışmalarıyla akla gelen N. Arat (1940)[104] seksenli yıllardan bu yana özellikle kadın sorunlarıyla ilgili çalışmalar yapmaktadır. Felsefi tutumunun aydınlanmacı görüş bağlamında ve tümüyle kılgısal olana ilişkin olduğu ileri sürülebilir.

Doktora çalışmasını Takiyettin Mengüşoğlu'nun danışmanlığında gerçekleştiren Tüten Anğ (1935)[105] halen Bölümde antropolojik ve ontolojik nitelikli felsefe çalışmalarını verdiği derslerle ve yaptığı diğer etkinliklerle en belirgin biçimde sürdürenlerden biridir. Hocası T. Mengüşoğlu gibi yaşam-felsefe ilişkisini her zaman öne çıkaran T. Anğ, ağırlıklı olarak felsefi antropoloji bağlamında tarih ve eğitim konularını ele almaktadır. Akın Etan da (1942)[106] doktora çalışmasını Takiyettin Mengüşoğlu'nun yönetiminde hazırlamış ve aynı gelenek içinde yetişmiş bir felsefecidir.

"Felsefe-bilim" anlayışını benimsemiş olan Teoman Duralı (1947) ise biyoloji felsefesi bağlamında çalışmalar yapmakta ve özellikle felsefe tarihi bakımından Aristoteles'le ilgili çalışmalarını sürdürmektedir. Ona göre: <<Edebiyatın tersine, felsefe, elden geldiğince, kavramların anlam katlarını azaltmak ve sağın düşünmek çabasındadır. İşte bu hususda felsefe öğreniminde örnek alınacak 'sanat', matematikdir. Başka bir deyişle, felsefeci, daha da ötesi, filosof-bilimadamı, matematik kafalı olmalıdır>>[107]. Şafak Ural (1948)[108] mantık alanında öteden beri gerçekleştirdiği araştırmalarının yanı sıra bilim felsefesi ve bilim tarihi konusunda da çalışmaktadır.

Betül Çotuksöken (1950)[109] doktora çalışmasını, Nermi Uygur'un yönetiminde Ortaçağ felsefesi alanında yapmıştır. Ortaçağla uğraşması onu giderek özellikle dil felsefesinin sorunlarıyla hesaplaşmaya götürmüştür. Felsefenin ne olduğu konusundaki çalışmalarını dille ilgili çalışmalarıyla da bütünleyen B. Çotuksöken, felsefeyi alanlararası (dışdünya-düşünme-dil) ilişkilerin ele alındığı bir etkinlik olarak görmektedir. Bu konuya ilişkin görüşlerini *Felsefi Söylem Nedir?* başlıklı çalışmasıyla *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak* başlıklı kitabında ele almıştır.

Attilla Erdemli(1946)[110] çalışmalarını ağırlıklı olarak spor felsefesi alanında sürdürmekte ve felsefenin en büyük sorunu olarak da "yaşama sorunu"nu görmektedir. Cengiz Çakmak(1958) dil felsefesi ve Antikçağ felsefesi alanında, Ayhan Bıçak da (1956) tarih felsefesi alanında çalışmaktadır[111].

İslam felsefesi alanında İstanbul Üniversitesinde başlayan çalışmalar, 1981 yılında yürürlüğe giren Yükseköğretim Kanunuyla birlikte kurumlaşmış ve Bölümde, "Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı" açılmıştır. Nihat Keklik (1926)[112] bu Anabilim Dalının kurucusu olmuş ve bütün çalışmalarını bu alanda gerçekleştirmiştir. Yine aynı Anabilim Dalında görevli olan Mahmut Kaya(1945)[113] aynı geleneğin sürdürücüsüdür. Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalında görevli olan Gülnihal Küken(1950)[114] ise Türk-İslam düşüncesi bağlamının dışında, özellikle eğitim konusunda çalışmalar yapmaktadır.

Bu kısa dökümden de anlaşıldığı gibi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü birbirinden oldukça farklı bakış açılarının bir araya geldiği bir Bölümdür. Birbirinden büyük ölçüde farklı niteliklerde söylemler üreten kişilerin gelecek açısından ne türden ağırlıklar oluşturacaklarını zaman gösterecektir. Bölümün yayın organı olan *Felsefe Arkivi*[115] eski gücünü yitirmiş görünmekte ve son yıllarda çok aralıklı olarak yayımlanmaktadır.

İstanbul Üniversitesi, daha önce de dile getirildiği gibi, ülkemizin felsefe alanında açılmış ilk kurumudur. Diğer üniversitelerde şu sıralarda eğitim-öğretim etkinliklerini gerçekleştiren, araştırma yapan kişilerin büyük bir bölümü, İstanbul Üniversitesinde yetişmiş ya da bu Bölümde belli bir süre çalışmış kişilerdir. İstanbul Üniversitesi bu bakımdan da büyük önem taşımaktadır. "Ontolojik ve fenomenolojik" açıdan felsefeye yaklaşan ve bu doğrultudaki görüşlerini kapsamlı olarak *Felsefeye Giriş* başlıklı kitabında ele alan Takiyettin Mengüşoğlu'nun yetiştirdiği kişiler, onun anlayışını (ontolojik-antropolojik bakış açısını) bulundukları kurumlarda daha da etkin duruma getirmişlerdir. Yine İstanbul Üniversitesinde yetişen, en azından doktora derecesini bu kurumdan alan kimi kişiler, halen herhangi bir felsefe bölümünde çalışmamakla birlikte, bulundukları kurumlarda bu Bölümden aldıkları etkiyi sürdürmektedirler[116].

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, zaman zaman yurtiçinden ve yurtdışından gelen filozoflara ve öğretim üyelerine de evsahipliği yapmaktadır. Bölümde yer alan öğretim üyelerinin bir kısmı Türkiye Felsefe Kurumunun bir kısmı da Türk Felsefe Derneğinin etkinliklerine katılmaktadırlar. Bölümde çalışanların felsefe anlayışları bakımından birbirinden büyük ölçüde farklı doğrultular izledikleri görülmektedir. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde Modernliği ve Aydınlanmacı tutumu benimseyenlerin yanı sıra, Aydınlanmacı tutumu eleştirenlerin, karşı çıkanların da bulunduğu bir gerçektir. Özellikle Felsefe Tarihi Anabilim Dalı ile Türk İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalında bu türden eğilimlerin varlığı gözlenmektedir.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

Bilindiği gibi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışan öğretim üyelerinin bir bölümü daha sonra Ankara Üniversitesine geçmişlerdir. Ankara'da kurulan üniversiteler her zaman farklı eğilimleri olan öğretim üyelerinin bir uğrak yeri olmuştur denilebilir. Bu bağlamda akla ilk gelen adlar arasında da Nusret Hızır'la, Hilmi Ziya Ülken sayılabilir. Her iki öğretim üyesi de gerçekten felsefe alanında farklı görüşleri, eğilimleri benimsemiş olan kişiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bunun en somut göstergesi onların "yazma" eylemiyle olan ilişkileridir.

İstanbul Üniversitesinde de uzunca bir süre (1933-1948 arasında devamlı olarak, bu tarihten sonra da yarızamanlı olarak) çalışmış olan ve İslam Felsefesi derslerini okutan Hilmi Ziya Ülken, belleğimizde, verimli bir yazar olarak yerini almıştır. 1948'den itibaren Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Sistematik Felsefe derslerini veren; 1968'den itibaren de Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesinde çalışmaya başlayan, Türkiye'nin düşünce dünyasının arka planını anlamayı ve anlatmayı amaçlayan; önceki zaman dilimlerini içeren çalışmalar yapmayı adeta bir ödev olarak benimseyen ve gerçekten bu bağlamda düşünce dünyamıza önemli katkılar sağlayan Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş* kitabının ikinci baskısı için kaleme aldığı önsözde felsefeyi bilimle, kendi deyişiyle <<ilimle bağlantılandırmakta ve her iki etkinliğin birbirlerine çatışma>> kavramını ölçüt olarak aldıklarını ileri sürmekte ve bu çatışmanın neler arasında olduğunu da göstermeye çalışmaktadır. Felsefenin işlevini çatışma noktalarıyla bağlantılı kılmayı amaçlayan H.Z. Ülken'e göre durum şudur: <<Felsefe ilimlerin birleşik kaynağını teşkil ettiği için, ilimlerin gelişmesi de felsefi düşünceye yeni veriler getirmekten geri kalmamıştır. Böyle olduğu halde yine de felsefe ve ilimler arasında çatışma, hele son yüzyıllarda göze çarpmaktadır. Bu çatışma yalnız felsefeyle ilim arasında değil, akılla inanç, alemle alemin-ötesi, sonlu ile sonsuz, hasılı özce birbirine irca edilemez görünen bütün alanlar arasında vardır>>[117]. H.Z. Ülken, derinlemesine düşünmeyle, başka bir deyişle, felsefi düşünme biçimiyle ancak su yüzüne çıkarılabilecek çatışmalı yaklaşımları somut bir biçimde serimlemeye çalışır. *Felsefeye Giriş* adlı yapıtı genellikle herhangi bir felsefeye giriş kitabında içerilen bilgilerden oluşmaktadır. Yapıtta felsefe, konusu yönünden, konusu üzerinde gerçekleştirilen ilk araştırmalar açısından ele alınmakta, felsefi düşünüş biçimleri ayrı ayrı gösterilmeye çalışılmaktadır. Ayrıca felsefe biçimsel bir bilim olan matematik de içinde olmak üzere bütün bilimsel etkinliklerle ilişkilendirilmeye, felsefe olanla olmayan ayırt edilmeye çalışılmaktadır. Felsefe yapmaya ilişkin farklı tutumları bir yana atmadan, şimdiye değin felsefe adına ortaya konulmuş olan görüşlerin hepsini önemseyen H.Z. Ülken, farklı felsefe tutumlarını kendi deyiş biçimiyle "ilmi felsefe", "spekülatif ya da nazari felsefe ve edebi felsefe" başlıkları altında toplamaktadır[118]. <<Eğer bu böyle ise, o halde türlü felsefi eserler arasında birleşik nokta bulmak çok güç olacak ve bu karakterle ayırdığımız "felsefe"lerden her birinin ötekinden büsbütün ayrı bir alanı olduğunu kabul etmek gerekecektir. Böyle bir görüş felsefenin bütünlüğünü inkar etmekle birdir ve bunu hiçbir suretle savunamayız, aksi halde asıl "felsefe" kelimesi yalnızca bu çeşitli konulara katılmış olan kuru bir sıfattan ibaret kalacak, adeta ilmi düşünce, edebi düşünce gibi disiplinsiz, zihin çabalarını ifade edecektir. Vakaa çok geniş bir anlamda alınınca

bu belki söylenebilir. Gerçekten zihnin işleyişine ait her teşebbüs felsefe değildir; "halk sözleri", "halk hikmeti", "ata sözleri", "mitolojik düşünce" vb. adları ile toplanan birçok kollektif veya anonim zihin mahsülleri vardır ki, içlerinde güzel sözler, derin buluşlar, halkın deyişi ile "hikemiyat" bulunduğu halde onlara felsefe demek yersiz olur>>[119].

Yapıtın tümü dikkate alındığında H.Z. Ülken'in, felsefenin derleyici, toparlayıcı yönüne önem verdiği ileri sürülebilir. H.Z. Ülken, birbirinden çok farklı alanlarda felsefe çalışmaları yapmıştır. Özellikle *Aşk Ahlakı* ve *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* başlıklı yapıtlarıyla dikkati çeken H.Z. Ülken, yaptığı çevirilerle de Türkiye'de oluşmakta olan felsefe dünyasına katkıda bulunmayı amaçlamıştır.

Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümüne gelince, bu Bölüm, ülkemizde felsefe alanında açılan ikinci Bölümdür. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, ülkemizin hem ortaöğretim kurumlarının öğretmen gereksiniminin karşılanması, hem de Türk dilinin ve Türk tarihinin, ülkemiz coğrafyasının bilimsel yöntemlerle incelenmesi amacıyla kurulmuş ve öğretime 9 Ocak 1936'da başlamıştır. 1939 yılından itibaren de Fakültenin ders programlarına felsefeyle ilgili dersler konulmuştur. 1939-1942 yılları arasında Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde Dekanlık yapan ve vaktiyle İstanbul Üniversitesinde, 1933 reformu öncesinde felsefe tarihi dersleri veren Mehmet Emin Erişirgil (1891-1965) ile konuk öğretim üyesi Oliver Lacombe, Felsefe Bölümünün kuruluşunu gerçekleştirmişlerdir.

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümünde bir zamanlar yer alıp da daha sonra başka bölümlere geçme, öteden beri söz konusu olan bir durumdur. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü dışında kurulan diğer bölümlerin genellikle kendi iç oluşumları çerçevesinde kurumlaşma çabası içine girmekle birlikte, İstanbul Üniversitesinden çeşitli nedenlerle gelenlerin de bir bakıma sığındıkları, yerleştikleri bu yeni mekânlar, zaman zaman bu kişilerin kendi görüşlerini çok daha iyi yansıtacaklarını umdukları yerler olmuşlardır. Bir bakıma bu yeni bölümler bir "göç toprağı" olarak değerlendirilebilir. Bu göçlerin ilk temsilcileri de kuşkusuz H.Z. Ülken ve N. Hızır olmuştur denebilir. Daha önce de değinildiği gibi, her ikisi de felsefeyi birbirinden çok farklı tutumlarla belirlemeye çalışmışlardır.

Daha önceki sayfalarda özellikle H. Reichenbach ve İstanbul Üniversitesi bağlamında N. Hızır'ın felsefeye ilişkin görüşleri bir ölçüde ele alınmıştı. N. Hızır'ın, felsefi söylemi ağırlıklı olarak bilimle bağlantılıdır; N. Hızır felsefeyi bir konu dili olarak değil bir üst-dil olarak görür. Bir kez daha yinelemekte yarar vardır: N. Hızır'ın felsefeye ilişkin tutumu, çok daha belirgin çizgiler taşımaktadır. Ölümünden sonra öğrencisi F. Akatlı'nın katkılarıyla kitaplaştırılan çalışmalarda onun felsefi tutumunun özellikleri belirgin kılınmıştır[120].

Genç Cumhuriyetin kültür alanında gerçekleştirmek istediklerinin neredeyse bir özeti gibi algılanabilecek amaçlarla kurulan Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi, başlangıçta İstanbul Üniversitesinden çeşitli nedenlerle ayrılanların sığınağı gibi olmuş, ancak ilerleyen yıllarda da bu kişilerin artık yer almakta güçlük çektikleri bir mekân olma özelliğini taşımıştır. H. Widmann'ın da işaret ettiği gibi <<Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi (DTCF) kuruluşunu, bir taraftan Atatürk'ün dil ve tarih konularına karşı duyduğu ilgiye, diğer taraftan o zamanki Milli Eğitim Bakanlığı

Yüksek Okullar Bölümünün Genel Müdürü olan ve birçok kereler sözü edilen kültür politikacısı Cevat Dursunoğlu'nun gayretlerine borçludur>>[121].

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde kurulan Felsefe Bölümünün ilk yıllarında, lisans derecesini İstanbul Üniversitesinden alıp daha sonra Fransa ve Almanya'da felsefe eğitimini sürdüren Necati Akder (1901-1986) bu Bölümde, Umumi Felsefe, Metafizik, Değerler Felsefesi derslerini vermiştir. Özellikle Aristoteles'ten ve Porphyrios'tan yaptığı çevirilerle de tanınan Hamdi Ragıp Atademir (1908-1976) ise Bölümde Bilimler Felsefesi ve Mantık dersleri vermiştir.

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, hümanist hareketin önemli temsilcilerinin yer aldığı ve felsefeyle diğer çalışmaların büyük ölçüde birbirini desteklediği bir ortam da olmuştur. 40'lı yıllarda örneğin, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu Niyazi Berkes (1908-1988) burada çalışmış; kürsüsünün kaldırılması sonucu yurtdışına (Kanada) gitmiş ve daha sonraki çalışmalarını ağırlıklı olarak toplumbilim alanında sürdürmüş; felsefeye ve toplumbilime ilişkin yazılarını daha sonra bir kitap halinde bir araya getirmiştir[122].

1940'lı yıllarda böyle bir görünüme sahip olan Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünün sonraki yıllarda nasıl bir görüntü sergilediği de üzerinde durulması gereken bir noktadır. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünde sonraki yıllarda görev alanların büyük bir kısmının ortak yönleri, -büyük ölçüde- İslam düşüncesi ve bilim tarihi konularıyla uğraşıyor olmalarıdır.

Doktora çalışmasını bilim tarihi alanında, Harvard Üniversitesinde George Sarton'un yanında yapan ve bu alanda gerçekleştirdiği çalışmalarla tanınan Aydın Sayılı (1913-1993), Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümünde yıllarca ders vermiş ve bilim tarihi çalışmalarının yaygınlaşmasını sağlamıştır. Aynı Bölümden emekli olan Sevim Tekeli ile Bölümde halen çalışan Esin Kahya (1941) da adı geçen Bölümde bilim tarihi alanında çalışan diğer kişilerdir. Bölümde Nusret Hızır'la yeşermeye başlayan bilim felsefesi çalışmaları ise daha sonra özellikle Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde yerleşik hale gelmeye başlamıştır.

İslam düşüncesi çerçevesinde ise, ulusal ve uluslararası boyutta ortaya koyduğu çalışmalarla, Mübahat Türker-Küyel (1925) anılabilir. Bu konularda doktora tezleri de yöneten M. Türker-Küyel, daha sonraki tarihlerde açılan felsefe bölümlerine geçen kişilerin çalışmalarında da etkili olmuştur denilebilir bir bakıma. Aynı zamanda lise ders kitaplarının yazılışında da etkili olan M. Türker-Küyel, bu konuda ilkin tek başına bir kitap hazırlamış; daha sonraki yıllarda ise yine aynı Bölüm mensuplarıyla ortak kitap çalışması yapmıştır[123].

Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü de tıpkı İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü gibi farklı yönelimleri, tutumları içinde barındıran bir Bölüm olmuştur öteden beri. Yurtdışında doktora derecesi alan kimi felsefecilerin de halen çalışmalarını sürdürdüğü Bölüm, dört anabilim dalından oluşmaktadır. Genellikle evrensel felsefe bağlamının ağır bastığı bu çalışmaları gerçekleştirenlerden biri de Şahin Yenişehirlioğlu'dur (1946). Doktora öğrenimini Fransa'da yapan Ş. Yenişehirlioğlu[124], ağırlıklı olarak, estetik ve bilgi kuramı konusunda çalışmalar yapmaktadır.

Bölümde uzunca bir süre çalışan ve halen Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünde görevli olan Kenan Gürsoy da (1950), lisans eğitimini Fransa'da

tamamlamış ve Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümünden de doktora derecesini almıştır. K. Gürsoy, büyük ölçüde etik ve dinsel ahlak alanlarında çalışmaktadır[125].

Daha önce de dile getirdiğimiz gibi özellikle bilim tarihi alanındaki çalışmaların ağırlık kazandığı Bölümde, Recep Duran ve Ülker Öktem Türk-İslam felsefesi, Emel Koç çağdaş felsefe, Sema Önal Akkaş metodoloji, Kubilay Aysevener tarih felsefesi, Melek Dosay ve Remzi Demir de yine Bölümün geleneklerine uyarak bilim tarihi alanlarında çalışmaktadırlar.

* * *

Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü, felsefe ve felsefeyle bağlantılı diğer alanlarda da yazıların yer aldığı, *Araştırma* adlı bir süreli yayını aralıklı olarak yayımlamaktadır[126].

1935'ten 60'lı yılların sonuna değin ülkemizde felsefe alanında sadece iki yükseköğretim kurumu vardır. Bu yıllarda hem ortaöğretim bağlamında hem de yükseköğretim bağlamında bir duraklamanın söz konusu olduğu açıktır. Ortaöğretim ve yükseköğretim programlarında hemen hiçbir atılımın gerçekleştirilmemesi, bunun en belirgin kanıtı durumundadır[127].

Kurumsal olarak felsefe bölümlerinin üçü Edebiyat Fakültelerine, (İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü), biri Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesine (Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümü) ve diğerleri Fen-Edebiyat Fakültelerine bağlıdır.

1960'lı yılların sonuna değin öğretim açısından iki felsefe bölümümüze baktığımızda, çok uzun bir süre bu bölümlerde köklü bir değişikliğin yapılmadığını saptamaktayız. Bu saptamayı somutlaştırmak gerekirse, başlangıçlarda bilindiği gibi, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde sadece felsefe bölümü öğrencileri yoktu; sosyoloji, psikoloji öğrencileri birlikte öğrenim görmekteydiler. Adı geçen bölümlerin ayrılması çok daha sonra gerçekleşmiştir. Uzun yıllar boyunca felsefe bölümlerinde sertifika verme şeklinde örgütlenen bir öğretim programının uygulandığını görüyoruz. Bu öğretim biçimi de Yüksek Öğretim Kurulunun aldığı kararların uygulamaya konulmasıyla birlikte sona ermiştir. 1980'li yılların başlarına kadar İstanbul Üniversitesinde "Kürsü" adı altında şöyle bir örgütlenme söz konusuydu: Felsefe Tarihi, Sistematik Felsefe, Sistematik Felsefe ve Mantık, Türk-İslam Düşüncesi Tarihi.[128] Yeni uygulamayla daha önce de dile getirildiği gibi Bölüm, şu anabilim dallarından oluştu: Felsefe Tarihi, Sistematik Felsefe ve Mantık, Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalları. 1984 yılında Bilim Tarihi Anabilim Dalı da eklendi ve böylece dört anabilim dalından meydana gelen Bölümde, ortak bir ders programı çerçevesinde öğretim etkinlikleri sürdürüldü. Bu yıllarda Yükseköğretim Kurulunun belirlediği bir çerçeve programa koşut olarak ders programlarının hazırlandığını görüyoruz[129]. Ancak daha sonra, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde yine birtakım değişiklikler söz konusu oldu ve Bölüm, hemen her bakımdan diğer felsefe bölümlerinden farklı bir yapılanış içine girdi. Çünkü Bilim Tarihi Anabilim Dalı bir süre sonra Felsefe Bölümünden ayrılarak Edebiyat Fakültesi içinde bağımsız bir Bölüm haline geldi. Adı geçen Bölüm, halen ülkemizin tek "Bilim Tarihi Bölümü" olma özelliğini korumaktadır[130].

Benzer gelişmeler, önceki sayfalarda tanıtmaya çalıştığımız Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü için de söz konusudur.

Daha önce de dile getirildiği gibi bu Bölümde, daha çok bilim tarihi ve İslam düşüncesi konularında yapılan dersler egemen olmuştur. Bir bakıma, her bir felsefe bölümünün yapısını, bölümlerde çalışan öğretim elemanlarının felsefeye ilişkin tasarımları ve yönelimleri etkilemektedir. Yapılan çalışmalar hangi doğrultudaysa, verilen dersler de o doğrultuya yakın olmaktadır. Şu sırada örneğin Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü de Felsefe Tarihi, Sistematik Felsefe ve Mantık, Bilim Tarihi, Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dallarından oluşmaktadır. Ancak felsefe bölümlerinin yükseköğretimde yapılan köklü değişimleri yansıtan 1981 yasası sonrası örgütlenişinde temel alınan biçim, bu bölümlerin Fen-Edebiyat Fakültelerine bağlı felsefe bölümlerine pek uymamaktadır[131].

Şu sırada bölümleri kurumsal açıdan öğretime açık olanlar ve olmayanlar diye de ikiye ayırmak mümkündür ayrıca. Bunların bir kısmı, öğrenci almakta olan bölümlerdir; bir kısmı ise sadece birkaç öğretim elemanına sahip olan ama örgütlenişini tam olarak tamamlanmamış olan bölümlerdir[132]; bir üçüncü tür ise, kurulmasına karar alınmış olan, ancak henüz ne öğretim elemanı ne de öğrenci alan bölümlerdir[133].

Ankara Üniversitesinde 1949'da kurulan İlahiyat Fakültesi bünyesinde de gerek İslam felsefesiyle gerekse de felsefenin diğer temel sorunlarıyla ilgili çalışmalar yapıldığına tanık oluyoruz.

İlahiyat Fakültesinde İslam felsefesi alanında çalışan öğretim üyesi İbrahim Agâh Çubukçu'dur (1928). Necati Öner (1927)[134] ise özellikle klasik mantık alanında yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Birçok kişinin yetişmesinde de payı olan Necati Öner, son yıllarda özgürlük sorunu ile de uğraşmaktadır. İlahiyat Fakültelerinde daha sonraki yıllarda oluşturulan Felsefe ve Dinbilimleri Bölümünde lisans ve lisansüstü düzeylerde felsefe ve özellikle de felsefe-ilahiyat ilişkileri bağlamında çalışmalar yapılmaktadır.

Ayrıca Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesinde Tıp Etiği konusunda birçok çalışma yürütülmektedir. Bu konuda ilk akla gelen isim ise Yaman Örs'tür (1936). Tıp etiği dışında bilim felsefesiyle ve özellikle de bilimlerde yöntem sorunlarıyla uğraşan Yaman Örs, felsefenin neliği konusunda gerçekleştirdiği çalışmalarla da tanınmaktadır. Bu bağlamda onun, Reichenbach çizgisini izlediği öne sürülebilir. Öteden beri sürdürdüğü çalışmalarının yanı sıra Y. Örs, son yıllarda psikiyatri ile felsefenin kesişme noktalarını araştırmaktadır[135]. Tıp Etiği konusunda çalışan bir diğer öğretim üyesi de Yasemin Oğuz'dur.

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü 1969 yılında kuruldu ve önceleri Üniversitenin başka bölümlerine ders vermeye başladı; ancak daha sonra ilkin yüksek lisans düzeyinde, bir süre sonra da lisans düzeyinde öğretim programları açtı. Baştan beri Bölümün Başkanlığını sürdüren İoanna Kuçuradi (1936), İstanbul Üniversitesinde yetişmiş, lisans ve doktora derecelerini İstanbul Üniversitesinden almıştır. Takiyettin Mengüşoğlu'nun yönetiminde hazırladığı ilk akademik çalışmalarında özellikle insan sorunlarına eğilmiştir. 1965'te tamamladığı doktora tezinin konusu *Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan*'dır. Kısa bir süre de Atatürk Üniversitesinde çalışan İ. Kuçuradi, daha sonraki çalışmalarında ağırlıklı olarak etik alanını seçmiştir. Öteden beri insan hakları konusunda da çalışan İ. Kuçuradi, bu konuda ulusal ve uluslararası düzeyde birçok çalışmaya bizzat katılmakta ya da destek vermektedir[136].

Biraz önce de belirttiğimiz gibi, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünün kurulduğundan bu yana başkanlığını sürdüren İ. Kuçuradi, –Bölümün 25. kuruluş yıldönümü vesilesiyle yaptığı konuşmada– Bölümün amaçlarını şöyle belirlemektedir: <<Bölümün kuruluş amacı, yaptığı eğitim, öğretim ve araştırmalarla, kişisel ve toplumsal yaşamda olduğu kadar, çeşitli araştırma alanlarında felsefi bilgiye olan ihtiyacın bilincine varılmasını sağlamak; böylece de, felsefeyi, ülkemizin gelişmesine (çağdaş uygarlığa yön veren ülkeler arasında yerini almasında) etkisi ve katkısı olan bir bilgi dalı haline getirmektir>>[137].

Felsefede temel yaklaşım olarak kökleri Aristoteles'e kadar uzanan ontolojik bakış açısını benimseyen İ. Kuçuradi için olup bitenler dünyası, başka bir deyişle dışdünya, felsefi bilginin hareket noktasıdır. Bu bağlamda, başlıca ilgi odağı insan ve dünyasıdır; eylemler alanı ve onları belirleyen değerlerdir. Kendisiyle yapılan bir söyleşide dile getirdiği gibi, <<(...) ontoloji, bilgi felsefesi ve antropoloji sorunlarında kafamız açıklığa kavuşmadıkça, ele aldığımız konuda da pek bir yere gidemeyiz. (...) insana ilişkin çok kabataslak da olsa, felsefi-bilgisel bir görüşe sahip olmadıkça, yeni "problemler" yakalayamayız, yeni bir soru getiremeyiz>>[138].

İnsanı büyük ölçüde bilgiye dayalı eylemlerinde kavramaya çalışan İ. Kuçuradi, "etik ilişki", "eylem ve etik eylem", "etik değerler" kavramlarını, doğrudan insan dünyasından ve bu dünyanın bir tür yansıması olan yazınsal söylemden aldığı örneklerle temellendirmeye çalışır; *Etik* başlıklı çalışmasında, etik tarihinde sergilenen görüşlerin ötesine geçmeyi amaçlar. Felsefi tutumunu gerek kuramsal gerekse de uygulamalı bir biçimde çalıştığı kuruma bizzat yansıtan ve bilinçli bir felsefe eğitiminin ne olduğunu sürekli olarak gündeminde canlı tutan İ. Kuçuradi, felsefenin bir öğretim alanı olarak nasıl örgütlenmesi gerektiği üzerinde –büyük sorumluluklar da üstlenerek– durmaktadır.

Hacettepe Üniversitesinin ilk örgütleniş biçimi de bu amaçla çakışmaktadır. Çünkü, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü başlangıçta lisede felsefe öğretmenliği yapmak isteyen Sosyoloji ve Psikoloji Bölümü öğrencileri için Felsefe Sertifikası programı açmış; bir süre sonra da Mezuniyet Sonrası Eğitim Fakültesine bağlı olarak lisansüstü programını başlatmıştır. Lisans programı Bölümde ilk kez 1975-1976 öğretim yılında başlamış ve bu programın da amaçları şöyle belirlenmiştir: <<Öğrencilere problem bilincini kazandırmak (problem görebilme

yeteneğini kazandırmak) ve çağımızın düşünce dünyasını oluşturan felsefe görüşlerini geçmişe ve ülkemizin düşünce yaşamındaki etkilerine bağlayarak tanıtmak>>[139]. Bölümün kuruluşuna katkıda bulunan kişiler arasında, o sırada Hacettepe Üniversitesinde yönetici olarak bulunan İhsan Doğramacı, Emel Doğramacı, Osman Okyar, Nusret Fişek'in adları sayılabilir. Lisansüstü düzeyde birçok çalışmanın yapıldığı Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümüne, yurtdışından zaman zaman konuk öğretim üyeleri gelmektedir.

Bölümde ağırlıklı olarak bilgi sorunları, değer sorunları, etik sorunlar ve insan hakları konusu işlenmektedir. Bilgi konusunda ontolojik yaklaşımı benimseyen öğretim üyelerinin büyük ölçüde, İstanbul Üniversitesi kökenli antropolojik yaklaşımı öne çıkarmaya çalıştıkları ileri sürülebilir. Bölümde halen görevli olarak bulunanların dışında, şimdiye değin çalışmış olan kişiler şunlardır: Tuncer Tuğcu, Pınar Canevi, Necla Murat, Füsun Akatlı, Zeynep Gürata, Oruç Aruoba, Ülker Gökberk, Hülya Yetişken, Yusuf Örnek, Süleyman Hayri Bolay, Sevgi İyi, Berna Ülner Bölümde tam zamanlı olarak çalışmışlardır. Necati Öner, Adnan Güriz, Nusret Hızır, Suat Sinanoğlu, Takiyettin Mengüşoğlu, İbrahim Agah Çubukçu, Necati Akder, Berent Enç, Şahin Yenişehirlioğlu, Cemil Akdoğan, Ercüment Kuran, Adnan Onart uzun ya da kısa süreli olmak üzere, ek görevli olarak Bölümde bulunmuşlardır. Görüldüğü gibi, ülkemizde felsefe ve felsefeye yakın alanlarda öne çıkmış isimler, Hacettepe Üniversitesinde zaman zaman yerlerini almışlardır. Ayrıca Bölümde Bruno Baron von Freytag Loringhoff, Alexius Bucher, Raşit Haddad, David R. Bell ve Werner Stempel de yabancı uzman olarak görev yapmışlardır.

Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü lisans ve lisansüstü derslerini bölüm esasına dayalı olarak sürdürmektedir. Bölümde verilen dersler dört ana kategoride toplanmaktadır. <<a) Alanın sorunlarına giriş niteliğinde olan dersler; b) Felsefenin Mantık, Etik, Bilgi Felsefesi, Değer Felsefesi, Dil Felsefesi gibi belli başlı dallarının problemlerini tanıtmayı –bu problemlerin bugünkü durumunu ve arkaplanını tanıtmayı– ve bu problemleri bilmenin ne işe yaradığını göstermeyi amaçlayan problem dersleri; c) Felsefenin 25 yüzyıllık serüveninin ana duraklarını tanıtmayı ve bugüne nasıl gelindiğini göstermeyi amaçlayan tarih dersleri; d) Felsefi bilginin (bu teorik bilgilerin) şu anda yaşadığımız gerçeklikte nasıl kullanılabileceğine – böyle bilgilerle olan bitene bakıldığında, nelerin görülebileceğine– örnekler vermeyi amaçlayan dersler>>[140].

Bölüm ayrıca diğer bölümlere açtığı derslerde, o bölümlerin uzmanlık alanlarının felsefi tabanını oluşturacak türden konulara, yaklaşımlara ağırlık vermektedir. Lisans düzeyinde seçmeli dersler olarak Yunanca ve Latince derslerinin verilmesinin yanı sıra, doktora düzeyinde, öğrencilerden, bir metni sözlük yardımıyla çözebilecek düzeyde bir klasik dil (Yunanca, Latince, Arapça, Farsça) bilgisi de istenmektedir. Bölümde birçok yüksek lisans ve doktora tezi hazırlanmıştır. Bölümde iki dilli olmak üzere çeviri çalışmaları yapılmıştır ve felsefenin bazı klasik metinleri Türkçeye kazandırılmıştır.

Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde Bölüm Başkanı İoanna Kuçuradi'nin dışında görevli olan öğretim elemanları arasında Necdet Sumer ve Saffet Babür (1952), Bölümdeki Yunanca-Latince bağlamındaki klasik diller öğretimini üstlenmişlerdir. Ayrıca Saffet Babür, Antikçağ ve Ortaçağ felsefesine ilişkin olarak hem kavramsal düzeyde çalışmalar yapmaktadır ve hem de çeviri çalışmalarını yoğun bir biçimde sürdürmektedir.

Bölümde görevli diğer öğretim üyelerinden Harun Tepe, bilgi felsefesi ve etik konusunda özgün çalışmalarını sürdürmekte, ayrıca çeviri çalışmaları da yapmaktadır. H. Tepe'ye göre <<felsefe şu ya da bu anlayışın ötesinde belirli bir sorgulama ve bilgi ortaya koyma etkinliğidir. Sonuçta da özel bir tür bilgidir felsefe. Onun ne türden bir sorgulama ya da soru sorma etkinliği olduğunu, ne tür bilgilerden oluştuğunu görebileceğimiz yerse, filozofların yapıtlarıdır>>[141]. Kurtuluş Dinçer[142] özellikle bilim felsefesi konusunda çalışmalar yapmaktadır. Yaptığı çevirilerle kültür dünyamıza ve felsefe dünyamıza büyük katkılar sağlayan felsefecilerimizden biri olan Kurtuluş Dinçer, Açık Öğretim Fakültesi için de bir felsefe kitabı hazırlamıştır.

Bölümde uzun yıllardan beri görevli olan İsmail Demirdöven (1950) etik, toplum felsefesi ve insan felsefesi konusunda çalışmalarını sürdürmekte ve yine kendine özgü bir yöntemle, çok farklı kültürel öğeleri, "dilleri" kullanarak felsefeye giriş dersleri vermektedir. Ayrıca, Türkiye'de yapılan felsefe çalışmalarını da yakından izleyen ve değerlendirici yönü ağır basan çalışmalar yapmaktadır. Ona göre felsefe tarihi, felsefe çalışmaları için onsuz olunmaz bir koşuldur: <<Bilim de Sanat da Felsefe de onları yapacak insandan belirli koşulları talep eder. Örneğin Felsefe araştırması yapacağınız alanda Felsefe tarihini son derece ciddi bir biçimde anlamış, kavramış, giderek Felsefe tarihiyle hesaplaşmış olmanız gerekir>>[143]. Bölümde görevli öğretim elemanlarından Abdullah Kaygı(1954)[144] Türk düşünce tarihine yönelik çalışmalarla tanınmaktadır. Çeşitli yazıları ve yayımlanmış iki kitabı bulunan Abdullah Kaygı'nın değer felsefesi, etik, varlık felsefesi, bilgi felsefesi temeline dayalı felsefe çalışmalarında "insan doğası" kavramının ağırlıklı ve kendine özgü bir yeri olduğu görülmektedir. Genel olarak ve özellikle felsefe dili açısından bakıldığında hocası İoanna Kuçuradi'nin izinden gitmeye çalıştığı görülen Kaygı'nın *Türk Düşüncesinde Çağdaşlaşma* ile *Edebiyat ve Varlık* adlı kitaplarında, antropolojik bakışla eğildiği köklü sorunlara önerdiği yeni çözümler, onun kendine özgü yönünü oluşturmaktadır. Felsefi sorunları görmezden gelmeyen, onların üstüne gitmekte kararlı görünen Kaygı'nın eğitici yönünün bazan araştırıcı yönüne ağır basması, entellektüel düzeyi yüksek okurun yanında felsefe öğrenenlerden de okur olarak vazgeçmemesi –örneğin araştırmalarını bol örnekle zenginleştirme, daha anlaşılır kılma çabaları– araştırmalarındaki yenilikleri zaman zaman örtmektedir.

Bölümde görevli olan Fehmi Baykan ise onyedinci ve onsekizinci yüzyıl felsefesi konusunda dersler vermektedir. Bölümün yetişmekte olan genç öğretim elemanları, felsefenin önemli sorunlarıyla ilgili çalışmalar yapmaktadırlar. Örneğin, Levent Aysever, dil felsefesi konusunda çalışmaktadır. Cemal Güzel de K.R. Popper'le ve çağdaş bilim filozoflarıyla ilgili çalışmalar yapmış ve bu çalışmalarını kitaplaştırmıştır[145].

Bölümde yetişmiş iki öğretim elemanı da[146] daha sonra Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümüne geçmişlerdir. Böylece, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümüne önemli katkılarda bulunmuştur. (Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünün tanıtılması sırasında bu konuya yeniden dönülecektir).

Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü gerek araştırma gerekse de öğretim etkinlikleri ve özgün metinlerden –iki dilli olarak– yapılan çeviri çalışmaları

konusundaki farklı ve bilinçli tutumuyla, ülkemizin felsefe alanında önde gelen Bölümlerinden biridir. Bölümde görevli öğretim üyeleri daha sonraki sayfalarda ayrıntılarına inilecek olan Türkiye Felsefe Kurumunda da etkin çalışmalar yapan kişilerdir. Bölüm Başkanı İ. Kuçuradi, felsefenin üniversitelerde kurumsal olarak oluşturulmasının yanı sıra, sadece üniversitelerde kalmayarak, felsefenin doğrudan topluma da yayılması konusunda son derece duyarlı davranmakta ve bu türden çalışmaların da kurumsallaşması doğrultusunda özel olarak çaba harcamaktadır.

Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde şu sırada diğer felsefe bölümlerinden gelmiş olan ve lisansüstü çalışmalar yapan araştırma görevlileri de –dokuz araştırma görevlisi– bulunmaktadır. Bölüm, halen Türkiye'nin en büyük Felsefe Bölümü durumundadır.

ORTA DOĞU TEKNİK ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

Hacettepe Üniversitesi örneği de bir bakıma dahil olmak üzere, daha sonraki yıllarda felsefe alanında eğitim vermek üzere kurulan bölümlerden bazılarının genellikle farklı bir biçimde oluşturulduğuna tanık olmaktayız. Burada "farklı bir biçimde" deyişi ile anlatılmak istenen şudur: yeni kurumlaşma modelinde, bölümlerin adı geçen alanda (felsefe) doğrudan lisans öğrencisi alarak örgütlenmediğini, genellikle üniversitenin bütün öğrencilerine ya da bir grup öğrencisine, kimi felsefe derslerinin verilmeye başlandığını görüyoruz[147].

Hacettepe Üniversitesi ile Orta Doğu Teknik Üniversitesi böyle bir örgütlenmenin en tipik örneklerini oluşturuyorlar. Özellikle fen ve mühendislik alanlarında eğitim ve öğretim vermek üzere kurulan Orta Doğu Teknik Üniversitesinde uzunca bir süre, felsefe dersleri öğrencilere seçmeli olarak verilmiştir. 1956 yılında Orta Doğu Yüksek Teknoloji Enstitüsü adı altında kurulan ve daha sonra adı Orta Doğu Teknik Üniversitesi olan bu kurumda, felsefe derslerinin başlayış tarihi 1964 yılına kadar geri götürülebilir.

Ülkemizde bilim felsefesi ve bilim tarihi alanında önemli çalışmalar gerçekleştirmiş olan Cemal Yıldırım (1925), Orta Doğu Teknik Üniversitesinde ilk kez felsefe dersi verenlerden biridir. Ona göre <<felsefe metafizik boyutunda, görüntüler ötesinde varsaydığı asal gerçekliği kavramaya; ethik boyutunda evrensel değer yargılarıyla özgür istenç, sorumluluk gibi kavramları, kişisel veya sosyal davranış kurallarını irdelemeye; epistemoloji (bilgi kuramı) boyutunda, deneyim, bilgi ve inanç arasındaki ilişkileri, bilginin kaynak, nitelik ve dayanaklarını açıklığa kavuşturmaya yönelik kavramsal bir çalışmadır>>[148]. Felsefenin günümüzde ne türden bir işlevi olduğu konusunda C. Yıldırım şu görüşlere yer vermektedir: <<(...) çağımızda felsefenin artık evrenin olgusal açıklamasını bilime, ereksel açıklamasını teolojiye ya da astroloji gibi sözde bilimlere bırakarak, işlevini bilim ve teolojiyi de kapsayan tüm düşünsel etkinlikleri varsayım, amaç ve anlamları açısından eleştirel çözümlemeyle sınırlı tutma yoluna girdiği söylenebilir>>[149]. Burada özellikle iki noktanın daha belirgin bir biçimde ortaya konması gerekmektedir: <<(1) felsefeyi din, sanat ve edebiyat vb. kültürel etkinliklerden farklı tutan ussal niteliği; (2) felsefeyi bilimden ayıran a) nesnel gözlem ve deney verileriyle yoklanmaya bağlı olmayan mantıksal açıklama özelliği, b) bilgi üretme öğretisinden anlam yükleme işlevine yönelen kavramsal yaklaşım>>[150].

H. Reichenbach'ın *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* başlıklı çalışmasını da Türkçeye kazandıran C. Yıldırım, son yıllarda kaleme aldığı yazılarda özellikle bilimsel düşünme yönteminin neliği üzerinde durmaktadır. Kant'tan bu yana "sınır" kavramının felsefede ne denli önem kazandığı bilinmektedir. Yüzyılımızda da gerçekleştirilen birçok felsefe çalışmasının sınır kavramıyla iş gördüğü ve özellikle bilim olanla olmayanı birbirinden ayırmanın, onları sınırlandırmanın gerek bilim gerekse de felsefe çalışmaları için taşıdığı önem tartışılmaz biçimde ortadadır. *Bilimsel Düşünme Yöntemi* başlıklı yapıtında da C. Yıldırım, bu konu üzerinde durmaktadır. Adı geçen yapıtın "Önsöz"ünde yazar, şu görüşlere yer vermektedir: <<Bu kitabı oluşturan deneme, bildiri ve tartışma yazıları, bilim felsefesinde değişik konuları işlemekle birlikte, ortak bir hedefe yöneliktir. Bilimsel düşünme yöntemine açıklık getirmek, bilimi metafizik ve astroloji türünden sözde bilimlerden ayıran

temel ölçütleri belirlemek! (...) Felsefe, hiç değilse çağdaş anlamda, bilgi, varlık ve değer yargılarına ilişkin kavramsal sorunları irdeleme, açıklığa kavuşturma etkinliğidir. Bilim felsefesi de bu çerçevede bilimin amaç, yöntem ve kuramsal yapısını açıklamaya yönelik eleştirel ve çözümsel bir çalışmadır>>[151].

Daha önce de üzerinde durulduğu gibi Nusret Hızır da Orta Doğu Teknik Üniversitesinde verdiği derslerle gençler arasında felsefeye olan ilginin artmasını sağlamıştır. Başka bölümlerde, örneğin mimarlık, mühendislik bölümlerinde okumakla birlikte felsefeye büyük ilgi duyan, yönelen ve hatta ilgi duymakla, yönelmekle kalmayıp, doktora çalışmasını da felsefe alanında yapıp öğretim üyesi olanların var olduğuna tanık olmaktayız. O yıllarda uyanan felsefe sevgisi bu kişilerin felsefeyi meslek alanı olarak seçmelerini sağlamıştır. Böylece, Türkiye'de lisans öğrenimini felsefe alanında yapmamakla birlikte, doktora çalışmasından itibaren felsefe alanına geçenler olmuştur[152].

Orta Doğu Teknik Üniversitesi aynı zamanda, İstanbul Üniversitesinden gelen iki öğretim üyesinin, emeklilik yıllarına değin çalıştıkları bir mekân olmuştur. Burası, bir bakıma, mesleğe başladıkları yerde istediklerini/amaçladıklarını gerçekleştirememenin sıkıntısını yaşayan bu kişiler için daha önce de dile getirildiği gibi bir tür "göç toprağı" olmuştur. Böyle bir durum, temelde, birçok üniversitenin kuruluşunun temel motiflerinden birini oluşturmaktadır diye düşünülebilir ya da kurulan üniversitenin şu ya da bu niteliği kazanmasında oraya gelenlerin temel tutum ve yaklaşımlarının büyük payının olduğu ileri sürülebilir. Zaman zaman duyulan ve bulunulan yerde bir türlü giderilemeyen sıkıntılar, yeni gelinen yerde giderilmeye çalışılır. Başka deyişle, buralara, yeni mekânlara daha iyi bir çalışma ortamı oluşturmak ya da böyle bir ortamda yer almak için gelinmektedir. Ankara Üniversitesi dışında Orta Doğu Teknik Üniversitesinde de ders veren N. Hızır'la birlikte zaten böyle bir gelenek başlamıştır denilebilir. Bu bakımdan N. Hızır'ın etkisi öylesine büyüktür ki, kadrosu Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde bulunmasına karşın, adı daha çok Orta Doğu Teknik Üniversitesiyle birlikte anılır olmuştur. Bu durum da büyük ölçüde, onun felsefe anlayışının daha çok Orta Doğu Teknik Üniversitesinde yeşermeye başlayan felsefe anlayışıyla örtüşmesiyle bağlantılı kılınabilir. Daha önce de vurgulandığı gibi, buradaki felsefe çalışmalarında bilim felsefesi ve mantık ağır basmaktadır. Felsefi yönelim de "bilimsel felsefe" denilebilecek bir tutumda somutlaşmaktadır.

Orta Doğu Teknik Üniversitesine İstanbul Üniversitesinden gelenler arasında akla ilk gelen adlar, Hüseyin Batuhan (1921) ve Teo Grünberg (1927) adlarıdır.

İlk gençlik yıllarında felsefi yönelim[153] bakımından çok farklı bir durumda olan H. Batuhan, bu dönemine ilişkin görüşlerini, tutumunu Arslan Kaynardağ'ın *Felsefecilerle Söyleşiler* başlıklı yapıtında şöyle değerlendiriyor: <<Ben ne yazık ki, o yıllarda mistiklikten yanaydım, dolayısıyla "mantığa karşı" idim. Şimdi ise bu durum tam tersine dönmüş bulunuyor>>[154]. H. Batuhan'ın doktora tezinin konusu *Kierkegaard'da İroni ve Humor Kavramı*'dır; doçentlik tezinin konusu ise *Batı'da Tolerans Fikrinin Gelişmesi*'dir. H. Batuhan'ın bu tez konularıyla ilgili olarak kendisine yönelttiği eleştiriler, onun, felsefenin ne olduğu ve bu alanda neyin/nelerin araştırma konusu olarak seçilmesi gerektiği konusunda ne büyük bir değişim içinden geçtiğinin en açık kanıtı durumundadır.

Gerek öğrenci olduğu yıllarda gerekse de öğretim üyeliğine adım attığı ilk yıllarda İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümüne ilişkin farklı gözlem ve değerlendirmeleriyle de dikkati çeken H. Batuhan, 1966 yılında meslektaşı Teo Grünberg ile birlikte, Orta Doğu Teknik Üniversitesine geçer. Çünkü bu sırada ilgisi özellikle bilim felsefesi ve mantık üzerinde yoğunlaşmıştır; amacı da bu üniversitede bir "Bilim Felsefesi ve Mantık" bölümünü kurmaktır[155]. Kendi deyişiyle mantığa olan ilgisi 1940 yılına kadar uzanan H. Batuhan, bu konuya duyduğu ilginin ancak 1961'de Teo Grünberg'le tanışmasıyla yüzeysellikten kurtulduğunu dile getirir. Simgesel (sembolik) ya da modern mantık bilindiği gibi ilk kez İstanbul Üniversitesinde H. Reichenbach tarafından okutulmaya başlanmıştır. İşte bu derslerin ilk kez verilişinden oldukça uzun bir süre sonra programa yeniden modern mantık dersleri konulur. Daha sonraları bu öğretim yaygınlaşır ve yine H. Batuhan ve T. Grünberg'in çabalarıyla, liselerde de okutulmaya başlanır. Modern mantık ve felsefeyle ilgili görüşlerini birbiriyle bağlantılı kılan H. Batuhan, bu konuda şunları dile getirir: <<Matematik öteki bilimler için ne gibi bir önem taşıyorsa, Modern (Matematiksel) Mantık da Felsefe için aynı önemi taşır. Elbet salt matematik gibi, salt mantık da kendi başına teorik bir bilgi dalı olarak ilgi uyandıran bir uğraş alanı. Ancak, daha çok analitik-eleştirici bir düşünüş faaliyeti olarak anlaşılan bir felsefe için, onsuz olunamaz bir alet modern mantık>>[156]. Emekli olduktan sonra uzun bir suskunluk dönemine giren H. Batuhan, son yıllarda kaleme aldığı kısa yazılarla ve kitaplarla yoğun bir yazma uğraşı içinde olduğunu gözler önüne seriyor. 1998 yılında yazdığı *Uğur Felsefe Öğreniyor* başlıklı yapıtında felsefenin ne olduğu ile değil, felsefeden ne anladığı ve ondan ne beklediği soruları ile uğraştığını vurguluyor. Ona göre "felsefe nedir?" sorusunu sormak ve işe böyle bir soruyla girişmek yararsız hatta anlamsızdır[157].

Büyük ölçüde mantık çalışmalarıyla öne çıkan Teo Grünberg, lisans öğrenimini kimya alanında tamamlamıştır. Anlam konusunda yaptığı bir doktora çalışmasıyla[158] felsefe dünyasına katılan T. Grünberg, öteden beri mantık ağırlıklı çalışmalara yönelmiştir. Simgesel mantığın ülkemizde her öğretim kademesinde gelişmesi ve yerleşmesi için çabalayan T. Grünberg, konuya ilişkin birçok çalışmada da yer almıştır. Üniversite düzeyinde modern ya da simgesel mantığın yanı sıra çözümleyici (analitik) felsefe öğretiminin de yaygınlaşmasını sağlayan T. Grünberg'e göre felsefe dışdünyayı betimlemeyi amaçlayan dile ilişkin, anlam sorunlarına ilişkin bir çabadır.

Ülkemizde modern anlamda üniversitelerin kurulmaya başlandığı otuzlu yıllardan beri, birçok alanda olduğu gibi mantık alanında da verimsiz tartışmaların bir yana atılarak yeni yaklaşımlara, eğilimlere yer verildiği gözlemlenmektedir. Bu konudaki ilk atılımların İstanbul Üniversitesinde gerçekleştiği de bilinmektedir. Ancak daha sonraki yıllarda bu çerçevedeki çalışmalarin yeni oluşmaya başlayan kurumlarda daha iyi bir biçimde temsil edildiği de gözden ırak tutulmaması gereken bir noktadır[159].

H. Batuhan'la birlikte 1966 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesine gelen T. Grünberg, uzun yıllar bu Üniversitenin farklı bölümlerinde öğrenim gören öğrencilere mantık ve analitik felsefe dersleri vermiştir. 1983'ten emekli olduğu 1994 yılına kadar Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanlığını da üstlenen T. Grünberg, başta H. Batuhan olmak üzere her zaman meslektaşlarıyla ortak çalışmalar gerçekleştirme yolunu da seçmiştir.

Görüldüğü gibi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde daha çok mantık, bilim felsefesi ve bilim tarihi çalışmaları yer almaktadır. Başlangıçta Beşeri Bilimler Bölümünde, isteyen her öğrenciye açık olan dersler sonraki yıllarda daha örgütlü bir biçimde ve ilkin yüksek lisans düzeyinde (1970) verilmeye başlanmıştır. Çalışmalar ilkin, Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak "Felsefe, Mantık, Bilim Tarihi Anabilim Dalı" adı altında yürütülmüştür; 1982'de doktora öğretimi, 1983'te ise lisans düzeyinde öğretim başlamıştır.

Orta Doğu Teknik Üniversitesinde o yıllarda bilim felsefesi ve bilim tarihi ağırlıklı çalışmaları sürdürenlerden biri de Cemil Akdoğan'dır (1945)[160]. C. Akdoğan, Türkiye'de yapılan pozitivist nitelikli çalışmalara ilişkin değerlendirmeleriyle de dikkati çekmektedir; *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları* adlı kitapta yer alan "Reichenbach ve Türkiye'de Pozitivizm" başlıklı çalışmasında, 1933'ten beri ülkemizde ilkin Reichenbach bağlamında özellikle tanınmakta olan yeni pozitivizmin durumunu gözler önüne sermeye çalışır. Ona göre <<Neopozitivizm 1933'te Reichenbach'ın etkisiyle Türkiye'ye girdi ve Nusret Hızır'ın, Cemal Yıldırım'ın, Hüseyin Batuhan'ın ve Teo Grünberg'in çalışmaları ile etkinliğinin doruk noktasına erişti, ama 1980'le de özellikle Thomas S. Kuhn'un etkisiyle gerilemeye, hatta etkinliğini yitirmeye başladı>>[161]. C. Akdoğan'ın kaleme aldığı bu kısa ama oldukça önemli yazıda, bir bakıma Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde sergilenen anlayışa ışık tutulmaktadır. Yazarın, H. Batuhan'a, T. Grünberg'e ve C. Yıldırım'a ilişkin değerlendirmelerini kısaca da olsa buraya aktarmak bu bakımdan yararlı olacaktır. C. Akdoğan'ın belirlemelerine göre, <<Batuhan 1960'ların başında kendi kendine neopozitivizm akımını benimseyip neopozitivizm konularını İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde verdiği derslerde metodik bir şekilde işlemeye başladı. (...) Batuhan da Russell'ın, Carnap'ın, Reichenbach'ın ve Quine'ın etkisiyle felsefeyi bilimlerin ve başka alanların önermelerinin analizi ve eleştirisi olarak anlar>>[162]. T. Grünberg'in de benzer bir tutumu benimsediğini ileri süren C. Akdoğan, C. Yıldırım'ın da Reichenbach'ın fikirlerine özel bir önem verdiğini belirtir. Ona göre <<Yıldırım, Reichenbach'ın buluş bağlamı ve doğrulama bağlamı ayırımını benimser>>[163].

Her ne kadar başlangıçtan beri mantık, bilim tarihi ve bilim felsefesi türünden çalışmaların bu Bölümde ağırlıklı olarak yer aldığına ilişkin bir izlenim söz konusu ise de, son yıllarda gerek başka kişilerin daha farklı konulara yönelmesi biçiminde gerekse de vaktiyle daha çok bilim felsefesi ağırlıklı çalışmalar yapacakmış gibi bir izlenim uyandıranların sonradan daha farklı çalışmalar gerçekleştirdikleri ve hatta oldukça değişik bir biçimde söylemlerini oluşturdukları görülmektedir. Bu önesürüşü kanıtlamak üzere, Akın Ergüden'le (1944)[164] doktorasını İstanbul Üniversitesinden almış olan Ahmet İnam'ın da (1947)[165] söylemlerine bakmak yerinde olacaktır.

Akın Ergüden daha çok iletişim konusunun, fenomenoloji ve hermeneutik bağlamında yorumlanışıyla uğraşmakta; Ahmet İnam ise birbirinden çok farklı filozoflara ilişkin çalışmalarının, değerlendirmelerinin yanı sıra, felsefi söylemini bir çoğulluk içinde ve odak noktasına insanı alarak kurmaktadır. Amacının, çağımızdaki insanı; bilim, sanat, din ve kültür etkinlikleri içinde kavramak olduğunu belirten A. İnam, özellikle mantık, bilim felsefesi, bilgi kuramı başta olmak üzere,

felsefe tarihi, kültür felsefesi ve ahlak felsefesi alanlarında çalışmalarını sürdürmektedir. Yine aynı Bölümde görevli olan Yasin Ceylan da (1950) İslam felsefesinin yanı sıra, çağdaş felsefe sorunlarıyla da ilgilenmektedir.

Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışan kişilerin büyük bir bölümü doktoralarını yurtdışında yapmış olan kişilerdir. Şu sırada Bölümde görevli olan ve doktorasını yurtdışında yapmış olan Erdinç Sayan, kendini bir analitik felsefeci olarak tanımlamaktadır[166].

Zaman zaman yurtiçi ve yurtdışından gelen öğretim üyelerine ve konferansçılara evsahipliği yapan Bölümde şimdiye değin birçok yüksek lisans ve doktora çalışması yapıldığı da bilinmektedir.

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

Doğu Anadolu'da açılan ilk üniversite olan Atatürk Üniversitesinin (1957) Fen-Edebiyat Fakültesi 1958-1959 öğretim yılında faaliyete geçmiştir.[167] Atatürk Üniversitesinde Fen-Edebiyat Fakültesine bağlı olarak 1975 yılında kurulan Felsefe Bölümü, kuruluş aşamasında İstanbul ve Ankara Üniversitesinden (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, İlahiyat Fakültesi) destek görmüştür. Sonraki yıllarda öğretim üyesi ihtiyacını daha çok kendi kaynaklarından karşılayan Bölüm, zaman zaman gerçekleştirdiği geniş kapsamlı kongre, sempozyum türü çalışmalarla da dikkati çekmektedir. Yine farklı zamanlarda diğer üniversitelerin felsefe bölümlerinden konuşmacılar çağıran Bölümün kadrosunda zaman zaman değişiklikler gözlenmektedir. Öğretim elemanlarının bir kısmının daha sonra başka üniversitelere geçtiği ya da Bölümün bağlı olduğu Üniversitenin başka fakültelerinde görev aldıkları görülmektedir. Bölüm bir yandan, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesine bağlı Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalını desteklemektedir; öte yandan da Üniversitenin başka fakültelerine destek sağlamaktadır; örneğin, yine Bölümde yetişmiş bir eleman olan ve mantık alanında yaptığı çalışmalarıyla tanınan Abdülkuddüs Bingöl (1952) İletişim Fakültesini kurmuştur. Aristoteles'in en etkili filozoflardan biri olduğunu savunan A. Bingöl, felsefenin insanın en önemli ürünü olduğunu, insanın bilme isteğinin giderilmesinde bilimin de önünde olduğunu ileri sürerek şöyle der: <<Kendine özgü yol ve yordamından, kullanılan terimlerinden habersiz de olsa, insan olmanın bir gereği olarak herkesin zaman zaman filozofça davrandığını ve felsefe ile iç içe olduğunu sanıyorum>>[168].

Bölümde yetişenlerin zaman zaman Tanzimattan bu yana yerel düşünce dünyamızı gözler önüne sermeyi amaçlayan çalışmalar gerçekleştirdikleri ve bunun yanı sıra karşılaştırmalı çalışmalar yaptıkları görülmektedir.

Şu sırada kadrosunda hiçbir profesörün yer almadığı Bölümde çalışanların büyük bir kısmı doktora derecelerini de yine bu Bölümden almışlardır. Doktorasını bu Bölümde yapan ve çağdaş felsefe ile uğraşan Ali Osman Gündoğan'a göre <<felsefe gerçek olandan hareketle bütün bir varlığın üstüne yükselmek ve varlığı anlamada kuşatıcı bir bakış açısı kazanmak olmalıdır>>[169]. Yine aynı Bölümde çalışanlar arasında Mustafa Yıldırım[170] (Bölüm Başkanı) çağdaş felsefe sorunlarıyla, Münir Dede[171], dil felsefesine ilişkin sorunlarla, Nurten Gökalp[172] özellikle, psikoloji ile felsefe arasındaki ilişkileri gündeme getiren sorunlarla uğraşmaktadır.

Öğretim elemanlarının büyük bir çoğunluğunun din-felsefe ilişkilerini son derece önemli bir sorun alanı olarak gördükleri ve bunun yanı sıra kimi öğretim elemanlarının, hatta araştırma görevlilerinin günümüzün önemli felsefe sorunlarıyla ilgilendikleri gözlenmektedir.

Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim elemanları Türk Felsefe Derneğinin düzenlediği çalışmalara etkin olarak katılmaktadırlar. Bölüm şimdiye değin, "İnsan Problemleri Açısından Felsefe ve Sosyal İlimler Sempozyumu" (1983), "Felsefe ve Sosyal Bilimler Kongresi" (1984), "Bilim ve Düşüncenin Işığında Gençlik Sempozyumu" (1985), "İnsan Felsefesi Kongresi"ni (1998) düzenlemiştir.

Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümüne ülkemizin diğer üniversitelerinden de zaman zaman konferans ve ders vermek üzere gelenler arasında, İsmail Tunalı,

Necati Öner, Bozkurt Güvenç, Afşar Timuçin, Süleyman Hayri Bolay, Yaşar Nuri Öztürk, M. Meeker, Nevin Güngör, Şafak Ural, Teoman Duralı, Betül Çotuksöken sayılabilir.

Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü, yine aynı Üniversitede 1991 yılında kurulan Kazım Karabekir Eğitim Fakültesine de destek vermektedir. Eğitim Fakültelerinin yeni örgütlenme biçimine göre "Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı"nda ise Abamüslim Akdemir ve Uğur K. Odabaş görev yapmaktadırlar[173].

EGE ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

Ege Üniversitesi Felsefe Bölümü, Üniversitenin ilkin Sosyal Bilimler Fakültesine bağlı olarak 1979 yılında kurulmuştur. Ege Üniversitesinin 1982 yılında Ege Üniversitesi ve Dokuz Eylül Üniversitesi adları altında iki üniversite haline gelmesinden sonra, Sosyal Bilimler Fakültesinin adı, Edebiyat Fakültesi olarak değiştirildi. Felsefe Bölümü de bu Fakülteye bağlandı. Bölümü kuran felsefeciler ise Ahmet Arslan, Doğan Özlem ve Tülin Bumin'dir. O sırada Fakülte Dekanı olan Ahmet Necdet Sözer de Bölümün kurulmasında katkılı olmuştur.

Bölümün uzun yıllar boyunca başkanlığını üstlenmiş olan Ahmet Arslan (1944), Antikçağ felsefesi ve İslam Felsefesi çalışmalarıyla tanınmaktadır. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinden doktorasını almış olan A. Arslan'ın doktora hocası Mübahat Türker-Küyel'dir. Ahmet Arslan kendini felsefe anlayışı bakımından bir "eklektik" olarak nitelemekte ve felsefi söylemine ilişkin olarak şöyle bir değerlendirme yapmaktadır: <<Bilgi kuramında "pragmatist" olduğumu sanıyorum. Ahlak'ta zannederim "faydacı"yım. Siyasette büyük ölçüde "liberal"im. Din konusunda kesinlikle "şüpheci"yim; "bilinemezcilik"ten ileri bir şüpheci. Bilim felsefesinde klasik anlamda bir "pozitivist"im. Bütün bunların birbirleriyle uyuşup uyuşmadığı konusu da doğrusu beni fazla ilgilendirmiyor>>[174]. A. Arslan son yıllarda özellikle toplumu yakından ilgilendiren sorunlarla da uğraşmakta, çeşitli yayın organlarında kısa yazılar kaleme almaktadır. Böylece, felsefenin sadece üniversite ortamında kalmaması gerektiği iletisini de vermektedir. Bu nedenle, onun bu türden çalışmalarının büyük ölçüde siyaset felsefesi alanında yer aldığı da ileri sürülebilir.

Doğan Özlem (1944) Bölümün en verimli hocalarından biridir. Doktorasını İstanbul Üniversitesinden almış olan D. Özlem'in hemen tüm çalışmaları kültür bilimlerinin kuruluşuna ilişkindir; bu durum onun bir bakıma İstanbul Üniversitesinde başta Nermi Uygur olmak üzere birçok filozofun temsilciliğini yaptığı görüşlerin önemli bir sürdürücüsü olduğunu göstermektedir. Ancak giderek hermeneutik alanındaki çalışmalarında göreliliğe kaydığı da anlaşılmaktadır. Kendi deyişiyle: <<Bir hermeneutikçi olmam dolayısıyla, felsefede mutlakçılığa karşı relativist, ezeli-ebedi hakikat anlayışına karşı tarihselci, evrenselciliğe karşı bireyselci ve kesinlikçiliğe karşı septik tavırların yön verdiği bir felsefe anlayışına sahibim>>[175]. Kültür bilimleri sorunsalı ile özel olarak uğraşması, ülkemizde son yıllarda bu bağlamda yapılan çalışmalara da katkıda bulunmasını sağlamaktadır[176]. D. Özlem, gerek üniversite çevreleri için gerekse de üniversite dışı çevreler ve ortaöğretim öğrencileri için hazırladığı kitaplarla ve yoğun bir biçimde gerçekleştirdiği çeviri çalışmalarıyla da dikkati çekmektedir.

Doktorasını, İstanbul Üniversitesinden alan ve Ege Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışan bir başka öğretim üyesi de Taylan Altuğ'dur (1950). T. Altuğ, akademik yaşama Kant'la ilgili çalışmalarla adım atmış ve bu çalışmalarını uzun süre sürdürmüştür. Kant'la ilgili çeviri çalışması da yapmış olan T. Altuğ bir yandan da dil felsefesi alanında dikkati çeken makaleler kaleme almıştır. Bu çalışmalarında, özellikle, J. Locke'tan bu yana dil felsefesinin geçirdiği evrimi de hesaba katmakta, felsefe tarihi eşliğinde bu alanın sorunlarına eğilmektedir. Ayrıca zaman zaman yine Kant'ı hareket noktası olarak, estetikle ilgili çalışmalar yapmakta[177] ve Bölüm Başkanlığı görevini sürdürmektedir.

Uzunca bir süre Bölümde görev alan ve doktorasını yurtdışında, yapan Tülin Bumin (1949)[178] Hegel üzerine yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza* başlıklı kitabıyla da dikkati çeken Tülin Bumin halen Galatasaray Üniversitesinde çalışmalarını sürdürmektedir.

Bölümde çok aralıklı olmakla birlikte toplantılar da düzenlenmekte ya da Bölüm, Ege Üniversitesinin çeşitli vesilelerle düzenlediği toplantılarda zaman zaman etkin bir rol oynamaktadır. *Seminer* adlı bir yayın organı da olan Bölümde, Oktay Anar, Hakkı Hünler, Mehmet Kuyurtar, Erhan Işıklar adlı araştırmacılar da çalışmalarını sürdürmektedirler. Genç araştırmacılardan H. Hünler yaptığı çalışmalarla ve ülkemizde büyük ölçüde eksikliği hissedilen ortak çalışmalara katılma konusundaki tutumu bakımından dikkati çekmektedir. Ona göre <<felsefeyi felsefe yapan şey, boşlukta değil, ancak tarihsel bir akılsallık geleneği içinde bulunabilir>>[179].

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

Boğaziçi Felsefe Bölümü, ülkemizin Orta Doğu Teknik Üniversitesinden sonra İngiliz dilinde öğretim yapan ikinci üniversitesidir. 1971 yılında Türk Üniversite sistemine geçen Boğaziçi Üniversitesinin Felsefe Bölümü 1982'de kurulmuştur. Bölümde görevli öğretim üyeleri genellikle doktoralarını yurt dışında tamamlamış olan kişilerdir.

Analitik felsefe geleneğinin egemen olduğu Bölümün en önde gelen elemanlarından biri Arda Denkel'dir (1949). Analitik felsefe geleneği bağlamında varlık ve dil sorunlarıyla yoğun bir biçimde uğraşan Denkel, aynı zamanda son derece verimli bir yazardır da. Yabancı dilde yaptığı çalışmalarla da dikkati çeken ve TÜBA üyesi de olan A. Denkel, felsefenin doğası konusunda görüşlerini açıklayan kişilerden de biridir. Yaklaşık onsekiz yıl boyunca yazdığı kısa yazılarını iki ciltlik bir kitapta bir araya getiren A. Denkel'e göre felsefeyi, sorunları ve yöntemleri bakımından diğer bilgisel etkinliklerden ayırt etmek gerekir. <<Bunlar (sorunlar, yöntemler) ise dinamik nitelikler olarak, en iyi biçimde, felsefi etkinliğin içinde, bu etkinliği yaşayarak ve yaşatarak gösterilebilirler. Öyle ise felsefeye başlarken *felsefeyi ayırt ederek tanıtmak* yerine, felsefeyi bir *etkinlik olarak sunma yolu ile tanıtmak*, sonra da sonuç olarak kimi ayrıştırıcı noktalara değinmek, hem eğitim hem de genel tanıtım amacı açısından daha yararlı olabilir>>[180]. Varlık, bilgi ve dil felsefesi konusunda önemli sorun odaklarına dikkati çeken A. Denkel, zaman zaman doğrudan uğraştığı alanların tarihsel boyutunu da içeren çalışmalar kaleme almıştır. *Felsefe Tartışmaları* adı altında yayımlanan derginin yayın danışmanlığını da üstlenen A. Denkel, *Felsefe Tartışmaları*'nın 1. Kitabının yayımlanışı dolayısıyla kaleme aldığı "Başlarken" başlıklı yazıda felsefeye ilişkin tutumunun ne olduğunu bir kez daha gözler önüne sermiştir[181].

Önce Hacettepe Üniversitesinde, daha sonra da Orta Doğu Teknik Üniversitesinde çalışan ve ardından Boğaziçi Üniversitesine geçen Pınar Canevi (1945), uzun bir süre burada görev yaptı. 1996 yılında bu Bölümden emekli olan P. Canevi, özellikle Eskiçağ felsefesi konusunda çalışmalar yapmıştır; doktora tezinin konusu da Platon'dur.

Bölümde halen Başkan olarak çalışan Gürol Irzık da (1955)[182] bilim felsefesi konusunda yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Bölümün aynı zamanda dışa dönük etkinliklerine de önem veren G. Irzık, bilim felsefesine ilişkin çalışmalarında sosyal bilimleri de ne denli önemsediğini göstermekte ve bu konularda disiplinlerarası projelerde yer almakta ya da bu türden çalışmalara katkı sağlamaktadır. Yalçın Koç da (1950) bilim felsefesi ağırlıklı çalışmalarıyla tanınmaktadır. Doktorasını İstanbul Üniversitesinden almış olan Yalçın Koç[183], Frege ve Kant konusunda araştırmalar yapmış, dersler vermiştir.

Bölümün kurulmasına büyük emeği geçen Zeynep Davran (1942) yıllardan beri Bölümde felsefe tarihi ve etik dersleri vermektedir.

Yurtdışı ilişkileri bakımından diğer üniversitelerin felsefe bölümlerinden daha farklı bir anlayış içinde olan Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümünün kadrosunda hemen her zaman bir ya da iki yabancı öğretim üyesi konuk olarak bulunmaktadır. Son yıllarda en uzun süreli olarak Bölümde kalanlar arasında, özellikle Descartes

üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan Stefen Voss ile analitik felsefe alınında çalışan Chryssi Sidiropoulos sayılabilir.

Ayrıca Bölümün Boğaziçi Üniversitesine en önemli katkılarından biri de Üniversitenin birçok Bölümüne açılan felsefe dersleri aracılığıyla olmaktadır. Bu yolla, öğrencilerin felsefeyle tanışması sağlanmaktadır. Bölüm, ayrıca, yeniden yapılanma konusunda ya da Bölüm programlarını sık sık gözden geçirerek nelerin yapılması gerektiği konusunda da etkin bir tutum içindedir.

İstanbul Üniversitesinden ayrılarak Boğaziçi Üniversitesine geçen Önay Sözer, verdiği farklı nitelikli –daha çok Kant sonrası felsefeye ilişkin– dersleriyle, Bölüme farklı bir soluk getirmiştir. Benzer yolu izleyenlerden biri de Ferda Keskin'dir. Günümüz felsefesinin önemli temsilcilerinin görüşlerini derslerinde yansıtan Ferda Keskin, bir bakıma Bölümün alışılagelmiş tutumunun dışına çıkmaktadır.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümü büyük ölçüde Hacettepe Üniversitesinin desteğinde, Fen Edebiyat Fakültesine bağlı olarak 1990 yılında kurulmuştur. Hacettepe Üniversitesinden yetişmiş ve doktora çalışmalarını da burada tamamlamış olan Sevgi İyi (1956)[184] ile Işık Eren (1957)[185] Bölümün kurulmasında en çok emeği geçen kişilerdir. Sevgi İyi, ağırlıklı olarak çağdaş felsefe konularında sistematik yaklaşımlı çalışmalar yürütmektedir; Işık Eren ise doktora yaptığı konuya koşut olarak Bölümde dersler vermektedir.

Bölümün kurulmasına katkıda bulunan bir diğer kişi ise İoanna Kuçuradi'dir; katkısını, uzun yıllar boyunca Bölümde ders vererek de sürdürmüştür. Ders verme yoluyla Bölüme katkı sağlayanlar arasında ise, Bilge Karasu, İsmail Demirdöven, Arda Denkel, Tüten Anğ, Betül Çotuksöken, Kurtuluş Dinçer, Harun Tepe sayılabilir. Bölümün kurulduğu ilk yıllarda kimi öğretim üyeleri de Bölüme konferansçı olarak katkıda bulunmuşlardır. Bunlar arasında da Doğan Özlem, Kenan Gürsoy, Ahmet İnam, Önay Sözer, Zekiye Kutlusoy ilk akla gelen isimlerdir.

Yunanca ve Latince derslerinin de ayrı bir öğretim elemanı tarafından verildiği Bölümde, büyük ölçüde Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünün ders programına koşut bir program uygulanmaktadır. Ontolojik-antropolojik bakış açısının egemen olduğu Bölümde, son yıllarda yüksek lisans düzeyinde de eğitim verilmektedir.

Bölümde görevli diğer öğretim üyeleri ise Abdülkadir Çüçen (1961) ile Ahmet Cevizci'dir (1959). Doktorasını yurtdışında (Amerika Birleşik Devletleri) yapmış olan A. Çüçen[186], birçok konuda çalışmaktadır. Ağırlıklı olarak çağdaş felsefeyle uğraşmasının yanı sıra, felsefeye giriş ve mantık konusunda da kitaplar kaleme almıştır.

Ahmet Cevizci de[187] doktorasını Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesinde tamamladıktan sonra Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümüne geçmiştir. Özellikle *Felsefe Sözlüğü* başlıklı çalışmasıyla tanınan A. Cevizci, araştırmalarını Eskiçağ felsefesinde yoğunlaştırmaktadır. Özgün ya da derleme niteliğindeki çalışmalarının yanı sıra çeviriler de yapan A. Cevizci, liseler için de bir ders kitabı kaleme almıştır.

GAZİ ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

Gazi Üniversitesi Felsefe Bölümü, Fen Edebiyat Fakültesine bağlı olarak 1990 yılında kurulmuş; 1993-1994 öğretim yılından itibaren de öğretime başlamıştır. Bölümün kurulmasına emeği geçenler arasında Rasih Demirci ile Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden gelen Mehmet Naci Bolay sayılabilir. Bir ölçüde Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümününün ders programına uygun olarak ders programını hazırlayan ve şimdilik sadece Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalına işlerlik kazandırmış olan Bölümde birinci ve ikinci yarıyıllarda Osmanlıca derslerinin yanı sıra İslam düşüncesine ilişkin dersler de verilmektedir.

Şu sırada Bölümde başkanlık görevini sürdüren Süleyman Hayri Bolay doktora çalışmasını[188] Hilmi Ziya Ülken'in yönetiminde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde tamamlamış, aynı Fakültede ve uzun bir süre de Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışmıştır. Türk Felsefe Derneğinin de etkin bir üyesi olan S. H. Bolay, çağdaş felsefeyle ilgili çalışmalar yapmaktadır.

Bölümde çalışan diğer kişiler arasında da Hakan Poyraz, Kazım Sarıkavak sayılabilir.

MERSİN ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ

Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümü, Fen Edebiyat fakültesine bağlı olarak 1993 yılında kurulmuştur. 1994-1995 öğretim yılında Bölüme öğrenci alınmaya başlanmış ve 1997-1998 öğretim yılından itibaren de ikinci öğretim programı açılmıştır. Üniversitenin tanıtıldığı 1997-1998 kataloğunda, felsefe öğretiminin amacıyla ilgili olarak şu görüşlere yer verilmiştir: <<Amaç, dünya tarihindeki düşünsel başarıları özümseyen, değerlendiren ve kültürümüze katılan bireyler yetiştirmektir. Bilgi, ahlak değerleri, varlık düzeni, dil ve kültür, din ve bilim, devlet ve hukuk, sanat temel sorun alanlarıdır. Tarihsel olarak Eski Doğu, Klasik Grek, Doğu ve Batı Ortaçağları, Rönesans ve Aydınlanma, Yeni ve Yakın Çağlar ile Çağdaş Felsefeler gelişim ve bütünlükleri içinde incelenir. Bilgi kazanımı yanısıra yöremiz toplumuna açık seminerler, sempozyumlar ve uygulamaya dönük araştırmalarla kültüre hizmet ve öğrencilere, toplumsal etkinliklere katılma, dünyanın ve ülkemizin karşılaştığı çok yönlü sorunlara çözümler getirme becerileri kazandırmak amaçlanır>>[189]. Bölümün kurulmasında etkili olan kişiler arasında, Vural Ülkü, Onur Bilge Kula, Bedia Akarsu, Uluğ Nutku ve Hülya Can sayılabilir.

Bölümün diğer felsefe bölümlerinden bir bakıma farklı bir örgütlenme biçimi vardır; bu da Bölümde, "Bilim Felsefesi ve Bilim Tarihi" adı altında bir anabilim dalının olmasından kaynaklanmaktadır. Çok çeşitli alanlarda derslerin verildiği Bölümün en ilginç etkinliği ise, bu yıl beşincisi düzenlenen "Mersin Felsefe Günleri"dir; her yıl farklı bir konunun işlendiği bu çalışmalarda, hem çevredeki kimi kültürel örgütlenmelerden katkılar sağlanmakta hem de çevre halkı yapılan çalışmalara bizzat katılmaktadır. Bu çalışmalar dolayısıyla Bölüme, diğer üniversitelerden öğretim elemanları da çağrılmaktadır.

Bölümün kurucusu ve ilk bölüm Başkanı olan –1999 yılı ortalarında Bölümden ayrılmıştır– Uluğ Nutku, İstanbul Üniversitesinde yetişmiş ve uzun yıllar boyunca da yine aynı Üniversitede çalışmıştır[190]. Felsefi tutumunu günlük yaşamdan aldığı örneklerin canlılığı ile daha da etkili bir duruma getiren ve felsefi etkinliği hiçbir zaman yaşamın dışında görmeyen Uluğ Nutku, yetiştirdiği öğrencileri için de felsefe anlayışı bakımından önemli bir örnek oluşturmaktadır. Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünü kurmadan önce Çukurova Üniversitesi Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalında da (o sıralardaki örgütlenme modeline göre bu anadal bir bölüm olarak faaliyette bulunuyordu) çalışan U. Nutku'ya göre <<İnsan, felsefelerle tüketilemez. Başka deyişle, insan felsefeleri hep olacaktır. Temel sorunlar hep aynıdır ve genel bir insan görüşüne olanak sağlarlar. Ama buna ulaşmak, genel bir insan kavramıyla başlamayı değil, genelliği canlandıran, farklı yörelerde farklı dillerde yaşayan insan sorunlarından geçmeyi gerektiriyor>>[191].

Böyle bir tutumun bir ölçüde de olsa Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünde de kök salmasını sağlayan U. Nutku'ya göre, Bölümde söz konusu olan genel eğilim, insan felsefesi ve bilim felsefesi yönündedir.

Bölümde çalışan bir diğer öğretim üyesi ise Sara Çelik'tir (1945). İstanbul Üniversitesinden yetişmiş olan ve doktorasını da bu Bölümden alan S. Çelik[192], ağırlıklı olarak bilgi felsefesiyle ve bu alanda beliren sorunlara çözüm üretmeye çalışan analitik felsefe gelenekleriyle bağlantılı olarak çalışmaktadır. S. Çelik, üzerinde çalıştığı alanlarla ilgili çeviri çalışmaları da yapmaktadır.

Bölümde görevli kimi öğretim elemanları doktora çalışmalarını Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde yapmaktadırlar; bunlar arasında Hülya Can ile Taşkıner Ketenci sayılabilir.

Mersin Üniversitesi Felsefe Bölümünün öğretim elemanları büyük ölçüde Türkiye Felsefe Kurumunun çalışmalarına etkin olarak katılmakta ve öğrencilerin de katkısıyla dergi çalışmaları yapmaktadırlar. Bu bağlamda *Artı* (şu sıralarda yayımlanmıyor), *Logos*, *Simurg* adlı dergiler sayılabilir.

DİĞER FELSEFE BÖLÜMLERİ VE ÜNİVERSİTELERDEKİ FELSEFE ÇALIŞMALARI

Şimdiye değin belli başlı özellikleriyle tanıtmaya çalıştığımız bölümler dışında, son yıllarda kimi üniversitelerimizde yeni bölümlerin açıldığına tanık olmaktayız. Bunlardan hemen akla gelenleri ise Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü, Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü, Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü, Pamukkale Üniversitesi Felsefe Bölümü (ilk kez bu öğretim yılında öğrenci almıştır) ile Eğitim Fakültelerine bağlı olarak öğretmen yetiştiren ve Anabilim Dalı düzeyinde kurulan kurumlardır.

Konu, üzerinde durdukça ayrıntılanmaktadır. Bu bölümlerin içersinde örneğin Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümünde (1996) henüz yetişmiş hiçbir öğretim üyesi bulunmamaktadır. Gerçekten de felsefe alanının öğretim düzeyinde en büyük sıkıntısı, bu alanda yeteri kadar öğretim elemanının bulunmayışıdır. Daha önce de dile getirildiği gibi, kimi bölümler henüz ne öğrenci almakta ne de buralarda herhangi bir öğretim elemanı bulunmaktadır. Genellikle birkaç eleman aldıktan sonra bölüm gerçek anlamda açılmaktadır. Ancak Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü için böyle bir durum söz konusu olmamış ve konu ile ilgili hiçbir öğretim elemanının Bölümde bulunmamasına karşın, öğrenci alınmış ve öğretim başlatılmıştır[193]. 1999-2000 öğretim yılında Dicle Üniversitesi Felsefe Bölümü ilk mezunlarını verecektir.

Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü (1998) ilkin Üniversitenin diğer bölümlerinde okuyan öğrencilerine felsefe alanında dersler vermiştir. Daha sonra yüksek lisans ve hemen 1999-2000 öğetim yılında da lisans düzeyinde öğrenci almaya başlamıştır. Öğrencilerinin yüzde elli kadarını Fransız dilinde öğretim yapan ortaöğretim kurumlarından devşiren Bölüm, henüz pek az öğrenci almaktadır. Buna karşılık öğretim elemanı bakımından oldukça iyi bir durumdadır. Doktorasını Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümünde yapmış olan Kenan Gürsoy halen Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümünde görevlidir. Daha önce çalışmalarını andığımız Tülin Bumin ile yine doktorasını yurtdışında yapmış olan Melih Başaran ve Zeynep Direk[194] bu Bölümde çalışmaktadırlar. İstanbul Üniversitesinden ayrılan Medar Atıcı da yine burada çalışmaktadır. Felsefeye Giriş derslerini yaygın bir biçimde diğer öğrencilere de vermeyi sürdüren Bölümde[195] öğretim dili Fransızcadır.

Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü de (1998) yine İstanbul Üniversitesinden yetişenlerce kurulmuştur. Bölüm Başkanı Nejat Bozkurt (1945) estetik alanındaki çalışmalarıyla ve çağdaş felsefi tutumlara ilişkin incelemeleriyle tanınmaktadır[196]. Bölüm şimdilik yüksek lisans düzeyinde öğretim vermektedir.

Bölümün bir diğer etkin elemanı ise Sinan Özbek'tir (1961). İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden doktora derecesini almış olan Sinan Özbek[197], büyük olçüde çağdaş felsefe bağlamında etik ve siyaset felsefesinin sorunlarıyla uğraşmakta ve *Felsefelogos* dergisinin yayın yönetmenliğini yapmaktadır.

Yeditepe Üniversitesi Felsefe Bölümü (1997) ise, Vakıf Üniversitelerinin içinde ilk kez yer alan Felsefe Bölümüdür. Gelecek yıl ilk mezunlarını verecek olan Bölümde, Hacettepe Üniversitesinden doktorasını almış olan Zeynep Gürata[198] ile doktorasını İstanbul Üniversitesinde yapmış olan Cemil Güzey[199] çalışmaktadır. Yabancı bir öğretim üyesi de (Dr. Barry Stocker) yine bu Bölümde görevlidir.

Felsefenin öğretim ve araştırma alanı olarak temsil edildiği diğer kurumlar ise Eğitim Fakülteleri (Sosyal Alanlar Öğretmenliği Bölümüne bağlı bir anabilim dalı olarak Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalı), Hukuk Fakülteleri (Kamu Hukuku Bölümlerine bağlı olarak Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Anabilim Dalı), İlahiyat Fakülteleridir (Felsefe ve Dinbilimleri Bölümü). Bu kurumlarda çalışan öğretim elemanlarının pek azı doğrudan doğruya felsefe bölümlerinden mezun olmuş kişilerdir.

Eğitim Fakültelerinde çalışanlar arasında yer alan Zeynep Deniz Kanıt[200], yüksek lisans ve doktora çalışmalarını İstanbul Üniversitesinde tamamlamıştır ve halen Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesinde çalışmaktadır. Yine aynı kurumda çalışan ve özellikle ülkemizde yürütülen felsefe çalışmalarını incelemeye yönelik araştırmalar yapan Mustafa Günay[201] sayılabilir.

Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesinde ise Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalında –daha önce de dile getirildiği gibi– Abamüslim Akdemir de felsefe alanında doktora[202] yapmıştır.

Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesine bağlı Felsefe Grubu Eğitimi Anabilim Dalında çalışan Zekiye Kutlusoy da[203] doktorasını Orta Doğu Teknik Üniversitesinde tamamlamıştır ve bilgi felsefesi konusunda çalışmalarını sürdürmektedir.

Hukuk felsefesi ve Sosyolojisi alanında akla gelen ilk adlardan biri Vecdi Aral'dır. Uzun yıllar İstanbul Üniversitesinde çalışmış olan V. Aral, halen Kocaeli Üniversitesi Hukuk Fakültesinde görevlidir. Özellikle Kelsen üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan V. Aral'a göre, felsefe, aklın kendi üzerinde düşünmesini sağlamaktadır. <<Üstelik dışımızdaki dünyayı tanımakta ontoloji, metafizik ve dünya görüşü teorisi bilimlerin zorunlu bir uzantısını oluşturmaktadır>>[204].

Adnan Güriz de Ankara Üniversitesinde uzun yıllar bu alanda çalışmış bir hukuk felsefecisidir. Ülker Gürkan ve Gülriz Özkök de Ankara Üniversitesinde hukuk felsefesi alanında akla gelen önemli isimlerdir.

İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesinden yetişmiş olan Niyazi Öktem (1944), hukuk felsefesi alanında yapmış olduğu çalışmalarıyla tanınmaktadır[205]. İstanbul Bilgi Üniversitesinde çalışmalarını sürdüren N. Öktem son yıllarda önem kazanan dinlerarası diyalog konusunda da birçok çalışmaya katılmaktadır.

Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesinde çalıştıktan sonra Akdeniz Üniversitesine geçen Hayrettin Ökçesiz sivil itaatsizlik konusunda yaptığı çalışmayla ve konuyla ilgili olarak gerçekleştirdiği derleme türü kitaplarla tanınmaktadır[206].

Genç kuşak hukuk felsefecileri arasında de Yasemin Işıktaç[207] ve A. Ulvi Türkbağ[208] ilk akla gelen isimlerdir.

Yükseköğretim Kurulu Yasasının getirdiği yeni bir düzenlemeyle İlahiyat Fakültelerinde "Felsefe ve Dinbilimleri" adı altında bölümler açıldığını görüyoruz. Bu çalışma çerçevesinde, adı geçen bölümlerde görevli öğretim elemanlarının ağırlıklı olarak İlahiyat eğitimi almış olduklarını belirtmekle yetiniyoruz.

Üniversitelerimizin kimi fakülte ve bölümlerinde felsefe dersinin de seçmeli ders olarak verildiğine tanık olmaktayız. Örneğin, İstanbul Teknik Üniversitesinde

Mimarlık Fakültesinde, yine aynı Üniversitenin Fen Edebiyat Fakültesine bağlı İnsan ve Toplumbilimleri Bölümünde, İstanbul Üniversitesi Hasan Ali Yücel Eğitim Fakültesinde felsefe dersleri verilmektedir. Bu derslerde farklı meslekler açısından eğitilen kişilerin mesleki yetişimlerini felsefi bakış açısıyla da zenginleştirmeleri amaçlanmaktadır. Ayrıca kimi yükseköğretim kurumlarımız da zaman zaman felsefe derslerinin verilmesi konusunda istekli görünmektedirler.

* * *

Felsefe bölümlerinden yetişmiş olanların bir kısmının bu bölümlerde değil de başka alanlarda eğitim ve öğretim hizmetleri veren fakültelerde, bölümlerde çalıştıklarına tanık olmaktayız. Bu kişiler arasında ilk akla gelenler, Afşar Timuçin, Ömer Naci Soykan ve Hilmi Yavuz'dur. Halen Hacettepe Üniversitesinde çalışmakta olan Hülya Yetişken de bir süre Mimar Sinan Üniversitesi Devlet konservatuvarında çalışmıştır.

Mimar Sinan Üniversitesi Devlet Konservatuvarında çalışan Afşar Timuçin (1939), İstanbul Üniversitesinde başladığı lisans eğitimini, Montreal (Kanada) Üniversitesinde tamamlamıştır. Doktorasını da İstanbul Üniversitesinde yapan[209] A. Timuçin, düşünce tarihi konusunda yaptığı çalışmalarla tanınmaktadır. Ayrıca Estetik konusunda da çalışmaları olan, felsefenin, felsefeye dayalı kültür boyutunun toplumumuzda yerleşmesi için özel çaba harcayan A. Timuçin, Kavram Yayınlarını kurmuş ve üç aylık bir dergi olan *Felsefe Dergisi*'ni de (on beş sayı) çıkarmıştır.

Yine İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden lisans ve doktora derecelerini alan[210] ilkin İnönü Üniversitesinde ve halen de Mimar Sinan Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümünde çalışan Ö. Naci Soykan (1945) ağırlıklı olarak sanat, bilgi ve dil sorunlarıyla uğraşmaktadır.

Aynı zamanda yazar ve şair kimliğiyle de öne çıkan Hilmi Yavuz (1936), doğrudan doğruya felsefe alanında birçok eser de kaleme almıştır. Çağımız felsefe anlayışlarına ilişkin tartışma ortamlarına katılan ya da bizzat bu tartışmaları başlatan biri olarak dikkati çeken H. Yavuz, özellikle, dil ve kültür sorunlarıyla uğraşmakta; felsefeyi tarihsel-toplumsal koşulların bir ürünü olarak görmektedir. Ona göre <<(...) bir felsefenin bilgi kuramı doğrultusunda mı, yoksa ahlak kuramı doğrultusunda mı temellendirilmesi gerektiği sorunu, felsefenin içinde geliştiği toplumun yapısından soyutlanarak ortaya konamaz. Üretim ilişkileri ile üretim güçleri arasındaki çatışmanın bağlamı içinde düşünülmesi gereken yapısal koşullar hesaba katılmadan, felsefenin mithos'çu düşüncede mi, metafizikte mi, bilgi kuramında mı, yoksa ahlakta mı temellendirileceği sorununu irdelemek, soyut ve boşuna bir çabadır>>[211].

1999 yılı sonlarına doğru Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümüne geçen, daha önce Mimar Sinan Üniversitesi Devlet Konservatuvarında görevli olan Hülya Yetişken (1950)[212] ağırlıklı olarak estetik alanında çalışmakta ve zaman zaman da toplumsal bağlamda öne çıkan kavramlara ilişkin çalışmalar yapmaktadır.

Bir yandan üniversitelerimizin felsefe bölümlerinde meslekten yetişmiş eleman sıkıntısı çekilirken bir yandan da bu alanda yetişmiş olan kişilerin tam da kendi alanlarında bir yükseköğretim kurumunda yer almamaları/alamamaları, üzerinde durulması gereken bir noktadır. Ancak bu kişilerin bulundukları kurumda felsefi bir bakış açısını yerleştirme konusundaki çabaları da felsefe adına büyük önem taşımaktadır.

ÜNİVERSİTE DIŞI KURUMSAL ETKİNLİKLER

Felsefe çalışmalarının bir kısmı ülkemizde, üniversite dışında gerçekleşmektedir. Resmi kurumlar dışında oluşturulan bu çalışmaları da birkaç başlık altında toplayabiliriz.

Türkiye'de öteden beri felsefe alanında dernek kurma girişimlerinin olduğu bilinmektedir. *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi* başlıklı çalışmasında konuyu ayrıntılarıyla ele alan A. Kaynardağ'a göre, <<Felsefe cemiyeti kurma isteği (...) felsefe ve sosyoloji sorunlarının okul ve politika dışında özgürce tartışılmasını sağlamak amacından kaynaklanmıştı. Bu isteği gerçekleştirmek için ilk girişimi 1926'da, o zaman Galatasaray Lisesi felsefe öğretmeni olan Hilmi Ziya (Ülken) yaptı>>[213]. Ancak bu ilk girişim ve daha sonraki birçok girişim başarısızlıkla sonuçlandı. İstanbul Üniversitesinden yetişen öğretim üyeleri de kırklı yıllarda dernek kurma isteğiyle yola çıktılar; fakat bu çabalar da yeterince etkili olamadı.

1973 yılında Varna'da düzenlenen 16. Dünya Felsefe Kongresine katılan İoanna Kuçuradi <<Türkiye'nin bir felsefe kurumuna gereksinmesi>> olduğunu açıkça görür ve bir felsefe kurumu oluşturmak üzere girişimlerde bulunur. <<Sonunda çoğu Ankara Üniversitelerinden sekiz felsefecinin bir araya gelip kurucu üye olmasıyla 1974'te "Felsefe Kurumu" adı altında bir dernek ortaya çıktı. Kurucu üyeler şunlardı: Füsun Altıok, Oruç Aruoba, Zeynep Aruoba, Prof. Nusret Hızır, Doç. Dr. İoanna Kuçuradi, Prof. Dr. Takiyettin Mengüşoğlu, Prof. Dr. Suat Sinanoğlu, Doç. Dr. Cemal Yıldırım>>[214].

Merkezi Ankara'da olan kurumun adı 1979'da "Türkiye Felsefe Kurumu" olarak değiştirildi ve o tarihten bu yana ulusal ve uluslararası düzeyde birçok çalışmayı gerçekleştirdi. 1989'dan beri her yıl İstanbul'da da toplantılar düzenleyen Türkiye Felsefe Kurumu, felsefeyi salt akademik düzeyde gerçekleştirmenin yanı sıra, birey ve toplum olarak her birimizi yakından ilgilendiren kavramlara yönelik birçok çalışmayı gündemine almayı sürdürmektedir. Dünya Felsefe Kongresinin 2003'te ülkemizde yapılmasına karar verilmiştir ve bu başarı kuşkusuz Türkiye Felsefe Kurumunundur.

Kurumda etkin olarak çalışanların hemen hemen hepsi çeşitli üniversitelerde görevli olan kişilerdir. Bu nedenle bir bakıma üniversite ortamında yetişmiş olan kişilerin büyük ölçüde çalışmalara katkıda bulunduğu ileri sürülebilir. Türkiye Felsefe Kurumu gerçekleştirdiği birçok çalışmada disiplinlerarası yaklaşıma önem vermekte, özellikle sosyal bilimler alanında çalışanları da düzenlediği birçok çalışmada etkin kılmayı amaçlamaktadır. Böylece farklı disiplinlerde çalışan kişiler belli bir sorunun çevresinde bir araya gelebilmektedirler.

Türkiye Felsefe Kurumu, ülke gerçeklerini hesaba katarak ihtiyaç duyulan birçok konuda eğitim çalışmalarına da bizzat katılmaktadır. Örneğin insan hakları kavramı çerçevesinde ve özellikle etik konusunda seminerler düzenlemekte ya da kimi kurumlardan bu doğrultularda gelen istekleri karşılamaya çalışmaktadır. Son yıllarda Kurum içinde oluşturulan "Çocuklar İçin Felsefe Birimi"nde kavramsal temelli bir eğitim verilmeye çalışılmakta; ortaöğretim düzeyindeki öğrenciler için her yıl "Felsefe Olimpiyatı" düzenlenmekte ve ilk iki dereceyi paylaşan öğrencilerin uluslararası olimpiyatlara katılması sağlanmaktadır.

Türkiye Felsefe Kurumu düzenlediği uluslararası etkinliklerin bir bölümünde, dünyada henüz felsefe alanında pek öne çıkma fırsatını yakalayamamış toplumların bu yöndeki potansiyellerini gözler önüne sermelerine, kendilerini ifade etmelerine de yardımcı olmaktadır. Yerellik-evrensellik bağlamında daima belli bir denge gözeten Türkiye Felsefe Kurumu, felsefenin yaygın bir eğitim aracı olarak toplumda yerleşiklik kazanmasına çabalamaktadır.

Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni (1. sayısı Kasım 1994'te yayımlanmıştır) adı altında bir yayın organı da olan Kurum, gerçekleştirdiği yayın etkinlikleriyle de felsefe dünyasına ve kültürel yaşama büyük katkıda bulunmaktadır[215].

Bir başka üniversite dışı kurum, Türk Felsefe Derneği'dir. 1986 yılında kurulan Derneğin *Felsefe Dünyası* (1. sayısı Temmuz 1991'de yayımlanmıştır) adını taşıyan bir yayın organı vardır. Çeşitli üniversitelerin Felsefe Bölümleriyle, İlahiyat Fakültelerinin Felsefe ve Dinbilimleri Bölümlerinde çalışan öğretim üyelerinin de üye olduğu Dernek, belli aralıklarla kongreler düzenlemektedir.

Türkiye Felsefe Kurumu ve Türk Felsefe Derneği dışında Anadolu Aydınlanma Vakfını da doğrudan felsefe alanında çalışmalar yapan bir kuruluş olarak sayabiliriz. Anadolu Aydınlanma Vakfı, yerel ve evrensel felsefe çabalarını bir araya getirmeye çalışan bir kurumdur. Vakıf, uzman felsefecilerin de katkılarıyla çeşitli konularda konferanslar, tartışmalı toplantılar düzenlemektedir. Vakfın, *Us* adını taşıyan bir yayın organı ile *Logos* adını taşıyan bir bülteni de vardır.

İstanbul'da yayımlanan kimi dergiler aynı zamanda felsefe alanında toplantılar da düzenlemektedirler; bunlar arasında ilk akla gelen *İnsancıl* dergisidir. Kültür ve edebiyat alanında faaliyet gösteren *İnsancıl*, yayın hayatına başlağı günden beri felsefeye de sayfaları arasında yer ayırmış ve bu alanda toplantılar da düzenlemiştir. Bu toplantılar "okuma tiyatrosu" biçiminde olduğu gibi, doğrudan doğruya tartışmalı toplantılar, seminerler şeklinde de olmuştur. Türkiye'nin tanınmış filozoflarına yönelik toplantılar da düzenleyen *İnsancıl* dergisi, aynı zamanda felsefe kitapları da yayımlamaktadır. İnsancıl dergisinin yayın yönetmeni Cengiz Gündoğdu felsefe alanında çalışmakta, konferanslar vermekte ve çeşitli toplantılar düzenlemektedir[216].

Bir ressam grubundan oluşan Sanat Tanımı Topluluğu da dil ve mantık felsefesi bağlamında seminer türünde çalışmalar yapmaktadır[217].

Metis yayınlarınca yayımlanan *Defter* dergisiyle *Toplum ve Bilim* dergisi de sosyal bilimler konusunda olduğu kadar felsefe konusunda yapılan çalışmalara da sayfalarını açmaktadır. Birçok yazın ve kültür dergisinde felsefe yazılarına yer verildiğini görüyoruz[218]. Kimi yayınevlerinin örneğin, Yapı Kredi Yayınlarının, Küyerel yayınlarının da felsefe toplantıları düzenlediğine tanık oluyoruz[219].

Ülkemizde son yıllarda farklı oluşumlar içinde felsefeye yer verildiğini görmekteyiz. Felsefe etkinliklerinin bir bölümü okullarda felsefe kulüpleri, felsefe toplulukları çerçevesinde gerçekleştirilirken, bir bölümü de farklı kuruluşlarda gerçekleştiriliyor[220]. Örneğin, "Özgür Üniversite" adı altında yapılan çalışmalarda, felsefe derslerine yer verildiğini görüyoruz; ayrıca kimi dernek ve vakıfların, araştırma merkezlerinin bünyesinde felsefe dersleri veriliyor[221].

Kitle iletişim araçlarında da zaman zaman felsefe bağlamında birtakım konuşmaların gerçekleştiğine ya da bu alanda kendini kanıtlamış kişilerin yer aldığı açık oturum, panel vb. çalışmaların gerçekleştirildiğine tanık oluyoruz[222].

BAĞIMSIZ ÇALIŞANLAR VE ÇALIŞMALARI

Felsefe dünyamızda, herhangi bir kuruma bağlı olmaksızın calışan kişilerden de söz etmek bir gerekliliktir. Bu kişiler zaman zaman kurumlarca düzenlenen çalışmaların içinde de yer almaktadırlar. Çoğun, kitap türü yayınlarla kendilerini tanıtan ve kabul ettiren bu kişilerin bir kısmı, doğrudan felsefe eğitimi almış kişilerdir; bir kısmı bir zamanlar üniversitelerde çalışan ve bir kısmı da doğrudan felsefe eğitimi almayıp, felsefeye daha sonra ilgi duyan ve bu alanda çalışmalar yapan kişilerdir. Bunların arasında Arslan Kaynardağ, Selahattin Hilav, E. Sezgin, Füsun Akatlı, Oruç Aruoba, Vehbi Hacıkadiroğlu, Celal Kanat sayılabilir.

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun olan Arslan Kaynardağ (1923), yakın dönem düşünce tarihimize ilişkin çalışmalarıyla öne çıkmaktadır. Türkiye Felsefe Kurumunun çalışmalarına her zaman katkıda bulunan A. Kaynardağ, felsefe ve sosyoloji alanında yapılan çalışmaları sürekli olarak gündemine almakta ve özellikle felsefenin kurumsallaşması yönünde atılan adımları yakından izlemektedir. Birkaç yıl öncesine kadar her yıl başında ülkemizde felsefe alanında yapılan çalışmaları yansıtan konuşmalar yapan A. Kaynardağ, özellikle *Felsefecilerle Söyleşiler* adlı yapıtıyla tanınmaktadır. Seksenli yıllarda felsefecilerle yapılan konuşmaların derlenmesi niteliğinde olan çalışma, felsefe dünyamıza ışık tutmaktadır. Kendi deyişiyle <<Bu konuşmalar her şeyden önce bir oluşumun tanıklığını yapıyor>>[223]. A. Kaynardağ söyleşilerin sadece felsefe alanında kalmayıp, tüm kültür yaşamını yansıtacak şekilde planlandığını dile getiriyor: <<Söyleşilerde felsefe konularına olduğu kadar, ülkemizin güncel kültür sorunlarına da değinilmiş, onlara ilişkin düşünceler öne sürülmüş, yorum ve açıklamalar yapılmıştır. Bütün bunlar arasında, felsefecilerimizin eleştiriye hatta özeleştiriye yöneldiklerini görmek kitaba ayrı bir özellik kazandırmaktadır>>[224].

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünü bitiren ve 1954-1959 yılları arasında Paris'te felsefe ve sosyoloji öğrenimi gören Selahattin Hilav (1928), bireyleşme ile felsefi düşünme biçiminin oluşması ve gelişmesi arasında bağ kurar. Birçok çeviri çalışması da gerçekleştirmiş olan S. Hilav, kaleme aldığı *100 Soruda Felsefe El Kitabı* adlı yapıtının son bölümünde tarihsel gerçeğimizle felsefe arasında ilişki kurmaya çalışır. Çünkü ona göre <<(...) en kuramsal felsefi düşüncelerin bile kökleri, tarihsel-toplumsal koşullardadır. Felsefi düşünce bir kere ortaya çıktıktan ve birikimini yaratıp geleneklerini pekiştirdikten sonra, maddesel koşulların ve toplumsal gerçeğin etkisinde değilmiş gibi görünür. Felsefenin bu bağımsızlığı ve özgüllüğü belli bir dereceye kadar doğrudur. Ama işin derinine inildiğinde, felsefenin tam (mutlak) anlamda bağımsız olmadığı ve kendisini doğuran tarih-toplum koşullarınca belirlendiği, doğrudan doğruya olmasa da dolaylı olarak yani bu maddesel koşulların çeşitli dolayımlardan (médiation'lardan) geçen etkisi altında bulunduğu; son kertede onlar tarafından biçimlendirildiği görülür>>[225].

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü mezunu olan ve Arda Denkel ile birlikte yayın danışmanlığını üstlendiği *Felsefe Tartışmaları*'nda yazılarını yayımlayan Erkut Sezgin ağırlıklı olarak dil-düşünme bağlantısı üzerinde durmaktadır. Bir ara İngiltere'de Wittgenstein üzerine araştırmalar da yapan E. Sezgin, filozoflarla ilgili olarak yapılan alışılagelmiş yorumların ötesine geçmeye çabalıyor ve tartışmacı yönü ağırbasan bir söylem oluşturmayı amaçlıyor[226].

Ankara Üniversitesi Felsefe Bölümünden mezun olan ve doktorasını İoanna Kuçuradi'nin yönetiminde hazırlayan Füsun Akatlı (1944), bir süre Ankara Üniversitesinde (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü, Eğitim Fakültesi) ve Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışmıştır[227]. Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde gerçekleştirilen çeviri çalışmalarına da katkıda bulunan F. Akatlı, edebiyat eleştirisi alanında da ülkemizin en yetkin kalemlerinden biridir. Tartışmacı kimliğiyle dikkati çeken F. Akatlı, felsefenin dünya görüşü anlamını da içereceğini ortaya koymaya çalıştığı bir yazısında şöyle diyor: <<Düşünmek insanın doğasıdır. Düşünen ve yaşamın içinde olanların, felsefeyi kendi dünyalarının dışına koymaları, yok saymaları anlaşılabilir mi? Demek ki, dünya görüşü diye adlandırabileceğimiz anlamıyla felsefenin, her insan tekinin sorunu olduğuna gelip dayanıyoruz. Yineleyelim; felsefe kavramlarla, fikirlerle oynanan, öğretilerle karşıdakileri mat etmeye yarayan bir satranç değildir. Felsefe akımları kişiye yaşama biçimleri, dünya görüşleri öneren, onu kendine bir yön seçmek, yaşam karşısındaki tavrını belirlemek, erdemlerini görevlerini, amaçlarını saptamak sorunuyla karşı karşıya getiren çağrılardır>>[228].

Hacettepe Üniversitesinden doktora derecesini almış[229] ve bir süre bu üniversitede çalışmış olan Oruç Aruoba (1948) felsefeyi edebiyatla bağlantılı kılmayı ve felsefeyi şiirin dilinde sergilemeyi amaçlamaktadır. Kimi yazılarını aforizma biçiminde kaleme alan O. Aruoba'ya göre <<Felsefe hep bir metin (tümce ve kavram dizgesi) olarak çıkar ortaya –ama, hep, ardında (belli-belirsiz de olsa) belirgin bir kişinin durduğu bir metindir bu: Felsefe okuru (başarılı bir okursa), hep bir kişi görür okuduklarının ardında –tümce tümce, kavram kavram ilerledikçe– kişiliği; sanki yüz hatları, hatta konuşma biçimi belirginleşen bir kişi: belli belirsiz; ama, belirgin>>[230]. O. Aruoba yaptığı çevirilerle de felsefe dünyamıza katkıda bulunmaktadır.

Oldukça geç bir yaşta felsefe alanında çalışmaya başlayan V. Hacıkadiroğlu (1919), felsefenin hemen her sorununa ilişkin bir kitap çalışması yapmış ve birçok eseri, bu arada J. Locke'un *İnsan Anlığı üzerine Bir Deneme* adlı yapıtını Türkçeye kazandırmıştır. Kavram ve bilgi konusuna özel bir önem veren, geliştirdiği "gerçek deney" kavrayışla empirizm bağlamındaki geleneksel bakış açısını aşmaya çalışan V. Hacıkadiroğlu, işbölümü ve özgürlük kavramlarına dayalı bir insan, etik ve hukuk anlayışı geliştirmiştir. *İnsan Felsefesi* başlıklı kitabının "Önsöz"ünde V. Hacıkadiroğlu şöyle der: <<Bu kitabın amacının, felsefenin ne olduğu konusunu yeni bir bakış açısından ele almak olduğunu söyleyebilirim. Ancak, bu aşamada, felsefenin ne olduğundan çok ne olmadığını göstermeye çalıştığımı söyleyenler haklı olacaktır. (...) Bilimle ayrıldıktan sonra felsefe "bilgi" ile ilişkisini öylesine kesmiştir ki, hemen hiçbir felsefe sözlüğünde ya da felsefe ansiklopedisinde bilginin kabul edilebilir bir tanımını bulmak olanağı yoktur>>[231]. Ona göre bilimlere sırtını dönmüş olan klasik felsefenin içine düşmüş olduğu yanlışlıkları sergilemek büyük önem taşımaktadır. V. Hacıkadiroğlu ayrıca 1987 yılından beri *Felsefe Tartışmaları* dergisini de yayımlamaktadır.

Felsefe tarihi bağlamını sürekli bir biçimde hesaba katarak bilgi ve bilme sorunlarına eğilen Celal Kanat (1950) felsefeyi kavramsallığı temele alan bir etkinlik olarak görür ve yazılarında, Türkiye'de oluşturulan farklı felsefi söylemleri de verimlendirmeye çalışır[232].

SONUÇ

Cumhuriyet dönemi aynı zamanda kurumsal olana yönelimin bilnçli bir biçimde arttığı bir dönem olarak düşünülebilir. Bu yönelim iki aşamada somutlaşır: varolan kurumları yenilemek, gözden geçirmek; yeni kurumlar oluşturmak. Kuşkusuz yapılması gerekenleri saptayacak olanlar da Cumhuriyetin kuruluş yıllarında büyük ölçüde devrimi yapanlarca yönlendirilen kişilerdir.

Varolan kurumları yenileme, gözden geçirme biçimindeki çalışmalar üniversite bağlamında Cumhuriyetin kuruluşundan ancak on yıl sonra gerçekleştirilebilmiştir. Birçok farklı yoruma karşın, yapılan Reformla üniversite asıl kimliğine kavuşmuştur denilebilir. Reformun felsefe alanındaki yansımalarının ne olduğu önemli bir sorun alanı olarak[233] karşımıza çıkmaktadır. "Otuzlu yıllardan bu yana felsefe alanında neler yapılmıştır?" sorusunun yanıtını vermek pek de kolay görünmüyor. Çünkü yanıt verme çabası, daha baştan, bizden, oldukça kapsamlı bir döküm yapmamızı bekliyor. Bu çalışmanın amacı da büyük ölçüde bu dökümü yapmak ve özellikle de tek tek kişilerin oluşturdukları felsefe tasarımlarına elden geldiğince yer vermek; bu yolla okuyucuların, felsefenin Türkiye'de ne durumda olduğuna ilişkin bir fikir edinmelerini sağlamak oldu.

Görüldüğü gibi, ülkemizde felsefe alanında birbirinden oldukça farklı nitelikte birçok çalışma yapılmaktadır. Bir bakıma üniversiteler, felsefe alanında gerçekleştirilen çalışmalar için oldukça önemli bir zemin oluşturmaktadır. Başlangıçta büyük ölçüde "aktarma"ya yönelik çalışmalar, giderek daha özgün nitelikli çalışmalara dönüşmüştür. Elbette Türkiye'de, Türk dilinde oluşturulan felsefi söylemin her zaman "özgün" nitelikli olduğu ileri sürülemez. Bununla birlikte felsefe üretenlerin ve bunu Türkçede gerçekleştirenlerin kurdukları "düşünce akrabalıkları" yoluyla çok çeşitli bağlamlardaki sorunlara felsefe açısından bakabilmeyi başardıkları ileri sürülebilir.

Türkiye'de felsefi söylemi halis bir çabayla oluşturmaya çalışanlar, temelde felsefenin küreselleşmesine katkıda bulunmayı amaçlamaktadırlar; çünkü insanları birleştirecek olan da temelde budur: felsefi temelli kültürel küreselleşmedir. Ekonomik bağlamda küreselleşmenin getirdiği sorunları aşmada bireyleri, kişileri, yurttaşları uyaracak olan felsefi düşünme biçimidir. Felsefe aracılığıyla her tek insan aynı zamanda birey, kişi ve yurttaş olduğunu ayrımsayabilir ve böyle oluşun gereklerini yerine getirebilir.

Bir öğretim ve araştırma alanı olarak felsefenin gerek üniversite bağlamında gerek üniversite dışında ele alındığı bu çalışmada, zaman zaman sorunlara da dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Örneğin öğretim söz konusu olduğunda, uygulanan ders programları, neyin, niçin, nasıl öğretileceği konusundaki belirsizliklere de işaret etmektedir. Gerçekten de bu, üzerinde en çok durulması gereken noktadır. Buna bağlı olarak yapılan araştırmaların ne ölçüde planlandığı da dikkati çeken bir başka konudur. Çalışmada, adı geçen kişilerin –eğer üniversitede çalışıyorlarsa– doktora tezleri de belirtilmiştir. Bu yolla, Türkiye'deki filozofların/ felsefecilerin hangi konular üzerinde durdukları da bir bakıma gösterilmeye çalışılmıştır.

Türkiye'de felsefenin her anlamdaki tarihinin, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün tarihiyle büyük ölçüde örtüştüğü açıkça görülmektedir. Bu nedenle

İstanbul Üniversitesine daha geniş bir yer ayrılmıştır. Ancak bu durumun gelecekte de bu oranda sürüp sürmeyeceği tartışmalı bir konudur; üstelik çok merkezli, çok kutuplu bir kültür dünyasında böyle bir belirleyicilik ne denli anlamlıdır?

Üniversiteler, felsefe bağlamındaki örgütlenme bakımından genellikle bir model oluşturmuş gibi görünmektedir; ancak bu model, hem içerik hem de biçim (kurumsallaşma) bakımından tartışmaya açık olmalıdır. Yapılan serimleme, bir bakıma bundan sonrasını da "kurma", "biçimlendirme" yönünden işe yaramalıdır. Kurumsal açıdan bakıldığında ortaya çıkan durum şudur: özellikle 1990 sonrasında Bölümlerin açılışı hızlanmıştır, ama öğretim elemanı sayısında o oranda artış olmuş mudur? Kurum dışında çalışma yapanlar kurum ortamına ne ölçüde çekilebilmişlerdir?[234]

Sunuş yazısında da dile getirildiği gibi, ülkemizde felsefe alanında yapılan çalışmaların ne durumda olduğunu göstermeye, tanıtmaya yönelik birçok çalışma gerçekleşmiştir[235]; bu çalışmaların ortak yönü, büyük ölçüde kısa yazı olarak ortaya çıkmalarıdır. Bu yazıların yine bir başka ortak yönü, büyük ölçüde yazarların belli başlı üniversite çevrelerini sadece dikkate almalarıyla bağlantılı ve hatta sınırlı olmalarıdır. Ancak öte yandan, bu yazıların hepsinin bir bakıma birbirini tamamladıkları da ileri sürülebilir. Ayrıca yazılar, örneğin, özellikle yurt dışında sunulan ya da belli bir derleme içinde yer alan tanıtma yazıları olmalarından dolayı, bir bakıma bu sınırlılık kendiliğinden oluşmaktadır. Sanırız ilk kez bu denli geniş bir serimleme çalışması yapılmaktadır. Elbette bu da yeterli değildir. Felsefeye katkı sağlayan herkesin bağımsız araştırmalarda ele alınması artık bir zorunluluk olarak görülmektedir. Öte yandan, kimi üniversitelerimizin felsefe bölümlerinde yer alan "Türkiye'de Felsefe" ya da "Cumhuriyet Döneminde Felsefe" başlıklı dersler, bu tür çalışmalar, araştırmalar için belli bir zemin oluşturabilir; "bizde felsefe yok" türünden kısır çekişmelere yol açacak ezberci tutumların da önüne geçilebilir. Çünkü sınırlarla uğraşan felsefe, kendini sunarken sınır tanımaz; her türlü ayırımcı tutumların ötesinde kendini vareder.

Türkiye'de felsefenin durumunun gerçekten de şaşırtıcı özellikler taşıdığı ileri sürülebilir. Felsefe dünyamızda kimi yönleriyle, kimi yüzleriyle umutlandırıcı çalışmalar olduğu kadar, kimi açıdan da felsefe olanla olmayanın birbirine karıştırıldığı; felsefece bakışa hiç de uygun olmayan kurumlaşma modelleriyle, üstelik felsefe adına hiç de felsefe olmayanın önplana çıkarıldığı ya da bu tür bir tutuma koşut olarak, felsefeci-filozof kimliği yeterince gelişmemiş, öne çıkmamış olan kişilerin kurumlarda yer buldukları, tersine kimilerinin de kurumların dışında kaldığı gözlenen gerçeklerdir. Felsefenin kendisi ile felsefeyi temsil eden kişilerin durumu arasında yaşanan bunalımlar zamanla aşılabilir ya da bu bunalımlar gerçekten "verimli bunalımlar", "üretici bunalımlar" olabilir; çünkü tuttuğunu umduğumuz "felsefe aşısı"nın gelecek yüzyıldaki görünümü buna bağlı. Ama hiç olmazsa şu kadarı, daha fazlasını beklemek için bizi umutlandırmaya yetiyor: gelecek yüzyılın kültürünü yaratmada en etkili olanın felsefe olduğunu görebiliyor bazı kişiler ve bu kişiler, 2003 yılında Türkiye'de XXI. Dünya Felsefe Kongresinde bir araya gelecekler ve kıtaların birleştiği yerde kültür alanındaki küreselleşmeye katkıda bulunacaklar, yerellikleri aşmaya çalışacaklar. Bu çabaya biz de hep birlikte katkıda bulunacağız.

NOTLAR

1. Askeri okullar: Mühendishane-i Bahri-i Hümayun (Deniz Mühendishanesi: 1776'da İstanbul'da kurulmuştur), Mühendishane-i Berri-i Hümayun (Kara Mühendishanesi: 1795'te İstanbul'da kurulmuştur), Mekteb-i Ulum-ı Harbiye (Kara Harp Okulu: 1831'de İstanbul'da kurulmuştur), Mekteb-i Tıbbiye-i Şahane, (Mekteb-i Tıbbiye-i Askeriye: 1836'da Topkapı sarayında öğretime başlamıştır).

2. Sivil okullar: Mekteb-i Ulum-ı Edebiye (1839'da İstanbul'da kurulmuştur); Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye (Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye-i Şahane, 1867'de İstanbul'da kurulmuştur), Mekteb-i Sultani (Galatasaray Lisesi, 1868'de İstanbul'da kurulmuştur), Mekteb-i Fünun-ı Maliye (1878'de İstanbul'da kurulmuştur).

3. <<Türkiye'de Batı usulünde bir Üniversitenin kurulması 21 Temmuz 1846 tarihli Maarif Meclisi'nin çıkardığı bir lâyihadan sonra mümkün olmuştur. Buna göre mevcut ve faaliyette bulunan medreselerin yanı sıra kurulacak Üniversitenin temelleri Ayasofya Câmii civarındaki arsada atıldı; inşaat 19 yıl sürdü.>> (Cengiz Orhonlu, "Edebiyat Fakültesinin Kuruluşu ve Gelişmesi (1901-1933) Hakkında Bazı Düşünceler", *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan.* Edebiyat Fakültesi, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973, s. 57)

4. Darülfünun; Cemil Bilsel'e göre 31 İlkkânun 1863 Pazartesi günü (Ord. Profesör Cemil Bilsel, *İstanbul Üniversitesi Tarihi*, İstanbul Üniversitesi Yayınları No: 182, Kenan Matbaası, İstanbul, 1943, s. 13); Cengiz Orhonlu'ya göre de 12 Ocak 1865'te (Cengiz Orhonlu, "Edebiyat Fakültesinin Kuruluşu ve Gelişmesi (1901-1933) Hakkında Bazı Düşünceler", *Cumhuriyetin 50. Yılına Armağan.* Edebiyat Fakültesi, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1973, s. 57) Derviş Paşa'nın verdiği fizik dersi ile açılmıştır.

5. Cengiz Orhonlu, a.g.y., s. 57.

6. Cengiz Orhonlu, a.g.y., ss. 57-58.

7. Cemil Bilsel, a.g.y., s. 16; Cengiz Orhonlu, a.g.y., s. 58.

8. Cemil Bilsel, a.g.y., s. 16.

9. Cemil Bilsel, a.g.y., s. 21; Cengiz Orhonlu, a.g.y., s. 58.

10. Cengiz Orhonlu. a.g.y., s. 59.

11. Cengiz Orhonlu, a.g.y., s. 59.

12. Cengiz Orhonlu, a.g.y., s. 61.

13. Cengiz Orhonlu, a.g.y., s. 61.

14. Cengiz Orhonlu, a.g.y., s. 61.

15. Cengiz Orhonlu, a.g.y., s. 68.

16. Cengiz Orhonlu, a.g.y., s. 68.

17. Cengiz Orhonlu, a.g.y., s. 69.

18. Bkz. *Birinci Türk Dili Kurultayı, Tezler, Müzakere Zabıtları*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1933.

19. Cemil Bilsel, a.g.y., s. 29.

20. Cemil Bilsel, a.g.y., s. s.34.

21. Cemil Bilsel, a.g.y., ss. 34-35.

22. Prof. Dr. Horst Widmann, *Atatürk Üniversite Reformu.* Çeviri: Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, Dr. Serpil Bozkurt, İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Atatürk'ün Yüzüncü Doğum Yılını Kutlama Yayınları Özel Seri 3, İstanbul, 1981, s. 35.

23. *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi.* Armağan Hazırlama Komisyonu: Ord. Prof. Dr. Sadi Irmak, Prof. Dr. Fikret Saatçioğlu, Prof. Dr. Kemal Oğuzman, Prof. Dr. Kâmuran Pekinel, Sermet Matbaası, İstanbul, 1973, s. 116.

24. Cemil Bilsel, a.g.y., s. 36.

25. Cemil Bilsel, a.g.y., ss. 36-37.

26. Horst Widmann, a.g.y., s. 33 ve ss.196-197: <<No. 6: "İstanbul Üniversitesinin en büyük sorununa değiniyorum; öğrenciler klinik ve laboratuar uygulamaları eksikliği dolayısıle düşünmeye sevk edilmeden, öğrenimlerini yapmak zorunda bırakılıyorlar. Öğretim şekli onları pasif dinleyiciler yapıyordu. Sadece teorik olarak öğrenmek zorundaydılar. Bu öğrencilere, kendi kendilerine çalışabilmeleri, yetmeleri ve pratik yapabilmeleri için olanak sağlanmalıdır. Zaten akademik gelişim ve eğitim bu yoldan geçer. Bu ise tamamen bir teçhizat ve akademik tercih meselesidir". (Malche, sf., 19) -İsviçre'li bir bayan gazetecinin İstanbul ziyaretinin sonundaki düşünceleri de buna çok benzer: "Hemen herşeyleri eksikti (eski üniversite hakkında) ve bizde ortaçağda uygulanan eğitim sistemi sürdürülüyordu. Öğrenci pasif bir dinleyici, profesör ders notlarını yüksek sesle okuyan bir kişi; öğrenciyi bilimsel çalışmaya yöneltecek hiçbirşey yok". Anne Marie Schwarzenbach, **İstanbul Üniversitesinin yeniden organizasyonu**: Neue Züricher Zeitung 3/ 12/1933.>>

27. Horst Widmann, a.g.y., s. 34.

28. *Cumhuriyetin 50. Yılında İstanbul Üniversitesi*. Armağan Hazırlama Komisyonu: Ord. Prof. Dr. Sadi Irmak, Prof. Dr. Fikret Saatçioğlu, Prof. Dr. Kemal Oğuzman, Prof. Dr. Kâmuran Pekinel, Sermet matbaası, İstanbul, 1973, s. 131.

29. a.g.y., s. 130.

30. Edebiyat Fakültesinde örgütleniş biçiminde bu ve buna benzer birçok öneri hiçbir zaman neredeyse dikkate alınmamıştır.

31. Horst Widmann, a.g.y., s. 35.

32. <<Üniversitenin batı seviyesine getirilmesi, programın en önemli noktalarından biri olarak Kemalist görüşü temsil ediyordu. Fakat Kemalizm'in muhalifleri doğrudan doğruya eski başkent İstanbul'da yaşamaktaydılar ve bunlar hükümetin aldığı önlemlere düşmanca karşı çıkmakta, eski Osmanlı-Türk ruhunun merkezinin yeniden doğuşunu arzulamaktaydılar. Eski Dar-ül-fünun'un Profesörlerine kadar uzanan bu muhalefet yüzünden Üniversite reformunun ele alınması ve uygulanması başlı başına bir sorun oldu. Hükümetin istekleri ile profesörlerin gizli rekabeti arasındaki çekişmeler, yeni Üniversitenin ilk yılının önemli olaylarını meydana getiriyor ve yeni kuruluşu başarısızlığa uğrama tehlikesiyle karşı karşıya bırakıyordu; bütün bunlar ancak rektörlüğe Cemil Bilsel'in atanmasıyla sona erdi. >> Horst Widmann, a.g.y., s. 37.

33. Horst Widmann, a.g.y., s. 38.

34. Horst Widmann, a.g.y., s. 39.

35. "Macit Gökberk'le Söyleşi", *Macit Gökberk Armağanı*, Yazı Kurulu: Bedia Akarsu, Tahsin Yücel, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1983, ss. 3-4. Ayrıca bkz. "Macit Gökberk. Felsefe, Tarih-Dil ve Atatürk Devrimleri Konusunda Söyleşi" Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, İstanbul 1986. Dr. Rahmi Karakuş, *1908-1933 Türkiye'de Felsefenin Kavranışı ve Bu Kavranışta Dinin Konumu Felsefe Serüvenimiz*, Seyran Kitap, İstanbul, 1995.

36. "Macit Gökberk'le Söyleşi", a.g.y., s. 4.

37. Horst Widmann, a.g.y., s. 85.

38. Horst Widmann, a.g.y., s. 86.

39. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Cilt: II, Selçuk Yayınları, Konya, 1966, ss. 773-775.

40. "Reichenbach ve Türkiye'de Pozitivizm" Cemil Akdoğan, *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Türkiye Felsefe Kurumu Konferansları: 1, Ankara, 1986, s. 45.

41. "Türkiye'de Felsefede Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri Kaynakçası", Hazırlayan: Betül Çotuksöken, *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*, Sayı: 5, Mayıs 1996, s. 12.

42. Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 244.

43. Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çeviren: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979, s. 215.

44. Hans Reichenbach, a.g.y., s. 215.

45. Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam Yayınları, İstanbul, 1985, s. 14.

46. Nusret Hızır, a.g.y., s. 17.

47. Nusret Hızır, *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1976, s. 44.

48. Bkz. Nusret Hızır, *Bilimin Işığında Felsefe*, ss. 13-14.

49. Nusret Hızır, a.g.y., s. 14.

50. "Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri", Arslan Kaynardağ, *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Türkiye Felsefe Kurumu Koferansları: 1, Ankara, 1986, ss. 14-15.

51. W. Peters, von Aster'le ilgili olarak kaleme aldığı yazıda, onun farklı düşünme biçimlerini bir araya getirme konusundaki ustalığına işaret eder. W. Peters, "Von Aster'den Hatıralar", *Felsefe Arkivi*, Cilt II, Sayı: 3, İstanbul, 1949, ss. 37-49.

52. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Cilt: II, Selçuk Yayınları, Konya, 1966, s. 775.

53. Ord. Prof. Sıddık Sami Onar, *Felsefe Arkivi*, Cilt II, Sayı: 3, İstanbul, 1949, s. 1.

54. Ernst von Aster, *Die Philosophie der Gegenwart*, Leiden, 1935, S. 2, Aktaran: Macit Gökberk, "Ernst von Aster'in Felsefedeki Yeri", *Felsefe Arkivi*, Cilt II, Sayı: 3, İstanbul, 1949, s. 10.

55. Ernst von Aster, *Prinzipien der Erkenntnislehre*, Leipzig, 1913, S. III, Aktaran: Macit Gökberk, "Ernst von Aster'in Felsefedeki Yeri", *Felsefe Arkivi*, Cilt II, Sayı: 3, İstanbul, 1949, ss. 12-13.

56. Macit Gökberk, a.g.y., s. 15.

57. Takiyettin Mengüşoğlu, *Fenomenologi ve Nicolai Hartmann*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1976; Nermi Uygur, *Edmund Husserl'de Başkasının Ben'i Sorunu. Transzendental Fenomenoloji ile Transzendental Felsefenin Özüne Giriş*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1958, (II. baskı: Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1998); Önay Sözer, *Edmund Husserl'in Fenomenolojisi ve Nesnelerin Varlığı*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1976.

58. Macit Gökberk, a.g.y., s. 16.

59. Macit Gökberk, a.g.y., ss. 16-17.

60. Ernst von Aster, *Geschichte der Philosophie 2*, Stuttgart, 1947, S. XVIII. Aktaran: Macit Gökberk, a.g.y., s. 17.

61. Bu bağlamda özellikle Takiyettin Mengüşoğlu'nun *Felsefeye Giriş*, Nermi Uygur'un *Felsefenin Çağrısı*, Önay Sözer'in *Felsefenin ABC'si*, Betül Çotuksöken'in *Felsefi Söylem Nedir?* başlıklı çalışmaları anımsanabilir.

62. <<Felsefî meseleler ebedî meselelerdir, yâni bir defa insan düşüncesine konulunca, artık terkedilmeyen, belki de daima tekrar uğraşılan meselelerdir. Felsefî meseleler hiç te sonu gelen, ispat edilmiş meseleler değillerdir; bunlar doğru hal sureti bulamayan, bizi daima bir çok mümkün hal suretleri karşısında bırakan meselelerdir; biz bu hal suretleri arasında, bir kararla, sonunda bir seçme yaparız. Bununla, bu kararın sadece keyfî bir karar olduğu söylenmiş değildir.

    İnsan nedir? Bu, felsefî problematiğin daima üzerine tekrar tekrar döndüğü bir meseledir. Ve şüphesiz bu suale bir cevap verebiliriz: insan, bizzat kendini problem yapmaktan vaz geçemeyen varlıktır.>> Ernst von Aster, "İnsan ve Dünya", *Felsefe Arkivi*, Cilt II, Sayı: 3, İstanbul, 1949, s. 87.

63. Doktora çalışması sırasında Macit Gökberk'in ikinci disiplin olarak seçtiği alan tarihtir.

64. "Macit Gökberk. Felsefe, Tarih, Dil ve Atatürk Devrimleri Konusunda Söyleşi" Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, s. 30.

65. Arslan Kaynardağ, a.g.y., s. 31.

66. Bu düşünceler Macit Gökberk'in *Kant ile Herder'in Tarih Anlayışları* (Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, ilk baskı 1948) adlı yapıtının ikinci baskısı için Ülker Gökberk'in yazdığı sunuş yazısında yer almaktadır. (s. 13)

67. Ülker Gökberk, a.g.y., s. 13.

68. Burada özellikle kurumsal tarih üzerinde durulduğundan ve asıl amaç, Bölümde uzun yıllar çalışan kişiler aracılığıyla, Cumhuriyetin kurumsal olanı öne çıkaran bir yapı olduğunu vurgulamak bakımından, doğrudan doğruya bu yön üzerinde durulmakta, kişiler bir bakıma dolaylı olarak ele alınmakta, kurumları temsil eden kişiler olarak adları anılmaktadır. Ancak Macit Gökberk'in bizzat bu konudaki tanıklığı büyük önem taşımaktadır.

69. "Macit Gökberk'le Söyleşi", *Macit Gökberk Armağanı*, s. 7.

70. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü ile özerk nitelikli Türk Dil Kurumunun gerçekleştirdiği ortak çalışmaları ayrı bir araştırma konusu olarak ele almak gerekmektedir.

71. <<1942/43'te filozof ve filolog Walter Kranz İstanbul'a gelerek, 1952'ye kadar İstanbul'da kaldı ve sonra Bonn'a geri döndü. Hem felsefe hem de filoloji dersleri veriyordu. >> Horst Widmann, a.g.y., s. 89.

72. Horst Widmann, a.g.y., s. 93.

73. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, ss. 97-98.

74. "Bedia Akarsu. Felsefe. Dil, Dil Devrimi, Kültür ve Ahlâk Konusunda Söyleşi" Arslan Kaynardağ, a.g.y., ss. 182-183.

75. "Takiyettin Mengüşoğlu. Felsefe, Kültür, Dil, Eğitim ve Felsefi Antropoloji konusunda Söyleşi", Arslan Kaynardağ, a.g.y., s. 115.

76. Arslan Kaynardağ, a.g.y., s. 98.

77. <<Bu doktora çalışması 1937 yılında Almanya'da Almanca olarak yayınlanmıştır.>> (Arslan Kaynardağ, a.g.y., s. 99).

78. "Felsefede Antropoloji Geleneği ve Takiyettin Mengüşoğlu, Yusuf Örnek, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 71.

79. Yusuf Örnek, a.g. y., s. 71.

80. "20. Yüzyıl Felsefî Antropolojisinde Takiyettin Mengüşoğlu'nun Yeri", İoanna Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1997, s. 83.

81. Arslan Kaynardağ, a.g.y., s. 100.

82. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s. 48.

83. Betül Çotuksöken, *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 58.

84. Arslan Kaynardağ, a.g.y., s. 108.

85. İoanna Kuçuradi, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına*, s. 84.

86. Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut yayınları, İstanbul, 1998, s. 151.

87. "Tarihe Yeni Bir Yaklaşım", Tüten Anğ, *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi. Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına*, s. 24.

88. Arslan Kaynardağ, a.g.y., ss. 101-102.

89. Arslan Kaynardağ, a.g.y., ss. 102-103.

90. Bedia Akarsu, *Wilhelm von Humboldt'da Dil-Kültür Bağlantısı*, İnkılâp Kitabevi, 3. bs. (ilk baskı, 1955) İstanbul, 1998, s. 8.

91. Arslan Kaynardağ, a.g.y., ss. 196-197.

92. Arslan Kaynardağ, a.g.y., s. 199.

93. Arslan Kaynardağ, a.g.y., ss. 185-186.

94. İsmail Tunalı, *Estetik*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1984, s. 29.

95. İsmail Tunalı, a.g.y., ss. 30-31.

96. Nermi Uygur, *Wilhelm Dilthey'a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Manevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilim Bağlamı* başlıklı tezle 1952 yılında doktor unvanını almıştır.

97. Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, (1. baskı, Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1962), s. 29.

98. Nermi Uygur, *Dilin Gücü*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, (1. baskı, Kitap Yayınları, İstanbul, 1962), s. 56.

99. Betül Çotuksöken, *Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, s. 17.

100. Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, s. 35.

101. Önay Sözer'in doktora tezi: *Berkeley'de Varlık ve Algı*, İstanbul Üniveritesi Felsefe Bölümü, 1966, 240+IV s.

102. Önay Sözer, *Felsefenin ABC'si*, Simavi Yayınları, İstanbul, 1992, s. 133.

103. Önay Sözer, a.g.y., s. 133.

104. Necla Arat'ın doktora tezi: *Ernst Cassirer ve S. K. Langer'da Sembolik Form Olarak Sanat*, İstanbul Üniversitesi, 1969, III+166+II s.

105. Tüten Anğ'ın doktora tezi: *Sistem ve Anti-Sistem Düşüncesi Bakımından David Hume*, İstanbul Üniversitesi, 1973, 77 s.

106. Akın Etan'ın doktora tezi: *Nicoai Hartmann Ontologisinde Real Determination ve İsteme Hürriyeti*, 1978, II+96+III s.

107. Teoman Duralı'nın felsefeye ilişkin görüşleri, Betül Çotuksöken'in yürüttüğü ve İstanbul Üniversitesi Araştırma Fonunun desteklediği "Türkiye'de Felsefe" projesine verdiği yanıttan alınmıştır. Teoman Duralı'nın doktora tezi: *Çağdaş Düşüncede Canlı Sorunu*, İstanbul Üniversitesi, 1977, 118 s.

108. Şafak Ural'ın doktora tezi: *Pozitif Bilimde "Basitlik" İlkesinin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme*, İstanbul Üniversitesi, 1978, III+137 s.

109. Betül Çotuksöken'in doktora tezi: *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi, 1984, 148 s.

110. Attilla Erdemli'nin doktora tezi: *Spinoza'nın Ahlak Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi, 1985, II+147 s.

111. Cengiz Çakmak'ın yüksek lisans tezi: *Wittgenstein'ın İlk Dönem Felsefesinde Olgusal Dil ve Felsefe Sorunları Üzerine Bir Deneme*, İstanbul Üniversitesi, IV+65 s.; doktora tezi: *Platon Felsefesinde Anlam Problemi*, İstanbul Üniversitesi, 1991, 200 s.

Ayhan Bıçak'ın yüksek lisans tezi: *Aristoteles'in İnsan, Toplum ve Tarihle İlgili Görüşleri*, İstanbul Üniversitesi, 1985, 105 s.; doktora tezi: *Platon'un Tarih Kavrayışı*, Üniversitesi, 1992, 159 s.

112. Nihat Keklik, felsefeyi tümüyle Türk-İslam kaynaklarına göre ele almış ve genel anlamında felsefi söyleme, Türk-İslam dünyasına yaptıkları etkiler bakımından yaklaşmıştır. *Nihat Keklik'in doktora tezi:* İslâm Mantık Tarihi ve Farabî'nin Kategorileri (m. V-VIII. Asırlar Arasında İslâm Mantık Tarihine âit Bir Araştırma ile Farabî'nin *al-Isâgûcî* ve *al-Makûlât* Kitaplarının Tahlili ve ayrıca filolojik neşirlerini içine almaktadır), İstanbul Üniversitesi, 1956, V+256 s.

113. Mahmut Kaya'nın doktora tezi: *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü, 1979, XI+318 s.

114. Gülnihal Küken'in yüksek lisans tezi: *Türk-İslâm Filozoflarına Göre Duyular ve Akıl Arasında İlişkiler Problemi (Rasyonalizm-Sensüalizm Arasındaki tartışmalar)*, İstanbul Üniversitesi, I+96 s.; doktora tezi: *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul Üniversitesi, 1994, VII+210 s.

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim dalında görevli bir diğer öğretim üyesi olan Hüseyin Sarıoğlu'nun (1962) doktora tezi: *İbn Rüşd ve Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi, 1993, VIII+363 s.

İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünde halen çalışmakta olan diğer araştırmacı-öğretim üyelerinin yüksek lisans ve doktora tezleri: Osman Faruk Akyol'un (1964) yüksek lisans tezi: *Thomas Aquinas'ın Ruh Anlayışı*, İstanbul, III+101s.; doktora tezi: *Thomas Aquinas'ta Bilgi ve Bilme Süreçleri- Düşünülür Türün Tikel Fiziksel Nesne ve Akıl Arasındaki Konumunu Ele*

Alma Denemesi, İstanbul Üniversitesi, 1996, 197s. İhsan Fazlıoğlu'nun (1966) doktora tezi: *Aristoteles'te Nicelik Sorunu*, İstanbul Üniversitesi, 1998, 187 s.

115. 1945 yılında ilk sayısı yayımlanan *Felsefe Arkivi*'ni yayımlayanların adları şöyledir: E. von Aster, W. Kranz, Macit Gökberk, Takiyettin Mengüşoğlu, Mazhar Şevket İpşir. İlk sayıda yer alan yazılar ise şunlardır: Nicolai Hartmann: "Almanya'da Yeni Ontoloji Cereyanı"; Takiyettin Mengüşoğlu: "Fenomenoloji Felsefesi"; M. Şerefeddin Yaltkaya: "İbn Bâcca-Avempace"; Kâmuran Birand: "XVIII. asır Fransız Tefekkürü ve Namık Kemal"; Nazan Göknil: "Estetik Haz"; Walther Kranz: "Atomculuğun Doğuşu"; Walther Kranz: "Eflatun ve Devlet". Arkiv'de ayrıca "Kitap Konuşmaları" başlıklı bir bölüm de yer almaktadır.

116. Daha sonra bu konuya biraz daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

117. Hilmi Ziya Ülken, *Felsefeye Giriş*. Birinci Kısım. (Tabiat İlimleri Felsefe ve Metodolojisi), 2. bs. İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1963, s.V.

118. Hilmi Ziya Ülken, a.g.y., ss. 23-36.

119. Hilmi Ziya Ülken, a.g.y., ss. 28-29.

120. Nusret Hızır'ın öğrencisi Füsun Akatlı, hocasının ölümünden sonra kimi çalışmalarını bir araya getirerek iki kitabın yayımlanmasına büyük katkı sağlamıştır: *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam Yayınları, İstanbul, 1985, 125 s.; *Geride Kalanlar*, Adam Yayınları, İstanbul, 1987, 119 s.

121. Horst Widmann, a.g.y., ss. 129-130; Ek-38: ss. 130-131.

122. *Unutulan Yıllar* adını taşıyan kitabında Niyazi Berkes (Derleyen: Ruşen Sezer, İletişim Yayınları, İstanbul, 1997); *Geç Kalmış Kitap* (Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1999) başlıklı anı kitabında da Mediha Esenel (Berkes), hem İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden hem de Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinden söz etmektedirler.

123. Mübahat Türker-Küyel'in doktora tezi: *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti.*

124. Şahin Yenişehirlioğlu'nun doktora tezi: *Hegel Felsefesinde Birey-Toplum-Devlet İlişkileri*, Sorbonne Üniversitesi, 1975.

125. Kenan Gürsoy'un doktora tezi: *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1979, 159 s.

Dursun Çüçen (1937-1997) ise Bölümde özellikle mantık alanında çalışmalar yapmıştır.

Kubilay Aysevener de Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünde çalışmaktadır. Kubilay Aysevener'in yüksek lisans tezi: *O. Spengler, A. Toynbee ve Yirminci Yüzyılda Döngüsel Tarih Anlayışına Yeniden Dönüşün Nedenleri,* Ankara Üniversitesi, Ankara, 1989; doktora tezi: *R. G. Collingwood'da Tarih ve Felsefe İlişkisi Üzerine Bir İnceleme,* Ankara Üniversitesi, Ankara, 1995.

126. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi *Araştırma*'nın ilk cildi, 1963 yılında yayımlanmıştır. Dergiyi yayımlayanlar, Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı, Prof. Dr. Tahir Çağatay, Prof. Nusret Hızır, Doç. Dr. Sevim Tekeli, Doç. Dr. Mubahat Türker ve Asist. Dr. Kemal Aytaç'tır. *Araştırma*'nın ilk cildinde makaleler, konferanslar ve kitap tanıtma yazıları yer almaktadır.

127. Lise felsefe müfredatının ilk kez 1935 yılında hazırlandığını ve 1950 yılına değin hiçbir değişiklik yapılmadan uygulandığını biliyoruz. Benzer şekilde, üniversitelerimizin felsefe bölümlerinde uygulanan ders programlarının (1981 Yükseköğretim yasasının yürürlüğe girmesinden bu yana yeni adıyla "çerçeve programlar") üzerinde sağlıklı bir biçimde durulmaması, felsefe bağlamında ders programlarının geliştirilmesi konusunda yapılması gerekenlerin neler olduğunun ele alınmaması, önemli bir sorun olarak görülmelidir.

128. İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün yeniden örgütlenişi, Yüksek Öğretim Kurulu'nun 22 Eylül 1982 tarih ve 3939 sayılı kararı gereğince olmuştur.

129. 1983-1984 öğretim yılında Yüksek Öğretim Kurulu kararları doğrultusunda oluşturulan program ile daha sonraki yılların programlarına burada ayrı bir ek olarak yer vermek, durum hakkında belli bir fikir verebilir. Çünkü felsefe bölümlerinin ders programları daha sonraki yıllarda birbirinden çok farklı nitelikler kazanmıştır. Değişikliklerin gerekçelerinin –eğer gerçekten saptanabildiyse– ne olduğu da ayrı bir araştırma konusu olarak görülmelidir. Yüksek Öğretim

Kurulunun Çerçeve Programı ile kuruluş sırası dikkate alınarak, üniversitelerin felsefe bölümlerinin ders programlarına yer verilecektir. Burada yer alan programlar sadece zorunlu dersleri içermektedir. Bkz. Ek: 1

130. 1984 yılında Felsefe Bölümü içinde "Bilim Tarihi Anabilim Dalı" kurulmuş ve daha sonra bu Anabilim Dalı, 03.04.1989 tarihinde Bilim Tarihi Bölümü olarak örgütlenmiştir. Lisans ve lisansüstü düzeylerde öğretim yapan Bölüme, Yükseköğretim Kurulu kararıyla, 1999-2000 öğretim yılında lisans öğrencisi alınmamıştır.

131. Fen-Edebiyat Fakültelerine bağlı olan felsefe bölümlerinde örgütleniş biçimi genel olarak şöyledir: Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Türk-İslam Düşüncesi Tarihi Anabilim Dalı, Bilim Tarihi Anabilim Dalı. Ancak bu temel şemadan oldukça farklıdır uygulama; birçok bölümde sadece ilk iki anabilim dalı etkindir. Kimilerinde ilk üç anabilim dalı işletilmektedir. Bu nedenle bölümlerin hepsinin aynı yapıda olduğu ileri sürülemez.

132. Henüz öğrenci almamakla birlikte, öğretim elemanları –az da olsa– bulunan Bölümler:

Adnan Menderes Üniversitesi Felsefe Bölümü

Kırıkkale Üniversitesi Felsefe Bölümü

Kocaeli Üniversitesi Felsefe Bölümü (Şimdilik Yüksek Lisans düzeyinde öğretim yapılmaktadır).

Muğla Üniversitesi Felsefe Bölümü

133. İlkece kurulma kararı alınmış olmakla birlikte, henüz ne öğretim elemanı ne de öğrencisi olan Bölümler:

Akdeniz Üniversitesi Felsefe Bölümü

Cumhuriyet Üniversitesi Felsefe Bölümü

Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Felsefe Bölümü

Mimar Sinan Üniversitesi Felsefe Bölümü

134. Necati Öner'in doktora tezi: *Tanzimat'tan Sonra Türkiye'de İlim ve Mantık Anlayışı.*

135. Aynı zamanda tıp doktoru olan Yaman Örs, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde ayrıca felsefe doktorası yapmıştır: Is the Biological Reducible to the Physical? *An Overall Critical Analysis of the Concept of Reduction in Biology*, Ankara, 1991, 142 s. Yaman Örs, felsefenin ne olduğu konusundaki görüşlerini içeren yazılarını *Bilimsel Felsefenin Işığında* başlıklı (Öteki Yayınevi, Ankara, 1998) bir kitapta toplamıştır.

136. İoanna Kuçuradi, *Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan Problemi* konulu teziyle (İstanbul, 1965, 271+V s.) doktora derecesini almıştır. *İnsan ve Değerleri* başlıklı tez çalışmasıyla 1970'te Hacettepe Üniversitesinde Doçent; 1978 yılında da *Aristoteles'in Ousia'sı ve Substans Kavramı* başlıklı tezle yine aynı Üniversitede Profesör olmuştur. Kendisi de adı geçen Üniversitede birçok yüksek lisans ve doktora çalışmasını yönetmiş olan İoanna Kuçuradi, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü ve Türkiye Felsefe Kurum Başkanlığının yanı sıra, 1988-1998 yılları arasında F.I.S.P. (Fédération Internationale des Sociétés de Philosophie) Genel Sekreterliği görevini yürütmüştür; 1998 Ağustosundan beri de F.I.S.P.'nin Başkanıdır. 1996 yılında TÜBA (Türkiye Bilimler Akademisi) Hizmet Ödülüne layık görülmüştür. İoanna Kuçuradi Hacettepe Üniversitesi İnsan Hakları ve Felsefesi Uygulama ve Araştırma Merkezi Müdürüdür; aynı zamanda da UNESCO İnsan Hakları İçin Felsefe Kürsüsünün sahibidir.

137. İoanna Kuçuradi'nin Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünün 25. Kuruluş Yılı dolayısıyla yapmış olduğu konuşmadan aktaran: Betül Çotuksöken, "Üniversitelerimizde Felsefe Bölümleri, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü", *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*, Sayı: 3, Ağustos 1995, s. 2.

138. "İoanna Kuçuradi. Felsefe, Sanat, Eğitim, Etik ve İnsan Hakları Konusunda Söyleşi", Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, İstanbul, 1986, s. 232.

139. İoanna Kuçuradi'nin Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünün 25. Kuruluş Yılı dolayısıyla yapmış olduğu konuşmadan aktaran: Betül Çotuksöken, "Üniversitelerimizde Felsefe Bölümleri, Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü", *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*, Sayı: 3, Ağustos 1995, s. 2.

140. a.g.y., s. 2.

141. Bu düşünceler, Harun Tepe'nin, B. Çotuksöken'in İstanbul Üniversitesinde gerçekleştirdiği *Türkiye'de Felsefe* projesine verdiği yanıttan alınmıştır . Harun Tepe'nin yüksek lisans tezi etik konusundadır: *Etik Problemleri Açısından Metaetik ve W. K. Frankena*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1985. Doktora tezi ise bilgi ve özellikle doğruluk sorunu ile ilgilidir: *Ontolojik Yaklaşım Açısından R. Carnap ve N. Hartmann'da Bilgi ve Doğruluk Sorunu*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1990.

142. Kurtuluş Dinçer'in yüksek lisans tezi bilim felsefesi alanındadır: *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*, Hacettepe Üniversitesi, 1986. Doktora çalışmasının konusu ise: *Tarihte Açıklama Sorunu*'dur, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1991.

143. Bu düşünceler, İsmail Demirdöven'in, B. Çotuksöken'in İstanbul Üniversitesinde gerçekleştirdiği *Türkiye'de Felsefe* projesine verdiği yanıttan alınmıştır. İsmail Demirdöven'in yüksek lisans tezi: *Karl Popper'in Platon Değerlendirmesi Üzerine Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1982; doktora tezi: *Model Kavramı ve Karl Popper'in Platon Eleştirisi*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1991.

144. Abdullah Kaygı'nın yüksek lisans tezi: *Türk Düşünce Tarihinde İnsancıl Düşüncenin Gelişmesine Bir Katkı. Ali Seydi Beyin "Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniye"si*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1985; doktora tezi: *Türk Düşüncesinde Batılılaşma ve/veya Çağdaşlaşma Fikri*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1990.

145. Cemal Güzel'in yüksek lisans tezi: *Teori Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi, 1988; doktora tezi: *Karl Popper, Imre Lakatos ve Paul Feyerabend'de Bilim kavramı ve Rasyonaliteler Sorunu*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1994.

146. Halen Uludağ Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışan bu kişiler, Doç. Dr. Sevgi İyi ile Dr. Işık (Özgündoğdu) Eren'dir.

147. Böyle bir süreç, Hacettepe Üniversitesiyle Orta Doğu Teknik Üniversitesi dışında Kocaeli Üniversitesinde de yaşanmıştır ve halen de yaşanmaktadır. İlkin diğer fakültelerin öğrencileri için felsefe dersleri açılmış ve ardından Bölüm, ilkin, yüksek lisans düzeyinde çalışmalar yapılmak üzere kurulmuştur. Benzer yolu, Galatasaray Üniversitesi Felsefe Bölümü de izlemiştir.

148. Bu düşünceler, Cemal Yıldırım'ın, B. Çotuksöken'in İstanbul Üniversitesinde gerçekleştirdiği *Türkiye'de Felsefe* projesine verdiği yanıttan alınmıştır.

149. Aynı yanıttan alınan düşünceler.

150. Aynı yanıttan alınan düşünceler.

151. Cemal Yıldırım, *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 7.

152. Bu bağlamda ilk akla gelen isimler, Teo Grünberg (lisans öğrenimi kimya), Önay Sözer (lisans öğrenimi hukuk), Arda Denkel (lisans öğrenimi şehir planlama), Yaman Örs (lisans öğrenimi tıp), Ahmet İnam, Gürol Irzık (Elektrik Mühendisliği öğrenimi), Yalçın Koç (lisans öğrenimi fizik), Vehbi Hacıkadiroğlu' (lisans öğrenimi inşaat mühendisliği) dur.

153. Hüseyin Batuhan, bir zamanlar Leon Şestov ve Kierkegaard'la uğraşmasını sonraları büyük bir yanlışlık olarak değerlendirmiştir. ("Hüseyin Batuhan, Felsefe, Eğitim, Modern Mantık ve Dil Konusunda Söyleşi". Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, İstanbul, 1986, s. 282.

154. a.g.y., s. 282.

155. Bölüm, "Felsefe Bölümü" adı altında çok daha sonra kurulur: <<Sonunda bölüm kuruldu, ama ben emekli olup ayrıldıktan sonra. >> (a.g.y., s. 287).

156. a.g.y., ss. 297-298.

157. Hüseyin Batuhan, *Uğur Felsefe Öğreniyor*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, s. 13.

158. Teo Grünberg'in doktora tezi: *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme, 'Anlam' Teriminin Modern Felsefe ile Mantıktaki Yerinin Belirtilmesi ve Çeşitli Anlamlarının Aydınlatılması*, İstanbul, IV+402 s.

159. Fakat böyle bir değerlendirme İstanbul Üniversitesinde bu türden çalışmaların artık sürdürülmediği anlamına gelmemelidir. İstanbul Üniversitesinde zaman zaman hem çözümleyici felsefe çalışmaları öne çıkmıştır hem de mantık çalışmaları birçok türüyle her zaman varlığını

sürdürmüştür. Bu bağlamda H. Vehbi Eralp biçimsel/klasik mantık konusundaki dersleriyle, T. Mengüşoğlu ve T. Ang, saf mantığa ilişkin dersleriyle ve yıllardan beri de klasik mantık ve simgesel/modern mantık konusunda verdiği derslerle ve yaptığı çalışmalarla Ş. Ural anılabilir. Hatta zaman zaman bu konularda tez çalışmaları da yaptırılmaktadır. Çözümleyici felsefe çalışmaları denildiğinde de İstanbul Üniversitesinde ilk akla gelen isim kuşkusuz Nermi Uygur'dur. Yetmişli yıllarda yaptığı çalışmalarda, verdiği derslerde ve gerçekleştirdiği seminerlerde N. Uygur, bir yöntem olarak, bir bakış açısı olarak çözümleyici tutumu tüm çalışmalarına yansıtmıştır.

160. Halen Malezya'da çalışmalarını sürdüren Cemil Akdoğan doktora çalışmasını Amerika Birleşik Devletleri'nde yapmıştır.

161. Cemil Akdoğan, "Reichenbach ve Türkiye'de Pozitivizm", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1986, s. 44.

162. a.g.y., s. 49.

163. a.g.y., s. 48.

164. Akın Ergüden doktorasını Amerika Birleşik Devletleri'nde yapmıştır.

165. Ahmet İnam'ın doktora tezi: *Edmund Husserl'de Mantığın Yeri*, İstanbul Üniversitesi, 1979, IV+116 s.

166. Erdinç Sayan, yüksek lisans çalışmasını mantık, bilim felsefesi ve bilim tarihi alanında Orta Doğu Teknik Üniversitesinde yapmıştır; tez başlığı: *Cause and Causal Necessity*'dir (1982); doktorasını da Amerika Birleşik Devletleri'nde Ohio State Üniversitesinde yapmıştır; doktora tezinin başlığı: *Idealizations, Approximations and Confirmation in Science*'tır (1994).

167. Atatürk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, kuruluşu sırasında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi öğretim üyeleri ile Ankara Üniversitesi öğretim üyelerinden büyük destek görmüştür. İlk akla gelen isimler arasında İsmail Tunalı, İoanna Kuçuradi sayılabilir. Felsefe Bölümünün kuruluşuna katkıda bulunanlar ise, Kaya Bilgegil, Kemal Aytaç, Süleyman Hayri Bolay, Sabahattin Güllülü, Muhittin Aşkın, Eyüp Kemerlioğlu, Hüseyin Akyüz, Hikmet Yıldırım Celkan, Kenan Gürsoy, Mehmet Akgün, Necmettin Tozlu ve Abdülkuddüs Bingöl'dür. Üniversitelerimizdeki "Fen-Edebiyat Fakültesi" türünden örgütlenme, daha sonrası için de birçok üniversite için model oluşturmuştur. Şu anda Edebiyat Fakültelerinin sayısı Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi de dahil olmak üzere dört iken, Fen-Edebiyat Fakültesi türünden örgütlenme üniversitelerimizde en yaygın olanıdır. Ancak yeni kurulan Vakıf üniversitelerinin bir bölümü bu tarz bir yapılanmayı sürdürürken, Sabancı Üniversitesi örneğinde olduğu gibi oldukça farklı türden bir yapılanmanın tercih edildiği de gözlemlenmektedir.

168. Bu düşünceler, Abdülkuddüs Bingöl'ün, B. Çotuksöken'in İstanbul Üniversitesinde gerçekleştirdiği *Türkiye'de Felsefe* projesine verdiği yanıttan alınmıştır. A. Bingöl, doktora çalışmasını Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Mantık Kürsüsünde yapmıştır: *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, 1978.

169. Bu düşünceler, Ali Osman Gündoğan'ın, B. Çotuksöken'in İstanbul Üniversitesinde gerçekleştirdiği *Türkiye'de Felsefe* projesine verdiği yanıttan alınmıştır. A. O. Gündoğan, yüksek lisans ve doktora tezlerini Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümünde hazırlamıştır. Yüksek Lisans tezinin başlığı: *Aristoteles ile Bergson'un Zaman Görüşlerinin Karşılaştırılması*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1988. Doktora Tezinin Başlığı: *Maurice Blondel'in Aksiyon Felsefesi ve Türkiye'deki Etkisi*, Erzurum, 1991.

170. Mustafa Yıldırım'ın yüksek lisans tezi: *Erzurum'lu İbrahim Hakkı'nın Varlık Anlayışı*, Erzurum, 1986; doktora tezi: *David Hume'da Bilgi, Din ve Ahlâk Problemi*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1990.

171. Münir Dede'nin yüksek lisans tezi: *Wittgenstein'da Dil felsefesi (Tractatus'la Sınırlandırılmış Olarak)*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1992; doktora tezi: *F. W. Nietzsche ve H. Bergson'un Ahlâk Anlayışları (Karşılaştırmalı Olarak)*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1996.

172. Nurten Gökalp'ın yüksek lisans tezi: *Karl Raimund Popper'de Şuur Problemi ve Ben Şuurunun Gelişimi*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1988; doktora tezi: *Edgar Sheffield Brightman'ın Personalizmi*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1992.

173. Abamüslim Akdemir'in yüksek lisans tezi: *Toplum Felsefesi Açısından Utopyalar*, Erzurum, 1988; doktora tezi: *Mehmed Ali Ayni ve Felsefesi*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1992. Uğur Köksal Odabaş'ın yüksek lisans tezi: *İbn Haldun'da Bilgi Teorisi*, Erzurum, 1986; doktora tezi: *Rıza Tevfik ve Felsefesi*, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1990.

174. Bu düşünceler, Ahmet Arslan'ın, B. Çotuksöken'in İstanbul Üniversitesinde gerçekleştirdiği *Türkiye'de Felsefe* projesine verdiği yanıttan alınmıştır. Ahmet Arslan, doktora çalışması konusunda şöyle diyor: <<Doktoramı XVI. yüzyılda yaşamış olan ünlü Osmanlı tarihçi ve edibi İbnî Kemâl'in kelâma ait eserini tahlil ve değerlendirme olarak tamamladım. Bu eserin adı "Haşiye ala Tehafüt el-Felasife" idi. (Türkçesi: Filozofların Tutarsızlıkları Üzerine Kısa Notlar)>>. Aynı çalışmaya verilen yanıttan alınmıştır.

175. Bu düşünceler, Doğan Özlem'in, B. Çotuksöken'in İstanbul Üniversitesinde gerçekleştirdiği *Türkiye'de Felsefe* projesine verdiği yanıttan alınmıştır. Doğan Özlem'in doktora tezi: *Bilim Felsefesi Açısından Max Weber'de Sosyolojinin Temellendirilmesi*, İstanbul Üniversitesi, 1981, V+363 s. Doğan Özlem son yıllarda kültür bilimleri konusuyla ilgili olarak birçok özgün çalışmanın yanı sıra derleme türünden çalışmalar yapmayı da hızlı bir biçimde sürdürmektedir.

176. Sosyal bilimler konusu günümüzde üzerinde en çok durulan konulardan biridir. Sosyal bilimleri anlamaya yönelik çalışmalarda zaman zaman filozoflara, felsefecilere de yer verilmektedir. *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek*, Yeni Bir kavrayışa Doğru, (İletişim Yayınları, 1998) başlıklı çalışma bunun en çarpıcı örneklerinden birini oluşturmaktadır.

177. Taylan Altuğ'un doktora tezi: *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgikuramsal Sorunlar*, İstanbul Üniversitesi, 1982, 146 s.

178. Tülin Bumin'in doktora tezi: *Marcuse, Colletti ve Lucacs'ın Praxis Felsefelerinde Gerçeklik ve Akılsallık İlişkisi* (Paris I/Sorbonne Üniversitesi, 1980)

179. Bu düşünceler, Hakkı Hünler'in, B. Çotuksöken'in İstanbul Üniversitesinde gerçekleştirdiği *Türkiye'de Felsefe* projesine verdiği yanıttan alınmıştır. Hakkı Hünler'in yüksek lisans tezi: *Hegel Estetiğinde Güzel ve Sanat Kavramları*, Ege Üniversitesi, İzmir, 1990; doktora tezi: *Kültürde Modern/Postmodern Uğraklar Çerçevesinde Estetik'in Konumu*, Ege Üniversitesi, İzmir, 1998.

    Erhan Işıklar ve Mehmet Kuyurtar da Ege Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışmaktadırlar. Erhan Işıklar'ın yüksek lisans tezi: *K. R. Popper'da Bilimsel Yöntem Sorunu*, Ege Üniversitesi, İzmir, 1987; doktora tezi: *Bilimsel Teorilerin Yapısı ve Gelişimi*, Ege Üniversitesi, İzmir, 1994. Mehmet Kuyurtar'ın yüksek lisans tezi: *İbni Haldun'un Ahlak Hakkındaki Görüşleri*, Ege Üniversitesi, İzmir, 1992; doktora çalışması halen devam etmektedir.

180. Arda Denkel, *Düşünceler ve Gerekçeler. Felsefe Yazıları I*, Göçebe Yayınları, İstanbul, 1997, s. 13. Arda Denkel doktora çalışmasını Oxford Üniversitesinde yapmıştır.

181. Felsefenin temel konularında (bilgi, varlık, dil konuları) yapılan çalışmaları az sayıda ve 'cılız' bulan Arda Denkel, daha çok 'periferik' alanlarda çalışmalar yapıldığını ileri sürmektedir. "Başlarken", *Felsefe Tartışmaları I. Kitap*, Panorama, İstanbul, 1987, ss. 5-6.

182. Gürol Irzık'ın doktora tezi: *Causal Modeling in Social Sciences-Foundations and Applications.* (Indiana Üniversitesi)

183. Yalçın Koç'un doktora tezi: *"Doğa"nın Kuvantum Mekaniksel Betimlenmesi ve Ölçme Sorunu*, İstanbul Üniversitesi, 1978, III+188 s.

184. Sevgi İyi'nin yüksek lisans tezi: *İnsan Felsefesi Açısından Reklamcılık (Türkiye'de Televizyon Reklamları)*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1982; doktora tezi: *20. Yüzyılda Metafizik Kavramı Üzerine Bir Araştırma*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1990.

185. Işık (Özgündoğdu) Eren'in yüksek lisans tezi: *Edebiyat Eserlerini Değerlendirme Yollarına İlişkin Bir İnceleme*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1988; doktora tezi: *A. Schopenhauer ve M. Heidegger'de Bir Bilgi Türü Olarak Sanat*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1994.

186. Abdülkadir Çüçen'in doktora tezi: *Heidegger's Destruction of the History of Ontology in Relation to his Interpretation of Descartes*, 1993.

187. Ahmet Cevizci'nin yüksek lisans tezi: *Sokratik Diyaloglarda Yöntem*, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1984; doktora tezi: *Platon'da Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, Ankara Üniversitesi, Ankara, 1992.

188. Süleyman Hayri Bolay'ın doktora tezi: *Aristo Metafiziği İle Gazzali Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Ankara, 1976.

189. *Mersin Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Ders İçerikleri Kataloğu 1997-1998,* s. 49.

190. Uluğ Nutku'nun doktora tezi: *Yeniçağ Felsefesinde Apriori Problemi*, İstanbul Üniversitesi, 1973, II+66+I s.

191. Uluğ Nutku, *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, s. 8.

192. Sârâ Çelik'in doktora tezi: *Gilbert Ryle'ın Zihin Kavramı*, İstanbul Üniversitesi, 1993, 164 s.

193. Bu konuda biraz daha ayrıntılı bilgi için bkz. Betül Çotuksöken, "Cumhuriyet'in 75. Yılında Bir Öğretim Alanı Olarak Felsefeye Bakış", *Aydınlanmanın Kadınları*, Yayına hazırlayan: Necla Arat, Cumhuriyet Kitapları, İstanbul, 1998, ss. 167-176.

194. Melih Başaran'ın doktora tezi: *Exposition sacrificielle: Loguiques et économies du visible et de prononçable.*

Zeynep Direk'in yüksek lisans tezi: *The Problem of the Other in Continental Philosophy*, Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 1992, 165 s.; doktora tezi: *Derrida'nın Felsefesinde Deney Kavramı*, Memphis Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri, 1998.

195. Medar (Tokay) Atıcı'nın yüksek lisans tezi: *Bergson'un Metafizik Anlayışı*, İstanbul Üniversitesi, 1987, 58 s.; doktora tezi: *Leibniz'in Hakikat Görüşü*, İstanbul Üniversitesi, 1991, 152 s.

Galatasaray Üniversitesinde birçok Bölüme "Felsefeye Giriş" dersi verilmektedir. Bu dersleri ağırlıklı olarak veren kişi de İstanbul Üniversitesinde yüksek lisans tezi çalışması yapmış olan Nami Başer'dir: *Yirminci Yüzyıl Fransız Düşüncesinde Aynılık ve Ayrılık Kavramları Açısından Bilim Felsefesi*, İstanbul Üniversitesi, 1999.

196. Nejat Bozkurt'un yüksek lisans tezi: *Çağımızda Bazı Humanism Anlayışları: W. James, J. P. Sartre ve Adam Schaff*, Hacettepe Üniveritesi, Ankara, 1974; doktora tezi: *Hegel'in Estetik'i ve Şiir Kuramı*, İstanbul Üniversitesi, 1981, 171 s.

197. Sinan Özbek'in yüksek lisans tezi: *Platon ve Xenephon'da Sokrates İmajlarının Karşılaştırılması*, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, 1988, 83 s.; doktora tezi: *İnsan Felsefesi Açısından İdeoloji (Karşılaştırmalı Bir Çalışma),* İstanbul Üniversitesi, 1993, 190 s.

198. Zeynep (Aruoba) Gürata'nın yüksek Lisans tezi: *Yanlış Kurulan Bir İlgi: Nietzsche ve Hitler*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1974; doktora tezi: *Çeşitli Hak İlişkileri Açısından Hak Kavramı*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1980.

199. Cemil Güzey'in yüksek lisans tezi: *Çok-Değerli Mantık*, İstanbul Üniversitesi, 1989, 82 s.; doktora tezi: *İnsan Felsefesi Açısından "Tractatus Logico Philosophicus"u Değerlendirme Girişimi*, İstanbul Üniversitesi, 1994, VII+125 s.

200. Zeynep Deniz Kanıt'ın yüksek lisans tezi: *Hume'un "Zorunlu Bağlantı" İdeasını Çözümleme Denemesi*, İstanbul Üniversitesi, 1988, II+112 s.; doktora tezi: *Locke'un Essay'inde Bilme ve Bilinmeyen: Bilinebilirlik Açısından Karşılaşılan Güçlükler*, İstanbul Üniversitesi, 1991, 106 s.

201. Halen Ege Üniversitesi Felsefe Bölümünde doktora çalışmasını sürdüren ve 1998 yılında Macit Gökberk adına felsefe tarihi eğitiminin gerekliliği konusunda verilen ödülü kazanan Mustafa Günay'ın yüksek lisans çalışması *Seneca'nın "İnayet Üzerine" Adlı Eserinin İncelenmesi* (Ege Üniversitesi, İzmir, 1994) başlığını taşımaktadır.

202. Bkz. dipnot 173.

203. Zekiye (Erkanlı) Kutlusoy'un yüksek lisans tezi: *Logico-philosophical analysis of comparative probability*; Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 1985 l00 s.; doktora tezi: *Towards a solution to the lottery paradox and to the paradox of the preface,* Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 1994, l57 s.

204. Bu düşünceler, Vecdi Aral'ın, B. Çotuksöken'in İstanbul Üniversitesinde gerçekleştirdiği *Türkiye'de Felsefe* projesine verdiği yanıttan alınmıştır. Vecdi Aral'ın doktora tezi: *İnşaat Hakkı*, İstanbul Üniversitesi, 1960.

205. Niyazi Öktem'in doktora tezi: *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*, İstanbul Üniversitesi, 1977.

206. Hayrettin Ökçesiz'in doktora tezi: *Die Haftung des Produzenten gegenüber dem durch das fehlerhafte Produkt geschädigten Konsumenten im geltenden Deliktsrecht der Länder: Schweiz, Türkei und Deutschland unter Berücksichtigung des schweizerisch-türkischen Vertragsrechts.*

207. Yasemin Işıktaç'ın yüksek lisans tezi: 1982 Anayasasında *Ekonomik ve Sosyal Haklar*, İstanbul Üniversitesi, 1982; doktora tezi: *Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku*, İstanbul Üniversitesi, 1990.

208. Ahmet Ulvi Türkbağ'ın yüksek lisans tezi: *Alexis de Tocqueville'de Amerikan Demokrasisi ve Bunun Getirdiği Problemler*, İstanbul İniversitesi, 1990; doktora tezi: *17. Yüzyıl Rasyonalizmi ve Bunun Devlet Teorisine Etkileri: Spinoza'nın Genel Felsefesi, Özgürlük, Ahlak ve Siyaset Kuramları*, İstanbul Üniversitesi, 1997.

    Hukuk felsefesi alanında çalışan diğer isimler arasında Tevfik Özcan (İstanbul Üniversitesi), Ahmet Gürbüz (Dicle Üniversitesi, yüksek lisans tezi: *Platon'un Hukuk Görüşü*; doktora tezi: *Hukuk Felsefesi Açısından İngiliz Yararcı Okulu'nun Görüşleri*), Müslüm Turan (Dicle Üniversitesi) sayılabilir. Ayrıca yaptığı çalışmalarda felsefi açıyı her zaman dikkate alan Sami Selçuk da hukuk felsefecileri arasında sayılabilir.

209. Afşar Timuçin'in doktora tezi: *Descartes'çı Bilgi Teorisinin Temellendirilişi*, İstanbul Üniversitesi, 1970, 175+IV s.

210. Ömer Naci Soykan'ın doktora tezi: *Schelling'de Varlık ve Sanat Formları Sorunu*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 1982, II+154 s.

    Doğrudan doğruya felsefe alanında doktora yapmış olmakla birlikte başka fakültelerde çalışanlar arasında İhsan Turgut da sayılabilir. Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Fakültesinde görevli olan İhsan Turgut'un doktora tezi: *B. Russell ve L. Wittgenstein'da Mantıksal Atomculuk*'tur.

211. Hilmi Yavuz, *Felsefe ve Ulusal Kültür*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1975, s. 10.

212. Hülya (Kızıltan) Yetişken'in yüksek lisans tezi: *Herakleitos ve Parmenides'in Görüşleri Işığında Gerçekliğin Bilinmesi ve Bilginin Sınanması Sorunu*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1978; doktora tezi: *Georg Lukacs'da Estetik Yansıtmanın Bütünselliği Sorunu*, İstanbul Üniversitesi, 1986.

213. Arslan Kaynardağ, *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994, s. 4.

214. a. g. y., s. 17.

215. Daha fazla bilgi için bkz. Arslan Kaynardağ, *Bizde Felsefenin Kurumlaşması ve Türkiye Felsefe Kurumu'nun Tarihi*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1994.

216. *İnsancıl* dergisi çevresinde yaklaşık on yıldır felsefe ile ilgili birçok çalışma yapılmaktadır. İnsancıl yayınları arasında bir felsefe dizisi yer almaktadır. Ayrıca Felsefe Atölyesi çalışmalarını sürdürmekte, Cengiz Gündoğdu bu alanda konferanslar vermektedir. Bunun dışında *İnsancıl Dergisi* üç yıldan beri her yıl kitap fuarında yer alan etkinliklerinde felsefeye katkıda bulunan kişilere plaket vermektedir; şimdiye değin Afşar Timuçin (1997), İoanna Kuçuradi (1998), Betül Çotuksöken (1999) çalışmalarından dolayı plaketle ödüllendirilmişlerdir.

217. Sanat Tanımı Topluluğu, ressam Şükrü Aysan'ın çevresindeki bir ressam grubudur. Bu topluluk felsefenin temel kavramlarını ele alan atölye çalışmaları düzenlemekte; temelde dil öğesi esas olmakla birlikte, görsel teknikler de kullanılarak felsefe çalışmaları yapılmaktadır.

218. Arslan Kaynardağ bu konuda bir çalışma kaleme almıştır ve bu çalışma yakın bir zamanda Türkiye Felsefe Kurumu tarafından yayımlanacak olan *Cumhuriyetimizin Felsefeye Getirdikleri* başlıklı bir kitapta yer alacaktır.

219. Yapı Kredi Yayınlarının düzenlediği kimi toplantılarda felsefi yönelimli çalışmalar sık sık gündeme gelmektedir. Gerek Yapı Kredi Yayınları, gerekse Küyerel yayınları felsefi içerikli çalışmalarını zaman zaman yayımlamaktadırlar.

220. Üniversitelerde son yıllarda "Felsefe Kulübü", "Felsefe Topluluğu" adı altında felsefe çalışmaları yapılmaktadır. 1998 yılında İstanbul Üniversitesi Öğrenci Kültür Merkezi Felsefe Kulübü oldukça geniş katılımlı bir öğrenci kongresi düzenlemiştir (25-28 Mart 1998, İstanbul Üniversitesi). Daha önceki iki öğrenci kongresini ise Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü gerçekleştirmiştir.

Hacettepe Üniversitesi, Boğaziçi Üniversitesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Toplulukları da zaman zaman çeşitli üniversitelerden öğretim üyeleri çağırmakta, tartışmalı toplantılar düzenlemektedirler.

221. Bu konuda ilk akla gelen kuruluşlar Anadolu Aydınlanma Vakfıdır. Vakıf bünyesinde düzenli olarak felsefe çalışmaları yapılmakta ve bu çalışmalar daha sonra yayımlanmaktadırlar. Vakfın *Logos* adında bir bülteni de vardır. Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği de felsefe konuşmalarına zaman zaman çalışmaları arasında yer vermektedir. Son zamanlarda ise um: ag (Uğur Mumcu Araştırmacı Gazetecilik Vakfı) bünyesine yapılan çalışmalarda Felsefeye Giriş dersi de yer almaktadır.

222. Çeşitli kitle iletişim araçlarında gazetelerde, radyo ve televizyonlarda felsefe çalışmalarına yer verilmektedir. Günlük gazetelerin içinde konuya en çok önem veren gazete *Cumhuriyet* gazetesidir; onun dışında zaman zaman *Milliyet* ve diğer gazetelerde de felsefe yazıları yer almaktadır. Radyolarda da konuya yer verilmektedir. Birkaç yıl önce, İoanna Kuçuradi Ankara'da TRT Radyo 1'de kavramlara felsefe açısından bakan birçok radyo konuşması yapmıştır. Açık Radyo, Cumhuriyet Radyo, Yön FM, Kent FM gibi radyolarda da felsefe konuşmalarına yer verilmektedir. Bu tür çalışmalardan en uzunu ise TRT Radyo 1'de Ocak 1998'de başlayıp, Haziran 1999'da sona eren radyo konuşmaları olmuştur. Betül Çotuksöken'in yaptığı bu konuşmalar, *Radyoda Felsefe* başlığı altında Türkiye Felsefe Kurumu tarafından yayımlanacaktır. Televizyon kanallarında da zaman zaman konuya ilişkin çalışmalar yapılmaktadır. TRT 2 televizyonunda, TV 8'de, Kanal 6'da birkaç çalışma yapıldığı bilinmektedir. Ancak bu çalışmalar yeterli değildir; halka yönelik felsefe çalışmaları özellikle televizyonlarda daha çok yer almalı, filozoflarımızla ilgili belgeseller hazırlanmalıdır.

223. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, İstanbul, 1986, s. 9.

224. a.g.y., s. 8.

225. Selahattin Hilav, *100 Soruda Felsefe El Kitabı*, Gerçek Yayınevi, İstanbul, 1981, ss. 151-152.

226. <<Filozofa, felsefeye saygı adına ve önce anla sonra eleştir ilkesiyle bir türlü sorunlarla hesaplaşmaya yanaşmayan, fakat aralarında uzlaşmaz sivrilikler olan görüşlere aynı ölçüde kabul gösteren, böylece tartışmanın gerçek tarihsel diyalektiğine (uzlaşmazlığın hangi noktalarda aşıldığına, varılan sentez durumunda gündeme hangi soruların geldiğine) yabancı bir monoloğun *philosophia perennis* adına tekrarının önünde kritik bir düşünme olan ve kendini eleştiriye açarak bunun ortam ve olanaklarını, nesnel koşullarını hem oluşturarak hem de koruyarak gelişen felsefeye hayli yabancı kaldığı; bu monoloğu paylaşmak yerine sorgulama eğilimindeki insanları iten bir ataleti sürdürdüğü benim kişisel gözlemlerim arasındadır.>> Erkut Sezgin, "Bilgisayar, Beyin ve Düşünme", *Felsefe Tartışmaları* 11. Kitap, Panorama Yayınları, İstanbul, 1992, s. 105.

227. Füsun Akatlı'nın doktora tezi: *Edebiyat Eserlerini Doğru Değerlendirme Problemi ve İki Düşünür: A. Richards ve N. Hartmann*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1974.

228. Füsun Akatlı, *Niçin Diyalektik. Denemeler*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1977, ss. 5-6.

229. Oruç Aruoba'nın yüksek lisans tezi: *David Hume'un Bilgi Görüşünde Bilgilerin Kesinliği Problemi ve Bilgi Çeşitleri*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1974; doktora tezi: *Nesnenin Bağlantısallığı (Hume-Kant-Wittgenstein) Üzerine Bir Çalışma*, Hacettepe Üniversitesi, Ankara, 1979.

230. Oruç Aruoba, *De Ki İşte*, Metis Yayınları, İstanbul, 1990 s. 107. Adı geçen bu kitabın 105-157. sayfaları tümüyle felsefenin ne olduğu konusuna ayrılmıştır.

231. Vehbi Hacıkadiroğlu, *İnsan Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 7.

232. Bu nokta çok önemlidir; çünkü Türkiye'de gerçekleştirilen birçok çalışmada yazarlar birbirlerinden alıntı yapmayı tercih etmemektedirler. Bu nedenle Celal Kanat'ın yaptığı verimlendirme çabaları önem taşımaktadır. Celal A. Kanat, *Meta-İdeoloji, İdeolojinin Bilgibilimi Üstüne Bir Deneme*, Küyerel Yayınları, İstanbul, 1997.

TÜBİTAK'ta görevli olan ve üniversite dışında olmakla birlikte, özellikle Türkiye Felsefe Kurumunun çalışmalarına katılanlar arasında Mustafa Dağlı da sayılabilir. Mustafa Dağlı, elektrik mühendisliği öğrenimi görmüştür. Halen Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde doktora çalışamalarını sürdüren M. Dağlı'nın yüksek lisans tezi *An analysis in the Logic Underlying Commonsense Reasoning* başlığını taşımaktadır (Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 1993, 83 s.).

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünden lisans ve doktora derecelerini almış olan Harun Rızatepe de bir süre Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde çalışmış ve daha sonra emekliye ayrılmıştır. Harun Rızatepe son yıllarda özellikle *Felsefe Tartışmaları* dergisinde dil ve bilgi felsefesi bağlamında kaleme aldığı yazılarıyla ve katıldığı tartışmalarla dikkati çekmektedir. 1998'de vefat eden Suvar Köseraifoğlu da lisans derecesini İstanbul Üniversitesinden almış, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümünde de uzun süre çalışmıştır.

Ahmet Soysal da İstanbul'da zaman zaman felsefe toplantılarına katılmakta, hatta bunların bir kısmında da düzenleyici olarak katkıda bulunmaktadır.

233. Zeynep Direk bu konuda oldukça farklı bir yaklaşım sergilemektedir. "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu" başlıklı yazısında yazar, tarihsel gerçeklikleri, öne çıkarmaya çalıştığı kimi kavramlar çerçevesinde ele almakta, felsefe olanla olmayanın kolaylıkla birbirine karıştırıldığı bulanıklıklarla dolu çalışma ortamını yer yer haklı çıkarma girişiminin öznesi olmaktadır. Bkz. Zeynep Direk, "Türkiye'de Felsefenin Kuruluşu", *Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek. Yeni Bir Kavrayışa Doğru*, *Defter* ve *Toplum ve Bilim* Dergileri Ortak Çalışma Grubu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 69-80.

234. Kuşkusuz bu çalışma doğrudan sorunları ortaya koymak üzere oluşturulmuş değildir; sadece gerektiği ölçüde sorunlara dokunulmuştur; ancak bu türden, yani sorunları doğrudan doğruya ortaya çıkarmaya yönelik çalışmaların yapılması da bir zorunluluktur. Bu tür çalışmaların hiç olmadığı da ileri sürülemez; gerçeklik durumunu veri olarak ele alıp değerlendiren, yorumlayan, sorunlara dikkat çeken çalışmalardan biri belki de en kapsamlı olanı, İstanbul Üniversitesi Araştırma Fonunun desteklediği *Türkiye'de Felsefe* başlıklı projedir. 1997 yılının ilk aylarında başlamış olan çalışma, 2000 yılı Ocak ayında sonuçlanacaktır.

235. Türkiye'de yapılan felsefe çalışmalarının dökümünü yapan yazılara birkaç örnek:

loanna Kuçuradi, "Turkey", *Teaching and Research in Philosophy: Asia and Pacific*, UNESCO, Paris, 1986, pp. 298-322.

loanna Kuçuradi, "Turquie", *La philosophie en Europe*, Sous la direction de Raymond Klibansky et David Pears. Folio/Essais, Gallimard/Unesco, Paris, 1993, pp. 467-483.

Betül Çotuksöken, "Etat actuel du discours philosophique en Turquie", *Philosophie in Balkan Countries Today*, ed. Myrto Dragona Monachou, Athens, 1994, pp. 87-95.

Betül Çotuksöken, "Etat actuel du discours philosophique en Turquie", *Dodoni-Yearbook*, loannina, 1995, pp. 35-50.

Arda Denkel, "Felsefe", *Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Bilim, "Sosyal Bilimler"*, Türkiye Bilimler Akademisi, Ankara, 1997, ss. 35-49.

Doğan Özlem, "Türkiye'de 1980'den sonra Felsefe Çalışmaları", *Cumhuriyet Ansiklopedisi* 12. cilt, 1996, ss. 522-526. (Bu yazı ayrıca, Doğan Özlem'in *Bilim, Tarih ve Yorum* başlıklı kitabında da yeniden yayımlanmıştır. İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, ss. 35-44.)

EK 1: FELSEFE BÖLÜMÜ DERS PROGRAMLARI (LİSANS)

ÇERÇEVE PROGRAMIN 1983-1984 ÖĞRETİM YILINDA İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜNDEKİ UYGULAMASI:

I. yıl; Güz yarıyılı: Felsefenin Temel Kavramları, Felsefeye Giriş I, İlkçağ Felsefesi I, Mantık I, Felsefe Metinleri I.

I.yıl; Bahar yarıyılı: Felsefenin Temel Kavramları II, Felsefeye Giriş II, İlkçağ Felsefesi II, Mantık II, Felsefe Metinleri II.

II. yıl; Güz yarıyılı: Sanat Felsefesi I, Ahlak Felsefesi I, Mantık III- Bilim Felsefesi I, Rönesans Felsefesi Tarihi, Ortaçağ Felsefesi.

II. yıl; Bahar yarıyılı: Sanat Felsefesi II, Ahlak Felsefesi II, Mantık IV, Bilim Felsefesi II, Rönesans Felsefesi Tarihi, Ortaçağ Felsefesi.

III. yıl; Güz yarıyılı: İnsan Felsefesi I, Yeniçağ Felsefesi I, Felsefe Metinleri I, Toplum Felsefesi I, Değerler Felsefesi I, İslam Felsefesi Tarihi I.

III. yıl; Bahar yarıyılı: Kültür Felsefesi, Yeniçağ Felsefesi II, Varlık Felsefesi, Felsefe Metinleri II, Değerler Felsefesi II, İslam Felsefesi Tarihi II.

IV. yıl; Güz yarıyılı: Dil Felsefesi, Felsefe Metinleri, Genel Felsefe, İslam Felsefesi Tarihi III, Çağdaş Felsefe I, Tarih Felsefesi.

IV. yıl; Bahar yarıyılı: Dil Felsefesi, Felsefe Metinleri, Genel Felsefe, İslam Felsefesi Tarihi IV, Çağdaş Felsefe II, Tarih Felsefesi.

Sonraki yıllarda bu Bölümün programında hemen hemen her yıl değişiklik yapılmıştır. 1999-2000 öğretim yılından itibaren İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün uygulamaya koyduğu ders programı ise şöyledir:

I. yarıyıl:

Klasik Mantık: Terimler ve Çıkarımlar, Felsefe Öncesi Düşünüş, İlk Filozoflar (Mitostan Logosa), Felsefeye Giriş, Felsefe Kavramları, Felsefe Tarihinde Temel Sorunlar, Reading in Philosophy (Hazırlık okuyanlar için).

II. yarıyıl: Klasik Mantık: Çıkarım Çeşitleri ve Denetlenmesi, Felsefi Düşüncenin Oluşumu, Antikçağ Klasik Dönem Felsefesi, Bilgi Felsefesi, Reading in Philosophy II (Hazırlık okuyanlar için).

III. yarıyıl: Modern Mantık: Önermeler Mantığı, Etik, Felsefe Tarihi Metodolojisi I, Ortaçağ Felsefesi Tarihi, Türk-İslam Felsefesine Giriş.

IV. yarıyıl: Modern Mantık: Niceleme Mantığı, Varlık Felsefesi, Felsefe Tarihi Metodolojisi II, Rönesans Felsefesi Tarihi, Türk-İslam Felsefesinde Temel Problemler.

V. yarıyıl: Modern Felsefenin Oluşumu, Hukuk Felsefesi, Dil Felsefesi, Türk-İslam Felsefesi Tarihi I, Felsefe-Bilim-Din İlişkileri.

VI. yarıyıl: Yeniçağ Felsefesi, Bilim Felsefesi, Estetik, Türk-İslam Felsefesi Tarihi II.

VII. yarıyıl: 20. y.y. Felsefesinin Temel Sorunları, Tarih Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Osmanlı Dönemli Düşünce Tarihi, Çağdaş Türk Felsefesi Tarihi.

VIII. yarıyıl: 20. y.y. Eleştirel Dil Felsefesi, Değer Felsefesi, Modern Dönem Türk Düşünce Tarihi, Cumhuriyet Döneminde Felsefe.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ DERS PROGRAMI:

I. yarıyıl: Felsefe Tarihine Başlangıç, Antik Uygarlıklarda Bilim, Klasik Mantık, Felsefeye Giriş, Bilim Tarihine Giriş.

II. yarıyıl: İlkçağ ve Ortaçağ Felsefesi, Felsefenin Temel Kavramları, Çin ve Hintte Bilim ve Düşünce, Bilim Tarihine Giriş,

III. yarıyıl: Ahlak Felsefesi Tarihine Giriş, Rönesans ve 17. y.y. Felsefesi, Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim, Bilgi Teorisi ve Mantık, Modern Mantık.

IV. yarıyıl: Ahlak Felsefesi Tarihi, Türk-İslam Felsefesine Giriş, 18.-19. y.y. Felsefesi, Sanat Felsefesi, Ortaçağ Hıristiyan Dünyasında Bilim, Coğrafya Tarihi, Teknoloji Tarihi- Bilimde Yöntem.

V. yarıyıl: Yeni ve Yakın Çağlarda Bilim, Bilimde Yöntem, Sistematik Felsefe, 18. y.y. da Felsefe Hareketleri, Felsefe Tarihi Metinleri I, Eğitim Felsefesi.

VI. yarıyıl: Çağdaş Felsefe Tarihi, Osmanlılarda Bilim, Sistematik Felsefe Semineri, Tarih Felsefesi, 19. y.y. da Felsefe Hareketleri, Türk Felsefesi Tarihi.

VII. yarıyıl: Felsefe Tarihi Semineri I, Bilim Tarihi Metinleri, Dil ve Mantık Felsefesi, Çağdaş Felsefe Akımları I, Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi, Astronomi Tarihi, Kimya Tarihi, Matematik Tarihi, Fizik Tarihi.

VIII. yarıyıl: Felsefe Tarihi Semineri, Bilim Tarihi Semineri, Devlet ve Toplum Felsefesi, Çağdaş Felsefe Akımları, Biyoloji Tarihi, Bilimsel Düşüncenin Evrimi, 19.-20.y.y. da Bilim.

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ:

I. yarıyıl: Felsefeye Giriş, Eskiçağda Felsefe, Mantık I, Bilgi Felsefesi.

II. yarıyıl: Felsefe Kavramları, Ortaçağ ve Rönesans'ta Felsefe, Değer Felsefesi, Sanat Eserlerinde Felsefe Problemleri.

III. yarıyıl: 17. Yüzyılda Felsefe, Varlık Felsefesi, Etik, Sanat Felsefesi.

IV. yarıyıl: Metod Sorunu, 18. Yüzyılda Felsefe, Bilim Felsefesi, Özgürlük Sorunu.

V. yarıyıl: 19. Yüzyılda Felsefe I, İnsan Felsefesi, Tarih Felsefesi, Türk Düşünce Tarihinde Felsefe.

VI. yarıyıl: 19. Yüzyılda Felsefe II, Mantık II, Dil Felsefesi, Toplum Felsefesi.

VII. Yarıyıl: 20. Yüzyılda Felsefe I, Hukuk Felsefesi, İnsan Hakları.

VIII. yarıyıl: 20. Yüzyılda Felsefe II, Türk Kamu Hayatında Felsefe Problemleri, Devlet Felsefesi.

ORTA DOĞU TEKNİK ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ:

I. yarıyıl: Felsefeye Giriş I, Simgesel Mantığa Giriş, Eskiçağ Felsefesi Tarihi I.

II. yarıyıl: Felsefeye Giriş II, Eskiçağ Felsefesi Tarihi II, Bilim Tarihine Giriş.

III. yarıyıl: Etik, Modern Mantık I.

IV. yarıyıl: Ortaçağ ve Renaissance Felsefesi, Bilim Tarihi.

V. yarıyıl: 17. ve 18. yüzyıl Felsefe Tarihi I, Bilimsel Yöntem I.

VI. yarıyıl: 17. ve 18. yüzyıl Felsefe Tarihi II, Bilimsel Yöntem II.

VII. yarıyıl: Dil Felsefesi, Çağdaş Felsefe I

VIII. yarıyıl: Çağdaş Felsefe II

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ:

I. yarıyıl: Felsefenin İlkeleri ve Temel Kavramları İlkçağ Felsefesi Tarihi ve Metodolojisi, Felsefeye Giriş, Osmanlıca.

II. yarıyıl: Klasik Mantık, İlkçağ Felsefe Tarihi ve Metodolojisi, Felsefeye Giriş, Osmanlıca.

III. yarıyıl: Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi Tarihi, Modern Mantık, Türk-İslam Felsefesine Giriş,

IV. yarıyıl: Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi Tarihi, Modern Mantık, Sanat Felsefesi, Türk-İslam Felsefesi Tarihi.

V. yarıyıl: 17. Yüzyıl Felsefesi Tarihi ve Metinleri, Ahlak Felsefesi, Türk İslam Felsefesi Tarihi, Bilim Felsefesi.

VI. yarıyıl: 18. Yüzyıl Felsefesi Tarihi ve Metinleri, Varlık Felsefesi, Metodoloji Teorileri, Türk İslam Felsefesi Tarihi.

VII. yarıyıl: Çağdaş Felsefe ve Metinleri, İnsan Kültür ve Dil Felsefesi, Bilgi Teorisi.

VIII. yarıyıl: Çağdaş Felsefe ve Metinleri, Felsefe Problemleri, Çağdaş Türk Düşüncesi Tarihi, Devlet ve Toplum Felsefesi.

EGE ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ:

I. yıl: Felsefeye Giriş, İlkçağ Felsefe Tarihi, Klasik Mantık, Felsefe Metinleri I, Bilgi Teorisi.

II. yıl: Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Sanat Felsefesi, Ahlak Felsefesi, Varlık Felsefesi.

III. yıl: 17. ve 18. Yüzyıl Felsefe Tarihi, Türk-İslam Felsefesi Tarihi I, Dil Felsefesi, Siyaset Felsefesi, Bilim Felsefesi.

IV. yıl: XIX. Yüzyıl Felsefe Tarihi, Türk-İslam Felsefesi Tarihi II, İnsan ve Kültür Felsefesi, Tarih Felsefesi.

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ:

I. yarıyıl: Felsefeye Giriş, Mantık I.

II. yarıyıl: Felsefi Metinler, Mantık II.

III. yarıyıl: Eskiçağ Felsefesi, Bilgi Felsefesi.

IV. yarıyıl: Ortaçağda Felsefe, Bilim Felsefesi.

V. yarıyıl: Modern Dönem Felsefe Tarihi I, Etik.

VI. yarıyıl: Modern Dönem Felsefe Tarihi II, Varlık Felsefesi.

VII.yarıyıl: Tümüyle seçmeli dersler.

VIII. yarıyıl: Tümüyle seçmeli dersler.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ:

I. yarıyıl: Felsefeye Giriş, Eskiçağda Felsefe, Bilgi Felsefesi, Felsefe Metinleri I.

II. yarıyıl: Felsefe Kavramları, Ortaçağ ve Rönesansta Felsefe, Felsefe Metinleri II, Değer Felsefesi.

III. yarıyıl: Bilim Felsefesi, 17. Yüzyılda Felsefe, Mantığa Giriş, Felsefe Metinleri III.

IV. yarıyıl: Özgürlük Sorunu, 18. Yüzyılda Felsefe, Etik, Felsefe Metinleri IV.

V. yarıyıl: Varlık Felsefesi, 19. yüzyılda Felsefe I, Sanat Felsefesi, Mantık I.

VI. yarıyıl: Dil Felsefesi, 19. Yüzyılda Felsefe II, İnsan Felsefesi, Mantık II.

VII. yarıyıl: 20. Yüzyılda Felsefe I, Hukuk Felsefesi, Tarih Felsefesi.

VIII. yarıyıl: 20. Yüzyılda Felsefe II, Toplum ve Devlet Felsefesi, Türkiye'de Felsefe.

GAZİ ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ:

I. yarıyıl: Felsefeye Giriş, Bilgi Felsefesi, Osmanlıca I, İlkçağda Felsefe, Klasik Mantık.

II. yarıyıl: Felsefe Kavramları, Ortaçağ ve Rönesansta Felsefe, Değer Felsefesi, Osmanlıca II, Bilim Tarihi.

III. yarıyıl: Varlık Felsefesi, 17. Yüzyılda Felsefe, Türk İslam Düşüncesine Giriş, Ahlak Felsefesi, İnsan Felsefesi.

IV. yarıyıl: 18. Yüzyıl Felsefesi, Modern Mantık, Kültür Felsefesi, Sanat Felsefesi, Eğitim Felsefesi.

V. yarıyıl: Seminer I, Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi, Bilim Felsefesi, 19. Yüzyılda Felsefe I, Felsefe Problemleri.

VI. yarıyıl: Seminer II, Klasik Dönem Osmanlı Düşüncesi II, Tarih Felsefesi, 19. Yüzyılda Felsefe II.

VII. yarıyıl: Dil ve Anlam Felsefesi, 20. Yüzyılda Felsefe I, Çağdaş Türk Düşünürleri I, Türk-İslam Felsefe Problemleri.

VIII. yarıyıl: 20. Yüzyılda Felsefe II, Çağdaş Türk Düşünürleri II, İslam Filozofları ve Batıya Etkileri, Felsefe Açısından İnsan Hakları.

MERSİN ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ:

I. yarıyıl: Felsefeye Giriş, Genel Felsefi Terim Bilgisi, Metin Çözümleme ve Yorum, Klasik Mantık, Eskiçağda Kültür ve Düşünce Tarihi, Bilim Tarihi I.

II. yarıyıl: Bilgi Felsefesinin Tarihsel Sorunları, Bilim Felsefesi Terim Bilgisi, Karşılaştırmalı Metin İncelemesi, Modern Mantık, Klasik Grek Felsefesi Tarihi I, Türkiye'de Felsefe Çalışmaları, Bilim Tarihi II.

III. yarıyıl: Bilgi Felsefesi Sistematiği, Kültür Felsefesi, Modern Mantık II, Klasik Grek Felsefesi Tarihi II: Attika Felsefesi, Bilimsel Yöntemler.

IV. yarıyıl: Varlık Felsefesi ve Metafizik, Toplum ve Siyaset Felsefesi, Dünya Sorunları ve Felsefe, Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi Tarihi, Analitik Felsefe.

V. yarıyıl: Ahlak Felsefesi, Zihin Felsefesi, Yeniçağ Felsefesi Tarihi (17., 18. yy.), Bilim Felsefesi.

VI. yarıyıl: Orijinal Kaynakların İncelenmesi, Dil Felsefesi, Sanat Felsefesi, Yeniçağ Felsefesi Tarihi (19. yy.), Evrim Kuramı ve Felsefe.

VII. yarıyıl: Felsefi Antropoloji, Bitirme Çalışması I, Çağdaş Felsefe: İlk Yarıyüzyıl, Teknoloji ve Çevre Felsefesi.

VIII. yarıyıl: Diyalektik: Mantığı-Yöntemi, Tarih Felsefesi, Araştırma Teknikleri, Bitirme Çalışması II, Çağdaş Felsefe: İkinci Yarıyüzyıl.

DİCLE ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ:

I. yarıyıl: Felsefeye Giriş I, Bilgi Teorisi, Eskiçağ Felsefesine Giriş I, Bilim Tarihine Giriş I,

II. yarıyıl: Felsefeye Giriş II, Klasik Mantık, Eskiçağ Felsefesine Giriş II, Bilim Tarihine Giriş II.

III. yarıyıl: Varlık Felsefesi I, Sanat Felsefesi I, Ahlak Felsefesi I, Ortaçağ ve Rönesans Felsefesi, Modern Mantık, Antik Felsefe Sorunları, Felsefe Metinleri,

IV. yarıyıl: Varlık Felsefesi II, Sanat Felsefesi II, Ahlak Felsefesi II, Türk İslam Felsefesi, Bilgi Teorisi, Felsefe Tarihi, Felsefe Metinleri. (Diğer yarıyılların ders programına ulaşılamamıştır.)

YEDİTEPE ÜNİVERSİTESİ FELSEFE BÖLÜMÜ:

I. yarıyıl: Felsefeye Giriş, Felsefe Metinleri, Antikçağ Felsefesi I.

II. yarıyıl: Mantığa Giriş, Felsefe Metinleri, Antikçağ Felsefesi II.

III. yarıyıl: Felsefe Metinleri, Tarih Felsefesi, Ortaçağ Felsefesi, Bilgi Kuramı I.

IV. yarıyıl: Felsefe Metinleri, Yeniçağ Felsefesi I, Modern Mantık, Ahlak Felsefesi I.

V. yarıyıl: Felsefe Metinleri, Yeniçağ Felsefesi II, Bilgi Kuramı II, Varlık Felsefesi.

VI. yarıyıl: Felsefe Metinleri, Yeniçağ Felsefesi III, Ahlak Felsefesi II, Dil Felsefesi.

VII. yarıyıl: Felsefe Metinleri, Sanat Felsefesi, Çağdaş Felsefe I, Türkiye'de Felsefe, Siyaset Felsefesi.

VIII. yarıyıl: Felsefe Metinleri, Çağdaş Felsefe II, Hukuk Felsefesi ve İnsan Hakları, Bilim Felsefesi.

EK 2: FELSEFE BÖLÜMLERİNDE HAZIRLANAN YÜKSEK LİSANS VE DOKTORA TEZLERİ KAYNAKÇASI

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ:

Ayhan BIÇAK (1985), *Aristoteles'in İnsan, Toplum ve Tarihle İlgili Görüşleri*, İstanbul.

Hasan GENÇCAN (1985), *Kant'ta Nedensellik Sorunu*, İstanbul.

R. Sibel ÖZTÜRK (1985), *John Stuart Mill'in Ahlâk Anlayışı*, İstanbul.

Münevver Nurdan ALTAY (1986), *Eski Grekler'de Güzel Değeri ve Bununla İlgili Olarak Diğer Değerler*, İstanbul.

Ayşe Serpil BAHADIRLI (1986), *Augustinus Estetik'ine Genel Bir Bakış*, İstanbul.

Cengiz ÇAKMAK (1986), *Wittgenstein'ın İlk Dönem Felsefesinde Olgusal Dil ve Felsefe Sorunları Üzerine Bir Deneme*, İstanbul.

Durmuş HOCAOĞLU (1986), *Descartes'ın Fizik Anlayışı*, İstanbul.

Riadh H. SOUHAİL (1986), *Aristoteles'in Ruh Anlayışı*, İstanbul.

M. Oktay TAFTALI (1986), *Özgürlük ve Güvence Bağlamında Bireyin ve Sanatın Konumu Üzerine Bir Deneme*, İstanbul.

Gülay TATLIDİL (1986), *J. S. Mill'in Faydacı ve W. James'in Pragmacı Ahlâk Anlayışları*, İstanbul.

Kâzım YILDIRIM (1986), *Türklerde ve Fârâbi'de Devlet Anlayışı*, İstanbul.

Hüsnü AKSOY (1987), *J. J. Rousseau'da İnsan Yapısı ve Özgürlük Sorunu*, İstanbul.

Hüseyin AYKUT (1987), *Türk-İslâm Estetik'i Üzerine Bir Deneme*, İstanbul.

Yüksel KANAR (1987), *Türk-İslâm Felsefesinde Tasavvufî Eğitimin Değerlendirilmesi*, İstanbul.

Rahmi KARAKUŞ (1987), *Fârâbi'de Determinizm*, İstanbul.

Ayşenur KURTOĞLU (1987), *Türk-İslâm Felsefesinde Ailede Çocuk Eğitiminin Değerlendirilmesi*, İstanbul.

A. Gülnihal KÜKEN (1987), *Türk-İslâm Filozoflarına Göre Duyular ve Akıl Arasında İlişkiler Problemi (Rasyonalizm-Sensüalizm Arasında Tartışmalar)*, İstanbul.

Mehmet MEDER (1987), *Farabi ve İbn Miskeveyh'de Ruh-Beden İlişkisi*, İstanbul.

Hakan POYRAZ (1987), *Düşünce Tarihinde Metafizik Disiplinlerin Gelişimi ve Türk-İslam Felsefesindeki Yeri*, İstanbul.

Medar TOKAY (1987), *Bergson'un Metafizik Anlayışı*, İstanbul.

Metin İŞÇİ (1988), *Türk-İslâm Felsefesinde Cevher ve Araz Kavramları*, İstanbul.

Zeynep Deniz KANIT (1988), *Hume'un "Zorunlu Bağlantı" İdeasını Çözümleme Denemesi*, İstanbul.

H. Sinan ÖZBEK (1988), *Platon ve Xenephon'da Sokrates İmajlarının Karşılaştırılması*, İstanbul.

Fatma YILMAZ (1988), *Wittgenstein'ın Tractatus'tan Geç-Felsefesine Geçişi ve Felsefe İncelemelerinde Dil Oyunlarının İşlevi*, İstanbul.

Yurdaer ERKOCA (1989), *Hume'da Bilgisel Arka Planıyla Septisizm*, İstanbul.

Recep GÜDER (1989), *Eflatun'la İbni Sina'nın Ruh Görüşlerinin Karşılaştırılması,* İstanbul.

Cemil GÜZEY (1989), *Çok-Değerli Mantık*, İstanbul.

Mehmet KARATAŞ (1989), *Aristoteles ve Meşşâi Filozoflarının Tanrı Anlayışlarının Karşılaştırılması*, İstanbul.

Osman ÖZKUL (1989), *İsmail Fenni Ertuğrul ve Felsefi Görüşleri*, İstanbul.

Hülya CAN (1990), *Nicolai Hartmann'ın Ereksel Düşünceyi Çözümlemesi*, İstanbul.

Mehmet CELEP (1990), *Leibniz'de Kesin Bilgi Sorunu*, İstanbul.

Celal GÜRBÜZ (1990), *Aristoteles'te Oluş ve Bozuluş'un Temellendirilmesi*, İstanbul.

Sunay ÜNLÜ (1990), *Onsekizinci Yüzyıl Aydınlanma Felsefesi İçinde Diderot'da Din Sorununa Siyasal Felsefe Açısından Bir Bakış*, İstanbul.

O. Faruk AKYOL (1991), *Thomas Aquinas'ın Ruh Anlayışı*, İstanbul.

Nuray ERDOĞAN (1991), *B. Croce ve E. Cassirer'de Tarih Felsefesi*, İstanbul.

Naciye ERTÜRK (1991), *Bertrand Russell'ın Bilgi Anlayışı*, İstanbul.

Nimet KÜÇÜK (1991), *Jean Paul Sartre'da Yabancılaşma Problemi,* İstanbul.

Gökhan TIRTIL (1991), *Yapısalcı Dilbilim Açısından Kuram-Dil Bağlamı*, İstanbul.

Faruk ATEŞ (1992), *Eflatun ve Fârâbi'de Ruhun Fonksiyonları*, İstanbul.

Vefa TAŞDELEN (1992), *Varoluşçuluk ve Edebiyat Etkileşimi*, İstanbul.

Murat TEMELLİ (1992), *Bilinç Kavramı Üzerine Bir Deneme*, İstanbul.

Necla GÖÇMEN (1993), *İlk Çağdan Günümüze Kadının Toplumdaki Konumu ve Düşünce Dünyasından Kadına İlişkin Bazı Görüşler*, İstanbul.

İzzet METCAN (1993), *Thomas Kuhn'un Bilim Anlayışı ve Paradigma Kavramı,* İstanbul.

Nayıf NAYIR (1993), *N. Hartmann ve M. Scheler'de Varlık Tabakaları Problemi,* İstanbul.

Handan Ayfer TAŞDEMİR (1993), *Erich Fromm'da Özgürlük Sorunu*, İstanbul.

Uğur EKREN (1994), *Hume'da Nedensellik ve İnanç Sorunu Bağlamında Bilme Fenomeni*, İstanbul.

Ebubekir KAYA (1994), *R. G. Collingwood ile E. H. Carr'a Göre Tarihte Nesnellik/Öznellik Sorunu*, İstanbul.

Sanem YAZICIOĞLU (1994), *Bilimsel Yöntem*, İstanbul.

Erdal YILDIZ (1994), *Annales Tarih Okulu'nun Bütünsel Tarih Anlayışı ve Fernand Braudel*, İstanbul.

Abdullah KIRAN (1995), *J. J. Rousseau'da 'Doğa Durumu' Kavramı ve Özgürlük*, İstanbul.

Tolunay KOLANKAYA (1995), *Takiyettin Mengüşoğlu'nun İnsan Anlayışı*, İstanbul.

Gülten ALPHAN (1996), *Platon Felsefesinde Matematik*, İstanbul.

Gürsel ARIYAN(1996), *Karl Marx ile Friedrich Nietzsche'nin Tarih Anlayışları*, İstanbul.

Yusuf HAYIR (1996), *Michel Foucault'da İktidar ve Bilgi Kavramı*, İstanbul.

Zekeriya HAYIR (1996), *Aristoteles ve Doğanın Mekanik Yöntemle İncelenmesi Sorunu*, İstanbul.

Verda ÜLKÜ (1996), *Platon'da Şiir ve Müzik Sorunu*, İstanbul.

Nedim YILDIZ (1996), *Wittgenstein'in Tractatus'unda Dil ve Felsefe*, İstanbul.

Burhan ŞAYLI (1997), *Nermi Uygur'a Göre Felsefede Soru ve Cevap*, İstanbul.

Ayten ARSLAN (1999), *Devlet ve Utopia'da Eğitim*, İstanbul.

Nami BAŞER (1999), *Yirminci Yüzyıl Fransız Düşüncesinde Aynılık ve Ayrılık Kavramları Açısından Bilim Felsefesi*, İstanbul.

Ahu TUNÇEL (1999), *Nietzsche'nin Özne ve Birey Kavramları Bağlamında Modernliği Eleştirisi*, İstanbul.

DOKTORA TEZLERİ:

Rudolf GRAF (1942), *Friedrich von Hardenberg'in Tarih Felsefesi*, İstanbul.

Kâmran BİRAND (1948), *Aydınlanma Devri ve Türk Düşüncesi Üzerinde Bazı Tesirleri*, İstanbul.

Hüseyin BATUHAN (1952), *Kierkegaard'da İroni Kavramı*, İstanbul.

Nermi UYGUR (1952), *Wilhelm Dilthey'a Göre Konuca Temellenmesi Bakımından Mânevi Bilimler Öbeğinin Meydana Getirdiği Bilgi Bağlamı* (Bir Dilthey Bibliografisiyle Birlikte), İstanbul.

Bedia AKARSU (1955), *Wilhelm von Humboldt'ta Dil ile Kültürün Bağlantısı*, İstanbul.

Nihat KEKLİK (1956), *İslâm Mantık Tarihi ve Farab'"nin Kategorileri* (m. V-VIII. Asırlar Arasında İslâm Mantık Tarihine âit Bir Araştırma ile Farabî'nin al-Isâgûcî ve al-Makûlât Kitaplarının Tahlili ve ayrıca filolojik neşirlerini içine almaktadır), İstanbul.

Cavit Orhan TÜTENGİL (1956), *Montesquieu'nün Siyasi ve İktisadi Fikirleri*, İstanbul.

Teo GRÜNBERG (1964), *Anlam Kavramı Üzerine Bir Deneme. 'Anlam' Teriminin Modern Felsefe ile Mantıktaki Yerinin Belirtilmesi ve Çeşitli Anlamlarının Aydınlatılması*, İstanbul.

İoanna KUÇURADİ (1965), *Schopenhauer ve Nietzsche'de İnsan Problemi*, İstanbul.

Önay SÖZER (1966), *Berkeley'de Varlık ve Algı*, İstanbul.

Necla ARAT (1969), *Ernst Cassirer ve S. K. Langer'da Sembolik Bir Form Olarak Sanat*, İstanbul.

Afşar TİMUÇİN (1970), *Descartes'çı Bilgi Teorisinin Temellendirilişi*, İstanbul.

İstender TALEBİ (1971), *J. S. Mill'de Metod Problemi*, İstanbul.

Boğos ZEKİYAN (1972), *Augustinus'un Bilgi Teorisinde İçgerçeği Prensibi ve Süje'nin Kendini Bilmesi (Memoria Sui)*, İstanbul.

Tüten ANĞ (1973), *Sistem ve Anti-Sistem Düşüncesi Bakımından David Hume*, İstanbul.

Uluğ NUTKU (1973), *Yeniçağ Felsefesinde Apriori Problemi*, İstanbul.

Ali ZAKHERİ (1973), *İbn Miskeveyh'in Ahlâk Felsefesinde Lezzet ve Elem Kavramları*, İstanbul.

Adnan ONART (1975), *Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık: Hobbes-Schlick*, İstanbul.

Ş. Teoman DURALI (1977), *Çağdaş Düşüncede Canlı Sorunu*, İstanbul.

Akın ETAN (1978), *Nicolai Hartmann Ontologisinde Real Determination ve İsteme Hürriyeti*, İstanbul.

Yalçın KOÇ (1978), *"Doğa"nın Kuvantum Mekaniksel Betimlenmesi ve Ölçme Sorunu*, İstanbul.

Şafak H. URAL (1978), *Pozitif Bilimde "Basitlik" İlkesinin Belirlenmesi Yolunda Bir Deneme*, İstanbul.

Ahmet İNAM (1979), *Edmund Husserl'de Mantığın Yeri*, İstanbul.

H. Bekir KARLIĞA (1979), *İslâm Kaynakları ve Filozofları Işığında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, İstanbul.

Mahmut KAYA (1979), *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul.

Nejat BOZKURT (1981), *Hegel'in Estetik'i ve Şiir Kuramı*, İstanbul.

Doğan ÖZLEM (1981), *Bilim Felsefesi Açısından Max Weber'de Sosyolojinin Temellendirilmesi*, İstanbul.

Ahmet Taylan ALTUĞ (1982), *Modern Felsefede Metafiziğin Elenmesi ve Yol Açtığı Bilgikuramsal Sorunlar*, İstanbul.

Ömer Naci SOYKAN (1982), *Schelling'de Varlık ve Sanat Formları Sorunu*, İstanbul.

Betül ÇOTUKSÖKEN (1984), *Petrus Abelardus'un Ahlak Anlayışı*, İstanbul.

Enis KORTAN (1984), *XX. Yüzyıl Mimarlığına Estetik Açıdan Bakış*, İstanbul.

Atillâ ERDEMLİ (1985), *Spinoza'nın Ahlâk Anlayışı*, İstanbul.

Hülya YETİŞKEN (1986), *Georg Lukacs'da Estetik Yansıtmanın Bütünselliği Sorunu*, İstanbul.

Ufuk YALTIRAKLI (1987), *Hegel'in Fenomenolojisinin Bilgikuramsal Temelleri*, İstanbul.

Kâzım YILDIRIM (1989), *Muhyiddin İbn-ül-Arabî ve Sistemi: (Gazzâli, Sühreverdi, Mevlânâ ve Konevi ile Mukayeseler)*, İstanbul.

Medar ATICI (1991), *Leibniz'in Hakikat Görüşü*, İstanbul.

Cengiz ÇAKMAK (1991), *Platon Felsefesinde Anlam Problemi*, İstanbul.

Zeynep Deniz KANIT (1991), *Locke'un Essay'inde Bilme ve Bilinmeyen: Bilinebilirlik Açısından Karşılaşılan Güçlükler*, İstanbul.

Ayşe Serpil BAHADIRLI (1992), *Soren Aabye Kierkegaard'ın Felsefesinde "Estetik Varoluş"un Anlamı*, İstanbul.

Ayhan BIÇAK (1992), *Platon'un Tarih Kavrayışı*, İstanbul.

Kâzım SARIKAVAK (1992), *Es'ad Efendi'nin Mantık ve Felsefe Çalışmaları*, İstanbul.

Sârâ ÇELİK (1993), *Gilbert Ryle'ın Zihin Kavramı*, İstanbul.

H. Sinan ÖZBEK (1993), *İnsan Felsefesi Açısından İdeoloji (Karşılaştırmalı Bir Çalışma)*, İstanbul.

Hüseyin SARIOĞLU (1993), *İbn Rüşd ve Felsefesi*, İstanbul.

Harun ANAY (1994), *Celâleddin Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlâk ve Siyaset Düşüncesi*, İstanbul.

Cemil GÜZEY (1994), *İnsan Felsefesi Açısından "Tractatus Logico Philosophicus"u Değerlendirme Girişimi*, İstanbul.

Durmuş HOCAOĞLU (1994), *Türk-İslâm Düşüncesi ve Modern Fizik'te Kozmos*, İstanbul.

Gülnihâl KÜKEN (1994), *İbn Rüşd ve St. Thomas Felsefelerinin Karşılaştırılması*, İstanbul.

Osman Faruk AKYOL (1996), *Thomas Aquinas'ta Bilgi ve Bilme Süreçleri-Düşünülür Türün Tikel Fiziksel Nesne ve Akıl Arasındaki Konumunu Ele Alma Denemesi*, İstanbul.

İhsan FAZLIOĞLU (1998), *Aristoteles'te Nicelik Sorunu*, İstanbul.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ:

Recep DURAN (1982), *Münif Paşa*, Ankara.

Melek DOSAY (1983), *Abu Kamil Şuca'nın El Cebr ve'l Mukabele Adlı Eseri*, Ankara.

Remzi DEMİR (1987), *Cabir İbn Eflah'ın "İslahü'l-Mecisti" Adlı Eseri*, Ankara.

Kubilay AYSEVENER (1989), *O. Spengler, A. Toynbee ve Yirminci Yüzyılda Döngüsel Tarih Anlayışına Yeniden Dönüşün Nedenleri*, Ankara.

Emel KOÇ (1989), *Sartre Felsefesi ve Fenomenoloji*, Ankara.

Nusret ÇAPIN (1991), *Bertrand Russell'da Bilgi Kuramına Sistematik Yaklaşım*, Ankara.

Şeref GÜNDAY (1992), *Günümüz Amerikan İngiliz Felsefesinde Bilinç Problemine Bir Bakış*, Ankara.

Alim YANIK (1993), *J. J. Rousseau'nun Tanzimat Dönemi Fikir Hayatımıza Etkileri*, Ankara.

Elmas KILIÇ (1994), *De Consolatione'ye Göre Felsefenin İşlevi*, Ankara.

Sema Önal AKKAŞ (1995), *Francis Bacon'ın 'Novum Organum' Adlı Eserinin Felsefe Tarihindeki Yeri*, Ankara.

Fulya AVCI (1996), *Proclus'un Parmenides Şerhi*, Ankara.

Amer SHATARA (1996), *Mohammed Aziz Lahbabi'nin Realist Personalizmi*, Ankara.

Engin ŞENGÜL(1996), *'Ben' ve 'Başka-Benler' Sorunsalı ve Oyunculuk Sanatı*, Ankara.

Levent BAYRAKTAR (1997), *Bergsonculuğun Türkiye'ye Girişi ve İlk Temsilcileri*, Ankara.

Veli SÜRER (1997), *Bulantı'nın Metafiziği*, Ankara.

Eyüp ERDOĞAN (1998), *Mehmet Refik ve Yirminci Yüzyıl Türkiyesindeki Elektrik Çalışmaları (Aynı Dönem Avrupa İle Karşılaştırmalı Olarak)*, Ankara.

Şahin ÖZÇINAR (1998), *Bilimde Nedensellik İlkesi: Nedensellik İlkesi Açısından Olgucu Felsefe Üzerine Eleştirel Bir İnceleme*, Ankara.

DOKTORA TEZLERİ:

Hamdi Ragıp ATADEMİR (1948), *Aristo'nun İlim ve Mantık Anlayışı*, Ankara. (Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümünde yapılan tezler hakkında bana bilgi veren Kubilay Aysevener, tezin üzerinde "48" ibaresi dışında herhangi bir tarih olmadığını bildiriyor.)

Mübahat TÜRKER-KÜYEL (1956), *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebetleri*, Ankara.

Esin KAHYA (1971), *Şirvanlı Şemseddin-İtakı'nın Resimli Anatomi Kitabı*, Ankara.

Ahmet ARSLAN (1972), *İbni Kemal'in (Kemal Paşa-Zade) Haşiye ala tahafut el-Felasife'si*, Ankara.

Dursun Murat ÇÜÇEN (1978), *Mantıkta Niceleyicilerin Çeşitli Yorumları Üzerine Bir Araştırma*, Ankara.

Necla MURAT (1983), *Kötümserlik ve Hiçlik Sorunu*, Ankara.

Harun RIZATEPE (1983), *Matematik Felsefesinde Varlık Sorunu*, Ankara.

Melek DOSAY (1988), *Kereci'nin Ülal Hesap El-Cebr-ve'l-Mukabele Adlı Eseri*, Ankara.

Recep DURAN (1989), *Ala'eddin Ali Al-Tusi, "Kitab Al-Zuhr"*, Ankara.

Remzi DEMİR (1991), *XVI. Yüzyılın Ünlü Astronomu Takiyuddin'in Desimal Sistemi Trigonometri ve Astronomiye Uygulaması*, Ankara.

Ahmet CEVİZCİ (1992), *Platon'un Bilgi Kuramı ve Bu Kuramda Duyusal Varlıkların Yeri*, Ankara.

Ülker ÖKTEM (1993), *Mestcizade'nin Al Hilafiyyat bayna al-Hukama ma'a al Mutakallimin va al Hilafiyyat bayna al-Mu'tazila ma'a al-Aş'ira ve al-Hilafiyyat bayna al-Aşa'ira ma'al-Maturidiyya' Adlı Eseri*, Ankara.

Hüseyin Gazi TOPDEMİR (1994), *Işığın Niteliği ve Görme Kuramı Adlı Bir Optik Eseri Üzerine Araştırma*, Ankara, 863 s.

Kubilay AYSEVENER (1995), *R. C. Collingwood'da Tarih ve Felsefe İlişkisi Üzerine Bir İnceleme*, Ankara.

Hakan POYRAZ (1995), *Dil Açısından Ahlak Felsefesi ve R. M. Hare*, Ankara.

Emel KOÇ (1996), *F. H. Bradley Metafiziği*, Ankara.

Yavuz UNAT (1996), *Al-Fargânî'nin Kitâb El-Fuşûl Adlı Astronomi Eseri Üzerine Bir Araştırma*, Ankara.

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ:

Necla MURAT (1974), *Dostoyevski ve Nietzsche'de Bir Kişi Yaşantısı ve Tarihî Bir Olgu Olarak Nihilism*, Ankara.

Oruç ARUOBA (1974), *David Hume'un Bilgi Görüşünde Bilgilerin Kesinliği Problemi ve Bilgi Çeşitleri*, Ankara.

Zeynep ARUOBA (1974), *Yanlış Kurulan Bir İlgi: Nietzsche ve Hitler*, Ankara.

Nejat BOZKURT (1974), *Çağımızda Bazı Humanism Anlayışları: W. James, J. P. Sartre ve Adam Schaff*, Ankara.

Hülya KIZILTAN (1978), *Herakleitos ve Parmenides'in Görüşleri Işığında Gerçekliğin Bilinmesi ve Bilginin Sınanması Sorunu,* Ankara.

Ali KILIÇ (1979), *Bilim Kavramının Geçmişi Üzerine Bir İnceleme*, Ankara.

İsmail H. DEMİRDÖVEN(1982), *Karl Popper'in Platon Değerlendirmesi Üzerine Bir İnceleme*, Ankara.

Sevgi İYİ (1982), *İnsan Felsefesi Açısından Reklamcılık (Türkiye'de Televizyon Reklamları)*, Ankara.

Yaşar KURTULUŞ (1984), *Kınalızade Ali Efendi ve Platon'a Göre Devlet Yönetimi ve Devlet Adamı*, Ankara.

Mehmet GÖKTEPE (1985), *Platon ve Descartes'ta "Yanılma". Bir Karşılaştırma,* Ankara.

Abdullah KAYGI (1985), *Türk Düşünce Tarihinde İnsancıl Düşüncenin Gelişmesine Bir Katkı. Ali Seydi Beyin "Terbiye-i Ahlâkiye ve Medeniye"si*, Ankara.

Harun TEPE (1985), *Etik Problemleri Açısından Metaetik ve W. K. Frankena*, Ankara.

Kurtuluş DİNÇER (1986), *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*, Ankara.

R. Levent AYSEVER (1987), *Türk Düşünce Tarihinde Yöntem Sorunları*, Ankara.

Nesrin KALE (1987), *Antik Felsefe ve Edebiyatta Mitos*, Ankara.

Aydan SAYLAN-ATAMAR (1987), *Türk Düşüncesinde Kültür Anlayışları*, Ankara.

Cemal GÜZEL (1988), *Teori Kavramı Üzerine Bir İnceleme*, Ankara.

Işık ÖZGÜDOĞDU (1988), *Edebiyat Eserlerini Değerlendirme Yollarına İlişkin Bir İnceleme*, Ankara.

Afitap BOZ (1989), *Platon ve Aristoteles'te Devlet*, Ankara.

Hüseyin YAŞAR (1989), *Platon'un Bir Kavramı Belirleme Yöntemi*, Ankara.

İsmet BİRKAN (1990), *Felsefede Çeviri: Anlamın Dilden Dile Aktarılması Sorunu,* Ankara.

Melek YAMAN (1992), *R. Carnap ve A. J. Ayer'de Etik Önermeler Üzerine Bir İnceleme*, Ankara.

Adviye ERBAY (1993), *Sanat ve İşlevi Bakımından Platon, Marxizm, Frankfurt Okulu*, Ankara.

Berna ÜLNER (1993), *J. F. Lyotard'da Gerçeklik Sorunu*, Ankara.

İbrahim S. DAŞKAYA (1995), *Yirminci Yüzyıl Felsefesindeki Relativist Eğilimlerin Nedenlerinin İncelenmesi*, Ankara.

Mehmet SEYİTHANOĞLU (1995), *Pragmatism ve W. James'in Pragmatik Ahlâk Anlayışı*, Ankara.

Çiğdem ÜLKER (1996), *Makedonya Türk Öyküsünde Kimlik Sorunu*, Ankara.

Ogün ÜREK (1997), *Kant'ta Saygı Kavramı*, Ankara.

Aysel BAL (1998), *İnsan Haklarının Doğal Hukukla Temellendirilmesi Üzerine*, Ankara.

S. Sibel KUMYAKAN-TEPE (1998), *Basın Özgürlüğü ve Yol Açtığı Etik Sorunlar*, Ankara.

Çetin TÜRKYILMAZ (1998), *Ontoloji Sorunu Açısından Martin Heidegger'in Kant Yorumu*, Ankara.

Hamdi BRAVO (1999), *Tarihte Neden Etki Bağlantısı ve R. G. Collingwood*, Ankara.

Işıl BAYAR (1999), *Viyana Çevresi'nin Bilimsellik Ölçütü Üzerine Bir İnceleme*, Ankara.

Muzaffer TURSUNOV (1999), *Kırgızistan Cumhuriyeti'nde Eğitim Hakkı Örneğinde İnsan Haklarının Bütünselliği Sorunu*, Ankara.

Nermin YAVLAL-GEDİK (1999), *Felsefe Açısından Temel İnsan Hakları Belgeleri*, Ankara.

DOKTORA TEZLERİ:

Füsun ALTIOK (1974), *Edebiyat Eserlerini Doğrudan Değerlendirme Problemi ve İki Düşünür: I. A. Richards ve N. Hartmann*, Ankara.

Oruç ARUOBA (1979), *Nesnenin Bağlantısallığı (Hume-Kant-Wittgenstein) Üzerine Bir Çalışma*, Ankara.

Zeynep ARUOBA (1980), *Çeşitli Hak İlişkileri Açısından Hak Kavramı*, Ankara.

Güven Savaş KIZILTAN (1982- İkinci Doktora), *Çağımızda İnsanın Yabancılaşması Sorunu*, Ankara.

Sevgi İYİ (1990), *20. Yüzyılda Metafizik Kavramı Üzerine Bir Araştırma*, Ankara.

Abdullah KAYGI (1990), *Türk Düşüncesinde Batılılaşma ve/veya Çağdaşlaşma Fikri*, Ankara.

Harun TEPE (1990), *Ontolojik Yaklaşım Açısından R. Carnap ve N. Hartmann'da Bilgi ve Doğruluk Sorunu*, Ankara.

İsmail H. DEMİRDÖVEN (1991), *Model Kavramı ve Karl R. Popper'in Platon Eleştirisi*, Ankara.

Kurtuluş DİNÇER (1991), *Tarihte Açıklama Sorunu*, Ankara.

R. Levent AYSEVER (1994), *Anlam Sorunu ve John R. Searle'in Çözümü*, Ankara.

Cemal GÜZEL (1994), *Karl Popper, İmre Lakatos ve Paul Feyerabend'de Bilim Kavramı ve Rasyonaliteler Sorunu*, Ankara.

Işık ÖZGÜNDOĞDU (1994), *A. Schopenhauer ve M. Heidegger'de Bir Bilgi Türü Olarak Sanat*, Ankara.

Aydan SAYLAN (1997), *Varoluşsal Bir Soru(n) Olarak Yalnızlık*, Ankara.

Gülriz ÖZKÖK (1999), *John Rawls'un Adalet Görüşü Bakımından Devlet Problemi*, Ankara.

ORTA DOĞU TEKNİK ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ:

Semiha AKINCI (1984), *Sir Karl R.Popper's Conventionalism*, Ankara.

E. Ümit BETİL (1985), *Towards a model for Representing Verbal Knowledge*; Ankara.

Zekiye (Kutlusoy) ERKANLI (1985), *Logico-Philosophical Analysis of Comparative Probability*, Ankara.

David GRÜNBERG (1985), *T-Theoreticity of the Single-Case Propensity Conception of Probability,* Ankara.

Aydan TURANLI (1985), *Rationality of Kuhn's Conception of Theory-Change,* Ankara.

Gaye BERK (1986), *The Origin of the Moral Law*, Ankara.

Bilal KUŞPINAR (1987), *Ibn Sina's Theory of Logic*, Ankara.

Ertuğrul Rufayi TURAN (1987), *The Problem of Truth in the Philosophy of Martin Heidegger*, Ankara.

Tülin AKŞİN (1988), *The Concept of Rationality in Later Wittgenstein, Viewed in the Light of the Traditional Problem About Universals*, Ankara.

Hasan ASLAN (1988), *An Analysis of the Ontological Aspects of Conceptuel Schemes*, Ankara.

Erdal CENGİZ (1988), *A Critical Survey of Post-Positivist Philosophy of Science*, Ankara.

Hülya ÇETİNKAYA (1988), *How were Circular Orbits Transformed into Elliptical Orbit?,* Ankara.

Hatice (Fidan) DALKIR (1988), *The Relation between Subject and Object in the Phenomenological Philosophy of Merleau-Ponty,* Ankara.

İbrahim ÖZDEMİR (1988), *Some Aspects of Miskawayh's Moral Philosophy*, Ankara.

Şahabettin DEMİREL (1988), *A Case Study on the Nature of Theory Choice: The Acceptance of Einstein's Light Quantum Theory,* Ankara.

Halilrahman AÇAR (1989), *A Semantical Analysis of the Concept of Spirit and Soul in Islamic Philosophy,* Ankara.

Galip VELİU (1989), *Newton's Pantokrator in his Philosophy of Nature*, Ankara.

Muhsin YILMAZ (1989), *On the Question of what philosophy is in Analytic Philosophy: A Critical Comparative Account,* Ankara.

Serap ÇİMENSER (1990), *Kant's Theory of Categories,* Ankara.

Tülay ERSOY (1990), *The Problem of Self in Kant and Descartes,* Ankara.

İlhan İNAN (1990), *Facts and Theories an Indispensable but a Misleading Distinction,* Ankara.

Ahmet ÖZER (1990), *A Comparison between Thomas S.Kuhn's and Karl R.Popper's Philosophy of Science,* Ankara.

Zafer ÖZGEN (1990), *Authenticity-Truth Content-Reality of a Work of Art*, Ankara.

Ümit ÖZLÜCAN (1990), *The System of Copernicus as Product of New Insight*, Ankara.

Halil TURAN (1990), *The Evolution of the Materialistic Thought in the Presocratic Period,* Ankara.

Murat M. BAÇ (199l), *Knowledge without Truth and with an Externalistic-Internalist Form of Justification,* Ankara.

Yalçın SOYSAL (199l), *A Critical Survey of Contemporary Truth Theories*, Ankara.

M.Mustafa DAĞLI (1993), *An Analysis in the Logic Underlying Commonsense Reasoning,* Ankara.

Eyüp Ali KILIÇASLAN (1993), *Semantic Conception of Truth and the Problem of Truth-Bearers*, Ankara.

Sibel OKTAR (1993), *A New Implication of Wittgenstein's Thought for Future Philosophy: Social Behaviorism*, Ankara.

Enver ORMAN (1993), *Reason without Sensibility: A Study on the Problem of Freedom in Kant's Philosophy,* Ankara.

Oya UNAT (1993), *Contextualism Versus Universalism?*, Ankara.

Şefik DENİZ (1994), *Historicality and the End of Truth in Heidegger's Philosophy,* Ankara.

Aysel DOĞAN (1995), *Cassirer's Conception of Objectivity and Scientific Knowledge*, Ankara.

Barışta ERDOST (1995), *Epistemic Justification: Foundationalism Versus Coherentism*, Ankara.

Aliye GÜLSOY (1995), *Kierkegaard's Concept of Irony*, Ankara.

Ekrem N.DÜZEN (1996), *Psychology on the Axis of Epistemology,* Ankara.

Alp ÇAKALOZ (1996), *Marxian Concept of Materialism in the Making the Critique of Ludwig Feuerbach's "Inconsistent Materialism" in Karl Marx*, Ankara.

Tansu KÜÇÜKÖNCÜ (1996), *A Critical Survey of Fuzzy Logics as a Basis for Approximate Reasoning*, Ankara.

Ferda Barut MERTOĞLU (1996), *The Concept of Meaning: A Comparison between Habermas and Baudrillard*, Ankara.

Alim YILMAZ (1996), *An Inquiry on Meaning and Understanding: The Debate between Gadamer and Derrida*, Ankara.

Servet GÖZETLİK (1997), *Brentano's Analysis of Mental Phenomena*, Ankara.

Baki A. GÜÇLÜ (1997), *Philosophy on the Way to Metaphor: Perlocutionary Argument and the Function of Indirection in Philosophy*, Ankara.

İsmail SERİN (1998), *Elementary Constituents of Objects in Kant's Philosophy,* Ankara.

Ahmet Selim TÜMKAYA (1998), *Ricoeurian Philosophy and Psychoanalysis*, Ankara.

Murat Faik YAREN (1998), *Philosophical Aspects of Artificial Intelligence*, Ankara.

DOKTORA TEZLERİ:

Amin M. ABDULLAH (1990), *The Idea of Universality of Ethical Norms in Ghazali and Immanuel Kant,* Ankara.

Komaruddin HİDAYET (1990), *The Concept of Freedom within the Theory of Social Contract,* Ankara.

Yaman ÖRS (199l), *Is the Biological, Reducible to the Physical? An Overall Critical Analysis of the Concept of Reduction in Biology*, Ankara.

H.Şule ELKATİP (1992), *Being and Individuation According to John Duns Scotus*, Ankara.

David GRÜNBERG (1994), *On the Possibility of Epistemic Justification: A Semantic-Epistemic Approach,* Ankara.

Zekiye KUTLUSOY (1994), *Towards a Solution to the Lottery Paradox and to the Paradox of the Preface,* Ankara.

Aydan TURANLI (1994), *The "Change" in Rule-Governed Practices in Wittgenstein's Late Philosophy,* Ankara.

Galip VELİU (1994), *Knowledge and Immortality on the Structure of Transference of Scientific Knowledge in Terms of Royce's Community of Interpretation*, Ankara.

Semiha AKINCI (1995), *The Ontological Status of Possible Worlds*, Ankara.

Hasan ASLAN (1995), *The Realism-Antirealism Debate in Contemporary Philosophy and its Practical Implications,* Ankara.

Gaye BERK (1995), *The Concept of Relation in Bradley and Whitehead*, Ankara.

Ertuğrul Rufayi TURAN (1995), *The Problem of Solidarity in Whitehead's Pluralistic Universe,* Ankara.

Tülin AKŞİN (1996), *Jacques Derrida and the Question*, Ankara.

Erdal CENGİZ (1996), *A Realistic Conception of Morality*, Ankara.

Levent KAVAS (1996), *An Inquiry into the Modern Conception of Self Articulated and Disarticulated*, Ankara.

İbrahim ÖZDEMİR (1996), *The Ethical Dimension of Human Attitude Towards Nature*, Ankara.

Ayhan SOL (1998), *An Analysis of the Concept of Retrodiction*, Ankara.

ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ:

Mustafa YILDIRIM (1986), *Erzurum'lu İbrahim Hakkı'nın Varlık Anlayışı,* Erzurum.

Uğur Köksal ODABAŞ (1986), *İbn Haldun'da Bilgi Teorisi,* Erzurum.

Abamüslim AKDEMİR(1988), *Toplum Felsefesi Açısından Utopyalar*, Erzurum.

Nurten GÖKALP (1988), *Karl Raimund Popper'de Şuur Pdoblemi ve Ben Şuurunun Gelişimi,* Erzurum.

Ali Osman GÜNDOĞAN (1988), *Aristoteles'in Zaman Görüşü ile Bergson'un Zaman Görüşünün Karşılaştırılması,* Erzurum.

Münir DEDE (1992), *Wittgenstein'da Dil Felsefesi (Tractatus'la Sınırlandırılmış Olarak),* Erzurum.

Nevzat CAN (1994), *Aristoteles ve Farabi'nin Ruh Anlayışlarının Karşılaştırılması,* Erzurum.

Sebahattin ÇEVİKBAŞ (1994), *Platon ve Muhyiddin İbn-i Arabi'nin Varlık Anlayışlarının Karşılaştırılması,* Erzurum.

Kutsi KAHVECİ (1994), *Aristoteles ve H. Poincaré'nin Zaman ve Mekân Görüşlerinin Karşılaştırılması,* Erzurum.

Mustafa CİHAN (1995), *Gazzali ve Boutroux'da Endeterminizm,* Erzurum.

H. Suphi ERDEM (1995), *M. Şemsettin Günaltay'da Türk Toplumunun Problemleri ve Felsefe*, Erzurum.

Melek ERÜMİT (1995), *Bazı Yönleriyle Erol Güngör,* Erzurum.

Adnan ÖMERUSTAOĞLU (1995), *Salih Zeki'de Mantık-Matematik İlişkisi,* Erzurum.

Yıldız KARAGÖZ (1996), *J. Locke ve T. Hobbes'ta Siyaset Felsefesi (Karşılaştırmalı),* Erzurum.

Ali UTKU (1996), *Wittgenstein'de Resim Kuramı ve Fizik,* Erzurum.

Ayhan YANIK (1998), *Ziya Gökalp ve Cemil Meriç'te Kültür ve Medeniyet Kavramı-Mukayeseli Bir Çalışma-,* Erzurum.

Cengiz KILIÇ (1998), *John Locke'ta Bilgi Problemi*, Erzurum.

Hüseyin ÇALDAK (1998), *Necmü'd-Din Ali b. Ömer al-Katibi'nin Hayatı, Eserleri ve Mantıktaki Yeri*, Erzurum.

DOKTORA TEZLERİ:

Kenan GÜRSOY (1979), *Jean Paul Sartre Ateizminin Doğurduğu Problemler,* Erzurum.

Mehmet AKGÜN (1983), *Materyalizmin Türkiye'ye İlk Gelişi ve Etkileri,* Erzurum.

Uğur Köksal ODABAŞ (1990), *Rıza Tevfik ve Felsefesi,* Erzurum.

Mustafa YILDIRIM (1990), *David Hume'da Bilgi, Din ve Ahlak Problemi,* Erzurum.

Ali Osman GÜNDOĞAN (1991), *Blondel'in Felsefesi ve Türkiye'deki Etkisi,* Erzurum.

Abamüslim AKDEMİR (1992), *Mehmed Ali Ayni ve Felsefesi,* Erzurum.

Nurten GÖKALP (1992), *Edgar Sheffield Brightman'ın Personalizmi,* Erzurum.

Şeref GÜNDAY (1995), *Berkeley İdealizminin Temel Kavramları,* Erzurum.

Neşet TOKU (1995), *Türkiye'de Spiritüalist Felsefe-İlk Temsilcileri,* Erzurum.

Münir DEDE (1996): *F. W. Nietzsche ve H. Bergson'un Ahlak Anlayışları (Karşılaştırmalı Olarak),* Erzurum.

Sabahattin ÇEVİKBAŞ (1998), *Cevhercilik, Tözcülük, Fenomenalizm*, Erzurum.

Nevzat CAN (1998), *Aristoteles ve Kant'ta Bilginin Kaynağı ve Hakikatle Uygunluğu Problemi*, Erzurum.

Naci İSPİR (1998), *İlk Dönem İngiliz Ampiristlerinde Tanrı-Ahlak-Özgürlük İlişkisi*, Erzurum.

Tuncay CEYLAN (1999), *Platon'un Metafiziği*, Erzurum.

EGE ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ:

İ. Oktay ANAR (1987), *Sokrates Öncesi Felsefede Varlık Sorunu*, İzmir.

Erhan IŞIKLAR (1987), *K. R. Popper'da Bilimsel Yöntem Sorunu,* İzmir.

Müge KAYA (1987), *Platon'un Siyaset Felsefesinde Öznellik Elemanının Yeri*, İzmir.

Mehmet KURT (1987), *Kant'ta Saf Aklın Diyalektiği ve Transandantal İdeler*, İzmir.

Yücel ÇORUM (1988), *Bir Bilinç Felsefesi Olarak Descartes'ın Sistemi*, İzmir.

Sevgi MUMCUOĞLU (1988), *İbni Rüşt'ün Peygamberlik Teorisi*, İzmir.

Zerrin KURTOĞLU (1989), *Plotinos'un Aşk Teorisi*, İzmir.

Nilgün TOKER (1989), *Doğal Hukuk Geleneği İçinde Locke'un "Yönetim Üzerine İki İncelemesi"nin Yeri*, İzmir.

Solmaz ZELYÜT (1989), *Spinoza'nın Politika Felsefesinde Özgürlük Sorunu ve Demokrasi,* İzmir.

Hakkı HÜNLER (1990), *Hegel Estetiğinin Güzel ve Sanat Kavramları*, İzmir.

Gülsüm KAHYAOĞLU (1991), *Dil Felsefesi Açısından Noam Chomsky'de Dilsel Innatism*, İzmir.

Mehmet KUYURTAR (1992), *İbni Haldun'un Ahlak Hakkındaki Görüşleri*, İzmir.

Aydın MÜFTÜOĞLU (1992), *Modernitenin Doğuşunda "Leviathan"ın Yeri*, İzmir.

Edibe TOKMAK (1992), *Rousseau ve Demokrasilerde Moral Meşruluğun Kaynağı*, İzmir.

Melih YÜRÜŞEN (1993), *Liberal Kuramda Politik ve Moral Bir Kavram Olarak Hoşgörü*, İzmir.

Mustafa GÜNAY (1994), *Seneca'nın "İnayet Üzerine" Adlı Eserinin İncelenmesi*, İzmir.

Gürsel KARAKUŞ (1996), *Dilthey'de Tin Bilimleri ve Yöntem Olarak Anlama*, İzmir.

Meral IŞILDAK (1996), *Seneca'nın Ahlak Felsefesinin ve "Ruh Dinginliği" Adlı Eserinin İncelenmesi*, İzmir.

Hakan ÇÖREKÇİOĞLU (1997), *Rönesans'ta Büyü Bilim İlişkisi*, İzmir.

Ali GEZER (1997), *Farabi ve İbni Haldun'da Erdemli Olamayan Toplum Öğretisi*, İzmir.

M. Kaya SÜTÇÜOĞLU (1997), *Aristoteles'in Retorik Kanıtlama Teorisi*, İzmir.

DOKTORA TEZLERİ:

İ. Oktay ANAR (1994), *Antik Yunan Felsefesinde Zaman Kavramı*, İzmir.

Erhan IŞIKLAR (1994), *Bilimsel Teorilerin Yapısı ve Gelişimi*, İzmir.

Solmaz ZELYÜT HÜNLER (1994), *John Rawls ve Alasdair MacIntryre'da Bir Erdem Olarak Adalet*, İzmir.

Özcan KAVASOĞLU (1995), *İslam Etiğinin Aristotelesçi Kaynakları*, İzmir.

Zerrin Kurtoğlu (1995), *Ortaçağ İslam Düşüncesinde Siyaset Sorunu Açısından Din-Felsefe İlişkileri*, İzmir.

Hakkı HÜNLER (1998), *Kültürde Modern/Postmodern Uğraklar Çerçevesinde Estetik'in Konumu*, İzmir.

BOĞAZİÇİ ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ:

Zeynep DİREK (1992), *The Problem of the Other in Continental Philosophy*, İstanbul.

Elaine MILLER (1992), *Metaphor as 'Seeing As'*, İstanbul.

Mehmet Türker ARMANER (1994), *The Problem of 'Space' in Frege's Ontology: A Transcendental Inquiry*, İstanbul.

Ahmet Ayhan ÇİTİL (1994), *An Introduction to the Ontological Foundations of Gödel's Incompleteness Theorems*, İstanbul.

Tarık Necati ILGICIOĞLU (1994), *Metaphysical Foundations of Aristotle's Theory of Locomotion*, İstanbul.

Nazlı İNÖNÜ (1994), *A Philosophical Consideration of the Chinese Room Argument*, İstanbul.

Aliye KOVANLIKAYA (1994), *The Ontological Foundations of Mc Taggart's On the Unreality of Time*, İstanbul.

Ergün Ahmet AKÇA (1995), *An Analysis of Carnap's Logical Syntax of Language*, İstanbul.

Ela AKMAN (1995), *Heidegger's Contribution to the Ontological Analysis of World and the Self*, İstanbul.

Aslı GÜNER (1995), *A Consideration of Davidson's Meaning Theory*, İstanbul.

Hakan İŞÖZEN (1995), *Derivations from the Tradition in Spinoza's Conception of God,* İstanbul.

Erol MUTLU (1995), *Nietzsche's Critique of Classical Epistemology*, İstanbul.

F. Meltem GÜRLE (1996), *The Concept of Bildung in Hegel's Phenomenology and Nineteenth Century European Novel*, İstanbul.

Meriç S. TENDÜ (1996), *Precursory Comprehension of Being and the Problem of Time in Heidegger's Ontology*, istanbul.

Nur ATEŞ (1997), *The Concept of Substance in Kant's and Schopenhauer's Ontologies: A Critical Comparison*, İstanbul.

Ufuk ÇAKMAK (1997), *The Identity of Physical Things Through Time*, İstanbul.

Ayfer DOST (1997), *Metaphysical Foundations of Psychology: A Transcendental Reconsideration*, İstanbul.

Neşe Ersöz TAYGUN (1997), *Treatment of Self in Wittgenstein's Early Philosophy*, İstanbul.

Kazuko UCHIDA (1998), *Treatment of Self in Wittgenstein's Early Philosophy*, İstanbul.

Can NORAS (1998), *The Costitution of the Perceptual Temporal Object in Edmund Husserl's Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, İstanbul.

Regina ROTTGEN (1998), *The Fact-Value Dichotomy in David Hume's Ethics*, İstanbul.

Mehmet Ünsal SÖNMEZLER (1998), *Internal Relations Between Properties of Physical Objects*, İstanbul.

E. Yıdız SİLİER (1999), *Evolution of Needs: Enslavement or Liberation Rousseau Versus Marx*, İstanbul.

ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ:

Hüsrev AKDENİZ (1996): *Felsefi Antropoloji Açısından Eğitim Problemi,* Bursa.

Selami Atakan ALTIN (1997): *J. L.Austin'in Söz Edimleri Çözümlemesinin Dil Felsefesi Açısından Değerlendirilmesi*, Bursa.

Nuray ERTEK (1998): *René Descartes ve Martin Heidegger'in Varlık Kuramlarının Karşılaştırılması*, Bursa.

Aysel TÜFEKÇİ (1999): *Felsefi Dil ve Söylemin Neliği Üzerine Bir Çalışma*, Bursa.

GAZİ ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ:

Süleyman DÖNMEZ (1996), *Karl Jaspers'te Tanrı Fikri*, Ankara.

Fahri ATASOY (1996), *Sorokin'de Tarih ve Toplum Felsefesi*, Ankara.

Birol DOK (1996), *Friedrich Wilhelm Nietzsche'nin Nihilizmi*, Ankara.

Cevat SATILMIŞ (1996), *Eflatun'un Estetik Anlayışı*, Ankara.

Mustafa DESTİCİ (1997), *J. Locke'ta Tabiat Kanunu Fikri*, Ankara.

Kamer ERTÜRK (1997), *Tarih Felsefesinde İbn Haldun ve Vico*, Ankara.

Songül DEMİR (1998), *Hannah Arendt'te Şiddet ve Şiddetin Kaynağı*, Ankara.

Hasan Haluk ERDEM (1998), *Karl Jaspers'in Felsefesinde Varoluş Aydınlanması*, Ankara.

Ahmet KAVLAK (1998), *Jose Ortega Gasset'in İnsan Felsefesi*, Ankara.

Vaner KUZU (1998), *Tarihin Bir Felsefe Problemi Olarak Ortaya Çıkışı ve Tarihin Felsefi Kurgularında Öncülerin Rolü*, Ankara.

Yavuz AYAN (1999), *Alfred North Whitehead'de Bilim ve Modern Dünya İlişkisi*, Ankara.

MERSİN ÜNİVERSİTESİ

YÜKSEK LİSANS TEZLERİ:

Zehragül ERDOĞAN (1997): *Tarih Felsefesindeki Antinomiler,* Mersin.

Aynur YURTSEVER (1998): *Çağımızda Teknoloji-İnsan İlişkisine Felsefi Açıdan Bir Bakış,* Mersin.

Musa AKAR (1999): *Akılcılık ve Laisizm İlişkisine Felsefi Bir Yaklaşım: İlkçağ Filozoflarında Bilginin Laikleşmesi Problemi*, Mersin.

Engin DELİCE (1999): *Antik Çağ Doğa Filozoflarında ve Platon'da Diyalektik Yöntem ve Epistemoloji,* Mersin.

Güçlü GÜRKAN (1999): *Pozitivist ve Post-Pozitivist Bilim Felsefelerinde Rasyonalite Anlayışı*, Mersin.

Erol ÖZDEMİR (1999): *Aristoteles ve Newton Fiziğinde Doğa Anlayışı*, Mersin.

EK 3: KİMİ FELSEFE DERGİLERİNİN SUNUŞ YAZILARI

ÖNSÖZ*

Felsefe ARKİVİ ikinci cihan harbinin sona erdiği bir sırada çıkıyor. Harp bittiği halde her tarafta açlık, sefalet ve hastalık devam etmektedir. İntiharların salgın halini aldığı memleketler var. Sinirleri bozulanlardan, çıldıranlardan bahsolunuyor. Atom bombasından bile ümid beklenilmektedir.

Bu vaziyet karşısında Avrupa'da ikibin senelik fikir ve felsefe geleneğinin yalnız geçici bir surette inkıtaa uğramayıp, büsbütün maziye karıştığını ve kendisiyle birlikte bütün bir fikir ve kıymetler dünyasını sürüklediğini söyleyenler var. Eğer herkes bu fikirde olsaydı, içinde bulunduğumuz bu sefalet manzarası karşısında gerçekten yeise düşmekten başka çare kalmazdı. Fakat başka türlü düşünenler de var. Bunlar uzun felaket yıllarından sonra insanlığın kendi varlığı üzerinde yeniden düşünmeye başlayacağına, insan kıymet ve haysiyetinin tekrar tanınacağına, değişen dünya karşısında ilim ve felsefenin yeni baştan eski vazifesine dönerek insanlığın ıstıraplarını dindirmeye çalışacağına inanıyorlar.

Felsefe ARKİVİ istikbal hakkında beslenen böyle bir ümidin ifadesi olarak çıkmakta ve Avrupa'nın umumi kalkınma hareketinde memleketimizde kendisine düşen vazifeyi yapmayı arzu etmektedir.

Felsefe Arkivi, garp memleketlerinde felsefe sahasındaki araştırma ve ilerlemelerden bize haber veren felsefe dergilerinin sırasına katılmak istemektedir. Memleketimizdeki felsefe çalışmaları –kitap halinde çıkmadıkları takdirde– burada neşrolunabilmek imkânını bulacaklardır. Felsefe Arkivi, felsefe problemleri etrafındaki münkaşalara iştirak etmek, yeni fikir hareketlerini ve felsefe yayımlarını okuyucularına tanıtmak vazifelerini üstüne almaktadır. Memleket dışındaki felsefe çalışmaları hakkında, o memleketlerin belli başlı filosoflarının yardımlarından da istifade edebileceğimizi ümid ediyoruz. Bu tarzda yapılacak olan yardımların ilkini bizden esirgemediğinden dolayı, Berlin Üniversitesi filosoflarından Prof. Nicolai Hartmann'a teşekkür ederiz.

Felsefe Arkivi felsefenin problem sahaları arasında bir fark gözetmediği gibi, sadece tek bir felsefe istikametine de hizmet etmeyi istememektedir. Varlık ve bilgi teorisi, mantık ve metodoloji, kültür ve tabiat felsefesi ile yakından ilgili bulunan problemlere karşı olduğu kadar, felsefe tarihi, ahlâk, estetik ve felsefî antropoloji problemlerine de alaka gösterilecektir. Biyoloji ve psikoloji, iktisat ve tarih, filoloji ve sanat tarihi gibi münferit ilimlerle felsefe arasındaki münasebetten doğan meseleler de *Arkiv*'de layık oldukları yeri alacaklardır. Memleketimiz için hususi bir ehemmiyeti olan talim ve terbiye problemlerinin üzerinde de ayrıca durulacaktır.

Problem sahaları arasında bir fark yapılmaması, dergide her türlü meselelerin gelişi güzel toplanarak neşrolunacağını ifade etmez. Bu sebepten dolayı her nüshanın tanzim ve tertibinde, muhtelif problem sahalarından birine hususi bir ehemmiyet verilerek, o saha ile yakından ilgisi bulunan birkaç yazının aynı nüshada

---

* *Felsefe Arkivi*, Cilt 1, No. 1, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, No.2, İstanbul, 1945, ss. V-VI.

yer almasına çalışılması pek tabii görülmelidir. Bu nüshada derginin ağırlık merkezini sistematik felsefe teşkil etmektedir. Bu nüshada derginin ağırlık merkezini sistematik felsefe teşkil etmektedir. Elimizde bulunan felsefe tarihi, tarih felsefesi ve estetik sahalarına ait yazılar, ileride, bu sahalara tahsis edilecek olan diğer nüshalarda çıkacaklardır.

Bir ilim olarak felsefenin kendine çizdiği sınırlar içinde kalınması dileği, *Arkiv*'de yazı yazanlara konulacak biricik kaydı teşkil ediyor. Arkivi çıkaranlar, bu dileğin yerine gelmesini temin ile mükellef olacaklardır.

Arkiv muayyen zamanlara bağlı kalmadan yılda dört defa çıkacaktır. Her nüsha 5-7 forma (80-112 sahife)dan teşekkül edecek ve dört nüsha bir cilt teşkil edecektir.

İstanbul Üniversitesi
Edebiyat Fakültesi
12 Eylül 1945

Çıkaranlar:
E. Von Aster
W. Kranz
Mazhar Şevket İpşir
Macit Gökberk
Takiyettin Mengüşoğlu

Bu derginin çıkarılmasında kıymetli yardımlarından istifade ettiğimiz muhterem Prof. Peter'e burada teşekkür etmeyi bir vazife addediyoruz.

YAYINA BAŞLARKEN*

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitümüzün dergisi *Araştırma*'nın ilk sayısını aydın okuyucularımıza sunuyoruz. *Araştırma,* elimizdeki imkanlarla ayarlı mütevazi bir başlangıç olarak şimdilik yılda bir defa çıkacaktır. Dergimizin adının kısa olmasını istedik. Edebiyat ve Fen Fakülteleri, Üniversitelerin beyni mesabesinde olduğuna göre, Fakültemizin bir Araştırma Enstitüsünün yayın organı olan bir dergiye insan zihninin en verimli faaliyet tarzı olan araştırma adının uygun olacağını düşündük. Böylece dergimiz, ilk planda olarak araştırma faaliyetini temsil edecek, fakat aynı zamanda Enstitümüzün yönetmeliğinde belirlenmiş olan diğer faaliyetlere de yer verecek, özellikle her yıl Enstitü tarafından tertiplenen konferanslar *Araştırma*'da yayınlanacaktır.

Felsefe Araştırmaları Enstitümüzün üyeleri *Araştırma*'nın tabii yazarlarıdır. Üyelerimiz dışında da meslekdaşlarımızın *Araştırma*'yı değerli yazılarıyla zenginleştireceklerini ummaktayız.

Felsefe Araştırmaları Enstitümüz, Fakültemiz Felsefe Bölümünün paralelini teşkil etmektedir. Felsefe Bölümümüz bir öğretim birliği olarak düşünülmüştür. Sistematik felsefe ile felsefe tarihi ve mantıktan başka ilim tarihi, sosyoloji, psikoloji ve pedagoji disiplinlerini içine alan bu bölüm gibi, Felsefe Araştırmaları Enstitümüz de aynı konularda özellikle araştırma verimimizi ve yayın imkanlarımızı geliştirmek amacı ile kurulmuştur.

Bu konuların tümünün felsefe adı altında toplanmış olması belki ilk bakışta artık eskimiş bir zihniyet ve geleneğe bağlılığı ifade eder gibi görünebilir. Fakat bölümümüzdeki bu öğretim gruplanması bu anlamda felsefeye ve eski görüşlere bağlılığı temsil etmemektedir. Zamanımızda uzmanlığın doğurduğu problemlere karşı da tedbirler almak ihtiyacı duyulmuş, çeşitli disiplinleri bir araya getirerek aralarında işbirliği sağlamak yolları aranmıştır. Bölümümüzün öğretim planına göre, yapacakları kısmi ihtisaslaşma yanında, öğrencilerimize daha geniş bir kültür temeli kazandırılması imkanı sağlanmaktadır.

Buna benzer bir mülâhazanın Felsefe Araştırmaları Enstitümüzün de temelinde yer almakta olduğu düşünülebilir. Fakat gerçekte, Enstitümüzün özel bünyesinin bu bakımdan önceden tasarlanıp planlanmış sarih gayelere dayandığını söylemek doğru olmaz. Hakiki araştırma önceden çizilecek plan ve projelerin sınırları içinde kalamaz. Bu sebeple Enstitümüzün temsil ettiği çeşitli disiplinler arasındaki münasebetleri araştırma planında önceden herhangi bir teferruat ölçüsü zihniyeti içinde belirlemeye çalışmak yoluna gidilmemiştir.

Ancak, ilim, bütün çeşitli faktörler göz önünde bulundurulunca, her şeyden önce insan zihninin bir ürünüdür. Bu itibarla, ilim tarihi de dahil olmak üzere, Enstitümüzde bir araya gelen disiplinlerin hep insan zihnini konu olarak ele aldıkları söylenebilir. İlgi alanları arasındaki bu iştirak noktasına ve yakın münasebete ilave olarak, bu disiplinler metot bakımından birbirlerinin çalışma ve incelemelerini, görüş ve kavrayış tarzlarını güzel bir şekilde tamamlarlar. Bu sebeple araştırma planında

---

* *Araştırma, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Felsefe Araştırmaları Enstitüsü Dergisi,* I. Cilt, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1964, ss. 1-2.

da aralarındaki bağları kuvvetlendirebilmeleri ve hiç olmazsa uzun vadeli bir gaye olarak, yer yer, verimli işbirliği vesileleriyle karşılaşmaları gerekir.

Gerçekten, özel ve monografik araştırmalar temelde ne kadar zaruri olurlarsa olsunlar, gaye, sonunda, bunların getirdiği mevzii ve münferit sonuçlara dayanılarak terkiplere, felsefî görüşlere, ulaşılmasıdır. İdeal olan işbirliği bu yönde gelişen çalışmaların sonuçları olacaktır. *Araştırma,* monografik yayınları yanında, disiplinlerarası işbirliği planında da bu yolda bir hizmette bulunursa bugünkü kuruluşuyla kendisinden beklenebilecekleri çok güzel bir şekilde yerine getirmiş olacaktır.

Araştırma'da İslam tetkikleri alanında çıkacak Türkçe yazılarda dilimize maledilmemiş Arapça ve Farsça kelimelerin çevri yazısı için belli bir kurala göre hareket edilmesinin uygun olacağı düşünüldü. Bu çevri yazının dilimize ve kulağımıza mümkün mertebe yabancı gelmemesi için sesli harfler bakımından ahenk kaidemizin icaplarının gözönünde bulundurulması, kelimelerin terkibini göstermek üzere apostrof ve şemsî harflerle harf-i tarifler arasında tire kullanılması usulü kabul edilmiştir. İmlâ bakımından özellikle ilâve ve işaret isteyen harfler aşağıdaki tabloda gösterilmiştir.

BAŞLARKEN*

Felsefe Tartışmaları okuruna felsefe sorunlarını işleyip tartışan düzeyli yazılar sunmayı amaçlıyor. Bu kitap dizisi, felsefenin eğitim dünyamızda hızla eritilip geriletildiği bu dönemde felsefecilerimizin okurlarıyla buluşmalarına, aralarında tartışıp, düşüncelerini ortaya koymalarına olanak sağlayacak.

Felsefe Tartışmaları'nda felsefeye *ilişkin* yazılardan çok, *içeriği* felsefe olan yazılar yayımlanacak. Bu dizi, nitelikli yapıtlarıyla katkıda bulunmak isteyen her felsefeciye, hangi dalda ve hangi felsefî akım doğrultusunda düşünüp yazıyor olursa olsun, açık olacak. Ancak, bilgibilim, varlıkbilim, bilim felsefesi ve felsefe tarihi gibi odaksal felsefe konularına ağırlık vererek, ülkemizde yapılan felsefenin bu gibi alanlarda gelişmesini desteklemeyi amaçlayacak. Bugünün Türkiye'sinin cılız sayılabilecek felsefî düşünce üretimi içinde felsefî antropoloji, estetik, toplum felsefesi vb. 'periferik' alanların temel konulara oranla çok daha fazla işlendiği bir gerçektir. *Felsefe Tartışmaları* bu yönde bir denge oluşturmaya çalışacaktır. İkinci bir öncelik ise, gizemsellik, şiirsellik, kavramsal saydamsızlık ve romantik kurgu dürtüleriyle değil, açık seçik ve uslamsal bir düşünce üretme isteğiyle gerçekleştirilmiş, "analitik" nitelik taşıyan çalışmalara tanınacak. Analitik felsefenin yalın bir pozitivizm ya da tüm sorunlara dil çözümlemesiyle yaklaşan bir felsefe olmaktan çok uzaklarda bulunduğunu ortaya koymak, bu yaklaşımı tanıtmak ve yaymak, bu dizinin belli başlı erekleri arasında yer alacak. *Felsefe Tartışmaları* bu doğrultuda çağımız düşüncesinden kimi seçme yapıtların çevirilerini yayımlayacak. Örneğin bilgibilimde Kant'tan beri ilgiye değer bir gelişmenin gerçekleşmediğine inananlar, 20. yy'da analitik felsefede neler olup bittiğini izlemeye başladıktan sonra, sanırız farklı şeyler düşüneceklerdir. Bu kitapta yer verdiğimiz Quine ve Kripke gibi önde gelen çağdaş filozofların yazıları, analitiklik, önsellik ve zorunluluk gibi kavramların artık Kant ve onun etkisindeki dönemlere göre oldukça farklı biçimlerde anlaşılmaya başlandığına, kısacası köprünün altından çok su geçmiş ve geçmekte olduğuna canlı bir kanıttır. Böyle düşünmeyenlerin bunu savunan yazılarına yine bu dizi yer vermeye hazırdır. "Eleştiri" bölümü, kitap, makale tanıtım ve eleştirilerine, bunlara verilecek yanıtlara ve buna benzer nitelikteki tartışmalara ayrılacaktır.

Felsefe Tartışmaları, Türk felsefe çevreleri onu hem okur hem de yazar olarak destekledikleri sürece, yayım yaşamını içerik ve niteliği olabildiğince yüksek bir düzeyde tutarak sürdürmeyi amaçlıyor.

---

* *Felsefe Tartışmaları 1. Kitap,* Panorama Yayınları, İstanbul, 1987, ss. 5-6.

EK 4: SEÇKİ

Bu bölümde felsefe anlayışlarını doğrudan doğruya ya da kimi felsefe disiplinleri dolayımında yansıtan yazılarla, Türkçenin bir felsefe dili olarak kuruluşuna katkıda bulunan yazılara ve evrensel felsefi söylemin ülkemizdeki alımlanışını içeren çalışmalara özellikle yer verilmiştir.

Yazılarının yayımlanmasına izin verdikleri için seçkide yer alan yazarların hepsine en içten teşekkürlerimi sunarım.

SEÇKİDE YER ALAN YAZARLAR / YAZILAR (YAZAR ADLARINA GÖRE):

Bedia AKARSU: "Felsefe Dili Olarak Türkçe", *Macit Gökberk Armağanı*, Yazı Kurulu: Bedia Akarsu-Tahsin Yücel, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, ss. 49-72.

Füsun AKATLI (ALTIOK): "Yüzyılımızın Felsefesinde Birkaç Metafizik Anlayışı", *Niçin Diyalektik (Denemeler)*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, ss. 68-86.

Cemil AKDOĞAN: "Reichenbach ve Türkiye'de Pozitivizm", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Türkiye Felsefe Kurumu yayınları, Ankara, 1986, ss. 44-53.

Taylan ALTUĞ: "Postmodern Dil Durumu", *Felsefe Tartışmaları 10. Kitap*, Panorama Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 5-19.

Tüten ANĞ: "Tarihe Yeni Bir yaklaşım", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, ss. 23-30.

Necla ARAT: "İdeolojik Bağlamda Din-Bilim-Felsefe", *Seminer Felsefe* (II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu, İzmir, 11-13 Kasım 1987), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Bornova-İzmir, 1989, ss. 315-326.

Ahmet ARSLAN: "İyonya Fizyologları mı, Atina Filozofları mı?", *Yazko Felsefe Yazıları 6. Kitap*, İstanbul, 1983, ss. 23-43.

Hüseyin BATUHAN: "Bilgi Teorisi I", *Uğur Felsefe Öğreniyor*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 19-29.

Abdülkuddûs BİNGÖL: "Osmanlı Dünyasında Mantık Bilimi ve Eğitimi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 29, Ankara, 1999, ss. 12-19.

Süleyman Hayri BOLAY: "Hegel'in İnsana Bakışı", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 30, Ankara, 1999, ss. 9-28.

Nejat BOZKURT: "Ethik Temellere Dayalı Bir Devlet Düşüncesi Üstüne", *Felsefelogos*, Sayı: 1, Etki Yayınları, İzmir, 1997, ss. 12-29.

Tülin BUMİN: "Kartezyen Dünya Tasarımı", *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 34-49.

Betül ÇOTUKSÖKEN: "Felsefe-Metafizik İlişkileri: Yeni Bakış Açıları", *Felsefeyi Anlamak Felsefe İle Anlamak*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, ss. 189-202.

İsmail DEMİRDÖVEN: "Bir İnsanlık Durumu Üzerine Birkaç Söz", *Hacettepe Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı Frankofoni Dergisi, Ortak Kitap,* No: 9, Ankara, 1997, ss. 315-319.

Arda DENKEL: "Özdeşlik", *Nesne ve Doğası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1986, ss. 11-19.

Kurtuluş DİNÇER: "Pozitivizmin Açıklama Anlayışı Üzerine", *Felsefe Tartışmaları 13. Kitap*, Panorama Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 95-105.

Teoman DURALI: "Charles Darwin ve Yüzyılımıza Damgasını Vuran Çağdaş Evrim Düşüncesinin Doğuşu", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 25, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1984, ss. 113-129.

Halil Vehbi ERALP: "Prensipler ve Bazı Mantık Prensipleri", *Felsefe Arkivi*, Sayı: 18, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1972, ss. 1-10.

Attilla ERDEMLİ: "Yaşama Sorunu Bakımından Akıl-Sevgi Bağlamı (Platon)", *Felsefelogos*, Sayı: 7, Bulut Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 33-56.

Akın ERGÜDEN: "İletişim Etiği, Toplumsal Konuşma Grameri ve Dilde Metafor". (İlk kez burada yayımlanıyor).

Macit GÖKBERK: "Felsefe Bakımından Dil", *Değişen Dünya Değişen Dil*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1980, ss. 70-91.

Teo GRUNBERG: "Bilgi Teorisi ve Gettier Problemi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Prof. Dr. Necati Öner Armağanı*, Cilt: 40, Ankara, 1999, ss. 97-104.

Mustafa GÜNAY: "Heidegger'i Anlamanın Güçlüğü ve Gerekliliği", *Felsefe Tartışmaları 24. Kitap*, Panorama Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 54-68.

Adnan GÜRİZ: "Adalet Kavramının Belirsizliği", *Adalet Kavramı*, Editör: Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, ss. 5-25.

Kenan GÜRSOY: "Maurice Merleau-Ponty'de Şuur-Beden İlişkisi", *(Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri, 19-21 Kasım 1986, Ankara),* Yayına Hazırlayanlar: Kenan Gürsoy-Alparslan Açıkgenç, İlke Yayın Haber Tic. Ltd. Şti. Ankara, 1991, ss. 29-34.

Vehbi HACIKADİROĞLU: "İnsan Olarak İnsan", *İnsan Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, ss. 86-100.

Nusret HIZIR: "Anlam Dünyasında Bilim ve Teknoloji", Bilimin Işığında Felsefe, Adam Yayınları, İstanbul, 1985, ss. 49-58.

Selahattin HİLAV: "Felsefenin Başlangıcı. Doğu, Korku, Birey", *Yazko Felsefe Yazıları 5. Kitap*, İstanbul, 1983, ss. 34-44.

Gürol IRZIK: "Karl Popper'in Üç Dünya Kuramı ve Bilimsel Bilginin Nesnelliği", *Felsefe Tartışmaları 9. Kitap*, Panorama Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 84-94.

Ahmet İNAM: "Türk Felsefî Düşüncesinin Sorunlarının Saptanabilmesi İçin Bir Model Önerisi", *Felsefe Dünyası*, Sayı: 3, Mart 1992, ss. 6-10.

Sevgi İYİ: "Niçin Metafizik Sorunu?", *Felsefe Tartışmaları 14. Kitap*, Panorama Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 92-102.

Abdullah KAYGI: "Evrensellik Kavramı ve İnsan Hakları". (İlk kez burada yayımlanıyor).

Arslan KAYNARDAĞ: "Üniversitelerimizde Ders Veren Alman Felsefe Profesörleri", *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1986, ss. 1-31.

İoanna KUÇURADİ: "Değerlendirme ve Objesine Göre Aldığı Anlam", *İnsan ve Değerleri*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, (İlk Baskı: Yankı Yayınları, İstanbul, 1971), ss. 45-61.

Takiyettin MENGÜŞOĞLU: "İdeleştiren Bir Varlık Olarak İnsan", *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988 (İlk Baskı: Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1971), ss. 150-158.

Uluğ NUTKU: "Ontoloji ve Teleoloji (Varlık Teorisi ve Erek Teorisi)", *İnsan Felsefesi Çalışmaları*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 109-125.

Hayrettin ÖKÇESİZ: "İnsan ve Hukuk Devleti", *Hukuk Devleti*, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi Yayınları: 4, Afa Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 35-41.

Niyazi ÖKTEM: "Kendine Özgü Özden Eşyanın Doğasına Geçiş", *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*, Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, Alkım Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 481-486.

Necati ÖNER: "Niçin Felsefe?", *Felsefe Yolunda Düşünceler*, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1999, ss. 9-19.

Yaman ÖRS: "Metafizik'ten Felsefe'ye", *Bilimsel Felsefenin Işığında*, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, ss. 147-162.

Sinan ÖZBEK: "Irkçılık Nedir?", *Felsefelogos*, Sayı: 2, Etki Yayınları, İzmir, 1998, ss. 29-47.

Doğan ÖZLEM: "Felsefe Geleneği ve Aydınımız", *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1998, ss. 11-23.

Erkut SEZGİN: "Anlam, Doğruluk Kavramı ve Oyunun Kuralları", *Felsefe Tartışmaları 9. Kitap*, Panorama Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 24-41.

Ömer Naci SOYKAN: "Ontoloji ve Türk Düşüncesindeki Yeri", *Türkiye'den Felsefe Manzaraları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 45-55.

Önay SÖZER: " 'Nesne' ve 'Nesnellik' Kavramlarının Tarihçesi", *Felsefenin ABC'si*, Simavi Yayınları, 1992, ss. 63-73.

Harun TEPE: "Doğruluk Sorununa Giriş", *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, Ark Yayınevi, Ankara, 1995, ss. 1-16.

Afşar TİMUÇİN: "Estetik: Güzel'in Bilimi", Estetik (Genişletilmiş 3. Baskı), İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 13-25.

İsmail TUNALI: "Estetik", Cem Yayınevi, İstanbul, 1984, ss. 15-31.

Mübahat TÜRKER-KÜYEL: "Klâsik, Skolastik, Modern", *Klâsik Çağ Düşüncesi Çağdaş Kültür*, *Klâsik Çağ Araştırmaları Kurumu I. Simpozyum,* Baskıya Hazırlayanlar: Prof. Dr. Suat Sinanoğlu, Dr. Filiz Öktem, Dr. Candan Türkan; Türk Tarih kurumu Basımevi, Ankara, 1977, ss. 29-42.

Şafak URAL: "Dedüksiyonda Öncüller Mi Yoksa Sonuç Mu Önce Gelir?, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 26, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1987, ss. 161-165.

Nermi UYGUR: "Türk Dilinin Felsefesi: Kültüraşırı Düşünceler", *Kültür Kuramı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996 (İlk Baskı: Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984), ss. 33-61.

Hilmi Ziya ÜLKEN: "Felsefî Düşüncenin Çeşitleri", *Felsefeye Giriş* (Tabiat İlimleri Felsefe ve Metodolojisi), Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963, ss. 23-36.

Şahin YENİŞEHİRLİOĞLU: "Herakleitos'un 'Logos' Üzerine Kurduğu Düşüncelerin ve Savların, Düşüncenin Tarihsel Sürecinde Yorumlanışı ve Eleştirilişi", *Felsefe ve Diyalektik,* Maya Yayınları, İkinci baskı, Ankara, 1985, ss. 53-67.

Cemal YILDIRIM: "Bilim Felsefesinin Felsefe İçindeki Yeri", *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1997, ss. 21-26.

Mustafa YILDIRIM: "Descartes ve Spinoza'nın Cevher Anlayışlarının Karşılaştırılması", *Descartes ve Spinoza'nın Cevher Anlayışları*, Erzurum, 1999, ss. 91-98.

FELSEFE DİLİ OLARAK TÜRKÇE

BEDİA AKARSU

Felsefenin oluşması için her şeyden önce iki ortam gerekli: 1. Dilin gelişmiş olması, 2. Özgürlük. Bu ikisi de birbiriyle sıkı sıkıya bağlı. İlkin Atristoteles *Politika*'sında insanı konuşan varlık, dili olan varlık ve akıllı varlık olarak tanımlıyor. İnsan logos'u olan canlı varlıktır ona göre. Logos kavramı da iki anlamı içinde taşır: Logos, bir yandan söz demektir, dil demektir, öbür yandan düşünme demektir, akıl demektir. Demek ki, logos kavramında dille düşünme iç içedir. Logos kavramında düşünme ile konuşma, düşünce ile söz birbirinden koparılamaz biçimde kaynaşmış bulunur. Modern dilbilimciler dille düşünmeyi ne denli birbirinden ayırırlarsa ayırsınlar, bu ikisi arasındaki bağlantının yalnızca filozofların öne sürdüğü bir durum olmadığını son insanbilim araştırmaları da ortaya koymuştur. Her ikisi de insanın temel niteliği olarak görüldüğü gibi, insanın dünyaya açılmasını sağlayan nitelikler olarak da kabul ediliyor. İnsanbilimcilerin ve dirimbilimcilerin dilinde akıl kavramını da karşılayan dünyaya açılma, dünyayla ilişki kurma insanı öteki canlı varlıklardan ayıran ve onu özgür kılan temel nitelik. Böylece özgürlüğün gerçekleşmesi de dil ve düşünmenin dünyayla ilişki kurmayı sağlamasıyla başlıyor diyebiliriz.

Düşünme çıkarımlar yapma, kavramlar ve önermeler arasında bağlantılar kurmadır. Kavram ve önermelerin içinde yer aldığı bağlam da dilin bütününü oluşturur. Dil olmasaydı, düşünme de olamazdı. Elen Keller düşünmeye başlamasını, çevresiyle bağlantı kurmasını şöyle anlatır yaşam öyküsünde: Hocası bir gün bardakla suyu içirirken elini musluğa tutar ve "su" der. Bu adlandırma ile birden bir tutamak bulmuştur. Sevinç içindedir. Artık bir şeyleri ayırt etmeye başlamıştır. Her şeyin adını soracaktır artık. Düşünme adlandırma yoluyla olmuştur. Adlandırıldığı anda nesnelerin varlığını kavrayabilmiş, başka deyişle nesnelerin varlığını kavrayabilmesi adlandırma yoluyla olmuştur. Karışıklık düzene çevrilmiş, her şey yerli yerine konmaya, her şey anlaşılır olmaya başlamıştır. İnsanlık tarihinde de dilin gelişmesinin başlangıçta çok yavaş ilerlediğini biliyoruz. Nesnelere ad verme, bunlar arasında bağlantılar kurma ve sonunda soyutlama ile kavramlar oluşmuştur. Bu da uzun bir süreci gerektirmiş, düşünme de bu süreçle birlikte gelişmiştir. Böylece dil düşünmenin yapıcı bir organı oluyor. Dilin yalnızca bir iletişim aracı olarak görülmesine karşılık büyük dil filozofu W. von Humboldt dilin yalnızca yalın bir araç olmadığını, düşünceyi yaratan bir etkinlik olduğunu ileri sürmüştür. Düşünceyi yaratan ve ileri götüren dildir ona göre. Dilin araç oluşu yalnızca düşünceyi iletmesinde değil, düşünceyi yaratmasındadır da. Bu da dilde bulunan dili kurucu güçle, dilin iç biçiminin gücü ile olur. Öte yandan, dil düşünceleri yarattığı gibi, düşünceler de dili yaratırlar. Bir ulus henüz yetkinleşmemiş olan bir dili düşünceler yaratabilecek bir duruma getirebilir ve bir ulus ancak kendi dilinin gelişmesi buna elverişli duruma eriştiği zaman büyük bir düşünsel ilerleme gösterebilir. Kısaca Humboldt'a göre, dil düşünmeyi yaratan şeydir. Ancak dilini oluşturan, yükselten bir ulus gerçek bir düşünce etkinliği gösterebilir. Düşünme dediğimiz edim bir bağlantıdan bir bağlantıya ilerlemedir, yani bir düşünüşler dizisidir. Düşünüşler dizisi de düşünüşler arasında bağlantılar kurar, başka deyişle bağlantıları kavramış olur. Böylece ilerleyen düşünme yalnızca nesnelerin bağlantısını değil, bağlantıların bağlantısını da kavrar. Bu basamakta simgelerin yardımı olmadan düşünme de olanaksızdır. Burada dil en yüksek başarısına erişmiştir. Büyük düşünürlerin büyük düşünce yapılarını kurabilmelerini yalnız dil sağlayabilir; ama bunu yapmak için de dil yeniden araç olur. Dilin gücüne karşı düşüncenin gücü kendini gösterir. Dile bağlı olan insan dile egemen olur ve dil üzerine etki yapar. Yine Humboldt'a uyarak söylersek: İnsan üzerine yaptığı etkide dilin ve dil biçimlerinin yasalılığının, insandan gelen karşı etkilerde de özgürlüğün ilkesi vardır. Dil durmadan yaratılarak bir bireyden ötekine geçen bir etkinliktir. "Dilin kendisi bir *ergon* (ürün, olmuş bitmiş bir şey) değil, bir *energeia* (etkinlik)dır." Boyuna yaratılan bir şeydir. Her birey ve her kuşak ona yeni bir şey katar. "Yaşayan dil dural olamaz."

Dilin içinde bulunan yaratıcı yaşam ilkesi dille birlikte düşünceyi de geliştirir, sürekliliği sağlar. Ama bu yaşam ilkesi her dilde ve dilin her evresinde aynı ölçüde başarılı ve yaratıcı değildir. Dilin yapısı ulusu ayakta tutabilecek durumda ise, zamanın gidişi ile ulusun geçirdiği bütün biçimlenmeleri o dilin kendi içinden yaratabilmesi ve bu bakımdan bir iç gücü olması gerekir. Ancak kimi zaman bu iç gücü dış koşullar yüzünden engellenebilir. Dil gelişip serpilemez. Dil gelişip serpilemeyince düşüncenin ilerlemesi de durur. Dilin engellendiği yerde düşünme de engellenmiş olur. Düşünmenin engellenmesi en çok da felsefe alanında etkisini gösterir. Çünkü felsefe her şeyden önce, Hegel'in dediği gibi, düşünmedir, "var olan her şey üzerinde düşünmedir, bütün nesnelerin düşünülerek gözden geçirilmesidir". Düşünmeyi de kavramlarla ve o kavramların yerini tutan sözcüklerle yaparız. Dilsiz bir düşünme, dile dayanmayan bir düşünme olanaksızdır. Her düşünmede, içten de olsa, kendini seslere dökmemiş de olsa, içten bir konuşma vardır. Kuşkusuz, düşünmelerimizin ürünü olan düşünceler bir kez formüllendi mi, dilden bağımsızlaşır, belli biçimlere bağlı olmaktan kurtulabilir, başka bir dilin sözleriyle dile getirilebilirler. Bütün düşünceler dilden sıyrılabilir. Ama yine de insan bir dille düşünür, düşüncesini bir dile bağlamak zorundadır, ister kendi dili, ister yabancı dil olsun. Her düşünce özü gereği bir sözdür. Bir düşünce ancak tümcelerle dile getirildiğinde kendi içinde açıklık kazanır. Ancak açık bir biçimde dile getirilen düşünce başkalarınca da anlaşılır olur. Sözcükler ne denli açık ve kullanışlı olursa, anlama yetisi de o denli iyi işleyebilir, anlatma yeteneği de anlama yeteneğinin iyi işlemesine bağlıdır. Açık düşünebilen insan düşüncesini de açık anlatabilir. Açık düşünebilmek de insanın kafaca özgür ve bağımsız olmasına pek çok bağlıdır. İnsan ancak anadili (ya da içinde yetiştiği dil) düşünmeye elverişli olduğu zaman tam özgürce düşünme olanağına kavuşur. Karışık yapılı, kendi içinden gelişmemiş bir dil düşünmeyi de engeller, tutsak eder. Dil tutsaklığı özgür düşünmeyi, dolayısıyla felsefeyi engeller. Düşünmenin engellenmesi felsefe yapma olanağını ortadan kaldırır. Özgürlüğün olmadığı yerde felsefe yapılamaz, çünkü felsefe özgür düşünme ile başlar. "Her felsefenin başı ve sonu özgürlüktür" diyordu Schelling. İnsanın özü özgürlüktür. Dünyaya açılmayı sağlayan dil olduğuna göre, özgürlüğün temeli de dilde ve dolayısıyla düşünmededir. Dünyayla bağlantıyı kuran dilinin içten gelişmesi engellenmiş olan bir ulusun, düşünmeye dayanan felsefe alanında da başarı ortaya koyamayacağı açıktır.

Türkçenin gelişme sürecinde de yüzyıllar boyu süren bu engellenmeler yüzünden kopukluklar olmuş; özellikle yazı dili Türkçenin doğal gidişinin dışına çıkarak, ondan ayrılarak büsbütün başka bir biçim almış; yazı dili Türkçe olmaktan çıkmış, Arapça ve Farsçanın etkisine girerek Osmanlıca dediğimiz bir tür gelişmiştir. Türk dilinin gelişme sürecinde belli bir dönemi kapsayan Osmanlıcanın durumunu kısaca gözden geçirmek, Türkçe yazı dilinin Cumhuriyet dönemine değin geçirdiği evreleri ve Cumhuriyetten sonra aldığı biçimi gözler önüne sermek bakımından yararlı olacaktır sanırım.

9.-10. yüzyıllarda İslamlığı kabul eden Türkler Arap dilinin de etkisi altına girmeye başlarlar. 12. yüzyılda Arapçanın yerini Farsçanın aldığı görülür. Öyle ki, 13. yüzyılda Fars diliyle edebiyatı Anadolu'da gittikçe yayılarak hem devlet dili olarak, hem de bilim ve yazım dili olarak gittikçe güçlenir. Bu arada Arapça da etkinliğini sürdürmektedir. Böylece Arapça ve Farsçanın Türkçe üzerinde kurdukları egemenlik yüzyıllar boyunca sürecek ve Türkçe "avam dili" sayılacaktır. Ama yine Türkçeyi kurtaracak olan da bu "avam dili" sayılan Türkçeyi kullanan halk ozanları ve "tekke edebiyatı" olacaktır. Tekke yazını ile halk yazınının dili Türkçe olmasına karşılık klasik yazının dili Arapça ve Farsçanın etkisi altında 16. yüzyıldan sonra büsbütün ağırlaşacak, içinden çıkılmaz duruma gelecek, Arapça ve Farsça öğrenim bile sonunda Osmanlıca denilen dili anlamaya yetmeyecektir.

Agâh Sırrı Levend'in *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri* adlı o anıt kitabında Türkçe ve Osmanlıcanın ayrı ayrı geliştiği vurgulanmakta ve şu bilgiler verilmektedir: "Osmanlıca Tanzimatın ortaya attığı deyimlerdendir. Siyasal birliği kurmak amacıyla Millet-i Osmaniye tamlamasını uyduran Tanzimatçılar, Osmanlı ülkesinde konuşulup yazılan Türkçeye de 'Osmanlıca' dediler. Tanzimattan sonra yazılmaya başlanan

Türkçe gramer kitaplarına 'kavâid-i lisan-ı Osmanî' adı verildiği gibi Türk dili de 'Türkçe, Arapça ve Farsçadan mürekkep bir lisan' olarak tanımlandı... Osmanlı İmparatorluğunun kurulduğu zamandan beri, saray, medrese, tekke ve yeniçeri ocağı gibi türlü çevreler meydana gelmişti. Sarayla medrese klasik edebiyatın gelişmesini desteklerken, tekke, kendine özgü edebiyatı meydana getiriyor, yeniçeri ocağı ise, halk edebiyatını sürdürmeye çalışıyordu. Tekke edebiyatı ile halk edebiyatının dili Türkçe idi. Klasik edebiyatın dili ise Arapça ve Farsçanın etkisi altında büsbütün başka bir yol güden yapma bir dildi... O halde, ilk günden beri yan yana yürüyen iki ayrı dille karşı karşıya bulunuyoruz, demektir"[1].

Bu iki dil yüzyıllar boyunca hep karşı karşıya gelmiş, halk ile aydın birbirinden gittikçe kopmuş, dille birlikte Osmanlı kültürü ile halk kültürü iki ayrı tür olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Ancak Cumhuriyetle birlikte Türk dili ve Türk kültürü gerçek kimliğine kavuşabilme olanağını elde etmiştir. Ama başlangıçtan beri aydınlar arasında da Türkçeyi savunanlar hemen her dönemde seslerini duyurmaya çalışmışlardır. Kâşgarlı Mahmut 11. yüzyılda Türk dilini tanıtmak ve bilmeyenlere öğretmek amacıyla Divanü *Lûgat-it-Türk*'ü yazmış, Türk dilinin zenginliğini göstermeye çalışmıştır. 15. yüzyılda büyük bilgin ve ozan Ali Şîr Nevaî *Muhakemetü'l-Lûgateyn* adlı yapıtında Türçe ile Farsçayı karşılaştırarak, Türkçenin Farsçaya üstünlüğünü, Farsçadan daha zengin bir dil olduğunu örneklerle gösterir. Bu yapıtında Nevaî Türk dilinin üstünlüğünü özellikle sözcük dağarcığının zenginliğinde, Türkçede her kavram için ayrı sözcük bulunmasında, adlara ve fiillere getirilen eklerle Türkçenin yeni sözcükler yaratmadaki zenginliğinde, Farsçada bir durumu anlatmak için iki üç sözcük kullanılırken Türkçede araya tek bir harf koyarak anlatım olanağı sağlanmasında, kısaca Türkçenin dilbilgisi kurallarının kullanılışındaki kolaylığında bulmakta ve Türkçenin bu gibi özelliklerini saptayıp açıklamaktadır[2]. Sözcüklerin ve tümcelerin diziminde Türkçenin Farsçadan üstün olduğunu, Türkçede en küçük kavramlar için Farsçada bulunmayan sözcükler bulunduğunu söyler ve buna örnek olarak yüz sözcük gösterir. Bu örneklerden bazıları şunlardır: "usanmak, avunmak, kınamak, savrulmak, sığınmak, karalamak, iğrenmek, körüksemek, söndürmek, vb."[3].

Nevaî'nin Türkçenin üstünlüğünü göstermeye çalışması, yazın dili olarak 13. yüzyılda gelişmeye başlayan Batı Türkçesinin 14. ve 15. yüzyıllarda Fars dili ve yazının etkisi altına girmeye başlamış olmasındandı kuşkusuz. Ama yine de, Türk dilinin Farsçaya üstünlüğünü belirtmeye çalışanlara karşın 16. yüzyılda bu etki büsbütün artacaktır. Öte yandan İslam bilimlerinin merkezi durumunda olan medreselerde bilim dili olarak Arapça egemenliğini sürdürecektir. Türk bilginleri yapıtlarını Arapça olarak yazıyor; Türkçe yazdıklarında ya da Arapça yapıtları Türkçeye çevirdiklerinde bu kez Arapça terimleri olduğu gibi alıyorlardı. Başlangıçta –13.-14. yüzyıllarda– *Kur'an* çevirileri Türkçe terimlerle yapılmış, bilimsel kitaplar sade bir dille yazılmış, bilimsel terimlerin de Türkçeleri kullanılmıştı. Örneğin 14. yüzyılda İshak bin Murat, Arapça terimlerin Türkçe karşılıklarını bulmuş; elmaraz yerine sayruluk; el'acz yerine güçsüz; elhumey yerine sıtma; dimağ yerine beyin; azm yerine kemik, muh yerine ilik vb. terimlerini kullanmıştır. 15. yüzyılda Hacı Paşa'nın yine sade dille yazdığı görülür. Oysa 16. yüzyıldan başlayarak Türkçe terimlerin yerini yeniden Arapça terimler alır. Ama kimi zaman Arapça terimlere Türkçe karşılık bulma çabalarına da rastlanır. Buna karşılık 18. yüzyılda Avrupa ile siyasal ilişkilerin başlamasıyla batı kökenli sözcüklerin de yavaş yavaş dilimize girmesi başlar. İlginç olanı da, ilk alınan sözcüğün "statu quo" olmasıdır. Bunu 50 yıl sonra "politique" ve "diplomatie" sözcüklerinin izlediğini Sait Paşa'nın *Gazeteci Lisanı* adlı yapıtında kaydettiğini bildiriyor Levend[4]. Yine 18. yüzyılda Türkçede ve Arapçada karşılığı olmayan tıp ve kimya terimleri Latinceden olduğu gibi alınır. 19. yüzyılda batı bilim dünyasına daha geniş çapta girilince, batı kaynaklı terimler de daha çok kullanılmaya başlanır.

Tanzimat döneminde Türkçede sadeleşme hareketi yoğun bir biçimde karşımıza çıkar. İlk girişim de Mustafa Reşit Paşa'dan gelir. Bu dönemde batı ile düşünsel ilişkilerin başlamasıyla birçok yeni kavram düşünce dünyamıza girmiş, bunlara karşılık arama

çabaları da başlamış, ancak bunlara çoğunlukla Arapça kökenli karşılıklar bulunmuştur: Efkârı umumiye, buhran, kavanini içtimaiye, hukuku beşer, hakimiyeti milliye, münasebatı beynelmilel vb. gibi.

Yine bu dönemde "Mektebi Tıbbiyyei Mülkiyye"nin açılmasıyla tıp terimlerinin hazırlanması da uygun görülür. 1866'da tıp öğretiminin Türkçe yapılması amacıyla "Cemiyyet-i Tıbbıyye-i Osmaniyye" adı altında bir dernek kurulur. Ancak bu derneğin hazırladığı *'Lûgaat-ı Tıbbiyye'*de terimler Arapça tıp kitaplarından alınmış, birçokları da uydurulmuştur. Bu arapça terimlere karşı çıkanlara da şu cevap verilmiştir: "Umur-ı şer'iyyede müstamel tabiratın sırf Arapça olması Türklere umur-ı şer'iyyede ihdası müşkilât etmiyor da ıstılahatı tıbbıyyenin Arapça olması niçin talim ü taallüm-i tıbca dâî-i müşkilât olsun"[5]. Bundan sonra yazılan bütün tıp kitaplarında *Lûgaat-ı Tıbbıyye*'nin terimleri temel olarak alınmıştır. Oysa bu sözlükten önce 19. yüzyılın en büyük bilim adamlarından biri olan, yeni tıbbın temellerini kuran Şanizade Atâullah Efendi tıp terimlerine Türkçe karşılık arama yolunda büyük çaba göstermiş ve bilimsel çalışmalarını çok açık bir dille yazabilmişti.

Tanzimat döneminde Türkçenin arılaşmasını ve gelişmesini isteyenlerin başında Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa, Ahmet Mithat ve Şemsettin Sami gelir. Bunların içinde Türkçenin sadeleşmesi için en çok savaşım verenler Ziya Paşa, Ahmet Mithat ve özellikle Şemsettin Sami'dir. Ahmet Mithat *Dağarcık* dergisinin ilk sayısında (1871) çıkan "Osmanlıcanın İslâhı" adlı yazısında "Acaba lisanımız hali hazırıyle islâh kabul etmez mi?" sorusunu ortaya atıp, Şinasi'nin Türkçeyi sadeleştirmesinden söz ederek, "ancak biz dava ediyoruz ki Şinasi merhumun sadeleştirdiği dereceden birkaç derece daha sadeleştirmeğe ve daha ziyade umumileştirmeğe lisanımızın istidadı vardır... Bir kelimenin Türkçesi, fakat mâruf olan Türkçesi varsa onun yerine Arapça ve Farsça bir söz kullanılmasa, lisanımızın sadeliği bir kat daha artar ... Hele Türkçe güğercin ve örümcek gibi lûgatler durup dururken, ketuber ve ankebut gibi Arapça, Farsça lûgatler koyarak halkı Ferhenk ve Kamus'ta baş patlatmağa mecbur etmezdik... Gele gele Osmanlı kitabeti o dereceyi bulmuştur ki, kaleme alınan bir şey'i ne Arap, ne Acem ve ne de Türk anlamıyarak, bu lisan yalnız birkaç zat arasında tedavül eder bir lisan-ı hususî halini giymiş ve azlığın çokluğa tâbi olması darb-ı mesel hükmünden iken, bu azlık çokluğu kendisine tâbi etmek davâsına düşerek, nihayet milleti âdeta lisansız bırakmıştır. ... Milletimiz ana lisanı bulunan Türkçeyi kaybederek anın yerine 'Osmanlı Lisanı' isminden başka hiçbir isim kabul edemiyecek olan bir lisanı öğrenmiştir"[6]. Kendi çıkardığı *Tercemanı Hakikat* gazetesinde de dil sorununu ele alan Ahmet Mithat Efendi yabancı sözcükler alınmasına karşı şunları yazıyor: "Vâ esefâ ki, biz şimdiki halde bir lisan dilencisiyiz. Gâh Arapların gâh Acemlerin ve hele şimdi de Frenklerin kapılarını çalarak lâfızca kavaidce sadaka-i marifetini dileniyoruz. İşte bu dilencilik rezaletinden kurtulmak için, kendi lisanımızı yine kendi lisanımız dahilinde aramağı istida ediyoruz"[7]. Oysa bu yazıdan yıllar sonra Rıza Tevfik *Kamusu Felsefe*'nin "Bazı İzahat" bölümünde "İngiliz, Alman, Fransız makinelerini hasb-el zarure pekâlâ kullanıyoruz, istifade ediyoruz da, yine aynı suretle Arap kelimelerini kullanınca neden günah işlemiş oluyoruz? diye düşünülse cevap verilemezdi. Hususen bu kelimeleri, bu serveti beyanı temellük etmek için para dahi vermiyoruz" diyebilecek. Bir elli yıl sonra da kimileri "biz Arapçadan kelime fethettik" diye övünebilecektir. Daha sonraki yıllarda Ahmet Mithat süslü, özentili dil kullanan, Fransızcayı taklit eden Servetifünuncuların da karşısında yer alır ve onları "dekadan'lar" olarak niteler.

Türk dilinin sadeleşmesi için çaba gösterenlerin arasında Şemsettin Sami'nin yeri büyüktür. Gazete ve dergilerde çıkan yazıları yanında, roman ve oyunları, çevirileri, Türkçe, Arapça, Arnavutça dilbilgisi gibi türlü alanlardaki yapıtları geniş bir yer tutar, ama en önemlileri sözlükleridir. Dil üzerine Türkçede ilk olarak yazılmış olan *Lisan* adlı küçük bir kitabı da vardır[8]. Kurucusu ve yazarı kendisi olan, ilk sayısını 1880'de yayımladığı *Hafta* dergisinin 12. sayısında şunları yazıyor Şemsettin Sami: "Lisanımızın Türkçe, Arabî ve Farsîden mürekkep olduğu söyleniyorsa da, bu terkip, sair bazı lisanlarda olduğu gibi,

adetâ bir imtizâcı kimyevî ile hasıl olmadığından, lisanımızda müstamel olan Arabî ve Farsî kelimeler daima ecnebi sıfatiyle durup, tamamiyle lisanımıza karışmamış ve lisanımızın kavaidi şivesi asla mütegayyir olmayarak, yine esası asliyyesini muhafaza etmiştir. Binaenaleyh, her ne vakit istersek, bu kelimatı ecnebiyyeyi atarak, lisanımızı temyiz ü tathir etmek elimizdedir. Lisanı aslîmizin, bizi Arabîden büsbütün müstağni edecek derecede vüs'ati yoğise de, hiç olmazsa, istilâhatı Arabiyyenin fünun ve edebiyyat lisanına münhasır kalması, ve hele Farsîye ihtiyaç kalmaması mümkindir. Vâkıâ, herkesin kullanmağa alışmış olduğu 'vakit' kelimesini terk ile, onun yerine 'çağ kelimei Türkiyesini yeniden uyandırmak biraz güç ise de, eli kalem tutan zevat bu maksada hizmet etmeği murad ettikleri vakit, bu gibi kelimelerin ibtida lisanı tahrirde istimaline başlayarak, yavaş yavaş tamimlerine muvaffak olabilirler. Hususiyle ki bu gibi kelimeler büsbütün metrûk olmayıp, bazı eski üdeba vü şuaramızın âsârında mevcut oldukları gibi, Anadolu'nun bazı taraflarında dahi hâlâ müstamel bulunmaktadır"[9]. 1897'de T*ercemanı Hakikat* ile *Servetifünun* tarafından çıkarılan "Fevkalâde Nüsha"da yine Şemsettin Sami şunları yazıyor: "Lisanımız pek güzel bir lisandır. Söylediğimiz gibi yazsak ve o şîve vü kaide dairesi dahilinde islâh ü terakkisine çalışsak lisanın güzelliği ile mütenasip, mükemmel bir edebiyyata malik olacağımıza şüphe yoktur. ... Bizim 'yazmak' gibi sade, muhtasar ve güzel sırf Türkçe bir tabirimiz varken 'ketb ü tahrir etmek' gibi dört, veya 'yerâaranı bahs ü makaal olmak' gibi altı kelimeden mürekkep ve yarı Arabî ve Farsî, alaca ve gülünç tabirler kullanmak zevk-ı selim işi midir? İnsaf buyurulsun, bunlar en sade misallerdir"[10]. 1898'de *Sabah* gazetesinde de şu yazısı yer alıyor: "Mümkün mertebe lüzumsuz Arabî ve Farsî ve ecnebi kelimat ü tabiratı lisanımızdan çıkarıp, sırf Türkçe kelimeleri çoğaltmağa çalışmalıyız. Türkçemiz zannolunduğu kadar dar bir lisan değildir. Lâkin biz tehalükle ve birbirimize karşı müsabahat edercesine Arabî ve Farsî elfaz-ı garîbe ve hattâ Fransızca kelimat ü tabirat ararken zavallı lisanımızın sade ve güzel kelimelerini unutup kaybetmişizdir. Onları bulup meydana çıkarmak, ihya edüp mevki-i istimale koymak mümkin değil midir? Ondan kolay bir şey yoktur. Lâkin yolu ile teşebbüs iktiza eder"[11]. Oysa aynı yıllarda kimi çevrelerde Türkçeleştirme alay konusudur. Bu akıma karşı olanlardan örneğin Ebüzziya Tevfik Mecmua-i Ebuzziya'nın 1898'de çıkan 82. sayısında "Benim elimde olsa böyle bir teklifte bulunan sersemin azamet-i kavmiyye-i Osmaniyye namına Huda'nın birliği hakkı için dilini keserdim" diyecek denli ileri gidip şöyle sürdürür yazısını, "Bugün her kelime-i Arabbiyye yerine bir kelime-i Türkiyye ikamet etmek isteyenler, düşünmüyorlar mı ki böyle bir teşebbüs bizim için din, mezhep, iman, namus, hamiyyet, gayret, iffet, ismet gibi sıfâtın cümlesinden tecerrüd etmedikçe mümkin değildir. Çünki şu sıfâtın yerine konacak kelimeler o medh ü ıtrasıyle ayyukâ çıkardıkları eski Türkçede bulunmak ihtimali var mıdır?"[12] Şemsettin Sami'nin *Tarik* gazetesinde çıkan (26 Mayıs 1899) "Lisanımızın Sadeleştirilmesi" adlı yazısında, konu üzerinde gereksiz tartışmalara girişildiğine değinerek, "Aradan maksat gaip oldu: her taraftan sahte taassuplar, calî tarafgirlikler uyandı; dil kesmeğe usturalar bilendi; az kaldı göz çıkarmağa milletler dahi kızdırılacaktı" sözleriyle Ebüzziya Tevfik'i yanıtlayacak ve düşüncesini yineleyecekti: "Türkçeleri mevcut olan ve tekellümde asla kullanılmayan Arabî, Farsî veya ecnebi kelimeleri kullanmayalım dedik ve yine öyle diyoruz... 'Gök' kelimesi dururken 'sema, sipihr, felek, âsman, gerdun' kelimelerini kullanmağa ne ihtiyacımız vardır, diyen bendim, yine de diyorum. Amma 'nazar-i semaî' diyemiyecek imişiz, demezsek kıyamet kopmaz ya." Yine aynı yazıda Şemsettin Sami çok önemli bir noktaya, bugün de kimi aydınlarımızın kendini kurtaramadığı bir özelliğe dikkati çekiyor: "Bizde mezmum iki haslet vardır. Biri kendi lisanımızı tahkir ve istihfaf etmemizdir... İkinci hasletimiz de şu ki Arapça, Acemce, Fransızca, İngilizce veya diğer bir lisanda iki söz öğrendik mi, onları sarfetmek istiyoruz. Fakat ekseriya o lisanlarda tekellüm edecek kadar öğrenemediğimizden, öğrendiğimiz beş on kelimeyi hemen lisanımıza karıştırıp bu suretle o lisana vâkıf olduğumuzu âleme ilân etmek istiyoruz... Biraz Fransızca öğrenmeğe başlıyalı lisanımız Fransızca ile dahi alacalanmağa başladı. 'Ekspozisyona ekspoze edilecek bir tablo' gibi gevezeliklere gazetelerimizde ve yeni kitaplarımızda pek çok tesadüf olunuyor"[13].

Dilimizin sadeleşmesi ve kendine yönelmesi için verilen bütün bu savaşımlara karşın "Edebiyatı Cedide" döneminde yazın dilinin büsbütün ağırlaştığı görülür. Bu dönemin ustaları sayılan Tevfik Fikret ve Halit Ziya Uşaklıgil'in nazım ve düzyazı türünden yazılarına bir göz atmak ne denli eski terkipler kullandıklarını, yeni bir dil kuralım derken nerelere vardıklarını göstermeye yetecektir. Dil konusundaki düşüncelerini de zaman zaman *Servetifünun* dergisinde açıkladıklarını görüyoruz. Örneğin Tevfik Fikret *Servetifünun*'da çıkan "Tasfiyei Lisan" başlıklı yazısında Türkçe yazmanın olanaksızlığından söz edebiliyor: "Tasfiyei lisan... Vâkıâ fena bir ünvan değil; lâkin hangi lisan ve nasıl tasfiye edilecek? Osmanlıcanın yüzlerce seneden beri alışmış olduğumuz Arabî ve Farsî kelimelerini, terkiplerini kaldırarak yerine Türkçelerini koymak suretiyle mi? Bu epeyce bir zaman için tevlid'i garabet ü müşkilât etmekten başka bir şeye yaramaz... Şimdi ne yapacağız? Sırf Türkçe mi yazacağız? Zannetmem ki bu mümkin olsun; olsa bile –hâlâ ihtilâfından şikâyet ettiğimiz– lisan-ı tekellüm ile lisan-ı tahririmiz yine ittihad edemiyecektir. Çünki o zaman da yazacağımız Türkçe kelimeleri, tekellüm ettiğimiz lisandan değil, bize Arabî ve Farsîden daha uzak bir menba-ı metrûkten alacağız. Denilebilir ki bu menba esasen bize yabancı değildir. Evet, lâkin unutulmuştur, metrûktür, iadesi vakte hem uzun bir vakte muhtaçtır... 'Su' namına yalnız bir kelime kullanmak, 'âti' var diye 'istikbal'i kullanmamak lisani tasfiye etmez, fakirleştirir"[14]. Tevfik Fikret gibi bir aydının Türkçe sözcükleri "bırakılmış" sanması, Cumhuriyet öncesi aydınlarımızın halktan ne denli uzak kaldıklarını, Türkçenin halk içinde yaşadığının bile farkına varmadıklarını gösteriyor. Aynı kavramı başka başka sözcüklerle dile getirmenin bir dili zenginleştireceği sanısı da dil sorunu üzerine yeterince düşünmediklerinin bir göstergesi.

Yine *Servetifünun*'un 428. sayısında bu kez Halit Ziya'nın "Kaarilerime Mektuplar" başlıklı yazısında sadeleştirmeye karşı çıktığını görüyoruz: "Sadeleştirelim deniyor, fakat nasıl? Deniyor ki: fazla lügaat-ı Arabiyye vü Farsiyyeyi atalım. Meselâ 'gök' varken 'sema' niçin kalsın? 'Sema'yı kaldırıyoruz 'semâvat, sümüv, semavâ' bittabi beraber gidecek; biraz münakkaş, biraz müzeyyen bir cümle arasında 'sehârî-i semâvat, sümüvv-i cenab, nazar-ı semavî' diyemiyeceğiz. ... Fazla lugaat-ı Arabiyye vü Farsiyyeyi atmaktan bahsolununca insan derhal cevab-ı muvafakat itasına müsaraat ediyor, fakat bakınız meselâ bizden ne mühim fedakârlıklar isteniyor, bunları nasıl feda ederiz? ... Arabların sigalarını almışız; 'vusul, vasıl, muvasala, isal, istisal' diyoruz, bunları atup yerine ne koyacağız? Acemlerin vasf-ı terkibîlerini almışız, dünyada hiçbir lisanda mevcud olmayan sühuletle türlü zaraif-i fikriyye vücude getiriyoruz, tefsir-i manâsına cümleler yetişemiyecek terkipler yapıyoruz, türlü dil-aşab, revnak-tıraz, nükte-perver, şa'şaadar tabirler icadediyoruz; bunları bırakıp ne yapacağız?"[15] Oysa aynı Halit Ziya yıllar sonra gerçeği görmüş, kendi düşüncelerine yine kendisi karşı çıkmıştır: "Şu son günlerde nasılsa elime kırk sene evvel yazılmış bir eserim geçti, bunu gözden geçirmek istedim, sabrın ve azmin silahlarını takınarak beş on sahife okudum... kendi kendime; 'Bugün yazsaydım elbette daha iyi olurdu' dedim; fakat bu mütalâa eserin inşasına, tertibine, muhtelif kısımlarına verilmiş nisbete velhasıl vücuduna müteallik evsafına ait bir mütalâa idi. Asıl lisanından eza duydum ve bu ezayı yalnız sinirlenmekle değil, kendi nefsime karşı hiç de gurur okşayabilecek mahiyette olmayan bir istihza gülüşüyle ifade ettim... Süs merakı bize neler yaptırmış, ne manâsız, ne sebepsiz ibtilâlara yol açmış... 'Bir mehd-i gasy-âver-i hülya', 'nigâh-ı müceffü müncemidiyle hadâret-i mütemevviceyi'..., 'zevk-ı bedâyi-perest-i san'atkârane'. Şu üç misali tek bir sahife içinden alıyorum... Şu üç cümlede Arapça ve Farsça kelimelerin birbirine eklenmiş olmasının fikre, hayali ilâve edilmiş bir hizmeti olmadığında şüphe yoktur... Sanki Türkçeden ne kadar uzaklaşılırsa o kadar hüner gösterilmiş olacak vehmiyle bu garibeleri icadetmek işte o zamanın bir illeti idi"[16].

"Vehim" yalnız "hüner" gösterilmiş olmada değil, biraz önce de değindiğim gibi, aynı kavram için birçok sözcük kullanılmasının dili zenginleştireceği ve güzelleştireceği sanılmasındadır. Günümüzde de bu düşüncede olanlara rastlanıyor yazın yaşamımızda. Bunun sakıncası, zamanla bu gibi sözcüklerin başka başka anlamları olduğu sanılmasında ve kavram kargaşasına yol açmasındadır.

Asıl sorun öteden beri terimler konusunda karşımıza çıkmaktadır. Sadeleşmenin yoğunluk kazandığı Tanzimat döneminin sade dil yanlıları bile örneğin tıp ve fen terimlerinin Arapçadan türetilmesi ya da olduğu gibi alınması gerektiği düşüncesindedirler. Sade dil yanlısı olan kimi yazarların bile terimler konusunda Türkçeyi yetersiz bularak Arapçaya ve Farsçaya yöneldikleri görülür: "Kitabetin sadeleşmesiyle zannolunmasın ki lisanımız Arabî ve Farsî lâfızlardan bütün bütün boş kalacaktır. Hayır, fakat lüzumu kadar olacaktır... lisanımızda 'almak' ve 'vermek' lâfızları varken 'ahiz' ve 'ita' ve 'sitad' ve 'dad' lâfızlarını niçin istimal edelim? İşte bir taraftan bu türlü lüzumsuz lâfızları çıkarıp yerlerine fünun ve edebiyata dair lisanımızda bulunmayan ve Arabîde bulunan elfazı almağa mecbur olacağız. Nasıl ki Cemiyet-i Tıbbıyye-i Osmaniyye'nin tercemesine muvaffak olduğu 'Lûgat-ı Tıbbıyye' lisanımıza yeniden yirmi binden ziyade kelimeyi ilâve eyledi ki hemen cümlesi Arabîdir. Kezalik ilerde her fennin mahsus lügati tanzim olundukta, anların dahi her biri lisanımıza şimdi gayri müstamel pek çok Arabî kelimeleri ilâve edecektir"[17]. Nitekim öyle de olmuş, Meşrutiyet döneminde devletçe kurulan "İstilahatı İlmiyye Encümeni" de bütün terimlerin Arapçadan alınmasına karar vermiştir. 1878'de Tercemanışark'ta çıkan bir başka yazıda da şu düşüncelere rastlıyoruz: "İstilahatın muğlak olması bahsine gelince: Muğlak demekten maksat Arabî olmaları ise bizim lisanı Osmanî dahî Arabînin bir şubesidir, diyebiliriz. Evet, çünki yazdığımız ve hattâ söylediğimiz lisanda dahî edevat-ı raptiyyeden ve 'gel, git' gibi zarurî bazı kelimelerden başka Türkçe nemiz vardır? Bir lisan ki akallî üçte bir Arabî kelime olmadıkça adî bir maksadı ifade edemez; o lisanda Arabî kelimeler kullanmaksızın ıstılâhat-ı fenniyye aramak pek abestir. Biz tıbbın Çağatay lisanında olmasını iltizam etmiyoruz. Arabî, Farsî, Türkî kelimelerinden ibaret olan Osmanlı lisanında olmasını istiyoruz. Acaba ulum-ı riyaziyye ve edebiyyenin ıstılâhatı bizde Türkçe midir? Mübteda, haber, fail, mef'ul, mazi, muzari, zarb, taksim gibi ıstılâhatın Türkçeleri var mıdır ki tıb gibi bir fenn-i âlînin ıstılâhatının dahi kaba Türkçe olmasını isteyelim"[18]. Bu "kaba Türkçe" deyimine Osmanlı döneminde sık sık rastlanmakta, Türkçe "avam dili" olarak görülmektedir. Arapçanın yetkin bir dil olarak görülmesine karşı Türkçenin yetkinleşmemiş ve yetkinleşme olanağı da olmayan bir dil olduğu görüşü oldukça yaygın bir görüştür Cumhuriyet öncesi yazarlarımızda. Örneğin Rıza Tevfik *İrtika* dergisinin 12. sayısında (1898) çıkan bir yazısında bilim ve fen terimlerinin Arapçadan alınmasını önermektedir: "Bittabi ıstılâhat-ı ilmiyyemizi asıl Türkçede arayacak olursak, şimdilik işe yarar bir kelime bulamıyacağımızı en evvel itiraf etmek isteyenlerden biri de bendenizim. Lâkin bil-cümle ıstılâhatımız gibi yine Arapçaya yani –parlak bir medeniyet ile tekâmül etmiş, terakkiyyat-ı ilmiyye vü hikemiyye ve sınaiyye vü edebiyye ile bütün kurun-ı vüstâda mümtaz ve maarife hâkim bir lisana– müracaat edecek olursak, bil-cümle değilse bile fi'l-cümle ıstılâhatı ilmiyyeyi –eğer aramaktan üşenmezsek– anda bulabiliriz"[19].

Dilde sadeleşme hareketinin Meşrutiyet döneminde yeniden canlanması, yoğunlaşması ile birlikte Osmanlıca-Türkçe tartışmasının daha bir hız kazandığını görüyoruz. Ama çoğunluk özellikle terimler konusunda yine Arapçanın üstünlüğü inancındadır. Örneğin yine Rıza Tevfik'in *Mufassal Kamusu Felsefe* (1914) adlı felsefe sözlüğüne önsöz olarak yazdığı "Bazı İzahat" bölümünde Arapçanın üstünlüğü ve Türkçenin gelişmemişliği üzerine şunları söylediğini görüyoruz: "Lisanı edebî, hayli mükemmel bir mertebeye gelmiş olduğu halde lisanı ilmî ve felsefîmiz, Sultan Süleyman Kanunî devrine nispetle fakir, hem pek fakirdir. Halbuki parlak ve sürekli bir medeniyyeti fikriyye vücude getirmiş olan Arapların lisanı evvelâ ıstılâhatı felsefiyye ve ilmiyyesiyle calibi nazardı. Tabiidir ki biz o hazaneyi medeniyyetten ıstılâhatı lâzımeyi arayıp alacağız, zaten deb-i kadîmimiz budur. Ondan sonra bu ihtiyacatımızı tatmin edebilecek yegâne lisan da odur"[20]. Biraz ilerde de sözlük yazmaktaki güçlükleri anlatan yazar önce tarihsel güçlüklerden –sözcüklerin anlam değiştirmesi gibi– söz ettikten sonra, ikinci güçlük olarak da dilin yapısına değinmektedir: "Malûmdur ki Türkçemiz, (bünyei teşekkülü yani uzviyeti) itibariyle, ikinci derecede olan lisanlardandır. Bunlara (langues agglutinantes) elsinei iltisakiyye derler. Bu türlü lisanların başlıca sıfatı kâşifesi ve mahzuru, kelimelerin baş

tarafına (edevatı dahile préfixes) alamamaları ve yeni yeni kelimatı mürekkebe vücude getirememeleridir. Halbuki Avrupa elsinei mütemeddinesi bu kabiliyeti çoktan ihraz etmişlerdir"[21]. "Bir ıstılâh icad edebilirsiniz; şu şartla ki bu manâya delâlet edebilecek bir keyfiyeti hakikiye gösterebilesiniz. Bizde bu mümkün değil... Hem kelimatı ıstılâhiyemizi Arapçadan aldığımız halde de yapamıyoruz; fazla olarak her birini başka başka dallardan müştak kelimat ile tercüme ediyoruz (thèse müddea), (antithèse nakızı müddea), (parenthèse, mu'tarıza), (hypothèse faraziye), (synthèse terkip) diyoruz. Frenkçede kelimatı ıstılâhiye bir aile, hattâ, bir kabile teşkil eder ... bizde serseri efrad gibi kalıyor. Aslını Arapçadan aldığımız halde neden böyle olamıyor? Arapça birinci derece mükemmel elsinei mütemeddinedir"[22]. "Bu halet lisanın bünyei asliyesinden ileri geliyor ve sırf (sami) lisanlara mahsustur. (Ari) cinsinden olan Farsî, tamamen İngilizceye benzer ... Türkçemizin bu türlü tertibata kabiliyeti yok; ve bütün Turanî lisanlar böyle, ve bu derecededir ... Biz Encümenimizde bu tabiratı tayin ve bazılarını da vaz'edebilmek için pek çok çalıştık; ve bu zahmeti –bilhassa– Türklere hizmet uğrunda ihtiyar ettik. Zira Arapların veyahut Avrupalıların bize ihtiyacı yoktur. Fakat ta'biratın heman cümlesini yine Arapçadan aldık; çünkü bu mecburiyetten kurtulmak imkânı yoktu"[23].

Bu dönemde dilde sadeleşme hareketinin öncüsü sayılabilecek olan "Türk Derneği"nin (kuruluşu 1908) 1909'da yayımladığı *Türk Derneği Dergisi*'nin başında yer alan amaçlarını açıkladıkları, "Beyanname" sade dilden ne andıklarını açığa vuruyor: "Osmanlı lisanının Arabî ve Farsî lisanlarından ettiği istifade gayr-ı münker bulunduğundan ve Osmanlı Türkçesini bu muhterem lisanlardan tecrit etmek hiçbir Osmanlının hayalinden bile geçmeyeceğinden, Türk Derneği, Arabî ve Farsî kelimelerini bütün Osmanlılar tarafından kemal-i suhuletle anlaşılacak veçhile şâyi olmuşlarından intihab edecek ve binaenaleyh mezkûr derneğin yazacağı eserlerde kullanacağı lisan en sade Osmanlı Türkçesi olacaktır"[24]. Gerçi bu derneğin yazarları arasında bu konuda görüş ayrılığı vardır. Bu görüş ayrılığı sonunda onların dağılmalarına da yol açmıştır. Ama tartışma dernek üyeleri ile Servetifünuncular arasında sürüp gider. Bu arada sade dil yanlısı ama tasfiyecilere karşı olan Mehmet Akif'in de *Sıratı Müstakim*'de çıkan "Hasbıhal" başlıklı yazılarında zaman zaman dil konusundaki görüşlerini açıkladığını görüyoruz: "Bugün de İkdam gazetesinin başında birtakım makaleler görülüyor ki Türkçe kelimelerin yanıbaşlarında Arapçaları olmasa zavallı ümmet-i merhume hiçbir şey anlamıyacak ... Evet lisanın sadeleşmesi farzdır. Gazetelerde zabıta vukuatı öyle ağır bir lisanla yazılıyor ki avam onu bir dua gibi dinliyor: 'Mehmet beyin hanesine leyle'n fürce-yâb-ı duhul olan sârık sekiz adet kalîçei giran -baha sirkat etmiştir' deyüp de 'Mehmet beyin bu gece evine hırsız girmiş sekiz halı çalmış' dememek âdetâ maskaralıktır"[25]. Öte yandan Türkçenin başlı başına bir dil olmadığına, Arapça ve Farsçasız düşünülemeyeceğine de inanan Mehmet Akif başka bir Hasbıhal'inde: "Bir kere Türkçemiz başlı başına bir dil olmayıp şarkın iki mühim lisanı olan Arap, Acem lisanlarının muavenetiyle yaşadığından ... Osmanlılar için bu iki lisandan aldıkları kelimelerin bir çoğunu geri vermek ne şimdiki halde, ne de gelecek zamanda kabil olamıyacağından, hattâ fünun-ı hâzırayı memleketimize getirdikçe vaz'ına mecburiyet görülen ıstılâhat için yeniden kelimeler, terkipler istikrazında muztar kalacağımızdan" söz etmektedir[26].

Türkçenin üstünlüğüne inanmış olan Şemsettin Sami bile terimler konusunda Arapçadan vazgeçemeyeceğimiz inancındadır: "Hele ulûmu fünun ıstılahatını hiçbir vakit Türkçeleştiremeyiz. Ve Türkçeleştirmemeliyiz. Bu babda sair ümem-i İslâmiyye ile iştirâkimiz dahi faideden hâlî değildir."[27] ona göre de. Ancak Şemsettin Sami, Arapçadan ya da Farsçadan sözcük uydurulmasına karşıdır. Yeni terimlerin doğrudan doğruya Türkçeden türetilmesi, bu yapılamıyorsa Arapçalarının olduğu gibi alınmasından yanadır. *Kamusu Türki*'nin "İfadei Meram" adı altındaki önsözünde dilimizin güçlüklerinden birinin de Arapçadan alınmış olma sözcüklerin her zaman Arapçadaki anlamlarını karşılamayıp, başka anlamlara gelmeleri olduğunu belirttikten sonra, bazı sözcüklerin Arapçadaki anlamlarından büsbütün başka bir anlamda kullanıldıklarını ya da Arapçada hiç

bulunmayan bir çekim kullanıldığını örneklerle kanıtlıyor Şemsettin Sami. "İhsas, ihtisas, istimzaç, müdrir" gibi sözcükler bu örnekler arasındadır. "İmdi lâfzen veya mân'en Arabî olmayan ve hiçbir Kamusu Arabîde bulunmayan bu kelimelere 'kelimatı Arabiye' namını verebilecek miyiz? Bazı zevat böylelerine 'lûgatı müvellede' namı vermek istiyorlar; lâkin malûmdur ki lûgatı müvellede mensup bulunduğu lisanla mütekellim olan halk beyninde tevellüt ve tahassül edene denir; yoksa o lisanın yabancıları tarafından icad olunanlarına 'galat'dan başka hiçbir sıfat yakışamaz. Biz Türkçe lûgatı müvellede teşkil edebiliriz; lâkin lûgatı Arabîye tevlidine hiçbir hak ve selâhiyetimiz yoktur. Binaenaleyh, fikri âcizaname kalırsa, bu gibi lûgatlerin beynelavam müstamel olanlarına galat tarikiyle Arabîden me'huz lûgatı Türkiye nazariyle bakmalıyız. Mücerred lisanı fennî ve edebiyye münhasır bulunanlarını ise tashih veya tebdil edüp, galat kullanmamalıyız"[28].

Oysa Ziya Gökalp hiç de böyle düşünmüyor. Tersine, ona göre "Halk lisanına geçip lâfzen yahut mân'en galatat namını alan Arapça ve Acemce kelimelerin tahrif olunmuş şekillerini Türkçe addetmek ve imlâlarını da yeni telâffuzlarına uydurmak" gerekir. Bu düşüncesi, *Türkçülüğün Esasları* yapıtında sıraladığı "Lisanî Türkçülüğün Umdeleri" arasında yer alır. Ziya Gökalp, Türkçeden yana olmasına karşın, tasfiyeciliğe karşıdır: "Halk lisanına geçmiş olan Arabî ve Farsî kelimeleri Türkçeden çıkarmak, bu lisanı en canlı kelimelerinden, dinî, ahlâkî, felsefî tabirlerinden mahrum edecektir... Türkçeyi islâh için bu lisandan bütün Arabî ve Farsî kelimeleri değil, umum Arabî ve Farsî kaideleri atmak, Arabî ve Farsî kelimelerden Türkçesi olanları terkederek, Türkçesi bulunmayanları lisanda ipka etmek"[29]. Şu ünlü, bugün de kimilerinin ağzından düşmeyen "Türkçeleşmiş Türkçedir" sözü onundur. Oysa bu dizenin yer aldığı "Lisan" adlı manzumesi –Güzel dil Türkçe bize–, Başka dil gece bize; diye başlar. –Arapçaya meyletme– İran'a da hiç gitme, dizeleri de aynı manzumededir. Ama terimler konusunda başka türlü düşünen Ziya Gökalp, Arapça köklerden pek çok terim uydurmuştur. Örneğin "mefkûre" sözcüğü onundur, ideal karşılığı olarak fikir sözcüğünden türetmiştir. Realité'yi şen'iyet'le karşılamış ve bu karşılığın mefkûre gibi "sırf icad mahsulü" olduğunu da söylemiştir. *Küçük Mecmua*'nın 29. sayısında[30]. "Selikiyyat", "müsaafesizlik", "istimlâl" gibi sözcükleri de yine Arapça köklerden uydurmuştur. "Bir lisanın asrîleşmesi, asrına ait bütün ilmî, fennî, felsefî ıstılâhlara malik olmasıyla kabildir. Yeni Türkçenin zuhurundan beri, birçok felsefî ve ilmî ıstılâhların ibda'siyle lisanımız zenginleşmeye başladı. Fakat henüz ıstılâhça birçok eksiklerimiz var. Bu sayfada bu noksanları kısmen ikmale çalışacağız"[31] diye yazan Ziya Gökalp yine "Lisan"da "uydurma söz yapmayız" demesine karşın, Türkçenin zenginleşmesinin Arapçadan türetilmiş terimlerle olabileceği savını da öne sürmektedir. Gerçi yeni kavramlara karşılık bulmak için önce halk diline başvurulması gerektiğini Türkçülüğün dille ilgili ilkeleri arasında göstermiş, ancak bu yetmezse Arapça ve Farsçaya başvurulacağını sözlerine eklemiştir. Ayrıca Avrupa uygarlığına geçen Türklerin artık batının kavramlarını da dile getirecek sözcüklere gereksinmesi olduğuna, bu yüzden kimi yabancı terimlerin, bu arada özellikle teknik terimlerin olduğu gibi kabul edilmesi gerektiğine de inanmaktadır.

Öteden beri tartışması sürüp gelen terimler konusu özellikle Meşrutiyet dönemi yazın yaşamımızda geniş ölçüde yer almış, sonunda devletçe de bu soruna el konulmuş; zamanın "Maarif Nezareti" tarafından "İstilâhatı İlmiyye Encümeni" ile "Tetkikatı Lisaniyye Heyeti" kurulmuştur. Encümen içinde karşıt düşünceli üyeler bir aradadırlar. Aralarında Türkçeciler de bulunmakla birlikte, terimler sorununda genel eğilim, bunların Arapça köklerden türetilmesi doğrultusunda olduğundan, sonunda Arapçacılar üstün gelmiş, terimlerin Arapça olması kabul edilmiştir. Rıza Tevfik'in 1914'te "Maarif Nezareti" tarafından İstanbul'da "Matbaayi Âmire"de basılan *Mufassal Kamusu Felsefe* adlı sözlüğünde kullanılan terimler de Istılâhatı İlmiyye Encümeninin terimleridir. Bu yapıtının "Bazı İzahat" adı altında yazdığı önsözünde Rıza Tevfik, terimler konusunda "(Türkçe-Arapça) meselesi hakkında bir iki söz söyleyip izahatı lâzımeyi ikmal etmek" isteyerek şunları söyler: "Şiiri millîde Türklüğün en samimî ruhunu, en asil hissiyatını söyletmek tarafındayım; çünkü

mümkündür ve lâzımdır. Fakat istilâh bahsinde bu mümkün değildir ve o kadar da lâzım değildir. Bir kelimei ıstılâhiye Türkçe olmakla hemen anlaşılmaz. Anlayanlar onu Türkçe olduğu için anlamayıp, o ıstılâhın alâkadar bulunduğu mesleğe, ilme veya san'ate mensup oldukları için anlarlar ... o halde dava, yek nazarda zan'olunduğu kadar ciddî değil. Bugün memleketimizde herkesin kullandığı lisanı tahlil edersek sermayei kelimatta yüzde yetmişinin ecnebi-yül-asıl olduğu tebeyyün eder. (Sandalye), (kanape), (perde), (halı) vs. ve daha pek çokları gibi herkesçe her gün zebanzed olan kelimelerin hâlâ Türkçesi bulunup terviç edilememişken, (vicdanı içtimaî), (tekâmülü ahlâkî), (tereddii mânevî), (vücudu mutlak) gibi terkibatı gamızanın bizden sırf Türkçe mukabillerini istemek, ya şakadır, yahut muhali istemektir. Biltabiî encümenimizde açıktan açığa böyle bir teklif karşısında bulunmadık. Çünkü Türk lisanlarında bu kelimelerin hiçbirine tesadüf etmek mümkün değildir. Sebebi de ma'lum, hattâ meşhurdur: Bütün hayatı tarihiyesinde, bütün mevcudiyeti içtimaiyesinde cengâverlikten büyük bir haslet gösterememiş, zaferden büyük bir zevk duymamış olan Türk milleti, neşei cihangîri ile fütuhat peşinde koşmaktan fariğ olamamış ki –sürekli bir surette yani asırlarca mütemadiyen– ilim ve felsefe ile uğraşmağa vakit bulabilmiş olsun! Bu sebepledir ki ve pek tabiidir ki halis Türk lisanı felsefe ve ilim ifadesine kabil olacak bir dereceî kemale erememiş! .. At sırtından inip rahle vü destegâh başına oturarak çalışmadıkça, bu, olamazdı... 'Bilâhara, yani saha'i fütuhatını tevsi edip de medeni milletlerin hududuna varınca, Türkler İslâm ile müşerref olmuş ve lisanı din ve medeniyet olan Arapçanın bilzarure – nüfuz-u mânevîsine tutulmuş ve artık ondan kurtulamamış. Arapça zaten mükemmel ve zengin bir lisanı ilmî ve felsefî olduğu ve büyük bir definei irfana malik bulunduğu için felsefe ve uluma müstait olan Türkler, eserlerini hep o lisan ile yazmışlardır ki bu da tabiî ve zarurîdir. Medeniyyeti fikriyye ve ma'neviyye; terbiyei dinîye ve içtimaîye; terbiyei ilmiye hep Arapça olunca, kütüphanelerdeki âsar dahi Arapça olunca, bir Türk –velev ki Farabî gibi dâhî bir filozof-ı nıhrîr olsun!– bütün bu avamilin tesiratından kendini kurtarıp da, sırf Türkçe olmak üzere, yeni bir lisanı felsefî icad etmeğe kalkışamazdı. Kalkışsa da bir şey yapamazdı; çünkü asırlarca devam eden parlak bir medeniyetin eseri feyzini, bir adam değil, bin adam vücude getiremez. Buna ihtimal yoktur. ... Fakat bir şey daha vardı: O vakit (nasyonalizm) hissi, hiçbir yerde adamakıllı belirmemişti. O his, ancak zamanımız medeniyetinde bir âmil, belki mühim bir âmili siyasî olmuştur. Kurunu vustada gerek şark gerek garp âleminde camiayı diniye, camiayı milliyeden pek çok kuvvetli idi. Öyle olunca muhtaç olduğu ıstıâhatı kendi lisanı maderzadında bulamayan ve esasan medresede Arap lisaniyle terbiyei fikriye almış olan bir Türk âlimi, pek tabii olarak kendi lisanını ihmal ve Arapçayı tercih ederek üstatlarına imtisal ederdi. Onun içindir ki dünyada sırf Türkçe olarak bir felsefe, bir hendese kitabı yazılmamıştır. Halbuki felsefe ve uluma hizmet etmiş hattâ şeref vermiş birçok Türkler vardır. Avrupa'da da böyle olmuştu. Kurunu vustada her filozof, her âlim eserini latince yazardı"[32].

13. yüzyıldan beri tartışılagelen Türkçe-Arapça, Türkçe-Osmanlıca sorununun Cumhuriyet dönemine gelene dek çözülemeyişinin nedeni, yukarıdaki alıntılarda da görüldüğü gibi, Türkçeye inanılmamasında, giderek onun gelişmeye elverişli olmayan "ikinci derecede bir dil" olarak görülmesindedir. Yazarlar durmadan yazı dilinden, bilim adamları terim kargaşalığından yakınmış, ama çıkar yolun Türkçeyi kendi içinden geliştirmek olacağı yine de, pek azı dışında, kavranamamıştır.

Her alanda olduğu gibi dil konusunda da kesin, kararlı tutum yine Atatürk'ten gelir. Türk düşüncesinin ve Türk kültürünün gelişmesinin Türk dilinin gelişmesine bağlı olduğunu çok iyi anlamış olan Atatürk ilkin dilde devrim yapılmasına olanak sağlayacak olan yazı devrimini gerçekleştirmiş, kısa bir süre sonra da "dil konusunun da ele alınması zamanı geldiğini" söyleyerek "Türk Dili Tetkik Cemiyeti"ni kurmuş, dört yıl sonra da bu derneği –Türk Dil Kurumu adını vererek– bütün aydınlara açık bir kurum durumuna getirmiştir. Kurumun yaptığı bütün araştırma ve çalışmalara, bu arada terimler konusuna da çok büyük önem veriyordu Atatürk. 1937 yılında okullarda öğretimin Türkçe terimlerle

yapılmasını istemiş ve bundan büyük bir kıvanç duymuştu. Ölümünden on gün önce 1 Kasım 1938'de kendi adına Celâl Bayar'a okuttuğu Meclisi açış konuşmasındaki şu sözleri son günlerine dek bu konuya ne denli önem verdiğini gösterir: "Dil Kurumu en güzel ve feyizli bir iş olarak türlü ilimlere ait Türkçe terimleri tespit etmiş ve bu suretle dilimiz yabancı dillerin tesirinden kurtulma yolunda esaslı adımını atmıştır. Bu yıl okullarımızda tedrisatın Türkçe terimlerle yazılmış kitaplarla başlamış olmasını kültür hayatımız için mühim bir hadise olarak kaydetmek isterim"[33].

Terimlerin Türkçe köklerden türetilmesi kavramların anlamlarını da açık, aydınlık kılmış, Türkçede anlatım olanaklarını da genişletmiştir. Çoğu Osmanlı aydını, yukarıdaki alıntılarda da gördüğümüz gibi uzmanlık alanları içine girdiği için terimlerin Arapça olmasının önemi olmadığı kanısındadır. Terimleri yalnızca uzmanları kullanacaklardır onlara göre, başkalarınca anlaşılmasının gereği de yoktur pek. Günümüzde de böyle düşünenlere rastlanıyor. Öz Türkçe akımına karşı olanların kimileri de, aynı anlayışla, terimlerin Türkçeleştirilmesine karşı çıkıyorlar; çünkü onlara göre de terimler uzmanlık işidir, günlük dilin dışındadır, onları yalnızca uzmanlar kullanır.

Yanlışlık buradan doğuyor kanımca. Çevresi çok dar olan insanların dil dağarcığı da dar olur kuşkusuz. Ama iletişim arttıkça çevre de genişliyor. Bilim ve tekniğin ilerlemesi yaşam koşullarını değiştirdiği gibi zenginleştiriyor da. Bilimin ve tekniğin sonuçları yaşamın içine karışıyor. Yaşamın içine giren bilim ve teknik, terimlerini de birlikte getiriyor günlük yaşama ve günlük dile. Böylece dil de –yalnız uzmanlık alanı dili değil, genel anlamda dil– zenginleşiyor, açılıp serpiliyor; yeni teknik ve sonuçları yeni kavramlar yaratıyor ve bu kavramlara her dilde yeni karşılıklar bulunuyor. Uzmanlık terimleri günlük dilin sözcükleri arasına giriyor. Kavramlarını ve onların yerini tutan sözcüklerini yaratabildiği ölçüde o dili kullanan ulus da kültürce gelişmiş uluslar arasına katılabiliyor. Nitekim Atatürk de bu gerçeği görmüş, terimlerin Türkçeleştirilmesini bu yüzden istemiştir. İlkin askerlik terimleri Türkçeleştirilmiş, ordunun öncülüğü ile terimlerin pek çoğu günlük yaşama girmiştir. Atatürk'ün kendisi de bu terim üretme işine katılmış, pek çok geometri terimini o Türkçeleştirmiş ve ürettiği öz Türkçe terimlerle bir de *Geometri* kitabı yazmıştır 1936-1937 yılı kış aylarında[34]. Günlük dilde kullanıldığı gibi, felsefe terimi olarak da kullandığımız "uzay", "boyut", "varsayım" gibi terimler bu kitapta önerilmiştir.

Evrendeki tüm nesneleri kendisine konu edinen felsefe ise bütün uzmanlık alanlarıyla ilgili olarak onların terimlerini de kullanır. Hele günümüzde dallar-arası çalışmaların geniş ölçüde arttığı bir dünyada artık terimleri dilin dışındaymış gibi tutamayız. Bugün ülkemizde de Atatürk'ün başlattığı çağdaşlaşma sonucu her alanda, bilim ve kültürde, konu ve kavram birikimi oldu. Yeni konular ve yeni kavramlar girdi kültür dünyamıza ve bunlara karşılık olan terimler ve sözcükler. Bu durum birtakım sorunları da birlikte getirdi. Bugün çocuklarının dilini anlamayan ana-babalardan söz ediliyor zaman zaman. Bu ana-babalar aslında onların kavram dünyasını anlamıyorlar. Çünkü son 30-40 yıl içindeki bilimsel ve kültürel gelişmelerin ve bu gelişmelerin getirdiği kavramsal gelişmelerin hızına ayak uydurmaları güçleşiyor kendileri için. Hızla gelişen bilim ve kültürü izleyemedikleri için, orta ya da yükseköğretim düzeyindeki çocuklarının dilini de anlamakta güçlük çekiyorlar. Yeni gelişmeler ortamında konu ve kavramlara yabancı olanlar, kendileri için yabancı olan bu yeni kavramlar, Türkçe sözcüklerle karşılanmış olduğundan, sözcük olarak –kendi dillerinde söylendiği için– kendilerine yakın gelmekte, ama konuya yabancı olduklarından anlamını anlamamakta, bu kez anlayamayışlarının nedenini sözcüklerin öz Türkçe olmasına yüklemekte. Oysa aynı konu Osmanlıca yazılsaydı büsbütün anlamayacak, kendisine yakın da gelmediği için, konunun kendi dışında olduğunu düşünerek ses çıkarmayacaktı. Ya da anlamış görünecekti.

Dil devriminden bu yana felsefe dilinin de nereden nereye geldiğini anlamanın en açık yolu, dil devrimi öncesi felsefe kitaplarına bir göz atmak olacaktır sanırım: *İsmail Fennî, Fransızcadan, Türkçeye Lugatçei Felsefe*; İst. 1341 *(1925)*:

Contradiction: Tenakuz, iki kaziyenin kemmiyeten ve keyfiyyeten birbirine muhalif olmasıdır. Yani hem keyfiyet (mucibelik, salibelik) hem de kemiyet (cüz'îlik, küllîlik) cihetiyle yekdiğerine muhalif olup biri nefi edilmedikçe diğeri ispat edilemeyen iki kaziye beynindeki tekabüldür.

Contraire: Mutezad, zıd. İki kaziyei külliye mevzu ve mahmul cihetiyle müttefik ve keyfiyet cihetiyle muhtelif yani bunların biri mucibe ve diğeri salibe olduğu vakit bu kaziyelere (kaziyeteyn-i mütezadiyeteyn) denilir.

Perception: İdrâkin en umumî manâsı bir fiilden münfail ve müteessir olmak ve ana karşı muvafık bir suretle aksü-l amelde bulunmaktır... Bir şahsın kendi ihsasatı hâzırasını teşkil ve tanzim ve tefsir ve suver-i zihniye ve hatıratla itmam ederek kendisinden ayrı ve hakiki olduğuna ve hali hâzırda ânı bildiğine hükmettiği bir şeyi kendisine mukabil tutması ki idrâk'i haricî, şey'i mahsusu idrâk demektir (şimdiki lisanı felsefide en müstamel manâ budur).

Karl Vorlaender – Çev. *Mehmet İzzet*; İst. 1927, sayfa 153'den Mabâdet tabiya – Aristo'nun mabadet-tabia yahut "felsefei evveli"si:

Evvelce (28) methal teşkil eden mülâhazatı dermeyan ederken görmüştük ki Aristo'nun vaz'eylediği felsefî sualin azimet noktası mahsusu müşahhastır, "buradaki"dir. Lâkin Aristo'ya göre "had" (tarif) ve burhan mahsusu müşahhasat hakkında değil belki â'm ve küllî olanlar hakkındadır. Bunların bilgisine nasıl vasıl oluyoruz? Marifetin aslı ve tekevvünü mes'elesi Aristo'da ve ondan itibaren felsefi tefekkürat içinde geniş saha iştigal ediyor. Halbuki marifet tenkidçisi Eflâtun için bu mes'ele ancak ikinci derecede kalıyordu.

1. Cüz'î ve küllî. Eşyayı münferidenin mahsus idraki külliyatın ilmine takaddüm etmelidir. Bu münferit şeylerin idrâkından, istikra sayesinde, gerek zamanen gerek vesilei zuhuru itibariyle bizce "evvelâ malum olanlar" husule gelir. Bunları "haddi zatında" yahut "tabiat ve mahiyeti" itibariyle evvel ve mukaddem olanla karıştırmamalıdır.

Lise Kitapları: III Sınıf – Ahlâk; Mustafa Namık; İst. *1930*, sayfa 15'ten:

7. An'aneci Ahlâkın Vasıfları – Ahlâk bir mefkûre nazariyesidir. Ondan maksat, vakıaların bir muayyen ve mahsur surette tertip ve nizamını göstermek, onları tavsif etmek değildir. Onun mevzuu, bir mefhumlar mecmuu, bir tasavvurlar cümlesidir. Bu mecmu veya cümlenin kıymet kazanması için bir malûm şeniyeti ifade etmesine ihtiyaç yoktur. Ve şeniyete tatbik edilmese, onunla tekabül ve muvazat halinde bulunmasa bile, bütün kıymetini her zaman için muhafaza eder.

Sayfa 114'den:

Kant Ahlâkı – Umumî Vasıfları – Kant ahlâkını tavsif eden cihet, I. İkanî mabadettabiîyeye karşı istiklâlidir. Alman filozofu aklı mahzun intikadında bizim için mutlaka her suretle marifetin imkânsızlığını ispat etmek iddiasındadır. Binaenaleyh ahlâkı mabadettabiîyeye istinat ettiremez. Fakat bilâkis mabadettabiî mefhumlarda ahlâkın mevzularını bulur. II. Onun mezhebini mabadettabiî ahlaklardan temyiz eden cihet vazifeye verdiği mevkidedir... Sayfa 115'den:

Makulî, yani mutlak emir – Vazife mefhumu, cismi natıkın vücudu akilin bizzat mahiyetinden kendi kendine talilen istihraç olunur. Tabiatte herşey kanunlara tevfiken hareket eder, bütün mevcudat onların ahkâmı dahilinde cereyan eder. Fakat yalnız vücudu akildir ki o kanunların zihinde hâsıl suretlerine, istihzarlarına göre hareket etmek kuvvetini haizdir. Bu istihzarların hassasiyetten hâsıl enfüsî manialarla tenazüundan, ihtilâfından ahlâki emrin nasıl doğduğunu, ve bunun da diğer emirlerden muhtelif olarak zihinde kendini nasıl mutlak ve makulî bir şekilde arzettiğini evvelce gördük.

Felsefe Yıllığı–Müdürü: Hilmi Ziya Ülken; 1934-1935 II; İst. *1935*.

İbni Seb'in ve "Sicilya cevapları"nın tercümesi: Prof. Şerafettin, Sayfa 83'ten

(Makuleler) hakkında: Bizim eşya hakkında bahs ve nazar yürüttüğümüz manalar on cinste ve on noktada toplanırlar... Bunların birbirine tazammun ve şümul ve bir veçhile veya mutlak surette umum ve husus bakımlarına ve tebayün veya tesavi nisbetlerine göre insanın nefsinde mukayeseleri cari olacak olursa nazar, mantıkî bir nazar olmuş olur. Heyula dahi vücutları ve tagayyür ve istihaleleri bakımına göre alınırlarsa nazar, tabiî bir nazar olur. Heyula'dan ve tegayyürden beri olarak tamamiyle mücerret bir halde mülâhaza edilecek olurlarsa nazar; mabadettabiî ve ilâhî olmuş olur.

Son olarak yine aynı *Felsefe Yıllığı*'nda Prof. Gökberk'in *Macit Şükrü imzasıyla Rudolf Carnap'tan çevirdiği* "Eski ve Yeni Mantık" yazısından bir parça alalım. Sayfa 254'ten:

Mantıkî tesavii nakızeynler (antinomie) – Takriben yeni asrın başlangıcında genç riyaziye disiplini olan cümleler nazariyesinde bazı şayanı dikkat tenakuslar (Paradoks) zuhur etmiştir... En basit bir antinomi misalini tetkik edelim. (Russell'a göre) "Haml olunabilir" (prédicable) mefhum diye, kendine bir keyfiyet izafe edilebilen mefhuma derler. Misal "mücerret" mefhumu mücerrettir. İmprédicable diye de kendine bir keyfiyet edilemeyen mefhuma denir. Misal: "faziletli" mefhumu faziletli değildir. (Harici salis) kaziyesi mucibince "imprédicable" mefhumu ya "prédicable" veya "imprédicable"dir. Farzedelim ki bu mefhum "prédicable"dir; böyle olunca "prédicable" mefhumunun tarifi mucibince kendi kendisine muzaf olur.

Atatürk'ün isteği ile 1937-1938 yılında okul kitaplarının Türkçe terimlerle yazılmaya başlamasından sonra, felsefe terimleri de 1940'larda Hasan Ali Yücel'in Milli Eğitim Bakanlığı sırasında ele alınır. Türk Dil Kurumunca bir "Felsefe ve Gramer Terimleri" yayımlanır. 1950'lere doğru Türk Dil Kurumu bu terimlerin yeniden gözden geçirilmesi için İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümüne başvurur. Felsefe Bölümü öğretim üye ve yardımcıları Profesör Macit Gökberk'in başkanlığı altında üç yıl süreyle felsefe terimleri üzerinde çalışır ve bu terimlerin Türkçe karşılıklarını saptar. Bu çalışmalara, terimlerin Türk dilinin kurallarına uygun olarak oluşturulabilmesini sağlamak amacıyla dilciler de katılır. Bugün en çetin felsefe konularını bile oldukça rahat bir biçimde Türkçe olarak anlatabilmemizi özellikle Türk Dil Kurumu ile Felsefe Bölümünün yıllarca süren hazırlığı sonunda ortaya çıkmış ve işlerlik kazanmış olan bu terimlere borçluyuz.

Ancak burada, dil devriminin başarısında Türk Dil Kurumunun varlığının yadsınamaz etkisinin de belirtilmesi gerekir. Bir kurum olmasaydı, tek tek kişiler böylesine kısa bir sürede bir dili bir kültür dili durumuna getiremezlerdi. 1928 yılında yazı devrimini birkaç aylık hazırlıktan sonra bir günde başlatan ve yasalaştıran Atatürk, dil devrimi konusunda elbette aynı yolu tutamazdı. Bunun için önce yazı devrimini gerçekleştirecek, dört yıl sonra Türk Dilini Tetkik Cemiyeti'ni kuracak, bir dört yıl sonra da bu derneği Türk Dil Kurumuna dönüştürecek; böylece sekiz dokuz yıllık çalışmalardan sonra okul kitaplarını da Türkçeleştirerek dil devrimini hızlandıracaktı. Kurumlaşmadan dil devriminin yapılamayacağını, yapılsa da başarılı olamayacağını biliyordu Atatürk. Kurumun öncü çalışmalarıyla birlikte sanatçı ve yazarlarımızın Türk dilini işlemeleri sonucu bir yazın dili doğmuş, Türkçe bir kültür dili olabilmiştir elli yıl gibi kısa bir süre içinde, Türk dili eriştiği bugünkü düzeyi ile düşünmeye ve felsefeye elverişli duruma gelmiş. Türkçede felsefe yapma olanağı doğmuştur.

Felsefe için iki ortamın gerekli olduğunu söylemiştim başta: Gelişmiş bir dil ve özgürlük, özellikle düşünme özgürlüğü. Düşünme özgürlüğü, düşüncelerini söyleyebilme özgürlüğünü de içeriyor kuşkusuz. Felsefe de düşüncelerin özgürce söylenebildiği bir ortamda yapılabilir. Ancak, benim burada ayrıca belirtmek istediğim, insanın düşüncelerini söyleyebilmesi için, söyleyecek bir düşüncesi olması, bunun için de her şeyden önce düşünebilmesi gerekir. Düşünebilen insan ancak, gerçekten özgür olma olanağına kavuşmuştur. Düşünmeyen, düşünemeyen insanların özgürlüğünden de söz edilemez. Düşünmeyen insan düşünce de üretemez. Düşünmenin yaratıcılığı içinde düşünceler ortaya çıkar. Düşünmenin belli bir biçim almasıyla düşünce oluşur. Bu da ancak dil yolu

ile olur. Felsefe yapmanın ilk koşulu da, böylece insanın her şeyden önce gelişmiş bir dili olmasına bağlıdır.

Felsefe dili olarak Türkçenin ortaya çıkmasında Türk Dil Kurumunun yanı sıra Prof. Macit Gökberk'in öncülüğünün de belirtilmesi gerekir. İlginç yanı, 1940'larda Milli Eğitim Bakanlığının çağrılısı olarak gittiği Ankara'dan Felsefe Terimleri Komisyonunda karşı oy kullanarak dönen Prof. Gökberk'in sonradan –denebilir ki devlet baskısı kalktıktan, hatta tam tersine bir baskı geldikden sonra– bu konunun öncülüğünü yüklenmesidir. Gerçekten 1940'lardan sonra Prof. Gökberk gerek derslerinde, gerek yazılarında hep öz Türkçe kullanmış, Türkçe karşılığı henüz olmayan kavramların Türkçeden türetilmesi için uğraşmış, öğrencilerini bu yolda daha da bilinçli kılmıştır. Onun *Felsefe Tarihi* kitabı[35] Türkçede artık felsefe yapılabileceğinin bir kanıtı olmuştur. Anlatım bakımından da felsefe dili olarak Türkçenin olanaklarını genişletmiştir Gökberk bu kitabında. Geleneksel, süslü, özentili dil yerine, dile özen gösteren, ama özentisiz, anlatılanı açık, anlaşılır olarak dile getiren bir felsefe dili kurmuştur.*

NOTLAR

1. Agâh Sırrı Levend; *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*; T.D.K.; 3. baskı, Ankara 1972; s. 11-12.
2. Agâh Sırrı Levend; *Ali Şîr Nevaî*; I. cilt, *Hayatı, Sanatı ve Kişiliği*; T.D.K. Ankara 1965; s. 191 vd.
3. Agâh Sırrı Levend; *Ali Şîr Nevaî*; IV. cilt, *Divanlar ile Hamse Dışındaki Eserler*; T.D.K. Ankara 1968; s. 193.
4. A.S. Levend; *Türk Dilinde Gelişme ve Sadeleşme Evreleri*; s. 72
5. Levend; a.g.y. s. 105.
6. Alıntı Levend, a.g.y. s. 125 vd.
7. *Tercemanı Hakikat*, sayı 112; alıntı Levend'den; s. 129.
8. Bu konuda geniş bilgi: A. Sırrı Levend; *Şemsettin Sami*; T.D.K. Ankara 1969.
9. Alıntı Levend, *Sadeleşme Evreleri*'nden s. 133.
10. Alıntı a.g.y. 220; tam metin Levend, *Şemsettin Sami*, s. 161 vd.
11. Alıntı a.g.y. 221.
12. Alıntı a.g.y. 214 vd.
13. Alıntı a.g.y. 224.
14. *Servetifünun*, 1899, sayı 422 – alıntı Levend 233 vd.
15. Alıntı Levend 236.
16. Halit Ziya Uşaklıgil; *San'ata Dair*, c. 1. Hakları var, s. 2-5; alıntı Levend 239.
17. *Hadika*, 1873, sayı 5 – alıntı Levend 110.
18. Alıntı Levend 111.
19. Alıntı Levend, 243.
20. Rıza Tevfik; *Mufassal Kamusu Felsefe*; İstanbul 1330 (1914); s. 8.
21. a.g.y. s. 16.
22. a.g.y. s. 17.
23. a.g.y. s. 18

---

* *Macit Gökberk Armağanı*, Yazı Kurulu: Bedia Akarsu - Tahsin Yücel, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1983, ss. 49-72.

24. Alıntı Levend, s. 301.
25. Ç. IV. sayı 92 – alıntı Levend 311 vd.
26. C. IV. sayı 96 – alıntı Levend 312.
27. *Sabah* 1898 – alıntı Levend 222.
28. Şemsettin Sami; *Kamusu Türkî, İfadei Meram*; İstanbul 1317 (1901).
29. Ziya Gökalp; *Türkçülüğün Esasları*, Ankara 1339 (1923) s. 10 vd.
30. Levend, *Sadeleşme Evreleri*, s. 384.
31. *Küçük Mecmua*, 1922 sayı 16 – alıntı Levend 383.
32. Rıza Tevfik; *Mufassal Kamusu Felsefe*; s. 19-21.
33. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri 1*; T.T.K. Ankara 1961; 2. baskı, s. 411.
34. *Geometri*; T.D.K. Ankara 1971.
35. Macit Gökberk; *Felsefe Tarihi*; İst. Üni. Ed. Fak. İstanbul 1961; 2.3. baskı Bilgi Y. 1967-1974.

YÜZYILIMIZIN FELSEFESİNDE BİRKAÇ METAFİZİK ANLAYIŞI

FÜSUN AKATLI (ALTIOK)

Bu yazının amacı, çağımızdaki belli başlı metafizik anlayışlarından birkaçını, bu konu için çağın bir kesitini verebilecek biçimde özetlemek ve ele alacağımız düşünürlerin, aynı soruna yaklaşımlarındaki benzerlikleri ve ayrılıkları saptayarak, metafizik kavramına belli bir açıklık getirmek olacaktır. Göreceğiz ki, metafizik dendiğinde farklı düşünürler farklı şeyler kasdetmekte, ama yine de –eğer metafizik bir disiplinse– bu disiplinde, tarihsel anlamından çıkarılan ortaklaşa bir özellik gördüklerini saptamak mümkün olmaktadır. Bunu belirttikten sonra, söz konusu özelliğin onaylanması, konu olarak benimsenmesi, ya da yadsınması yönünde, eğilimler yine farklılaşmaktadır. Kabul edilen ortak özelliğin, inceleyeceğimiz düşünürlerin hepsinin metafizik anlayışlarının temelinde yatan mutlak kavramı olduğuna işaret ettikten sonra, görüşlerin özetlenmesinden önce aydınlığa çıkaramayacağımız bu kavramı, ilerde yeniden ele almak üzere, şimdilik bir yana koyuyoruz.

Metafizik hakkındaki görüşlerini gözden geçireceğimiz filozofları, çağımızda bu konuya özellikle eğilmiş olmaları ve yine çağ düşüncesinin türlü yönleriyle belirlenmesinde tipik sayılabilecek örnekler sağlamaları bakımından seçtik. Böylece, yüzyılın başlarında görüşleriyle özellikle idealist ya da idealist çıkışlı akım ve düşünürleri büyük ölçüde etkilemiş olan Henri Bergson'u, varoluşçuluk akımının ağdalı kuramcılarından Martin Heidegger'i, felsefeyi sadece deneysel bilimlerle ilişkileri açısından anlamak, hatta çok yerde bu anlayışı bir indirgeme tutumuna kadar götürmek eğiliminde olan mantıkçı empiristlerin önde gelen temsilcilerinden Rudolf Carnap'ı ve yüzyılımız düşüncesinin önemli odaklarından birini oluşturan diyalektik materyalist felsefesinin sözcüsü olarak da Friedrich Engels'i ve Vladimir İlyiç Lenin'i, metafizik hakkındaki görüşleri bakımından ele alacağız.

Bergson'un metafizik anlayışı: Filozoflar bir şeyi bilmenin iki ayrı yolu olduğunda birleşirler diyor Bergson. Bu yollardan biri, bilinecek nesnenin çevresinde dolaşmak, ikincisi içerisine girmektir. Birinci yol, yerleştiğimiz bakış açısına ve kendimizi ifade için kullandığımız simgelere (sembol) sıkı sıkıya bağlıdır. İkincisi ise, ne bir bakış açısıyla ne de herhangi bir simgeyle belirlenmiştir. Birinci yolla varılan bilginin göreli'de (relativ'de) duracağı ve orada kalacağı söylenebilir. İkinci tür bilgi ise, olanaklı durumlarda mutlak'a varılabilmesini sağlar.

Bergson, metafiziği, gerçekliği bilmenin bu ikinci yolu olarak açıklıyor. Üzerine eğildiğimiz şey'i ya da olguyu, kendi gerçekliği ve bütünlüğü ile, mutlak anlamda kavrayabilmek için, bir imgelem çabasıyla kendimizi onun içine sokmamız gerekir. Ona içerden ve bütünlüğünü kavrayacak tarzda bakarak mutlak'a varabiliriz.

Mutlak bilgiye ancak sezgiyle varılabilir. Bunun dışında, çözümleme ile şeylerin dışında ve uzağında kalmak kaçınılmazdır. Sezgi ile kasdedilen şey ise, entellektüel sempati yani zihinde doğan duygudaşlıktır. Entellektüel sempati ile insan kendini gerçekliğin içine, ondaki biricik ve dolayısıyle ifade edilemez olanla özdeşleşecek şekilde sokar. Çözümleme ise tersine; bir şeyi, kendinden başka bir şeyin işlevi olarak açıklamak ve o şey'e yabancı düşmektir. Her çözümleme, kavramlara ve simgelere bir çeviridir. Yetkin ve tam olmayan bu çeviriyi yetkinleştirme işi sonsuzca sürecektir. Bu sonsuz bilme süreci içerisinde yine de söz konusu bilgi alanı tüketilemez. Oysa sezgi –eğer sezgi mümkünse– kapsayıcı, tüketici ve basit bir edimdir. Eğer gerçekliği göreli olarak bilmek yerine, onu mutlak olarak kavramanın bir yolu varsa; ona dışarısındaki bakış açılarından

yönelmek yerine, içerisine girip içten kavramak, çözümlemeler yapmak yerine sezgiyle yakalamak, özetle, anlatımsız, çevirisiz, simgesel tasarımsız anlamak mümkünse, metafizik işte budur. Sevgi ile kavranan ilk nesne, kendi benimizdir. Mutlaklığı ile en iyi ve en tam bilebileceğimiz varoluş (existence) kuşkusuz kendimizinkidir. O halde, metafizik, yöntemini kişinin iç deneyine (inner experience) uygulamakla işe başlamalıdır. Sevgi, yaşantının doğrudan doğruya varlığına araçsız bir katılmanın edimi ya da edimler dizisidir. Bununla bulgulayacağımız şey, Bergson'a göre, kişiliğimizin zaman içindeki akışıdır. Bu akışı en iyi veren terim, Bergson felsefesinin ve metafiziğinin ana kavramlarından biri olan süre'dir (durée). Metafizik sezgiyle kavranan mutlak gerçeklik, "zamanın durmaksızın akan nehridir". Metafizik, gerçekliğin devinim (mobilité) olduğu sonucunu ortaya koyar. Şu halde gerçekliği bilmek, metafizikle mümkündür.

Burada, Bergson'un; metafiziği kendi öğretisiyle eş tuttuğunu bir devinim olan gerçekliğin, yani mutlak realitenin iç deneyle, başka deyimle, sezgi yaşantısıyla kavranılması yolu olarak gördüğünü söyleyebiliriz[1].

Heidegger'in metafizik anlayışı: Heidegger metafizik üzerine düşünürken, doğrudan doğruya bir metafizik sorusunu ele almayı, bu soruyu işleyip geliştirerek cevaba ulaşırken metafizik hakkında yargılara ulaşmayı bir yöntem olarak seçmiştir. Ona göre öncelikle, her metafizik sorusu, daima metafizik sorununun bütünlüğünü kapsar. Yani her metafizik sorusu, metafiziğin kendisini de araştırma konusu edinen bir sorudur. Ayrıca her metafizik sorusu, sorunun içinde, soruyu soranın da birlikte sorulmasıyla mümkündür. Yani her metafizik soru, soruyu soran insanı da konu edinen bir sorudur. Metafizik sorusunun bu iki karakterini saptadıktan sonra, insanın varlık karşısındaki tavrından çıkarak, ilk metafizik soruya varmak gerekiyor. İnsan, öbür varlıklar arasında bir varlık olarak, bilim yapar. Burada insanın, varolanın bütünlüğü içerisine ve varolanın olduğu gibi serimlendiği alana atıldığını görüyoruz. Dünya ile ilgili olan bu tavır, varolana yöneliyor ve başka hiç bir şeye! İşte burada, bilim yapmaya koyulan insan, "araştırılacak olan, varolandır ve başka hiç bir şey, sadece varolan ve onun ötesinde hiç!" diyor. Peki bu hiç nasıl bir şeydir? Hiç, bilim tarafından kesinlikle yadsınmış ve terkedilmiştir; biz hiç'i yadsımakla –bu edimimizle– aslında onu kabul etmiş olmuyor muyuz? Bütün bu sorularda Heidegger'in, 'hiç' üzerine dilsel çeşitlemelerle uğraştığını ve varlık sorunundan, hiçlik sorununa meşru olmayan bir atlama yaptığını, 'hiç' sözcüğünün uyandırdığı çağrışımlardan kalkarak, sorunu dilsel sorunu aşan bambaşka bir düzeye sürüklediğini izliyoruz.

Heidegger'e göre (onun karmaşık ve sisli, akrobatik fikirlerini elden geldiğince anlaşılır bir hale getirerek aktarmaya çalışıyorum); İnsan, varlık ve kendi varlığı üzerinde düşünmeye başlar başlamaz, metafizik bir soru ile karşı karşıya geliyor: "Hiç nasıl bir şeydir?" Bu soru üzerine eğilerek Heidegger'in metafizik anlayışını çıkarmak mümkün. Hiç, varlığın bütünüyle yadsınmasıdır ve insanın özünü oluşturan "Hayır!" demenin ana kaynağı hiçliktir. Bu köktenci yadsımanın yapılabilmesi için, varlığın bütünlüğünün önceden verilmiş olması gerekmektedir. İnsan sonlu bir varlık olarak, varolanın bütünlüğü ve evrenselliği içerisine nüfuz edemeyeceğine göre, varlığın, bütünlüğünü ancak bir "idee" olarak tasarlayabilir. Bu tasarımın kökten yadsıyarak da hiçliğin tasarımına ulaşabilir. Fakat hiç'in kendisine değil.

Gerçek 'hiç' ile, tasarlanan 'hiç' arasında nasıl bir ayrım olabilir? Araştırma ancak, hiçliğin temel deneyi (grunderfahrung) ile ilerleyebilecektir. İnsan bir kaygı ya da tedirginlik diyebileceğimiz duygusu (angst) anında, hiç'i doğrudan doğruya duyar (hisseder). Bu; insanın kaygı anında, yani varlığın çekildiği; kayıp gittiği ve âdeta eridiği anda, kendisinin varlığın içerisine fırlatılmışlığını yaşamasıdır. Böylece kaygı (angst), hiç'i apaçık olarak, bir yaşantı biçiminde ortaya koyar. İnsan varlığı kendisini bu hiçlik içerisinde devam ettirmek yoluyla, bütünlüğü-ile-var-olan'ın ötesine geçer, onu aşar (transcendence). Hiçlik, insan varlığına, varolanın olduğu gibi görünmesi imkânıdır. Hiç, varolanın karşıtı bir kavram değil, varlığın özüne ilişkin bir kavramdır.

Heidegger, anlatabilmeye çalıştığımız bu düşüncelerinden sonra, metafizikle şöyle bir bağ kuruyor: "Metafizik: varolanı olduğu gibi, bütünlüğü içerisinde, anlığa yeniden kazandırmak için, varolanın ötesini araştırmak demektir." Her metafizik sorusunun metafiziğin bütünlüğünü kapsadığını ve soranın soru içerisinde soru konusu edildiğini söylemişti. Hiçlik hakkındaki soru, ne dereceye kadar metafiziğin bütünlüğünü kapsamaktadır? Varlığın varlık olarak soruşturulması bütün metafiziği kapsadığına göre, varlığın aşılması imkânı olan hiç yaşantısı ile ilgili soru da metafiziğin bütünlüğünü kapsayacaktır. Ayrıca hiç hakkındaki soru, bizzat soruyu soranları soruya çekmektedir. Böylece de bu soru, bir metafizik sorusunun ikinci karakteristiğini yerine getirmektedir. İnsan varlığı, ancak hiçlik içerisine daldığında varolanla temasa gelebilir. Varolanı aşma, onun ötesine geçme atılımı, varlığın özünde gerçekleşir. Bu aşma, metafiziğin kendisidir. "Bunun içindir ki metafizik, insanın yapısına aittir ve bizzat varlıktır (Dasein)."

"Eğer gözden geçirdiğimiz hiçlik sorusu, bizim tarafımızdan ve bizimle birlikte soruldu ise, metafiziği kendi dışımızda görmedik, kendimizi onun içine de götürmedik. Zaten bunu yapamazdık, çünkü biz, var olmamız dolayısıyle her zaman onun içindeyiz."

Özetleyecek olursak, Heidegger'in metafizik hakkındaki görüşlerini şu noktalar çevresinde toplayabiliriz:

1. Metafizik sorusu, metafiziğin bütünlüğünü kapsayan ve sorunun içinde soran varlığı da konu edinen bir sorudur.

2. Metafizik, bir yaşantıdan (kaygı anında hiç'in hissedilmesi yaşantısından) kalkarak, varolanı aşmak, ötesine geçmek ve böylece varlığın bütünlüğüyle temasa gelerek, varolanı araştırmak, onu anlığa (entendement, understanding) tekrar kazandırmak etkinliğidir.

3. Varolanı aşma atılımı, varlığın özünde gerçekleşir. Bu aşma, metafiziğin kendisidir. Demek ki metafizik, insanın yapısına aittir ve varlığın (Da-Sein) ta kendisidir.

4. Felsefe, metafiziğin harekete geçirilmesidir.

Bütün bunlardan çıkarak, Heidegger'in görüşünü bir "existentielle ontologie" (varoluşsal varlık bilim) olarak adlandırmak ve öğretisinin, metafizik anlayışının bir yansıması olduğunu söylemek mümkün görünmektedir[2].

Carnap'ın metafizik anlayışı: Carnap, her türlü deneyin üstünde ve ötesinde olan şeyler hakkında (şeylerin gerçek özü, kendinde şey'ler, mutlak vb. gibi) bilgi vermek savında olan bütün önermeleri metafizik olarak nitelemektedir. Bazen metafizik denen, ama konusu bilimsel bilginin farklı alanlarındaki en genel önermeleri iyi düzenlenmiş bir dizge haline getirmekle belirlenen kuramları (dalga kuramı, tanecikler kuramı, belirsizlik bağıntısı gibi) metafiziğe dahil etmiyor. Onun metafizik diye nitelendirdiği önermelerin hangi türden oldukları birkaç örnekle açıklanabilir. Thales "Dünyanın özü ve ilkesi sudur" diyordu. Herakleitos "ateş", Anaximandros "a peiron", Pythagoras "sayı" olduğunu ileri sürüyordu bu ilkenin. Platon'un öğretisi, "Her şey, kendileri zamansız ve mekânsız bir acunda bulunan ideaların gölgelerinden ibarettir" idi. Monistlerden, bütün varolanın üzerine temellendiği yalnız bir tek ilke olduğunu öğreniyoruz. Dualistler ise iki ilke olduğunu öne sürüyorlar. Materialistler varolan her şeyin özü maddedir diyorlar, spritüalistler bütün varolanların ruhsal türden olduklarını iddia ediyorlar. Şimdi bütün bu tür önermeleri doğrulanabilirlik açısından inceleyelim: Bu önermelerin doğrulanabilir (vérifiable) olmadıkları çok açıktır. "Acunun ilkesi sudur" önermesinden ve bütün öbürlerinden, gelecekte beklenebilecek hiç bir önerme çıkarsayamayız. Şu halde bu gibi önermelerin kuramsal bir anlamı yoktur. Metafizikçiler önermelerini doğrulanamaz kılmaktan kaçınamazlar. Çünkü eğer doğrulanabilir önermeleri kursalardı, öğretilerinin doğruluğu ya da yanlışlığı hakkında verilecek karar deneye bağlı olacak ve dolayısıyla deneysel (empirik) bilimin alanı içerisine girecekti. İşte onlar bu sonuçtan kaçınmak isterler. Çünkü onlar deneysel biliminkinden daha üst düzeyde bilgi getirmek savındadırlar. Carnap'ın serbest olarak aktardığımız bütün bu düşüncelerinden anlaşılabileceği gibi, deneysel bilime

indirgenemeyecek bir alanı olan herhangi bir bilgi mümkün değildir. Böylelikle o ve onunla aynı kanıyı paylaşanlar, metafizik derken, yalnız metafiziği değil, pek çok başka şeyleri de birlikte kasdetmekte ve yadsımaktadırlar.

Carnap daha sonra diyor ki, örneğini verdiğimiz metafizik önermeler hakkında söylenenler pek şaşırtıcı değildir. Çünkü bunların metafizik oldukları zaten genellikle kabul edilmiştir. Şimdi ise ben, epistemolojik türden felsefî öğretilere de aynı yargıyı uygulayacağım. Çünkü yerleştiğimiz açıdan bakıldıkça, bunlar da az önce örneklendirdiğim ve metafizik olarak adlandırdığım önermelere benzerlik gösterirler. Bunları söylerken aklımda; realizm, idealizm, solipsizm, pozitivizm vb. gibi geleneksel anlamlarıyla alındıklarında, bir şeyin gerçekliğini kabul eden ya da yadsıyan öğretiler var. Realist dış acunun varlığını kabul eder, idealist bunu yadsır. Realistler başka bilinçlerin de varlığını kabul ederler, solipsistler ve özellikle köktenci idealistler bunu yadsırlar ve sadece kendi zihinlerinin ya da bilinçlerinin gerçekliği olduğunu iddia ederler. Bu iddiaların bir anlamı var mıdır? Bir önermenin metafizik olup olmadığının ölçütü; ondan, algıya ve deneye dayandırılabilecek önermelerin çıkarsama yoluyla elde edilip edilemediğidir. Eğer böyle bir çıkarsama mümkün değilse, ele alınan önerme metafizik niteliktedir.

Carnap, felsefî gerçeklik sorunlarının –deneysel gerçeklik sorunlarından ayrıldıkta– daha önce sözü edilen aşkın (transcendent) metafizik sorunlarıyla (daha doğrusu sahte-sorunlarıyla) aynı mantıksal yapıya sahip olduğunu ileri sürüyor. Carnap'a göre değerler felsefesi de, etik de metafizik önermelerin egemen oldukları alanlardır.

Metafiziğin kuramsal olmayan (bilgi vermek bakımından değer taşımayan demek istiyor) karakteri, başlıbaşına bir kusur oluşturmaz. Sanat da kuramsal olmayan karakterdedir ve bundan ötürü gerek bireysel, gerek toplumsal yaşam için taşıdığı yüksek değerden bir şey eksilmez. Tehlike, metafiziğin aldatıcı niteliğindedir. Hiç bir bilgi vermeksizin, bilgi yanılsaması (illusion) verir. İşte Carnap ve yandaşları metafiziği bunun için yadsıyorlar ve öyle görünüyor ki, bilgi adına sadece pozitif deneysel bilimleri kabul ediyorlar[3].

Engels ve Lenin'in ve genellikle diyalektik materyalist düşünürlerin metafizik anlayışları: Diyalektik materyalizme, bu felsefeyi benimsemiş düşünürlere ve özellikle de, bizim görüşlerine dayandığımız Engels ve Lenin'e göre, metafizik bir yöntemdir. Ve gerçek bilimsel yöntem olan, gerçekliğe tek doğru yaklaşma yolunu olanaklandıran, gerçekliğin yapısıyla uygunluk gösteren diyalektik'in tam karşıtıdır. Lenin bunu yer yer aynen "...metafizik, –kelimenin marksist anlamıyla, yani anti-diyalektik–..." diye ifade eder[4].

İşte bir yöntem olduğu saptanan bu metafizik, şeyleri ya da olayları bir daha değişmemek üzere kesin ve son biçimiyle ortaya konmuş olarak ele alır. Metafiziğin özellikle üzerine eğilip, ağırlık merkezine aldığı 'mutlak' kavramıyla ifade edilmek istenen, böyle bir durağanlıktır. Hareketin ve dönüşümün neden ve sonuçları böyle bir yöntemin dikkatinden kaçar.

Metafiziğin ikinci özelliği de, gerçekte birbirinden ayrılmaz olan ve bir bütün oluşturan şeyleri, birbirinden yapay ve zorlama olarak ayırmasıdır. Metafizik, her zaman için geçerli ve değişmez olmak savında mutlak bölümlemeler yapar. Bu da metafizikçiyi somut çelişkileri, birbirini zorunlu olarak izleyen gelişim ve evrim aşamalarını, değişimlerin içerisinde gerçekleşen, çelişkilerin bir üst aşamada aşılması, yeni bileşimlere varılması olgusunu, yani varlığın temelindeki diyalektik yasalılığı yadsımaya götürür.

Metafiziğin ana çizgileri, değişmenin yadsınması, ayrılmaz olanların ayrılması, çelişmelerin sistemli olarak konu dışı tutulmasıdır. Metafizik; gerçekliğin sürekli, kesintisiz ve yaratıcı bir dönüşüm ve değişim olan yapısının gözden kaçmasına izin verir. Hatta bilimlerin belli bir aşamasından sonra, bütün bunların bilimsel olarak da kanıtlandığı çağımızda, bu iş kasıtlı ve amaçlı olarak yapılmaktadır. Metafizik, sonsuz derecede zengin çeşitlenmelerle örülü olan gerçekliğin, belli zaman ve mekânda bir tek görünümü ile

karşılaştığında, onun ilişkilerini görmek ve bütüne taşımak istemez. Diyalektiğin yaptığı gibi, kendini gerçeğe uydurmaz, canlı ve oluşum, değişim halindeki gerçekliği, ölü, yapay kalıplar içine hapsetmeye çalışır[5].

Metafiziğin tarihsel bakımdan taşıdığı anlam ve önemi ise Engels şöyle özetliyor: "Hegel'in metafizik yöntem dediği, çokluk nesneleri verilmiş sabit konular olarak incelemeyi tercih eden ve kalıntıları hâlâ zihinleri kurcalayan eski araştırma ve düşünme yöntemi, kendi zamanında tarihsel bakımdan tamamen haklı olmuştur. Süreçleri (yani oluşumları ve transformasyonları) inceleyebilmek için, ilkin nesneleri incelemek gerekiyordu. Tabiat biliminde bu böyle olmuştur. Nesneleri bir daha değişmeyeceklermiş gibi gören eski metafizik, ölü ve canlı nesneleri bir daha değişmeyeceklermiş gibi inceleyen bir tabiat biliminin ürünüydü. Fakat tabiatın incelenmesi kesin ilerlemenin gerçekleşmesine, yani bizzat tabiatın sinesinde, bu nesnelerin içinde cereyan eden değişmelerin düzenli bir ilerlemesine izin verecek kadar ilerleyince, işte o anda felsefe alanında eski metafiziğin ölüm borusu çaldı"[6].

Şimdi de gözden geçirdiğimiz ve örnek olarak seçtiğimiz düşünürlerin metafizikten anladıklarını birbirleriyle karşılaştırıp, birbirlerine yaklaştırabileceğimiz ya da ayrımlarını gösterebileceğimiz noktaları belirtmeye çalışalım. Bunu yaparken de, birkaç küçük sorunun yardımından yararlanalım. Bu sorulara başkaları da eklenebilir ama, bizim amacımız için şu dördü yeterli olacak sanıyorum:

1. Metafizik bilgi ortaya koyan bir disiplin midir?
2. Evetse ne tür bir bilgi?
3. Metafizik neyi bilmektir?
4. Metafiziğin bilme yolu nedir?

Bu soruların karşılıklarını teker teker örneklerimizle yoklayalım:

1. Metafizik bilgi ortaya koyan bir disiplin midir?

Bergson: Evet! Metafizik bilgisel (cognitive) amaçlı bir disiplindir. Belli tür şeylerin (Bk. cevap 2) bilgisini metafizik olarak ve ancak metafizik olarak ortaya koymak mümkündür.

Heidegger: Metafizik araştırmayla, metafiziğin bütününü, araştırmayı yapanı ve araştırılan soruyu açıklayan cevaba varılabilir. Metafiziğin harekete geçirilmesi ile (yani felsefe ile) bu varılanların geliştirilmesi ve değerlendirilmesi yapılır. Metafiziğe durağan felsefe, felsefeye etkin metafizik demeye izin verilirse, özlerinde değil, ilineklerinde fark yapılabilecek bu iki disiplinin de bilgisel türden oldukları söylenebilir.

Carnap: Büyük bir "hayır!" Metafizik önermelerinin hiç bir bilgisel değeri yoktur. Bunlar sahte-sorunları dile getiren, sahte-cevaplar ortaya koyan safsatalardır. Bilinmesi mümkün şeyler, tek türdendir: Dolaysızca algılanabilir olanlar. Metafizik önermeleri ise hiç bir zaman algı cümlelerine indirgenemezler.

Diyalektik materyalistler: Evet! Metafizikle (bu yöntemle), oluşum ve değişimlerinden soyutlanmış, durağan nesneler üzerine bilgi edinmek mümkündür ve bilimlerin belli bir aşamasından önce bilgi, hep bu yolla edinilmiş ve ortaya konmuştur.

2. Ne tür bir bilgi?

Bergson: Pozitif bilimlerin verdiği bilgiden daha üstün, daha derin, daha kapsayıcı ve araçsız bilgi. Göreli olanın karşıtı olmak üzere, mutlak bilgi.

Heidegger: Pozitif bilimlerin ihmal, hatta imkânını reddettikleri, varlığın temeline ve kendisine yönelik bilgi.

Carnap: Sahte bir bilgi. Yani bilgi kılığına büründürülmüş, kuramsal anlamdan yoksun önermeler.

Diyalektik materyalistler: Geçerliliği kalmamış bir bilgi. Nesnel gerçeklikte izdüşümü bulunmayan, soyutlanmış, yapay olarak durdurulmuş, durağan, homojen, öbür öğeleriyle ilişkileri yok sayılmış varlıklar hakkında bilgi. Tarihsel önemi ve yeri olan, ama bugün için hiç bir anlamı olmayacak bir bilgi.

3. Metafizik neyi bilmektir?

Bergson: Mutlak'ı, mutlak gerçekliği, mutlak gerçekliğin zamanın durmaksızın akan nehri olduğunu, devinim olduğunu bilmek.

Heidegger: Hiç'i bilmek. Hiç'i hissedip yaşayarak, mutlak varlığı, bütünlüğünde varlığı, varlığın ta kendisini (!) bilmek.

Carnap: Hir bir şeyi!

Diyalektik materyalistler: Şeylerin değişmeyen özünü, mutlak varolanı, hep kendisiyle aynı kalanı, varlığın aslını (?) bilmek (ki böyle şeyler yoktur.)

4. Metafiziğin bilme yolu nedir?

Bergson: Sezgi, iç deney, bilme konusunun içine girip onu içten kavramak, çözümlemesiz, simgesel tasarımsız bilmek. Entellektüel sempati ile bilinecek olanla özdeşleşerek onu bilmek. Tek sözle, metafiziğin bilme yolu, yaşamaktır (bilinecek olanı yaşamak) denirse hiç yanlış olmaz.

Heidegger: Hiçliğin temel deneyi (grunderfahrung). Kaygı anında hiç'i ve varlığın kayıp gittiğini, insanın kendisinin varlığın içine fırlatılmışlığını hissetmek. İnsan varlığı kendini bu hiç'i içinde devam ettirerek bütünlüğünde varlığın ötesine geçer, onu aşar. Böylece varolanın insan varlığına olduğu gibi görünmesi imkânı doğar. Yine şöyle dersek hiç yanılmış olmayacağız: Metafiziğin bilme yolu, hiç'in yaşanmasıdır.

Carnap: Uydurmak!

Diyalektik materyalistler: Şeyleri gerçekliklerinden ve doğallıklarından sıyırıp, yapay olarak tespit etmek (sabitleştirmek). Onlara mutlaklık, değişmezlik, autonom'luk "izafe" etmek. Süreçten, oluşumdan değişimden –meşru sayılamayacak şekilde– soyutlayarak bakmak onlara.

Şimdi de biraz daha serbest bir biçimde, yani belli soruların güdümünü bir yana koyarak, bütün söylediklerimizi toparlamak ve bir-iki ufak noktaya daha işaret etmek istiyoruz.

Gözden geçirdiğimiz düşünürlerin, Carnap dışında hemen hepsi, metafizikten aşağı-yukarı aynı şeyi anlıyorlar. Mutlak olanı, asıl varolanı, öze ait olanı, varlığın bütünlüğünü vb. konu ediniyor metafizik. Ancak diyalektik materyalistlerin metafiziğe, Bergson ve Heidegger'in verdiği saygın ve üstün yeri vermedikleri de açık. Bergson ve Heidegger hem kendi metafizik anlayışları açısından, hem diyalektik materyalistler için, hem mantıkçı empiristler için, birer metafizikçidirler. Bunların kendi öğretileri metafiziktir. Ve metafiziği tanımlayıp anlatırken, kendi felsefelerini anlatmaktadırlar. Bergson'un süre (durée), hayat atılımı (élan vital), evrim (evolution) gibi temel kavramlarının ve varlığın yapısını kavrama yolu olarak seçtiği sezginin ve entellektüel sempatinin, metafizik görüşü içerisinde anahtar roller yüklendiklerine tanık oluyoruz. Heidegger, hiç hakkındaki sorusuyla metafizik görüşünü temellendirirken, insan varlığının varlık içerisindeki fırlatılmışlığından hareketle geliştirdiği, kendi varoluşçuluğunun açıklanmasını vermektedir. Demek ki, her iki düşünür metafiziği benimsiyorlar ve onların metafizik kavramlarıyla felsefe kavramlarının eş olduğunu görüyoruz.

Metafiziğin konusu için - çeşitlenmelerini gösterdiğimize göre, sırf kolaylık olsun diye tek sözcükle 'mutlak' diyelim. Bu mutlağı bilme, kavrama yolları bakımından, gözden geçirdiğimiz düşünürlerin nerelerde birleşip, nerelerde ayrıldıklarına bir kere daha özetleyerek bakalım: Heidegger için bu mutlakla temasa gelmek, aşma (transcendence) ile mümkündü. Bergson ondan farklı olarak; içerisine girmekten, özdeşleşmekten söz

ediyor. Yalnız aralarında ortak olan şudur ki, mutlak'a varmak için özel bir yol gereklidir. Çünkü o verilmiş (donnée) değildir. Yine her ikisinde bir başka ortak yön de, ikisinin de mutlak'a varmaktaki hareket noktalarının birer yaşantı olmasıdır. Bunlardan farklı olarak, diyalektik materyalistler için metafizik bilme yolu; gerçeği bozan, saptıran, gayrı meşru soyutlamalar, doğa ve düşünce yasalarına aykırı durağanlıklar, değişmezlikler, bağımsızlıklar varsayan bir yoldur. Carnap ve mantıkçı empiristler için ise, metafiziğin yöntemi, nesnel gerçeklikle hiç bir türlü temellendirilmesi mümkün olmayan, spekülatif uydurmalar yöntemidir. Ancak bunlar, metafiziğin bilme yolunun geçersizliğinde marksistlerle uyuşmakta iseler de, aralarında hem metafizik hem felsefe anlayışları bakımından büyük farklar vardır.

Felsefeyi dilin mantıksal analizi olarak gören ve bilgi veren disiplin olarak sadece deneysel doğa bilimlerini kabul eden Carnap, görüşleri onunki paralelinde olan Viyana Çevresi filozofları ya da en genel adlarıyla mantıkçı empiristlerin metafizik diyerek çöp sepetine atılmasını öğütledikleri birçok konular, diyalektik materyalizmi benimseyen filozofların, insanın, yaşamın, toplumun, doğanın kavranmasında vazgeçilmez saydıkları konulardır.

Nihayet, metafizik anlayışlarından kalkarak, ele aldığımız düşünürler için çok genel bir yargıya varmamız hoşgörüyle karşılanabilecekse, şunu söylemek isteriz ki; Bergson'un, Heidegger'in ve diyalektik materyalistlerin metafiziği anlatırken olsun, kendi öğretilerini ortaya koyarken olsun, yaptıkları iş bir yerde felsefedir. Her türlü doğrulamanın, yadsımanın ve değer yargısının ötesinde, hiç olmazsa bunu söylemek mümkün görünüyor. Mantıkçı empirist bilim adamlarının metafizik anlayışları ise, onların metafizik adı altında, mantıksal analizden ibaret olmayan bütün felsefeleri de yadsıdıklarının kanıtıdır. Bundan ise onların felsefeyi tümüyle ve her türüyle yadsıdıkları anlamı çıkar. Çünkü hiç bir felsefe salt mantıksal analizden ibaret değildir. Bunun yanında, bilim önermelerinin mantıksal analizi yöntemini geliştirerek çağdaş bilim felsefesine ve bilgi kuramına malzeme vermeleri, yüzyıllardır felsefede hüküm süren kavram kargaşalığının sakıncalarına dikkatleri çekmeleri bakımından bu grupta yer alan düşünürler, dolaylı yoldan da olsa çağdaş felsefeye önemli katkılarda bulunmuşlardır. Diyalektik materyalist düşünürler ise çağdaş bilimlerin verilerinin felsefe tarafından tutarlı olarak değerlendirilmesi ve yorumlanması olanağı taşıyan tek yöntem olan diyalektiğin sözcüleri olmaları bakımından, yüzyılımızın en önemli ve gerçekliğin kavranmasına elverişli felsefesinin kuramcılarıdır. Metafizikçi filozoflara gelince, artık iyiden iyiye dönemlerini kapadıkları, çağımız insanına, onun sorunlarına, işlevsel bir felsefenin gereklerine yabancı kaldıkları, son perdesini çoktan seyrettiğimiz bir oyunu hâlâ sürdürmek için boşuna çabaladıkları söylenebilir belki. Mümkün olduğu kadar yan tutmaktan kaçınarak ve sadece yüzyılımızın bilim ve felsefesinin ulaştığı aşamayı nesnel olarak değerlendirerek söylenebilecek en yalın söz ise, çağımızda artık metafiziğe yer kalmadığı, metafizikte direnmenin geriye dönük, çağdışı bir tutum olduğudur.*

NOTLAR

1. Henri Bergson, *An Introduction to Metaphysics Trans.* by T.E. Hulme The Library of Liberal Arts, New York, 1955.
2. Martin Heidegger, "What is Metaphysics?" In: *Existence and Being*, Vision Press, London, 1956.
3. Rudolf Carnap, "Phiosophy and Logical Syntax" Chap I: Rejection of Metaphysics. In: *The Age of Analysis.*
4. Vladimir İlyiç Lenin, *Materyalizm ve Ampiriokritisizm* Çev. Sahir Sel, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1968.
5. Friedrich Engels *Anti Dühring I*, Çev. Reşat Baraner. Sol Yayınları, Ankara, 1966.
6. Friedrich Engels, "Ludvig Feuerbach ve Klasik Alman Felsefesinin Sonu" In: *Felsefe İncelemeleri*, Çev. Cem Eroğlu, Sol Yayınları, Ankara, 1968.

---

* *Niçin Diyalektik (Denemeler)*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1977, ss. 68-86.

REICHENBACH VE TÜRKİYE'DE POZİTİVİZM

CEMİL AKDOĞAN

Neopozitivizm 1933'te Reichenbach'ın etkisiyle Türkiye'ye girdi ve Nusret Hızır'ın, Cemal Yıldırım'ın, Hüseyin Batuhan'ın ve Teo Grünberg'in çalışmaları ile etkinliğinin doruk noktasına erişti, ama 1980'lerde özellikle Thomas S. Kuhn'un etkisiyle gerilemeye, hatta etkinliğini yitirmeye başladı.

Neopozitivizm felsefî bir akım olduğu için doğrudan bilimin gidişini, içeriğini etkilemez, bilimsel bir bilgi de üretmez. Bu akım 20. yüzyıl bilimini etkileyen ve yönlendiren Ernst Mach'ın düşüncelerinden etkilenmiştir.

Mach kendi çağında etkin olan atomcu anlayışa karşı çıkmıştır, çünkü atomları doğrudan gözlemleyebilmek mümkün değildir. O, duyumları aşan bir gerçeklik kabul etmez ve dolayısıyla dış dünyayı, atomları yani maddeyi yadsır. Mach bu şüpheci, pozitivist tutumuyla atomculuğu savunan Newtonculuğa karşı çıkan ve 19. yüzyılın sonlarına doğru ortaya çıkan termodinamik ve elektromagnetik çalışmalarını destekler. Ona göre bilimin amacı duyumlar arasında matematiksel formüller aracılığı ile bağlantılar kurmaktır.

Einstein, işte daha çok, Mach'ın bu şüpheci yaklaşımını bilimde uygulayarak özel görelilik kuramını kurar. Ancak, o, Mach gibi, dış dünyayı yadsımaz. Quantum mekaniğinde yapılan çalışmalar da Mach'ın kurduğu felsefî çerçeve içinde gerçekleşir. Örneğin, belirsizlik ilkesi Mach felsefesinin bilime uygulanışı sonucunda ortaya çıkar.

Mach temelde bir fizikçidir, bir bilim adamıdır, onun için de metafiziğe karşı aldığı tavır bilimin gidişini etkileyebilmiş, yönlendirebilmiştir. Oysa neopozitivizm felsefî bir sistem olduğu için bilimde etkinliği olmayan bir uğraştır. Mach'ın duyumları Wittgenstein'da nesneler, Carnap'ta ilk yaşantılar ve Reichenbach'ta ise gözlem verileri olur. Neopozitivistler, Mach'tan farklı olarak, modern mantığı çözümleme aleti olarak kullanırlar. Bu nedenle neopozitivizme çoğu kez mantıksal pozitivizm adı da verilir.

Neopozitivizm gözlemi, deneyi temele alan felsefî bir yaklaşımdır. Bütün bilimsel kuramlar duyumlardan hareket edilerek kurulmalı ya da bilimdeki bütün kavramlar duyumlara indirgenebilmelidir. Dolayısıyla eğer biz uygun yöntemi, deneysel yöntemi kullanırsak, doğa hakkında doğru bilgiler elde ederiz. Bilim adamları bilime yeni olgular ya da kuramlar eklediklerinden bilim birikimsel bir biçimde gelişir. Bu anlayış tarihi ortadan kaldırır, çünkü önemli olan geçmişin yanlış bilim kuramları değil, ama çağdaş bilimin ulaştığı sonuçlardır.

Deney, duyum tek ölçüt olduğuna göre bilim adamları nesnel olmak zorundadırlar. Doğaya önyargısız, nesnel bir biçimde yaklaşmak gereklidir. Önyargılara dayanan, denetlenemeyen, duyumlara indirgenemeyen metafiziksel düşüncelere felsefede veya bilimde yer yoktur. Bilim adamları eğer bir tek karşıt örnekle karşılaşırlarsa, nesnel oldukları için kuramlarını yadsımalıdırlar. İşte neopozitivizmden böyle bir bilim anlayışı ortaya çıkmaktadır.

Neopozitivizmin Türkiye'de etkinlik kazanması bu akımın en önemli temsilcilerinden Hans Reichenbach'ın 1933'te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesine gelmesi ile başladı. Reichenbach 1938 yılına değin yeni felsefe ve olasılık kuramı üzerine verdiği dersler ve konferanslarla bu akımı tanıtmaya çalıştı, ancak ne var ki öğrencilerin ve hatta Türk öğretim üyelerinin matematik ve fizik bilgisi Reichenbach'ı izleyecek düzeyde değildi. Bundan dolayı da Reichenbach'ın çabaları, asistanı Nusret Hızır'ı etkileme dışında, pek başarılı olamadı.

Reichenbach'ta neopozitivizmin bütün tezlerini bulmak mümkündür. Onun da hareket noktası gözlem verileri, duyumlardır. Gözlem verilerini düzenleyecek âlet de mantıktır[1].

Felsefe düşünce biçimlerini mantıksal çözümlemeye tabi tutar. Artık felsefe spekülasyon, metafizik değildir. Felsefe bilimseldir, hatta bilim kadar kesin sonuçlara ulaşır, çünkü felsefe spekülasyondan çıkıp bilime geçer:

> Bilimsel felsefe tarihçilik tutkusundan uzak kalmaya, mantıksal çözümleme yoluyla, çağdaş ve güvenilir sonuçlara ulaşmaya özen gösterir. Bilim felsefecisi, doğruluk ya da bilgi sorununun bilimde ele alındığı anlamda felsefede ele alınması üzerinde ısrarlıdır. Yeni felsefe mutlak doğruluk kavramını geçmişe özgü bir saplantı sayar, empirik bilgilerimizin, mutlak doğruluk şöyle dursun, kesin bile olamayacağı görüşünü savunur. Bilgilerimizin bu aşamadaki durumuyla ilgilendiği ve bir bilgi teorisi oluşturmaya koyulduğu kadarıyla yeni felsefenin kendisi empirik nitelikte olup olgusal doğruluğa yöneliktir[2].

Böylece Reichenbach felsefe tarihini ve tarihsel yaklaşımı yadsır. Çağdaş bilimi tek ölçüt olarak alır. Kullandığı yöntem de mantıksal çözümleme, yani bilimsel önermelerin mantıksal olarak irdelenmesidir. Empirik bilgilerimiz olasılıklı olduğu için Reichenbach olasılık mantığı ile de uğraşır.

Reichenbach özellikle 19. yüzyıl felsefesine, Fichte'ye Schelling'e, Hegel'e, Schopenhauer'e, Spencer'e ve Bergson'a karşıdır. Ona göre Kant ve Kant'tan önceki felsefe sistemleri dönemlerinin bilimini az çok içermektedir. Oysaki 19. yüzyıl felsefesi felsefe ile bilim arasındaki ilişkiyi ve bilimden kaynaklanan felsefeyi hiç gözönüne almaz, bu yüzden de birtakım "yüzeysel genellemeler", analojiler, ve bazı mistik öğelerle yetinir[3].

Nusret Hızır Almanya'da fizik, matematik ve felsefe öğrenimi gördükten sonra İstanbul Üniversitesinde Reichenbach'ın derslerini izlemeye başladı. Macit Gökberk'in askere gitmesiyle de Reichenbach'ın derslerini çevirdi ve 1934 yılında Reichenbach'ın asistanı oldu.

1942'de Ankara Üniversitesinde Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesine girerek 1968 yılına kadar Felsefe ve Modern Mantık dersleri verdi.

Hızır Almanya'da fizik ve matematik çalıştığı için Reichenbach'ın fikirlerini izleyebildi ve o fikirlere yatkın olduğu için de onların güçlü bir savunucusu oldu. Reichenbach'ın çoğu fikirlerini Nusret Hızır'ın *Felsefe Yazıları* (1976) ve *Bilimin Işığında Felsefe* (1985) kitaplarında bulmak mümkündür. Örneğin, Hızır bilim felsefesini şöyle tanıtır:

> Bu felsefe için gerçek bilgide sarsılmazlık söz konusu değildir; çünkü her gerçek bilgi – nerede olursa olsun, ister doğa bilimlerinde, ister "manevi" denen bilimlerde – tümevarımla elde edilir, gerçek bilgiyi elde etmek için gözlem ve tümevarımdan başka bir yöntem yoktur. Tümevarım ise olasılık kanunlarına sıkı sıkıya bağlıdır[4].

Hızır özellikle metafiziğe ve klasik felsefeye karşıdır. Ona göre metafizik bize bilgi veremez:

> Klasik felsefe, genelin peşinde koşar. Yani düşünceye, bilime, dolayısıyla iç ve dış acuna hükmeden kanunları, ilkeleri araştırmak ister ve çok kere bunların insan kafasında bulunduğunu sanır. Bunun bilimsel yollarla hiçbir zaman erişilmez bir şey olduğunu, daha doğrusu böyle bir şeyi sormanın anlamı olmadığını bilemediğinden, ancak masallarda, edebiyat yapıtlarında yer alabilecek benzetmelere, karşılaştırmalara başvurmaktadır. Bu felsefenin en çok başvurduğu şekiller, insana benzetme ile elde edilen

"anthropomorphe" şekillerdir. Kiminde tin *(Geist)*, yavaş yavaş uyanan, bir görüşten onun karşıtına geçerek, sonra bir basamak daha yükseğe atlayarak aydınlığa varan bir dev varlık gibidir[5].

Hızır'da felsefe bir üst dil olarak bilimin önermelerini mantıksal olarak çözümler, eleştirir[6]. Hızır'ın temel görüşlerinde öldüğü yıl olan 1980'e kadar fazla bir değişiklik olmadı. O 1976'da bu gerçeği açıkça dile getirir:

> Ben 30 yıllarında, hocam Hans Reichenbach'ın İstanbul Edebiyat Fakültesinde asistanı iken, Viyana Çevresi *(Wiener Kreis)* adıyla ün salmış olan Bilimci Filozoflar grubuna ve Hans Reichenbach'a çok yakındım. Bugün de babalarımızın dediği gibi, "zihniyet" bakımından onlara oldukça yakınım[7].

Amerika Birleşik Devletleri Indiana Üniversitesinde doktorasını tamamladıktan sonra Türkiye'ye dönen Cemal Yıldırım 1963 yılından itibaren Orta Doğu Teknik Üniversitesinde Mantık, Bilim Metodu ve Bilim Felsefesi derslerini emekli olduğu bu yıla kadar verdi. Yıldırım, Reichenbach'ın fikirlerine özel bir yer verir. Yazdığı *Bilim Felsefesi* (1973) kitabının Önsözünde felsefenin spekülasyon olmayıp mantıksal çözümleme olduğunu belirtir:

> Felsefe denince genellikle spekülatif nitelikte, hatta bazan sorumsuzca yürütülen bir düşünce biçimi akla gelir. Bu çağdaş felsefe için doğru olmadığı gibi, bilim felsefesi için hiç doğru değildir. Bilim felsefesi, konu ve amacına uygun olarak, eleştirisel ve analitik bir düşünme çabasına dayanır. Spekülasyonun felsefede ve hatta bilimde yerini inkâr etmemekle birlikte, ne bilim ne de aslında felsefe salt spekülatif düzeyde ilerleyemez. Biri nasıl gözlem veya deneyi son başvurma katı olarak kabul etmişse, diğeri de ister istemez, mantıksal çözümleme metodunun denetimine girmek zorundadır[8].

Yıldırım aynı eserinde Reichenbach'ın *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* adlı eserinin bazı kısımlarını Türkçeye çevirdi, 1981 yılında da *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'nu bütünüyle Türkçeye kazandırdı.

Yıldırım Reichenbach'ın buluş bağlamı ve doğrulama bağlamı ayırımını benimser. Reichenbach'ın ve başkalarının buluş bağlamını psikolojik bir süreç olarak düşünmesine karşın, Yıldırım buluş bağlamının kendine özgü bir mantığı olduğunu vurgular, daha doğrusu bilimsel buluşta bir uslamlama modeli arar. Bu bağlam sadece psikolojik bir süreç olmakla kalmaz aynı zamanda, mantıksal olma özelliğini de taşır[9]. Böylelikle Yıldırım Reichenbach'tan daha ileri giderek mantıksal çözümlemeyi buluş bağlamına dahi uygular. Doğrulama bağlamına ilişkin olarak da bir inancın kanıtı tarafından ne derece desteklenebileceği sorununu ele alır[10].

Hüseyin Batuhan, bana söylediğine göre, neopozitivizmi benimsemeden önce zamanını yok yere harcayarak varoluşçuluğun öncüsü Kierkegaard üzerine doktora tezini, *Batıda Tolerans* konusu üzerine de doçentlik tezini yazmış. Hocalarından hiçbirisi de ona yanlış yolda bulunduğunu söylememiş.

Batuhan 1960'ların başında kendi kendine neopozitivizm akımını benimseyip neopozitivizmin konularını İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesinde verdiği derslerle metodik bir şekilde işlemeye başladı. Onun birinci yıl Formel Bilimler, ikinci yıl Empirik Bilimler, üçüncü yıl Ahlâk Bilgisi ve dördüncü yıl Metafizik Bilgi üzerine dersler verdiğini görüyoruz.

Batuhan da Russell'ın, Carnap'ın, Reichenbach'ın ve Quine'ın etkisiyle felsefeyi bilimlerin ve başka alanların önermelerinin analizi ve eleştirisi olarak anlar. Bu analiz ve eleştiriler sonunda bilimsel önermeler elde edilecektir. Asıl amaç da felsefeyi ortadan kaldırmaktır.

Ancak Batuhan da dar anlamda bir neopozitivist değildir, çünkü Quine'dan aldığı etkiyle metafiziğe düşman olmuyor, onu dışlamıyor. Neopozitivizmi sadece bir metodolojik etkinlik olarak anlıyor. Ona göre metafizik önermeler bile analiz edilmeli, eleştirilmelidir.

Batuhan, Semiotiğe Giriş adıyla verdiği derste de dilin tuzaklarını, çokanlamlılığını, görevlerini, kısacası niteliklerini dilsel bir biçimde, yani mantık kullanmadan ele aldı[11].

1961-1962 öğretim yılından itibaren Teo Grünberg'in Batuhan ile birlikte çalıştığını görüyoruz. Grünberg de metodolojik anlamda neopozitivizmi destekliyor. Ona göre de bilimde ve felsefede karşılaştığımız metafizik önermeler yeterince açık değil. Mantıksal analiz onları açık-seçik bir duruma getirebilir. Eğer metafizik önermeler bilimsel önermelere dönüşürse, onları denetleyebilmemiz mümkün olacaktır.

Böylece felsefenin amacı gerek bilimsel (zaman, uzay, kuvvet gibi) gerek metafizik (varlık, doğruluk, bilgi gibi) terimleri aydınlatmak ve sonuçta bilimsel bir açık-seçikliğe, belirginliğe kavuşan önermeler elde etmektir. Felsefî analiz başarılı olduğu oranda mantık, yapay zekâ *(artificial intelligence)*, anlam bilimi, doğruluk bilimi, bilgi bilimi ve varlık bilimi gibi dallar felsefeden ayrılıyor.

Batuhan ile Grünberg 1966 yılında Orta Doğu Teknik Üniversitesine geçiyorlar. 1967 yılından itibaren de neopozitivizmin âletini öğrencilere kazandırabilmek için Millî Eğitim Bakanlığının yardımı ile lise öğretmenlerine Modern Mantık yaz kursları düzenlemeye başlıyorlar ve yavaş yavaş Modern Mantık bütün liselerde okutulmaya başlanıyor.

Neopozitivizmin Çöküşü:

Neopozitivizm ideal bir bilim imgesi ile yola çıktığı için bazı ciddî sorunlarla karşılaştı. Bilimdeki her terim duyumlara, gözlem verilerine indirgenemedi. Ayrıca bilimde metodun etkin olduğu tezi, yani bir bakıma tarihin yadsınması tezi geçerliliğini koruyamadı. Neopozitivizm iddia etmesine rağmen gerçek anlamda bilgi üretemedi, çünkü çağdaş bilimden aldığı önermeleri sadece mantıksal analiz yoluyla incelemeye çalıştı.

Hem neopozitivizmin kendi içinde baş gösteren güçlükler, hem de özellikle Kuhn'un yeni bilim anlayışı neopozitivizmin çökmesine neden oldu.

Yeni görüşe göre bir paradigma (geniş düşünsel çerçeve) devrimsel bir biçimde başka bir paradigmanın yerini alır. Dünya görüşleri değişik olduğu için yeni paradigma eski paradigma ile kavramsal olarak karşılaştırılamaz[12]; artık hareket noktası gözlem, deney değil, paradigmanın kendisidir. Olgular ve dış dünya paradigma açısından anlam kazanırlar. Dolayısıyla nesnel, önyargısız bir biçimde doğayı anlamak mümkün değildir.

Bir paradigmada mutlaka teorik ve metafizik öğeler vardır. Bu öğeleri duyumlara indirgemek söz konusu bile olamaz. Neopozitivistlerin iddia ettiği gibi deneysel yöntem bilimi tek başına yönlendiremez. Yöntemin kendi başına hiçbir önemi yoktur, çünkü yöntem bilimin içeriğini belirleyeceğine, paradigma, daha doğrusu bilimin içeriği, metafiziği, yöntemleri belirler.

Bu yeni yaklaşımda bilim birikimsel olarak gelişmediği için çağdaş bilimin de önemi ortadan kalkar. Bilim mutlak bir hedefe doğru yol almadığından yeni paradigma eski paradigmaya göre daha nesnel olamaz. Böylece eski paradigmaların, yani tarihin önemi artar. Amaç paradigma değişimlerini anlamak olduğuna göre, başvurulacak tek kaynak bilim tarihidir. Bu şekilde tarih, tarihsel yöntem ön plâna çıkar.

Bilim tarihinden biliyoruz ki bir veya daha çok sayıda karşıt örnekle karşılaşmak bir paradigmayı veya kuramı yadsımaya yetmiyor. Bir paradigma doğrultusunda bilimsel

çalışmalar yapılıyorsa, bir birikimsel gelişme var demektir. Ne zaman ki çözülemeyen problemler, anormal durumlar artar, o zaman bilim adamları eski paradigmanın yerine yeni bir paradigma bulmaya zorlanırlar.

Kuhn'un sergilediği bu yeni bilim anlayışı daha gerçekçi olduğundan neopozitivizm dünyada ve Türkiye'de etkinliğini yitirmeye başladı.

Şimdi somut olarak Türkiye'de neopozitivizmin hangi noktaya geldiğini gözden geçirelim. Cemal Yıldırım neopozitivizm hakkındaki fikirlerini değiştirmemekle birlikte N. R. Hanson'la Kuhn'un fikirlerinden söz ediyor ve kuramların zihnin serbest yaratısı olduğu fikrine yer veriyor. Ayrıca olguların bir kurama bağlı olarak anlam ve önem kazandığını ileri sürüyor[13].

Hüseyin Batuhan, daha çok Stephen Toulmin ve Kuhn'un etkisiyle, bilim tarihi olmaksızın felsefe ile uğraşılamayacağı görüşünü yakınlarda benimsiyor.

Teo Grünberg ise, Kuhn'un görüşlerini neopozitivizm ile uzlaştırmaya çalışıyor. 1982 yılında yazdığı "Thomas S. Kuhn ve Bilimsel Akılcılık" adlı makalede bilimin Kuhn anlamındaki akıl dışı bir uğraş olmadığını kanıtlamaya çalışır. Ona göre iki rakip kuram birbirleri ile kavramsal bakımdan karşılaştırılamaz, ama bu karşılaştırılamazlık mutlak karşılaştırılamazlık anlamına gelmez. İki kuram niceliksel sonuçlarının dakikliği ve problem çözme kapasitesine göre karşılaştırılabilir ve bu yönlerden bilim nesnel ve birikimsel bir biçimde gelişir:

> Yeni kuramın uygulama alanı eski kuramın uygulama alanını içine alıp ondan genişse, o zaman eski kuramdan yeni kurama geçişin nesnel olarak birikimsel ilerleme niteliğinde olduğunu söyleyebilir[14].

Oysa Kuhn eski kuramın yeni kurama indirgenemeyeceği görüşünü savunur.

Görüldüğü gibi, yeni yaklaşım, daha doğrusu Kuhn'un görüşleri Türkiye'de gitgide önem kazanmaktadır. Özellikle Orta Doğu Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü öğretim üyelerinin bir kısmı dünyadaki yeni gelişmeleri izlemekte ve Kuhn'a özel bir önem vermektedirler. Hatta aynı Bölümde Kuhn üzerine yüksek lisans ve doktora düzeylerinde tezler yazılmaya başlanmıştır. Bu gelişmelerin ışığında neopozitivizmin artık Türkiye'de de ömürünü doldurmuş bir felsefî akım olduğunu söyleyebiliriz.

NOTLAR

1. Bkz. Reichenbach, Hans: *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, 1981, s. 41 ve 205.
2. *İbid*, s. 215-216.
3. *İbid*, s. 86-87.
4. Bkz. Hızır, Nusret: *Felsefe Yazıları*, Çağdaş Yayınları, 1976, s. 44.
5. *İbid*, s. 45.
6. Bkz. Hızır, Nusret: *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam Yayınları, 1985, s. 14.
7. Bkz. Hızır, Nusret: *Felsefe Yazıları*, s. 6-7.
8. Bkz. Yıldırım, Cemal: *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, 1979, s. 5.
9. Bkz. Yıldırım, Cemal: *The Pattern of Scientific Discovery*. M.E.T.U/Faculty of Arts and Sciences, 1968.

---

* *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozoflar*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1986, ss. 44-53.

10. Bkz. Yıldırım, Cemal: "Belief and Evidence", *International Logic Review*, December 1975.
11. Bkz. Batuhan, Hüseyin; Grünberg, Teo: *Modern Mantık*, O.D.T.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi, 1984, s. 7-97.
12. Karşılaştırılamaz derken iki paradigmanın İngilizce terimle "incommensurable" olduğunu söylemek istiyoruz "Incommensurability" ile "comparability"yi birbirinden ayırmak gerekir.
13. Bkz. Yıldırım, Cemal: *The Pattern of Scientific Discovery*, the revised edition, M.E.T.U./Faculty of Arts and Sciences, 1981, s. 43-46, 98-103, ve 120.
14. Bkz. Grünberg, Teo: "Thomas S. Kuhn ve Bilimsel Akılcılık", O.D.T.Ü., *İnsan Bilimleri Dergisi*, 1982/1, s. 28.

POSTMODERN DİL DURUMU

TAYLAN ALTUĞ

I

Postmodernizm, insanın dünya karşısında oluşturduğu *yeni* bir duruş'a; bilgi, ahlak, politika, estetik alanlarında öznenin yaşama soktuğu yeni bir tavra işaret ediyor. Bu duruşun özgül özelliği, kendisini kavramlaştırmaya izin vermeyişi, hatta kavramsallaştırma girişimlerine meydan okumasıdır. Postmodern deneyim, koşullarını, aklın biçim verici güçlerinde değil; fakat duyusal varoluşumuzun dolaysız tepkisinde bulan bir deneyim tarzını yaşama biçimi olarak öneriyor. Bu tartışılabilir bir şey kuşkusuz, fakat tartışma götürmeyen şey şu: Postmodern adı verilen kültürel pratikler ve yaşama biçimleri, bize, dünyayı *deneyimleme biçimi*'mizin değiştiğini gösteriyor. Bu, aynı zamanda, öznenin, kendileri aracılığıyla kendisini ve dünyayı kurduğu öndayanakların terk edilmesi anlamına geliyor. Akıl, bir bütün olarak dünyayı mümkün kılan öznellik olarak, birlik verici merkezi konumundan ediliyor. Öznenin birlik verici kategorilerinin totalize edici ve hegemonik yönü, eleştirinin başlıca hedefi haline geliyor. Özne, dünya(sı) içersindeki sarsılmaz konumunu kaybettiğini, bir anda konumsuz bir konuma geldiğini görüyor. Kendisini belirlenimsizliğin özgürlüğü içinde buluyor.

Bu zihin durumuna yol açan ayırt edici önemdeki etmen, *özdeşliğin* ayrım üzerindeki önceliğini, ayrıcalığını kaybetmesidir *(birinci belirleme). Ayrım*'ın (difference) özdeşliği tesis eden bir konum kazanmasıdır. Şüphesiz *bu* özdeşlik, artık asla *o* özdeşlik olamayacaktır (şu ünlü 'kimlik bunalımı'). *Ayrım*, postmodern olan her şeyi baştan sona kat eden biricik terimdir. Dili (deneyimi), ben'i ve dünyayı mümkün kılan *transcendental* koşuldur.

Postmodern zihin durumu, özünde bir dil durumudur (ikinci belirleme). Yüzyılımızda insan varoluşunun kökten biçimde dilselleştiğine tanık oluyoruz. "Deneyim" teriminin yerine "dil"in ikame edildiğini görüyoruz. İnsan deneyimi, özünde, dilseldir (Gadamer). Dil, basitçe, dünyayı betimlemede kullandığımız elverişli bir araç değil; dünyanın betimlenebilirliğinin imkânının koşulu olan şeydir. Dünyayı ve ben'i dil aracılığıyla yapılandırıyoruz; kendinde bağıntısız olan şeyi dilde, dil ile bağıntılıyoruz ve bizim için varoluş kazanmasını sağlıyoruz. Dilsel bir dünyada, biçimini dilin belirlediği bir dünyada yaşıyoruz. Medya, *information*, bilgisayar, imaj sanayii, bunlar dilsel uzayımızı kuran teknolojiler. O halde, yüz yüze olduğumuz bilinç dönüşümünü, yakalamamız gereken yerde, dilde, postmodern dil durumunda yakalamamız gerekiyor.

Postmodern dil durumunu karakterize eden dilsel olgu, göstergenin yapısal statüsünün yerinden edilmesidir, yani gösterilen ile gösteren ayrımının çözülüme uğratılması ve sınırın kaldırılmasıdır. Gösterge kavramının metafiziksel problematiği, onun *duyulur* olan ve *düşünülür* olan arasındaki karşıtlık tarafından belirlenmesi, bu karşıtlığa dayanmasıdır. Metafizik gelenek daima göstergeyi bu iki mevcudiyet (presence) uğrağı arasındaki bir geçiş (transition), bir köprü olarak ele almıştır. Gösterge, yalnızca, nesne biçimindeki mevcudiyet (duyulur olan) ile öz-mevcudiyet biçimindeki mevcudiyet (düşünülür olan) arasında gelip geçici bir gönderim olarak işlevde bulunur. Göstergenin bu kökensel belirleniminde, postmodern bakış açısından problematik olan, *gösterilenin* kendiyle-özdeşliğinin, daima *gösterenini* kendisine indirgemiş olması veya gösterenini kendi dışına sürmüş olmasıdır. Postmodern çözülüm, bu defa da, düşünülür olan'ın duyulur olan üzerindeki önceliğinin ortadan kaldırılması ile gerçekleşir ve dil, gösterenlerin sonsuzca süren birbirinin yerini alma oyununa dönüşür. Bu yapısal çözülmenin ürettiği sonuç, anlamın tözsel niteliğini kaybetmesi; anlamın dilin gerisinde duran *derin* boyut olmaktan çıkıp yüzeye, gösterene, duyusal olana çekilmesidir. Anlam, şimdi, yalnızca gösterenler arası bağlantıda dilsel *ayrım* olarak vardır. Lacan'ın sözünü ettiği, "gösteren altında gösterilenin sürekli kayıp gittiği" bir durumdur bu.

Postmodern dil durumunun açımlandığı kuramsal zemin, göstergenin post-yapısalcı eleştirisidir. Ancak bu eleştiri, bir düşünce sürecinin (gösterge üzerine düşünüm'ün) son uğrağını teşkil ettiği için; ilkin göstergenin *önce*'sine kısaca bir gözatmak uygun olacaktır. Modernizm öncesi, gösterge, dünyanın bir biçimi olarak vardır. Gösterge, şeyleri bir araya getirme ve birleştirme gücüne sahip benzerlik bağıyla, gösterdiği şey ile bağlılık içindedir. Foucault'ya göre,[1] bu dönemde, göstergelerin şeylere yerleştirilmiş olduğu düşünülüyordu. Göstergelere anlamlama (signification) işlevini veren bilgi değildi, fakat tam da *şeylerin dili* idi. Göstergeler varolmak için bilinmek zorunda değillerdi; kimse onları algılamasa da, onlar yine de oradaydılar. Göstergeler, Tanrının doğa aracılığıyla insanlarla konuşmak için kullandığı, açımlanmayı bekleyen ögelerdi. Bu dönemde gösterge, dünyayı kendisine yakın tutma ve dünyanın biçimlerinde içkin olma durumundadır. O henüz kendi tam varlığını kazanmış değildir: bir *belirtidir* (index), bir gösterge değildir. Belirti'yi göstergeden ayırt eden şey şudur: belirtinin bir kökeni vardır, kendi dışında bir temeli, bir dayanağı vardır; göstergenin ise böyle bir kökeni yoktur.

Göstergenin kökeninden, göndergesinden (gerçeklikten) bağımsız kılınması, modernizmin *kopma*'sını belirtir. Bu sürecin başlangıcında, göstergenin, insanın bilgi etkinliğinin içersine yerleştirilmesi olgusu bulunur. On yedinci yüzyıldan itibaren gösterge, artık işlevini bilginin içinde gerçekleştirmektedir. Göstergenin ancak bir bilme edimi sayesinde teşkil edilebilir olduğu anlaşılmıştır. Çünkü bilinen iki şey arasında, bilinen bir temsil etme ilişkisinin imkânı olmadıkça, gösterge varolamaz. Göstergenin varoluş alanını bilgide bulmasının yol açtığı önemli sonuç, doğal gösterge-uzlaşımsal gösterge karşıtlığının, ikincisi lehine çözüme uğratılmasıdır. Şeyler dünyasından seçilmiş ve bilgi tarafından gösterge haline getirilmiş bir öge olan doğal gösterge, zihnin egemenlik kuramadığı sınırlı, katı ve elverişsiz bir ögedir. Oysa keyfi (arbitrary) ya da insan yapması gösterge, zihnin önündeki bu engelleri kaldırır ve şeyler dünyasının en yalın ögelerine kadar çözümlenmesine ve bu ögelerin birleşimlerinin nasıl mümkün olduğunun gösterilmesine olanak sağlar[2].

Bu dönemde, göstergenin tasarım ile, yani bir bütün olarak düşünce ile eş-yayılımlı olduğu görülmektedir. Göstergeler düşünce içersinde ikamet ederler ve düşüncenin tüm uzanımını kat aderler, ancak düşünceye *dışsal* kalırlar. Epistemolojik bakış açısının egemenliğinden dolayı, göstergeler, henüz kendi başına varolan şeyler olarak görülmezler. *Sözel* gösterge, kendisi de bir gösterge olan ide'nin basit bir aracı gibidir. Böylece Loke'un belirtmiş olduğu gibi, sözel göstergeler, zihinde kurulmuş tasarımların (idelerin) göstergesi olmakla, dolaylı biçimde de olsa gösterge ile bağıntılarını korurlar. Semantik üçgen bu anlayış üzerinde temellenir: sözcük-ide-şey.

Modernist kopma, yani göstergenin göndergesinden bağımsız kılınması ve "eşdeğerliklerin sınırsız süreci"ne girilmesi, modernizmin ucunda duran Saussure ile gerçekleşir. Saussure'ün dili bir göstergeler dizgesi olarak tanımlaması, daha baştan gösterge ile her türlü bağın koparıldığını ve dilin *özerk* bir alan olarak konumlandığını gösterir. Her şey dil içinde olup bitmektedir. Dilin ögesi olan gösterge, gösteren ve gösterilen arasındaki yapısal ilişkiden oluşur. Gösterilen nesne değil, nesnenin zihinsel tasarımıdır; gösteren de fiziksel ses değil, zihindeki işitim imgesi'dir. Bu belirlenimiyle gösterge, tam varlığını kazanmış ve belirti'den ayrılmıştır. Saussure'a göre, dilsel göstergenin ayırt edici özelliği, onun *keyfi* ya da *nedensiz* olmasıdır, yani gösteren ile gösterilen arasındaki bağ, doğal değil keyfi ve uzlaşımsaldır. Saussure, göstergenin *keyfiliği*'nin dili tehdit eden bir dayanıksızlığa yol açtığını görmüş ve bunu gidermek için, göstergenin anlamının, yalnızca gösteren-gösterilen dikey bağıntısında değil; fakat aynı zamanda göstergeler arası yatay bağıntıda bulunabileceğini ileri sürmüştür. Her gösterge, dilsel *değer*'ini, ancak dilin yapısı içinde, diğer göstergelerle olan ayrımsal konumu sayesinde kazanır. Saussure'ün dilsel ögeler kavramı, dilin serüvenini postmodern mecraya doğru sürükler.

Roland Barthes, dilsel değer kavramı üzerine yaptığı çözümlemede, Saussure'ün, iyi bir mali düzende altının parayı temellendirmesi gibi; *gösterilen*'in de göstereni temellendireceği bir dil durumunun imkânsızlığını görmüş olduğunu belirtir. *Gösterilenin altın değeri*, sönmüş bir hayaldir. Gösterilenin sonsuza kadar kendi göstereni için geçerli olacağı bir dil mümkün değildir. Saussure, gösterenin gösterilene bağlanmasının değişken ve geçici olduğunu görmüştür. Altının paranın dayanağı olmaktan çıkması ve paraların kendi aralarında birbirini tutacağı bir dayanak dizgesi oluşturması gibi; *gösterilen* de şimdi dilden çekilmekte ve yerini gösterenlerin birbirlerine tutunmaları ile oluşan bir dayanak-dizgeye bırakmaktadır. "Gösterilen ile olan bağıntı belirsiz, dayanıksız, olduğundan, dizgenin bütünü, göstergelerin kendi aralarındaki tutumlarıyla dengelenir"[3].

Barthes'a göre, "Saussure yaşamını, yitirilmiş gösterilenin kaygısı ile katışıksız gösterenin ürkütücü dönüşü arasında geçirmiş gibi görünmektedir"[4].

II

Postmodernler-post-yapısalcılar, Saussure'ün 'yitirilmiş gösterilen'e ilişkin kaygısını, özgürleştirici bir stratejiye dönüştürürler: gösterenler gösterilenlerin safrasından kurtarılmalı ve anlam, gösteren ile gösterilenin sınırsızca birbirinin yerini alma oyununa bırakılmalıdır. Böylece, postmodern uğrakta, dilin çözündürülmesi yönünde yeni bir adım atılmış olur: çözülme bizzat göstergenin içinde nüfuz eder ve gösteren ile gösterilen arasındaki ayrım, göstereni *özgül* anlamdan bağımsız kılacak şekilde silinir. Anlam, şimdi, gösterenleri başka gösterenlerin yerine ve bunları da yine başkalarının yerine koyma oyunu içinde üretilen bir şey haline gelir. Gösterenlerin bu sınırsız oyununda, sabit sınırlar ortadan kalkar; gösteren, gösterilenini, önceki anlamını sırtından atar.

Gösterilen'in yerinden edilmesi, göstergenin metafiziksel problematiğini oluşturan ikiliğin tersine çevrilmesi işlemi ile gerçekleştirilir. Bu işlem, Derrida'nın bir çeşit felsefe yapma stratejisi olarak işlerlik kazandırdığı *yapıçözümü*'dür (deconstruction): "Bir geleneksel felsefi karşıtlıkla, birbiri karşısındaki terimlerin barışçıl bir birlikte-varoluşu ile değil; fakat şiddete dönük bir hiyerarşi ile karşılaşırız. Terimlerden birisi diğerine (axiologik, logik vb. biçimde) egemendir ve buyurucu konumu işgal eder. Karşıtlığı yapıçözümüne uğratmak, her şeyden önce, tikel bir anda hiyerarşiyi tersine çevirmektir"[5]. Göstergeye uygulanan da, ilk elde, gösterilenin ayrıcalıklı konumunu, içerisinde işlevde bulunduğu gösterilen-merkezli dizgenin yapısını çözmek suretiyle sarsmaktır.

Derrida, gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımı *silme*'nin, yani hem muhafaza edip hem iptal etmenin iki yolu olduğunu belirtir; klasik yol (metafiziğin uyguladığı), gösteren'i indirgemekten veya türetmekten oluşuyordu: göstergeyi düşünceye tabi kılmak. Nitekim Saussure bile, kendisinden yola çıktığı gösterge kavramını, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki bir ayrımda temellendirmekle –ki, bu durumda gösteren, gösterilene giriş sağlamak için varolur ve ileteceği kavrama ya da anlama tabi görünür– henüz bu klasik çerçeve içinde (Derrida'nın 'sözmerkezcilik' diye adlandırdığı gelenek içinde) yer almaktadır. Gösteren ile gösterilen arasındaki ayrımı silmenin ikinci yolu (Derrida'cı pratik) ise, "önceki indirgemenin işlevde bulunduğu dizgeyi soru konusu yapmaktan oluşur"[6]. Bu girişim, nihai olarak, duyulur olan ile düşünülür olan arasındaki karşıtlığın tersine çevrilmesini ve dizgenin genel bir yerinden edilmesini amaçlar.

Dil dizgesini, göstergenin metafiziksel hiyerarşisinden bağımsız kılma girişimi, Derrida'nın, "yapı" kavramı ve "yapının yapısallığı"na ilişkin tartışmasında yakalanabilir. Göreceğimiz gibi, bu *çözme* süreci, yapısalcılığın yapıya verdiği anlam içersinde, "merkez"in yerine "oyun"un ikame edilmesi ile sonuçlanacaktır. Batı metafizik geleneği, yapının yapısallığını, yapıya bir *merkez* vermek veya yapıyı bir mevcudiyet noktasıyla, bir sabit kökenle ilişkilendirmek suretiyle tesis etmiştir. Grekler, gerçekliğin iki alana bölünmüş olduğunu; bu alanlardan birisinin sarsılmaz bir eksen, diğerinin ise bu eksenin

çevresinde dönen bir alan olduğunu düşünmüşlerdi. Grekler'in öne çıkardığı yön, Derrida'ya göre, yapıya merkez kazandıran, yapının oyunu/işleyişi denilen şeyi sınırlandıran alandı. Bu durumda, merkezin işlevinin yalnızca yapıyı yönlendirme, dengeleme ve organize etmekle kalmadığı; fakat yapının organize edici ilkesinin, yapının oyununu/işleyişini sınırlandırmasını sağladığı görülmektedir. Merkez, yapıyı tanımlayan ve dolayısıyla yapının *bütünselliğini* içeren bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır. Merkez, yapı için öncegelen bir zorunluluktur; öyle ki, merkezden yoksun bir yapı kavramı düşünülemez bile.

Ama öte yandan, merkez, ögelerin, kendisinin yerine geçmesinin mümkün olmadığı bir nokta olmakla, "bir yapı içinde, yapıyı yönetirken, yapısallıktan kaçan şeyi" oluşturur. Derrida'ya göre, yapı ile ilgili olarak klasik düşüncenin, merkezin, paradoksal biçimde, hem yapının içinde hem de yapının dışında olduğunu söylemesinin nedeni budur. Merkez, bir bakıma, hem yapının özü, yapıyı mümkün kılan şey, hem de öte yandan yapının dışında olan şeydir. "Merkez, bütünlüğün merkezindedir, ama yine de merkez bütünlüğe ait değildir (bütünlüğün bir parçası değildir); bütünlük *merkezine başka bir yerde sahiptir*. Merkez, merkez değildir"[7].

İşte bu merkez olmayan merkez, birbiri ardı sıra gelen, birbirinin yerini alan, birbiri ile yer değiştiren bir *belirlenimler* dizisi olarak, anlamın tarihini ya da metafiziğin tarihini kuran şeydir. Derrida, yapı kavramının bütün tarihinin, merkezin yerini alması şeklinde bir dizi olarak, merkezin belirlenimlerinin bir zinciri olarak düşünülmesi gerektiğini belirtir. Bu ikame zinciri içinde yol alan metafizik tarihinin kalıbı ise, Varlığın, sözcüğün bütün anlamlarında mevcudiyet (presence) olarak belirlenimidir: "Temeller, ilkelere veya merkeze ilişkin bütün adların, daima değişmez bir mevcudiyeti belirtmiş oldukları gösterilebilir -- *eidos, arkhe, telos, energeia, ousia, aletheia vb.*"[8].

Her türlü anlam verme'nin, kendisini, çevresinde organize ettiği bu merkezi mevcudiyet (ya da *transcendental* gösterilen), Derrida'ya göre, asla kendisi olmamış olan, daima kendisinden, kendisinin yerini tutan'a sürülmüş olan bir mevcudiyet şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu durumda şu da besbellidir ki, bu "yerini tutan", kendinden önce varolmuş olan herhangi bir şeyin yerini tutmamaktadır. Bu açıdan bakılınca, merkezin, bir mevcut-varlık biçimi içinde düşünülemeyeceği; merkezin sabitlenmiş bir mevki olmayıp, bir işlev olduğu, içersinde sonsuz sayıda göstergenin birbirinin yerini alma oyununa girdiği bir tür mevkisizlik olduğu pekala düşünülebilir. İşte bu düşünce uğrağı, yapı kavramının sabit bir merkez veya mevcudiyet kavramı dışında düşünülmesini gerektiren Derrida'cı *kopma noktası*'nı oluşturur: "Bu, dilin tümel sorunsalı istila ettiği an idi; bir merkezin veya kökenin yokluğunda, her şeyin söylem haline geldiği, yani merkezi gösterilen'in kökensel veya transcendental gösterilen'in, bir ayrımlar dizgesi dışında asla mutlak olarak mevcut olmadığı bir dizge haline geldiği andı. Transcendental gösterilenin yokluğu, anlamlamanın alanını ve oyununu sınırsızca genişletir"[9].

Merkezi bir *transcendental* gösterilen, verilmiş bir anlamlama dizgesinin eklemlenmesinde özsel olan; fakat kendisi bu dizgeden bağımsız biçimde varolan bir terim olma özelliğine sahip görünüyor. Fakat anlamlama dizgesinde *böyle* nihai, kendisi ötesinde bir başka terime gönderimde bulunmayan bir terim yoksa veya bu terim, belirlediği dizgeden bağımsız olarak var değilse; bu durumda, anlamlamanın sınırsız oyunu içinde her gösterilen aynı zamanda bir gösteren olarak işlevde bulunacak demektir. Anlam, göstergeler dizgesi dışında duran ve dilde ele geçirilmesi umulan aşkın bir şey olmaktan çıkıp; gösteren ile gösterilenin sürekli birbiriyle değiş-tokuşu, sonsuz bir süreç içinde birbirine dönüp durmaları, birbirinden kopup hep yeni bileşenlere girmeleri hareketi içinde üretilen bir şey haline gelir. Böylece, gösteren-gösterilen dikey bağıntısı içinde sabit kılınmış gösterge düşüncesinden de koparız. Sınırsız ve döngüsel bir 'yerini alma' süreci içersinde, gösterenler ve gösterilenler birbirlerine dönüşüp dururlar ve bu süreçte kendinde gösteren olmayan *nihai bir gösterilene* asla ulaşılamaz.

"Dilde positiv terimler olmaksızın, yalnızca ayrımlar vardır". Derrida'nın hareket noktası, Saussure'ün bu cümlesidir. Saussure, göstergelerin keyfi ve uzlaşımsal olduklarını ve her birinin özsel özellikler tarafından değil, fakat onları diğer göstergelerden ayıran ayrımlar tarafından belirlendiğini ileri sürer. Göstergenin keyfilik ve ayrımsallık karakteri, birbirinden ayrılamaz özellikleridir. Öyle ki, göstergeler dizgesi yalnızca terimlerdeki *ayrımlar* tarafından teşkil edildiği için, keyfilik olabilir. Anlamlamanın ögeleri, onları birbirinden ayıran ve onları birbirine bağlayan karşıtlıklar şebekesi sayesinde işlevde bulunurlar. Saussure'ün, dilsel olguları, onları mümkün kılan ayrımsal bağıntılar çerçevesinde açıklama girişimi, dilsel dizgenin salt biçimde *bağıntısal doğasını* vurgulamasıyla sonuçlanır. Böylece Saussure, dilin sözcüklerden/positiv kendilik'lerden oluştuğu; sözcüklerin bir dizge oluşturacak şekilde bir araya getirildiği şeklindeki yaygın anlayışın tersine; sözcüklerin/göstergelerin positiv kendilikler olmayıp, ayrımın sonucu/etkisi olduklarını ileri sürmekle, Derrida'ya göre, sözmerkezciliğin (logocentrism) güçlü bir eleştirisini sunar. Nitekim, dil dizgesinin yalnızca ayrımlardan oluştuğunu ileri sürmek; dil teorisini söz olaylarında ya da dizgede mevcut olabilen positiv kendilikler üzerinde temellendirme girişimini yıkar[10].

Saussure'ün ulaştığı sonuç, anlamlamanın koşulu olarak göstergenin bütünlüğünü, yani gösteren ve gösterilen olarak göstergeyi etkiler. Gösterge, ayrım ilkesine göre, artık bir *kendilik* olarak, kendine yeterli bir mevcudiyet içersinde var değildir. Ayrımdan önce ve ayrımın dışında hiçbir mevcudiyet bulunmaz: hem gösteren hem de gösterilen, ayrımın bir sonucudur/etkisidir. Gösterge, içersinde yalnızca *izlerin* (trace) bulunduğu sınırsız bir gönderim yapısı içinde kurulmuş bir "iz"dir: "Ayrımların oyunu, herhangi bir anda veya herhangi bir şekilde, kendinde ve kendiliğinden mevcut ve sadece kendisine gönderen yalın bir ögenin varolmasına meydan vermeyen birleşimler ve gönderimler içerir. Yazılı söylemde olsun, sözlü söylemde olsun, hiçbir öge, kendisi de basitçe mevcut olmaktan ibaret olmayan bir diğer öge ile bağıntılı olmaksızın, bir gösterge olarak işlevde bulunamaz. Bu bağıntılık şu anlama gelir: her 'öge' dizinin veya dizgenin diğer ögelerinin kendisindeki izine başvurularak teşkil edilir... Ögelerde olsun, dizgede olsun, hiçbir şey herhangi bir yerde basitçe mevcut veya namevcut (absent) değildir. Her yerde yalnızca ayrımlar ve izleri vardır"[11].

Ayrımsallık, bu şekilde, dilsel dizgenin özsel özelliği olarak görüldüğünde; anlam, göstergede *dolaysız biçimde* mevcut bir şey olmaktan çıkar. Anlam göstergeler arasındaki ayrımların bir işlevidir ve her gösterge ayrımsal bağıntıların bir düğümü'dür: her gösterge, bizi, kendisiyle ayrımsal bağıntı içinde olduğu başka göstergelere gönderir. Bu bağıntılar sınırsızdır ve hepsi anlam üretme potansiyeline sahiptir. Bu ayrımsal yapı içinde gösterge, bir 'kendilik' (entity) olmaktan çıkıp, bir 'izvarlık' haline gelir. Gösteren düzeyinde olsun, gösterilen düzeyinde olsun, her öge, kendileri ile karşıtlık bağıntısı içinde olduğu diğer ögelerin izleri tarafından belirlenir. Culler'ın örneklediği gibi, herhangi bir kimse 'bat' dediğinde *mevcut* olan ses, bu kişinin seslemediği biçimde (pat, mat, bad, bet) izleri tarafından mesken tutulmuştur ve bu ses, ancak bu tür izlerden oluşmakla bir gösteren olarak işlevde bulunabilir[12].

O halde, göstergenin yapısı, daima namevcut olan 'öteki'nin izi tarafından belirlenir. İz, göstergeyi oluşturan ayrımsal yapı içinde öteki'nin oynadığı rolü belirten bir terimdir. Her göstergede, bu göstergenin, kendisi olmak için dışta bırakmış olduğu öteki göstergelerin izi vardır. İz, kendisini mevcudiyetin bir hayaleti, bir *simulacrum*'u olarak görünüşe çıkarır. İz, bir mevcudiyetin yokluğunun belirtisidir. Göstergenin yapısı bir iz yapısıdır. Bu yapı içinde, izler, izi olabilecekleri herhangi bir kendilik'ten önce gelirler. Dolayısıyla anlamlama ediminde iz'in ötesine geçemeyiz, yani öteki'nin eksiksiz varlığını asla bulamayız. Ayrımsal dizge içinde, her gösterge, asla kendi sıfatıyla ortaya çıkmayan bir başka göstergenin izi tarafından mesken tutulmuştur.

Bir sesleme edimi ile bir şey anlamlamanın imkânı, önceden dilin bu ayrımsal yapısında 'yazılıdır'. Anlamlama, bir göstereni bir gösterilene basitçe bağlamak şeklindeki

dolaysız bir edimi belirtmez artık; ayrımsal izlerin dolayımına yerleşerek anlam *üretme*'yi ifade eder. Bu, göstergenin hep bir başka göstergeye götürdüğü, sınırsız ve döngüsel bir süreçtir; bu süreçte her gösterge, gösteren ve sonra da gösterilen olarak bir diğerinin yerini alır. Bu yerini alma, yerini tutma (substitution), bir etkinlik olarak, Derrida'nın 'oyun' adını verdiği şeydir ve ayrımların dizgesel bir işleyişini ifade eden *ayıram*'a[13] (différance) gönderimde bulunur.

Ayıram (différance), Derrida'nın ortaya attığı, bilincin *erteleme (deferral)* hareketi ile Saussure'ün *ayrım (difference)* kavramını birbirine bağlayan bir terimdir. Husserl'in, kendisini anlayan ve söylemek istediği şeyi söyleyen bir *ses*'in saf öz-mevcudiyeti olarak gördüğü *bilinçte*, Derrida, zamansallığın ürünü olan sürekli bir erteleme görür. Erteleyen bilinç, mevcudiyete ilişkin epistemolojik güveni/kesinliği sağlayan "şimdi"ye bir meydan okuma'dır. Tek bir belirlenebilir an olarak "şimdi" yoktur. Şimdi sürekli olarak ertelenir; erteleme, şimdi'ye öngelir ve onu meydana getirir. Bilincin erteleyici içtepisi ile göstergelerin ikame edici doğasını bir araya getirmek suretiyle, Derrida, göstergenin imkânının erteleyici içtepide, *ertelemede* (deferral) bulunduğu anlayışına ulaşır. Erteleme kavramı hem bilincin hareketliliğini, hem de bilincin, erteleme olarak dil ile bağıntısını içerir[14].

Semiologi'de, gösterge, kendi dışında bir şeyin yerini tutan şey olarak tanımlanır. Çoğu zaman, göstergenin, bizzat şeyin yerine konduğu düşünülür. Derrida'ya göre, göstergenin, anlam veya göndergeyi temsil eden *mevcut* bir şeyin yerini tutmasının anlamı şudur: gösterge, mevcut olanı yokluğu içersinde (yokluğunda) temsil eder. Gösterge mevcut olanın yerini alır. "Şey"i kavrayamadığımızda ya da gösteremediğimizde, mevcut olanı, mevcut varlığı ortaya koyamadığımızda; mevcut olan sunulamadığında, anlamlama yaparız, gösterge sapağı (detour) ile iş görürüz. Göstergeler alıp veririz. İşaretleşiriz. Gösterge, bu anlamda, ertelenmiş mevcudiyettir"[15]. Gerçekten de, göstergelerin dolaşımı, şeyin kendisi ile karşılaşabileceğimiz, onu kendimizin kılabileceğimiz, mevcudiyetini sezebileceğimiz anı sürekli erteler. Göstergenin bu klasik olarak belirlenmiş yapısı, "mevcudiyeti erteleyen göstergenin, ancak ertelediği mevcudiyet *temelinde* kavranabilir olmasını ve göstergenin, yeniden kendine mâl etmeyi amaçladığı ertelenmiş mevcudiyete *doğru hareketini* öngerektirir. Bu klasik semiologiye göre, göstergenin bizzat şeyin yerini tutması, hem ikincil (secondary) hem de *geçici*'dir (provisional): göstergenin kendisinden türediği kökensel ve kayıp mevcudiyetten dolayı ikincil; göstergenin, kendisine doğru bir dolayım hareketi olduğu bu nihai ve kayıp mevcudiyetle ilişkili olarak geçicidir"[16].

Göstergenin bu tanımlanışında, birbiri ile bağıntılı iki ayrımsal çizgi ortaya çıkmaktadır. İlkin, gösterge, tanımsal bağlamı içersinde, zaman bakımından, belirttiği/gösterdiği şeyden *sonra* geldiğini bize bildirmektedir. Bu şekilde, gösterge, zaman içersinde, ertelenmiş olan göstergesinin mevcudiyetinden ayrılmaktadır (kendisinden türediği kökensel ve kayıp mevcudiyet). İkinci olarak, bu erteleme içersinde, gösterge, mevcudiyetin vaat edilmiş bir yeniden kendine mâl etmenin parçası olarak varolduğu yere işaret etmekte ve böylece kendisi ile göndergesi arasında uzaysal bir ayrım oluşturmaktadır. A*yıram (différance)*, işte bu zamansal erteleme ile uzaysal ayrımı temsil eder[17]. *Ayıram*, ayıran ve erteleyen ayrımdır; (mevcudiyeti uzayda ayırma, zamanda erteleme olarak da okunabilir); *ayıram*'ın hareketi, *ayırma/ayırt etme* edimi içersinde sürüp giden bir erteleme sürecidir. Bu açıdan bakıldığında, duyulur olan'dan ayrılmış/ayırt edilmiş düşünülür olan, aynı zamanda ertelenmiş duyulur olan olarak görünür; aynı şekilde, görü'den ayrılmış/ayırt edilmiş kavram, ertelenmiş görü, doğadan ayrılmış/ayırt edilmiş kültür, ertelenmiş doğa olarak ortaya çıkar.

III

Derrida'nın yapıçözümler aracılığıyla gerçekleştirmeye giriştiği dilsel proje, anlam alanının göstergeler alanına indirgenebilir olduğunu kanıtlamaktadır. Gösterge dizgesinin yapısı, tüm düşünce alanına atfedilir olmalıdır. Çünkü, anlamın olduğu yerde,

göstergelerden başka bir şey yoktur. "Biz ancak göstergeler içersinde düşünürüz". Klasik felsefe, göstergeyi tanımlamada herhangi bir güçlükle karşılaşmadı: göstergeyi hakikate, dili varlığa, sözü düşünceye tabi kıldı. Derrida ise, göstergeyi yalnızca hakikati anlama işlevinden ibaret bir şey olarak değil, hakikat veya öz diye adlandırdığımız şeye öngelen bir şey olarak düşünmemizi ister. Böyle olunca, göstergeyi, hakikati ve özü kaydetmekten çok, onu meydana getiren bir şey olarak görme durumuna geliriz. Anlam karşısında göstergenin *transcendental* önceliği anlayışını benimsemiş oluruz. Bu bakış biçimi, genelde, postmodern dil anlayışını karakterize eder: Anlam, dilin imkânının temeli değildir. "İz" veya "yazı" olmakla dil, daima göstergenin yapısının maddeselliği ve olgusallığı tarafından damgalanmış kalır. Bu demektir ki, düşünülür olan ile onun ifadesinin gösterge-dayanağı çözülmez biçimde birbirine örülmüştür. Bu durumda anlam, sabit kesinliklerden (özdeşliklerden) çok; dur durak bilmez bir ayrım ve erteleme hareketine, dil dizgesinin *transcendental* ilkesi olan *ayıram*'a dayanır. Anlamın, ayrımsal izlerin sonsuz ve rastlantısal oyununa bırakılması, anlamı, yerleşik bir temelden ve bu tür bir temel umudundan yoksun kılar. Bir iz varlığı olarak göstergeler, *açık* bir yapı oluştururlar ve bu yapı içersinde her konum, çevresindeki konumlarla özdeş-olmayışı ile belirlenir. Bu açıdan, görüldüğünde, dil, *transcendental* düzenliliklerin (arke-yazı) ve zamansallığın (erteleme) oyununun şekillendirdiği bir yapıdır.

Batı metafiziğinin temel düşüncesi, kendiyle özdeş anlamın ideal doğasının, dolaysız, görüsel olarak erişilebilir, edimsel deneyimin canlı mevcudiyeti tarafından garanti edildiği şeklindedir. Derrida'nın *aykırı* düşüncesi ise, hem öz-mevcudiyet olarak düşünülür olan'ın hem de nesne biçimindeki mevcudiyet olarak duyulur olan'ın, daha yüksek bir *özdeş-olmama* ilkesinin, *ayıram*'ın etkileri olarak görülebileceği yönündedir. Kendisini edimsel görü'de (algıda) gösteren şeyin mevcudiyeti, doğrudan doğruya göstergenin temsil edici gücüne bağımlıdır. Bu demektir ki, (dilce) nitelenmemiş mevcudiyet olamaz. Anlamın kökeni olarak gördüğümüz yalın mevcudiyetin gerisinde, daima, onu bir etki olarak ortaya çıkaran bir ayrımlaşma varsaymak zorundayız. Bu vargıların gerisinde, mevcudiyet-mevcut olmama şeklindeki hiyerarşik karşıtlığın tersine çevrilerek aşılması işleminin yani bir yapıçözüm'ün durduğu görülüyor. Buna göre, mevcudiyet'in transcendental gösterilen olarak işlevde bulunması için, karşıtına, mevcut-olmama'ya ait niteliklere sahip olması gerekir. Çünkü karşıtlıkla egemen terim, karşıtını dışta bırakamaz. Bu durumda, mevcut-olmama'yı mevcudiyet çerçevesinde, onun olumsuzlanması olarak tanımlamak yerine; 'mevcudiyet'i, genelleştirilmiş bir mevcut-olmama'nın, ayıram'ın etkisi olarak ele almak pekala mümkündür. ("Ayıram var değildir; o ne kadar mükemmel, biricik veya aşkın olsa da, mevcut bir varlık değildir"). Böylece, ayrıcalıklı (egemen) terim, dışta bıraktığı şey üzerinde temellendiği gösterilmek suretiyle, yerinden edilir ve yeniden tanımlanır. Mevcudiyet kavramının kökensel olmayıp, türetilmiş bir kavram olduğu görülür; mevcudiyet ayrımların oyununun bir etkisidir: "Böylece mevcudiyeti, artık varlığın mutlak merkezi biçimi olarak değil; fakat bir 'belirlenim' ve bir 'etki' olarak konumlamaya başlarız. Artık mevcudiyete değil, fakat ayıram'a ait bir dizge içindeki bir belirlenim ve etki"[18].

Mevcudiyetin yapısı, ayrım ve erteleme tarafından teşkil edilir ve buna mevcudiyeti algılayan özne de dahildir. Özne ancak kendisini ayrımlar dizgesi içine nakşetmek suretiyle anlamlayan bir özne haline gelir. Dilsel *ayıram*'ın oyunu/işleyişi olmaksızın özne kendisi için mevcut olamazdı. Bu yüzden ayıram ne etkin ne de edilgindir. Ayıram'ın eyleyicisi, yaratıcısı veya egemeni olan hiçbir özne yoktur. Çünkü mevcut olanla bağıntı, mevcut bir gerçekliğe veya bir varlığa gönderim, ayrımların oyunu içersinde daima ertelenmiştir. Semiolojik ayrımların oyunu olarak ayıram, her bildirişim sürecinden ve bildirişime katılan her özneden önce gelir. Tüm dilsel ifadeler, kendisi mevcut olmayan ayıram tarafından işleme sokulurlar. Nesnelliğin nihai kaynağı, bu yüzden, ne mevcudiyette ne de transcendental özne'de bulunur; fakat dilin organizasyonunda, dilin *transcendental* düzenlilikleri olarak arke-yazı'da ya da onun işleyiş tarzı olan *ayıram*'da bulunur. Gösterge, bir iz-varlığı olarak tanımlandığında, anlam, göstergede mevcut olan ile mevcut olmayanın

oyununda ortaya çıkar. İşte kökensel *ayıram*, yapı olarak, içersinde mevcut olma ile mevcut-olmamanın oyununu şekillendirdiğimiz, değiştirdiğimiz indirgenemez karmaşık *örülüş*'ü ifade eder.

Derida'nın anti-mevcudiyet takıntısı, *semiotik*'in herhangi bir anlamlama ediminin zorunlu koşulu olarak gördüğü *ayıramlar dizgesi*'ni de kuşatır. Ayıramlar sabit bir mevcudiyet değil, fakat meydana getirilmiş birer etki'dirler. Ayıramlar, Saussure'cü dil ve söz arasındaki değiş-tokuşta işlerler. Bu durumda, bir yandan, anlamlama edimleri, anlamlayıcı ayrımları yaratmak için zorunludurlar; fakat öte yandan, anlamlama edimleri sabit bir ayrımlar dizgesi olarak *dil*'e (langue) ya da *kod*'a başvurmak durumundadırlar. Derrida, bu ikiliği *ayıram* kavramı içersinde kuşatmaya çalışır. *Ayıram* hem bir ayrım, hem de bir ayırma'dır; hem anlamlamanın temeli olarak zaten varolan, *tarihsel* olarak şekillenmiş edilgin bir ayrımı; hem de anlamlamanın gerek duyduğu ayrımları meydana getiren bir ayırma edimini belirtir. Bu yüzden *ayıram*, mevcudiyet ve mevcut-olmama temelinde kavranamaz olan bir yapı ve hareket şeklinde tasarlanır. *Ayıram*'ın önceliği, mevcudiyet'in değil, *oyun*'un/hareketin önceliğidir: "Oyun daima mevcut-olmama ve mevcudiyetin oyunudur; fakat daha köklü düşünülürse, oyun, mevcudiyet ve mevcut-olmama olarak, oyunun imkânı temelinde kavranmak zorundadır"[19].

Ayıram, ayıran ve erteleyen yerini almalar (ikame) zinciri içersinde, durmaksızın kendini yerinden edip durur. O, ayrımın belirlenmemiş işleyişi olarak dil dizgesine aşkın kalır. Bu yüzden Derrida, *ayıram*'ın ne bir sözcük ne de bir kavram olarak görülemeyeceğini söyler. Zorunlu olarak gösterge dizgesine dışsal bir şeyi belirtmekle, *ayıram*, bu dizgenin içinde sözcük ya da kavram olarak tutarlı biçimde işlevde bulunamaz. "Varlığın kendisinden daha eski olmakla, *ayıram*'ın, basitçe, dilegetirilemez bir varlık olmasından değil; fakat adları ve kavramları meydana getiren ayrımsal kalıp olmasından dolayıdır: "Adlandırılamaz olan, hiçbir adın kendisine yaklaşamadığı dile-getirilemez bir varlık değildir, örneğin Tanrı gibi. Bu adlandırılamaz olan, adsal (nominal) etkileri, adlar denilen görece birlikli ve atomik yapıları, adların birbirinin yerini alma zincirlerini mümkün kılan oyun'dur"[20]. İçersinde adların ve kavramların "etkiler" olarak meydana getirildiği bu ayrımsal kalıbın kendisi ontik bir şey değildir. *Ayıram* ontik olarak yansızdır; herhangi bir 'kendilik'in varoluşunu veya varolmayışını içermez veya dışta bırakmaz. Onun rolü, içersinde söylemin işlevde bulunduğu koşulları tesis etmektir. Ayıram dilleri, söz-dağarcıklarını, bunların nasıl hem mümkün hem de imkânsız olduklarını göstererek ve onlara kendine-yeterlik verecek bir *kapanış*'ın imkânsızlığını göstererek; dilleri ve söz-dağarcıklarını hem temellendirir hem de bunların temelini sarsar[21]. Kendisi varolmayan "saf hareket"in bizi yüz yüze getirdiği bu oynak zemin ya da hatta zeminsizlik, dil bilincimizin öndayanaklarına çok fazla güven duymamız yönünde 'alarm'lar verir. Temel uyarı, dilin bizzat ayıram'ın/ayrımların oyununun ürettiği transcendental koşullarını hesaba katmayan her türden mevcudiyet iddialarının kuşkuyla karşılanması gerektiğidir.

Derrida'nın dili, dil içinde yapıçözümüne uğratma girişimi, bir anlamda dilin kendi kendini aşma (self-overcoming) çabası, özünde, dilin dil-dışı bir şeyi temsil etmekle mükellef olduğu anlayışını temelinden sarsma girişimi olarak görülmelidir. Dil ve söylem, mantığın ve sözmerkezciliğin kısıtlayıcı totalize edici etkilerinden bağımsız kılınabilir. Kuşkusuz, dili, dil-dışı kendilikleri bildirmede kullanabiliriz ve kullanıyoruz da. Ancak Derrida'nın vurguladığı şey, dilin bu kullanımının yalnızca bir oyun olduğudur. Bu, bizim dil ile oynadığımız bir oyundur; gerçekten yararlı bir oyun olabileceği gibi, dilin dildışı bir gerçekliği tam uygun biçimde temsil edebileceğini telkin ettiği ölçüde aldatıcı da olabilir[22]. İşte *ayıram*, "silahlanmış yansızlığı"[23] ile, dilin yapmaya kalkıştığı şeyi –kendi dışındaki bir şeyi anlamlama– yapma yeterliğini soru konusu kılma yönünde bizi köktenci biçimde uyarır. Söylemin, kalkıştığı şeyi başarmış olduğu şeklindeki sözmerkezci iddiayı yeniden düşünmemizi talep eder. *Gösterilen*'in prestijini ve kendinde-önemini kırarak, söylemde hiyerarşik kılınmış karşıtlıkları doğuran merkez özlemini, yetki veren baskı özlemini görmemizi ister.

Sözmerkezcilik *(logocentrism)*, dilin, kendi başına varolan olarak, temel olarak, tasarlanan bir anlam düzeni –düşünce, hakikat, mantık, dünya vb.– tarafından yönlendirildiği ve bu anlam düzenini yansıttığı/aktardığı inanışında temel bulur. Bu görüş açısından sözcükler, konuşan kişinin zihninde önceden mevcut anlamların temsilleri olmakla sınırlıdırlar. Gösteren olarak sözcükler, düşüncede mevcut anlam saltlığına ancak bir ölçüde yaklaşabilen aracılardır. Dolayımsız olan sözün, bu yönde yazıya göre bir önceliği vardır. Söz, konuşanın aktarmayı umduğu şeye, insanı çok daha yakın kılar. Bu da, sözün mevcudiyetin imkânına çok daha yakın olduğu anlamına gelir. Bilincin *iç sevisini* kullanarak kendimle konuştuğumda, anlam açıkça söz içersinde içkin görünür. Konuşma anında, sözün anlamını kavradığım ve dolayısıyla 'orada olan'ı, mevcudiyeti ele geçirebildiğim ortaya çıkar. Bu yüzden söz gerçekliğin doğasına ilişkin bir *içgörü* kaynağı olarak görülür. Bu şekilde, sözmerkezcilik, dilin dışsallığını elimine etmeye yönelik sesmerkezcilik (phonocentrism) ile birleşerek, dil-dışı saf anlamların varolduğu düşüncesini teşvik eder ve meşrulaştırır.

Sesmerkezciliği irdelerken Derrida, Husserl'in *transcendental* öznelliğin kendisine dayandığı öz-mevcudiyeti 'ses' de, kendi kendine konuşma olarak 'iç ses'de yakalama girişimine işaret eder. Fenomenolojik bilinç, transcendental indirgeme'nin (reduction) talep ettiği salt içsellik ile işlevde bulunacaksa eğer, dilin dışsallığı bilinçten dışarı atılmak durumundadır. Transcendental bilincin, dışsallığın izlerinden yalıtılmış olarak işlemde bulunması, içsel bir dil, dış biçimi olmayan bir içsel dil bulmaya bağlıdır. "Nesnenin idealitesi, ancak fenomenalitesi dünyevi biçime sahip olmayan bir öge içersinde ifade edilebilir. Bu ögenin adı sestir"[24]. Ses, saf bilincin ortamıdır. "Konuştuğumda kendimi işitirim. Aynı zamanda konuşuyor olduğumu işitir ve anlarım". Derrida, öznenin bilinç içersinde kendisini salt biçimde kavrayışının, daima, kısmen de olsa dilsel (göstergeye bağımlı) olduğunu ileri sürerek; öz-mevcudiyetin bu kanıtına karşı çıkar. Konuşma ve işitme arasındaki bağıntı, bunlar aynı öznede içselleştirilmiş olduklarında bile, öz-mevcudiyeti değil fakat öz-etkilenimi (auto-affection), kendisini duyumsayan ben'i belirtir. Tamamen bilince kapalı bu öz-etkilenim bile, bir bağıntıyı, sesli konuşma medium'unun yarattığı bir bağıntıyı gerektirir. Demek ki, *transcendental* bilinç, indirgemeye çalıştığı dışsal yapıları içinde taşır[25].

Husserl, dilin dışsallığını bilinçten dışarı atma yönünde, göstergeye ilişkin olarak ifade (expression) ile belirtim (indication) arasında bir ayrım yapar. Buna göre, ifadesel göstergenin bir anlamı vardır; belirtimsel göstergenin ise bir anlamlama (signification) olduğu halde, anlamı (meaning) yoktur. Yani belirtimsel gösterge dil-dışı bir anlama sahip değildir, fakat işaret etme işlevine sahiptir. Dilin amacı ifade etmek olduğu için, ifadesellik öncegelen biçim'dir. Husserl salt ifade biçiminin, imgelemsel bir temsili/tasarımı gerçekleştiren iç konuşmada bulunabileceğini ileri sürer. Bilinç, iç ses aracılığıyla kendi kendisine temsil edebildiği için, ne bildirişime ve dolayısıyla ne de dilin maddesel, belirtimsel yönüne gerek kalır. Temsil etme edimi imgelemsel olduğu için, dilin dışsal yönü kullanılmaz. Buna karşı Derrida, temsil'in, göstergenin, indirgenemez *belirtimsel* bir yönü olduğu, yani işaret etme işlevinden asla kopamayacağı yönünde ısrarlıdır. "Aslında fiili olarak sözcükleri kullandığımda, bunu bildirişim amacıyla yapayım ya da yapmayayım, başlangıçtan itibaren, bir tekrarlanma yapısı içinde işlemde bulunmak zorundayım. Bu tekrarlanma yapısının temel ögesi ancak temsiledici olabilir. Bir gösterge asla bir olay değildir, eğer olaydan yeri doldurulamaz, tersine çevrilemez bir empirik tikeli anlıyorsak. Ancak "bir kerelik" olup biten bir gösterge, gösterge olmazdı"[26]. Her tür temsilin/tasarımın, en içsel, en imgelemsel olan temsilin bile, ilkece tekrarlanabilir olma özelliği, bilincin göstergeden ve göstergelerin ayrımsal oyunundan kaçamayacağını gösterir. En salt ifade, en içsel konuşma bile, bildirişim amacı taşımasa ve maddesel dili kullanmasa da, daima içinde *belirtimsellik* ögesi taşır. Belirtimselliğin indirgenemezliği, iç ses'in tamamen *transcendental* bilincin bir edimi olamayacağını tanıtlar.

Sözmerkezcilik, dilin anlamlayabileceği birtakım dil-dışı kendiliklere duyulan güçlü ve bastırılamaz arzunun bir ürünüdür. Bunun gerisinde, ancak nihai bir mevcudiyetin, bir *'transcendental gösterilen*'in, bizim gerçeklik hakkında konuşmamızı mümkün kıldığı düşüncesi durur. Çünkü ancak böyle bir dayanak sayesinde, göstergeden göstergeye gönderimin sınırsız akışına bir son konulabilir ve anlam belirlenimli kılınabilir. Anlamın belirlenimliliği talebi, söze dökmelerimizi kısıtlayan veya yönlendiren bu tür bir 'gösterilen'in varlığını varsaymayı gerektirir.

Böyle verilmiş bir anlam düzeni'ne bağlanmakla, sözmerkezcilik, gösteren olarak sözcükleri, bağımsız hiçbir varoluşa sahip olmayan şeyler olarak görür. Kendi başına gösteren, ne anlam ne de anlam yanıltısı meydana getirme yeterliğinden yoksun, kısıtlanmış varoluşu içersinde, *ikincil* bir şeydir. Oysa Derrida, yalnızca gösteren'in değil, *gösterilen*'in de ikincil olduğunu, bütün anlamlama terimlerinin ikincil olduğunu ileri sürerek; gösteren ile gösterilen arasında *mutlak* bir ayrım yapılamayacağını, her ikisinin de, bağıntılı oldukları bütün diğer anlamlama ögelerinin izlerini taşıdığını belirterek, bu anlayışa karşı çıkar. Kaldı ki, her gösterilen daima zaten bir gösteren olarak işlevde bulunur. Gösterenden bağımsız hiçbir gösterilen yoktur. Kendisini belirtmekte kullanılan belirtimlerden yalıtılabilecek hiçbir anlam yoktur. Bu da, dilde, gösterenler dizgesinden kaçamayacağımız anlamına gelir. Dili oluşturan, anlamlayıcı ögelerin birbirinin yerini alma, birbirinin yerine geçme oyunundan kaçan, bu oyuna yakalanmayan tek bir gösterilen yoktur.

Derrida, anlamın, anlamlama ediminden ne önce ne de sonra olduğunu ileri sürmekle; gösterge dizgesi, sözmerkezci kısıtlamadan bağımsız kılındığında ulaşılacak konumu belirtmiş olur. Anlamın önceliğinin reddedilmesi, "neşeli bir anlam yaratma süreci"ne götürür. Dil, dil-dışı kendiliklerin özellikleri tarafından şekillendirilemez ve dildışı bir dünyayı yansıtmaya zorlanamaz. Dil *kısıtlanmamış* bir oyun türü olarak işler. Anlamın belirlenimliliği de, göstergelerin özgür oyununun, anlaşılırlığını dilin *transcendental* düzenliliklerinden alan bir söylem içersinde *yapma* biçimde kısıtlanmasıdır; bu, dil-dışı bir ögenin dayattığı zorlayıcı bir kısıtlama değildir. Dilde dil-dışı bir dünyayı temsil etmek mümkün olsa da; dil, özünde, böyle bir amaç taşımayan, göstergelerin özgür oyunu'dur. Rorty'nin belirttiği gibi, böyle bir amaç olsa bile, dil-dışı dünyayı temsil etme girişimi, bir *vokabüleri seçme* sorunudur ve anlamı bulgulamaktan çok, anlamı yaratmaktır, dolayısıyla gerçekliği bulmaktan çok, onu icat etmektir[27].

Kaldı ki, göstergenin keyfi doğasından yola çıkmış olsak bile, yine de göstergeleri, kararla ilk ve son defa tesis edilmiş ve katı uzlaşımlarla yönetilen şeyler olarak görme eğilimini bir yana bırakmalıyız. Biçimin, anlamın zorunlu ve yeterli belirleyicisi olmaması, anlam üretiminin sürekli bir koşuludur. Göstergenin bir *arkhe* veya *telos*, köken veya amaç tarafından yönetilmeyen kendine ait bir yaşamı vardır ve göstergenin özel söylem tiplerindeki kullanımını yöneten uzlaşımlar, gölge-fenomenlerdir, gelip geçici kültürel ürünlerdir. Bu durumda kendisiyle özdeş bir anlam bütünlüğü talebi, bir yanılsama olacaktır. Anlam, tarihsel olarak, ayrımların bir örülüşü şeklinde tesis edilen dizge'nin bir 'etki'sidir.

Derrida'nın yaklaşımı, sonuçta, "hata içermeyen, hakikat içermeyen ve kökeni olmayan bir göstergeler dünyası"nın kabulüne çıkar. "Anlam özgür oyunu"na kapı açan bu *belirlenimsizlik*, özneyi etkin bir yorumlama sürecinin içersine sokar. Sözmerkezci bilincin kapalı dizgesinden, etkin yorumlama'nın özgür alanına çıkan yolu bize açan da *ayıram*'dır. Derrida, hem dizgeyi yönlendirip organize eden, hem de dizgenin işleyişini sınırlandıran *transcendental* merkezi çekip çıkarmakla, göstergelerin ayrımsal oyununu özgür kılmıştır. Bu dil durumunun yol açtığı sonuç, anlamın nihai olarak *karara varılamaz* kalmasıdır. Her gösterge, anlamını diğerleri ile nasıl bağıntılandığını belirleyecek hiçbir olgu bulunmuyorsa; bu durumda en dolaysız söz edimi bile çeşitli şekillerde anlamlandırılmaya/yorumlanmaya açıktır ve hep kendinde bir anlam fazlalığı taşıyabilir.

Böylece, anlam, yorum haline gelir ve yorumlar çokluğu içersinde, hiçbir yorum nihai yorum olma iddiasında bulunamaz. Hiçbir anlamın sabit kılınamadığı veya karara

bağlanamadığı bir dil durumunda, yorum etkinliği sonsuzca sürer. Bu belirlenimsizliği ve bunun ardında duran parçalılığı (anlamın, birbirinin yerini alan gösterenler zinciri içersinde dağılıp parçalanmasını) aşmanın yolu yok mudur? Bu soru, bizi "yorumun iki çeşit yorumu"[28] arasındaki salınımın içine çeker. Bu yorumlardan birisi, göstergelerin düzeni ve oyun alanı dışında bulunan bir hakikati veya bir kökeni deşifre etmeye çalışır ve deşifre etme hayali görür; diğeri ise oyunu onaylar ve bizzat yorumun etkin, yaratıcı işlevini kabul eder ve geriye bakmaksızın neşeyle ilerler, oyunun kökenini ve amacını kaale almaz. Herhangi bir dizge için ve bu dizgeden çıkan yorumlar için, nihai ve mutlak hiçbir haklı çıkarmanın (justification) bulunmadığı yerde; sonuçların, kendisine karşılık gelmesi gereken hiçbir şey bulunmadığı için, insan, elde edilebilecek herhangi bir sonuçtan çok, bizzat yorumlama etkinliğini değerlendirmeye yönelir. Bu yaklaşım, sınırsız geriye gitmenin (bir köken veya bir hakikat aramanın) acısı yerine; sınırsız yaratımın zevkini koymaya çalışır.

IV

Yorumun bu ikinci yorumu, postmodern dil durumunu karakterize eder genelde. Gösterenden gösterene denetlenemez bir gönderim zinciri içersinde sürüp giden 'anlamın özgür oyunu' durumudur bu. Anlamlama (signification), *gerçekliği* yok edildiği için, salt bir oyun etkinliğine dönüşmüş; yansızlaştırma ve kayıtsızlık ilkesine dayanan kod'un egemenliğinin bir sonucu olarak, her şey karara varılamaz hale gelmiştir. Belirlenim ortadan kalkmış, şimdi belirlenimsizlik hüküm sürmektedir. Anlam, dilin organize edici birliği içersinde bir araya getirilemeyen; fakat parçalara ayrılıp dağılan göstergelerin çizgisel akışına tabi kılınmıştır. Bizzat kendisini yapıçözümüne uğratan dilde, geriye kalan tek şey parçalarla oynamaktır. Douglas Kellner'in belirttiği gibi, modernite'nin devrimi bir anlam devrimiydi; tarihin dialektiği, ekonomi veya arzu gibi güvenli palamalarda temel bulan ve görünüşlerin yıkımını hedefleyen bir anlam devrimi. *Gerçek olan*'ı temsil etmeye/ tasarımlamaya ve yorumlamaya çalışan teorik ve sanatsal tasarılarla yol alan bir devrim. Postmodernite ise, geniş ölçekli bir anlam yıkımı sürecidir: 'Anlamla yaşayan anlamla ölür.' (Baudrillard). Postmodern dünya anlamdan yoksundur; o, teorilerin boşlukta yüzdüğü bir nihilism evrenidir. Anlam derinlik gerektirir, gizli bir boyut, görülmeyen ama yine de kararlı ve sabit bir dayanağı veya temeli gerektirir. Postmodern dünyada ise her şey görülebilir ve açıktır, saydamdır hatta açık-saçıktır, değişken ve kararsızdır. Postmodern sahnede, her an yeni bileşimlere ve dizilimlere giren ölü göstergeler ve donmuş biçimler dolanıp durur[29].

Postmodern dil durumu, özneyi, anlamlama oyunu ile başbaşa bırakır ve öznenin önüne kışkırtıcı, ayartıcı bir özgürlük alanı açar. Gelgelelim, bu alan bir gerçeksizlik alanıdır ve özgürlük de negativ bir özgürlüktür; çünkü, gerisinde, dünyada tözsel hiçbir şeyin ne özne ne varlık ne değer, bulunmadığı düşüncesi yatar. Baudrillard'ın saptamasıyla,[30] modada güzel ve çirkinin, politikada Sağ ve Sol'un, medyanın her bildiriminde doğru ile yanlışın, nesnelerde yararlı ve yararsızın, anlamlamanın her düzeyinde doğa ve kültürün birbirleriyle değiştirilebilir olması, bütün büyük hümanist değer ölçütlerinin, ahlaki, estetik ve pratik yargıların oluşturduğu tüm uygarlık ölçütlerinin, imgeler ve göstergeler dizgesi içinde silinip süprüldüğünün kanıtı olarak görülebilir.

Postmodern/postyapısalcı girişim, *gösterilen*'in statüsünü kırmakla, anlamın değerini düşürmüş; bunun karşı-olumu olarak bir gösteren fetişizmine yol açmıştır. Sonuç, gösteren'in şeyleşmesidir. Gösterilen'in gücünü kaybetmesi, gösteren'in bir gönderge olarak işlev görmesi sonucunu getirir. Gösterenler göndergeler olarak veya sözcükler *şeyler* olarak anlamlama yapmaktadırlar artık. Bizler, gündelik hayatı, sanki onun maddeselliği bir gösterenler ağı imiş gibi deneyimliyoruz[31]. Lash'dan hareketle, aynı sonucu yani gösterenin şeyleşmesi sonucunu veren ikili bir durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz burada: gösteren ve gösterilen ayrımının silinmesi ile bir yandan gösteren maddesel hale ('şey' haline) gelmiş; öte yandan maddesel olan ('şey') gösteren haline

gelmiştir. Bu sürece hız kazandıran ve bu durumu toplumsal yaşamın her düzeyini kuşatacak ölçüde yaygınlaştıran etmen ise, Lash'in vurguladığı gibi, postmodern anlamlamanın, sözel anlamlamadan farklı olarak, *ikonik* bir anlamlama, rejimi oluşturmasıdır. *İkonik* anlamlama yapan imgeler ya da başka türden şekiller, bu işlevi göndergeye olan benzerlikleri aracılığıyla yerine getirirler. *İkonik* anlamlamada, gösteren (imge, şekil) göndergeye benzer olmakla, gösteren ile gösterilen ayrımlaşmasının çözülüşü, burada, sözel anlamlamada olduğundan çok daha hızlı ve yoğun gerçekleşir.

'İmge İmparatorluğu'nun kapısındayız artık. Gösterenler oyununun ışıltılı çekim alanına girdik. Anlamın yerini *ikon* (görüntü) aldı.

Bilgi ve anlam birikimini mümkün kılan gösteren/gösterilen dialektiğinin bu şekilde sona erişi, göstergenin özünün boşaltılması anlamına gelir. Gösterge artık bir temsil/ tasarım, bir başka şeyin yerini tutan bir şey değil; fakat Baudrillard'ın bulgulamış olduğu gibi, sınırsızca çoğalan/çoğaltılabilen bir *taklit*'tir *(simulacrum)*. Göstergenin tekrarlanabilirlik özelliği, sanki taklit'te en uygun varoluş biçimini bulmuş gibidir. Taklit, modellerle meydana getirilmiş, kökeni veya gerçekliği olmayan bir gerçekliktir.

Yürürlükteki cisimleşmesi içinde, taklit, gerçekliğe ön gelir. Gösteren, kendisini, göndergeden, 'doğal' olandan ve temsili yapıdan tamamen koparıp ayırır, gösteren hem özneden hem de nesneden kopar, o kendi kendisinin göstergesi haline gelir. Böylece göstergeler, artık ne öznel ne de nesnel bir gerçekliğe gönderimde bulunmazlar; fakat yalnızca kendilerine gönderirler, çünkü temsil edilecek hiçbir gerçeklik kalmamıştır ve gerçeklik diye kabul ettiğimiz şey, zaten yekpare bir taklit'tir.

Totaliter bir gösterge-denetimi altındaki postmodern toplumda, göstergeler, taklitler ve kod'lar esas belirleyiciler haline gelirler ve kendi mantıklarını ve anlamlama düzenlerini izlerler. Böylece gönderimsel deneyim düzeninin *gerçeklik* ilkesi, yerini, kod tarafından organize edilen bir düzenin egemen şeması olarak *taklit*'e bırakır.

Baudrillard, çağdaş dünyada temsil ettiği gerçeklik arasındaki sınırın infilak ettiğini ve bunun sonucu olarak 'gerçek olan'ın deneyiminin ve temelinin ortadan kaybolduğunu ileri sürer. Artık temsil, gerçekliğe tabi olmaktan çıkmış, gerçeklik temsil'e tabi hale gelmiş görünmektedir. Postmodern olan budur. Media'nın yükselen rolü, gerçekliğin yitirilişinin açık bir kanıtıdır: "imgeler, göstergeler ve kodlar üreten taklit makineleri" olarak media, temsil ve gerçeklik bağıntısının yukarda belirtilen 'tersine çevrilişi'nin en yetkin örneğini verir. Media (kamusal dil), gerçekliği yansıtan bir dolayım olmaktan çıkarak; gerçek dediğimiz her şeyin kendisinin bir dolayımı olarak ortaya çıktığı tözsel bir bulutsu'ya dönüşmüş gibidir. Sanki karşımızda gerçek olandan daha gerçek bir gerçeklik vardır.

Medium, gerçek dünya haline mi gelmiştir?*

NOTLAR

1. Bkz.: Foucault, Michel: *The Order of Things*, Vintage Books, New York 1973, s. 58-63.
2. Foucault: A.g.e., s. 62.
3. Barthes, Roland: *Göstergebilimsel Serüven*, Çev. Mehmet Rifat-Sema Rifat, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 150.
4. Barthes: A.g.e.; s. 151.
5. Derrida, Jacques: *Positions*, University of Chicago Press, Chicago 1981, s. 41.
6. Derrida, Jacques: *Writings and Difference*, trs.: Alan Bass, Routledge-Kegan Paul, London and Henley 1981, s. 281.
7. Derrida: A.g.e., s. 279.

---

* *Felsefe Tartışmaları 19. Kitap*, Panorama Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 5-19.

8. Derrida: *Writings and Difference*, s. 279.
9. Derrida: *Writings and Difference*, s. 280.
10. Culler, Jonathan: *On Deconstruction. Theory and Criticism after Sructalism*, Routledge, London 1989, s. 99.
11. Derrida, Jacques: *Positions*, s. 26.
12. Culler, Jonathan: *On Deconstruction*, s. 96.
13. Derrida'nın *différence*/ayrım sözcüğünü 'a' ile yazmak suretiyle yazı'da yaptığı bir ayrımla oluşturduğu *différence* terimine Türkçe karşılık olarak *'ayıram'*, Melih Başaran tarafından önerilmiştir (Başaran: *Ve Niçin (Yine) Felsefe... Yapıçözümler*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1993, s. 14). Ayıram/différance teriminin fiili *différer*, ayırmak ve ertelemek anlamlarına gelir.
14. Pavel, Thomas: *The Feud of Language*, Basil Blackwell, Oxford 1992, s. 50.
15. Derrida, Jacques: *Margins of Philosophy*, Trs. Alan Bass, The University of Chicago Press, Chicago 1982, s. 9.
16. Derrida: *Margins of Philosophy*, s. 9.
17. Loesberg, Jonathan: *Aestheticism and Deconstruction*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1991, s. 83.
18. Derrida: *Margins of Philosophy*, s. 16.
19. Derrida: *Writings and Difference*, s. 292.
20. Derrida: *Margins of Philosophy,* s. 26.
21. Caputo, John D.: *"Mysticism and Transgression: Derrida and Meister Eckhart"* in *Derrida and Deconstruction* Ed. Hugh J. Silverman, Routledge, New York and London 1989, s. 28.
22. Novitz, David: *"Metaphor, Derrida and Davidson", The Journal of Aesthetics and Art Criticism,* Sonbahar 1985, s. 106.
23. Caputo, John D.: A.g.e., s. 24.
24. Derrida, Jacques: *Speech and Phenomena*, trs. David B. Allison. Evanston: Northwestern University Press, 1973 s. 76.
25. Loesberg: *Aestheticism and Deconstruction*, s. 88.
26. Derrida: *Speech and Phenomena*, s. 50.
27. Novitz: *Metaphor, Derrida and Davidson*, s. 104.
28. Derrida: *Writings and Difference*, s. 292.
29. Kellner, Douglas: *Jean Baudrillard. From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Polity Press, Cambridge 1989, s. 118.
30. *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Ed. Mark Poster, Polity Press and Stanford University Press, Cambridge and Palo Alto 1988, s. 127-128.
31. Lash, Scott: *"Discourse or Figure? Postmodernism as a Regime of Siginification": Theory, Culture and Society*, Volume 5, Numbers 2-3, June 1988, s. 332.

TARİHE YENİ BİR YAKLAŞIM

TÜTEN ANĞ

Nicolai Hartmann, 1934 yılında yayımlanan "Anlam Verme ve Anlam Gerçekleşmesi" adını taşıyan ufak hacimli ama felsefe açısından son derece önemli problemler içeren yazısında, Platon'un idealar metafiziği ve *Devlet* diyaloğundaki ünlü mağara metaforuyla bağlantılı olarak şunları söylüyor: "İdelere bakma ve ideleri görme seviyesine yükselmiş olan kimse, bu seviyede kalmamalı, tekrar geri dönüp, hakikat ışığını, bu ışığın parlamadığı yerde yakmalıdır"[1]. *Cumhuriyet* gazetesinde yıllar önce, Ceyhun Atuf Kansu'nun ölüm yıldönümü nedeniyle, yayımlanan bir yazıda, Kansu'nun şöyle düşündüğü belirtiliyordu: "Kim ki yüreğinde ve kafasında hem ülkesinde hem de yaşadığımız dünyada olup bitenlere karşı içten bir ilgi duymuyorsa, bunlara karşı gerçekten duyarsızsa, böyle bir kimsenin üniversitede yeri olmamalıdır".

Bu alıntıları burada belirtmemizin nedeni, bir felsefecinin, bir düşünürün yaşamla olan ilişkilerinin, yaşama karşı duyduğu sorumluluk kadar yaşamın da kendisine verdiği sorumlulukların ona, üzerinde yürüyeceği sağlam bir problem zemini sağlayacağını ve bu nedenle de felsefecinin ayaklarının hep yerde olması gerekliliğini savunan ve felsefenin soyut bir dil kullanmasının zorunluluğuna karşın somutlanabilirliğinin olanağını burada gören Mengüşoğlu'nun tarihle ilgili düşüncelerini daha iyi anlamamıza yardımcı olacağını düşünmemizdir.

Mengüşoğlu, yukarıda dile getirilen ve aydın olmanın sorumluluğu, aydın bilinci diye nitelendirebileceğimiz bu özellikleri ve başkalarını da yaşamında, kendi teori ve pratiğinin bütünlüğünde gerçekleştirmiştir. Kendisini yakından tanımayanlar, yazılarını dikkatle okumayanlar için Mengüşoğlu, sadece felsefenin sınırları içinde kalan, günlük olup bitenlerle sanki ilişki kurmak istemeyen bir üniversite hocası olarak algılanabilir. Ama onu yakından tanıyanlar, yazılarını dikkatle okuyup satır aralarındaki mesajları yakalayanlar, açık bir şekilde şunu görebilirler ki, ülkemizde ve dünyada olup bitenler Mengüşoğlu tarafından son derece sade bir dille, felsefe açısından değerlendirilmişlerdir. Bunlar artık güncel bir değerlendirme değildir. Bu, geçmişle kurulan bağlantılardan ve bugünden hareketle geleceğe dönük bir değerlendirmedir. Bu bağlamda kanımca, Mengüşoğlu'nun pek çok yazısı ülkemizdeki değişmelerin felsefî temellendirilmelerinin, teori ve pratiğin bütünlüğünün örneklerini oluşturmaktadır.

Örneğin, kendisinin doçentlik tezi olan, ancak yıllar sonra basılan *Fenomenologi ve Nicolai Hartmann* isimli kitabının önsözünde şunları söylüyor: "Cumhuriyetle Türk Ulusu politik bağımsızlığına kavuşmuştu, ancak, bağımsızlık bir bütündür, devrimler bu bütünleşmeyi sağlayacaktır". "Dil devrimi ile Türk dili bağımsızlığına kavuşmalıydı"[2]. Mengüşoğlu dil devrimini belli bir zaman dilimi içinde olup biten bir olgu olarak değerlendirmiyordu. Dil devriminin, dili kullanan sanatçıların, düşünürlerin, felsefecilerin, bilim adamlarının çalışmalarıyla, eserleriyle gelişip serpileceğini düşünüyordu. Bugün edebiyatın bütün dallarında, felsefede ve bilim alanındaki yayınlar gözönünde bulundurulursa, geçen zamanın Mengüşoğlu'yu haklı çıkardığını söyleyebiliriz. Türkçenin bir felsefe dili olarak geliştirilmesini savunan Mengüşoğlu, bunun Türkçe düşünen, Türkçe yazan felsefecilerin yapıtlarının çoğalmasıyla gerçekleşeceğini biliyordu.

Mengüşoğlu'nun bütün yazılarında onun felsefeye bakış açısını belirleyen temel düşünce, David Hume'un *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adlı eserinin ilk bölümünde yer alan şu düşüncedir: "Filozof olun, ama tüm felsefeniz içinde yine de insan kalın"[3]. Çünkü, tam bu noktadan hareketle Mengüşoğlu için felsefe, bilim ve yaşam birbirinden ayrılmaz bir bütün oluştururlar. Belki daha doğru bir ifadeyle, gerek felsefe gerek bilim yaşamın, ondan asla koparılamayan, yaşamla bütünleşen yanlarıdır. Çünkü Mengüşoğlu için felsefe ve bilim bir ve aynı yaşamın devamıdır. Felsefe ve bilimin, yaşamın

yanından, ona değmeden geçmesi, aralarında kurulması gereken bağların-ilişkilerin kurulamaması, felsefe ve bilimsel, sanatsal bilginin insan için ne başarır, insan için ne anlam taşır sorusunun sorulmadığı durumlarda söz konusudur. "Felsefî Antropoloji Bakımından Bilgi Fenomenin Tahlili", "Felsefî Antrpoloji Bakımından Tecrübe Fenomenin Tahlili", "Felsefî Antropoloji Bakımından Subjektiflik ve Objektiflik Fenomeninin Tahlili" başlıklı yazıları, sözü edilen ilişkilerin kurulmasının örnekleri olarak önemli yazılardır. Kuşkusuz *İnsan Felsefesi-İnsanın Varlık Yapısı ve Nitelikleri, İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre* alt başlıklarını taşıyan iki ciltlik kitabı da.

Mengüşoğlu, tarih fenomeniyle hem felsefe tarihi açısından hem de tarih felsefesi açısından ilgilendi. Tarihsel varlık alanını, insanın bir başarısı olarak gören Mengüşoğlu için insanın bir varlık koşulu olarak tarih, aynı zamanda onun, yani insanın, tüm başarılarının da taşıyıcısıdır. Tarih fenomeni, Mengüşoğlu tarafından, tarihsel varlık alanının felsefesi olarak *Felsefeye Giriş'*te ele alınmaktadır. Mengüşoğlu tarih fenomenini, bir başka bağlamda, insanın onsuz olunamazı olarak, bir varlık koşulu olarak *İnsan Felsefesi* adlı kitabında da ele almaktadır. Mengüşoğlu, tarih fenomeniyle, felsefe tarihi açısından, bir problemler tarihi olarak ilgilendi. Bu konudaki düşüncelerini *Felsefeye Giriş'*in son bölümü olan "Problem Olarak Felsefe Tarihi"nde açıkladı. Mengüşoğlu'nun tarih fenomeniyle ilgili bir başka önemli yazısı, *Felsefe Arkivi*'nin 16. sayısında yayınlanan "Tarihîlik ve Tarihsizlik" adını taşımaktadır.

Farklı yönlerden ve bağlılıklardan hareketle tarih fenomenini ele alan Mengüşoğlu'ya göre tarih, bir yandan insan eylemleriyle bu eylemlerin sonunda gerçekleşen başarıların, öte yandan insanlar, toplumlar, topluluklar arasında olup biten olayların bilgisidir. Bu düşünceyi felsefe tarihi açısından değerlendirirsek, felsefe tarihi, insanların felsefe alanındaki başarılarının bir tarihi olarak anlaşılmalıdır. Felsefe tarihi bu başarıların sürekliliğini, bu başarılar arasındaki ilişkileri, bağlantıları yeniden kurarak göstermek zorundadır. Bunu gerçekleştirirken, bu bağın kurulmasına ve yeni soruların sorulmasına olanak sağlayanlarla sağlamayanları birbirinden ayırmak gerekiyor. Mengüşoğlu bu bağlamda şunları söylüyor: "Felsefeci her defa böyle bir yolu kendisi yapmalıdır. Bunun için tıpkı kimyacı gibi kendi çağının problemlerinden hareket ederek geçmiş yüzyıllara inmeli ve oradan da tekrar kendi çağına dönmelidir. İşte burada felsefeci bir seçme, bir ayıklama yapmak zorundadır, yani felsefeci bilgi niteliğinde olan düşünceleri böyle bir nitelikten yoksun olanlardan ayırdetmelidir"[4].

Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş'*te "Tarihsel Varlık Alanının Felsefesi" bölümünde tarih felsefesi ile tarihsel varlık alanının felsefesi ya da aynı anlama gelmek üzere tarih ontolojisi arasında açık bir fark görmektedir. Bu ayrımın altını çizmek kanımca çok önemli. Çünkü Mengüşoğlu, bu ayrımda tarih felsefesini bir tarih yöntembilimi ya da bir tarih metafiziği olarak nitelendirmektedir. Oysa tarihsel varlık alanının felsefesi ya da tarih ontolojisi, bu alanı, bağımsız ama yine de anorganik, organik ve psişik alanla olan bağlantılarını da gözönünde bulundurarak, bir bütün olarak ele almaktadır. Bu nedenle, insanlar ve topluluklar, toplumlar arasında olup bitenlerin ve insanların eylemleri sonunda ortaya çıkan başarıların bir bütün oluşturduğu tarihsel varlık alanı –bu kompleks bütün– tek bir prensiple açıklanamaz. Bu bütün, bir oluş içindedir. Oluş içinde olmak zaman ve mekân içinde olmak demektir. Oluş aynı zamanda individualiteyi de gerekli kılar. Bu özellikleriyle tarihsel varlık alanının felsefesi, sadece belli alanları ve bu alanlardaki fenomenleri, örneğin siyasal, ekonomik, askerî alanlardaki fenomenleri inceleyen bir tarih anlayışının da yetersizliğini gözler önüne sermektedir. Tarihsel varlık alanını böyle algılamak, genelde varlığa ilişkin yeni bir bakışla olanaklıdır. Varlık dediğimiz bütünü oluşturan alanları ve aralarındaki ilişkileri tek bir prensip, tek bir kategori ile açıklamanın olanaksızlığı karşısında, bu alanları ve aralarındaki ilişkileri kategoriler çokluğu ile açıklayan yeni bir görüş, yani ontolojik temellere dayanan bir tarih görüşü, tarih felsefesinden tarih ontolojisine geçmemizi olanaklı kılar. Burada önemli olan nokta, tarihsel varlık alanında yeni ortaya çıkan ve bu alana özgü kategorilerin yanı sıra anorganik, organik ve psişik alandan nitelikçe farklı içerikler

kazanarak devam eden kategorilerin hep birlikte bu alanı, bu alanda varolanı belirlemesidir. Örneğin, zaman, mekân, nedensellik, eğitim, görüş tarzı, değerler vb. kategorilerinde olduğu gibi. Günümüzde sınırların ortadan kalkması, globalleşme (küreselleşme), uluslararası yeni örgütlenmelere, yeni yapılanmalara duyulan gereksinimler, toplumların, insanların kimlik arayışları, kültürlerarası ilişkiler, aşırı milliyetçilik akımları, solun kendini yeniden sorgulaması, din ve dinsel akımların giderek ivme kazanması vb. tek bir prensiple, tek bir kategori ile açıklanamaz. Aynı şekilde toplum ve birey arasındaki çok boyutlu ilişkiler de tek bir kategori ile açıklanamaz.

Kuşkusuz tarih ontolojisi de diğer felsefe disiplerinde olduğu gibi interdisipliner bir bakış açısını öngörmektedir. Ama o, yine de bağımsız bir alan olarak kendi sorularını sormalı ve bu sorulara yanıt aramalıdır. Bunun yanısıra Mengüşoğlu *Fenomenoloji ve Nicolai Hartmann* isimli kitabında, tarihteki oluşta metafizik problemlerin, irrasyonel artık bırakan problemlerin varolduğunu, varolacağını da ileri sürmektedir –örneğin tarihsel oluşta ereklilik ve anlam problemlerinde olduğu gibi. Burada önemli olan husus, irrasyonel artık bırakan soruların, yani metafizik soruların ve onlarda ortaya çıkan apori'lerin çeşitli felsefe disiplinlerinde ve başka bilgi alanlarında da varolması ve bu tür soruların irdelenmesinin, peşinin bırakılmamasının, problemin çözümüne olan olumlu katkılarının hep gözönünde bulundurulmasıdır. Bir başka önemli nokta, varolana ilişkin bilgilerimizde bilinenle henüz bilinmeyenin içiçeliği ve bunların ayrılmasında problem bilincinin gerekliliğidir. Mengüşoğlu için, ancak ontolojik temellere dayanan yeni bir bilgi felsefesinin ortaya çıkmasıyla tarihsel varlık alanının felsefesi yeni bir ivme kazanacaktır. Bu anlamda, bir kategoriler bilgisi olarak yeniden değerlendirilen ontoloji, bir temel disiplin olarak Mengüşoğlu için ahlâk felsefesinin, insan felsefesinin, bilgi felsefesinin ve diğer tüm felsefe disiplinlerinin kendisine dayanacağı temel bir disiplindir.

Tam bu noktadan hareketle, tarih fenomeninin bir başka bağlamda ele alındığı insan felsefesine geçebiliriz. Mengüşoğlu'nun ontolojik temellere dayanan insan felsefesiyle ilgili düşüncelerinde sanırım en önemli yan, onun, insanın varlık yapısının niteliksel ayrıcalıklarını ortaya koyduğunu gözlemlediği ve insanın biopsişik ve sosyo-kültürel bütünlüğünde kendini gösteren fenomenlerden hareket etmesidir. Bu fenomenler, özellikle *İnsan ve Hayvan-Dünya ve Çevre* alt başlığını taşıyan kitabının ikinci cildinde detaylı bir şekilde, örneklerden yola çıkılarak ele alınmışlardır. İnsanın diğer canlı varlıklardan farklılığı, yapısal ayrıcalığı için, Mengüşoğlu, Nietzsche'den aldığı bir deyişi, "varlık koşulu"nu kullanıyor. Varlık koşulu, insanın onsuz olunamazı olarak tanımlanabilir. İnsanın olduğu her yerde ve her zamanda onun onsuz olunamazı olan varlık koşulları kendilerini fenomenlerde gösterirler –işte insanın tarihsel bir varlık olması gibi. Tarihsel bir varlık olarak insan, varlığını, tarihsel süreç içinde gerçekleştiriyor –geçmişten geleceğe yönelen, geçmişten şimdiye ve şimdinin bağlantısıyla geleceğe dönük olmanın içiçe olduğu bir süreç içinde. Çok çeşitli kaynaklardan, tarihsel bilgilerden geçmişi öğreniyoruz, içinde bulunduğumuz şimdiyi yaşıyoruz ve bütün bu bağlantılarla geleceği bekliyoruz. İnsandan başka hiçbir canlıda göremediğimiz bu yapısal fark, yani insanın tarihsel bir varlık olması, bir tek kategori ile, örneğin sadece bilinç ya da madde ile açıklanabilir mi? Mengüşoğlu için bu kesinlikle mümkün değildir. Çünkü, tarihi, insan toplulukları arasında olup bitenler ve insanın yapıp etmeleriyle, bunların sonucu olarak ortaya çıkan başarılarının bir bütünü olarak tanımlayan Mengüşoğlu için, insanın tarihsel bir varlık olması, insanın kendisini ve kendi varlığında bütün insanlığın o olağanüstü serüvenini kavramaktır, anlamaktır, değerlendirmektir ve böylece geleceğe dönük beklentilerimize yön vermektir. Mengüşoğlu *İnsan Felsefesi*'nde şunları söylüyor: "Zamanın boyutları boş uzayıp giden boyutlar değil. Yapıp etmelerle, onların ürünleriyle, olaylarla doludur. Fakat insanın yapıp etmeleriyle olaylar arasında bir bağ vardır. Bunun için de zamanın boyutları birbirinden kopmuş, birbirinden ayrılmış değillerdir. Yani dün, şimdi, yarın birbirinden kopmuş değillerdir. Tersine onlar birbirine o kadar kenetlenmişlerdir ki dünyanın hiçbir gücü ne onları birbirinden koparabilir ne de onların yerlerini değiştirebilir[5]. Mengüşoğlu için insan bu tarihsel sürece

bütün varlık koşullarıyla, daha yerinde bir deyişle varlık koşullarının bütünüyle katılmaktadır. İnsanın tarihsel bir varlık olmasında, Mengüşoğlu, iki önemli noktayı gündeme getirmektedir. Bunlardan biri, insanın ve onun başarılarının bu süreçte yer alması demek, içinde felsefenin de yer aldığı bilgi üretmekteki sürekliliğini, kesintisizliğini somut örneklerle anlaşılır kılmak; ikincisi de bütün bu başarıların gerçekleşmesinin sadece şu ya da bu tekin, şu ya da bu ulusun işi olmadığını göstermektir. Bu iki önemli nokta, çeşitli çağlarda ve dönemlerde, çeşitli mekânlarda ortaya çıkmış, varolmuş uygarlıklar ve kültürlerarası ilişkileri, bağlılıkları, sentezleri, sentezlere rağmen farklılıkları ve bütün bunların gelecekte olabilecek olanları, içlerinde barındırmalarını da anlaşılır kılar. Bütün bunları dil aracılığıyla yazılı veya sözlü, çeşitli sanat ürünleriyle sonraki kuşaklara aktarmakla, bu tarihsel süreçteki yerini doğru kavramakla, insan, gelecek için ümitler besleyebilir. Bütün bu bağlılıkların farkına varılması, insanın önünde hazır değildir. İnsanın bunları görmesi, farkına varması için belli bir eğitimden geçmesi gereklidir. Ancak ondan sonra gören gözlerimiz gerçekten görmeye başlar. Bu söylediklerimizde şöyle bir sorunla karşı karşıyayız: insanın tarihsel bir varlık olmasıyla, yani üç boyutlu bir zamana kök salmasıyla başarılarının, meydana getirip ürettiklerinin tarih-üstü olma özelliğinin birlikteliği ve bunların birbirleriyle olan karmaşık ilişkileri. Gelip geçici olanda kalıcı olanı görebilmek ve değerlendirebilmek: Mengüşoğlu için bu, tarihe yaklaşımda, tarihin ele alınıp incelenmesinde vazgeçilmez bir tutamaktır.

Tarihle ilgili saptamalarda bir başka önemli nokta, antagonizmin tarihsel oluşumdaki olumlu rolünü gözönünde bulundurmaktır. Tarihsel süreçteki farklılıkların, bu dinamik yapının temelinde, tıpkı Kant gibi, Mengüşoğlu için de antagonizm vardır. Farklı ilgiler, farklı değerler, farklı görüş tarzları, farklı ilkelerde ortaya çıkan antagonizm, tarihsel süreçteki zenginliğin de temelini oluşturmaktadır.

Mengüşoğlu tarihle ilgili görüşlerini "Tarihîlik ve Tarihsizlik" adını taşıyan ve şimdi ele alacağımız yazısında ülkemiz açısından ve ülkemizdeki farklı iki görüş tarzını çok somut bir şekilde gözler önüne sermektedir. Konuşmamın başında yaptığım alıntıları yeniden hatırlatarak şunu söylemek isterim: Mengüşoğlu felsefenin, Nietzsche'de dile geldiği gibi, akademik gençlerle akademik ihtiyarlar arasında sürüp giden zararsız bir gevezelikten çok farklı bir nitelik taşıdığını, taşıması gerektiğini bu yazısında açık bir şekilde göstermektedir. Tanzimatla başlayan ve günümüzde de farklı kavramlarla dile getirilen yenileşme hareketlerinin felsefî temellendirilmesi olarak değerlendirdiğim bu yazı, 1968 yılında yayımlanmış olmasına karşın günümüzde de önemini yitirmemiştir. Bu da sanırım bütün olup bitenlere felsefî bir gözle bakmanın ve değerlendirmenin önemini ve özelliğini ortaya çıkarmaktadır.

İnsan üç boyutlu bir zaman sürecinde yer almaktadır. Bu onun tarihsel bir varlık olması demektir. Bu onun tarihselliğidir. Yukarıda da belirtildiği gibi, geçmiş-şimdi-gelecek arasındaki bağların farkına varılması ve değerlendirilmesi insanın tarihselliğidir, insanın tarihsel bir varlık olması demektir. Mengüşoğlu şunları söylüyor: "Zamanın boyutlarına kök salmak demek insanın geçmişi, geçmişteki başarıları bilmesi, şimdiyi, geçmişin başarılarına dayanarak ve geleceği hesaba katarak yaşaması demektir. Bu, geçmişteki başarıların izlenmesi, hataların tasfiye edilmesi, bir kontinuitenin kurulması demektir". İşte eğer bu bağ kurulamıyorsa, yani insan sadece şimdiye ya da düne saplanıp kalırsa, ya da geçmişi şimdiye taşıyarak yaşamakta direnirse, bu, Mengüşoğlu için tarihsizliktir. Ülkemiz açısından, bütün yenileşme hareketleri, hem geçmişin şimdi açısından sorgulanması, çağdaş olmanın irdelenmesi ve gerçekleştirilmesi, hem de gelecekle ilgili olarak nasıl ve nerelerde, kimlerle ve hangi bağlılıklar içerisinde olacağımızın değerlendirilmesi anlamını taşımaktadır. Burada birbirinden niteliksel olarak farklı iki görüş tarzı hep karşı karşıya geldi: Geçmişle hesaplaşıp onu değerlendiren, olumlu ve olumsuz yanlarını doğru algılayan, şimdiyi geçmiş ve gelecek arasında bir bağlantı noktası olarak gören ve gelecekle ilgili inisiyatifin insan başarılarında olacağını düşünen ve ona göre

eyleyen, yani tarihselliğinin bilincinde olan Batılı görüş tarzı ile bütün bu ilişkileri kuramayan, kavrayamayan ve tek bir boyutta yaşamakta direnen Doğulunun görüş tarzı, yani tarihsizlik.

Mengüşoğlu tarihsizliğin şu iki nedenden kaynaklandığını ileri sürüyor: statik bir gelenekçilikten ve dün-bugün-yarın arasındaki bağın, sürekliliğin kurulamamasından. Örneğin Mengüşoğlu bilim ve felsefede herkesin, kendisiyle başladığını ve başkalarını yok saydığını ileri sürüyor. Bu tipik bir Doğulu görüş tarzıdır. Oysa Batılı görüş tarzı, geçmişle hesaplaşarak, geçmişi değerlendirerek, geçmişle şimdi ve gelecek arasındaki sürekliliğin kurulmasını sağlıyor. Somut bir örnek olarak, kurumlaşma ancak sürekliliği ve devamlılığı, şimdinin gerektirdiği değişiklikleri de yaparak geleceği gözönünde bulunduranlar için olanaklıdır.

Mengüşoğlu, dünle, geçmişle hesaplaşan ve geleceğe yönelik tarih anlayışında ülkemizde üç farklı görüşün olduğunu ileri sürmektedir: 1) Statik-gelenekçi görüş, 2) Uzlaşmacı görüş ve 3) Cumhuriyetle birlikte Atatürk Devrimlerinin temelini oluşturan görüş. Mengüşoğlu *Felsefe Arkivi*'nde çıkan ve "Tarihîlik ve Tarihsizlik" adını taşıyan bu yazısında statik-gelenekçi görüş tarzının, dünü olduğu gibi bugüne aktarmayı talep ettiğini belirtmektedir. Bu görüş tarzı, bu nedenle, tarihsizliğin mutlak olarak hüküm sürdüğü bir görüştür. Gerçekte, Mengüşoğlu için, bu, sözde aydınların, çıkarcıların, kötü politikacıların kendi amaçları uğruna olabildiğince kullandıkları malzemeyi oluşturmaktadır. Bilerek eğitimsiz bıraktırılan toplumların varlığı da onların işlerini daha da kolaylaştırmaktadır.

Uzlaşmacı ya da uzlaştırıcı görüş tarzı, bilindiği gibi, Ziya Gökalp tarafından ileri sürülmüştür. Batıdaki gelişmelere karşı koyamayan Ziya Gökalp, bilim ve tekniğin, onları üreten görüş tarzından ve tarihsel birikim ve arka plân olmaksızın bir ülkeden bir başka ülkeye taşınabileceğini düşünüyordu, yerinde bir deyişle ithal edilebileceğini. Oysa felsefede, bilimde, teknolojide asıl gelişme aktarma ile değil bizzat üretim sürecine aktif bir şekilde katılmakla, bu süreçte yer almakla olanaklıdır. Bu her iki görüş Mengüşoğlu için tarihsizliğin ortaya çıktığı görüşlerdir. Çünkü her iki görüş de tek bir boyut içinde kalmakta, geçmiş-şimdi-gelecek arasında bir bağ kuramamaktadır.

Oysa Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte, Atatürk Devrimlerinin temel kategorisi olan tarihsellik, kaybolan, yitip giden sürekliliğin yeniden kurulmasıyla, yeni bir ulus, yeni bir insan olmanın olanağını sağlıyordu. Bu yeni tarih görüşünde insan bütün varlık koşullarıyla, tarihsel sürecin içinde yer almaktaydı. Ancak bu görüş tarzıyla insanın tarihsel bir varlık olması bir anlam kazanabilirdi. Ancak bu sürekliliğin doğru kavranmasıyla insan, insan olmanın anlamını ve değerini kavrayabilirdi. Örneğin, bu dönemlerde, bütün klasik eserlerin dilimize çevrilmesi, üniversite reformu, öğretim birliğinin sağlanması, dilimizi, tarihimizi ve coğrafyamızı ele alıp araştıracak olan Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinin kurulması, ülkemizdeki ilk sanayileşme atılımlarının örnekleri olan ve ülkenin gereksinimlerini ve bölgelerarası coğrafî özellikleri gözönünde bulundurarak açılan fabrikalar, eğitim alanında topyekûn projelerin uygulamaya sokulması vb., bütün bunlar, örneklerde de görüleceği gibi, ancak, insanın tarihsel bir varlık olarak algılanmasıyla gerçekleştirilebilirdi.

Görüldüğü gibi Mengüşoğlu tarihle ilgili düşüncelerinde, içinde yaşadığı ülkesinin sorunlarının irdelenmesinde, değerlendirilmesinde duyarlılığını yazılarıyla daima göstermiştir. Bunu yaparken Kant'la, Hegel'le, Nietzsche'yle ve Marx'la, özellikle Marx'ın gençlik dönemi düşünceleriyle hesaplaştığını görmekteyiz. Ama sanıyorum, tarihsel varlık alanının çok çeşitli kategorilerin analizleriyle anlaşılabileceğini ileri sürerken, en çok hocası Nicolai Hartmann'ı gözönünde bulundurduğunu söylemeliyiz.*

---

* *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi Tabiyetleri Mengüşoğlu'nun Anısına*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, ss. 23-30.

NOTLAR

1. Nicolai Hartmann, *Anlam Verme ve Anlam Gerçekleşmesi,* çev. Dr. Akın Etan (Yayımlanmamış çeviri).
2. Takiyettin Mengüşoğlu, *Fenomenologi ve Nicolai Hartmann,* Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1976, s. II.
3. David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma,* çev. Oruç Aruoba, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1976, B 14.
4. Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1988[4], s. 307.
5. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi,* Remzi Kitabevi, İstanbul 1988[2], s. 141.

İDEOLOJİK BAĞLAMDA DİN–BİLİM–FELSEFE

NECLA ARAT

Bu bildirimde din, bilim ve felsefe, dönemleri ve toplumları etkiledikleri ölçüde birer ideolojidirler temel savından yola çıkarak ülkemizdeki din-felsefe ilişkilerini ana çizgileriyle irdelemeye çalışacağım.

Bilindiği gibi ideoloji, çağımızın olaylarından ve düşünce akımlarından sözederken çok sık karşımıza çıkan bir kavram. Hatta 20. yüzyıl, ideolojilerin belki de en yoğun bir biçimde yaşandığı bir yüzyıl.

İdeoloji kavramı gerçekte kitle toplumunun belirmesiyle birlikte önem kazanan inançları dile getiriyor. İdeoloji, genelde insan eyleminin amacını, bu amaca nasıl varılacağını tanımlayan, toplumsal ve fiziksel gerçekliğin niteliğini belirleyen bir değerlendirici ilkeler dizgesi olarak görülüyor. İdeoloji gerçeği, kültür gerçeği ile çok yakından bağlantılı. Çünkü her ideoloji bir kültürel dizge olarak da ele alınabiliyor. Bireyler, yaşadıkları toplum içersinde öteki bireylerle "ortak bir toplum haritasını" paylaşmaktalar. Toplumsal gereklerin yerine getirilebilmesi ve insanların anlaşabilmeleri, paylaşılan bu "ortak haritadan" kaynaklanıyor. Ne var ki bu toplum haritası, sürekli değişmeye açık olan bir harita. İşte ideolojiler daha çok, geleneksel toplum haritalarının yararlarını yitirdikleri zamanlarda, yeni toplum haritaları türetme çabaları olarak ortaya çıkıyorlar[1].

Her somut toplumsal düzenin kendine özgü toplumsal etkileşim şekilleri ve "Dünya görüşleri" olduğu bir gerçek. Belirli bir dizgenin içinden yalnız o dizgeye uyan toplumsal düşünceler değil, her türden ve yaygınlaşabilen düşünceler çıkabiliyor. Ama, dizgenin yapısal nitelikleriyle bağdaşmayan toplumsal düşünceler, kendi gizilgüçlerini ancak kısmen gerçekleştirebiliyorlar. İşte ideoloji, bir anlamda dizge ile uygunluk halinde olmayıp, vaat ettiklerini pratikte bütünüyle ortaya çıkaramayan, gizilgücünü somutlaştıramayan bir ilkeler bütününe verilen ad[2].

Bir zamanlar toplumun ilişkilerini gerçekten yansıtırken daha sonraki bir dönemde toplum yapısıyla artık uyum halinde olmaktan çıkan düşünce dizgelerine de ideoloji diyoruz. İdeoloji bizi yalnız siyasal yaşamımızda etkilemekle kalmıyor. Onun toplumsal kaynağından çıkan bir başka özelliği, toplumu anlamaya yarayan tüm kavramlarımızın yanlılığını vurgulaması. İdeoloji, toplumsal eylemimize yön verecek, onu şekillendirecek biçimde çalışıyor. Demek ki o, yalnız siyasal bir konu ile ilgili olarak değil, tüm toplumsal düzeneği belirleyen "anlamlarla" ilgili olarak karşımıza çıkıyor. İşte bu nedenle birer "anlama" yöntemi olarak din, bilim ve felsefenin ideolojik bağlamda ele alınmaları gerekiyor.

Örneğin din, bir dünyayı anlama ve kendini o dünyada belirli bir yere yerleştirme modeli olarak işlev gördüğü için, insanın gidişine uymak zorunda olduğu bir dünyada ruhsal denge kurmasının yollarından biri. Dinin alanı sayılan konular, karşılıkları bilimce henüz doğrulanamayan, bulunamayan sorulardır. Bu yüzden, her din, bilimdışı inançların, usun doğrulayamadığı ilişkilerin alanı sayılmaktadır.

Dinler, tüm evrensellik savlarına ve tüm insanlığı kavramak isteklerine karşın, içinden çıktıkları toplumlara ya da toplum türlerine sıkı sıkıya bağlı kalırlar. Bu nedenle belli bir dine bağlı olmak, beraberinde zorunlu bazı sonuçları taşır. Bunların başında da olayların dine bağlı yorumları ve tutumlar gelir. Din, kişilerin yalnızca özel yaşantılarında kişisel eylemlerini belirlemekle yetinmez. Kişiye toplum içindeki ilişkilerinde yol göstermek savındadır da. İşte din, toplumu ilgilendiren olayların belli bir açıdan (salt dinsel açıdan) çözüm ve yorumu, toplumu etkileyen en güçlü ögelerden biri, doğası gereği kişiye yol gösteren, takınılması gereken tutumları içeren bir güç olduğu için, mükemmel bir ideoloji örneğidir[3].

Hiç kuşku yok ki her din, insana ve dünyaya ilişkin olayları yorumlamaya, anlamlandırmaya, açıklamaya çalışıyor. Dini bilim ve felsefeden ayıran en önemli nokta, onun bilim ve felsefenin sustuğu yerde bile açıklamalarını sürdürmesi. İnanç olayının insansal olayların en önemlilerinden biri olduğunu kimse yadsıyamaz. Ama bu olay, insanın varlık yapısında temellenip günlük yaşam alanında başlayan, insanla Tanrı arasındaki bir ilişkiyi dile getiriyor. Bu ilişki öylesine ilginç ki, insan normal yaşamında Tanrıya inanmasa bile, çaresiz kaldığında, ister istemez, son bir dayanak olarak inanca sığınıyor. Din psikolojisinin ve Din sosyolojisinin bulgularına göre, inanç kültür düzeyleri ne olursa olsun, tüm insanlarda bulunan bir varlık koşulu.

Ne var ki geleneksel tanrıbilimci kuramlar (ya da geleneksel tarihsel dinler), din olayını saltıklaştırdıkları, herşeyin temelinde onu gördükleri ve herşeyi onunla açıkladıkları için, inanç alanına zarar vermişlerdir. Nitekim saltık bir hakikate sahip olduklarını, bu hakikatin doğaüstü ve us-üstü olduğunu öne süren tarihsel dinler, bu saltık hakikat uğruna insanlar arasındaki en büyük kavgalara neden olmuşlar ve bağnaz savaşımlara kaynaklık etmişlerdir. Oysa, din felsefesi açısından inanç olayının hiçbir zaman bir araç, çıkar ya da istismar konusu yapılmaması gerekir. Din felsefesi, dinin yalnız Tanrı ile insan arasındaki kişisel ilişki üstünde durması gerektiğini, dine başka konular karıştırıldığı, çıkarlar için bir araç haline getirildiği andan itibaren, onun belli bir grubun silahı haline gelebileceğini vurgular. Hiç kuşkusuz bu tehlikeli silah, aydın olmayan insanları doğru yoldan ayırarak yozlaşmış, çıkar sağlayan inançlara sürükleyebilir. Cumhuriyetimizin temelindeki lâiklik ilkesi, dini dünya işlerinden ayırırken bu kaygıdan arınmak, dinin tinsel, yüce ve kutsal olan yanını korumak, onu özdeksel çıkar ya da istismar aracı olmaktan kurtarmak amacını gütmekteydi. Yine din felsefesi, salt kişisel bir dinin, bilimin aykırı sayacağı kesinlemelerden kaçındığı sürece, en bilimsel çağda bile, hiçbir zaman yadırganmayacağını dile getirir.

Bilim de din gibi, insansal-toplumsal yaşamın en önemli formlarındandır. Bilim, gözlem yoluyla gözleme dayanan düşünce aracılığıyla evrendeki tek tek olguları birbirine bağlayan yasaları bulmaya, doğa güçlerini denetim altına almaya ve onları insan için kullanmaya çalışır. Ama bilimin inanılır sonuçlara varmak için başvurduğu yol, geleneksel dinlerinkinden çok ayrıdır. Bilim, salt gerçeğin ardından koşmaktan vazgeçmeyi yeni buluşlar yapmakta ya da geleceği önceden belirlemekte başarı ile uygulanabilecek her kuramın taşıdığı "Teknik gerçeği" aramayı öğütler[4]. Bilim, bu yüzden, büyük varsayımlardan değil, tek tek olgulardan yola çıkar. O genel bir kurala varır, ama bu kuralı bir kesinlik olarak ileri sürmez. Çıkış noktası olacak bir varsayım olarak kabul eder. Bilim, her zaman deneycidir. Şimdiki kuramların eninde sonunda değişikliklere uğrayacaklarını bilir. Bilimin her sav ya da kurama yaklaşımı, bunlar herkesçe kabul edilmiş bile olsalar, eleştirici yaklaşımdır. Bilim, bu eleştirel tutumu kendisine de uygular. Çünkü, doğruların ve değer yargılarının saltık olmadıklarını, dönüştürülebildiklerini, dün için doğru olanın bugün için doğru olmayabileceğini, bugün doğru bulduğumuz bir bilginin yarın yanlış olduğuna karar verebileceğimizi öngörür. Bilim açısından önemli olan birtakım değişmez gerçeklere erişmek olmayıp, yeni yeni buluşlara atılmaktır.

Ne var ki bilimsel bilgi, onu üreten kişilerin inanç ve tercihlerinden de bütün bütün soyutlanamaz. Varolan karşıt bilim görüşleri arasındaki seçim, büyük ölçüde psiko-sosyal bir süreçtir. Bu nedenle, karşıt bilim görüşleri ortaya çıktığı anda, bilgi üretimi ve bilimsel mücadele, bir güç mücadelesi haline gelir. Nitekim birbiriyle çatışma ya da yarışma halindeki birçok bilim görüşünden ya da okulundan sonunda galip gelenler, geçerli olan bilim anlayışını belirlemiş olurlar. Öyleyse burada karşıt bilgi içeriklerinin toplumsal psikolojik açıdan nasıl seçildikleri önem taşımakta ve bu bağlam içinde ele alındığında bilimin de bir tür ideoloji olduğu ortaya çıkmaktadır[5].

Bilimin de us ölçülerine sığmayan bir dogma niteliği taşıyan inançlara, amaçlara araç edilebildiğini, kurumlaştırılıp baskı, denetim altına sokulduğu zaman, gerici bir niteliğe sürüklendiğini düşünce tarihinden çeşitli örneklerle gösterebiliriz.

Felsefeye gelince, felsefe, gizli inançlarımızı, dünyamız, kendimiz ve değerlerimize ilişkin ne gibi varsayımlarımız olduğunu, düşün, ülkü ve eylemlerimizin temellerini ve önemlerini aydınlatmak ister. Felsefe, yanıtlar istemez. Sorgulayıp eleştirerek tutarlı ve ussal açıdan doyurucu açıklamalar bulmaya çalışır. Böylece, insanın asıl işlevi olan düşünme ve anlamayı sağlar.

Felsefenin en önemli özelliklerinden biri, baskı yapmaması, düşünceleri zorla kabul ettirmeye çalışmaması, kesin tanımlardan ve tek boyutlu çözümlerden kaçınmasıdır. Felsefe, insana duyduğu saygı gereği, bireyleri özerk ve özgür kişiler sayar. Onlara olumlu ya da olumsuz yargılarla yanaşmayıp yalnızca aydınlatma işlevini üstlenir. Seçme ve karar aşamasını bireyin kendisine bırakır. Bu yüzden, felsefenin ilerlemesi, yanılsamalardan kurtulunması için koşulsuz bir tartışma özgürlüğüne gerek vardır. Bununla birlikte, eğer felsefe, kendisine karşı dürüstse, bir yaşam felsefesi olmak zorundadır. Her insan kendisine yol gösterecek bir yaşam kuramına gereksinme duyduğundan, felsefenin amacı, yaşama yön vermek, bir yaşam biçimi önerip esinlemek olduğunda, böyle bir işlevi üstlenen her felsefe akımı, bir ideolojidir.

İşte bu genel çerçeve içinde ele alındıklarında, din, bilim ve felsefenin işlev ve amaçları bakımından birer ideoloji alanı oluşturduklarını görmekteyiz. Dinde başrolü inanç oynarken bilim ve felsefede usun rolünün ağırlık kazandığı; dinsel hakikatler kesinlik savıyla ortaya çıkarken bilimsel hakikatlerin olasılık değeri taşıdıkları; felsefede ise, dinde hiç söz konusu olmayacak olan eleştirel yaklaşımın aydınlatıcı rol oynadığı gözlemleniyor. Din, mantıksal çözümlemeye gelmezken, bilim ve felsefede mantık, organon oluyor. Bilim ve felsefeyi dogmalara dayanan bilgi, dogmalara dayanan inanç ilgilendirmiyor. Kimi düşünürlere göre, (örneğin Schleiermacher) dinin gerçek kaynağı, insanın bağımlılık duygusu olduğu halde, bilim ve felsefe, düşünce özgürlüğünden kaynaklanıyor. Nitekim, bilimin de felsefenin de ancak, düşünce özgürlüğünün en yoğun yaşandığı dönemlerde geliştiklerini, modern dönemlerde ise, bilim ve felsefenin en çok geliştiği ülkelerin araştırmalardan ve araştırma kurumlarından her türlü kısıtlamaların kaldırıldığı ülkeler olduklarını görüyoruz.

Geleneksel teoloji ya da ortodoks din, ne zaman ve nerede din ve devlet alanında egemen duruma gelmişse orada bilim ve felsefe alanındaki başarıların da durduğunu, kör inancın, bağnazlığın, hoşgörüsüzlüğün kolgezdiğini saptıyoruz. Bu saptama, İslâm uygarlığı için olduğu kadar Batı uygarlığı için de geçerli olan bir saptama. Nitekim İslâm tarihinde ortodoks İslâmlık din ve devlet alanında egemen olduğu zaman her alanda duraklama ve gerileme başgöstermiş, felsefe ise "zındıklık" suçlaması ile dışlanmıştır[6].

Aynı durum, Batı dünyasında Ortaçağlarda en bağnaz şekilde yaşanmış, tek kitap İncil, herşeyin çözümünü taşıyan büyülü anahtar sayılmış; Lâtince, bağnaz ruhban sınıfının özel dili olmuş, büyük halk kitleleri kör inancın egemen olduğu uzun karanlık çağlardan ancak Renaissance'ın sağladığı özgür hava içinde kurtulabilmiştir. Renaissance, dinden bağımsız bir kültür kurmak, insan ve dünya ile ilgili bir felsefe yaratmak, insana "ben neyim?", "Ne olacağım?" sorusunu sordurtmak dürtüsüyle gerçek anlamda bireyin doğuşunu ve kendi benliklerini duyup dillerini, düşünce yaşamlarını sanatlarını, siyasal yapılarını geliştirmeye başlayan ulusları ortaya çıkarmıştır[7]. Demokrat devlet idesinin kökleri de Renaissance'tadır. Bu devlet öğretisini savunan Monarckhomachlar, asıl egemen olanın halk olduğunu, halkın kendisini Parlamento ile temsil ettiğini, Parlamentonun yetkilerinin hiçbir şekilde ortadan kaldırılmayacağını, devlet başkanının yasaların üstünde olmadığını, yasaların onun istencine bir sınır çizdiğini, bu sınırı aşmaya kalkışırsa halkın ona karşı ayaklanabileceğini savunmuşlardır (Örneğin, J. Locke ve Althusius)[8]. Pozitif bilimler de gerçek anlamda bu dönemde çiçeklenmeye başlamıştır. Bilginin bir güç olduğu, bu güçle doğaya egemen olunabileceği, doğayı tanımak için, önyargılardan kurtulunması gerektiği kavranmış ve yeni bir araştırma mantığı benimsenmiştir[9].

Kısacası Renaissance, eskiyi ayakta tutan yetke ve geleneğe karşı çıkma ile başlamış, kendine özgü yeni bir kültür ve değerler dizgesi yaratmıştır. Nitekim, Renaissance'ı izleyen 17. ve 18. yüzyıllar da bilim ve felsefenin altın çağları olmuştur. Bunun nedeni, bu yüzyıllarda Ortaçağların statik geleneksel şemasının kırılması, düşünme ve değerlendirmelerde özgürlüğün sağlanmasıdır. Bu dönemlerin düşünürleri ulusal dillerini kullanarak düşüncelerini geniş halk kitlelerine ulaştırmışlar, felsefe ve edebiyat işbirliği yaparak kitlelerin eğitim ve yetişiminde büyük bir rol oynamıştır.

18. Yüzyıl Aydınlanmasında batı dünyası, din anlayışını da çağdaşlaştırmış, her türlü dış form ve gelenekten bağımsız olarak insanın doğasında yerleşik inançlardan kurulmuş bir doğal din, ama usla bulunmuş, usun yattığı ve benimsediği bir din anlayışı egemen olmuştur. Bu doğal din, eleştiriye açıktır. Çünkü temel ilkesi, düşünce özgürlüğünün güvencesi olan hoşgörüdür. Özgür düşünce ve hoşgörü, Aydınlanmanın devlet anlayışı için de çıkış noktasıdır. Bu dönem düşünürleri, (örneğin John Tolland ve John Locke) devletin ödevinin toplumun esenliğini sağlamak olduğunu, yurttaşların ne düşündüklerinin ve neye inandıklarının devleti ilgilendirmeyeceğini, devletin ancak yurttaşların hukuk çerçevesine giren eylemleriyle ilgilenebileceğini savunmuşlardır[10].

Bu genel çerçeve içine oturtmaya çalıştığımız zaman, 150 yılı aşkın bir süredir toplumumuzda yaşanan dine ilişkin sorunlar, büyük çıkmazlar olarak görünmektedir. Geleneksel tarihsel bir din olarak İslâma bağlı kalan Osmanlı İmparatorluğunda Meşrutiyete değin felsefe okutulmamış;[11] örneğin, 1900'lerde Mülkiye Okulunda felsefe dersi verilmesi kararına karşı öğrenciler, "Bizi gâvur edecekler" gerekçesiyle direnişe geçmişlerdir. Batının Renaissance'la Aydınlanma Çağı ile gerçekleştirdiği çağdaşlaşma girişimleri, Osmanlıda çağdaşlaşma ile dindarlık birbirinin karşıtı olarak algılandıkları için, hep tepki ve düşmanlıkla karşılanmıştır. Günümüzde de aynı yanılgılı tutum sürdürülmektedir.

Osmanlı düşünce dünyasında doğal din anlayışı yer alamamıştır. Bunun nedeni, İslâm toplumlarında genelde, değerlerin yerine normların egemen olmasıdır. Şeriatın kurallarının geçerli olduğu bir toplum yapısında kişisel planda seçimler azalır. Bu toplumun insanları ne yapmaları gerektiğini eleştirel usu kullanarak değil, geleneksel-toplumsal normlara başvurarak bulurlar. Nitekim, toplumsal-siyasal tarihimize bir göz attığımızda tartışılacak pek çok yönleri olmasına karşın, geleneksel normların sarsıldığı bir tür yenileşme girişimi, eski ideolojinin yerine bir yenisini koyma çabası olan Tanzimata karşı çıkanların öncelikle Osmanlı egemenliğinin dinsel temelinin aşındırıldığı savını öne sürdüklerini görmekteyiz.

Gelenekçilik, Batı-karşıtlığı ve Şeriatçılık akımları, en parlak dönemlerini II. Abdülhamit zamanında, devletin resmî ideolojisi haline gelerek yaşamışlardır. Bu dönemde gelişen yeni bir din adamı tipi, "Şimdiye kadar halktan uzak olan resmî ulema aristokrasisinin yanında ve altında genişleyen ekonomik çöküşle orantılı olarak çoğalan talebe-i ulûm (medrese öğrencileri) çerçiler, hafızlar, imamlar, şeyhler, dedeler..... bol bol yetişmeye özellikle tarikatlar ve zaviyeler mantar gibi bitmeye başlamıştır"[12]. Bu dönemde Ortaçağ İslâm uygarlığı en ideal modele dönüştürülmüş, Altın Çağın (Devr-i Saadet) gelecekte değil, geçmişte varolduğu vurgulanmıştır. Batı uygarlığı imgesinin yerini Arap uygarlığı imgesi almış, Arapça öğrenmemek bir Müslümanda ve Osmanlıda en büyük eksiklik sayılmış, Çağdaş Batı uygarlığının Arap uygarlığından alınma olduğu, özgün olmadığı savı kanıtlanmaya çalışılmıştır.

Ne var ki Şeriattan ve geleneklerden çok söz edilen bu dönemde dinsel ideolojinin saltık gücünün temellerini usa dayanarak sarsacak yeni bir ideolojinin tohumları da yeşermektedir. Yetişen yeni kuşağın eğilimi, eski ideolojiye bir tepki olarak, inançları yadsıma ve özdekçiliği benimseme doğrultusundadır. Baskı rejimi, devletin eleştirilmesini engellemektedir ama şimdi devlet yerine din, ussal eleştirinin objesi olmuştur. Bu yüzden

dönemin aydınlarının en belirgin özellikleri, geçmişi yadsıma ve yoğun bir çağdaşlaşma isteği olarak kendini göstermiştir.

Meşrutiyet ideologlarının gerçekleştirmeye çalıştıkları tüm reformlar da karşılarında yine ortodoks İslâmcıları bulmuşlardır. Meşrutiyet Şeriatçıları geri kalmışlığımıza neden olarak Şeriatın uygulanmasını gösteriyorlar, kurtuluşun Batılılaşmada değil, İslâmlaşmada olduğunu savunuyorlardı. Ama, onlar da Tanzimat şeriatçıları gibi, Batı uygarlığının özdeksel yönlerinden yararlanılabileceğini düşünüp Batı uygarlığının tüm özdeksel başarılarının İslâmdan alınma olduğunu ve tüm bilimsel buluşların aslında Kur'an da bulunduğunu öne sürüyorlardı[13]. (Günümüzde de benzer bir ideoloji ve savlar, bilindiği gibi yeniden gündeme getirilmeye çalışılmaktadır).

Cumhuriyetin kuruluşundan 65 yıl sonra günümüzde Şeriatçılar canlandırmaya ve giderek yaygınlaştırmaya çalıştıkları ideolojilerinde Tanzimattaki ya da Meşrutiyetteki öncülerinden farklı ya da özgün şeyler söylemiyorlar.

Oysa, Mustafa Kemal, daha 1924'te Türk ulusunu aydınlatma doğrultusundaki yöntemini, Cumhuriyetin ideolojik programını saptamıştı. O, "Önemli olan sorun, hukuk anlayışını, yasaları, adalet örgütünü toplumsal yaşamın uyması gereken çağ koşullarıyla uyuşmazlık içinde olan ilkelerden kurtarmak sorunudur. Aile hukukunda, medenî hukukta izlenecek yol, ancak Batı uygarlığının hukuksal yönü olabilir. Yarı önlemlerle yüzyıllık inançlara bağlılıkla izlenecek yol, ulusların uyanışının karşısına çıkan en büyük engeldir"[14] diyerek Türk ulusunu "dar kafalı" bağnazların elinden kurtarmak için, saltanatın, Halifeliğin, Şeriat Hukukunun, Ulema Örgütlerinin, Medreselerin, Tarikat ve Zaviyelerin kapatılması gereksinimini duymuştur. Nitekim, 3 Mart 1924'ten başlayarak Halifelik kaldırılmış, Öğretim Birliği yasası kabul edilmiş, Kılık Kıyafet Devrimi gerçekleşmiş, Yurttaşlar Yasası (Medeni Kanun) kabul edilmiş, Din ve devlet işlerini ayıran lâiklik İlkesi benimsenmiş, Harf Devrimi yapılmış, kadınlarımıza seçme ve seçilme hakkı ile eşit yurttaşlık hakları tanınmıştı. Böylece, geleneksel-dinsel ideolojinin tüm kurum ve dayanakları Cumhuriyetin devrimci ideolojisi tarafından yıkılmış; yerlerine yeni kurum ve ilkeler geçirilmeye çalışılmıştı.

Ne var ki 1924-1934 yılları arasındaki on yıllık dönemde hızla gerçekleştirilen bu devrimler, toplumda bir kimlik ve kişilik bunalımının ve değerler boşluğunun doğmasına da neden olmuşlardı. Batı, 18. yüzyıl Aydınlanmasından önce Renaissance'ın ve 17. yüzyılın hazırlık aşamalarından geçmiş, kitleleri eğitmiş, onlara doğal din anlayışını ve özgür birey olma bilincini kazandırmıştı. Oysa, lâik Cumhuriyetin önünde böyle bir hazırlık dönemi yoktu. İşte bu nedenle, büyük halk kitleleri, yaşanan kimlik bunalımını ve değerler boşluğunu İslâmî olarak bildikleri dogmalara sarılarak çözümlemeye çalıştılar. Ve sonunda bu olgu, istenmeyen toplumsal ve siyasal davranış boyutlarına dönüştü. Günümüzde kimlik bunalımlarını çözemeyen kişiler, birey olmanın güçlüklerine katlanamayıp kul olmanın kolaylıklarından yararlanmayı sürdürmek isteyenler, kurtuluşu şeriatçı dinsel gruplarda, siyasal amaçları gizlemek için kurulmuş olan sahte tarikatlerde aramaktadırlar.

Lâik Cumhuriyet ideolojisi, dine bilimsel yaklaşımla baktığı, aydın din adamları yetiştirmek amacıyla bir İlâhiyat Fakültesi kurduğu, dinde çağdaşlaşma ve inanç özgürlüğü olanağını sunduğu halde, gerçek dindarlar değil, ama Şeriatçılar, lâik Cumhuriyetle hep çelişmişlerdir. Onlar, çağdaşlığa "Allahsızlık, kâfirlik", demokrasiye "İslâmiyetin gereksinme duymadığı yoz bir Batı rejimi", özgürlüğe ise yalnızca kendi katı, kapalı ve acımasız saplantılarının bir savunma aracı olarak bakmışlardır. Lâik Cumhuriyet ideolojisinin din olgusu karşısındaki iyi niyetli ve saygılı tutumu, şeriat özlemcilerince sonuna kadar kötüye kullanılmıştır.

Aydın din adamı yetiştirmek amacı kullanılarak açılan din okullarının sayısı çığ gibi büyümüş,[15] işin garip tarafı, bu okullardan mezun olanlar aslî işlerini yapacak yerde, devletin her kademesinde görevlendirilmişlerdir. Oysa şu anda sayıları 28'i bulan Üniversitelerimizden yalnızca 7'sinde Felsefe Bölümü vardır. Bu bölüm mezunları devletin

çeşitli kademelerinde görevlendirilmek bir yana, felsefe grubu dersleri öğretmenliklerine bile bu derslere öncelikle İlâhiyat Fakültelerinden mezun olan Din ve Ahlak öğretmenleri atanmaktadırlar. Geçtiğimiz aylarda ortaöğretim kurumlarında felsefe grubu derslerinin önce kaldırılmak istenip yoğun tepkiler karşısında seçmeli ders haline getirilmelerinin arka planında, gerçekte 150 yılı aşkın bir süreden beri sürüp giden ideolojik savaş yatmaktadır. Oysa, Felsefe Bölümlerine ve liselerimizde çağdaş felsefe derslerine özellikle günümüzde her zamankinden daha çok gereksinme vardır. Çünkü felsefe, karanlık çağlardan aydınlığa, köleliklerden özgürlüğe geçişin ve insanın kendi kendisiyle hesaplaşmasının gerçek serüvenini genç kuşaklara anlatarak onların bilinçlenme ve özgürleşme sürecinde önemli bir rol oynar. Ne var ki çağdaşlaşma düşmanları, yoksulluğu, yazgıcılığı, "Bir lokma, bir hırka" dünya görüşünü, boyun eğme ve kölelik ruhunu sorgulayacak olan bu bilinçlenme ve özgürlüğe de şiddetle karşı oldukları için, felsefeye hep "zındıklık, dinsizlik" suçlaması ile yaklaşmışlardır. Şeriatçılar ve kelâmcılar, devlet ve toplumun din kurallarına göre yürüdüğüne, kutsal devlet kavramına inandıklarından, felsefeye ve özgür düşünceye dün olduğu gibi, bugün de düşman olduklarını açıkça göstermektedirler.

2. Felsefe Sempozyumuna katılan değerli felsefeciler, yığınların duygularının din adına, Tanrı adına, kaypak bir terim olan "manevî değerler" adına kolayca kışkırtılabileceğini, ilkel bir dayanışma ya da saldırı yönünde örgütlenebileceğini gözönünde bulundurarak, gerçek dindarlığa (doğal dine, usa dayanan inanca) ne denli saygı duyuyorsak, bağnazlığa ve şeriatçılığa da o denli karşı olduğumuzu önemle vurgulamamız gerekiyor.

Gerçek bir Aydınlanmanın toplumumuzda çok kısa bir süre dışında yaşanmamış olan hazırlık aşamasını yeniden canlandırmak, bilimsel ve felsefî yapıtların hızlandırılmış çeviri çalışmaları ile büyük kitlelere ulaştırılması yönünde girişimde bulunmak gerekiyor.

Eğitim ve öğretimin her düzeyinde kul değil, özgür birey olan, hak, ödev ve sorumluluklarını bilinçli olarak benimseyip savunabilen, gerçekleri dile getirmekten korkmayan kuşaklar yetiştirmenin önlemlerini almak gerekiyor.

Seçmeli şekle sokularak aşamalı biçimde kaldırılan felsefe derslerinin yeniden daha yoğun bir biçimde Ortaöğretim kurumlarımıza konmasını sağlamak gerekiyor.

Genç kuşaklara etkin ve yaratıcı olabilecekleri, yeteneklerini dışlaştırabilecekleri "Gençlik Düşünce Merkezleri" kurmak, bu merkezlerde sık sık düzenlenecek sempozyumlarda gençlerimizin çağdaş sanat, edebiyat, bilim, felsefe ve politika ile ilgilenmelerini yüreklendirmek, her türlü bilimsel tartışmaya katılımlarını sağlamak gerekiyor.

Din eğitimi ve öğretimi veren tüm öğretim kurumlarında Karşılaştırmalı Dinler Tarihinin yanı sıra Bilim Tarihini ve lâik felsefe derslerini ağırlıklı olarak okutmak, öğrencilerin koşullandırılmamış, çok yönlü, gerçekten aydın ve hoşgörülü yetiştirilmelerini sağlamak; mezuniyet sonrasında ise, kendi alanlarında çalışmalarını güvence altına almak büyük önem taşıyor.

İçinde yaşadığımız yüzyıl, artık geçmişin köhnemiş kalıplarından ve yargılarından kendisini kurtarıp Doğunun ve Batının ortak bilgeliklerini özgürce özümseyen yeni bir insanın doğuşunu bekleyen bir dönem olduğu için, alışılmış düşünce kategorilerini aşmaktan, belli kalıpların dışına çıkmaktan çekinmeden tüm değerleri yeniden ele almak, bunlarla hesaplaşmak ve yerlerine yenilerini önererek 150 yılı aşkın bir süredir sancılarını çektiğimiz kimlik bunalımını çözmek gerekiyor.*

---

* *II. Türkiye Felsefe, Mantık ve Bilim Tarihi Sempozyumu*, (11-13 Kasım 1987), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Bornova-İzmir, 1989, ss. 315-326.

NOTLAR

1. Bkz. Ş. Mardin, *İdeoloji* s. 16, 17.
2. A.g.k. s. 56.
3. Bkz. B. Sezer, *Toplum Farklılaşmaları ve Din Olayı*, s. 209, 215.
4. Bkz. Bertrand Russell, *Bilim ve Din*, s. 15, 16.
5. Bkz. T.S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, s. 9.
6. Bkz. H.Z. Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İst. 1966 s. 14, 15 ve 41.
7. Bkz. M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 220 v.d.
8. Bkz. a.g.k. s. 256.
9. A.g.k. s. 293.
10. Bk. M. Gökberk, a.g.k. s. 437, 438, 439.
11. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 372.
12. N. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 337.
13. A.g.k. s. 409, 410.
14. *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, Cilt I, s. 317.
15. Bkz. N. Arat, *Kadın Sorunu*, s. 168.

İYONYA FİZYOLOGLARI MI, ATİNA FİLOZOFLARI MI?

AHMET ARSLAN

Felsefe tarihinde filozofları ve felsefe sistemlerini sınıflandırmada çeşitli ölçütler kullanılır. Yunan felsefesi söz konusu olduğunda da Miletos Okulundan, İyonya filozoflarından, Hellenistik felsefe akımlarından söz edilir. Bu arada en sık kullanılan sınıflandırma kavramlarından biri Sokrates-öncesi felsefe ve Atina Okulu veya Atina felsefesi kavramıdır. Bizi burada ilgilendiren bu kavram ve bu kavramın işaret ettiği felsefe dönemidir.

Her ayrım ve sınıflama gibi bu ayrım ve sınıflama da bir ölçüde yapaydır. Çünkü Sokrates-öncesi felsefe, Miletos okulu filozofları, Pythagoras ve öğrencileri, Parmenides ve izleyicileri, Herakleitos, Demokritos-Empedokles-Anaksagoras gibi çoğulcu materyalist filozoflar, nihayet Sofistler gibi çeşitli bakımlardan birbirlerinden oldukça farklı kişi veya grupları içine aldığı gibi, Sokrates, Platon ve Aristoteles'i içeren Atina Okulu veya Atina felsefesinin de her bakımdan bir birlik içeren bir felsefe hareketini ifade etmediği söylenebilir. Bununla birlikte bu Sokrates-öncesi Yunan felsefesi ve Atina Okulu veya Atina felsefesi deyimlerinin hem öğretimsel-eğitimsel bazı faydaları olduğu, hem de öğretisel bakımdan birbirlerinden belli özelliklerle ayrılan iki düşünce veya daha özel olarak felsefe hareketine işaret ettiği de söylenebilir. Bu iki kavramın gerisinde yatan ve bu ayrımı anlamlı kılan nitelik ve özellikleri daha yakından incelemek istediğimiz takdirde ne görürüz?

Herşeyden önce bu ayrım tarihsel bir bakış açısından hareket etmektedir. Sokrates-öncesi felsefe, tarihsel olarak, Sokrates'ten önce yaşamış olan filozofların ortaya attıkları felsefe veya felsefelerdir. Bu ayrımın temelinde coğrafi bazı öğelerin de var olduğu görülmektedir: Sokrates-öncesi felsefe, coğrafi bakımdan belli bir bölgede veya daha doğrusu bölgelerde ortaya çıkan felsefelerdir. Bu bölgeler bilindiği üzere genel olarak Batı Anadolu kıyıları ve İyonya, daha sonraları ise büyük Yunanistan veya Güney İtalya ve Sicilya'dır. Daha özel olarak belirtmek gerekirse bu felsefe Miletos, Ephesos, Samos, Theos, Kolonphon, Abdera, Kroton, Elea vb. gibi Yunan Anayurdunun dışında diyebileceğimiz birtakım kentlerde veya kolonilerde gelişmiş felsefelerdir. Atina felsefesi ise adının da belirttiği gibi Atina'da ortaya çıkmış felsefedir.

Bu ayrım böylece salt tarihsel veya coğrafi arka-planlı bir ayrımdan ibaret değildir. Onun temelinde bazı başka öğe ve özellikler de vardır: Örneğin felsefi bakımdan genel ve haklı olarak Sokrates-öncesi Yunan felsefesinin "materyalist" nitelikte bir felsefe olduğu, buna karşılık Atina Okulunun "idealist" bir felsefeyi temsil ettiği söylenir. Buna paralel olarak Sokrates-öncesi Yunan felsefesinin ana konu olarak "physis", yani "doğa"yı ele alan, insan ve toplumla ilgili sorunlara fazla ilgi göstermeyen bir felsefe olduğu üzerinde durulur; Sokrates'ten veya Sofistler'den itibaren ise Yunan felsefesinin bu tek-yanlılığının ortadan kalktığı, insan, toplum, ahlak, estetik ve psikoloji ile ilgili sorunları da ele alan çok-yönlü bir felsefe niteliğini kazandığına işaret edilir.

Nihayet genel olarak bu ayrımın temeline sık sık değerlendirme ile ilgili bir yargı da eklenir. Tarihçiler arasında yerleşen yaygın bir görüş, genel olarak Yunan uygarlığının en parlak dönemine M.Ö.V. yüzyılda Atina döneminde eriştiğidir. Bundan dolayı bu dönem Yunan uygarlığının "Klasik Çağ"ı veya "Altın Çağ"ı olarak adlandırılır[1]. Yunan toplumunun siyasal, toplumsal, kültürel alanda en parlak dönemini bu yüzyılda yaşadığı, Yunan Sanat ve Edebiyatının en parlak ürünlerini bu dönemde verdiği kabul edilir ve buna örnek olarak bir dizi büyük devlet adamı (Themistokles, Perikles), şair (Pindaros), heykeltraş (Phidias), tragedya ve Komedya yazarları (Aiskhilos, Sophokles, Euripides, Aristophanes), tarihçi (Herodotos, Thukidides) vb.'nin adları sayılır. Bu görüş felsefe ile ilgili olarak ve M.Ö. III. yüzyılı da içine almak üzere daha büyük bir hararetle savunulur. Yunan felsefesinin Sokrates-öncesi filozoflarla karanlıklardan sıyrılarak ilk ve çocukluk dönemini yaşadığı,

Atina okulu ve özellikle Platon-Aristoteles'le birlikte zirve noktasına eriştiği, Epikuros ve Stoacı okullarla birlikte bir gerileme dönemine girerek canlılığını kaybettiği ve sonunda ortadan kalktığı ileri sürülür. Nitekim *Sokrates-öncesi ve Sonrası* adlı ünlü yapıtında M. Cornford bu yargıyı çok çarpıcı bir biçimde şöyle dile getirir: "...Sokrates-öncesi bilimde (Yunan uygarlığının) hayranlık içinde olan çocukluk dönemine ait bir şeyin varlığını gördük. Sofistler'in bazı sözlerinde de otoriteye karşı bir gençlik başkaldırısını temsil eden bazı sözler duyduk. Sokrates, Platon ve Aristoteles'te Yunan felsefesi sorumlu erkeklik olgunluğuna ve zihinsel gücün tam bir biçimde kendisini göstermesine erişir... Daha sonra eski dönemin felsefesinden, haz bahçesini ve erdem tapınağını derinleştirmekle yetinen bir alacakaranlığın tevekkülünden başka bir şey kalmaz"[2].

Yunan uygarlığının "Klasik" veya "Altın Çağ"ına ilişkin bu genel görüşün tartışılması bizim konumuz dışındadır. Burada bizi ilgilendiren bu görüşün Yunan felsefesinin gelişmesi ve değerlendirilmesiyle ilgili kısmıdır. Bu ikinci konu veya iddia, gerisinde Yunan felsefesiyle ilgili nihaî bir değerlendirme olgusunu içerdiği veya belki daha doğrusu aslında böyle bir değerlendirmeyle ilgili bir önyargıdan hareket ettiği için hayli tartışma götürür bir nitelik taşımaktadır. Nitekim Yunan felsefesi ve bilimiyle uğraşanlar arasında geçen yüzyılın sonlarından bu yana belli ölçüde yaygınlaşan diğer bir gelenek de çeşitli açılardan bu görüşe karşı çıkmaktadır. Bu cümleden olmak üzere "Materyalizmin Tarihi" üzerinde anıtsal bir değer taşıyan bir yapıtın yazarı olan Alman Yeni-kantçı bir filozof ve felsefe tarihçisi F.A. Lange'yi[3], genel olarak Yunan düşüncesi ve kültürü üzerinde yaptığı incelemelerinde yeni bir çığır açan, özel olarak Yunan felsefesinin Sokrates-öncesi dönemi üzerinde yazmış olduğu *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe* adlı yapıtında Lange'nin görüşlerine paralel bir değerlendirme getiren F. Nietzsche'yi[4], nihayet son bir önemli isim olarak Yunan-Roma dünyası ve bilimi üzerinde yaptığı çalışmaları ile tanınmış B. Farrington'u[5] sayabiliriz.

Yunan felsefesinin ve farklı dönemlerinin değerlendirilmesi konusunda belirebilecek durumlar bir bakıma aşağı yukarı önceden kestirilebilir: Bu noktada alınabilecek tavırlar bu alanda yapılan çalışmaların ortaya çıkardığı sonuçların kendileri kadar değerlendirmeyi yapan kişinin felsefe ve bilim anlayışına, siyasal ideallerine, genel ilgilerine ve dünya görüşüne bağlı olacaktır. Örneğin felsefeyi tek bir alana hedef alması olanaklı akılcı ve eleştirisel bir düşünce veya araştırmadan çok daha fazla insan deneyinin bütününü ve onun çeşitli alanlardaki tüm görüntülerini kucaklamak ve birlikli-tutarlı bir bütün içinde açıklamak görevine sahip evrensel bir dünya görüşü veya bir mimari yapı gibi tasarlayan bir kişinin bir Platon veya Aristoteles'in sistem kuruculuğunu Sokrates-öncesi filozofların salt "doğa"yı ele alan "tekyanlı" araştırmalarına tercih edeceğini düşünmek makul olacaktır. Yine evreni açıklamakta materyalizm ve idealizm gibi en genel sözcüklerle ifade edilen iki dünya görüşü arasında kendini materyalizme daha yakın hisseden birinin Sokrates öncesi Yunan felsefesinin "materyalizm"ini, Atina Okulunun saf "idealizm"ine tercih edeceğini de akla yakın bir varsayım olarak alabiliriz[6]. Bu aynı durum, kişinin dinsel-ahlaksal ilgileri ile ilgili olarak göz önüne alınabilir: Felsefenin başlıca görevinin "dinin her zaman pratik ve duygusal olarak yaptığı şeyi yani insan hayatını insanın içinde bulunduğu evrenle belli ölçüde doyurucu ve anlamlı bir ilişki içine sokma çabasını entellektüel olarak gerçekçekleştirme girişimi" olarak değerlendiren bir kişinin[7] bu tür bir kaygının kuvvetle kendini hissettirdiği bir Sokrates-Platon'cu felsefeyi felsefenin en iyi bir örneği olarak görmesi doğal olacaktır. Nitekim felsefeyi bir tanrıbilim olarak düşünen veya kurmak isteyen Ortaçağ Hristiyan ve Müslüman düşünürlerinin Yunan filozoflarına bu amaçlarına hizmet edip etmemeleri açısından bizimle aynı açıdan bakmamaları gayet normal bir olaydır. Nihayet yukarıda işaret ettiğimiz gibi bilim hakkındaki anlayışımıza, demokrasi-aristokrasi, açık toplum-kapalı toplum hakkındaki siyasi ideallerimize vb. uygun olarak da ister istemez değerlendirme ölçütlerimizin değişeceği ve kendimizi buna paralel olarak ayrı saflarda bulacağımızı düşünmemiz doğal olacaktır[8].

Bu küçük incelememizde biz de Yunan felsefesinin Sokrates-öncesi ve Atina okulu dönemlerine ilişkin bu tartışmalara katılmak ve bazı düşüncelerimizi belirtmek istiyoruz.

Burada amacımız ne bu konuda ortaya atılan tüm görüş ve karşı-görüşleri ayrıntılı bir biçimde incelemek ne de bu sorunu tüm cepheleri ve boyutları ile ele almaktır. Bu tür bir çalışmanın, sorunun çok daha geniş bir biçimde ele alınmasını gerektireceği açıktır. Biz burada bu iki döneme ait felsefeleri sadece bilimle ilişkileri açısından ve bilimsel sonuçları bakımından karşılaştırmak amacındayız. Başka deyişle bu iki dönemde ortaya atılan çeşitli bilimsel düşünceleri ele almak ve bunlara bağımlı olarak geliştirilen felsefi düşünce ve sistemlerin ne ölçüde gerçek bilimsel sonuçlara dayandıklarını veya gerçek birer bilimsel felsefe örneğini oluşturabileceklerini göstermek istiyoruz.

"Bilim" ve "bilimsel" sözcükleri çağımızda dikkate değer bir sıklıkla kullanılan sözcüklerdir. Zamanımızda çeşitli düşünce akımları veya biçimleri sık sık "bilimsel" veya "bilim-dışı" sözcükleriyle nitelendirilmektedir. Yine çağımızda bilim, değer ve otoritesine kimsenin karşı çıkmayı düşünmeyeceği en saygıdeğer toplumsal-kültürel bir kurum niteliğini almıştır. Buna paralel olarak günümüzde pragmatizm, pozitivizm, diyalektik materyalizm gibi çeşitli felsefeler de kendilerinden olmayan veya karşı çıktıkları rakip görüşleri "metafizik", yani "bilim-dışı" olmakla suçlamaktadırlar.

Bilimsel bir felsefeden biz en genel olarak çağının mevcut bilimsel bilgi yığınına ters düşmeyen, tersine, olanaklı olduğu ölçüde çağının bilimsel sonuçlarına dayanmaya çalışan bir felsefeyi anlıyoruz. Bunu biraz daha açarsak, bilimsel bir felsefenin içinde gerçekleştiği çağın ve toplumun bilimsel bilgilerinden haberdar olan, bilimsel sonuçlarına dayanan, bilimsel ilgilerini dikkate alan, bu bilimsel sonuçları tutarlı bir bütün içinde birleştiren, yorumlayan, buna paralel olarak bilimin gelecekteki gelişmelerine açık olan, hatta olanaklı olduğu ölçüde onlara yol gösteren bir felsefe olduğunu söyleyebiliriz.

Tarih boyunca felsefe, bilimle çok sıkı ilişkiler içinde olmuştur. Felsefenin kendisi bilimlerin yaratmış olduğu evrene eleştirici ve akılcı bir açıdan bakma olgusundan doğduğu gibi filozofların çoğu çağlarının bilimsel bilgi yığını üzerine dayanmışlar, hatta bazı durumlarda bizzat kendileri birer bilim adamı niteliğini taşıyarak bilimin çeşitli alanlarına somut bilimsel katkılarda bulunmuşlardır. Yakın çağlardan iki örnek vermek gerekirse Descartes analitik geometriyi yaratmış, Leibniz sonsuz küçükler hesabını bulmuştur. Yine tarih boyunca filozoflar bilimsel yöntem konusuyla ilgilenmişler ve bizi doğru ve kesin bir bilgiye götürecek yolları araştırmışlardır. Buna ilişkin olarak da yine yakın çağlardan Descartes, Locke, Kant vb. gibi filozofların bilgi ve yöntem konularındaki araştırmalarını anabiliriz. Yine filozoflar, çağlarında çeşitli bilim dallarında ortaya çıkan çeşitli sonuçları tutarlı bir bütün içinde birleştirmeye çalıştıkları gibi (örneğin XIX. yüzyılda tarih, ekonomi, toplumbilim, biyoloji gibi çeşitli alanlarda elde edilen sonuçları sisteminde birleştirmeye çalışan Marx'ı ve yine "Sentetik Felsefe"sinde bu türden bir çabaya girişen H. Spencer'i düşünelim), gelecekte bilimlerin kendi alanlarında yapacakları çalışmalara kılavuzluk edecek temel yöntembilimsel varsayımlar da ortaya atmışlardır (burada da iyi birer örnek olarak bir Hume veya Kant'ı anabiliriz).

İşte acaba genel olarak bu açılardan, daha özel olarak başlıca bilimsel yöntem, bilimsel zihniyet ve varsayımlar, somut bilimsel başarılar açısından Yunan felsefesinin bu iki dönemine ait filozofların durumları nedir?

Son öğeden başlayalım: Ele aldığımız bu iki döneme ait filozofların somut bilimsel çalışmalar açısından durumları nedir? Başka deyişle onlar hangi ölçüde bizzat bilim adamlarıdır ve hangi ölçüde bilimin kendisine katkıları olmuştur? Yunan dünyasında Hellenistik döneme, İskenderiye okuluna kadar bilimle felsefe arasında kesin bir ayrım yapılmadığını, çeşitli bilimlerin felsefenin bünyesinde yer aldığını öncelikle belirtelim. Buna paralel olarak bu döneme kadar ortaya çıkan çeşitli filozoflarda filozofla bilim adamı kişiliklerinin birbirinden ayrılmaz olduğuna işaret edelim. Nitekim üzerinde durduğumuz dönemde karşımıza çıkan bütün filozofların genel olarak aynı zamanda birer bilim adamı kişiliğini taşıdıklarını da görüyoruz. Ancak gene de bazı önemli ayrılıklara dikkati çekebiliriz: Bize Herakleitos, Parmenides ve Sokrates'e izafe edilen herhangi bir bilimsel çalışma

kalmamıştır. Buna karşılık Thales, Pythagoras, Aristoteles'e mal edilen çeşitli alanlara ait somut bilimsel çalışmalar kalmıştır. Bu bilimsel çalışmalardan bazılarına kısaca temas edelim: Thales'in M.Ö. 585 yılında meydana gelen bir güneş tutulmasını önceden haber verdiği bildirilmektedir. Yine bize aktarıldığına göre Thales, bir dairenin çapla iki eşit parçaya bölündüğünü, ikizkenar üçgenin taban açılarının birbirine eşit olduğunu, birbirlerini kesen iki doğruda ters açıların eşit olduğunu, dairede çapı ören çevre açının dik açı olduğunu (Thales teoremi) bulmuştur[9]. Anaksimandros, ilk gök küresini, ilk yeryüzü haritasını yapmış ve Kant-Laplace kuramının ilk taslağını vermiştir[10]. Anaksimenes'e atfedilen ilginç bir deprem kuramı ve ay tutulmasının doğru açıklaması vardır[11]. Pythagoras'ın adı, Pythagoras teoremi ile birleştirilmektedir. Empedokles'in embriyoloji, botanik, tıp, kimya konusunda çeşitli bilimsel gözlemleri ve çalışmaları olduğu söylenmekte ve çok yönlü bir bilgin olduğu üzerinde durulmaktadır. İlk kez onun havayı tarttığı, solunumla nabız arasında ilişki kurduğu, psikoloji alanında bir algı kuramı geliştirdiği haber verilmektedir[12]. Platon'un matematik, Aristoteles'in biyoloji, zooloji, botanik, astronomi meteoroloji alanlarında çeşitli bilimsel çalışmaları olduğu bilinmektedir. O halde genel olarak bu sözünü ettiğimiz dönemlere ait Yunan filozofları matematik, astronomi, biyoloji, tıp vb. gibi çeşitli bilimsel alanlarda çalışmalar yapmışlar, gözlem ve deneylerde bulunmuşlar ve bazı noktalarda gerçek bir katkı niteliği taşıyan başarılar göstermişlerdir. Burada sadece Sokrates, Herakleitos ve Parmenides'in durumunun farklı bir özellik gösterdiği anlaşılmaktadır. Sokrates'in ne doğa araştırmalarıyla ne de matematikle ilgilendiğini, dikkatini ahlâk, bilgi ve erdem sorunlarına, insana yönelttiğini biliyoruz. Parmenides, Aristoteles'in haklı olarak belirttiği üzere değişmeyi, yani "doğa"yı reddeden bir filozoftur. Ünlü şiirinin ikinci bölümü "Physis" üzerindeyse de "Physis" veya "doğa" kendisi için salt bir görüntü olduğundan, onun bu konuda sözlerini ne bizzat kendisi, ne de haklı olarak kendisinden sonrakiler ciddiye almışlardır. Bu konuda Herakleitos'un durumu biraz daha nüanslıdır: İlk kez olarak belli bir biçimde doğa yasalarından söz ettiği halde, öbür yandan onda normal, sıradan bilgiye karşı bir küçümsemenin varlığını görmekteyiz. Bu normal, sıradan bilgi, anlaşıldığına göre, asıl felsefi bilgiye veya bilgeliğe karşıt olarak olağan bilimsel bilgileri de içine almaktadır. "Çok şey bilmenin bilgeliği öğretmediği" vecizesinde en iyi biçimde dile getirdiği bu görüş". Herakleitos'u normal ölümlülerin uğraştıkları doğanın çeşitli alanlarını konu olarak alan parça parça araştırmalardan uzaklaştırarak, bilgeliğin konusu olan evrensel "logos"u veya aklı araştırmaya yöneltmiştir.

Bu bilimsel araştırmaların karakteri, bu bilimsel çalışmaların gerisinde bulunan yöntemle ilgili varsayımlar nelerdir? Başka deyişle bu sözünü ettiğimiz filozofların çalışmalarını ele aldığımızda onların bilimsel yönteme ilişkin olarak gizli veya açık ne gibi bir görüşleri veya ana varsayımları olduğunu görüyoruz?

Genel olarak Yunan bilimine yöneltilen en önemli bir eleştiri, onun gereğinden fazla dedüktif olduğu, buna paralel olarak deneye ağırlık vermediği yönündedir. Yunanlıların Euklides'in geometrisi ve Aristoteles'in mantığında olduğu gibi yapı bakımından dedüksiyona dayanan bilimlerde en büyük başarıya eriştiklerine, buna karşılık denel yönteme dayanan fizik, biyoloji, kimya vb. gibi doğa bilimlerinde aynı başarıyı gösteremediklerine dikkat çekilmektedir. Gerçekten de "aklın adeta kendi içine çekilerek kendi kendisiyle yetinebildiği matematik ve özellikle geometri" alanında, mantık alanında Yunanlıların tartışma götürmez bilimsel bir başarı örneği sergiledikleri tarihsel bir olgudur[14]. Bunun en açık bir kanıtı, bu alanlardaki çalışmalarının XIX. yüzyıla kadar rakipsiz bir biçimde varlıklarını sürdürmeleri ve bu tarihten itibaren gerek geometri, gerekse mantık alanında gerçekleştirilen çağdaş ilerlemelerin onların değerinden hemen hemen hiçbir şey kaybettirmemesidir. Buna karşılık doğa bilimlerinde aynı ölçüde büyük bir başarı gösterilememiştir. Bunun da temelinde bilim tarihçilerinin işaret ettikleri gibi denel yöntemin bilinçli ve sistemli bir biçimde uygulanmaması olayı vardır. Eski ve Orta çağlar söz konusu olduğunda denel yöntem yerine daha genel ve yumuşak bir ifade kullanılarak gözlemlere önem verilmesinden söz etmenin daha doğru olduğu anlaşılmaktadır[15].

Bu genel doğruyu aklımızda tutma koşuluyla sözünü ettiğimiz filozofların bilimsel çalışmalarına ve bilimsel yöntem hakkında düşüncelerine baktığımızda ne görüyoruz? Burada belirttiğimiz sınırlamalar içinde birbirinden oldukça farklı iki eğilimi ayırdedebileceğimizi rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu eğilimlerden birinin en iyi temsilcisi Platon, diğerinin ise birçoklarının düşündüğünün aksine olarak Aristoteles değil, belki Empedokles, ama daha kesin olarak Demokritos'tur. Bu eğilimlerden birincisi ile kastettiğimiz, kesin ve bilinçli olarak duyulara, duyusal gözlemlere karşı çıkarak yerine salt akılcı-dedüktif bir yöntemi koymak isteyen bir bilgi ve bilim anlayışı, diğeri ise bilgi ve bilimde aklın, akıl yürütmelerin, dedüksiyonun rolü ve değerini inkâr etmemekle birlikte esas olarak duyusal gözlemlere, görünen dünyaya başvurulması gerektiğini söyleyen bir bilgi ve bilim anlayışıdır. Bu anlayışların herbirinin gerisinde de ona paralel bir varlık anlayışı ve bir bilgi kuramı yatmaktadır. Platon'dan sonra bu birinci gruba sokabileceğimiz diğer filozoflar olarak Parmenides, Pythagoras, Sokrates ve büyük bir ölçüde olmak üzere Aristotoles'in adlarını verebiliriz. İkinci gruba sokabileceğimiz diğer düşünürler ise başta Miletos okulu filozofları olmak üzere İyonya tıp okulunun temsilcileri (Hippokrates ve öğrencileri), haklı olarak Miletos okulunun bir devamı olarak kabul edilen sonraki Miletli filozoflar (Hippon, Arkhelaos), sonra da çoğulcu materyalistlerin diğer önemli temsilcisi Anaksagoras'tır.

Yunanlılarda duyularla akıl arasında yapılan ilk ayrım ve duyuların aldatıcılığı üzerine ilk düşüncelerin ortaya çıkışı hayli eski tarihlere gider. Bu ayrım ve düşüncelerin sistemli ifadesini, ilk kez Herakleitos-Parmenides zıtlığında bulduğu görülmektedir. "Nesnelerin Yaradılışı" adlı ünlü şiirinde Parmenides "Kullanma bakışsız gözü, uğuldayan kulağı ve dili" der ve varlığa ilişkin üzerinde tartıştığı konuyu "logos"la, yani akılla karara bağlamamız gerektiğini belirtir[16]. Bu temel düşüncesiyle tutarlı olarak da duyularının kendisine gösterdiği şekildeki dünyayı, yani içinde hareket ve değişmenin, oluş ve yokoluşun, çokluğun bulunduğu dünyayı reddeden salt akılsal-mantıksal bir varlık anlayışı, bir evren tasarımı geliştirir. Asıl var olan şeyin ne olduğu ve ana niteliği konusunda kendisiyle taban tabana zıt düşüncelere sahip olmakla birlikte Herakleitos da Parmenides'in bu duyular-akıl ayrımını kabul eder ve onun duyuların tümüyle yanıltıcı oldukları görüşünü benimser. Duyularımız bize evrende birtakım devamlılıklar, değişmezlikler olduğunu göstermekteyse de Herakleitos onlara kesin olarak inanmamamız gerektiğini söyler. Akıl ve duyular arasında yapılan bu ayrıma ve duyulara yöneltilen bu eleştirilere daha sonraki filozofların hemen hemen hepsi belli ölçülerde katılırlar. Ancak bazı duyuların aldatıcılığını veya duyumların bazı durumlarda yanıltıcılığını kabul etmekle tüm duyumların aldatıcılığını ve bütün durumlarda geçersizliklerini reddetmek arasında çok önemli bir farklılık vardır ve bu farklılık Empedokles, Anaksagoras ve Demokritos gibi filozoflarla Platon arasındaki temel ayrılığı oluşturur. Gerçekten de gerek Herakleitos, gerekse Parmenides tarafından duyulara ve naiv duyumculuğa yöneltilen eleştiriyi bu sözünü ettiğimiz filozoflardan herbiri kendi payına hafifletmeye, düzeltmeye, bununla birlikte bilgiye erişme konusunda duyuların kaçınılmazlığını vurgulamaya ve onları yeniden değerli kılmaya çalışırlar. Duyuların kayıtsız-şartsız ve şaşmaz bir biçimde doğruyu verdiğini söylemeye cesaret etmemekle birlikte onları toptan reddetmenin ve onlar arasında bir ayrım yapmamanın her türlü gerçek bilginin yolunu kapamak anlamına geleceğini göstermeye çalışırlar. Empedokles, "Doğa Üzerine" adlı şiirinde Parmenides'e karşı "İnsanın duyu organlarından hiçbirine güvenini kısmaması gerektiği"ni söyler[17]. Anaksagoras, görme duyusunun çok küçük varlık ve değişmeleri bize vermediğini belirtir. Bununla birlikte bunun için de yine duyusal bir gözleme başvurur. İçlerinde kara ve ak boyalar bulunan iki kap alır. Bunlardan birini diğerine damla damla boşaltır ve gerçekte olduğu halde görme duyumuzun bu çok küçük değişmeyi bize veremediğine yine duyusal olarak işaret eder[17]. Önüne tek boynuzlu bir koç getirildiğinde de ortada olağanüstü bir olayın olmadığını kanıtlamak üzere Anaksagoras *a priori* akıl yürütmelerde bulunmaz; koçun boynuzunu ve beynini açarak ortada sadece bir anomalinin bulunduğunu gösterir[19]. Bu konuda en derli toplu kuramı Demokritos geliştirir. Varlıkların nesnel ve öznel, birinci ve ikinci dereceden nitelikleri

arasında bir ayrım yapan Demokritos, buna paralel olarak duyular arasında da bir ayrım yapar. Demokritos'a göre atomların büyüklük, biçim gibi nitelikleri bizzat kendilerinde vardır. Buna karşılık renk, ses, koku, sıcaklık soğukluk gibi nitelikleri, algılayan varlıktan ileri gelirler. O halde doğruyu verme açısından da görme, tatma, koklama, işitme duyuları ile dokunma duyusu arasında bir ayrım yapmak gerekir. Demokritos duyularla akıl arasında da ayrım yapar ve atomların salt duyularla algılanabilen varlıklar olmadığını bilir. Bununla birlikte atomların var olması gerektiği düşüncesine duyusal gözlemlerle gözlemlediği varlıklar ve olaylardan hareketle vardığı gibi, atomcu kuramdan çıkan sonuçların yine duyusal gözlemler aracılığıyla doğrulanması gerektiğini hisseder. Daha sonraları Epikuros tarafından da tekrarlanacak olan çok önemli bir düşünceyi ortaya atarak, duyuların bazısının doğruyu vermediğini gösteren şeyin yine diğer bir duyu organı veya duyum olayı olduğunu belirtir. Bütün duyulardan güvenini çekecek bir davranışın, bulduğu şeyin gerçekten doğru olup olmadığını anlayamama tehlikesiyle karşı karşıya kalacağına işaret eder. Demokritos'ta duyular akla şöyle der: "Zavallı akıl, delillerini bizden alıp bizi yere vurmak mı istiyorsun? Bizi yere vurman, senin yere yıkılman olacaktır"[20]. Diogenes Laertius tarafından toplanan vecizelerinden birinde Epikuros bu aynı düşünceyi devam ettirerek şöyle der: "Eğer bütün duyumlara karşı çıkarsan, yanlış olduğunu düşündüğün duyumlarını ayırman için elinde bir dayanak noktası olamaz"[21]. Duyusal dünya ile akılsal dünya, İdealar dünyası arasında bir ayrım yapan ve onları birbirinin zıddı niteliklere sahip iki ayrı alan olarak alan Platon, bu varlıkbilimsel kurama uygun olarak duyularla akıl arasında köktenci bir ayrım yapar ve duyuların herhangi bir biçimde bir bilgi değerine sahip olabilecekleri görüşüne bütün gücü ile karşı çıkar. Nasıl beden ruh için bir zindansa ve ruhun kendi özüne, yani kurtuluşa erişmesi, bedenden ve bedensel olan herşeyden kurtulmasına bağlıysa duyular da akıl için bir yardımcı olmak şöyle dursun, bir engeldir. O halde bilim veya felsefe, duyulardan, duyusal gözlemlerden, deneyden hareket ederek varlığı anlamanın tersine, salt akılsal kavramlardan hareketle evreni kurmaktan ibaret olmak zorundadır. Aklın salt kendi alanı içinde kalarak kendi olanakları ile gerçeği kurmasının en iyi bir örneği matematik veya daha iyisi geometridir. Buradan hareketle Platon Akademinin kapısına "geometri bilmeyen buraya giremez" yazısını yazdırır.

Platon'un bilim veya her türlü doğru bilgi hakkındaki bu dedüktif-a priori'ci anlayışını *Menon, Phaidon, Parmenides* gibi birçok diyaloğunda görmek olanaklıdır. Ancak olgunluk dönemine ait olan bir diyaloğunda, yani *Devlet*te bu anlayış en çarpıcı bir biçimde ortaya çıkar. Bu ünlü yapıtında Platon çeşitli konular arasında doğal olarak ideal devletinde yöneticilerle nasıl bir bilim ve eğitim programı uygulanacağı sorununa değinir. Burada gözümüze çarpan çok önemli bir nokta duyusal gözlemlere dayanan doğa bilimlerinin hiçbirine bu programda bir yer verdirilmemiş olmasıdır. Filozof devlet adamına yaraşır bilgiler, o da her türlü somut, pratik uygulama olanakları dışarda tutulmak koşuluyla, aritmetik, geometri, astronomi ve müzik alanlarına ait olacaktır[22]. Burada astronomi ile ilgili düşünceleri Platon'un bu a priori'ci bilim anlayışının ne kadar derinlere gittiğini göstermesi bakımından özellikle üzerinde durmayı gerektirir niteliktedir. Doğal olarak bugün biz astronomiden gök cisimlerinin gözlemlenen hareketlerini ele alan ve bu hareketlerin yasalarını ortaya çıkarmaya çalışan bir bilimi anlarız. Platon zamanına gelinceye kadar da o, genel olarak böyle anlaşılmaktaydı. Platon ise böyle bir astronomiye tamamen karşıdır. Platon'a göre "incelemek istediğimiz görülen bir şey oldu mu, gerçek bilgiye varmamız olanaksızdır. Çünkü bilimin konusu görülen şey değildir". Gerçi gökyüzünde "görülen yıldızlar, bu dünyanın en güzel, en düzenli şeyleridir". Ancak bu gözlemlenen yıldızlar "gerçek" yıldızların, yani akılla kavranan yıldızların yanında sönük kalırlar. Dolayısıyla bu ikinci tür yıldızlar "gözümüzle değil, akıl ve düşünce yolu ile kavranırlar". O halde astronomi ne yapmalıdır? Platon'a göre nasıl gerçek bilim görünen varlıklarla değil, bu varlıkların birer kopyaları oldukları İdealarla ilgilenmek durumundaysa, gerçek astronomi de görünen, gözlemlenen yıldızlarla ve bu yıldızların hareketleriyle değil, bu yıldızlar ve hareketlerinin birer örneği oldukları gerçek "ideal" yıldızlar ve "ideal"

hareketlerle ilgilenmek zorundadır. O halde "gerçek" astronomi yıldızların nasıl oldukları, nasıl hareket ettikleri, nasıl döndüklerini değil, nasıl olmaları, nasıl hareket etmeleri, nasıl dönmeleri gerektiğini ele alacaktır. Böylece astronomi, ilk bakışta tahmin edebileceğimiz gibi, matematikten yararlanan bir doğa bilimi olmayacak, bizzat matematiğin, daha doğrusu geometrinin bir kolu olacaktır[23].

Görüldüğü gibi bu bizim bugün anladığımız anlamda bir astronomi değildir. Bu, bugün bizim bilimden anladığımız anlamda bir bilim de değildir. Eğer deyim yerindeyse bu astronominin bilimi değil, "şiiri"dir. Platon gerek özel olarak astronominin, gerekse daha genel olarak bilimin bizzat kendisinde, yapısında gerçekleştirmek istediği bu kökten değişikliğin son derece bilincindedir. Nitekim bu sözünü ettiğimiz pasajda astronominin yapısında gerçekleştirmek istediği bu değişikliğin tüm öteki bilim dallarında da gerçekleştirilmesi gerektiğini, onların da ancak bu koşulla "yararlı", yani gerçek anlamında bilim olabileceklerini belirtir[24].

Platon'un bilim ve bilimsel yöntem hakkındaki bu anlayışının öncüleri Parmenides ve belli ölçüde Pythagoras, izleyicisi ise yine belli bir ölçüde olmak üzere Aristoteles olmuştur. Yukarda işaret ettiğimiz üzere Parmenides, Yunan dünyasında salt mantıksal bir varlık anlayışının ilk bilinçli temsilcisi ve sözcüsüdür. O, duyuların aldatıcılığından hareketle aklın salt kendi kavram ve ilkelerine dayanan bir evren tasarımı geliştirmiştir. Gözlemlenen dünyada nesnelerin hareketleri, oluşları, birbirinden çıkışları Parmenides ve daha sonra onun öğrencisi ve izleyicisi olan Zenon için akılsal açıklaması verilemeyecek bir şeydir. Varlık eğer varsa –ki vardır– Parmenides'e göre aklın talep ettiği ilke ve gerekirliklere uygun olmalıdır. Yani öncesiz-sonrasız, hareketsiz, birlikli, tıkız bir doluluk olmalıdır. Böyle bir varlığın kaynağı, o halde, salt akıl ve onun a priori kurgulamalarıdır.

Yine bilindiği üzere Yunanlılarda evrenin ilkelerinin sayılarda aranması gerektiğini ilk kez söyleyenler Pythagoras ve Pythagorasçılar olmuştur. Onlar bu görüşleriyle tutarlı olarak sayılarla ilgili bilimleri, yani matematik, astronomi ve müziği de özel bir ilgiyle işlemişlerdir. Pythagorasçıların evrenin ilkelerinin sayılarda bulunduğu görüşü, evrenin dilinin matematik olduğu ve doğa yasalarını ortaya çıkarmak üzere matematiğe başvurmamız gerektiği şeklinde anlaşılabilir. Nitekim Yeni Çağların başında Batı düşüncesinde bu anlayış ortaya çıkmış ve doğa bilimlerinin gelişmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Eddington, "evrenin büyük mimarının sadece matematikçi olduğu gittikçe daha iyi anlaşılıyor" derken bu görüşü, uzun yüzyıllar sonra çağdaş bir bilgin açısından en iyi bir biçimde dile getirmektedir. Ne var ki gerek Pythagorasçılar, gerekse onların bu konudaki en ünlü izleyicisi olan Platon onu böyle sağlıklı bir biçimde anlamamaktaydılar. Onlar çoğu kez haklı olarak "sayı mistisizmi" diye nitelendirilen salt matematik kurgulamalar veya fantezilerle meşgul olmakta, bu kurgulamaların gerçek dünyayı açıklamak bakımından bir değeri olup olmadığını anlamak üzere herhangi bir gözlem veya doğrulama işlemine gitmemektedirler. Aristoteles, Pythagorasçıların temelinde sayı mistisizmi bulunan astronomileriyle ilgili olarak çok ilginç bir eleştiri yapar ve onların astronomik gözlemlerin varlığına tanıklık etmedikleri bazı göksel varlıkları, örneğin merkezi ateş ve "karşı-yer"i kabulleri ile ilgili olarak şunları söyler: Bu okul, evrenin ortasında merkezi bir ateşin bulunduğunu, yeryüzünün ise yıldızlardan biri olarak bu ortanın çevresinde döndüğünü, böylece gece ile gündüzü meydana getirdiğini söylüyor. Bundan başka onlar ikinci bir yeryüzü kabul ediyorlar. Ötekinin karşısındaki bu yeryüzüne "karşı-yer" diyorlar. Bunu yaparken görüntülere uygun olarak kendi düşüncelerini ortaya koyup nedenleri araştırmıyorlar. Tersine kendilerinin birtakım düşünce ve kanaatlerine görüntüleri uydurmaya çalışıyorlar[25].

Gerek Batı, gerekse Doğu İslam kültüründe doğurmuş oldukları etkilerinin çok büyük olmasından ötürü Platon ve Aristoteles Yunan dünyasının en büyük filozofları olarak kabul edilirler ve gerek varlık kuramları, gerekse bilgi öğretileri bakımından birbirinden farklı

iki geleneğin başlatıcısı olarak görülürler. Buna göre Platon saf idealizmin ve dedüktif bilgi kuramının temsilcisidir. Aristoteles ise realizmin ve akılcı empirizmin sözcüsüdür.

Gerçekten de Platon ve Aristoteles'in gerek varlık, gerekse bilgi kuramları ve bilim anlayışları bakımından birbirlerinden belli farklılıklar gösterdikleri görülmektedir. Platon duyusal evrenle akılsal evren arasında bir ayrım yapmakta, asıl var olanın akılsal kavramlar, İdealar olduğunu söylemekte, bilgi anlayışında ise İdealara yönelen a priori kurgulamaların temsilcisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık Aristoteles duyusal evrenle akılsal evreni birleştirmekte, bilimin konusunun gözlemlenen dünya olduğunu söylemekte ve dolayısıyla bilimle ilgili olarak empirik bir yöntemin uygulanmasını önerir gibi görünmektedir. Gerek psikolojisinde, gerekse ahlak ve siyaset alanlarına ait düşüncelerinde de Aristoteles Platon'a göre daha realist, daha empirist bir filozof olarak karşımıza çıkmakta, en önemlisi Platon'dan farklı olarak doğa bilimlerinde, yani biyoloji, zooloji, botanik vb. gibi alanlardan çeşitli deneysel araştırmaların sahibi olarak kendini takdim etmektedir.

Ancak Aristoteles'in doğa incelemelerine ilişkin deneysel araştırmaları hakkında ciddi bazı kuşkular ileri sürüldüğü gibi[26], varlık ve bilgi kuramlarının daha yakından incelenmesi, onun Platon'a çok derinden bağlı olduğunu göstermektedir.

Yukarda İdealar evrenini duyusal evrenden ayıran Platon'un tersine olarak Aristoteles'in bu iki evreni birleştirdiğine ve bilime konu olarak bu görünen dünyayı verdirdiğini söyledik. Ancak bu birleştirmede Platon'cu öğenin bütün ağırlığını koruduğu anlaşılmaktadır. Bunu Aristoteles'in metafiziğinin temel kavramları olan madde-form ikilisini incelediğimizde açıkça görmekteyiz. Platon'da asıl var olan İdealardır. Maddi dünya veya madde, bir gerçeklik değil, görüntü, daha doğrusu bir "hiçlik"tir. Aristoteles asıl var olanın ne olduğu konusunda müteredditir. Bazan madde ve formdan meydana gelen bireysel varlıkları asıl var olan olarak kabul eder. Buna karşılık başka yerlerde gerçek varlıkların formlar olduğunu savunur. Bu ikinci görüşün asıl benimsediği görüş olduğu, madde ve form kavramlarının birbirleriyle ilişkilerinden ortaya çıkar: Aristoteles zaman zaman maddenin de var olduğu, maddesiz bir formun (Tanrı hariç) var olmadığını söyler. Ancak madde nedir? Aristoteles'te madde bir "imkân"dır (kuvve). Buna karşılık form, "gerçeklik"tir (fiil). Aristoteles, madde ile formun birbirlerine çözülmez bağlarla bağlı olduklarını söyler. Ancak madde, form kendisinden ne yapacaksa o şeydir. Bundan çıkan sonuç, maddenin madde olarak asla var olmadığı, ancak forma göre bir "imkân olarak" var olduğudur. Ancak evrende "imkân", hiçbir zaman "imkân" olarak var olamaz. Çünkü var olan, "gerçekleşmiş" olandır. O halde gerçekte var olan, madde değildir, ancak ve ancak formdur. Madde, bizim varlığı ele alışımızda tasarladığımız, yani ancak zihnimizde var olan bir kavramdır. Böylece Aristoteles son çözümde Platon'un varlık ve gerçeklik anlayışını paylaşmak durumundadır.

Kendi payına asıl var olanı Parmenides gibi tasarlayan Platon, var olanın, yani İdeanın, öncesiz-sonrasız, hareketsiz, değişmez vb. bir varlık olduğunu söyler. Asıl var olana herhangi bir anlamda yokluk karışamayacağına göre İdealar "oluş"a tâbi değildir; çünkü "olan" bir şey, var değildir.

Yunan dünyasında oluşun filozofu olduğunu iddia eden Aristoteles'te İdeaların yerini formlar tutar. Ancak bu formlar da İdeaların tüm özelliklerine sahiptirler. Yani onlar da değişmezler, hareketsizdirler, oluş ve yokoluş içinde değildirler. Örneğin insan olmaklık formunun daha az insan olmaklıktan daha çok insan olmaklığa doğru bir gidişi, bir oluşu söz konusu olamaz. O halde oluş, değişme formda değildir. Peki nerededir? Formda olmadığına göre onun madde olması gerekir. Ancak madde, yukarda belirttiğimiz gibi gerçekte var değildir. Onun maddeden, forma doğru gidişte olduğu söylenebilir. Ancak bu da onun var olmayan bir şeyden var olan bir şeye doğru gidişte olduğunu söylemekle aynı anlama gelecektir. Bundan ötürü Aristoteles'te de gerçek anlamda bir hareketin, oluşun olduğu söylenemez. Bu bakımdan da o, ne derse desin, Platon'un görüşlerine derinden bağlıdır.

Varlık kuramında kendini gösteren bu derinden bağlılık, bilgi kuramında kendini göstermemezlik edemez. Yukarda işaret ettiğimiz gibi Platon'un dedüktif akıl yürütmeye önem verdiğini, bunun en iyi bir örneği olarak geometriyi önerdiği, buna karşılık Aristoteles'in duyusal evrendeki duyusal formları kavramak istediği, dolayısıyla daha çok gözlem ve deneye ağırlık veren bir yöntemi uyguladığı genellikle kabul edilir. Ancak aslında Aristoteles'in bilim yöntemi de temelde dedüktif akıl yürütmelere dayanan bir yöntemdir. Aristoteles'in klasik mantığın kurucusu olduğu bilinir. Bu mantık ise bilindiği üzere dedüktif akıl yürütmelere dayanan bir dedüksiyon mantığıdır. Aristoteles, matematik yerine tümevarım yöntemini koymamıştır. Kıyaslara dayanan apodiktik akıl yürütmeleri koymuştur. Bilim, Aristoteles'te doğru ve zorunlu öncüllere dayanılarak oluşturulan apodiktik kıyasların sonuç önermelerinde bulunur. Aristoteles, çağdaş doğa bilimlerinin temelinde olan tümevarımı bilmez, daha doğrusu onu ya tam sayıma indirger veya analojik akıl yürütme yerine kullanır[27]. Ayrıca o, tümevarıma önem de vermez. Bunun nedeni, zihninin gerisindeki bilimsel bilgi anlayışıdır. Aristoteles'e göre bilimsel bilgi, kanıtlanmış bilgidir. Kanıtlama, Aristoteles için, doğrulama, yani bizim bugün anladığımız anlamda varsayımların dış dünyadaki olaylara uyup uymadığını deneysel olarak saptama ile aynı şey değildir. Kanıtlama, zihinsel-mantıksal bir işlemdir. Bir önermenin kanıtlanması, Sokrates'in de bir insan olduğunun kanıtlanması klasik örneğinde olduğu gibi kendisine dayanılan iki öncül gerektirir ve o, bu öncüllerle sonuç arasındaki doğru, yani mantıksal-zorunlu bir ilişkiden ibarettir. Ancak bu, öncül olarak alınan önermelerin kendilerinin ne durumda oldukları sorununu gündeme getirir. Sözü edilen sonucun bilimsel olabilmesi, bu öncüllerin kendilerinin de doğrulukları kanıtlanmış önermeler olmalarını gerektirir ve böylece Aristoteles'te kanıtlanmış önermeleri araştırma yönünde geriye doğru bir işlem başlar. Ancak bu geriye doğru gidişte sonsuza kadar gidilemeyeceği için bir yandan doğruluğu kanıtlanmamış aksiyomlara, öbür yandan empirik görülere dayanan ilkel önermelere ihtiyaç olacaktır. Gerek Aristoteles, gerekse bizim için bugün önemli olan asıl bu ilkel empirik önermelerin nasıl elde edilebileceğidir. Ancak Aristoteles de özellikle bu konuda suskundur.

Aristoteles, formları araştırmaya önem verir. Ancak bu formları nasıl araştıracağımıza, yakalayacağımıza ilişkin güvenilir bir yöntemin sahibi olmadığı için son çözümde başvurduğu şey, herhangi bir empirik yöntem değil, önyargılarıdır; kısaca Platon'da olduğu gibi yine kurgusal birtakım kabuller ve bunlara dayanılarak çıkarılan sonuçlardır. İşte gözlem veya deneyler veya empirik yöntem değil, bu kurgusal akıl yürütmeler ve önyargılardır ki Aristoteles'i dünyanın evrenin merkezi olduğuna, çünkü evrenin merkezi olması gerektiğine, gök cisimlerinin dairesel hareketler yaptığına, çünkü dairesel hareketler yapmaları gerektiğine, boşluğun olmadığına, çünkü mantıksal olarak boşluğun olmasının olanaksız olduğu görüşüne iter. Bu *a priori* yöntem sayesindedir ki Aristoteles bir cismin sol tarafının sağ tarafından daha soğuk olduğunu, soğukla sıcak, ağırlıkla hafif, doğal hareketle zorla hareket arasında mutlak bir farklılık olduğunu keşfeder. Bu a priori kurgulamalara dayanarak Aristoteles ay-altı âlemiyle ay-üstü âlemi arasında mutlak bir ayrım yapar; ay-altı âlemine dört unsuru, oluş ve yokoluşu, ay-üstü âlemine eteri ve mutlak mükemmelliği koyar. Yine bu a priori yöntem sayesindedir ki o, kaç türlü hayvan olması ve hayvanların hangi organlara sahip olmaları gerektiğini keşfeder. Kalbin, düşüncenin merkezi olduğunu gösterir, solunumun kanı soğutmaya yaradığını, karın donmuş su olmadığını kanıtlar(!)[28].

Bilimi olanaklı kılan öğeler arasında en önemlilerinden biri, bilimsel yöntem yanında bilimsel zihniyettir. Bilimsel zihniyet, evrene bilimsel bir bakışı, evrenin bilimin konusu olacak düzenliliklere sahip bir yapı olduğu yönünde genel bir anlayışı içine alır. Yunan'da Homeros'un çok-tanrıcı dünyasından İyonya fizikçilerine giden zaman süreci içinde bu alanda büyük bir gelişmenin gerçekleştiği görülmektedir. Homeros'un çok-tanrıcılığı evrene doğaüstü birtakım güçlerin sürekli müdahalesi ve kaprislerini yerleştirerek onda bilimin konusu olabilecek değişmezlik ve düzenliliklerin araştırılmasını olanaksız kılmaktaydı. İlk

Yunan filozoflarında tanrısal kapris ve müdahalelerin hemen hemen hiç işe karıştırılmaması yönünde bir eğilimin yanında evrende birtakım yasaların hüküm sürdüğüne ilişkin belli bir anlayış egemen olmaya başlar. Anaksimandros, ana ilkesi Apeiron'undan şeylerin nasıl meydana geldiğine ilişkin bir açıklama vermek üzere ortaya çıktığında bunu belli bir yasaya bağlama ihtiyacını duyar ve henüz belli bir ölçüde mitolojik bir karakterde olmakla birlikte böyle bir yasa ortaya atar: Evrende her nesneye ve her varlığa belli bir yaşama süresi veya ölçüsü ayrılmıştır. Bizim doğa yasası anlayışımıza en fazla yaklaşan bir görüşü de ilk kez Herakleitos ortaya atar: Ana ilke olan ateşten diğer varlıkların meydana gelişi ve tekrar ona dönüşlerini, genel olarak oluşu düzenleyen sımsıkı bir yasa vardır. Bu logos'tur. Ancak Popper'in yerinde olarak belirttiği gibi Herakleitos'un bu yasası da hâlâ büyülüdür. O, mantık açısından Anaksimandros'un kara güçleri ile bir sonraki aşamada Leukippos ve Demokritos tarafından savunulacak olan doğa yasası kavramı arasında bir yerde durmaktadır. Hâlâ tam olarak mitolojik-dinsel kılıktan kurtulamamıştır. Ve Herakleitos bugün bizim anladığımız anlamda soyut doğa yasaları ile yaptırıma dayanan toplumsal yasalar arasında tam bir ayrım yapmaz[29]. Bugün anladığımız anlamdaki yasa fikrini ilk kez çok bilinçli ve hemen hemen tam bir biçimde ortaya atan Demokritos'tur.

Var olan şeylerin atomlar, boşluk ve boşlukta atomların hareketleri olduğunu ileri süren Demokritos, doğa yasalarının öncesiz bir zamandan beri atomların bu boşlukta mekanik bir biçimde birbirlerine çarpmalarından ve bunlardan doğan oluşumlardan ibaret olduğunu söylemiştir. Arkasından bir cezalandırma, bir yaptırım fikrini sürükleyen toplum yasalarıyla doğal yasalar arasında kesin bir ayrım yapan Demokritos, bu ikincilerin sımsıkı bir biçimde belirlenmiş olan bir evrende mekanik nedensellikler sonucu ortaya çıktığını söylemiştir. Demokritos'a göre ister cansız, isterse canlı doğa söz konusu olsun, varlıkların yapı ve oluşumlarında ne rastlantının, ne de erekselliğin yeri vardır. Herşey, atomların sahip oldukları iç ve öznitelliklerinden ötürü tam bir zorunluluk altında, mekanik yasalara uygun olarak ortaya çıkar.

Bu yasa, nedensellik ve determinizm kavramları çağdaş doğa bilimlerinin temelinde bulunan yasa, nedensellik ve determinizm kavramlarının hemen hemen aynıdır. Bununla birlikte ne yazık ki bu fikirler Yunan dünyasında daha da açıklığa kavuşturularak ileri götürülmeyecekler; doğa araştırmalarına uygulanmaları suretiyle kendilerinden beklenilecek olumlu sonuçları vermeyeceklerdir. Bunun nedeni onların Atina Okulunun kurucusu diye adlandırabileceğimiz Sokrates'te karşılaştıkları çok ciddi ve köklü muhalefettir.

Sık sık işaret edildiği üzere Sokrates İyonya filozofları tarzında bir doğa araştırmacısı değildir. Onun ana ilgi ve kaygılarının ahlâk ve insanla ilgili sorunlar etrafında döndüğü bilinmektedir. Bununla birlikte Sokrates'in İyonya Okulunun çalışmalarından haberdar olmaması düşünülemez. Platon, Sokrates'in ölümünden önce öğrencileri ile ölüm, ölümden sonra insanı bekleyen kader, ruhun ölümsüzlüğü üzerine konuşmalarını anlatan ve son derece ağır bir dinsel atmosfer taşıyan ünlü diyaloğu *Phaidon*'da Sokrates'in doğa araştırmaları alanındaki ilginç bir yaklaşımından söz eder. Öncelikle Sokrates'in, ancak daha önemlisi burada Sokrates'i konuşturan Platon'un kendisinin doğa araştırmaları alanındaki temel görüşünü, daha genel olarak tüm Atina okulunun evrene genel yaklaşımını yansıtması bakımından bu pasaj son derece önemlidir ve haklı olarak sık sık üzerinde durulmuştur.

Bu pasajdan anlaşıldığına göre eskiden gençliğinde bir ara Sokrates de fizik incelemeleriyle ilgilenmiştir. Bu arada eline Anaksagoras'ın yazıları geçmiş ve onun evrenin varlığa getirilişini akıllı bir varlığa, Nous'a mal ettiğini görmüştür. Her şeye düzen verenin ve her şeyin nedeninin "zihin" olduğu yönündeki bu fikre vurulmuştur. Bunun üzerine çok heyecanlanmış ve Anaksagoras'ın her var olan şeyin nedenini bu ilkesiyle açıklayabileceğini ummuştur. Sokrates'in beklediği, Anaksagoras'ın örneğin dünya eğer bir tepsi biçimindeyse, bunun onun için en iyi bir şekil olmasından ötürü böyle olduğunu,

eğer evrenin merkezindeyse, bunun da onun için en iyi olmasından ötürü böyle olduğunu kendisine anlatmasıdır. Sokrates güneş, ay ve öteki yıldızlar, onların kürelerinin hızları, yön değiştirmeleri hakkında da bu aynı tür açıklamayı beklemektedir. İstediği, herşeyin akıllı, bilinçli, amaç güden bir varlık tarafından yapıldığı ve düzenlendiğinin gösterilmesidir. Bu kendisine gösterildiği takdirde o, başka bir "neden" aramak ihtiyacını duymayacaktır[30].

Ancak Sokrates'in bu umudu uzun sürmez. Çünkü araştırmasını sürdürdüğünde Anaksagoras'ın herşeyi "doğal" nedenlere bağlayan bir açıklama modeli getirdiğini görür. Çünkü Anaksagoras şeylerin varlığını, biçimlerini, oluşumlarını açıklamakta bu Nous'u, yani Akıl veya Zihin'i hiç kullanmamakta, nesnelerin düzenini Sokrates'in deyimiyle "gerçek" nedenlere bağlayacak yerde "havadan, sudan, eterden ve daha bir sürü birbirini tutmaz şeylerden söz açmakta ve bunları neden olarak göstermektedir". Bu açıklama Sokrates'e çok aykırı gelir. Ona göre bu, şu anda kendisinin içinde bulunduğu durumunu, yani hapiste oluşunu, kendi özgür iradesi ve bilinci ile kendisinin seçmiş ve gerçekleştirmiş olduğunu kabul etmek yerine, dış nedenlere, anatomi ve fizyoloji olaylarına, şu anda kaslarının, kemiklerinin durumuna dayanarak açıklamaya çalışmakla aynı anlama gelir. Oysa kendisinin şu anda hapiste bulunuşunun nedeni kaslarının, kemiklerinin, liflerinin şu veya bu durumda bulunması değildir (bunlar, sonuçtur); kendi özgür iradesi ile almış olduğu bir karardır. Bu da Atina mahkemesinin yargılarına, saygılı olarak ölümü bekleme kararıdır. Bundan dolayı bu birinci, yani "doğal" nedenlere, neden adını vermek, Sokrates'e göre "sapıklığın son haddi" olacaktır. Biraz daha sonra Sokrates bu sapıklığın son haddine erişen kişilerle kimleri kastettiğini, ad vermeksizin gayet açık bir biçimde ortaya koyar: Bunlar, İyonya filozoflarıdır. Bu İyonya filozoflarından veya fizikçilerinden biri, Sokrates'e göre, dünyayı kasırga ile sararak, onu olduğu yerde, gökte tutturmaktadır. Bir başkası onu temeli ve desteği hava olan geniş bir hamur teknesi olarak anlamaktadır[31]. Bu filozoflar, nesnelerin olanaklı olduğu kadar iyi bir durumda olmasının nedeni olan kudreti aramamakta ve tanımamaktadırlar. Oysa Sokrates'e göre böyle bir kudret, tanrısal bir kudret vardır. Nesneleri birbirlerine bağlayan ve tutan iyilik ve gerekliliktir[32].

Sokrates'in bu sözlerinden birkaç önemli sonuç çıkmaktadır: Sokrates, İyonya filozoflarının doğa araştırmalarına ve bu araştırmalarında kendisinden hareket ettikleri ana yaklaşımlarına karşıdır. Bu yaklaşım, şeyleri doğal nedenlerle açıklama yönündeki bir yaklaşımdır. Buna karşılık Sokrates şeylerin ve olayların, kendisinin hapiste bulunuşu olayının açıklanması türünden açıklamaları gerektirdiği görüşündedir. Hapiste bulunuşunun nedeni, kendisini yargılayan yargıçların verdikleri bilinçli ve iradi kararları, kendisinin de kaçmayı reddederek iradi ve bilinçli bir biçimde ölümü göze alma kararıdır. Bunun da nedeni, daha derinlerde, "iyi" hakkındaki anlayışıdır. O halde evrendeki tüm varlıklar ve olaylar, bu biçimde bilinçli ve iradî, "iyi"yi gözeten ve herşey için iyi olanı gerçekleştiren tanrısal bir kudretin amaçlı eylemleri olarak açıklanmalıdır. Kısaca İyonya fizikçilerinin doğal mekanik nedenselliklere dayanan açıklama modelleri terkedilerek onun yerine erekçi bir açıklama modeli egemen kılınmalıdır.

Kendisi bir doğa bilgini olmamakla birlikte Sokrates, doğa bilimlerine Yeni Çağların başlarına kadar varlığını sürdürecek olan bu teleolojik açıklama yöntemini verdirecektir. Doğa olaylarına bu yaklaşım tarzı, doğa yasalarını bu açıklama biçimi bu erekçi nedensellik ve determinizm anlayışı Platon tarafından da aynen kabul edilecek, Aristoteles'te ise en mükemmel biçimini alacaktır. Platon ve Aristoteles arasında bu konudaki en önemli fark, belki sadece bu birincinin erekçiliğin ilkesini, yani Tanrı veya Demiurgos'u evrenin dışına yerleştirmesi, ikincinin ise bu ilkeyi doğanın içine sokarak bir panteizme gitmesinden ibaret olacaktır.

Aristoteles'in doğa bilimi anlayışı, esasta, evrendeki varlıkları ve olayları, bu varlıkların erekleri ve olayların hedefleri ile açıklamaya dayanır. Aristoteles'te görmeyi açıklayan göz değildir; gözü açıklayan görmedir. Balta, kesmeyi açıklamaz; kesme, baltayı açıklar. Bu anlayış ise haklı olarak işaret edildiği gibi, Aristoteles'i tamamen sözel birtakım açıklamalara götürür. Taşların niçin düştüğü, bazı insanların niçin köle oldukları sorularına

verilecek cevap, Aristoteles'te, doğalarından ötürü böyle olduklarıdır. Bernal'ın da belirttiği gibi aslında burada "Tanrı'nın emri böyledir" dense de pek farklı olmazdı. Ama bu cevap Aristoteles'ten çok Platon'un cevabıdır. Aristoteles'in açıklamaları bu anlamda biraz daha bilimsel bir hava taşır[33].

Somut bilimsel başarılar, bilimsel yöntem ve bilimsel zihniyet açılarından yaptığımız bu küçük inceleme bize neyi göstermektedir? Hemen hemen tüm bu alanlarda Atina felsefesinin Sokrates-öncesi felsefeye kıyasla herhangi bir ilerleme oluşturmadığını. Atina felsefesinin ne çağının bilimsel sonuçlarını dikkate alması, ne de bilimin gelecekteki gelişmelerine açık olması veya onlara yol göstermesi anlamında Sokrates-öncesi felsefeye oranla bir ilerlemeyi temsil etmediğini, hatta bunun tersine bir geriye gidiş hareketi olarak ele alınabileceğini görüyoruz. Yine açıkça gördüğümüz üzere Atina felsefesi bilimsel bir felsefeye ilişkin olarak İyonya Okulunda temelleri atılmış olan bazı önemli düşünceleri geliştirmeye çalışmamış, tam tersine var gücüyle onlara karşı çıkarak aslında yeni bir kılık altında eski mitolojik-dinsel anlayışları muzaffer kılmaya çalışmıştır. Bundan dolayıdır ki Yeni Çağların başlangıçlarında Batı'da gerek bilim, gerekse bilimsel bir felsefe alanında gerçekleştirilen bütün devrimler ancak Atina okulunun ortaya attığı tüm anlayışların yıkılması ve İyonya felsefesinin temel tezlerine geri dönülmesi sayesinde olanaklı olabilmiştir. Bu bakımdan Farrington'un da işaret ettiği gibi insanlık düşünce tarihini şu biçimde üç devreye ayırabiliriz: 1) Evrenin doğal bir bilgisinin olanaklarının ortaya çıktığı ve bu bilginin elde edilmesinin koşullarının ana hatlarıyla belirlendiği devre, yani Sokrates-öncesi Yunan felsefesi ve bilimi devresi, 2) Bu bilginin önce kaybedildiği, sonra yavaş yavaş yeniden kazanıldığı devre, yani Sokrates'ten Galile'ye kadar olan devre, 3) ve nihayet Sokrates'le Galile arasındaki iki bin yıllık boşluğun kapatılarak yeniden İyonya fiziğinin ve felsefesinin ana tezleri ve sonuçlarının canlandırıldığı çağdaş devre[34].

Bu son devrenin bilimde ve felsefede temel anlayış ve ilkelerinin neler olduğunu kısaca gözden geçirirsek, onun ilk devreye neler borçlu olduğunu ve aradaki boşluğu atlayarak yeniden İyonya bilimi ve felsefesine nasıl bağlandığını açık bir biçimde görebiliriz.

Yeni Çağ'ın Batı felsefesi ve biliminin temel görüşlerinden biri evrenin sonsuzluğu ve her tarafında aynı yapıda olup, aynı yasalar tarafından yönetildiği görüşüdür. Evrenin sonsuzluğu görüşü, G. Bruno'nun en çok tepki yaratan ve Kilise tarafından yakılarak öldürülmesine neden olan temel tezlerinden biridir. Evrenin her tarafında aynı yapıda olduğu ve aynı yasalar tarafından yönetildiği görüşü de Galile'de en yetkili temsilci ve sözcüsünü bulur ve Descartes başta olmak üzere Hobbes, Spinoza vb. gibi diğer ünlü filozoflar tarafından savunulur. Yeni Çağda da ilk kez bu görüşleri savunanlar karşılarında en güçlü otoriteler olarak Platon ve Aristoteles'i bulacaklardır. Çünkü gerek Platon, gerekse Aristoteles üzerinde yaşadığımız dünya ile gök cisimleri ve göksel âlem arasında temel bir ayrım yapmışlar ve Aristoteles evrenin sonlu olduğunu her türlü delillerle kanıtlamaya çalışmıştır. Daha önce işaret ettiğimiz gibi gerek Platon, gerekse Aristoteles'e göre yer ve gök cisimleri gerek yapıları, gerekse hareketleri bakımından birbirlerinden tamamen ayrı özelliklere sahiptirler. İçerdiği bütün dinsel ve diğer alanlara ait uzantıları ile birlikte bu Platon-Aristotelesçi fizik veya metafizik, İyonya doğa filozoflarının kesinlikle karşı çıktıkları eski, arkaik-mitolojik bir anlayışın ürünüdür. Thales, Anaksimandros, Anaksimenes'ten Anaksagoras ve Demokritos'a kadar bütün İyonya filozofları varlığın tümünü aynı maddeden türetirler, şeyleri aynı yasalara tâbi kılarlar ve evrende bu türden farklı alanlar ayrımı yapmazlar. Burada Anaksagoras'ın güneşin kızgın bir maden külçesi olduğunu söylediği için Atinalılar tarafından dinsizlikle suçlanmış olduğunu hatırlamamız yerinde olur[35]. Demokritos ise evrenin gerek mekânda, gerekse zamanda sonsuz olduğunu, her tarafında aynı yasaların hüküm sürdüğünü olanaklı olan en kesin ve açık bir biçimde dile getirmiştir.

Yeni Çağ'ın başlangıçlarında en büyük bilimsel devrimlerden birini Kopernik gerçekleştirir ve dünyanın evrenin merkezinde olmayıp güneşin etrafında dönen basit bir

gezegen olduğunu söyler. Kopernik'in bu görüşü ortaya atarken boğuşacağı kurumlardan biri Hristiyan kilisesi ise diğeri tüm fizik ve astronomisi ile bu görüşün karşısına dikilen Aristoteles'tir. Oysa Sokrates-öncesi dönemde Pythagorasçılar evrenin merkezine ateşi koyarak dünyayı onun etrafında döndürdükleri gibi daha geç dönemde yine bu okulun içinden çıkan Aristarkos en bilinçli bir biçimde dünyanın güneşin etrafında döndüğü görüşünü savunmuştur.

Yeni Çağ biliminin fizik ve astronomi alanları yanında biyoloji, tıp ve psikolojide etkisinden en çok kurtulma ihtiyacını duyacağı genel bir görüş, bütün bu alanlarda varlığını kuvvetli bir şekilde gösteren Sokrates-Platon-Aristotelesçi erekçilik görüşüdür. Harwey, Darwin ve diğer doğa bilginleri biyolojide, Galile Descartes ve Hobbes gibi filozoflar fizikte, yine belli ölçüde Descartes ve özellikle Spinoza psikolojide bu anlayışla savaşarak yerine genel olarak "mekanikçi" diye adlandırabileceğimiz bir görüşü geçirmeye çalışırlar. Organların anatomi ve fizyolojilerini, işlevleri ile açıklayan Aristoteles her tarafta birtakım bitkisel, hayvansal, insani ruhlar yaratarak canlılık ve zihin faaliyetlerini bu ruhlara mal etmiş ve tüm evreni dev bir teleolojik yapı olarak tasarlamaya gitmiştir. Türler arasında geçiş anlamında evrensel evrimi reddeden Aristoteles, ancak türler içinde maddelerinden formlarına yani ereklerine gidiş anlamında kısmî ve sıradüzenci bir evrimi kabul etmiştir. Büyük kan dolaşımını açıklamasında Harvey bu teleolojik açıklamaya karşı çıkarak kalbin çalışmasını mekanik bir biçimde açıklamıştır. Darwin XIX. Yüzyılda temelde mekanik nitelikli evrensel evrim kuramını ortaya atarken karşısında Hristiyan kilisesi yanında Aristoteles'in otoritesini bulacaktır. Oysa Anaksimandros, Empedokles ve Demokritosçu biyolojilerde bütün bu çağdaş ana görüşler açık bir biçimde öne sürülmüşlerdir. Anaksimandros insanların önceleri suda yaşayan varlıklardan evrimleşerek bugünkü duruma geldiklerini söylemiş ve bunu kanıtlamak üzere ilginç bir gözlemde bulunmuştur[36]. Empedokles evrimle ilgili olarak bugün bize çocukça gelebilecek, ancak açıklama ilkesinin niteliği bakımından Darwin'ci kurama çok uygun düşen bir görüş ortaya atmıştır. Ona göre evrende dört unsurun rastlantısal bir tarzda birbirleriyle birleşmeleri sonucu önce bitkiler, sonra hayvanlar ve insanlar ortaya çıkmıştır. Doğada önce hayvanların organları, yani gözsüz yüzler, bedensiz kollar vb. meydana gelmiş, bu organlar birbirleriyle birleşmiş, sonsuz kombinezonlar içinde kendi kendini devam ettirebilen, yani yaşayabilen birleşmeler veya organizmalar devam etmiştir. Burada önemli olan, ereklerine uygun olan organizmaların tümüyle mekanik bir biçimde, sonsuz bir meydana gelmeler ve ortadan kalkmalar zinciri sonunda doğmaları ve yapısında devam edebilir bir nitelik taşıyan organizmaların yine tamamen mekanik bir evrim olayı içinde ortada kalıp devam etmeleri düşüncesidir[37]. Buna benzer ilginç bir görüşe Anaksagoras'ta da rastlanır. Anaksagoras, "insanın elleri olduğu için bütün hayvanlar arasında en akıllısı olduğu"nu söyler. Bu bilgiyi bize ileten Aristoteles, daha sonra bu görüşü kendi yorumu içinde değiştirerek insanın en akıllı bir varlık olduğu için elleri olmasının mantıklı olduğunu, çünkü elin bir alet olduğunu ve doğanın herşeyi onu iyi kullanana verdiğini söyler[38]. Oysa Anaksagoras'ın sözünden açıkça ortaya çıkan insanın akıllı olduğu için ellerinin kendisine doğa tarafından verilmiş olduğu değil, elleri olduğu için akıllı bir varlık olduğudur ve bu görüş de görüldüğü gibi İyonya filozoflarının genel açıklama ilkelerine gayet uygundur.

Demokritos'a gelince, onun tıp ve biyoloji konusuyla da ilgilendiği, adına mal edilen yapıtlarından anlaşılmaktadır[39]. Ancak bu yapıtlarından hiçbiri zamanımıza kadar kalmadığı için onun bu alana ait özel görüşlerini bilme olanağından yoksunuz. Bununla birlikte genel atomculuk kuramından buna ilişkin bazı ipuçları elde edebiliriz. Tüm varlıkları atomları mekanik bir biçimde birbirleriyle çarpışmaları ve birleşmeleriyle açıkladığına göre Demokritos'un insani varlıkları, insan organizmasını da buna uygun bir biçimde açıklayacağı apaçıktır. Sisteminin hiçbir yerinde atomlardan ve onların birleşmelerinden başka bir ilke tanımadığına göre Demokritos'un canlılık olaylarını, organizmayı ve insanı da bundan farklı bir biçimde açıklayacağı düşünülemez. O halde yeni çağlar bu bakımdan da İyonya felsefesinin ve onun temel tezlerinin bir devamıdır.

Sokrates'in insanı ahlaksal insandır. Bundan ötürü Sokrates'in psikolojisi ahlaklılığın ve erdemin ne olduğu hakkında doğal bir bilgisi olan insani varlık veya insan ruhu dışında özel olarak ruhla ve ruhsal olaylarla ilgilenmez. Sokrates için insan, özgür ve bilinçli bir varlık olarak kendi kaderini belirleyen bir varlıktır. İnsan ruhu da sadece bu özgürlük ve bilinçliliğin, erdem hakkındaki bu doğal bilginin ilkesi olan bir şeydir. Platon'da insan ruhu, bedene düşmüş tanrısal bir varlıktır. Platon'un ilgisi de bu tanrısal varlığın beden zindanından kurtarılarak mutluluğa eriştirilmesine yöneliktir. Dolayısıyla Platon da insan ruhuna ölümsüzlük ve gelecekteki kurtuluşun taşıyıcısı bir varlık olarak yarı dinsel, yarı anlaksal bir amaçla yaklaşır. Atina felsefesinde, gerçekten bilimsel bir psikoloji yaklaşımına en yakın bir anlayışı Aristoteles temsil eder. Ruhun tinselliği, ölümsüzlüğü, ahlaksal ve dinsel kaderi Aristoteles'in pek fazla üzerinde durduğu şeyler değildir. Yalnız onda da ruh bedenin formu veya ereğidir. O da ruh ve beden arasında temel bir ayrım yapar ve ruhsal veya psikolojik olayları açıklarken erekçi bir bakış açısını benimser.

Yeni Çağların psikolojisi, Descartes'la birlikte hayvanların ruhlarını ortadan kaldırmak ve onları birer makineye indirgemekle işe başlar. Hobbes'la birlikte insan ruhunun ilkece ayrılığı ve ayrıcalığı ortadan kaldırılır ve zihinsel veya ruhsal olaylar maddenin genel hareketi içinde yer alan maddi olaylar olarak açıklanırlar. Spinoza'da da ne olduğu bilinmeyen özgür irade ve kendi özel yasalarına sahip insan ruhu anlayışı terkedilir ve tüm zihinsel-ruhsal olaylar, özgürlük ve insan iradesi de içinde olmak üzere doğanın evrensel determinizmi içine sokulurlar. Çağdaş psikolojide de ruhun ahlaksal, dinsel kaderi kendi alanına yani dine terkedilirken, öte yandan Platon-Aristotelesçi ruh-beden dualizmi bir yana bırakılır ve bedenin veya organizmanın işlevi olarak ruh anlayışı, her türlü çağdaş psikoloji kuramının ana varsayımı haline gelir.

İyonya filozoflarında çağdaş bir psikoloji kuramının bütün öğelerini araştırmak kuşkusuz fazla hayalci olacaktır. Ancak ruha ve ruhsal olaylara bu yaklaşım tarzı, belki Pythagoras ve Pythagorasçılar dışta olmak üzere onların tümünün benimsediği bir görüştür. İyonya filozofları insana doğa içinde özel bir yer vermedikleri gibi, ruhu da bedenden tamamen ayrı bir yapıya ve özelliklere sahip kendi başına bir varlık olarak ele almazlar. Thales'te ruh, tüm geri kalan varlıklar gibi sudan, Anaksimenes'te havadan yapılmıştır. Anaksagoras'ta ruh, sadece diğer maddelerden daha ince bir madde olabilir. Demokritos'ta ise kesinlikle diğer atomlarla aynı yapıda olan, yalnız şekilleri bakımından diğerlerinden farklı olan atomlardan meydana gelen bir kümedir[40]. Ruhla beden arasındaki her türlü ayrılığı reddettikleri için Descartes'ınki gibi dualist bir dünya görüşünün psikoloji alanında ortaya çıkardığı sorunlar, Sokrates-öncesi fizikçiler için söz konusu değildir. Yine İyonya filozofları Sokrates veya Aristoteles gibi insandan kalkarak doğayı açıklamaya çalışırlar. Bu bakımdan da onlar Hobbes-Spinoza'cı psikoloji çizgisinin başlangıçlarında bulunurlar.

Gerçek bilim ve bu bilime dayalı gerçek bir bilimsel felsefeye ilişkin olarak Yunan felsefesinin Sokrates-öncesi dönemi ile Atina okulu arasında yaptığımız bu karşılaştırmanın, başta sorduğumuz "İyonya fizyologları mı, Atina filozofları mı?" sorusuna kesin olarak "İyonya fizyologları biçiminde cevap vermemiz gerektiğini gösterdiği kanısındayız.*

* *Yazko Felsefe Yazıları 6. Kitap*, İstanbul, 1983, ss. 21-43.

NOTLAR

1. Mansel, A.M., *Ege ve Yunan Tarihi*, 2. Baskı, Ankara, 1963, s. 243; Durant, Will, *The Life of Greece*, 5. Baskı, New York, Simon and Schuster, 1939, s. 374-436.
2. Cornford, F.M., *Before and After Socrates*, London, University Press, 1958, s. 108-109.
3. Lange, F.A., *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* 2 Cild, Leipzig, Philipp Recham, 1905; bu ünlü eserin birinci cildinin Türkçe'ye çevirisini yakınlarda yayınladık: *Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi*, 1. Cild: Başlangıçtan Kant'a kadar, Çev. Doç. Dr. Ahmet Arslan, E.Ü. Edebiyat Fak. Yay. İzmir, 1982.
4. Nietzsche, F., *Yunanlıların Trajik Çağında Felsefe*, Çev. Nusret Hızır, 2. Baskı, İstanbul Elif Yayınları, 1963.
5. Bkz: Farrington, B., *Science and Politics in the Ancient World*, 2. Baskı, London Unwin University Books, 1965.
6. Buna örnek olarak Fransız materyalist düşünürlerinden Georges Cogniot'yu ve onun İlkçağ materyalizmi üzerine Türkçe'ye de çevrilmiş olan bir yapıtını verebiliriz: *İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma)*, Çev. Sevim Belli, Ankara, Anadolu Yayınları, 1968.
7. Randall, J.H. - Buchler J., *Felsefeye Giriş*, Çev. Ahmet Arslan, E.Ü. Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, İzmir, 1982, s. 1.
8. Bir örnek olarak "açık toplum"a ilişkin politik ideallerine karşı bir görüşü temsil etmesinden ötürü Platon'u kıyasıya eleştiren Popper'i ve onun Türkçe'ye de çevrilmiş olan ünlü yapıtını verebiliriz: *Açık Toplum ve Düşmanları: Platon'un Büyüsü*, Çev. Mete Tunçay, Cilt I, Ankara, Sevinç Matbaası, 1967.
9. Kranz, W. *Antik Felsefe* Çev. Suat Yakup Baydur, İstanbul, İst. Üniv. Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1948, Kısım I, s. 35-36.
10. a.g.e. Kısım I, s. 38, 39,47.
11. a.g.e. Kısım I, s. 43.
12. a.g.e. Kısım I, 129, 131-132, 163; Battistini, Y., *Trois Présocatiques: Héraclice, Parménide, Empédocle*, Gallimard, Paris, 1968, s. 122.
13. Kranz, *Antik Felsefe*, Kısım I, s. 89; Battistini, *Trois Présocratiques*, s. 36.
14. Sayılı, Aydın, *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1966, s. 471.
15. a.g.e. s. 472.
16. Kranz, *Antik Felsefe*, Kısım I, s. 109.
17. a.g.e. Kısım I, s. 145.
18. a.g.e. Kısım II, s. 8-9.
19. a.g.e. Kısım II, s. 5.
20. a.g.e. Kısım II, s. 39-40.
21. Epicure-Lucrece, *Extraits*, Beyrouth, l'imp. de l'Orient, Tarihsiz, s. 34.
22. Eflâtun, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 522 a-531, s. 325-340.
23. a.g.e. 529a-531a - s. 336-339.
24. a.g.e. 531a - s. 339.
25. Kranz, *Antik Felsefe*, Kısım I, s. 179; Ayrıca krş. Aristoteles, *Metafizik*, I. Kitap, 5. Bölüm, 986a - 12.
26. Lange, *Materyalizmin Tarihi*, Cilt I, s. 48-49 ve s. 304'de 51 ve 52 numaralı notlar.
27. a.g.e. Cilt I, s. 53 ve s. 304'de 54 numaralı not.
28. a.g.e. Cilt I, s. 53 ve Pierre Rousseau, *Histoire de la Science*, Paris, Librairie Artheme Fayard, 1945, s. 71.

29. Popper, *Açık Toplum ve Düşmanları: Platon'un Büyüsü*, 222, 7 numaralı not.
30. Eflâtun, *Phaidon*, Çev. Suut Kemal Yetkin ve Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, 1963, s. 79-80.
31. a.g.e. s. 82.
32. a.g.e. s. 82.
33. Bernal, J.D., *Materyalist Bilimler Tarihi*, Cilt I, Sosyal Yayınlar, Şubat 1975, s. 153.
34. Farrington, *Science and Politics*, s. 45-46.
35. Kranz, *Antik Felsefe*, Kısım II, s. 6.
36. a.g.e. Kısım I, s. 40.
37. Lange, *Materyalizm Tarihi*, Cilt I, s. 18.
38. Kranz, *Antik Felsefe*, Kısım II, s. 9.
39. a.g.e. Kısım II, s. 38.
40. Lange, *Materyalizm Tarihi*, Cilt I, s. 14.

BİLGİ TEORİSİ I

HÜSEYİN BATUHAN

1) 'Bilgi'nin Çokanlamlılığı

Dildeki hemen her genel terim gibi, 'bilgi' teriminin de bazen değişik anlamlarda (başka bir sözcük yerine) kullanıldığını görüyoruz. Örneğin, size, "*Bil bakalım*, ben bugün kime rastladım?" veya, "*Bil bakalım,* avucumun içinde ne var?" diye soran bir tanıdığınız herhalde burada 'bilmek' sözcüğünü daha çok "tahmin etmek" anlamında kullanıyor. Aslında size bu soruyu soran kimse sizin bu sorunun cevabını *bilmediğinizi*, hattâ *bilemeyeceğinizi* düşündüğü için sorusunu bu biçimde soruyordur. Öyle ya, dostunuz sizin de tanıdığınız birisine rastlamıştır, ama onun rastladığı kişiyi görmemiş olduğunuz için, olsa olsa onun kim olduğunu *tahmin* edebilirsiniz, bunun için de ortak tanıdıklarınız arasından onun rastlamak ihtimali *en az* olan birini *düşünüp bulmanız* gerekecektir, bu da hiç kolay bir iş değildir. İlerde göreceğiniz gibi, bilimde *tahmin* sık başvurulan bir yöntemdir; bu tür tahminlere bazen *hipotez*, bazen de *teori* diyoruz.

'Bilmek' fiilinin bir başka kulanılışına bir cenaze töreninde imamın törene katılanlara sorduğu "Merhumu nasıl *bilirdiniz*?" sorusunda rastlıyoruz. Aslında o bu sorusunu şöyle de sorabilirdi: "Merhumu nasıl *tanırdınız*? Burada 'tanımak' aslında bir insanı "değerlendirmek" anlamında kullanılıyor. Nitekim, oradakiler bağlamdan bunu kolayca anladıkları için, adet olduğu üzere, "*İyi bilirdik*" diye cevap verirler; bu da "Merhumun bizim üzerimizde bıraktığı genel izlenim, onun iyi bir insan olduğu biçiminde idi" anlamına gelir. Elbet imamın burada 'bilmek' fiilini kullanmasının daha derin bir anlamı var: Bu da törende hazır bulunanların merhumu yakından *tanımış*, yani onun çeşitli söz ve davranışlarına uzun zaman *tanık* olmuş kişiler olduğunu varsayması. "Görmek" ve "duymak" bir insanı tanımanın, dolayısıyla onun hakkında bilgi edinmenin en gözle görülür yolları olduğuna göre, burada imamın sorusu çok yerinde; ancak verilen cevap genellikle gerçeği yansıtmaktan uzaktır, zira, ilerde göreceğimiz gibi, insanların *değerlendirmeleri* genellikle birbirinden farklıdır.

'Bilgi' sözcüğünün bazen karışıklığa yol açan bir başka kullanımı daha var: "Bu kitapta yanlış bilgiler var" veya "Düşmanın haber alma servisleri bize yanlış bilgi vermiş" türünden cümlelerde 'bilgi' sözcüğü "information" (Osmanlıca "mâlumat") anlamında kullanıldığı için, en azından Türklerin kafasında kavram kargaşasına yol açabilir. Nitekim, hemen herkesçe kabul edilen anlamına göre 'bilgi' (Fr. 'Connaissance', İng. 'knowledge', Alm. Erkenntnis') *yanlış* olamaz, zira "doğru" olmak bilginin en *temel* niteliğidir. Buna göre yukarıdaki cümlenin "Bu kitapta yanlışlar" ve "Düşmanın haber alma servisleri bizi *yanıltmaya* çalışmış" biçiminde *yorumlanması* gerekir. Ankara'ya Mavi Trenin kaçta kalktığını sorduğunuz memur size, tren 14:30'da kalktığı halde, "Saat 15:30'da kalkıyor" diye cevap verirse, size *yanlış bir bilgi* vermiş olmaz, düpedüz sizi *yanıltmış* olur, ancak dilimizde 'information' sözcüğünün ayrı bir karşılığı olmadığı için, bazen 'yanlış bilgi' terimi kullanılmaktadır. Belki biz de 'informasyon' yerine 'öğreni' gibi bir terim kullanarak bu tür karışıklıkları önleyebiliriz. Derslerde genellikle çocuklara "bilimsel" dediğimiz (doğruluğu bilim adamlarınca kabul edilen) türden bilgiler öğretilmeye çalışılır. Ancak işe *öğretme* karıştığı için, öğretmenin çocuklara bazen "bilimsel" açıdan *doğruluğu saptanmamış* hattâ bazen *yanlış olduğu saptanmış* şeyler öğretmesi mümkündür. Bu bakımdan öğrencilerin ders kitaplarında yazılan, dolayısıyla öğretmenin derste anlattığı *her şeyin* bir "bilgi"yi dile getirdiği varsayımından kurtulmaları gerekir. Bilgi, tanımı gereği, yanlış olamaz, ama kitaplar ve öğretmenler çocuklara yanlış şeyler *öğretebilir*, daha doğrusu *belletebilirler.* Bu nedenle öğretmenler çocuklara öğrettikleri şeylerin *doğru* olduklarını kanıtlamakla yükümlüdürler. Aynı şekilde, öğrenciler de öğretmenler karşısında *eleştirici* bir tavır takınmaya, yani her söylenene inanmamaya çalışmalıdırlar.

2) Bir Kimseye Hangi Şartlar Altında Bilgi Atfederiz?

Herhangi bir şey bildiğini sanan kişi genellikle bir *iddiada* bulunur. Buna göre, iddiada bulunmak insanın doğru olduğunu *varsaydığı* bir *inancını* dile getirmesidir. Bir inanç doğru da olabilir, yanlış da, dolayısıyla bir insanın herhangi bir inancının doğru olduğunu *sanarak* bir iddiada bulunması onun gerçekten bir şey *bildiğini* göstermez. Bu nedenle, bizim herhangi bir insana bilgi *atfedebilmemiz* (onun bir şey bildiğini söyleyebilmemiz) için onun iddiasının doğru olduğunu *kanıtlayabilecek* durumda olması gerekir. Bir insan yanlış bir inanca saplanmışsa, *yanılıyor* demektir; inancının doğru olduğunu sanıp bir bilgi iddiasında bulunuyorsa, başkalarını da *yanıltıyor* demektir. İnsan bir şey bildiğinden *emin olmadıkça* bilgi iddiasında bulunmamalıdır; bu özellikle öğretmenler için geçerli. Aynı şekilde, öğrenme arzusu ve isteğini duyanlar da *yeterince belgelenmemiş* iddialara iltifat etmemek, onları şüphe ile karşılamakla yükümlüdürler, zira ancak bu şekilde kendilerini *yanılmaktan* koruyabilirler.

Bilgi iddiasında bulunan *sıradan* insanlar bu konuda her türlü sorumluluk duygusundan yoksundurlar, zira bunu ya akıllarına öyle estiği, ya da "bilgiçlik taslamak" için yaparlar, hattâ bazen düpedüz "işkembeden" attıkları bile olur. Doğruluğundan emin olmadıkça herhangi bir iddiada bulunmamak, bulununca da iddiasını kanıtlamakla yükümlü olduğunu düşünmek ancak kendilerini *bilgi-üretme işine* adamış olan kişilerde, yani filozoflarda bilim adamlarında rastlanan bir nitelik. 'Filozof' sözcüğünün "bilgiye tutkun" anlamına geldiğine daha önce değinmiştim. Bugün kendilerini insanlığın bilgi dağarcığını daha da zenginleştirme tutkusuna kaptırmış olanlara "bilim adamı" diyoruz. Bilim adamını sıradan insandan ayırdeden en önemli özellik onun "doğruluk sevgisi" ile tutuşması, dolayısıyla doğruluğunu kanıtlayamayacağı herhangi bir iddiayla ortaya çıkmaktan dikkatle kaçınmasıdır. Böylece bilgi üretimi sonderece *meraklı*, o ölçüde de üstün zekâlı ve başkalarına karşı sorumluluk duyguları son derece gelişmiş küçük bir azınlığın iş edindiği bir uğraş. Biz de *bilgi*'den her söz edişimizde bu azınlığın gerçekleştirmeye çalıştığı *standartları* göz önünde tutuyoruz.

Bilgi iddiasında bulunan kişi kim olursa olsun, bu standartlara göre, o kişiye bilgi atfedebilmemiz için şu üç şartın gerçekleşmiş olması gerekli ve yeterlidir: 1) *İnanma* şartı; 2) *Doğruluk* şartı; 3) *Belgeleme* şartı. a herhangi bir iddia sahibinin adını, p, a'nın iddiasını temsil etsin. O zaman a'nın p'yi bildiğini şöyle dile getirebiliriz:

> TANIM: a, p'yi iyi biliyor = a, p'nin doğru olduğuna inanıyor + p gerçekten de doğru'dur + a'nın elinde p'nin doğru olduğunu belgelemeye yetecek kadar kanıt vardır.

Birinci şart aslında biraz da sudan bir şart, zira insanlar doğru olduğuna *inanmadıkları*, hattâ bazen doğruluğundan *emin olmadıkları* bir iddiada bulunmazlar. Bunun tek istisnası *yalan söyleme* durumudur. Yalnız bu defa da yalan söyleyen kişi iddiasının *yanlış* olduğundan emindir, bir deyime *bile bile* yanlış bir şey söylemektedir. Bunun dışında insanlar genellikle doğruluğundan emin oldukları iddialarla ortaya çıkarlar.

Buna göre inanma *bilme*'nin onsuz olunamaz bir şartı oluyor. Ancak daha çok *psikolojik* bir önemi olan bu şart gerekli olmakla birlikte *yeterli* değildir, zira bir insanın *kesinlikle* emin olduğu bir iddia bile *yanlış* olabilir, yoksa *inanma* (dolayısıyla emin olma) ile *bilme* arasında hiçbir ayrım kalmazdı. Bu nedenle sadece inanca dayanarak bilgi iddiasında bulunmak *sorumsuzca* bir davranıştır. (İlerde *ideolojiler*'den, bu arada *din*'den söz ederken, bu tür sorumsuzca davranışların toplumları felakete götürebildiğini göreceğiz.)

Herhangi bir iddiaya muhatap olanlar için bu şart yeterli olmadığı gibi, *gerekli* de değil. Nitekim, reklâm ve propaganda amacıyla öne sürülen iddiaların hemen hiçbirisine iddia sahipleri inanmaz, zira onların amacı, herhangi bir iddianın doğruluğuna *başkalarını inandırarak* bir malı beğendirmek veya bir fikri kabul ettirmektir. Burada uyanık olmak, yani iddianın duygusal etkilerine kapılmamak hitap edilen kişilere düşüyor. Sorumluluk

duygusu taşıyan, dolayısıyla söylenenlere *kolayca kanmayan* muhataplar öne sürülen iddianın doğruluğunu destekleyen belgeler aramakla yükümlüdür.

Doğruluk şartına gelince: Bu şart da gerekli, ama gene de yeterli değil, zira büsbütün "işkembeden" atılan bir iddia da bazen doğru çıkabilir. Hemen bütün şans oyunlarında bu durumla sık sık karşılaşırız. Attan hiç anlamayan birisinin bir at yarışında gelişigüzel oynadığı atın birinci geldiğini, (daha ilginç bir örnek almak için) bir başkasının bir sayısal loto kağıdını gelişigüzel doldurduğu halde büyük ikramiyeyi kazandığını düşünelim: Her iki durumda da o kişiye "bilgi atfetmeyi" düşünür müyüz? Elbet hayır, zira o kişinin büsbütün "işkembeden atma" tahmini *doğru* çıkmıştır, ama ne o kimse başka tahmininin doğru çıkacağına inanmıştır (I. şart), ne de elinde onun doğru çıkacağına dair herhangi bir "ipucu" veya belge vardır, yani 3. şart gerçekleşmemiştir. Biz ancak her üç şartın da gerçekleştiği durumda bir kimseye *bilgi atfedebiliriz.*

Buna göre, bir kimsenin bir şey bildiğini iddia etmeye *hak kazanması* için elinde iddiasının doğruluğunu *kanıtlamaya yeterli* belgeler *sunabilecek durumda* olması gerekir. *Belgeleme* (veya kanıtlama) iddia sahibinin bir şeyi *nasıl* veya *nereden* bildiğini açıklayarak iddiasının doğruluğuna *güvenilebileceğini*, başka bir deyişle, iddiasının doğruluğundan *şüpheye mahal olmadığını* göstermesidir. (Örneğin, ben 200 yıl yaşayacağıma veya Bolivya'nın başkentinin Tegucigalpa olduğuna inanabilirim, ama bunları *bildiğimi* iddiaya kalkarsam, herkese alay konusu olurum, zira bir insanın kaç yıl yaşayacağını bilmesi söz konusu değil, kaldı ki Bolivya'nın başkenti Tegucigalpa değil, La Paz.)

3) Bilimsel Bilgi - Sağduyu Bilgisi

Çoğu sıradan adam birçok şey *bildiğini sanır*, ama gerçekte pek az şey *bilir.* Bunun nedeni şudur: Sıradan adamın bilgi edinmeye ne fazla ihtiyacı, ne yeteneği, ne de zamanı vardır. O genellikle *yaşamını sürdürebilmesi* için mutlaka gerekli olan bilgilerle yetinir. Bunlar da beş *duyusu* ile elde ettiği, *belleği* yardımı ile akılda tutmak zorunda olduğu bilgilerdir. Bunlardan yararlanırken bazen *mantığını*, yani sağduyusu ile doğrudan doğruya elde edip aklında tuttuğu bilgiler aracılığıyla *dolaylı* biçimde başka bilgiler elde etme yeteneğini kullanır. Örneğin, bir babanın oğlunu belli bir uçakla Almanya'ya yolcu ettiğini, bir süre sonra da o uçağın bir dağa çarpıp parçalandığını ve uçaktakilerden kimsenin kurtulamadığını radyodan duyduğunu düşünelim. İşte baba duyuları ile elde ettiği bu iki bilgiden şöyle bir sonuç çıkarmakta gecikmeyecektir: "Benim oğlum da o kazada ölmüş olmalı!" Gerçekte oğlunu ölenler arasında cesedini görüp bu sonuca varmış değildir, ama geçerli mantık kuralları uyarınca oğlunun da ölmüş olması gerekir. İnsanlar mantıkları yardımıyla durmadan bu tür bilgiler edinirler, nitekim sözü geçen babanın oğlunun ölümünü kendi *gözleriyle* görmüş gibi davranmasında (örneğin ağlamaya başlamasında) şaşılacak hiçbir yan yoktur. Nitekim biz bu durumda ona "Oğlunun öldüğünü nereden *biliyorsun*?" diye sorduğumuzda, vereceği cevap genellikle şu olacaktır: "Ben oğlumu kendi ellerimle o uçağa bindirdim; radyo o kazada uçaktakilerden hiçbirin kurtulmadığını bildirdiğine göre..." Gerçi bu durumda insanlar duyduklarına kolay kolay *inanmak istemezler*, ama gerçek ergeç ortaya çıkacaktır.

İlerde *sağduyu* bilgisi ile bilimsel bilgi arasındaki ayrımlara daha sistematik bir biçimde dokunacağım; ancak bilginin hangi türü söz konusu olursa olsun, bilgi iddiasında bulunan kişinin bu iddiasının *hesabını verebilmesi*, bunun için de şu veya bu nedenle iddiasının doğruluğundan *şüphe eden* kişilerin –*herkesin kabul edebileceği* belgeler göstererek– bu şüphelerini *dağıtabilmesi*, bu şekilde iddiasının "inanılmaya değer" olduğunu kanıtlaması gerekir. Bu kural *bilgi-üretme* iddiasında olanlar için haydi haydi geçerli.

Bazı bilgiler kişilerin *özel* malı olduğu, dolayısıyla onlarla birlikte yok oldukları halde, başka bazı bilgiler doğrulukları bilim adamlarının ezici çoğunluğu tarafından onaylandıktan

sonra herkesin her zaman başvurabileceği ortak bir kaynak oluştururlar. Ansiklopedilerin sistematik bir biçimde *derlediği* bu bilgiler aynı zamanda ders kitaplarının da belkemiğini oluşturur. Bugün *bilgi üretimi* işinde küçük büyük milyonlarca kişi çalışmakta ve bu şekilde insan bilgisi her geçen gün çığ gibi büyümektedir. Başta bu bilgilerin her biri onları ilk üretenlerce birer iddia olarak ortaya atılmışlar, sonradan bu iddialara yöneltilen *itirazların* haklı olup olmadıkları uzun boylu tartışıldıktan ve iddiaya artık yeni itirazlar yöneltilmediği saptandıktan sonra, iddialar *bilgi katına* yükseltilmişlerdir. Eğer bir iddia itirazlara hedef olmakta devam ediyor, ama gene de bilim adamları tarafından ciddiye alınıyorsa, o zaman ona *hipotez* veya *teori* adı lâyık görülür. Bu tür hipotez veya teoriler henüz *bilgi-adayı* durumundadırlar, bazen bilgi katına yükselmeleri yüzlerce yıl alabilir. Ancak bilgi katına yükseltildikten sonra tekrar *teoriye* dönüşen iddialar da vardır.

Genellikle ansiklopedilerle ders kitaplarında hem bilgiler, yani doğruluklarından artık aklı başında hiçbir bilim adamının şüphe etmediği iddialar; hem de doğrulukları birçoklarınca yeterince belgelenmemiş sayılan hipotez ve teoriler yer alır. Bu bakımdan matematikle mantığa ait doğruların dışında kalan bütün iddiaları gerçekte "bilgi-adayı" saymak mümkün, ancak insan hayatı oldukça kısa, buna karşılık öğrenilecek şey neredeyse sınırsız olduğu için, insanlar her şeyi bu kadar ince eleyip sık dokumazlar ve oldukça iyi (=yeterince) belgelenmiş iddialara bilgi gözüyle bakmakta bir sakınca görmezler. Buna göre, "bilimsel" bilgiyi kabaca şöyle tanımlamak mümkün:

> TANIM: P olduğu biliniyor = P doğrudur + elde P'nin doğru olduğunu kanıtlayan yeterli sayıda belge var + konunun uzmanı hemen hiçbir bilim adamı P'nin doğruluğundan şüpheye gerek görmüyor.

Ben bu tanımda bilim adamı dediğimiz insanların herhangi bir iddia karşısındaki genel tavır ve davranışlarını özetlemeye çalıştım. Gene de tanımda geçen bazı terimlerin anlamını açıklamam gerektiğini düşünüyorum.

İlkin 'doğruluk' ('truth') terimi üzerinde duracağım. Daha önce de dediğim gibi, dürüst bir insan doğru olduğuna *inanmadığı* bir iddiayla ortaya çıkmaz. Birisinin "Tegucigalpa Honduras'ın başkentidir" dediğini düşünelim: Bu iddianın doğru olması için Honduras'ın başkentine gerçekten de 'Tegucigalpa' adının verilmiş olması gerekir. Genellikle bu adı taşıyan şehir ya gerçekten de Honduras'ın başkentidir, ya değildir. İddia sahibi Tegucigalpa'nın gerçekten de Honduras'ın başkenti olduğuna inanıyorsa, yani iddiası gerçek bir durumu dile getiriyorsa, böyle bir iddiada bulunur; buna karşılık, bir başkası Honduras'ın başkentinin *başka bir ad* taşıdığına inanıyorsa, bu iddiaya itiraz eder, yani onun doğru olmadığını, gerçeği yansıtmadığını iddia eder. Her iddianın doğruluk-değerinin ne olduğunu bilmek pek kolay olmadığı gibi, bir iddianın yanlış olduğunu kanıtlamak da o derece zordur. Burada son derece basit bir örnek üzerinde durduk, söz konusu iddia (örneğin Darwin'in "Evrim Teorisi" gibi) çok kapsamlı ve karmaşık bir *teoriyi* dile getirseydi, teorinin doğru mu, yanlış mı olduğu bazen yüzlerce yıl süren tartışmalara yol açabilirdi.

Belgeleme şartı'na gelince: Burada en çok tartışmaya yol açabilecek deyim 'yeterli sayıda belge' deyimi olsa gerek. "Kime göre yeterli sayıda?" Sıradan insanlar büyük teorilerin doğruluk veya yanlışlığını tartışacak durumda değildirler. Ya buna ilgi duymazlar, ya da teori sahibinin dayandığı belgeleri değerlendirecek *ön-bilgiye* (background knowledge) sahip değildirler. Bu nedenle sıradan insanlar kendilerine *en çekici* veya *kolay* gelen teorileri tercih ederler. Nitekim, "Evrim Teorisi" onlara genellikle fazla karmaşık veya zor gelir, bu nedenle de eğer esaslı bir "bilim kültürü" almamışlarsa, onlara çok daha kolay ve çekici gelen "yaradılış teorisi"ni tercih ederler, zira sıradan insanın "doğru olan hangisidir?" türünden bir kaygısı yok gibidir.

Böylece üçüncü şartta 'konunun uzmanı' deyimini niçin kullandığımı da kısmen açıklamış oluyorum. "Uzmanlık" bilgi birikiminin tek kişinin öğrenme kapasitesini aşacak

boyutlara vardığı bir dönemde ortaya çıkmış olan bir olay. Bu anlamda uzmanlığın uygarlıkla birlikte oluştuğu söylenebilir. İnsanların çiftçi, zanaatkâr, memur, yönetici, din adamı gibi değişik beceri öbeklerine ayrılmasını uzmanlığın başlangıcı sayabiliriz. İşin ilginç yanı, bilgi-üretme işinde uzmanlaşanların da, kendi alanlarında üretilen bilgi tek kişinin altından kalkamayacağı kadar artınca, ister istemez uzmanlaşmak, yani daha dar bir bilgi alanında çalışmak zorunda kalması. Bu nedenle astrofizikle ilgili bir konuda öne sürülen yeni bir iddianın doğru olup olmadığını ancak bir başka *astrofizikçi* denetleyebilir.

Yalnız belli bir alanda öne sürülen yeni bir iddianın *yeterince* belgelenmiş olup olmadığını pratikte ancak o alanda uzman olanların o iddianın doğruluğundan artık şüpheye gerek olmadığına karar verip vermemelerinden anlarız. Bunun da en kestirme yolu iddiaya yöneltilen itirazların durup durmadığına bakmaktır.

Şu noktayı hatırlatmakta da yarar görürüm: Dünyada olup bitenleri *açıklama* amacına yönelik hemen hiçbir teori yoktur ki, artık eleştirilemez olsun! Gerçekte olan şudur: Eleştiriler bazen insanların fazla ilgisini çekmeyecek kadar azalır. Hatırlatmakta yarar gördüğüm bir nokta da şu: Neyin *bilgi* adına lâyık olduğuna sadece ve sadece konunun uzmanları karar verir, burada sıradan adamın söz hakkı yoktur, zira o sadece bir bilgi *tüketicisi* olup yalnız kendisine gerekli olan bilgileri *öğrenmek* hakkına sahiptir, hepsi o kadar. İşte bu ayrımın bilincinde olmayıp da uzman bilim adamlarının ortaya koymuş oldukları bilgi veya teorileri eleştirmeye kalkanlara "şarlatan" diyoruz.*

* *Uğur Felsefe Öğreniyor*, Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 19-29.

OSMANLI DÜNYASINDA MANTIK BİLİMİ VE EĞİTİMİ

ABDULKUDDÜS BİNGÖL

Bilinenden bilinmeyene intikalde zihni hatadan koruyan kanun ve prensiplerin bilgisi olan *Mantık Biliminin* kurucusu, bilindiği gibi, *Aristoteles* (M.Ö. 384-322)'tir. Aristoteles'ten önce müstakil Mantık çalışmaları yoktur. Bununla beraber *Elealı Zenon* ile *Pythagore* (M.Ö. VI. yüzyıl) arasındaki felsefî tartışmalar, Mantık alanındaki ilk araştırmaları başlatmış; *Sofistler*'e karşı çıkan *Sokrates* (M.Ö. 469-399), Matematik ve Fizik ilimlerde olmasa bile, ahlâkî kavramlarda sâbitlik olduğunu öne sürerek *Genel Kavramlar (Külliler-Tümeller)* teorisinin ilk kurucusu olmuş; Platon (M.Ö. 427-347), bu teoriyi bütün bilgi alanlarını kuşatacak şekilde genişletmiş ve *Akıl Yürütme* konusunda da dikkate değer görüşler ortaya koymuştur. Kuşkusuz bütün bunlar Aristoteles mantığının konularını hazırlayan çalışmalardı. Ancak *Platon*'da dahi mantık konuları *Bilgi Teorisi*nden sarahaten henüz ayrılmış değildi. İşte *Aristoteles, Grek Dünyası*nda kendinden önce gelişen bu çalışmaları da çok iyi değerlendirerek, adeta her şeyi yerli yerine koyan bir mimar gibi, mantığa müstakil bir disiplin olma hüviyetini kazandırmış ve *ORGANON* adlı eserini meydana getirmiştir. *Organon*, bize kadar ulaşan *Klâsik Mantığa (Suri Mantığa)* ait tam ve mükemmel biricik eserdir. Dolayısıyla *Mantık Bilimi*nin ilk âbidesi sayılmakta haklıdır.

Gerek *İslam Kültür Dünyasında* ve gerekse *Batı*da asırlar boyunca *Mantık* konusunda yapılan çalışmalar, *Aristoteles*'in fikirleri etrafında gelişmiş ve *Aristoteles* tek otorite olarak kalmıştır.

Aristoteles Organon'u altı kitaptan oluşmaktaydı. Daha sonra *Stoacılar* ve *Yeni Platoncular* konu üzerinde çalışmalarını sürdürmüşler; bu dönemde Aristoteles'in iki eseri *Retorika* ve *Poetika* da Organon külliyatından sayılmış, ayrıca *Yeni Platoncu Porphyrios* (M.S. 232-304)'un *İsagoji*'si de *Aristoteles Organon*'unun başına eklenmiştir. Böylece önce İskenderiyeli Şarihlerin, sonraları hristiyan Süryanilerin elinde şerh ve tercüme edilmek suretiyle asırlarca incelenmiştir.

*İslam Dünyası*na geçmeden önce Süryanilerde Mantık külliyatını dokuz kitap olarak görmekteyiz: *EİSAGOGE, KATEGORİLER, PERİ-ERMENELAS, I. ANALİTİKLER, II. ANALİTİKLER, TOPİKA (DİALEKTİKA), SOFİSTİKA, RETORİKA, POETİKA.* Bu tespit genelde *İSLAM*, özelde *Osmanlı Kültür Dünyası*nda mantığın şekillenmesi bakımından oldukça önemlidir. Zira *Osmanlı Dünyası*nda mantığı, *İslâm Dünyası*nda mantıktan soyutlamak mümkün değildir. Zaten bizim bu sunuşta yapmaya çalıştığımız da *İslâm Mantık Tarihi*'nin özel bir bölümünü, Osmanlı dönemini kısaca irdelemektir. Başka bir ifade ile İslâm Mantığına Osmanlı Kültürü açısından bakmaktır.

Müslümanlar, miladi VII. asrın ortalarında fethettikleri Suriye ve civarında *Aristoteles Mantığı*'nın oldukça inkişaf etmiş olduğu bir şekliyle karşılaşmışlar ve İslam Dünyasında ilk mantık metinleri de yine bu Süryanice metinlerden Arapçaya yapılan çevirilerle oluşturulmuştur. Abbasiler devrinde ve bilhassa *el-Mansur* (754-755) ve *el-Memun* (814-833) zamanlarında gerçekleştirilen yoğun tercüme faaliyetleri sonucunda, *Aristoteles*'in bütün mantık külliyatını ve *Porphyrios*'un *İsagoji*'sini bazı şerhleriyle birlikte Miladi IX. Asırda Arap dilinde görmek mümkün olmuştur.

Hemen belirtelim ki, çeşitli kültür çevrelerinin birbirlerini tanımalarında ve yeşerip, dallanıp budaklanmalarında tercüme faaliyetleri her zaman olumlu bir rol oynamıştır. Tarihte, Sümer dilinden Çinceye, Akkad dilinden Hintçeye, Asur dilinden Türkçeye, Grek dilinden Arapçaya... vb. dillerinde ortaya koyulan eserlerin karşılıklı olarak yapılmış olan tercümeleri özellikle kültürün bilim ve felsefeyi oluşturan entellektüel diliminde verimli sonuçlar sağlamıştır. Bu bakımdan tercüme devrini yaşamış olmayı, bir kültür çevresi için önemli bir şans kabul etmek gerekir.

Hiç kuşkusuz bu tercüme faaliyetleri büyük bir telif faaliyetini de hazırlamış, *el-Kindi* (öl. 873) ile birlikte tercüme faaliyetlerini aşan eserler ortaya çıkmaya başlamıştır. *El-Kindi*'nin *I. Analitiklerle* ilgili bir incelemesinin yanında, *Kitap al-makûlat* adıyla orijinal bir telifi olduğu da rivayetler arasındadır.

Ne var ki, bu ilk dönemlerde *Apodiktika, Keteguryas Analitik al-Ûlâ, Topika, Sofistika...* vb. gibi Yunan mantık terimlerinden büyük bir kısmı aynen muhafaza edilmiş, yerlerine Arapçalarının konulması için uzun bir süre geçmesi gerekmiştir. Zira çeşitli tercümelerde aynı kavramlara farklı terimler teklif edilmiş, bunlar kesin şeklini alıncaya kadar bir çok safhadan geçmiştir. Ancak bundan sonradır ki, sistemli bir mantık dilinin oluşması, *İslam Mantığının Grek Düşüncesinin* çıraklığından çıkıp şahsiyet kazanması mümkün olabilmiştir. Tercümeler devrini kapatıp, yetkin, tam kendi felsefe sistemiyle tutarlı ve zengin muhtevalı eserler ortaya koyarak mantığa İslam Kültürünün hüviyetini kazandıran ilk filozof *Uzlukoğlu Fârâbi* (870-950) olmuştur. *İslâm Kültür Dünyası*nda Mantıkçılar arasında üstün bir şöhrete sahip olan bir başka Türk asıllı filozof İbn Sinâ (980-1037) ile de adeta bir *İslâm Mantık Geleneği* kurulmuştur. Bu gelenek her ne kadar *Stoacı* ve *Yeni Eflatuncu* süzgeçten geçen *Aristoteles* ve *Porphyrios*'un eserlerine dayanmış olsa da, bu *İslâm Kültür Çevresinde* X. Yüzyılda ortaya koyulan bu çabaların değerini azaltmaz. Çünkü Kavramın incelenmesi ve çeşitli yönleriyle araştırılmasından itibaren *Beş Tümelin Tanımı, Adsal Tanımlar, Modalite* ve *Modal Önermeler* ve nihayet *Kıyasın Formu* ve *Maddesi* açısından yapılan araştırmalar, Arap Dilinin özellikleriyle de birleşince, genel Mantık tarihi içersinde kendine özgü nitelikleriyle bir *İslâm Mantığı*nın veya bir *İslâm Mantık Tarihi*nin oluşumunu da sağlamıştır.

Son araştırmalar göstermektedir ki, Aristoteles Mantığının yapısını en iyi şekilde kavrayan bu iki Müslüman Türk filozof, *Fârâbi* ve İbn Sinâ, sistemli bir mantık külliyatını ortaya koymuşlar ve *Mantık Biliminin* İslâm Kültür Dünyasında gerektiği şekilde yerleşip hakkıyla anlaşılmasına büyük hizmette bulunmuşlardır. Bu iki filozoftan Fârâbi, Mantığı sekiz kitap (bölüm) halinde incelerken, Porphyrios'un *İsagoji*'sini de mantığa giriş olarak sisteminin başına koymuştur. Bu sekiz kitap Aristoteles'in sekiz kitabına karşılıktır. İbn Sinâ'da da mantığın bölümleri Fârâbi'deki gibidir. Şu farkla ki *İbn Sinâ* "Karşılıklı fikir alış-verişinin sadece dil vasıtasıyla yapılabildiğini, *anlam* ile söz arasında herhangi bir ilişkinin bulunduğunu, ancak bu ilişkinin tabii türden olmadığını, çoğu kez sözün durumlarının anlamın durumlarını etkilediğini, bunun için de mantıkçının toplumdan topluma değişen şekliyle değil, mutlak anlamda dilin hallerini araştırması gerektiğini" belirterek mantığın ilk konusunun *"Sözün Araştırılması" (Bâb al-Elfaz)* olduğunu söylüyor ve böylece *İbn Sinâ*'dan itibaren İslâm Kültür Dünyasında mantığın muhtevası *On Bölüm* olarak şekilleniyor. Ancak Tümeller Konusunda din bilginleri, özellikle de Kelamcılar ve Hadisçiler ile mantıkçılar arasında ortaya çıkan ihtilaf, Mantık ilmine karşı menfi bir tavrın ortaya çıkmasına da neden olmuş, bu durum "Mantık bilmeyenin ilmine itibar olunmaz" diyen ve Mantık Bilimini Sünni İslâm Kelâmına sokmaya muvaffak olan Gazzâli (öl. 1111) ile değişmiştir.

İlk olarak Gazzâli *el-Mustasfa*'sının ilk bölümlerini Mantık konuların tahsis etmiş ve bu suretle mantık fiilen *Usûl İlimlerinde (Dini İlimler Metodolojisinde)* önemli bir rol oynamıştır. Usûlcüler mantığın özellikle *Kavram Tahlili, Delâlet ve Ta'rif* (Tanım) konularından son derece yararlanmışlardır. Uygulama alanlarında yararlı olması açısından mantığın bu konuları gerektiğinden fazla incelenmiş ve mantık yalnız felsefecilerin uğraştığı bir alan olmaktan çıkmıştır. Ali Sedat'ın ifadesiyle "Din İlimlerinde ve Kelâm araştırmalarında İslâm bilginlerinin metodlarının esasını Mantığın temel kuralları" oluşturmaktaydı.

Bununla beraber, Aristoteles'in cevher tanımının İslâm akidesiyle telifini imkânsız gören kelâmcıların etkisiyle, mantık kitaplarından *Kategoriler* bölümü çıkarılmıştır.

Öte yandan XI. yüzyıl, İslâm Dünyasında eğitim ve öğretim bakımından bir dönüm noktasıdır. Bilindiği gibi önceleri dağınık ve hususi şekillerde yapılan öğretim, ilk defa

Büyük Selçuklu Hükümdarı *Alparslan* zamanında bir sisteme bağlanmış ve devlet himayesi altına alınmıştır. Çağının en yüksek eğitim-öğretim müessesesi, *Nizamiye Medresesi* kurulmuş (M. 1066) ve ders programları tespit edilmiştir. Bu programlarda *Dini İlimler*'in yanında, *Felsefe, Mantık, Sarf-Nahiv, Matematik, Hey'et* gibi ilimlerin yer aldığı da bilinmektedir.

Böylece XI. Yüzyılda Mantık, *İslam Kültür Dünyası*nda hem en geniş muhtevasına kavuşmuş, hem uygulama alanı bulmuş ve hem de kurumlaşan eğitimde önemli bir yer tutmuştur. Bunun sonucu olarak da, bu yüzyıldan itibaren yazılan mantık kitaplarında daha çok pedagojik amaçlar güdülmüş, mantığın İslâm Dünyasında bu döneme kadar kaydettiği gelişmeler doğrultusunda, üzerinde durulan bütün konuları içeren müstakil eserler ortya konulmuş ve bu eserler üzerine de çok sayıda şerhler ve hâşiyeler yapılmıştır. Bu eserler bazen ilk bilgileri verecek düzeyde kısa ve özlü, bazen daha ileri seviyelerde ve hatta uzmanlık düzeyinde geniş ve tahlili niteliktedirler. Mesela, *al-Ebheri* (öl. 1264)'nin *İsaguci*'si birinci türün, *al-Semerkandi* (öl. 1302)'nin *Kıstas*'ı ise ikinci türün en güzel örneklerindendir. Osmanlı öncesi dönemin son halkalarında bulunan bu eserler, tertip ve anlatım yönünden orijinaldirler. Her ikisi için de sahifelerce şerhler ve hâşiyeler yazılmıştır. Bu eserlerde artık ilk dönem eserlerde gördüğümüz Mantık *konularının* dokuz kitap veya dokuz bölüm halinde ele alınıp incelenmesi gibi bir tertip söz konusu olmadığı gibi, konular açıklanırken hem daha öncekilere atıflarda bulunulmakta ve hem de tam bir yetki ile tartışılmaktadır. Artık mantık konuları iki temel başlık altında toplanarak, Mantık *Tasavvurat* ve *Tasdikat* bölümlerine ayrılmakta ve bunlar da kendi içlerinde tali başlıklara bölünerek işlenmektedir.

İşte *Osmanlı Dünyası*nda *Mantık Bilimi*'nin muhtevasını, diğer birçok alanda olduğu gibi *İslâm Kültür Mirası*nın ortak malı olarak Osmanlılara intikal eden bütün bu gelişmeler oluşturmaktadır. Bu muhteva, XIX. Yüzyılın son çeyreğine kadar özde hemen hiçbir değişiklik göstermeden hâkim anlayış olacak; daha Bursa'da *Kaplıca* ve *Yıldırım* medreselerinden, Edirne'nin *Üç Şerefeli*, Üsküp'ün *İshak Paşa* ve İstanbul'un *Medaris-i Semaniye*'sine kadar yurdunun her köşesindeki medrese eğitiminde önemli bir yer işgal edecektir. Bu muhtevaya bir ad koymak gerekir ise *Aristoteles'in Mantık Anlayışına Dayalı Fârâbi ve İbn Sinâ Geleneğine Bağlı Mantık Anlayışı* demek doğru olur. Esasen bu, İslâm Mantığının tanımlayıcı karakteridir.

Osmanlı medreselerinde okutulan mantık kitapları önemli bir kısmı ile Osmanlı Öncesi dönemin son devrelerine aittir. *Al-Ebheri* (öl. 1264)'nin *İsaguci*'si, *al-Kazvini al-Kâtibi* (öl. 1253)'nin *al-Şemsiyyesi, al-Urmevi* (öl. 1283)nin *Metalıu'l-Envar*'ı bunun en güzel örnekleridir. Ancak Osmanlı döneminde de ilk devrelerde, hususiyle Fatih devrine kadar daha ciddi olmakla birlikte orijinal telifler ortaya konulmuştur. Bunlardan özellikle Bursa'da yaşamış ve Mısır'da tahsil yapmış olan *Molla Fenari* (öl. 1350)'nin *Risale-i Esiriyye*'si (Ebheri'ye Şarh) ile *Gelenbevi* (öl. 1791)'nin *Burhan*'ı kayda değer. Ayrıca *Hızır Bey* (öl. 1458)'in, *Hocâzade* (öl. 1487)'nin *Hâyâli* (öl. 1470)'nin, *Taşköprüzâde Ahmet Efendi* (öl. 1553) ve *Yanyalı Es'ad Efendi* (öl. 1730)'nin Mantık konularında çalışmalar yaptıklarını hatırlamak bir kadirşinaslıktır. Şunu da belirtelim ki bugün bilinen eserlerin sayısı zamandaş olarak Batıdakilerden çok fazla olsa da, asrının en büyük mantıkçısı olarak kabul edilen *Gelenbevi İsmail Efendi* bir tarafa bırakılacak olursa, XV. Yüzyıldan itibaren *Tanzimat*a (1839) kadar Osmanlı Dünyasında, münferit şerh ve hâşiyelerin dışında orijinal eserler görmek pek mümkün olmadığı gibi, bu dönemde XVI. yüzyıldan itibaren hızla gelişen Avrupa'daki bilim ve Mantık anlayışından izlere rastlamak da mümkün olmamıştır. Nitekim, *Kâtip Çelebi* de daha XVII. yüzyılda *Mizan al-Hakk*'ında bu gerçeğe işaret etmektedir. Esasen, Medresede XIII. yüzyıldan itibaren Mantık eğitiminin elif-bası olan *Ebheri'nin İsaguci*'si ve daha ileri seviyede bilgiler veren *Semerkandi*'nin *Kıstas*'ı ile XVIII. yüzyılın en önemli telifi olarak bilinen *Gelenbevi*'nin *Burhan*'ının muhtevasına kısaca bakılacak olursa görülecektir ki, XVIII. yüzyıl Türk aydını, mantık konularında ne biliyorsa, XIII. Yüzyıl Türk aydını da aynı şeyi bilmektedir.

Şöyle ki, *Ebherî*'nin *İsaguci*'si Mantığın bütün konularını şamil, gereği kadar kısa bir eserdir. Mantıkçılar yanında en fazla rağbet kazanan, yine aynı derecede mühim şerhlere, hâşiyelere ve tertiplere konu olan başlıca mantık kitaplarındandır. Tanzimat dönemi mantık anlayışımızda dahi etkili olmuştur.

İddia edildiği gibi Ebherî'nin bu kitabı, *Aristoteles'in Kategoriler*'ine bir giriş ve sadece *Beş Tümel*'i anlatan *Porphyrios*'un *İsagoji*'sinin bir muhtasarı, bir adaptasyonu değildir. Tertip ve muhtevaları incelendiğinde açıkça görülmektedir ki, söz konusu iki eser arasında bir benzerlik yoktur. Bize göre Ebherî'nin bu eserini *Porphyrios*'un *İsagoji*'sinden ziyade, İbn Sinâ'nın *İsaguci Min Uyûn al-Hikme* adlı eseri ile karşılaştırmak gerekir. Zira İbn Sinâ'nın bu eseri de Ebherî'ninki gibi mantığın bütün konularını ihtiva etmektedir. Bununla beraber Ebherî'nin eseri, İbn Sinâ'nın eserinin de bir kopyası değildir. Mesela İbn Sinâ'nın eserinde, *Aristoteles*'in on kategorisine yer verilmekte, bunlar kısaca tanımlanmaktadır. al-Ebherî ise kategorilere eserinde hiç yer vermemiştir. Önermeler konusu da her iki eserde farklı olarak incelenmektedir. Mesela, İbn Sinâ, Modal Önermelere yer verip *Vacip, Mümkin* ve *Mümteni* diye üç cihetin (modun) olduğunu belirtirken al-Ebherî, Modal Önermelere de yer vermemiştir. Tabiî bu farklılık Kıyas bölümünde de sürmektedir. Zira İbn Sinâ, adı geçen eserinde *Yüklemli-İktiranlı Kıyasları* üç şekil olarak ele alıp bu şekillerin sonuç veren modlarını ayrı ayrı incelerken, *al-Ebherî*, söz konusu kıyasların dört şeklinden bahsetmekte ve yalnız birinci şeklin sonuç veren dört modunu zikretmektedir. İbn Sinâ kısa da olsa *İstikra* (Tümevarım) ve *Temsil*'e (Analojiye) yer verirken, *al-Ebherî*, bunları da ihmâl etmiştir. Bu kısa mukayese dahi, bu iki eserden daha sonra olan *al-Ebherî*'ninkinin, İbn Sinâ'nın eserinin aynı olmadığını ortaya koyar, sanıyoruz.

Semerkandî'nin eserine gelince: *Kıstas* da öğretim maksadıyla yazılmış olmasına rağmen, mantığa yeni başlayanlara ilk bilgileri veren bir eser olmaktan ziyade, ileri seviyede olanlara hitap etmektedir. Bizzat müellifi tarafından şerh edilmesi de bunu gösterir.

Muhtevası bakımından, *Aristoteles*'çi anlayışa bağlı olarak, İslâm Kültür Dünyasında Fârâbi ve İbn Sinâ tarafından kurulan mantık geleneğinin içindedir ve o güne kadar üzerinde durulan bütün mantık konularını içermektedir. Zaten müellif de bunu açıkça söylemektedir. *Fârâbî, İbn Sinâ, Ebherî, Razî, Gazzalî, Ebu'l Berekât al-Bağdadî*... vb. *Kıstas*'ın belli başlı kaynaklarıdır. İslâm Kültür Dünyasında mantığın gelişmesini tamamladığı bir dönemden sonra yazılmış olması, eseri muhteva bakımından zengin kılmıştır. Bu nedenledir ki, daha sonraki birçok eserin kaynağı olmuştur.

Kıstas bir mukaddime ve iki makaleden meydana gelmektedir. Mukaddimede, mantığın mahiyeti ve ona olan ihtiyaçla, mantığın konusu üzerinde durulmaktadır. Birinci makale *Tasavvurat*, ikinci makale ise *Tasdikat*'a ayrılmıştır. Semerkandî, birinci makaleyi *fasıl*, ikinci makaleyi de *bab* adını verdiği alt başlıklara bölmüştür. İkinci makalede bablar ayrıca fasıllara bölünmektedir.

Birinci makalede, *sözlerin delâleti, müfret* (tek başına) ve *mürekkep* (bileşik) *söz* ve bunların kısımları, *külli* (tümel), *cüz'î* (tikel) *kavramlar* ve bunlara ait çeşitli hükümler, *mahiyet, zatî* (özsel) ve *arazî* (ilintisel) *kavramlar, Beş Tümel* ve tasavvuratın maksadı dediği *Tanım* ve çeşitlerine taalluk eden meseleler üzerinde durulmaktadır.

İkinci makalede ise önermeler, Önermelerin yapısı, hükümleri, *Ma'dûle* ve *Muhassala Önermeler, Modal Önermeler, Tenâkuz, Düz* ve *Ters Döndürme, Şartlı Önermeler* ve bunların yapıları, kısımları, *Kıyas*, tanımı, çeşitleri, *İktiranlı Kıyaslar, Şartlı Kıyaslar* ve bunlara ilişkin problemler ortaya koyulmaktadır. İkinci makalenin son bölümünde ise *al-Bahs* ve *'l-Munazara* başlığı altında, çeşitli ilimlerin (dinî ilimler dahil) araştırma metotlarından bahsedilmektedir.

Gelenbevî İsmail Efendi'nin *Burhan*'ına gelince, bu da pedagojik maksatla telif olunan bir eserdir. Bu eserinde Gelenbevî mantığı beş ana bölümde mütalaa ederken *Sözlerin* (lafızların) araştırılması ile *Delâlet* konularını, mantığa bir mukaddime olarak görmüştür.

Kavramların araştırılıp incelenmesi ise, başlı başına bir bölüm olarak bunlardan ayrılmıştır. O, *bab* adını verdiği bu bölümleri *fasıllara*, fasılları da daha küçük bölümler olan sınıflara ayırmaktadır. Birinci bab (bölüm), kendi ifadesiyle, *tasavvurların mebde'leri olan KAVRAMLARA*, ikinci bab *tasavvurların maksatları olan TANIMA* ayrılmıştır. Üçüncü bab, *tasdiklerin mebde'leri olan ÖNERMELERE*, dördüncü bab ise *tasdiklerin maksatları olan AKLÎ DELİLLERİN YAPISINA* (KIYASA) has kılınmıştır. Beşinci baba gelince, bu da kendi arasında yine beşe ayrılan *BEŞ SANATA* bırakılmıştır. Böylece Klâsik Mantık'ın dokuz bölümü tamamlanmaktadır.

Eğitim dili Arapça olan klâsik medrese eğitiminde, Mantık ders kitaplarının son halkasını oluşturduğu ve dolayısıyla, dönemine kadar ulaşan bütün telif ve şerhlerdeki tekrarları ve ince tetkikleri topladığı için, genelde *İslâm*, özelde *Osmanlı Mantığını* adeta kodifiye eden bu eserin muhtevasından seçtiğimiz birkaç örnekle de burada, Gelenbevî'nin şahsında Osmanlı Dünyasında Mantık müfredatının nasıl ele alındığına kısaca değinmekte yarar görmekteyiz.

Gelenbevî, Tümel Kavramları *birinci ve ikinci Ma'kûller* diye ikiye ayırmaktadır. Mantığın konusu olan *ikinci ma'kûlleri, Mantikî, Tabiî ve Aklî* diye de üç grupta toplamaktadır. Bu ayırıma *Kavzinî, Razî, Teftezânî...* gibi mantıkçılarda da rastlıyoruz. Buna karşılık Gelenbevî, tümellerin kesinlikle dış alemde var olmadığını ileri sürerken, *Tabiî Tümeller* (Külliyy-i Tabiî)'in hariçte varlığını iddia eden *Kavzinî*'den ayrılmaktadır (Bkz: Burhan, s. 6; Şemsiyye, s. 10-11).

O, İslâm Mantık geleneğine uygun olarak *Özsel Tümeller* (Külliy-i Zâtî)'i *Cins, Tür ve Ayırım'a; İlintisel Tümeller* (Külliyy-i Arazî)'i, *Hassa ve Umumî İlinti*'ye ayırırken, *Ehberî* ve *Kavzinî*'nin bu konuda en güzel tasnifi yaptıklarını söylemekte ve kendisi de *Kavzinî* gibi önce *Tür*'ü daha sonra da *Cins*'i tanımlamaktadır. Halbuki, *Teftezânî* ve diğerlerinde *Tür*, beş tümelin ikincisi olarak ele alınmaktadır (Bkz: Burhan, s. 5 vd., Şarh-i İsaguci, s. 24, Teftezânî, Tehzîp, s. 3).

Tanım diğer İslâm Mantıkçılarında olduğu gibi, *el-Kavl el Şârih* başlığı altında incelenmektedir. Gelenbevî, bu ifadenin, tanımın bütün çeşitlerini içerdiğini söyleyerek, bu başlık altında tanımın her çeşidini inceler. O, bu konuda, bir mahiyetin özsel tümellerinin bütünü ile hassasından meydana gelen tanımı, *Tam Özsel Tanım*'dan (Hadd-i Tam'da) daha mükemmel bir *Tam İlintisel Tanım* (Resm-i tam) olarak kabul eder. Zira burada *Hassa*'nın ilâvesi, tavzihten başka bir şey değildir. *Umumî Araz* (Genel İlinti) ile tanımı kabul etmeyen müteahhirin mantıkçıların görüşüne karşılık, yalnız *Hassa* veya *Hassa* ile *Umumî İlinti*'den meydana gelen tanımın *Eksik İlintisel Tanım* (Resm-i Nakıs) olacağını kabul eder. Nitekim, *Teftezânî* de *Resm-i Nâkıs*'ta *Umumî İlinti*'nin kullanılmasını uygun bulmaktadır (Bkz: Teftezânî, Tehzîp, s. 4). Gelenbevî, mütekaddimin mantıkçıların görüşüne uyarak, basit mahiyetlerin *Resm-i Nâkıs* ile tanımlanabileceği görüşündedir (Bkz: Burhan, s. 4). O, tikellerin tanımlanamayacağı hususunda da müteahhirinin görüşünü tercih etmiştir (Bkz: Hâşiye-i Burhan, s. 70). Nitekim, önermenin parçalarının (cüz'lerinin) dört olduğunu söylerken de, yine müteahhirin mantıkçıların görüşündedir.

Gelenbevî'nin Burhan'ında *Modal Önermeler* (Müveccehât) önemli bir yer işgal eder. O, mantığın en zor mevzuu olarak nitelendirildiği bu konu ile ilgili olarak müstakil bir eser de yazmıştır ki, bu *İmkân Risalesi*'dir. Modal önermeler bahsinde *Fârâbî* ve İbn Sinâ'dan farklı olarak dört modalite kabul edip, müteahhirin mantıkçıların görüşünü benimser. Konuya getirdiği esneklik ve izah tarzı bakımından ise benzerlerinden farklıdır. On dört basit ve Sekiz bileşik modal önermeden bahsettikten sonra, mantıkçıların üzerinde durmadığı daha birçok modal önermenin de mümkün olduğunu savunur (Bkz: Burhan, s. 23).

Hemen bütün mantıkçıların yaptığı gibi, Gelenbevî de Burhan'ın büyük bir kısmını *Aklî Delillere* (özellikle Kıyas'a) ayırmaktadır. Mantığın ulaştığı en son gaye olarak

nitelendirdiği Kıyas'ı bütün teferruatıyla incelemektedir. O, bu konuda, sonuçları çok açık olmaları bakımından *İstisnalı Kıyasların, İktiranlı Kıyaslardan* önce zikredilmesi gerektiği görüşünü savunur. *İktiranlı Kıyasları Müteâref ve "Gayr-ı Müteâref"* diye ikiye ayırıp, *Gayr-i Müteâraf İktiranlı Kıyasın* dört şekilden izahını yapmasına gelince, bu kendine has bir açıklama olarak kalmaktadır. Kıyasların modalitesi konusunda ise yeni bir şey getirmemektedir.

Kuşkusuz bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Ancak daha da önemlisi, mübalağasız, yaklaşık yedi Asır boyunca, örnek eserlerde de görüldüğü gibi, Mantık konularının özellikle eğitim amaçlı teliflerde farklı başlıklarla da olsa hep aynı tertip üzere kalmasının, aynı yöntemlerle araştırılmasının ve incelenmesinin hangi mülahazalara dayandığını tespit etmek, bu konudaki temel düşünceyi ortaya koymaktır. Bize göre bu konuda İbn Sinâ'nın şu düşünceleri etkili olmuştur.

Şöyle ki, İbn Sinâ'ya göre, madem ki her bir bilgi ya *tasavvurdur* (kavramdır), ya da *tasdikdir* (önermedir); öyleyse bilmediklerimiz de bildiklerimiz gibi ya bir kısım tasavvurlar ya da bir kısım tasdiklerdir. O halde bizim bilmediklerimiz hakkındaki araştırmamız ya tasavvurları, ya da tasdikleri elde etmeye yöneliktir. Kuşkusuz bu gelişi güzel bir çaba değildir. Bilâkis, bunların bilgisine mantığın ortaya koyduğu prensipler dahilinde bir takım zihnî faaliyetlerle ulaşılır. Bizi tasavvurlara ulaştıran zihnî faaliyet *Tam Özsel Tanım* (Hadd-i Tam), tasdiklere ulaştıran zihnî faaliyet ise Kıyas'tır. Bu ikisinin her birinden bazısı gerçeğe uygun (hakikî-hakikate uygun) bazısı da, gerçeğe uygun değildir, ancak herhangi bir açıdan faydalıdır. Bazıları da gerçeğe uygun olduğu halde doğru değildir. İnsan yaratılışı icabı çoğu kez bunların arasını temyiz edemez. Eğer böyle olsaydı akıllılar arasında ihtilaf olmaz, düşüncelerinde tenakuz da vaki olmazdı.

Halbuki, bilinenden bilinmeyene intikal, hem belirli bir maddeyi, hem de belirli bir sûreti (formu) gerekli kılar. Öyleyse tanım ile kıyasın her biri için kendilerinden telif edildikleri maddeleri ve telifin kendisiyle tamamlandığı sûretleri vardır. Nitekim her hangi bir maddeden tesadüfen ev veya kürsü yapılması doğru olmadığı gibi, herhangi bir şekilde ev ve kürsü yapılması da doğru olmaz. İşte bizi bilinenden bilinmeyene ulaştıracak fikir ve istidlâllerde de durum böyledir. Bazen bozukluk sûrette, bazen maddede ve bazen de her ikisinde birden olabilir. Oysa mantık fikir ve istidlâlleri her iki yönde inceleyerek, bir yandan bilinenden bilinmeyene hatasız intikalin kanunlarını ortaya koyarken, öte yandan, aklı takviye ederek, insana zihnî faaliyetlerde gerçek olanla gerçek olmayanı birbirinden ayırt etme yeteneğini ve ölçüsünü kazandırır.

Görülüyor ki, İbn Sinâ Aristoteles'ten farklı olarak *Tanım* ve *Kıyas*'ı araştırırken *Sûret* ve *Madde* ayırımı yapmaktadır. Bunun içindir ki, mantıkçılarımız, *Mantık Bilimini* önce *Kavram Mantığı* (Tasavvurat) ve *Hüküm Mantığı* (Tasdikat) diye ikiye ayırırken, her ikisi için de *Mebabi* (ilkeler) ve *Makasid* (amaçlar) olduğunu söylemişlerdir. *Kavram Mantığı*'nın mebadiini *Beş Tümel*, makasıdını *Tam Özsel Tanım* (Hadd-i Tam); *Hüküm Mantığı*'nın mebadiini *Önermeler,* makasıdını da *Kıyas* (Burhan) olarak belirlemişler ve maddesi yönünden *Kıyas'ı Beş Sanat* başlığı altında incelemişlerdir.

Osmanlı Dünyasında siyasi olduğu kadar ilim ve fikir hayatı açısından da önemli sonuçlar doğuran Tanzimat döneminde ıslahına çalışılan medrese programlarında mantık yine yer almış ve çeşitli eğitim programlarında okutulmak üzere, bilhassa XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, oldukça çok denecek kadar Türkçe Mantık kitabı yazılmıştır. Ne var ki, bunların kaynağı yine *Ebherî*'nin *İsagucisi*'dir. *İsaguci* ya tercüme edilmiş, ya şerh edilmiş, ya da onun plânı ele alınarak yeniden yazılmıştır. *Ahmet Cevdet Paşa*'nın 1877'de yayınladığı *Mi'yar-ı Sedat*'ı bu serinin en güzel eseridir.

Bu eserler arasında az da olsa geleneksel olmayanları da vardır. İşte bu cümleden olmak üzere Avrupa'daki yeni mantık akımlarını da içine alan ilk Türkçe telif mantık kitabı, Cevdet Paşa'nın oğlu *Ali Sedat*'ın *Mizanu'l-Ukûl fi'l-Mantık ve 'l-Usûl* adlı eseridir. 1885'te

bu eser yayımlandığında fikir hayatımıza hâlâ Aristoteles anlayışına dayalı Fârâbî-İbn Sinâ geleneğine uygun mantık anlayışı hakimdi. Halbuki, Avrupa'da XVI. yüzyıldan itibaren *bilimlerde metod sorunu* mantık konuları arasında ele alınmaya başlamış, XX. yüzyılda *Sembolik Mantık* çalışmaları hızlanmıştır. İşte *Mizanu'l-Ukûl*, yazarının da önsözünde belirttiği gibi, bizde o zamana kadar yazılmış mantık kitaplarından çok farklı bir tarzda kaleme alınmıştır. Bu eserle *Ali Sedat*, genelde İslâm özelde Osmanlı kültürü gelenek çemberinin dışına çıkarak, Tanzimattan sonra Batılılaşma hareketlerinde, mantık disiplininde ilk hamleyi yapmış, bu yoldaki yolcuların öncüsü olmuştur. Böylece fikir hayatımız Avrupa'da ortaya çıkan mantıkla ilgili birçok yeni fikirden haberdar olmuştur.

Burada şu hususa dikkat çekmekte yarar görmekteyiz. Mantık kitapları Türkçe yazılmasına rağmen Terimler aynen muhafaza edilmiştir. Bunların Türkçe karşılıklarının bulunmasına gidilmediği gibi, Batı kaynaklarına dayanılarak yazılan mantık kitaplarında da terimler Batıda kullanılan şekliyle aynen korunmuştur. Darül-Funûn Hocalarından *İsmail Hakkı* (İzmirli'nin) 1914 yılında yayımladığı *Felsefe Dersleri* bunun güzel bir örneğidir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, Mantık, Aristoteles tarafından müstakil bir ilmi disiplin haline getirildikten sonra, çeşitli kültür çevrelerinde araştırmacıların süzgecinden geçip tercümeler yoluyla İslâm Kültür Çevresine girmiştir. Burada Fârâbî ve İbn Sinâ'nın elinde olgunlaşarak bir İslâm Mantık geleneği oluşmuş, terimlerin Arapçalaştırılmasından itibaren konularının tertibi, izahı, İslâmi İlimlerin metodolojilerinde bulduğu tatbik alanına uygun tarzda araştırılmasına kadar kendisine İslâm Kültürünün damgası vurulmuştur. Osmanlı dönemi öncesinde kurumlaşan eğitim programlarında kendisine bir yer bulmuştur. Bütün bu gelişmeler, İslâm Kültürünün ortak mirası olarak Osmanlı Dünyasına intikal etmiş ve XIX. yüzyılın ikinci yarısına kadar özde hiçbir değişiklik göstermeden, klâsik medrese eğitiminde varlığını sürdürmüştür. Dolayısıyla Osmanlı Dünyasında Mantık, İslâm Dünyasındaki Mantıktan soyutlanmaz, aksine onun önemli bir kesitini oluşturur. Bu iddiaların en güzel ispatı, medrese programları ile okutulan ders kitaplarının içerikleri yönünden tahlilidir.

XVI. yüzyıldan itibaren Avrupa'da gelişen yeni bilim anlayışına paralel olarak ortaya çıkan yeni mantık cereyanlarından Osmanlı Dünyası ancak XIX. yüzyılın son çeyreğinde haberdar olmuştur. Bu ilmî bir zorunluluk neticesinde değil, Avrupaî tarzda kurulan öğretim müesseselerinde örneklerine uygun olarak verilen dersler münasebetiyle olmuştur. Bu dönemde yazılan eserler daha önceki dönemde de çoğunlukla olduğu gibi, araştırma kaygısıyla değil, pedagojik gâyeler ön plana çıkarılarak yazılan ders kitaplarıdır. Dolayısıyla yeni mantık cereyanlarında yaratıcı olunamamış ve Batıdaki bu faaliyetlere iştirak edilememiştir.*

---

* *Felsefe Dünyası*, Sayı: 29, Ankara, 1999, ss. 12-19.

HEGEL'İN İNSANA BAKIŞI

SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

Hegel'in insana bakışını anlayabilmek için sisteminin bütününü bir tablo görünüşü içinde genel çizgileriyle kavramak lazımdır. Ama ondan önce Hegel'in yetiştiği dönemin fikri, felsefi, siyasi ve toplumsal ortamı nasıldı? sorusuna bir cevap arayalım.

Hegel'in yetiştiği dönem Avrupa'nın çok çalkantılı bir dönemidir. Hegel 1770 doğumludur. 1776'da Amerikan devleti kurulmuştur. Avrupa'da modern düşünce ortaya çıkalı 150 seneden fazla bir zaman geçmiş, 17. yüzyılın mekanik ve mekanistik dünyasına karşı daha bu yüzyılın ortalarında çeşitli tepkiler ortaya çıkmıştır. Bilhassa Almanya tarih ve arkeoloji araştırmaları derinleştirilmiş, mitolojik araştırmalar çeşitli boyutlar kazanmıştır. Bütün bunlar mekanistik dünya görüşünün insanı bir makine gibi görüşüne onun sevgisine acısına, elemine yani duygularına yer vermemesine ve bu duyguları matematik-fizik formüllere sığdırmaya çalışmasına karşı bir tepkidir. Buradan romantik felsefe doğmuş ve Hegel de bu felsefenin temsilcilerinden biri olmuştur.

Aydınlanmaya Bakışı

Öte yandan Aydınlanma hareketi onun yetiştiği dönemde bilhassa Fransa'da hakim bir düşünce hareketiydi. Voltaire, Rousseau ve Montesquieu gibi düşünürleri istisna edersek, diğerleri materyalist ve naturalist bir anlayışa sahipti. Romantizmin filozofu Schelling, Aydınlanma hareketine tepki gösterdiği gibi Hegel de tepki göstermiştir.

Hegel'de İnsan

Hegel'in Aydınlanma hareketine gösterdiği tepkinin müspet tarafı olmakla beraber, daha çok bu tepki menfidir. Aydınlanmanın, insanda hak-hukuk duygularının doğuştan bulunduğunu kabul etmesini, Hegel, bu hareketin müspet yönü olarak görür. Ama bu hakikati daha çok menfi yönüyle belirtir: ona göre esas tavır itibariyle Aydınlanma yıkıcıdır. Çünkü Aydınlanma felsefesi, dine, geleneklere, ahlaka, alışkanlıklara, kurulu düzene, devlete, idareye, siyasi ve idari otoriteye yani mevcut herşeye karşı yıkıcı, tahripkar bir tutumu temsil eder.

Esasen bu tahripkar tutum, Fransız düşünürlerden gelmektedir. İngiliz ve Alman aydınlanmacılarında bu tarz yıkıcılık yoktur. Çünkü onların çoğu materyalist ve ateist değillerdir. Mesela John Locke Hristiyanlığa bağlı bir filozoftur. Bununla beraber Hegel Aydınlanmadan yine de etkilenmiştir.

Hristiyanlık ve İhtilal ile İlişkisi

Hegel'in Hristiyanlığa bağlı olmakla beraber ondan etkilenme derecesi çok önemlidir. Bu etkinin yönlendirici olup olmadığı daha büyük önem taşır. Bunun yanında Hegel bir Hristiyandır, bir protestandır; ve daha mühimi teoloji fakültesi mezunudur. Yani formasyon itibariyle teologdur. Teoloji mezunu diğer Alman ülkücüleri gibi (Fichte, Schelling) onun da derdi, Hristiyanlığı aklî temellere oturtarak yaşanır ve savunulabilir hale sokmaktır.

Reformasyon hareketi, Kilisenin bozulmasından, kudretin ve hakimiyetin yanlış kullanılmasından doğmuştur. O derunî (içsel) olanı, Hristiyanlığın özünü benimsemiştir. Dolayısıyla Hegel, bu görüşlerden de etkilenmiştir.

Hegel'in yetiştiği dönemin, muhakkak ki, en büyük hareketi 1789 Fransız İhtilalidir. Bütün dünyayı etkileyen bu hareketten de genç Hegel'in birtakım etkiler alması tabiidir.

Bundan sonra Almanya, 1806'da Napolyon orduları tarafından çiğnendi. Fichte ve Goethe, Napolyon'u "insanlığın kurtarıcısı" olarak karşıladılar ve bunda yanıldıklarını,

Alman gururunun Fransız çizmeleri altında ezilmesinden sonra anladılar. İşte, bu yeni idrak Fichte ve Hegel'de Almanlık yahut "germenlik ruhu"nun yükselmesine yol açmıştı. Alman ülkücülüğü (idealizmi) bu karışık, karmaşık, gerilimli ortamda neşv ü nema buldu. Böylece kudret, kendini yenileme, ve aşma, farklı olmak, hamle yapmak; iradeli, üstün ve hakim olmak gibi unsurlar, Alman ülkücülüğüne ve Hegel'e de geçti. Hegel'in sistemi bu havada oluşurken onun insana bakışı da yukarıdaki vasıfları da taşıyan bir anlayışla sistemin içinde yerini almış oldu.

Hegel Felsefesinin Esasları

Hegel felsefesinin temelinde varlık vardır. Hegel'de "akıl", "Ruh-Tin" (Geist), "Cevher-töz", "ide" gibi kavramlar, çoğu zaman aynı anlamda birbirinin yerine kullanılabilmiştir. Bunlar, insanı onun içinde yaşadığı tabiat alemini kültür ve toplum hayatını yahut tarihi varlık sahasını oluşturur, yönlendirir, tasarlar, düşünür, gerçekleştirir. Şu halde bunlar, her şeyden evvel şuurlu, gayri maddî bir özneyi temsil eder. Dolayısıyla "tin" metafizik bir ilkedir. Hegel'in niyeti varlığın bütün alanlarının bilgisine ulaşmak ve böylece onun felsefesi, varlığın ne olup ne olmadığını kavramaktır. Bu bakımdan Hegel felsefesi varlığın (ide'nin, aklın) kendi kendine düşünmesidir. Çünkü Hegel'in sisteminde varlık ve düşünme, ilke itibariyle bir –ve aynıdır. Bundan dolayı tabiat ile ruh alemi arasında varlık bakımından (ontik) bir fark yoktur. Çünkü maddî olan manevî olandan, tinsel olandan çıkar, manevî olan maddî olanı yönetir. Yönetirken sınırlamaz, gelişmesine, ilerlemesine imkan verir. Burada şunu da işaret etmek yerinde olur: düşünen, eyleyen, şuurlu ve manevî olan temel metafizik varlık ilkesi nedir? Bu, dinî manada Tanrıdır. Buna "Hristiyanlığın Tanrısıdır" diyenler çoğunluktadır. Zaten kendisi de bunu gizlememektedir. Bu sebeple "akıl alemi idare ediyor" demek "Tanrı alemi idare ediyor" demektir. Onun alemi idare etmesi, planı gerçekleştirmesi, dünyayı ve alem tarihini meydana getirir. Hegel mantığının özünü teşkil eder. Onun mantığı saf fikirden, bütün niteliklerden soyutlanmış fikirden başlayarak işler.

Hegel'e göre en genel, en kapsamlı kavram varlık kavramıdır. O, hiçbir tayine hiçbir belirlenime sahip değildir. O, yaratmaya geçmemiş tanrıdır. Bu varlık, kendinde kendi zıddını barındırır; yani varlık mahiyeti icabı yokluğu da kendisinde ihtiva eder. Varlık yokluktan oluş ile kurtulur. Doğru, ne varlıkta ne yoklukta ama oluştadır. Akıl veya varlık, başlangıçta kendi kendisiyle özdeş, çelişkisiz bir imkandır. Bu bakımdan kendi kendisinde ve kendi içindedir. Yani bizatihi varlıktır. Kendi kendine vardır.

Bütün oluşlar, gelişmeler daha doğrusu yaratılışlar, üçlü evreler halinde meydana gelir. Bu da tez antitez ve sentez üçlemesidir. Üçlemeli diyalektik metod, Hegel sisteminin kavranması zor ve tutarsızlıklar taşıyan zorlamacı tarafıdır. En kapsamlı ve tayin edici üçleme varlık-tabiat-ruh üçlemesidir.

Tanrı-alem ilişkisi

Evrensel akıl'ın veya varlık'ın kendinde oluşu tez safhasıdır. Bundan sonra varlık (Tanrı) kendi dışına çıkmak, İslâmi gelenekteki tabiriyle "bilinmek" ister. Çünkü Hegel'in dediğine göre Tanrı "kıskanç değil"dir. Hegel alemin oluşunu, Tanrı-alem, Tanrı-insan ilişkisini izah ederken, psikolojik bir unsuru, "kıskançlık" unsurunu menfi yönde kullanmıştır. Tanrı-alem ilişkisi de böylelikle kurulmuş olur. O, tabiatta tezahür etmek ister. Bundan dolayı Tanrı tabiatı meydana getirmiştir. O aynı zamanda vahy eder. Ama neye vahy eder?

Hegel burada çok açık bir tavır sergiler: Evet Tanrı paylaşır ve vahy eder ama "tabiata, taşa, ağaça, hayvana" vahy etmez. Çünkü insan düşünen ve ruhu olan varlıktır. Tanrı'nın ruhu da insandadır[1]. İşte bu Evrensel Akıl'ın kendine şuurudur ki bu da insan bilgisinde fark edilir.

Evrensel Akıl, başka olanın biçiminde kendisini ide olarak meydana getirince tabiat oluşur. Fakat tabiat maddîdir. Evrensel Akıl, manevîdir, maddeden uzaktır; kendi özel

amacı vardır. Bu durumda Evrensel Akıl, bilinci olmayan tabiatı meydana getirerek kendilik şuurundan uzaklaşır ve kendisine yabancılaşır. Tabiatta sabitlik, hürriyet ve birlik de yoktur. Bu safha da antitez safhasıdır.

Yalnız burada önemli bir noktaya temas edilmesi gerekir. Evrensel Akıl, bilinçsiz tabiatı meydana getirmekle (Hegel, yaratma diyor) tabiatın aynısı mı oluyor? Hayır. Birçok kimse bunu, böyle yazıyor. Bu·da Hegel'i panteist görme gayretinden ileri geliyor. Halbuki Hegel Tanrının yarattıklarından, evrenden ayrı bir varlık olduğunu özellikle açıkça belirtmektedir. O yaratıkların, evrenin, başkası olarak Tanrının dışında olduğunu ısrarla vurgulamaktadır[2]. Hegel'in panteist olduğu iddialarına kendisi cevap verir gibidir: "Ürün, Tanrı'dan farklıdır ki bu evrendir. Alem, yaratılan, Tanrı'nın dışında başkası olarak ve O'nsuz kalır". Zaten tabiatı meydana getirince Evrensel akıl kendi bilincini kaybetseydi, tekrar onu kazanamazdı.

Evrensel Akıl tabiatı (evreni) nasıl meydana getirdi? Hegel, bunu "Tanrının bizzat eylem, hür eylem" olmasıyla kendi yakınında kalmasıyla (demeurant auprès de soi) izah eder ki Tanrının hür eylem oluşu, bütün ilahî tasarımları da içine alan kavramın temel belirlenimi, yahut tayinidir.

Acaba yaratma, aracılık kategorisi ile mi olmuştur, yoksa, aracısız mı? İşte burada Hegel çok önemli bir uyarıda bulunur: Şayet yaratma işine aracılık kategorisi (catégorie de la médiation) girmiş olsaydı, bu doğrudan doğruya Tanrının alem (monde) aracılığıyla varolduğu anlamına gelirdi. Hegel'e göre bu da "boş bir totoloji" olurdu. Çünkü Hegel'in sisteminde tabiat fikrin (ide'nin) dışlanmış, haricileşmiş olmasından, kendisini bildirmek istemesinden meydana gelmiştir; dolayısıyla alem, idenin bir tezahürü veya görünüşüdür.

Evrensel Akıl, sırf ide (fikir) halinde iken, kendi kendisiyle özdeş olup çelişkisizdir, dolayısıyla kapalı bir imkandır, bir olabilirliktir. Bu safha, Hegel sistemindeki diyalektik işleyişin tez safhasıdır. İde, haricileşmekle kendi dışında, kendisi olmayan, bir varlığı yani tabiatı meydana getirmiş oldu. Bu durumda kendine zıt, kendisi ile çelişir bir duruma düşmüş oldu. Çünkü Hegel sisteminde fikir, (Tanrı) tamamen manevîdir, madde ile ilgisi yoktur. Kendisi de varlıktır, kendi bilincine sahiptir. Mutlak varlık (ide) hürdür, birdir, birliği temsil eder, ezelî ve ebedîdir, yani doğumlu ve ölümlü değildir, sonlu değildir. Buna karşılık tabiat maddedir, maddîdir, bilinçsizdir. Tabiatta ne hürriyet ne birlik ne de ölümsüzlük vardır. Bundan dolayı ide, kendisine yabancılaşmıştır. Bu durum, diyalektik işleyişin antitez yani ikinci safhasıdır.

Evrensel Aklın, bu yabancılaşmadan, bu çelişkiden kurtulması lazımdır. Bunun için kendine dönmesi gerekir. Çelişkiden ancak ruh dünyasında kurtulmak mümkün olur. Ruh dünyasında varlık ve fikir kendine dönerek asliyetini kazanır. Tabiat ve madde olmaktan kurtulur. Ruh dünyası, insanın ve kültürün dünyasıdır. Bu dünyada akıl, "Kendisi için" olan bir gerçekliktir. Ruh dünyasında tabiattaki kendine karşı bir gerçeklik olmaktan da çıkmış olacak, o artık diyalektik işleyişin üçüncü safhası olan sentez safhasına ulaşılmış olacaktır.

İde'nin kendine dönerek asliyetine kavuşması ilk belirlenme, ilk tayin sayılır; bu da duygu ve duyum seviyesinde olur. Kazanılan bilinç kendine dönerek akıl haline gelir. Ruh ise aklı, mutlak yeti olarak kavrar.

Bu durumda felsefe, bu diyalektik ilerleyişe ve konusuna uygun olarak üçe ayrılır: 1) Mantık, kendinde varlık olan, aynı zamanda metafizik veya ontoloji olan ideyi inceler. 2) Tabiat felsefesi: Varlığın başkalaşmış, yabancılaşmış halini inceler. 3) Ruh (Tin) Felsefesi: Bu da kendisi için olan varlığı bilir ve inceler.

Akıl ve Ruh

İnsanın dünyasında, onun eseri olan tarih ve kültür aleminde görünen, açılan, açılarak gelişen akıl, "Ruh-Tin" olur. Bu safhada ruh kendi şuuruna erer, kendini bilir.

Ruh burada "öznel ruh" olarak tecelli eder. Kendini bilen ruhun bilmesi, kendini "somut-müşahhas" olarak belirlemesidir. Bu somutlaşma üç safhadan geçer: 1) Aristo'nun bitkisel ruh dediği safha ki aracısız ruh olarak tabiattaki ruhtur. Bu, antropolojinin konusudur. 2) Kendisinde ve başkasında özdeş düşünme olarak kendisi için ruh. Bu aracılı olup fenomenolojiyi ilgilendirir. 3) Kendisi için özne olup kendini kendinde belirleyen ruhtur ki bununla da psikoloji ilgilenir. Burada psikolojinin konusu olan "duyum", "algı", "tasavvur", "anlama", "hatırlama", "hayalgücü", "hafıza" gibi olaylarla karşılaşılır.

Bundan sonraki safha, "nesnel ruh"un kendisini açma safhasıdır. Nesnel ruh, hukuk ve ahlakîlik basamaklarından aile, şehir toplumu ve devlet basamaklarını gerçekleştirir. Buradan da son safha olarak dünya tarihine yükselir. Tez, antitez ve sentez üçlüsü içinde ilerleyen ruh en son basamakta "mutlak ruh" halini alır. Mutlak ruh, önce sanatta tecelli eder, sonra vahyedilmiş mutlak din olarak Hristiyanlıkta kendisini gösterir. Daha sonra da bu ikisinin birliği olarak felsefede tecelli eder. Artık burada kendisi hakkında mutlak bilgiye ulaşır.

Hegel'e göre, aklın alemi idare etmesi; alemi Tanrı'nın yönetmesi demektir. Aklî olan, ilahî olandır; dolayısıyla iyi olandır. Aklın (Tanrı'nın) alemi idare etmesi, O'nun planının gerçekleşmesi olup bu da tarihi meydana getirir. Hegel'de Tanrı'nın kendisini ruh olarak açması üçleme (Trinite) ve bunun değişik şekli olan diyalektik usülle olur. Yani Tanrı, "insan-Tanrı" (oğul-Tanrı) olarak ilk ve son defa İsa kılığına bürünmüş, insanların kendisini tanımasına fırsat vermiştir. (Neden İsa ile bunu yapmış, neden İsa'ya kadar kendisini tanıtmamış? Daha önce evren yok muydu ve insanlar yeryüzünde değil miydi?) gibi sorular, cevaplanması gereken sorulardır. Böylelikle "Kıskanç olmayan" Tanrı, alem ile insan ile doğrudan ilişki içine girmiştir.

Hegel'in insana bakışını incelerken Hristiyanlık inançlarını gözönüne alarak incelemek lazımdır. Çünkü, o, dinî inançlarını daima ön planda tutmuştur. Hegel insana dair fikirlerini açıklarken bilhassa üçlü Tanrı inancını çokça kullanmıştır. Hatta denilebilir ki üçleme olmasa Hegel'in dayanağı elinden alınmış ve söyleyecek sözü kalmamış gibi olacaktır.

Bu çerçevede insanla ilgili bazı sorulara cevap arayalım:

İnsanın mahiyeti (neliği) nedir? Tabiaten insan nasıldır?

İnsan Mahiyeti ve Tabiatı

Hegel'in düşüncesinde insan Tanrı ile aynı mahiyete sahiptir; başka deyişle insan Tanrının mahiyetindendir[3]. Hegel bu konuda açık konuşmaktadır; "insanın ve Tanrının kutsal birliği ruhun ruhla birliğidir"[4] Hegel'e göre akıl, bilgidir, bilgi de inançtır. Yahut iman bilgidir. Bu bakımdan insanın Tanrı hakkındaki bilgisi, öze ait birlik açısından ortak bir bilgidir; yani Tanrıyı Tanrı olarak (olduğu gibi) tanıyan insanda, Tanrı bizzat bilinmiş olur; "işte bu bilgi Tanrının kendine olan şuurudur" şöyle de denebilir: "Esasen Tanrının insana dair bilgisi, insanın Tanrı hakkındaki bilgisidir"[5].

Bu açıdan bakıldığında, "Tanrıyı tanıyan insan ruhu, bizzat ancak Tanrının kendi ruhudur."

Görülüyor ki Hegel'de insan, Tanrı ile aynı ruha aynı mahiyete sahiptir. Böylece insanın neliğini tespit etmiş olduk. Şimdi Hristiyanlıktaki İsa'nın Tanrı olup olmadığı kavgalarını hatırlatan bu anlayış açısından insanın tabiatı nedir? sorusuna cevap arayalım:

Hegel açısından insan, kendinde ruh ve Tanrının bir numûnesi (örneği)'dir. İnsan Tanrının bir örneği olarak yaratılmıştır. Hegel'e göre, Tanrı iyidir. İnsan da onun bir numunesi olarak yaratıldığına, Tanrının özelliklerini yansıttığına göre, onun aynası olarak iyidir. Şu halde insan tabiaten iyidir. Yahut şöyle de denilebilir: Tanrı kendinde ruh ve kendinde iyi olduğu için Tanrının ruhuyla insanın ruhu da aynı olduğundan insan da

kendinde iyidir. Demek ki Hegel'in düşüncesinde insan, tabiaten yaratılış icabı (fıtraten) iyidir. Peki kötülük nereden geliyor? İnsan neden kötü fiiller işliyor?

İnsan "kendinde iyidir" ama, "kendinde" kavramı, tek yönlüdür. Halbuki insan daima kendinde (en soi) kalamaz. O, "kendisi için" (pour soi) olmak zorundadır, "kendisi için" olabilmesi bir zarurettir, o, iradesini göstermek mecburiyetindedir. O zaman da aklına ve iradesine tabi olması gerekir. Tıpkı Tanrının "kendinde varlık iken tabiatı ve evreni meydana getirmek için açılması kendi dışına çıkması gibi. Tanrı tabiatı meydana getirince kendine nasıl yabancılaşmış, aslından uzaklaşmış, maddeye bulaşmış ise, insan da "kendisi için" olmaya başlayınca asli hüviyetinden uzaklaşır, aslına yabancılaşır. Çünkü, Hegel nazarında, insanın mutlak varlıktan ayrılması kötüdür, suçtur; bu, onu kirletir, kötülüğe bulaştırır. Dolayısıyla insandan kötü fiiller sudur eder. Demek ki Hegel'in düşüncesinde insanın tabiaten veya aslen iyi olması, onun Tanrıdan gelmesine, kötü olması da maddî yönüne bağlanmaktadır.

Tanrı-İnsan İlişkisi

Hegel insanın, Tanrı ile ilişkisinde mahiyet itibariyle ortak olduğunu ortaya koyarken Tanrı ile insanın esas ortaklığına da açıklık getirir. "Tanrının ve insanın ortaklığı (communion) ruhun ruhla ortaklığıdır"[6].

İnsanda Tanrının ruhu olduğuna göre bu ne anlama gelir? Hegel buradan bilgi çıkarmaktadır. Şöyle ki: İnsanda Tanrının ruhunun olması, insan bilgisinde Tanrının tanınması anlamına gelir. Bu, aynı zamanda Tanrı hakkında bir bilinç (şuur) doğmasına yol açar ki işte Tanrı'nın kendilik bilinci budur.

İnsanın Tanrı hakkında sahip olduğu bilgi, nasıl bir bilgidir? Hegel bu bilginin "ortak bir bilgi" olduğunu söyler. Ardından şöyle bir açıklama getirir: "Yani Tanrıyı olduğu gibi (Tanrı olduğu için) bilen insanda Tanrı bizzat kendisi bilinmiş olur". İşte bu bilgi de Tanrının kendisi hakkındaki şuurudur. Hegel, insan hakkında sahip olunan bilginin, insanın Tanrı hakkındaki bilgisinin aynı olduğunu söyler.

Burada bir hususu hatırlatalım: Kant, kendinde varlığın (Noumenon) bilinemeyeceğini söylüyordu. Hegel, bu görüşü tenkid eder ve mutlak varlığın bilenebileceğini söyler. Burada insanın bilgisi ile Tanrının bilgisinin ortak olmasını söylemesinin sebebi de inanılan şeyin bilinmesi gerektiği kanaatıdır.

Burada bir çelişki var gibidir. Şöyle ki: Hegel, hem insan aklının sınırından söz ediyor; hem de insan ruhu ile Tanrı ruhunu adeta özdeşleştiriyor. Şöyle diyor: "Tanrıyı bilen (connaît) insan ruhu, bizzat Tanrının ruhundan başka bir şey değildir". Bu konu, insan hürriyeti ile ilgili sorulara götürür".

İnsan-Bilgi İlişkisi

Peki Hegel nasıl oluyor da Tanrı'nın ruhu ile insanın ruhunu ve bilgisini nerdeyse eşitliyor? Bu soruya cevap vermek, iman-bilgi ilişkisine girmemizi gerektiriyor. Hegel'in iman ve bilgi ilişkisinde görüşleri çok dikkat çekicidir. O, imanı bilgiden ayırmanın saçma olduğundan söz ediyor ve bunu şöyle izah ediyor: "Zira iman, şuurdan doğar; inanılan şey bilinir ve o kesindir" Hegel buradan bilgi ile imanı özdeş ve eşit kılıyor. "Öyleyse iman, doğrudan bilgi olarak tarif edilebilir"[7]. Hegel, Tanrının insanda tezahür etmesiyle bilinir hale geldiğine inandığı için böyle diyor. Hatta o şöyle bir iddiada bulunuyor: "O, bilinmez dersek biz Hristiyan değiliz"[8]. Görülüyor ki Hegel'in insanı, varlık açısından Tanrı ile aynı ruha sahip olurken bilgi açısından da yine Tanrı ile ortak bilgiye sahip olmaktadır.

Biraz önce Hegel'in iman ile bilgiyi özdeş kıldığını ifade etmiştik. Aslında ruh düşünür; objeyi düşünür, kendini düşünür, aslını düşünür, bunlar bilgidir. Daha doğrusu Hegel nazarında ruh, bilgidir.

Ruhun bir spekülatif düşünmesinde üç an (moment) veya durak vardır:

1) Saf (sırf) düşünce yahut öz olarak Tanrı,

2) Varlık veya alem olarak düşünce,

3) Varlıkta veya aynı zamanda evrensel kendisi olarak kendinde olumsuzluk, gerçek ruh.

Bu üç an ortak bilginin de anlarıdır:

1) Birinci düşünce, peder'in (yani Tanrının) hakimiyetine,

2) İkinci düşünce, oğulun (Yabancılaşması içinde Ruh'un),

3) Üçüncü düşünce de, Kutsal Ruhun hakimiyetine tekabül eder.

Ruhun düşünmesinin bilgi olduğu ifade edilmişti. Bunu Hegel ruhun idealitesinde gelişirken bilen ruh haline gelmesiyle izah eder[9].

Hegel'de Ruh (Esprit) mutlak surette ilk ilkedir. Ruh kendisi için varlık olmaya başlayınca, objet, süje gibi şeyler onda kavram (notion) haline gelir. Böylece ruh, önce kavramlarını kurar. Bu bakımdan, formel olarak, ruhun özü, hürriyettir; kendisiyle özdeşlik olarak kavramın mutlak olumsuzluğudur[10].

Ruhun gelişiminde de Hegel, üç basamak kabul eder:

1) Ruhun kendisiyle ilişki içinde görünür ki buradan idenin bütünlüğü için kendisini ortaya çıkarır; bu öznel ruhtur.

2) Gerçeklik formu altında alem olarak görünür ki buradan hürriyet zorunlu varoluş olarak görünür ki bu da objektif ruh halidir.

3) Kendinde ve kendisinde birlik olarak göründüğü haldir ki burada ruhun sonsuz objektifliği, idealitesi yahut kavram oluşur ki bu da mutlak hakikati içinde mutlak Ruhtur.

Hegel'e göre ilk iki ruh sonludur. Burada sonluluk ölümlülük manasına değil kavramın, gerçeklik ile uygun düşmemesidir[11].

Hegel öznel ruhun da üç basamaktan geçtiğini söyler:

1) Kendinde yahut doğrudan ruhtur ki buna tabii ruh da diyor. Tabii ruh, antropolojinin konusudur.

2) Kendisi için yahut vasıtalı ruhtur ki bu da kendisi veya başka şeyler üzerine derinliğine düşünmedir; (réflexion, teemmül) şuur da böylece kazanılır.

Bu ruh, ruhun fenomenolojisinin konusudur.

Bilindiği gibi Hegel, *Ruhun (Tinin) Fenomenolojisi* adlı kitabında insan şuurunun gelişmesini, bu gelişmenin tek insandaki hali ile bütün insanlıkta gelişme halinin benzer ve paralel olduğunu göstermeye çalışır. Ona göre insan türünün geçirdiği gelişmeyi fert olarak herkes kendi hayatında da geçirir. Hegel, insanlık tarihinde bulduğu bazı esasları, tabiatın ve tek insanın gelişmesine de uygular.

3) Kendinde belirlenen ruh. Bu da kendisi için suje olarak psikolojinin konusudur. Bu ruh, ferdi ruhtur, tek insana ait esas öznel ruhtur ki Hegel buna Leibniz'in tabiri ile "Monad" adını veriyor[12]. Leibniz'de Monad'lar şuurlu olduğu gibi Hegel'de de şuurludur. Yani Hegel'in ferdî varlığı şuur kazanınca, kendini bilince "şahsiyet" haline gelmektedir[13].

İnsanın Alemdeki Yeri Nedir?

İnsanın alemde ve tabiattaki yeri hakkında düşünürken Hegel, önce, tabiattaki durumunu ele alır ve "insan tabiatta nedir?" diye sorar. Hegel, insana tabiatta bir dayanak arar ama; tabiatta ve evrende bu dayanağın bulunamayacağına kanaat getirir. Oradan

tarihe yönelmek ihtiyacını duyar. Çünkü o, tabiatın tarihinin olmadığını söylerken sadece insanın tarihi olduğu kanaatine ulaşır. Bu takdirde o, insanı tabiattan çok farklı bir yapıda görür ve insanı tabiata indirgeyen, onu tabiatın bir ürünü olarak gören görüşlerden tamamen ayrılır.

Hegel burada judeo-kretiyen aşkınlığa da karşı çıkıyor. Onların modern insanın maruz kaldığı "elem", "bölünme" ve "yabancılaşma"dan insanı sorumlu tutmalarına karşı çıkıyor. Sadece onlara değil, Descartes, Kant, Fichte gibi modern felsefenin büyük isimlerine hücum ederek onları, evreni bir "kadavra"ya, bir "ölü madde"ye (matière morte) indirgemekle suçluyor.

Hegel neden böyle çeşitli kesimlere hücum ediyor? Biraz önce işaret edildiği gibi insan ölü maddeden çok farklı olduğu için onu maddeye indirgemek yanlıştır. Bir de insanın mahiyeti ve yapısı üstün ve ilâhî mahiyetle aynı olduğu için ayrı bir vazifesi vardır. Bunu, o, maddeleşerek gerçekleştiremez. Hegel bu açıdan evreni ölümün hakim olduğu bir yer, maddî olduğu için Tanrı'nın mezarı olarak görür[14]. Çünkü orada ruh maddeye bulaşarak ölme noktasına gelmiştir. Gerçi Hegel maddenin ruhta hakikatı olmadığını iddia eder[15]. Yine de maddeyle ilişkiye girmiştir. Halbuki insan aklıyla ve ruhuyla kendine dönmüş, bilinçlenmiş ruhuyla tarihi yapmalı ve ilahi planı, ilahi görevi ve ilahi hayatı gerçekleştirmelidir.

Hegel Tanrı'yı Nasıl Düşünmektedir?

Hegel, tabiatçılığa karşı olduğu için Tanrı kavramını (concept, der Begriff) Spinozacılığın "Deus sive Natura" anlayışının zıddı olarak görür. O, daha da ileri giderek Tanrının Leibniz'in saatçisi de olmadığını, evrenin ruhsuz ilahi hayata yabancı, mekanik armonik sferi (Descartes ve Leibniz) olmadığını da özellikle vurgular. Sanki Hegel değil de ömrünün son on üç senesini, manastırda geçiren Pascal (zaten 39 sene yaşadı) konuşuyor; çünkü o da, bana filozofların, bilginlerin değil, İbrahim'in, İshak'ın Yakup'un Tanrısı lazım, diyordu. Peki Hegel'in istediği Tanrı nasıl bir Tanrıdır; özellikleri nelerdir? ona göre Tanrı, "canlı hayat"tır; alemde ilk görünümü hayatı, meydana getirendir.

Ama bu canlı, dinamik, yaratıcı, şuurlu Tanrı ölü maddede "yabancılaşmış"tır. Onun aslına dönerek yabancılaşmadan kurtulması, Hegel'e göre, Tanrı'nın ilk hürlüğü, ilk hür hareketidir; kendine dönüşün başlangıcıdır.

İnsanın bir amacı olmalıdır. Çünkü insan daima geleceğe yönelik yaşar. Hegel, şuurlu varlıkların mutlaka bir hedefe göre şuurlu olarak hareket ettiklerini söyler. O halde insanın amacı nedir? denirse yukarıda geçtiği gibi, ilahi projeyi ilahi hayatı gerçekleştirmektir, diye cevap verilmelidir. Bundan dolayı Hegel insanı da Tanrı gibi, manevî, şuurlu canlı, diri, dinamik olarak görür. Aksi takdirde ilahi amacı gerçekleştiremiyecektir.

Bu bakımdan Hegel Tanrının galakside "ölü" iken insanda canlandığını söyler. Peki insanda Tanrı nasıl canlanıyor? İnsan özü itibariyle tabiatı yoksar, inkâr eder, maddeyi iptal eder. O, maddî varlığın, cansız alemin düşmanıdır. Logos (Kelam, kutsal ruh) ona hulûl eder, insana girer, böylelikle Tanrı insanda canlanmış olur.

İşte burada karşımıza Hristiyanlığın "Tanrı-insan"ı veya "insan-Tanrı"sı çıkmaktadır.

Logos'un insana hulûlu (incarnation), insanın bunalımlarını aşmasını ve aşkınlığı tanımasını sağlar. Böylece Tanrı, insanda zaman terörü içinde yaşar, zamanın imajını kazanır. İnsan zaman ile yaşadığı için Tanrı da zamana tabi olmuş oluyor. Burada insan-Tanrı ilişkisi açısından bir bütünleşme vardır. Bu bütünleşme Hegel'in mantığına uygun düşer. Çünkü Tanrı ile insan aynı mahiyetten ve aynı ruhtandır.

Fakat burada bir problem çıkıyor? Tanrı, oğul ile birleşmeden, yani Hz. İsa şeklinde tarihte ilk ve son defa insan olarak görünmeden önce, neredeydi, ne yapıyordu? Hz. İsa

ve döneminden önceki insanlar, insan değil miydi? Yoksa Galakside veya maddî evrende ölü olan Tanrı gibi, önceki insanlar da ölü mü idiler? Hegel bunlara cevap aramıyor. Ama Hristiyanların Tanrının esrarına vakıf olduğunu da iddia ediyor. Buradan, oluş ve Evrensel Akıl kavramlarıyla evrensel bir tarih felsefesi oluşturmaya çalışarak insana bir paha biçiyor, bir görev yüklüyor: "Evrensel tarihin anahtarı bize verilmiştir."

Tarihi akıl yapmaktadır. Bu sebeple tarih felsefesini ortaya koyduğu kitaba *Tarihte Akıl* demiştir. Akıl nedir? Hegel bu soruya değişik yerlerde farklı cevaplar verirse de *Tarihte Akıl* da "Akıl, evrensel tarihte Tanrının eylemidir"[16] diye cevap verir.

Yukarıda insanın amacını belirtmiştik. İnsanı belirleyen esas özelliklerinden birisi istikbal endişesi olduğu için fertler de, toplumlar da projelerini ve ümitlerini hep geleceğe veya yarınlara aktarırlar. Aklın gayesi, işte bu amacı olan fertler tarafından gerçekleştirilir[17]. Tabii bu durumda insan ilahî gaye için bir vasıta, alem tiyatrosunda oyuncudur. Ama kendisi oynayıp kendisi seyreden bir oyuncudur. Fertler ve insanlar (fert, kişilik kazanmamış insandır), Hegel'in nazarında, bizzat gaye (fin)nin muhtevasına göre birtakım "kendinde gayeler"dir[18].

İnsan olabilmenin şartlarından birisi kişiliğe sahip olmaksa, bir diğeri kimliğe (hüviyete) sahip olmaktır. Kimlik, ayırıcıdır. Kimlik sayesinde fertler başkalarından ayrılır. Toplumlar da böyledir; onların da kişiliği ve kimliği vardır. Kimlik, kişiye kendilik şuuru kazandırır. Hegel, bu hususta şöyle der: İnsan kendisini iyi tanırsa hayvanlardan ayrılır. O, düşünen varlıktır. Düşünmek evreni bilmektir" (*La raison*, s.77). Ama bunun bir şartı da mazi şuuru, tarih şuurudur. Tarih şuurunu kazandıran çok çeşitli unsurlar vardır. Ama fert, kişilik kazanınca varlığını nasıl devam ettireceğini, bu şuur vasıtasıyla belirler. Hatta ne gibi bir ad veya unvan ile varlığını devam ettirebileceğini, o kanallar belirler.

Hegel, kendilik şuuruna çok önem verir. Kendilik şuuru, insanın düşünce vasıtasıyla kendisini mahiyet olarak kavramasıyla elde edilir. Kendilik şuuru ne işe yarar? Bu sorunun cevabı Hegel için çok önemlidir. Kendilik bilinci "Hukukun, öznel ve nesnel ahlakın ilkesini oluşturur"[19].

Hukuk demek, onun nazarında, ahlak demek, eylem demektir. İnsan da eylemleri ve şuurlu hareketleri ile varoluşunu ortaya koyar, varlığını kabul ettirebilir.

Yukarıda tabiatın tarihi ile insanın tarihinin Hegel'de, Marx'ın aksine, ayrıldığını belirtmiştik. O, tabiatın yaratılmasından sonra zuhur eden insanın, alemin tabiatına, zıt olduğunu belirtir. Çünkü tarihte insan kendisine verilen vazifeyi yerine getirmek için eylem yapmak zorundadır. Bu bakımdan insan, artık orada "aktiftir"[20].

Tarih, Hegel nazarında "mutlakın gölgesi"[21] "yüksek şekillerinde Ruhun mutlak ilahi sürecinin bir tezahürü"[22]dür.

Evrensel Akıl da, evren tarihi olarak, öznel bir irade değil, fakat Tanrının eylemidir[23]. Akıl, ve tarih, evrensel tarih açısından Tanrının eylemi olduğuna göre, bunlar özdeşleşmiş gibidir. Hegel, beşeri faaliyeti ferdi çıkarlara ve özel amaçlara bağlar[24]. Öyleyse eylem nedir? Eylem "öznel veya ahlaki iradenin dışsallaşması" (haricileşmesi)dır[25]. Burada eylem (action) ile Tanrı arasında da bir ilişki kuran Hegel, daha önce geçtiği gibi, şöyle der: "Tanrı eylemdir, hür eylemdir"[26].

İnsan-Tanrı İlişkisi

İnsan eylem içindedir, Tanrı zaten eylemdir. Peki insan Tanrı ilişkisi nasıl kurulacaktır? Yalnız, insanın Tanrı ile aynı mahiyetten olması, mükemmelliğini gerektirmez. İnsanın hayatı, bu bakımdan asla tam değildir, bağımlıdır. İnsan hayatı, endişe, tahrik, hareketlilik, açgözlülük (avidité) bunalım ve korku ile doludur; öfke, soğukluk, kin, ilgisizlik, yahut kayıtsızlık, aşırı ihtiraslarla malüldür. İşte böyle bir insan, aynı zamanda zavallıdır. Bu halden o nasıl kurtulacaktır? Cevap: bu, Tanrıyı bilmesi ile mümkündür. İnsanın Tanrı ile

ilişki kurmasına bu bilgi yeter mi? Yetmez. Tabii önce Tanrıyı bilmesi yani ona inanması gerekir. Sonra "Tanrı zaten insanlara iştirak eder ve kıskanç değildir"[28]. Hegel, Tanrının "bizimle ilişkisi olduğuna" inanır; çünkü der, "bizim ruhumuz O'nunla ilişki içindedir". Zira Tanrı vahiy yoluyla esas ilişkiyi kurar. Ama Hegel'in, Tanrının özellikle insana vahy ettiğine dair fikrini biliyoruz. Çünkü Tanrı, zaten Ruhtur, insan da düşünen ruhtur. Dolayısıyla insanla Tanrı arasında sarsılmaz ve sağlam bir ilişki kurulmuş olur.

Yalnız Hegel, burada bir defa daha çelişkiye düşer; çünkü muhtelif yerlerde insanın ve Tanrının mahiyetinin ve ruhunun aynı olduğunu söylerken, burada insanın Tanrıdan ayrı olduğunu söylüyor. Hegel; Tanrının tabiatı ile varlığını da ayırmak gerektiğine inanır. Ona göre Tanrı vardır, ama önce O, bir tasavvur ve bir isimdir[28]. Hegel burada bir nominalist gibi konuşmaktadır.

Hegel, başta işaret ettiğimiz gibi üçleme (Trinite)yi en önemli malzeme olarak kullanır. Çünkü onunla Tanrı insan ilişkisi, insan-Tanrı şekline bürünür. O, üçlemenin Hristiyanlığın spekülatif bir unsuru olduğunu söyler ve ilave eder: "İşte bunun için felsefe, onda akıl idesini bulur"[29].

Hegel'in sisteminde, insanın gelişmesi ve kültür alanlarını oluşturması şöyle bir şema ve sıralama ile belirtilebilir:

Evrensel Akıl (Tanrı)
İde, Tabiat
Fert
Kişilik
Subjektif irade
Hukuk
Mülkiyet
Öznel ahlaklılığa geçiş
Nesnel ahlaklılık
Aile (Ruhun dolaysız cevherliliği olarak sevgi)
Evlenme (Dolaysız bir ahlakî olay)
Eğitim
Sivil toplum
Yargı gücü
Kanun olarak Hukuk-Mahkeme
Kamu yönetimi
Devlet (Objektif ahlak idesinin fiilen gerçekliği)

Hürriyet

Hegel'in insanı, tarihi yapabilmek için faaliyet yapmak, eylem yapmak zorundarır. Aslında Hegel, evrensel oluşu izah ederken çelişkileri ön planda tutmuştur. Daha önce de işaret ettiğimiz gibi *onda oluşun bilgisi ile varlığın bilgisi, tek ve aynıdır.* Hegel, ruhu maddeye tamamen karşıt olarak görür. "Madde, bana karşı direnir"[30]der. Madde ile ruhun zıtlığından Hegel başka bir önemli unsura ulaşmak ister: *Hürriyet*.

Daha önce Tanrı'nın hür eylem olduğunu söylemişti. Şimdi ruhun özelliğini de hürriyet olarak koymaktadır. Ona göre "hürriyet, ruhun hakiki birliğidir"[31]. Evrensel tarih ise bu hürriyetin ilerlemesidir. Ruh esasında, hür olduğu için faaliyetlerinin neticesi olarak, daha çok hürleşir.

Hür olan ruhun kendi varlığını gerçekleştirmesi, evrensel tarihte evrensel Ruhun takibettiği bir amaçtır[32]. Hegel'in düşüncesinde insan, insan olması hasebiyle hürdür. Bu hürriyet, ona aynı zamanda bir sorumluluk yükler.

Hürriyet ile şahıs, mülkiyet ve hukuk arasında nasıl bir ilişki vardır? Hegel, hürlüğü insanın bütün etkinlik alanlarına yayar. Bu sebeple o, hukuk sistemini, "gerçekleşmiş

hürriyet alemi"[33] olarak görür. Hegel, hürriyet ile hukuk arasındaki ilişkiyi kökten kurar veya tarifinden çıkarır: "Hukuk, tarifi gereği ide olarak hürriyettir"[34].

Fert olmaktan kurtulmuş şahıs, varolabilmek için hürriyetini dış alanlara yaymak zorundadır. Bu bakımdan Hegel mülkiyeti de "şahsın vücut bulmuş varlığı"[35] hürriyetin bir başka gerçekleşmesi olarak görür. Hegel, aynı şekilde objektif ahlaklılığı da hürriyet olarak niteler[36].

Din

İnsanın en çok faaliyet gösterdiği alanlardan birisi de dindir. Din, insanoğlunun hayatında en etkili olan alanların başında gelir. Dinler, insana çok büyük değer verdikleri için birer antropoloji de sayılabilir. Çünkü Tanrı'nın muhatabı insan, eğitilmesi gereken de odur. Hegel'in sisteminde dinin, özellikle "mutlak din", "vahyedilmiş din" dediği Hristiyanlığın çok büyük bir yeri ve etkisi vardır.

Din; insanı, toplumu ve devleti şekillendiren unsurların başında gelir. Hatta o, devletin temelinde din olduğunu, devletin dine bağımlı olduğunu ileri sürer[37] Din (Hristiyanlık), Hz.İsa vasıtasıyla insanı ve toplumları eğitmiş, onları geleceğe hazırlamak için çalışmış, ferdî ve toplumsal davranışları yönlendirerek ahirete hazırlamayı hedeflemiştir.

Hegel bu düşüncelerle, insanın kendilik şuurunun, hürriyet şuurunun önce dinde göründüğünü söyler[38]. Dinin konusu nedir ve dinin birlikle ilgisi nedir? Sanat ve bilimin din ile ne gibi bir ilişkisi vardır? Şimdi bu sorulara cevap arayalım.

Hegel din felsefesi üzerine derslerinde dinle ilgili her çeşit probleme girmekle beraber, T*arihte Akıl, Felsefî Bilimler Ansiklopedisi* ve *Hukuk Felsefesinin Prensipleri* adlı eserlerinde de bu konulara zaman zaman yer verilmiştir.

Hegel, dinin konusunun doğruluk (vrai), muhtevasının mutlak hakikat olduğunu[39] dinin öznel ve nesnelin birliğini ifade ettiğini söyledikten sonra, Hristiyanlıkta ilahi idenin ilahi ve insani tabiatın birliği olarak vahyedildiğini (yani Trinite)[40] bu şuurun din olduğunu, sanat ve bilimin onun görünüşlerinden ve formlarından ibaret bulunduğunu, güzel sanatların geleceğinin dinde bulunduğunu din duygusunun en yüce duygu olduğunu belirtir[41]. Ama, dinde çok başka bir özellik daha gören Hegel, bu özellik ile insanın hürriyet ve mutluluğu arasında çok sıkı bir bağ kurar. O, şöyle der:

"Dinde öyle bir şey vardır ki, alemin bütün değişkenliğine, gayelerin boşluğuna, menfaat ve mülklerin geçiciliğine rağmen insana daima bir değişmezlik en yüksek derecede özgürlük ve mutluluk şuuru bulabilmenin güven ve huzurunu verir"[42].

Görüldüğü gibi Hegel'in sisteminde insana değer biçilirken, bu değer din-fert ilişkisi, öncelikle insanın huzuru, güveni ve hürriyeti üzerine kurulmuştur.

Felsefe-Din İlişkisi

Hegel dini bir ruh, hakikatın bütün insanlar için modu olarak görür. O, din-felsefe kavgasına da çözüm üreterek dinin felsefe ile uzlaşabileceğine kanidir[43]. Hegel, bu uzlaşmanın gerekçelerinden biri olarak felsefe ile dinin konularının aynı olduğunu, birinin diğerine obje (konu) olabileceğini belirtir[44].

Felsefeye gelince: Hegel felsefenin, sanat ve dinin birliğinden ibaret olduğunu ileri sürer[45]. Peki Hegel felsefeden neyi anlıyor? Ona göre, felsefe "mutlak tasavvurun muhtevasının zorunlu bilgisi, doğrudan sezginin ve dış vahyin bilgisi" olarak tarif edilebilir.

Bu felsefe anlayışından dolayı Hegel, insanın felsefî bilgisini dinî bilgisinin üstünde görmektedir ve insanın sanat ve dinden sonra ulaşabileceği en yüksek bilgi ve merhale olarak felsefeyi görmektedir. Daha doğrusu felsefeyi, insanın ulaşabileceği, sanat ve dinin bir sentezi olarak kabul etmektedir. Son merhalede alemin ruhu, mutlak ruha özdeş olur.

Dolayısıyla son basamak mutlak bilginin elde edildiği felsefî basamaktır; bu basamakta ruh kendisine tasavvur olarak değil, kavram olarak görünür[46].

Ahlak

Hegel'in sisteminde insan ahlakî bir süjedir. İnsan daha doğrusu şahıs, ne zaman ahlakî süje olur? İrade ne zaman ki kendiliğinde sonsuz irade olmaktan çıkıp, kendisi için sonsuz irade olur; işte kendisine dönüşü, kendi kendisiyle aynılığını kendisi-için mevcut hale getirdiği zaman, ahlakî görüş noktası belirir ve şahıs süje olur. Hegel, subjektif ahlaklılık sferinin, özgürlük kavramının gerçek yanını temsil ettiğine kanidir[47]. Yalnız o, dolayısıyla kendisi-için durumunda olan öznel iradenin soyut, sınırlı ve formel olduğunu iddia eder. Halbuki irade sonsuzca kendini belirleme gücüne sahip olarak her çeşit iradenin formel unsurunu teşkil eder[48]. Öyleyse, öznel irade nasıl sınırlı olur? Hegel bu soruya şöyle cevap verir: Ferdi iradenin tezahürü kendisini esas irade kavramıyla ayniyet halinde ortaya koyamadığı için ahlaki görüş, izafi olup mutlak değildir. Burada iradenin sonluluğu, özel oluşu ve fenomen oluşu da rol oynar. Bu engeller aşılırsa irade, sınırlı olmaktan çıkabilir. Subjektif veya ahlaki irade, dışlaşınca eylem meydana gelir. Bu eylem hem şahısla, hem başkalarıyla irtibatlıdır[49].

Başkalarıyla ilişkilerden insanın özgür eylemlerinin yaygınlaştığı objektif ahlaklılık ortaya çıkar. O, kendilik şuurunun faaliyeti sayesinde gerçeklik kazanan hürriyet idesidir[50]. Objektif ahlaklılık, soyut iyiliğin yerini alır, onun muhtevası öznel ruh tarafından somut hale getirilir. İdenin özel belirlemeleri olarak objektif ahlaklılık akli bir karakter taşır. Bundan dolayı da o, hürriyettir. O, bir adet olarak görünür, devlet olarak tecelli eder. Onun alışılmış pratiği, ikinci bir tabiat gibidir. Hegel iyiliği de gerçekleşmiş hürriyet olarak niteler; bunun da alemin mutlak nihaî gayesi olduğunu iddia eder[51]. Demek ki evrenin ve insanın nihaî gayesi de iyilik olmaktadır.

Hegel objektif ahlaklılık cümlesinden kişinin faaliyetleri ve ferdin kişilik kazanması, kendilik şuurunun gelişmesi ve kendisi için sonsuz irade olması safhalarından aileyi, sivil toplumu, yargı gücünü, kamu yönetimini, devleti, dış siyasî hukuk ile evrensel tarih alanlarını ayrı ayrı alt başlıklarla ele alır ve inceler.

Biz burada kısaca aile ile fert (insan) aile ile toplum arasındaki ilişkiler bakımından aileye ve topluma temas edeceğiz; sonra da objektif ahlaklılık açısından fert-devlet ilişkisini ele alacağız.

Aile

Aile her toplumda, tarihin ilk devirlerinden beri varolan en önemli toplumsal birim ve kurumdur. Bu kurumu şimdiye kadar ortadan kaldırmak mümkün olmamıştır.

Hegel, ailenin, önce yapısına ve oluşuna değinir: Aile, evliliğin, her iki cinsten kişilerin kendi sonsuz şahsiyetlerini karşılıklı olarak özgürce feda etmeleri sonucu meydana gelir. Hegel, aileyi bir şahıs "evrensel ve devamlı bir şahıs" olarak görür[52]. O, "Doğrudan veya doğal ruh olarak toplumsal cevher, ailedir" der (*Encyclopédie*, s. 276).

Hegel, ailenin teşekkülünde, ruhun (tinin) dolaysız cevherselliği olarak temele sevgiyi yerleştirir. Sevgi ailenin özel karakterini teşkil eder. O, "ruhun kendi öz birliği hakkındaki duygusudur". Ailede, ferdin birlik içindeki bireylik bilincine sahip olması, ruhun derunî halidir. Fert, aile birliğinde, kendisi için bir şahıs olarak değil yani benci ve nefsini tatmin için değil, sadece bir üye olarak bulunmalıdır[53]. Bu, şu anlama gelebilir; fert, kendilik bilinci içinde manevî bir birlik halini almalı ve bilinçli bir sevgiye kavuşmalıdır.

Aile üç safhada tamamlanır: evlenme, mülkiyet ve servet edinme ve çocukların eğitimi.

Hegel evliliği, doğrudan ahlakî bir olay, özgür bir ahlakî eylem olarak niteler. Hatta daha ileri giderek evliliğin objektif bir gaye, kişinin ahlakî bir vazifesi olduğunu ileri sürer[54]. Şahsın seçimindeki hürriyetini engelleyeceği için Hegel, akraba evliliğine karşı çıkmaktadır[55].

İnsan-Devlet İlişkisi

Şimdi kısaca, insan-devlet ilişkisine temas edelim;

Devlet nedir? Devletin fertle, ahlakla, akılla ilgisi nedir?

Hegel devleti, insanın uygun bir varoluşa sahip olduğu bir ortam olarak kabul eder. Bu bakımdan her eğitimin amacı, ferdi herhangi bir şey ve sırf subjektif olmaktan çıkarıp devlette objektif bir varlık halinde yetiştirmektir[56]. Hegel devletin, gerçek varolan, somutlaşan ahlakî hayat olduğunu söyler. Devlet, kendilik şuurunun toplumsal cevheri, aile ve sivil toplum ilkelerinin birliğidir. "Devletin özü, kendinde ve kendisi için evrensel olan, iradenin aklî unsurudur" (*Encyclopédie*, s. 278). Filozofumuz burada da devleti sübjektif irade ile genel ve esas iradenin bir birliği (sentezi) olarak sunar. Bu birlikte o, ahlakî bir düzenin varlığını görür. Fert, ancak şahıslaşarak, böyle bir birlikte ahlakî bir hayat yaşar[57]. Çünkü devlette, objektif ruh olarak bireyin kendisi, ancak onun bir üyesi olduğu takdirde, hakikî bireyliğe ve ahlaklılığa sahip olabilir[58]. Fert objektifliğe, objektif ahlaka böylelikle ulaşabilir. Devletin iç formasyonunu kazanabilmesi için Anayasaya, dış halk hukukuna ve dünya tarihine ihtiyaç vardır (*Encyclopédie*, s. 281).

Hegel'in bu ifadelerinden anlaşılıyor ki, fert, esas şahsiyete ve dolayısıyla üstün ahlakî hayata devletin ortamında ulaşabilir. Devlet, ilahi iradenin yeryüzündeki tecellisi ve objektif ruh olarak görüldüğü için şahıs (insan) kanalıyla ilahi proje de gerçeklik kazanma imkanına erer.

Burada üç hususa daha temas ederek, bu uzun tebliği bitirmeye çalışacağız: Kahramanlar, şiddet ve suç, köle-efendi diyalektiği.

Kahramanlar

Hegel, devleti ve toplumu idare eden bir kısım insanların kahraman, büyük adam olduğunu söyler. Kahramanlar nasıl doğar? Carlyl'ın *Kahramanlan* yazdığı dönemde Hegel de kahramanlardan söz ederek onlara, sisteminde, insan anlayışı içinde yer veriyor.

Tarihî büyükadamlar, Hegel'e göre "yaratıcı ide"yi, kendine dönük "hakikat hamlesi" momentini yani "üstün evrensel"i kavrayan, ondan kendi hedeflerini çıkaran kimselerdir. Bunlar aynı zamanda, o kimseler ki ruhun (Tinin) üstün kavramına tekabül eden bu hedefi gerçekleştirirler. Bundan dolayı onlar "kahraman" olarak isimlendirilirler[59].

Görülüyor ki Hegel, evrensel ruhun koyduğu hedefleri kavrayıp gerçekleştirebilen insanları "büyükadamlar" ve "kahramanlar" olarak niteleyip, onları diğerlerinden ayırmaktadır. Bu sırra eremeyenler ne olacaktır? Onlar "köle"dir.

Köle-Efendi Diyalektiği

Hegel, Köleyi tarif ederken esas olarak, insan olabilmek için kendi mahiyetini bilmemesini zikreder. Yani insan, insan olabilmek için Tanrı ile aynı mahiyetten olduğunu bilmesi gerekir. O şöyle der:

"Köle kendi mahiyetini, sonsuzluğunu, özgürlüğünü bilmez, kendisini mahiyetçe insan olarak bilmez, kendi kendisinin bilgisinden yoksundur. Çünkü kendi kendisini düşünmez"[60].

Hegel sisteminde insana değer katan, onu kölelikten kurtaran kendilik bilinci yahut özbilinçtir. Özbilinç (kendilik şuuru), diğer özbilinçlerce kabul edilince hakikat olur. O, bu bilince sahip olan tek varlıktır. İnsan niçin "ben" diyor, nasıl diyor? Husserl'e göre bilinç

bir şeyin bilincidir. Yani biz bir şeye yöneliriz. Ama insani varoluş, dış dünyanın bilincinden ibaret olabilir mi? Özbilincin, bilinçten farklı olması gerekmez mi?

Şu halde köle, kendi özbilincine ermeyen, başkası için var olan ferttir. Efendi kimdir? O, kendilik bilinci kendisi için var olan bilinçtir. Köle, emeğin nesnesi olan şeye bağımlıdır: ama efendi onun üzerinde bir güçtür. Köle nesne ile olumsuz ilişki içindedir, onun üzerinde çalışır, onu tüketir. Efendi ise şeyden ve köleden olumlu olarak faydalanır; köleyi nesne ile kendisi arasına koyarak onu aracı kılmaktadır. O, kendisini başkasının değeri olarak tanıtır, başkaları katında tanınır. Köle de kendisini başkalarında görür. Daha açık tabirle köle bağımlı, efendi bağımsız varlıktır. Hegel meseleyi tarihin derinliklerine taşıyarak ilk insanın ya bir köle veya bir efendi olacağını ileri sürer.

Buradan da insanlar arası ilişkilerin tarihini, çıkarır. Bunu da insan tabiat ilişkisi, köle ve efendinin birbirlerini etkilemelerinin tarihi olarak ortaya koyar ki bu da köle-efendi diyalektiğidir: (Hegel, böylelikle Marx'ın işçi-patron diyalektiğine zemin hazırlamıştır.)

Hegel köleliği soyut bir kavram olarak değil, tarihi bir gerçek olarak ele alır ve köleliği Hristiyanlığın kaldırdığını söyler. O, Köle-efendi hukuku üzerinde de durur. İnsanın köle olamayacağı vakıasının "özgürlük idesinin ancak devletin realitesi içinde gerçekleşebileceğine"[61] inanır.

Bir başka açıdan Hegel, arzularına, tutkularına tutsak olan fertleri köle, bedenin, tutkularından, baskılarından kurtulmuş kimseyi de efendi olarak kabul eder. Ayrıca Tanrıyı Efendi, insanları köle olarak da görür.

İnsan ve Şiddet İlişkisi

Son olarak insan ve şiddet (terör) ilişkilerine temas edelim:

Hegel, insan iradesinin mülkiyet edinirken dış nesneler üzerine yansıması neticesinde, bu dış nesneler üzerinde ele geçirilebileceğini, zor altına sokulabileceğini söyler. Bu, insan iradesine karşı şiddet kullanılmasına yol açar. İnsanın bedenî varlığı bir başkasının zoruna maruz kalabilir; ama Hegel "özgür irade, kendiliğinde ve kendisi için olarak baskı altına alınamaz" der[62]. Demek ki insan bedeniyle, ruhu dışındaki şeylere bağımlılığı neticesinde özbenlik şuurunu, hür iradesini kaybedebiliyor; bu, zora boyun eğen bir iradenin teslimiyeti demektir. Soyut olarak alındığı zaman cebir ve şiddet, Hegel nazarında haksız fiildir. Çünkü "haksızlık, benim özgürlüğümün bir dış şey içindeki mevcudiyetine bir tecavüzdür[63].

Buraya kadar, Hegel'in insana bakışını, onun sistemi içindeki ve evrendeki yerini, değerini, mahiyetini ve muhtelif faaliyet alanlarındaki eylemlerini, münasebetlerini belirtmeye çalıştık. İnsanın ilahî menşeli, ilahî mahiyetli olup ilahî planın uygulayıcısı, tabir caizse "Mukaddes yükün hamalı" olduğunu ortaya koyduk. Onun insan, evren, toplum ve kültür anlayışında Tanrının, Tanrısal Aklın, vahyedilmiş din olarak Hristiyanlığın rollerini belirttik. Bütün sisteminde olduğu gibi, sistemin yükünü taşıyan insan da trinite'nin (üçlü Tanrı anlayışının) hulûlun yani Tanrının insan şeklinde görülmesini, temel fikir olduğunu ortaya koyduk. Hegel'de insanî tabiatla, ilahî tabiatın Hz.İsa'da birliğini gerçekleştiren dinin Hristiyanlık olduğunu[64] tespit ettik. Fakat burada Hegel, hulûlun (incarnation) antropomorfik (insana benzer) tarzda sunulmadığını söylemeye özen gösterir[65]. Bu Tanrının insan (İsa) kılığında görünmesinde antropomorfizm yoksa ne vardır? Hegel bu soruyu cevaplamalıdır. Max Scheler de, muhtemelen Hegel'den mülhem olarak, insanın kendisini Tanrılaştırmasının, insanın kendi olmasının yeri olarak insan kalbini kabul eder. O, insan olma ile, Tanrı olmanın birbirine muhtaç olduğunu iddia eder. O, tamamlanmış bir Tanrıya (insana) inanır. Hegel ise "Tanrının en mükemmel varlık" olduğunu söyler[66]. Bu durumda, Hegel'in oluşumu devam eden bir Tanrı kabul ettiği iddiası yanlıştır. İnsanın değeri de buradan gelir. Hegel, fertlerin halkın ruhuna uygun yaşadıkları zaman bir değere sahip olacaklarını söyler[67]. Çünkü halk da dini ve ilahi aklı temsil eder.

Hegel'in insanı huzur, güven ve ilahî idealin gerçekleşmesi peşindedir. O, teknisyendir, hamlecidir, dinamiktir, akıllıdır, şuurludur, iradesine hakim olmak zorunda ve varoluşunu gerçekleştirmek durumundadır.

Hegel'e göre insan mevcut olan bir varlık değildir. O, varlığın olumsuzlaşmasıyla meydana gelmiştir. Bu manada o, oluştur veya eylemdir, kendisinin esas özelliği eylem içinde olmaktır. İnsanın varoluşu, tabii varoluş gibi, neyse o olan varlık değil, veri olan tabii varlığın özdeşliğini aşmak, ona zamanı katmakla mümkündür. Bu da tarih yapmakla gerçekleşir. Peki zamanı katmayınca insan, insan olamaz mı?

20. asırda Hegel üzerine özgün tezler ortaya koyan Alexandre Kojève'e göre, insan, ister hukuken isterse iktisaden bağlı olduğu efendisine itaatle hizmet eden köle ile, ahiret saadeti için Efendiye hizmet eden köle arasında fark yoktur. İkisinde de insan hayatının zamanla sınırlı oluşunu kabul edecek tavır vardır[68]. Kojève nazarında insanın, her türlü aşkınlığa karşı çıkarak kendisini zamanî bir varlık olarak kabul etmesi özgürlüğünü gerçekleştirmesinin esas şartıdır. Böyleçe o, tabiatı reddetmek yerine orada çalışarak, zamanî bir varlık, tarihi bir varlık haline gelir. Kojève, Hegel'i ateist bir anlayışla yorumlamıştır. Fakat Hegel'in insanı, ne Tanrı tanımazdır, ne de metafizik aşkınlıkları reddeder. Onun tabiatı, maddeyi aşmak istemesi, kendisini maddeden ayrı ve üstün bir varlık olarak görmesi (burada üçlü tanrı anlayışı önemli bir iş görür; çünkü ona maddî dünyayı aşma dinamizmi ve ideali verir.) hatta J.Paul Sartre'in insanın verilmiş maddî dünya karşısında "bulantı" duymasından daha ileri ve bilinçli bir varlık olduğunu gösterir. Zamanî varlık olmak için metafizik aşkınlığı inkar mı gerekir?

Buraya kadar söylenenlerden anlaşılacağı üzere, Hegel'in insanı farklıdır ve yine de problemlerle doludur.*

KAYNAKLAR

Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri.* Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, 1991.

Hegel, *La raison dans l'histoire.* Trad. Kostas Papaivannou, Paris, 1965.

Hegel, *Phénoménologie de l'esprit.* Trad. Jean Hyppolite, Paris, I-II 1939, 1941.

Hegel, *Precis de l'encyclopédie des sciences philosophiques.* Trad. J. Gibelin, Paris, 1952.

Max Scheler, *İnsanın Kozmozdaki Yeri.* Çev. Harun Tepe, Ankara, 1998.

Afşar Timuçin, "Hegel Felsefesinde İnsan Sorunları", *Özgür Prometus*, içinde. İstanbul, 1997, s. 74-93.

Tülin Bumin, *Hegel*, İstanbul, 1987.

Tülin Bumin, *Hegel'i Okumak*, İstanbul, 1991.

NOTLAR

1. Hegel, *Leçons sur la Philosophie de la religion.* III. partie. Trd. par J.Gibelin, seconde edition. Paris, 1970, s. 33.
2. Hegel, A.g.e. s. 21; *La raison dans l'histoire*, s. 21.
3. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Esasları*, s. 237.
4. Hegel, *Philosophie de la religion*, s. 79.
5. Hegel, *A.g.e.*, s. 79.
6. Hegel, *A.g.e.*, s. 33.
7. Hegel, *Leçons de la philosophie religion*, s. 21.

---

* *Felsefe Dünyası*, Sayı: 30, Ankara, 1999 ss. 9-28.

8. Hegel, *La raison dans l'histoire*, s. 65.
9. Hegel, *La raison dans l'histoire*, s. 219.
10. Hegel, Precis de l'encyclopédie des sciences philosophiques, Paris, 1952. Tr. J.Gibelin, s. 216.
11. Hegel, *A.g.e.*, s. 217.
12. Hegel, *A.g.e.*, s. 227-228.
13. Hegel, *A.g.e.*, s. 269.
14. Hegel, *La raison dans l'histoire*, s. 10-11.
15. Hegel, *P. encyclopédie des sciences philosophique*, s. 237.
16. Hegel, *La raison dans l'histoire*, s. 101.
17. Hegel, *A.g.e.*, s. 130.
18. Hegel, *A.g.e.*, s. 131.
19. Hegel, *Hukuk Felsefesinin İlkeleri.* Çev. Cenap Karakaya, İstanbul, 1991, s. 5.
20. Hegel, *La raison dans l'histoire*, s. 7.
21. Hegel, *A.g.e.*, s. 65.
22. Hegel, *A.g.e.*, s. 97.
23. Hegel, *A.g.e.*, s. 101.
24. Hegel, *A.g.e.*, s. 108.
25. Hegel, *A.g.e.*, s. 106.
26. Hegel, *A.g.e.*, s. 21.
27. Hegel, *A.g.e.*, s. 32-33.
28. Hegel, *A.g.e.*, s. 37-38.
29. Hegel, *A.g.e.*, s. 81.
30. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 69.
31. Hegel, *La raison dans l'histoire*, s. 74-75.
32. Hegel, *A.g.e.*, s. 95.
33. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 40.
34. Hegel, *A.g.e.*, s. 54.
35. Hegel, *A.g.e.*, s. 68.
36. Hegel, *A.g.e.*, s. 139.
37. Hegel, *La raison dans l'histoire*, s. 211.
38. Hegel, *A.g.e.*, s. 84.
39. Hegel, *A.g.e.*, s. 152, 211.
40. Hegel, *A.g.e.*, s. 152.
41. Hegel, *A.g.e.*, s. 153-211.
42. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 212.
43. Hegel, *P. encyclopédie*, s. 21.
44. Hegel, *A.g.e.*, s. 302.
45. Hegel, *A.g.e.*, s. 302.
46. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit, trad. Jean Hyppolite*, II, s. 211 not. 13-14.
47. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 103.
48. Hegel, *A.g.e.*, s. 104.

49. Hegel, *A.g.e.*, s. 106.
50. Hegel, *A.g.e.*, s. 138.
51. Hegel, *A.g.e.*, s. 116.
52. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 151.
53. Hegel, *A.g.e.*, s. 145.
54. Hegel, *A.g.e.*, s. 146, 151.
55. Hegel, *A.g.e.*, s. 151.
56. Hegel, *La raison dans l'histoire*, s. 136.
57. Hegel, *A.g.e.*, s. 136.
58. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 200.
59. Hegel, *La raison dans l'histoire*, s. 120-121.
60. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 51.
61. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 72.
62. Hegel, *A.g.e.*, s. 93.
63. Hegel, *La raison*, s. 152.
64. Hegel, *La raison*, s. 152.
65. M.Scheler, *İnsanın Kozmozdaki Yeri*, Çev. H.Tepe, Ankara, 1998, s. 124, 125.
66. Hegel, *La raison*, s. 65, 73.
67. Hegel, *La raison*, s. 117.
68. Tülin Bumin, *Hegel*, İstanbul, 1987, s. 56.

ETHİK TEMELLERE DAYALI BİR DEVLET DÜŞÜNCESİ ÜSTÜNE

NEJAT BOZKURT

I. GİRİŞ: DEVLET KAVRAMININ FARKLI ANLAMLARI

Devlet sözcüğü köken bakımından "değişmek, bir durumdan başka bir duruma geçmek, dönüşmek; dönüşümlü olarak birbiri ardınca gelmek, dolaşmak; üstün gelmek, zafer kazanmak" gibi anlamlara gelmekte. Egemenliğin, zaferin ve zenginliğin el değiştirmesini, elden ele dolaşmasını ifade eden Devlet sözcüğünün siyasal bir kavrama dönüşmesinin ilk aşamasında kazandığı anlam "zafer, güç" ya da "egemenliğin dönüşümlü olarak el değiştirmesi" biçimindedir. Kanuni Sultan Süleyman'ın ünlü beyitindeki "sağlıklı olma" anlamını da buraya ekleyebiliriz: "Halk içinde muteber bir nesne yok Devlet gibi / Olmaya Devlet cihanda bir nefes sıhhat gibi." Devlet sözcüğünün "düzen ve dirlik" anlamındaki şu ifadesi de halk arasında yaygındır: "Ya Devlet başa, ya kuzgun leşe." İkinci aşamada ise Devlet kavramının, egemenliğin değişmesinden çok sürekliliğini ifade eden bir kavram haline gelmiş olduğunu ve en son siyasal otorite ve yapı olarak kullanıldığını görüyoruz. Osmanlı Devletini ifade eden "Devlet-i Âl-i Osman" deyimi de bu aşamadaki anlam sürekliliğini yansıtır. Ancak "Devlet-i ebed-müddet" ya da "Devlet-i müebbed" biçimindeki kullanımda bir yandan gücün ve zaferin, öbür yandan siyasal yapının sürekliliği ile saltanatı sonsuz olan devlet ya da kamu yönetiminde süreklilik anlayışı vurgulanmaktadır. Devlet sözcüğünün hem egemenliğin el değiştirmesi hem de bu egemenliğe dayalı siyasal yapı için kullanılmış olması, İslam düşünce tarihindeki dönüşümlü tarih anlayışının bir sonucu olarak görülebilir. Gerçekten de Devlet sözcüğünü süreklilik arzeden siyasal yapı anlamında kullanan İbn Haldun'un tarih görüşünü "devletlerin ömrü" düşüncesine dayandırması bu bakımdan ilginçtir. Üçüncü aşama ise Devlet kavramının çağdaş siyaset felsefesindeki kullanımında kendini gösterir. Bu aşamada kavram bütünüyle ulus-devlet temeline dayalı "uluslararası sistemin her bir ögesi" anlamını taşır. İşte bu son aşamadaki anlam değişikliğiyle Devlet sözcüğü Batı dillerinde State, Staat, État, Stato gibi sözcüklerin karşılığıdır.

Çağdaş anlamıyla belirli bir ülkede yaşayan insan topluluğunun, egemenlik ve bağımsızlık temelinde oluşturduğu siyasal örgütlenmeye Devlet diyoruz. Günümüzde ulusal Devletle özdeşleşen Devlet kurumunun tanımı, niteliği, işlevleri ve toplumla olan ilişkisi çağlar boyunca değişik biçimler almasına karşın, Devletin varlığı için zorunlu olduğu kabul edilen üç temel öge vardır, bunlar: insan topluluğu, ülke (toprak bütünlüğü) ve egemenliktir. 20. yy. siyaset felsefesinde Devlet kavramı daha çok Devlete temel olacak toplumsal ve ekonomik yapının siyasal ve ideolojik düzeye yansıma biçimlerine göre liberal, kapitalist, sosyalist, faşist, korporatist ulusal Devlet bağlamında ele alınmaktadır (Emperyalizm, Enterkapitalizm). Özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Batıda liberal Devletin değişime uğramasıyla ortaya çıkan refah Devleti içinde, Devlete uygulamada yeni, ama düşünsel olarak kökleri eski Yunan'a dek uzanan işlevler yüklenmiştir. Buna göre ülke içinde tek egemen olan Devlet, yalnızca toplumu yönetmekle ve uluslararası ilişkilerde onun bağımsız temsilcisi olmakla kalmayıp, toplumsal refahı arttırıcı bir rol de üstlenmelidir.

Siyasal gücün (iktidarın) kurumlaşmasıyla evrensel bir nitelik taşıdığı açık olan Devlet, bu anlamda tarihin ilk dönemlerinden bu yana her toplum için yaşamın vazgeçilmez bir ögesi olmuştur. Ancak bu siyasal gücün özelliği, işlevleri, yapılanma biçimleri ve ethik sınırları her zaman kültürel tabanın özellikleriyle bağlantısını korumuştur. Günümüzde bu anlayışa dayalı kullanımın İslam toplumlarında oluşturduğu yorum kargaşasının temelinde, Devletin tarihsel açıdan ve kavram olarak taşıdığı anlamın yerleşik kültüre bağımlı özelliği yatmaktadır. Toplumların Devleti algılayış biçimleri, insanoğlunun Tanrı ve Doğa ile olan ilişkilerini de yansıtan dünya görüşleri çerçevesinde biçimlenmiştir. Ulus-Devlet olgusu, uluslararası sistemin bir ögesi olarak evrenselleşme de her ulusun siyasal

kültür oluşumunun tarihsel ve kuramsal temelleriyle bu yapılanma arasındaki uyum sorunu varlığını sürdürmektedir. Bu anlamda son derece farklı bir siyasal kültür ve ahlâk temeline dayanan İslam kültür birikimi çerçevesinde Devletin gerek kuramsal, gerekse tarihsel ve toplumsal bir pratik olarak bu yorum karşılığı içinde anlaşılmaya çalışılması ciddi bir algılama sorunu yaratmış gibi görünmektedir.

Dünya görüşüyle sosyopolitik kültür arasındaki kuramsal konumu ve tarihsel gerçeklik içinde pratik oluşumu bakımından Devlet, siyasal düşünce tarihinin en eski ve en temel sorunu olagelmiştir. Devlet, Platon için filozof-kralın hakikate (aletheia) ilişkin bilgisiyle insan ruhunun ideal bir form olarak somutlaşması; Aristoteles için bireyin siyasal bir varlık olarak bağlı bulunduğu organik bir bütünlük; Hobbes için insanın yaşama ilişkin varlığını güvence altına alan siyasal güç yapılanması; Rousseau için toplumun ortak iradesini temsil eden siyasal birlik; Hegel için ise Tanrının yeryüzündeki yansıması ya da 'Saltık Tin'in tarih içindeki somutlaşmış biçimidir. Zengin bir çeşitlilik sunan bütün bu tanımlarda tarihsel süreç içinde iki ana odağa yönelen eğilimin varlığı açıkça görülür. Birinci eğilim Devleti, neliği ve özü açısından, saltık değer ifade eden soyut ve aşkın bir kurum olarak görür. Platon'un ideal Devletinde ilk özgün ifadesini bulan bu yaklaşım, Hegel'in kapsamlı felsefe dizgesinde en uç noktaya ulaşır. İkinci eğilim ise Devleti belli sosyal işlevleri üstlenen bir siyasal üst kurum olarak kabul eder. Pragmatist felsefenin devlete yaklaşımını yansıtan bu görüşe göre Devletin kendisi değer belirleyici değil, sivil toplumun ürettiği değerlerin yaşama geçirilmesinde aracı konumundadır; kuramdan çok uygulamaya önem verir. Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunda bu eğilimin ağır bastığını söyleyebiliriz. Mustafa Kemal, hukukun üstünlüğü, ulusal egemenlik, demokrasi, çağdaş uygarlık, ulusal·Devlet ilkelerini yaşanır kılmaya büyük önem vermekteydi.

Tarihsel gelişimi bakımından ele alındığında antik dönemdeki şehir-devletlerinden günümüzdeki ulus-devlet anlayışına geliş sürecinde Batı uygarlığı içinde farklı siyaset anlayışlarının etkili olduğu görülür. Yunan şehir-devletlerindeki (Polis) Devlet anlayışı organisist düşüncenin bütün özelliklerini yansıtır. Platoncu felsefenin etkisiyle Devlet bu dönemde insanın organik yapısıyla özdeşleştirilmiş, ideal Devletin insan bedenindeki organik bütünlüğü yansıttığı kabul edilmiştir. Devlet, erdemin en yüksek düzeyi olarak algılandığından, bireyin şehir-devleti anlayışında Devletten bağımsız olarak varolması ve ahlâksal erdeme ulaşması olanaksız görülmüştür. Devlet'in kuruluş temelinde herkesi kuşatan "ethos" yatar; ve ethik yapısal özelliğe sahip olmayan bir Devletten söz edilemez. Hukuk Devletinin temelinde Ethik Devlet, ethik ilkeleri, temeli olan Devlet bulunur. Aslında Devlet, adaleti yerine getirmek, özgürlük ve eşitliği sağlamak için vardır. İnsanların birbirlerine adaletle davranmaları durumunda zaten hukuka gerek kalmaz. Demek oluyor ki adaleti uygulayacak güçlü bir Devletin ve adil bir yönetici sınıfın varlığı zorunludur.

İlkçağ Yunan Felsefesinin temel ilkelerinden biri olan "Kalokagathia" ilkesi; iyinin, doğrunun ve güzelin özdeş olduğu anlayışı, sanatın, bilimin ve ahlâkın aynı kaynaktan çıktığını savunur. Platon'a göre ahlâk ve siyaset birbirinden ayrılmaz. İnsanın erdemli olmaya çalışması gerekir ve Devlet'in görevi, erdemli insanlar yetiştirmektir. Birey, Devlet'in bir üyesidir. Ruh'ta üç bölüm olduğu gibi, sitede de üç sınıf olacaktır: zanaatçılar ve köylüler sınıfı, savaşçılar sınıfı, yasa koyucular ve filozoflar sınıfı. Bunlardan ilkinin ılımlı, ikincisinin cesur ve üçüncüsünün de bilgili olması gerekmektedir. Bireysel adalet gibi toplumsal adalet de, bu üç sınıfın kademeli olarak birbirine bağlı olmasından ve uyumundan doğacaktır. Ama uyumun gerçekleşebilmesi ve tam olması için, bireylerin bencilliğinden kaynaklanan engeli ortadan kaldırmak gerekir. Bundan ötürü de, mal, kadın ve çocukta ortaklık zorunludur. Platon ayrıca *Devlet Adamı* adlı diyaloğunda sofisti ve ardında devlet adamını tanımlar. Devlet adamı ona göre, bir bilim adamıdır; insanları doğru yönetme bilimini edinmiştir. Bunun yanında Platon siyaseti, "sistemin etkinliklerini adaletli olarak yöneten şey" diye tanımlamıştır. Çünkü bu bir "krallık bilimi" olup, aynı zamanda filozofları da kuşatır. Siyasetin dayanakları, "askerlik bilimi, yargı bilimi ve

inandırma gücünü adaletin hizmetine adayan retoriktir." Sitede (Polis), iyiyi gözönünde tutarak yaşama sanatı olan siyaset, insanın en yüce erdemidir[1].

Platon'un ideal Devletinin yasası, tam bir aristokrasisidir, "en iyilerin", yani bilgililerin, erdemlilerin başta bulunmasını isteyen bir devlet biçimidir. Bu devlette kanunların konulması, topluluk yaşamının düzenlenmesi işi filozoflara, bilge kişilere verilmiştir. "Başa filozoflar geçmez, ya da baştakiler felsefe yapmazsa, insanlığın acıları sona ermeyecektir" (*Devlet, Politeia*) diyen Platon, İlkçağın şu ünlü sözünü yineler: "Ya arhont filozof olmalı, ya da filozof arhont." Filozofların buyurduklarını pratikte yürütmek, böylece de devleti içeriye ve dışarıya karşı gerçekleştirmek ve yaşatmak koruyucuların ödevidir. Geniş yığına düşen ödev ise, çalışmak ve itaat etmektir. *Yasalar* da *(Nomoi)* Devlet problemini yeniden ele alan Platon'un tutumunun *Politeia*'ya göre daha gerçekçi olduğunu görürüz. Uzun bir yaşamın deneyimleri sonucunda filozof, bu dünyada aklın ve iyinin gücüne, bunların egemen olacağına artık eskisi kadar inanmaz. Haz ile acının insanlar için daha zorlu güdüler olduğunu anlamıştır. Kuramsal bakımdan *Politeia*'daki ideal Devletini en iyi bulmasına karşın Platon, Devlet için düşündüklerinin çoğunun gerçekleşemeyeceğini anladığından ondan vazgeçer. Şimdi saltık olarak değil de ancak göreli olarak en iyi olan Devleti tasarlar. Bu devlette artık en iyi, en bilgili kişiler değil yasalar egemendir. Bu Devlet'in yöneticileri yasanın üstünde değil, yasa onların üstündedir. *Politeia*'da aristokratik bir monarşi düşünülmüşken, *Nomoi*'de monarşi ile demokrasinin karışımı bir Devlet biçimi tasarlanır. Oradaki bilgelerin egemenliği yerine burada memurların bir sıralı düzeni, felsefe yerine de töreler ile yasalar konur. Bu Devletin sosyal yapısı da İdeal Devletinkinden farklılıklar gösterir. Yeni Devlette kadın ve mal ortaklığı kalkmıştır, evlenme ile özel mülkiyet yeniden kabul edilmiştir. Yalnız toprak Devletin malıdır; dışsatım ve dışarıya seyahat yasaktır. Böylece Platon mutluluğa ermiş düzenli bir çiftçi Devleti kurulabileceğine inanmış ve bunun için de dine büyük bir yer vermiştir. İdeal Devletinde filozof-kralının hem felsefeci hem de yönetici olarak din öğretilerini, doğru inançları elde edecek biçimde yorumlama ayrıcalığı bulunduğunu vurgulayan Platon, bu filozof-kralın koyduğu yasa (nomos) karşısındaki ilginç özerk tutumunun da altını çizmiştir. Ahlâk, toplum ve Devlet arasındaki etkileşim, bireylerin ahlâk açısından toplum karşısındaki durumu, belirli bir ahlâk dizgesinin ilgili toplum için taşıdığı anlam gibi konular Platon'dan günümüze değin ele alınmış ve işlenmiştir. Bir yaşam biçimi ya da bir toplum modeli olarak ahlâk dizgeleri öneren bütün düşünürler arasında Aristoteles'in *Ethika Nikomakheia (Nikomakhos'a Ethik)*'sı ile Spinoza'nın *Ethica*'sı birincilere; Platon'un *Devlet*'i *(Politeia)* ile Thomas More, Campanella, Francis Bacon gibi filozofların çeşitli ütopya tasarımları da ikincilere örnektir. Felsefeyi kuramsal (fizik ve metafizik) ve kılgısal (ethik ve siyaset) olmak üzere ikiye ayıran Aristoteles, düşünce biçimlerini de yine tanıtlayıcı (demonstratif), tartışmacı (diyalektik) ve söylevci (retorik) olmak üzere üçe ayırır ve ilkini filozoflar, ikincisini din adamları, üçüncüsünü de kitleler için geçerli bulur. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Ethik* adlı yapıtı, siyaset biliminin ilk ve kuramsal bölümünü oluşturur. Onun insanı "siyasal bir yaratık" (zoon politikon) olarak algılaması da bu anlayışın bir sonucudur[2].

Şehir-devleti anlayışını Doğu dünyasının kutsal krallıklarıyla harmanlayan Büyük İskender'le başlayan ve Roma İmparatorluğu ile bütün özelliklerini kazanan imparatorluk-devleti (civitas) anlayışı temel bazı konularda şehir-devletinden farklılıklar gösterir. Bu anlayışta her şeyden önce Devlet düşüncesinin temeli hukuk alanına kaymış (Roma hukuku); yaygın bir coğrafi alanda siyasal düzeni sağlama kaygısı ile şehir devletindeki birey-devlet özdeşleşmesi yerini birey-devlet farklılaşmasına bırakmıştır. Hukuk ve düzen fikri, devlet olgusunun temelini oluşturmaya başlamış, devlet bir yandan daha karmaşık bir örgütlenmeye yönelirken öte yandan kişinin bireyselliğini kazanma süreci hızlanmıştır. Birey 'Individuum' ve kişinin (persona) doğuşuyla Devlet, ahlâksal özelliklerinden çok kurumsal özellikleriyle ön plana çıkmış, devlet örgütlenmesi, hukuk ve bürokrasi düzenlemeleri biçiminde kendini göstermiştir. Yeni bir evrensellik iddiası getiren Katolik Kilisesi ile imparatorluk yapısını sarsan ve kavimler göçüyle yıkan tötonik etki, imparatorluk

devletinden feodal devlete geçişin öncüsü olmuştur. Batı Roma İmparatorluğunun yıkılışından sonra (İ.S. 476) Katolik Kilisesinin siyasal yapı içindeki etkisini arttırması, Roma'nın evrensel egemenlik anlayışının tinsel bir biçime bürünmesinin sonucudur. Ancak bu evrensellik, yeni kavimlerin saldırılarıyla gelen siyasal çözülmeyi engellememiş, tersine hızlandırmıştır. "Çifte Kılıçlar" kuramı, siyasal otoritenin dinsel ve dünyasal otoriteler halinde bölünmesi yanında, Avrupa'nın küçük birimlere ayrılmasının da kuramsal temelini oluşturmuştur. İşte bu feodal devlet yapılanması sonucunda Devlet düşünce ve otoritesi zayıflamış, büyük ölçekli ve genel siyasal kurumlara bağlılık yerini feodal birimlerdeki kişilere bağlılığa bırakmıştır. Karşılıklı hak ve sorumluluklar tabanına dayanan bu yapı Ortaçağ siyaset anlayışının temelini oluşturmuştur.

Aurelius Augustinus (İ.S. 354-430), *Tanrı Devleti (Civitas Dei)* adlı yapıtında Antikçağ Hıristiyanlığının bir tür savunmasını yapmıştır. Roma'nın Got'lar tarafından alınıp yağma edilmesinin (İ.S. 410) yarattığı dehşete, politeismin Tanrılarından yüz çevirmenin, yani Hıristiyanlığın sebep olduğu inancına karşı yazılan bu eserin ana düşüncesi şuydu: "Tanrı Devleti", gelecekteki Tanrı Ülkesinin bütün yurttaşlarından kurulacak; buna karşılık olan Yeryüzü Devleti (Civitas Terrana) ise, Şeytana ya da kötüye boyun eğmiş olanları toplayacaktır. Yeryüzünde gelip geçen insanlık tarihi de, bu iki devletin, yani "Tanrı'nın Devleti" ile "Şeytanın Devletinin (Civitas Diaboli) gitgide birbirlerinden ayrılmalarını sağlayan süreci gösterir bize; amacı da, Tanrının eğitimi altında Tanrı Ülkesini hazırlayan, gelip geçici ve eksik de olsa, bu ülkeyi yansıtan bir yeryüzü topluluğu kurmaktır. İşte bu düşüncesiyle Augustinus, Hıristiyan Kilisesinin anlam ve görevini kuramsal olarak temellendirmektedir. Nitekim bu düşünceyi benimseyen Ortaçağ Hıristiyan Kilisesi, kendisini "Tanrı Devletinin yeryüzündeki temsilcisi ve yansıması saymış; kendisine "Tanrı sözü" ile "Tanrısal inayet"i bu dünyada yönetmek görevinin verilmiş olduğuna inanmıştır. Ulus-Devlet kavramı ve yapılanması böylece, bu dinsel-feodal anlayışın çözülmesiyle ortaya çıkmıştır. İlk izleri 11. yy.'dan itibaren belirmeye başlayan bu dönüşüm 17. yy.da tamamlanmış ve ulus-devlet, 1648 yılı Vestfalya Antlaşması ile Avrupa'daki uluslararası sistemin temel siyasal birimi haline gelmiştir. Bu dönemden günümüze değin Devlet kavramı, siyaset literatüründeki ulus kavramıyla birlikte algılanmış ve Devlet bir ulusun siyasal örgütlenmesi anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla da ulus kavramını tanımlamak, Devlet kavramını tanımlamanın önkoşulu olmuştur. Böylece, İlkçağın "Şehir-Devlet"inden Ortaçağın "Tanrı-Devlet"ine, ve oradan da Yeniçağın "Ulus-Devlet"ine gelmiş bulunuyoruz[3].

II. MODERNİZMİN ETHİK TEMELLİ DEVLET ANLAYIŞI

Modern anlamda Ulus-Devletlerin oluşumu, 10. yy.'dan 17. yy.'a değin süren uygarlık dönüşümünün siyasal boyutu olarak görülebilir. Avrupa'daki bu yeni Devlet sisteminin ahlâksal-dinsel temeli Protestanlık, bilimsel-kültürel temeli Galilei'nin güneş merkezli hareket kuramına dayalı evren görüşü; sosyopolitik temeli sınır esasına dayalı hanedan-ulus monarşizmi, sosyo-ekonomik temeli ise ticari kapitalizm denilen merkantilizmdir. Bu dönemde ulus-devletin iç yapısıyla ilgili siyaset felsefesi özellikle Machiavelli, Hobbes, Bodin tarafından geliştirilirken, bu devlet yapısına dayalı uluslararası sistemin kuramsal öncülüğünü Braun, Vasquez, Suarez, Gentilis ve özellikle de Hugo Grotius yapmışlardır.

Ulus-devlet anlayışı 18 yy.'da birey, toplum ve özgürlükler konusuyla kaynaşarak yeni yorumlara yol açmıştır. Yeniçağ Devlet anlayışının en önemli sorunu, bireyin devletten bağımsız olabileceği alanları belirleyen özgürlükler ile bireyin devlet içindeki yapabileceklerinin sınırlarını belirleyen haklara ilişkindi. Tek insana, yani bireye önem ve öncelik veren Aydınlanma düşüncesi ile oluşum halindeki güçlü ulusal devlet anlayışları özgürlük-düzen, hak-yetki, görev-sorumluluk gibi karşıtlıklar içinde gelişti. Spinoza, Locke, Voltaire, Montesquieu ve Kant gibi Yeniçağ filozoflarının çoğu insanın başlangıçtaki doğal özgürlüğünü vurgulamışlar; sonradan kurulan Devlet düzeni (pozitif hukuk) içinde ise bireyin kısıtlanan özgürlüklerini koruma yollarını araştırmışlardır. Doğa durumundan yola

çıkan Locke, doğal hukuk ilkelerine bağlı olarak insanların mülkiyetleriyle korunması gereğini ileri sürerken, Rousseau da gene aynı ilkeden yola çıkarak toplum sözleşmesiyle devletin içinde temel hak ve özgürlüklerin korunabileceğini savunmuştur. Platon'dan etkilenen Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)'ya göre de Devleti, insanlığın ahlâksal gelişimini en iyi biçimde gerçekleştirebilmesine olanak veren bir ortam olarak değerlendirebiliriz. Hobbes'un tersine o, insan doğasının aslında iyi olduğuna, ama kişisel çıkarların kaçınılmaz olarak çatışacağına inanıyor, sağlıklı bir devletin, toplumsal sözleşmeye uyduğu ve kamu yararını gözettiği ölçüde var olabileceğini düşünüyordu[4].

Egemenliğe sahip olan ve bunu özgürce kullanan kişi ya da kişilerin veya organların niceliğine göre sınıflandırılan (monarşi, oligarşi, demokrasi) Devlet birimleri, egemenliğin meşru kaynağı açısından bazı temel ayrımlar gösterirler. Gerçek demokratik bir toplumda yalnız egemenliğin halka ait olması yetmez; devlet başkanı başta olmak üzere, egemenliği kullanan bütün organların doğrudan doğruya ya da dolaylı olarak halk tarafından seçilmiş olmaları gerekir. Egemenliğin kaynağı Tanrı olarak görülürse ve egemenliği kullanan hükümdar Tanrı'nın düzenini ve iradesini yeryüzünde gerçekleştiren kişi olarak algılanırsa bu tür monarşi teokratik monarşi olarak adlandırılır. Ulusal bir toprak üzerinde kişileri ve kurumları yöneten egemen bir otorite olarak Devlet, hem sosyal politikada hem de ekonomik politikada önemli bir role sahiptir. Devlet aslında genel çıkar adına iş gören ve gücünü halkın çoğunluğundan alan bir aygıt olup bunu kamuoyu yoklamalarıyla sağlar. Ancak farklı ekonomik ve sosyal kategorilerin dayatmasından da özgür iradesiyle kurtulur.

Kişisel özgürlük düşüncesinde dönüm noktalarından birini oluşturan Immanuel Kant (1724-1804)'a göre, moral yasa özgürlüğü, ruhun ölümsüzlüğünü ve Tanrı'nın varlığını zorunlu olarak kapsar. Özgürlüğün birey ile bütün insanlık arasında bir ilişki olduğunu vurgulayan filozof, "dünya yurttaşlığı" kavramını ortaya atmıştır. İnsanlar arasında ayrım yapan farklı devletlerin zamanla ortadan kalkacağını ve Cumhuriyetçi, özgür devletleri bir araya getiren tek bir federatif "dünya-devleti"ne varılacağını öngören Kant; tek insanın, yani bireyin durumundan yola çıkarak bütün insanları kapsayacak bir yönetsel bütünlük düşüncesine ulaşmıştır. Ondan sonra gelen Alman İdealizmi içinde yer alan Fichte, Schelling ve Hegel gibi filozofların gözünde ise Devlet, birey karşısında Kant'ın öngördüğü durumun tersi sayılabilecek bir konum kazanmış ve Devleti yücelten, ona tanrısal bir güç veren bir görüş geliştirilmiştir.

İnsan haklarına dayalı, adil bir hukuk sistemi nasıl olmalıdır sorusuna tarih boyunca yanıtlar aranmış; hakkaniyet, adalet ve özgürlük üzerine çeşitli yorumlar yapılagelmiştir. İnsanların kendilerini yönetme hakkını bir kişiye ya da bir gruba ancak kendi yaptıkları bir sözleşmeyle devredebileceklerini ve bu nedenle de temel hak ve özgürlüklerin korunmasının önemli olduğunu vurgulayan J.J. Rousseau'nun özgürlük sorununu ortaya atmasıyla, toplumsal özgürlüklerin yanında kişisel özgürlükler de tartışılmaya başlanmıştır. İşte Immanuel Kant, çağdaş hukuk, devlet, toplum ve tarih felsefelerinde işlenen en önemli kavramlardan biri olan "kişi" kavramını ilk kez ortaya atan düşünürdür. Geliştirdiği ahlâk felsefesinden yola çıkarak tek insanın, bireyin kendi içinde özgürlük olanağı taşıyan bir varlık olduğunu belirtmiş; "insanlık" ile "tek insan" ilişkisinden "kişi" kavramını ortaya çıkaran filozof, kişiyi de "hak ve ödev sahibi varlık" olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre kişi, bütün insanlığı kapsayan ödevlere uygun eylemlerde bulunmakta özgür ve dolayısıyla da ahlâklı olur. Buradan da kişinin sahip olduğu haklar doğar. Öte yandan kişi hakları ve temel özgürlükler gibi kavramlar Kant'ı, "dünya vatandaşlığı" ve "ebedi barış" gibi hukuk ve devlet felsefesinin önemli bazı başka kavramlarına da dikkatimizi çekmeye yöneltmiştir[5].

. Görüldüğü gibi Devlet kavramının Ethik kavramı ile sıkı bir ilişkisi bulunmaktadır. Bunun yanında "Hukuk Ethiği"nin, "Devlet Ethiği" ile yakın bir bağlılığı vardır. Yunanca "ethikos"dan kaynaklanan "Ethik" (Kuramsal Ahlâk) kavramı, "Gündelik Ahlâk" diyebileceğimiz "Moral"den farklıdır; yapıp etmelerimizi, alışkanlıklarımızı, törelerimizi, gelenek ve göreneklerimizi, zaman ve yere göre düzenleyen kuralların tümü olarak

yürürlükteki ahlâk (Moral), kılgısal ve pragmatik özellikler gösterir. İçeriği ve uygulanışı bakımından çağlara ve toplumlara göre değişirler; toplum değiştikçe onun içindeki davranış biçimlerimiz de değişir. Çağdan çağa, toplumdan topluma, hatta yerel farklılıklar gösteren Moral'e karşılık; ahlâkın temellerinin araştırılması, sorgulanması ve sistemleştirilmesi demek olan Ethik, metafizik bir araştırma boyutuna sahip olup kurgusal ve kuramsaldır. Ahlâk üzerine düşünme, onun evrensel ilkelerini ortaya koyma girişimi olan Ethik, aynı zamanda kişinin tavır alışını da belirler; geleceğe uyumlu bir kişilik oluşumunu da böylece sağlamış olur. Yaşamın kişisel ve tutarlı bir kavranışını veren Ethik'e karşılık Moral, bir toplum ya da kültürün yönlendirdiği bireylerin katılmış olduğu davranışları yansıtır. I. Kant geleneğine uyarak Ethik'i, Moral'in üstüne yerleştirip şöyle bir akıl yürütmede bulunabiliriz. Moral genellikle bireye seslenen taleplerde bulunurken, bireyin saltık kişiliğinin yapıp etmelerini kurallarla düzenlerken ve olması gerekenleri serimlerken; Ethik, bir Moral varlıklar topluluğunun taleplerini gözetir ve bütün bireylerin kişiliklerini güvence altına almak ister; çünkü kişilik bireylerin en temel özellikleridir. Moral öznel yönelimin alanı iken; Ethik, ahlâklılığın (Sittlichkeit, Moralitaet) egemenlik alanıdır. Bu da bizi doğrudan topluma ve Devlet'e götürür. Çünkü Devlet, Ethik ilkelere dayandığı ölçüde ve oranda gücünü korur, varlığını sürdürür[6].

Devletin yaptırım gücünden yoksun olsalar da toplum yaşamında düzenleyici etkinlikleri olan ahlâk kuralları bir toplumda, zaman içerisinde gelişen ve değişen insan davranışlarını iyi ya da kötü diye niteleyen kurallardır. Bu değerlendirmenin nesneleri değişse de değerlendirmedeki anlayış ve bakış hiçbir zaman değişmez. Başka deyişle ahlâkın konuları zamanla değişeblir, ama ilkeleri asla. İşte bu nedenle Kantçı ahlâk aslında her ahlâkın temelidir ve istencin bilgisi ancak Kantçı felsefe sayesinde güçlü bir çıkış noktası ve temel bulabilmiştir kendisine. Bu da istencin sonsuz özerkliği düşüncesi sayesinde gerçekleştirilebilmiştir. 19. yy.'ın büyük düşünürü G.W.F. Hegel'e göre de ahlâk gerçek anlamda ancak Devlet içinde düşünülebilir; bu konuda şöyle der: "Nitekim Platon, kendinde ve kendi için adaletin ne olduğunu, onun tüm doğasını tinin egemenliğine bağımlı kılmasına karşın ancak nesnel biçimi içinde, yani anlâksal (sittlich) yaşam olarak devletin kurulmasıyla açıklayabileceğini göstermiş ve böylece, gerçek bilgeliğe sahip olduğunu kanıtlamıştır. Böylece siyaseti düşünmeden ahlâkı düşünmek olanaksız duruma girmiş oldu"[7]. Hegel'de "eylem" ile "istencin" uygunluğu anlamındaki ahlâklılık (Moralität) terimi, Kant'tan alınmış olup her zaman istemenin içselliğini, "özgürlüğün kendi için sonsuz öznelliğini gösterir"[8]. Öznenin kendisinden kaynaklanan bu olanak, yalın bir "olması gereken" soyutlamasında yitip gitmekten kaçınmak zorundadır; bunun için ahlâksal bilinç, iyi ile olan somut birliğini, ethik düzenin biçimleriyle, yani aile, ekonomik toplum, siyasal toplum gibi nesnel ahlâklılık biçimleriyle dile getirecektir. Hegel'e göre Devlet (Staat), "özel hukuk ve özel mülkiyet, aile ve ekonomik toplum alanlarında siyasal örgütlenmenin en yüksek biçimidir"[9]. Demek ki Devlet, "somut özgürlüğün ahlâk temelinde eyleme dönüşmesidir"; "Kişinin tekilliği ve özel çıkarları, somut gelişimlerine ve haklarının tanınmasına", güçlerin dengesini kuran Anayasanın koruyuculuğu altında, Devlette kavuşurlar. Bundan ötürü, Devletin temsil ettiği evrensellik, bütün bireyleri tam anlamıyla hoşnut edecek biçimde düzenlenmiştir. Bu işlevi yerine getirmesi bakımından Devlet, 'Nesnel Tin'in en yüksek biçimidir ve 'Saltık Tin'in yüksek ürünleri olan Sanat, Din ve Felsefe tarafından içerden yargılanır ve denetlenir[10].

Ulus-Devlet anlayışı 19. yy.'da Hegel'in kişiliğinde en köklü felsefi temelini bulmuş ve bir siyaset sistemi olarak doruk noktasına ulaşmıştır. G.W.E. Hegel (1770-1831), Kant'ın "kendinde bilinç" kavramını "Devlet bilinci" kavramına dönüştürmüş ve felsefesinde ulusal duygu ile bilincin somutlaşmış hali olan Devlet merkezli yaşama saltık anlamda kuşatıcı bir yer vermiştir. Çünkü ona göre Devlet, ahlâksal idealin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Organik bir bütünlük olan Devletin dışında sosyal bir varlığın yaşamı söz konusu değildir; çünkü Devlet, aynı zamanda Tanrının yeryüzündeki yürüyüşü ve görünüşüdür. Kant'ın hukuk ve devlet felsefelerini eleştirerek yola çıkan Hegel, tek insanın,

yani bireyin 'Halk Tini'nin (Volksgeist) oluşmuş biçimine, yani törelere ve ahlâka uygun davranarak özgür olabileceğini savunmuştur. Bu, Hegel'e göre hukukun da temelini oluşturmaktaydı. *Hukuk Felsefesinin Temelleri* adlı yapıtının özellikle birinci bölümünde soyut ve evrensel yasa ile hakları ele alan Hegel; mülkiyet, kişilik ve sözleşme kavramlarını irdeleyerek Devletin sivil topluma üstün olduğu sonucuna vardı. Bu görüşün eleştirisinden hareket ederek bireysel özgürlük ile Devlet arasındaki çelişki üzerinde duran Karl Marx, bir noktada Kant'a yaklaşarak tek tek devletlerin olmadığı ve emeğin özgürleştiği bir dünya toplumu görüşünü savundu; sınıfsız ve devletsiz bir toplum tasarımı geliştirdi.

Hegel için hukuk alanı, insana öbür insanlarla birlikte yaşamını geliştirme olanağı veren belirlemeler bütününden oluşur. Bu durumda söz konusu terim yalnız yasaları ve teamülleri içermez, daha geniş bir kapsamı kucaklar: "Hukukun alanı genel olarak tinsel alandır; hukukun ayırdedici yanı ve çıkış noktası, özgür olan iradedir; öyle ki, özgürlük, hukukun özünü ve belirlenimini oluşturur; hukuk sistemi, gerçekleşmiş özgürlük ülkesi demektir"[11]. İşte bu yüzden de bir "Hukuk Felsefesi", pozitif ve tarihsel hukuk sistemlerinkinden daha geniş bir alana yayılır; aile, ekonomi ve siyaset'in yanında moral ve ethik yaşamı da içine alır. Hegel'in bu aşkın Devlet anlayışının alternatifi, liberal ve yararcı felsefelerdeki aracı devlet anlayışıdır. Fakat her iki Devlet anlayışında da Devletin ortak özelliğinin belli sınırlar içindeki egemenliğe dayalı ulus-devlet düşüncesi olduğu açıktır. Bu sınırler her zaman bir ulusun bütün ögelerini barındırmayabilir (Musevi topluluğunda görüldüğü gibi); tersine birkaç etnik grubun varlığına da dayalı olabilir (ABD'nde olduğu gibi). Önemli olan belli sınırlar içinde yaşayan insan topluluğunun ortak iradelerini, sosyalleşme bilinçlerini yansıtan egemenlikten kaynaklanmış tarihsel, siyasal ve toplumsal örgütlenme bilincidir. Devletin yargı, yürütme ve yasama işlevleri bu ortak irade ve egemenlik temeliyle meşruluk kazanır. 20. yy.'da Birleşmiş Milletler biçiminde geliştirilen ortak güvenlik sistemi; esin kaynağı Kant'ın Devlet felsefesi olan bu Devlet anlayışının evrensel boyut ve meşruluk kazanmasını sağlamış bir kurumdur.

Genelde ahlâkın temellerini inceleyen ve bir kimsenin davranışlarına temel olan ahlâk ilkelerinin tümünü içeren Ethik kavramı, Hegel'de, Devlet'in içinden çıktığı altyapı olarak algılanmıştır. Ona göre "Ethik düzen" toplumsal ilişkilerin örgütlenmesiyle ortaya çıkan düzendir. Hegel, "ethik düzeni" (Sittlichkeit) adını verdiği ve toplumsal ilişkilerin örgütlenmesiyle ilgli olan her şeyi, bireysel davranış ilkelerini saptayan "ahlâklılık"tan (Moralität) ayırır. Buna göre "ethik düzen", aile yaşamı, iktisadi ve siyasi yaşamla ilgilidir. Yine aynı çağda yaşayan Auguste Comte (1798-1857) da, bilginin ve insan uğraşının temel konusu ahlâk ve ahlâksal ilerlemedir der ve toplumun bir tür örgütlenmesi saydığı Devletin ethik yapı ile sıkı bir bağı bulunduğunu vurgular. "Sosyal fizik" anlamında sosyoloji terimini ilk kez kullanan ve 19. yy. sanayi toplumunda siyasal örgütlenmenin dayandırılabileceği düşünce ve bilgi sistemi olarak "Olguculuğu" (Positivizme) kuran bu Fransız filozofu, çağı bakımından dikkate değer bir sentez yaratmıştır. 19. yy.'da yitirilen duyguları yeniden canlandırmaya ve değerleri uyandırmaya yönelik ayrıntılı yöntemleri çağdaş toplumun temel sorunlarından biriyle ilgili olup bu sorun da şöyle formüle edilmekteydi: "Bilimsel sanayi uygarlığının içinde bulunduğu bunalımlı dönemde, paylaşılan kesin inançlar ve zorlayıcı kurumlar olmayınca, toplumun istikrarı ve kişilerin doyumu için gereken duygular nasıl oluşturulacak?" işte Comte'un bu soruya verdiği yanıt en az ötekiler kadar önem taşır. 1854 yılında tamamladığı *Olgusal Siyaset Sistemi (Système de politique positive)* adlı ikinci önemli yapıtında, –ilkinde 1842'de yayımlanan 6 ciltlik *Cours de philosophie positive (Olgusal Felsefe Dersleri)*'dir– sosyolojiyi tanımlamış; kitabın "toplumsal statik" konusuna ayırdığı bir cildinde toplumun yapısını, başka bir cildinde de "toplumsal dinamik" başlığıyla toplumsal değişmenin tarihini incelemiştir. Ayrıca "Birey olarak insan" konusunu da ana çizgileriyle ele almış olan Comte yapıtında, ahlâk ile ahlâksal ilerleme konusunun epistemolojinin ve felsefi antropolojinin temel konusu olduğunu vurgulayarak bunun gerektirdiği siyasal örgütlenme biçimi olan Devleti yapı ve işlevleri bakımından irdelemiştir. 19. yy.'da egemen olan ulus-devlet anlayışının

yaygınlaşmasında Auguste Comte'un da payı vardır. Biricik devlet formu olarak algılanan bu ulus-devlet, "Tek Ulus, Tek Halk, Tek Devlet" biçiminde formüle edilmiş ve ülkemizde de "Tek Millet, Tek Devlet, Tek Şef" biçiminde yorumlanarak uygulanmıştır.

Olgusal Felsefe Dersleri adlı temel yapıtında çağdaş sanayi toplumuna uygun bir siyasal örgütlenmeye temel olabilecek eksiksiz bir düşünce sistemini ortaya koymayı deneyen Comte'un "üç hal yasası"na göre, insanın zihinsel gelişimi tarihsel olarak üç aşamadan geçer. Dinsel (Teolojik) aşamada dünya ve insanın bu dünyadaki yazgısı, tanrılar ya da ruhlarla açıklanmıştı. Metafizik aşamada, tanrıların yerini "öz", "son neden" gibi soyut kavramlar almıştı. Bugün varılan olgusal (positiv) aşamada ise, insan bilgisinin sınırlılığı anlaşılmıştı. Bilgi ancak insan türünün doğasına ve değişen toplumsal-tarihsel koşullara bağlı, dolayısıyla da göreli olabilirdi. Bu nedenle saltık açıklamaları bir yana bırakmak ve olgular arasındaki düzenli ilişkileri ya da yasaları bulmaya yönelmek gerekiyordu. A. Comte bütün olgusal bilgi türlerini "bilimler sıralaması" içinde sınıfladı; her birinde izlenecek yöntemi açıklığa kavuşturdu; ve hepsini birleştiren yeni sosyoloji biliminde özellikle altını çizdi. Amacı Batı toplumunun evriminde bilimlerin içinde bulunduğu tarihsel duruma dayanan "pozitif bir antropoloji" kurarak toplumu siyasal bakımdan yeniden örgütlemek olan A. Comte, pozitif bir ahlâk ve estetikten de söz etmiştir. Ona göre teolojik, metafizik ve pozitif evrelerden geçen üç duruma, üç düşünce sistemi denk düşer. Bunlar arasında teolojik evre sistemi en belirleyici olandır; çünkü fetişizm, politeizm ve tektanrıcılık olarak üç bölüme ayırmış ve üç mantık ortaya koymuştur: duygular mantığı, imgeler mantığı ve özellikle matematiğin temsil ettiği göstergeler mantığı. Pozitif mantık, bu üç dilin bir araya gelmesiyle oluşacaktır. I. Kant'ın Eleştiriciliği gibi Comte'un Olguculuğu da bilgide her türlü dogmatizmi yadsır ve bilginin insana göre olduğu görüşünü benimser; eski metafizik problemler konusunda da bilinemezcidir (agnostik).

Spekülatif yanı ağır basan A. Comte'un bu anlayışının yanında aynı çağda ortaya çıkan bir başka devlet ve toplum felsefesi daha görüyoruz. Bu kez oldukça keskin, bilimsel olduğu kadar metafizik konstrüksiyonlara da yer veren ve neredeyse geleceği önceden görebildiğini savunan umut dolu bu öğretinin kurucusu Karl Marx (1818-1883)'tır. 19. yy.'ın ikinci yarısını ve bûtün bir 20. yy.'ı kapsayan bu ideolojinin artıları da eksileri de bulunmaktadır. Hegel'in "başaşağı duran" diyalektik yöntemini ayakları üzerine oturttuğunu söyleyen Karl Marx, toplumun alt yapısının ekonomi olduğu, tarihin itici gücünü sınıflar arasındaki çatışmanın oluşturduğu kuramından hareketle Devlet kavramını yeniden yorumladı. Ona göre feodalizmden bu yana her zaman bütün topluma ait bir kurum olarak görülmüş olan Devlet, aslında her dönemde egemen sınıfın baskı ve denetim aracı olmuştur. Varolan üretim biçiminin ve üretim ilişkilerinin sürmesini sağlamakla yükümlü olan Devlet, sınıflararası çatışmaları egemen sınıf lehine sonuçlandırmaya çalışan bir aygıttı. Sınıfsız bir topluma ulaşıldığında gerçekten bütün topluma ait duruma gelen Devlet, varlık nedeni ortadan kalkacağı için sönüp gidecekti. 20. yy.'a uzanan etkileriyle K. Marx, çağdaş hukuk ve devlet felsefesinin biçimlenmesinde önemli katkıları olmuş bir filozoftur. Bireysel özgürlük ile Devlet düzeni arasındaki gerilimi ekonomik bir temel üzerinde ele alarak Devlet'i "egemen sınıfın toplumun bütünü üzerinde kurduğu iktidarın aracı" olarak eleştiren düşünür, bazı bakımlardan Kant'ın insan, toplum ve Devlet anlayışına yakın düşen ve onun görüşlerini paylaşan bir biçimde, ekonomik çelişkileri çözecek ve tek tek devletleri ortadan kaldıracak, özgürlük temeline dayalı bir dünya toplumu öngörmüştür. Kendinden önceki özgürlük yanlısı devlet görüşlerini de tarihsel ve ekonomik bir temel üzerine oturtmaya ve böylece farklı devlet görüşlerini tek bir bütünleşmiş sistem içinde toplamaya çalışan Marx'ın görüşlerinin odak noktasında, "emeğiyle yaşam koşullarını yaratan insanın önceliği" anlayışı bulunmaktadır[12].

Çalışma sürecinin belirli toplumsal ve tarihsel koşullara bağlı olarak değişimler göstermesi, farklı devlet biçimlerini ortaya çıkarmıştır. Marx insanın kendi çalışmasının, emeğinin ürünlerine; kendi yarattıklarına yabancılaşmasına yol açan Devlet biçimlerinin

ortadan kalkmasına ve emeğin özgürleşmesine büyük önem verir. Böylece de insan kişiliğinin gelişmesine engel koşulların giderilmesi yoluyla insanın ürettikleriyle kendini yeniden yaratmasını amaçlamaktadır. İşte bu amaç Marx'ın Devlet Felsefesine getirdiği ideal toplum anlayışı ile çakışmakta ve pek çok toplum tarafından uygulama koşulları tartışmaya açılmış bulunmaktadır. Marx'tan sonraki Devlet anlayışları genellikle onun ortaya koyduğu "toplum-devlet" ilişkisi çerçevesinde gelişmiş ve görüşleri bir yandan çeşitli vurgularla ideoloji biçimini alırken öbür yandan da toplumbilimlerde araştırma yöntemleri olarak kullanılmıştır.

Karl Marx'a göre, "Devletin ayakları havada değildir, o boşlukta yol almaz"; Devlet, çok iyi belirlenmiş bir sınıfın ya da bir sınıflar koalisyonunun çıkarlarını temsil eder. Bunun yanında Batıda Devlet, sermayenin egemen gücünün politik bir ifadesi iken, sosyalist ülkelerde proleteryanın siyasal ifadesi olmak durumunda kalmıştır. Proletarya diktatörlüğü sürecinde ise, komünizm aşamasına gelindiğinde, marksist-leninistlere göre, kişilerin elindeki üretim araçlarının yönetim biçimi ve bir güç uygulama ve baskı aracı olan Devlet, artık bir işe yaramayacak ve ortadan silinip gidecektir. Devlet'in çökmesine ilişkin bu marksist-leninist kuram yeniden ele alınmaya ve geliştirilmeye muhtaçtır.

Hegel gibi Marx da siyasetten ve Devletten ayırmadığı ahlâkı, bireylerin toplum içindeki davranışlarını ve yaşamını belirleyen kurallar topluluğu olarak anlar. Ona göre ethik kuralları, toplumun ekonomik gelişim düzeyine ve sınıflararası ilişkilere bağlıdır ve ahlâk da, toplumsal grubun ekonomik-maddi yaşam koşullarının sonucudur. Kapitalist üretim tarzına bağlı insan sömürüsü, bireyin özgürlüğü ve özgürlük içinde saygın olma özlemiyle maddi yaşamın gereksinimlerini karşılamak özlemi arasında bireyin parçalanmamasını isteyen evrensel bir ahlâk temeliyle çelişme içine düşer. Emeğin ve sermayenin karşıt bir konuma geçirilmesiyle her ikisi de bireyin bir ürünü olan dışavurumlar onun kişiliğinde ve ahlâkında da bölünmelere yol açmıştır. İş ve işveren, emek ve sermaye karşıt, çelişik ögeler değil, ekonomik sürecin tamamlayıcı kısımlarıdır. Oysa kapitalist dünya görüşüne göre ekonomi politik ile Ethik arasında ancak çelişik bir bağıntı, bir yabancılaşma bağıntısı bulunabilir.

Yukarıda da değindiğimiz gibi, egemen sınıfın hizmetindeki bir denetim ve baskı aracı olan Devlet için Marx, *Alman İdeolojisi* adlı yapıtında şöyle der: "Devlet, bir egemen sınıf bireylerinin ortak çıkarlarını değerlendirmeye yaradığı ve bir dönemin tüm sivil toplumu onda kendini bulduğu için, bütün kamu kurumları Devlet aracılığıyla ortaya çıkar ve bir siyasal biçim kazanırlar"[13]. Friedrich Engels bu görüşü *Anti Dühring* de daha da açıklığa kavuşturur: "Sınıf çatışmaları içinde gelişen eski toplumun Devlete gereksinimi vardı; yani, dış üretim koşullarını sürdürmesi için ve özellikle sömürülen sınıfı, mevcut üretim biçiminin (kölelik, toprak köleliği, ücretlilik) doğurduğu baskı koşulları içinde zor kullanarak tutabilmesi için, bir sömürücü sınıf örgütüne, her durumda gereksinimi vardı. Devlet, tüm toplumun resmi temsilcisi, birey karşısında saltık gücü ve egemenliği olan bir organ, gözle görünür bir kurum içindeki bireşimiydi; ama çağında, tüm toplumu temsil eden sınıfın Devleti olduğu ölçüde böyleydi. Nitekim Antıkçağda köle sahibi yurttaşların Devletiydi; Ortaçağda, feodal soyluların Devletiydi ve çağımızda da burjuvazinin Devletidir. Tüm toplumun gerçek temsilcisi olduğu anda Devlet, kendi kendisini gereksiz kılar. Baskı altında tutulması gereken toplumsal sınıf kalmayınca; egemen sınıfın ve üretimdeki eski anarşinin yol açtığı; kişisel yaşam kavgasıyla birlikte bunun sonucu olan çatışmalar ve aşırılıklar da ortadan kalkınca, bir baskı gücünü, bir Devleti gerekli kılan, baskı altına alınması gereken şeyler de ortadan kalkacaktır. Tüm toplumun temsilcisi olarak Devletin ortaya çıkmasına yol açan eylem –toplum adına üretim araçlarına el konması–, onun, Devlet olarak son eylemidir de... Böylece kişilerin yönetimi, şeylerin ve üretim işlemlerinin yönetimine yerini bırakır. Devlet, "ortadan kalkmaz", ama kendiliğinden silinip gider"[14].

Marksistlere göre hukuk, egemen sınıfın, yasalarla tanınan ve devlet gücüyle uygulanan, iradesini ifade eder. Üstyapının önemli bir bölümü olan hukuk bir yandan

toplumun ekonomik temeli tarafından belirlenirken, öbür yandan da ekonomik temeli güvence altına alır, yasalaştırır ve korur. Marx bu konuda şöyle der: "Din, aile, devlet, hukuk, ahlâk, bilim, sanat, vb., bütün bunlar üretimin özel biçimlerinden başka bir şey değildirler ve onun genel yasalarına bağlıdırlar"[15]. E. Engels de şunu ekler: "Bugüne kadar ki bütün geçmişimiz sınıf mücadeleleri tarihidir. Birbirleriyle savaşan bu sınıflar her zaman üretim ve değişim ilişkilerinin bir ürünü, kısacası kendi dönemlerinin ekonomik ilişkilerinin sonucuydular. Dolayısıyla, toplumun ekonomik yapısı, son çözümlemede her zaman, bütün bir hukuksal ve siyasal kurumlar üstyapısını, içinde bulunulan tarihsel dönemin dinsel, felsefi ve başka türden düşüncelerini açıklamaya yarayan gerçek temeldir"[16].

III. POSTMODERNİST DEVLET ANLAYIŞI

Modernizm sonrası devlet anlayışı farklı açılardan irdelenerek oluşturulmaya çalışılmıştır. 20. yy.'ın ikinci yarısından bu yana ahlâk ile devlet ilişkisi daha çok bireyin toplum karşısındaki durumu açısından ele alınmıştır. Bir yandan oluşan teknolojik uygarlık ile refah toplumu ve bunlara bağlı hukuk devleti anlayışı, öbür yandan bilginin yaygınlaşması, bireyin genel olarak toplum ve ahlâk yargıları karşısındaki durumunu güçlendirmiştir. Ancak Michel Foucault (1926-1984) gibi bazı çağdaş düşünürler bunun görünürdeki durum olduğunu, aslında toplumda yaygın ahlâkın birey üzerindeki egemenliğini, "iktidarını" dolaylı yollardan güçlendirerek sürdürdüğünü savunmuşlardır. Çağdaş Batı devletlerinin oluşum tarihine iktidar ve dil açısından yaklaşan Foucault, kişiyi egemenliği altına alan devlet mekanizmalarının güçlü bir eleştirisini geliştirmiş; toplumların işleyişini sağlayan kavramlar ile kodlar, özellikle de bir toplumun kendi kendini tanımladığı "dışlama ilkesi" üzerine araştırmalarıyla ünlenmiş; çağdaş dil araştırmalarıyla toplumsal değişmenin tarihi arasında ilişki kurarak kapitalist toplumların işleyişine yeni bir eleştirel bakış açısıyla yaklaşmıştır. Kişi-toplum ilişkileri üzerinde yoğunlaşan ve ilişkinin kişi yanını vurgulayan Foucault, ideolojik bakışlardan bağımsız bir dil-gerçek dünya ilişkisi sorununu, toplumsal ve tarihsel düzeyde ele almış ve bu ilişkiden çıkardığı sonuçlara bağlı kalarak, dilin ve sözün girdiği biçimlere her zaman kuşkuyla bakılması gerektiği görüşüne varmıştır[17].

Klinik felsefesine eğilen Foncault, hastalığın iyileştirilmesine yönelik teşhis ve tedavinin, temelde bedeni düzenleyen ve denetleyen bir iktidar mekanizması olduğu sonucuna varmış; tıpta hastayı inceleme yöntemlerinin değişim tarihini ele almış ve bu araştırmaları da onu canlıları ve dili konu alan ekonomi, biyoloji ve dilbilim tarihlerini incelemeye yöneltmiştir. Michel Foucault, çağdaş bilimlerin oluşmasında etkili olan bu bilimlerin bakış açılarının 16. ve 17. yy.'larda Avrupa'da yükselen kapitalist düzenin iktidar biçimini yerleştirmeye yaradığını ileri sürmüştür. Söylem ve iktidar kavramları üzerinde yoğunlaşarak, tarihsel değişimde, iktidar mekanizmalarının söylem biçimleri oluşturarak geliştiğini gösteren Foucault'ya göre, temel eğilimi kişileri, özellikle de bedenleri denetlemek olan iktidar, bunu gerçekleştirirken, dil aracılığıyla kendi çevresini çizen bir dizi söylem geliştirdi. Ona göre cinsellik, iktidar ilişkilerinin egemen olduğu söylemlerin üretildiği bir alandır[18].

IV. SOSYAL REFAH VE HUKUK DEVLETİNE DOĞRU

Çağdaş hukuk ve devlet felsefeleri, insanın insan olmakla sahip bulunduğu "insan hakları", bir toplumun üyesi olmakla sahip olduğu "birey hakları" ve her türlü toplumsal kurumun üzerinde bir kişi olmakla sahip olduğu "kişi hakları" arasında kendilerine özgü bir paradigma oluşturmuşlardır. Örneğin son yıllarda kişinin kendi varlığı üzerinde tasarruf hakkına ağırlık verenler ile devletin kişinin sağlığını denetleme görevini öne çıkaranlar arasında tartışılan "ölüm hakkı" (ötenazi) sorunu, hukuk ve devlet felsefeleri açısından da önemli bir konu sayılmaktadır. Bu nedenle bir devlet ethiğinden sözetme gereği doğmuş bulunmaktadır. Bilindiği gibi her devletin kendine özgü hukuk kuralları bulunmakta; bunlar

insan topluluklarında bir düzen yaratan kurallar olmaktadır. Toplumu düzenleyen ahlâk, din, hatta görgü kuralları gibi başka kurallar da vardır; bu kurallar ise toplumsal yaşantıyı düzenli bir biçimde sürdürme işlevi görürler. Ancak hukuk kuralları ilkel insan topluluklarından başlayarak, din ve ahlâk kurallarından farklı bir nitelik gösterirler. Hukuk kurallarının en belirgin özelliği, bu kurallara uymanın devletin zorlayıcı gücüyle sağlanmış olmalarıdır. Oysa din ve ahlâk kurallarına uymayı zorunlu hale getirecek maddi türden bir güç yoktur. Bu kurallara uymak manevi yaşamla ilgili bir konudur. Devletin hukukla bağlı oluşu, yurttaşların da hukuksal güvenlik içinde olmalarını sağlar. Bunun yanında ethik ilkelerle kendiliğinden bir ilişki kuran Devlet anlayışı, çağdaş toplum kuramlarının odağında yer almaktadır. Hukuk Devletten nasıl ayrı düşünülemiyorsa, Ethik de artık Devlet'in vazgeçilmez bir tamamlayıcısı olmak durumundadır. Birey ve kişi olarak insanın her bakımdan gelişmesini, özgürlüğünü ve onurunu korumasını bize ethik ilkeler sağlayacaktır. 3. bin yılın eşiğinde sosyal refah ve hukuk devleti anlayışı bütün toplumların ulaşmayı amaçladıkları bir hedef olmuştur. Ethik ve Hukuk kurallarına dayalı, onların bireşiminden oluşan Devlet, demokratik bir toplumda, insan hakları ve onurunun gerçek koruyucusu olacaktır.

Kapitalizmin yarattığı sosyal dengesizlik ve bunalımlara karşı emekçi sınıflardan gelen güçlü tepkinin ürünü olarak 20. yy.'da ortaya çıkan sosyal devlet, klasik liberal demokrasinin ekonomik ve siyasal temellerini değiştirmeden sosyal güvenliğin sağlanması, işsizliğin önlenmesi, emeğiyle yaşayanların korunması ve yaşam düzeylerinin yükseltilmesi yoluyla sosyal eşitsizlikleri giderme işlevini yüklenen bir devlet anlayışı olarak sosyal devletin temelinde ethik ilkeler bulunur. Belli bir mücadele birikimini yansıtan ve daha çok kara Avrupa'sına özgü olan bu kavram devlete, sosyal bakımdan zayıf sınıflara yardım ederek sosyal adaleti ve insan onuruna yaraşır bir yaşam düzeyini sağlama ödevini yükler. Bu ödev devletin sosyal ve ekonomik yaşama müdahale etmesini zorunlu kılar. Bu açıdan da daha çok Angloamerikan dünyasındaki karşılığı olan "refah devleti" kavramına oranla daha politik ve dinamik bir içeriği çağrıştırır, onun en gelişkin biçimini oluşturur[19].

Yurttaşların ekonomik ve toplumsal çıkarlarının korunması ve geliştirilmesinde devletin belirleyici bir rol oynadığı yönetim anlayışını dile getiren refah devleti ise; fırsat eşitliği, adil gelir dağılımı, hakkaniyet esaslarına dayalı bir sosyal tabakalaşma ve iyi bir yaşamın asgari koşullarını sağlayamayanlar için devletin sorumluluk yüklenmesi ilkelerine dayanır. Ethik kurallarla da ilişkili olan refah devletinin en temel özelliği, gelişmiş sanayi ülkelerinin hemen hepsinde bulunan sosyal sigorta sistemidir. Kişi ve ailelere en çok gereksindikleri zamanlarda gelir sağlamaya yönelik olan ve genellikle zorunlu katkılarla finanse edilen sosyal sigorta yardımları uygulamada öngörülenin çoğu zaman altında kalmıştır. Temel eğitim ve sağlık hizmetlerinin yanı sıra ucuz konut sağlama konusunda da sorumluluk üstlenen refah devletinin öteki görevleri arasında kişisel vergilendirme sistemi, yoksullukla mücadele programı, işsizliğe çözüm getirme, istihdam ve daha adil bir gelir dağılımı, emek-sermaye arasındaki karşıtlığı en düşük düzeye indirme, tüketici fiyatlarının düzenlenmesi gelir. Bunlar ise 20. yy.'ın sonu ile 21. yy.'ın başlangıcında özlenen ethik temellere dayanan geleceğin devletinin başlıca görevlerindendir[20].

Bilindiği gibi tüm etkinliklerinde yasaların ötesinde hukukun üstünlüğü ilkesine ve yargı denetimine bağlı kalan devlet anlayışı oldukça yenidir. Devletin hukuk ve adalet ilkesine bağlılığı hukuk felsefesinde, toplumun önemli bir düzeye çıkmış olduğunu gösterir. Devletin amacının yurttaşların özgürlüğünü, eşitliğini ve hukukun egemenliğini güvence altına almak olduğunu savunan Kantçı devlet felsefesine dayanan Alman hukuk öğretisi, "hukuk devleti" (Rechtsstaat) deyimini, "polis devleti" (Polizeistaat), "jandarma devleti" ya da "totaliter devlet" kavramlarının karşıtı olarak kullanmıştır. Yapıtlarında "hukuk devleti" deyimine ilk kez yer veren Rudolf von Mohl, bu deyimden anlaşılması gereken Devlet terimini, etkinliklerinin sınırını kişilerin özgürlüğünde gören, yasaların genelliği ilkesine (herkesi kapsaması anlayışına) uyan ve kişilerin devlet gücü karşısında korunması için yargı organları kuran devlet olarak tanımlamıştır. Bu ise hukuk devletini anayasal devlete

eşdeğerde tutan bir görüştür. Hukuk devleti ile yargı denetimi ilkeleri birbirlerine sıkıca bağlı iki temel konudur. Günümüzde gelişmiş bir hukuk sisteminin temel kavramı olan hukuk devleti şu ögelerden oluşmaktadır: 1) Hukuk devletinin güvence altına alınması için anayasada kamu hak ve özgürlüklerinin düzenlenmiş olması yeterli değildir. Bunların uygulamada değer kazanabilmesi için her şeyden önce devletin en etkin organı olan idarenin, özel bir yargı sistemince (idari yargı) sıkı bir biçimde denetlenmesi gerekir. Yasallık ilkesi günümüzde yasaların anayasaya uygunluğunu da kapsar ve idarenin yalnızca yasalara değil, genel hukuk kurallarına da bağlı olmasını öngörür. 2) Kuvvetler ayrılığı ilkesi, klasik öğretinin benimsediği ama bağımsızlık yerine denetim ve işbirliğini de kapsayan bir denge sistemini içerir. 3) Temel hak ve özgürlüklerin korunması ilkesi hukuk devleti ile demokrasi kavramları arasındaki bağı kuran bir ilkedir. Buna göre kişilerin temel hak ve özgürlükleri, pratikte uygulanabilen ve demokratik rejimin ruhuna uygun olan güvencelere bağlanmalıdır. 4) Hukuk güvenliği ilkesi devlet işlemlerinin önceden öngörülmüş esaslara uygun olarak yapılması, geriye yürüyen hükümler içermemesi ve önceden uygun bir biçimde duyurulması gibi ilkeleri içerir. 5) İdarenin yargısal denetime bağlı olması ilkesi uyarınca idarenin hiçbir işlem ve eyleminin yargı denetimi dışında bırakılmaması gerekir. Bu ilke en iyi biçimde idarenin adli yargıdan bağımsız bir idari yargı sisteminin denetimine bağlı tutulduğu idari rejimde gerçekleştirilir[21].

Temel hak ve özgürlüklerin sınırlandırıldığı, idarenin bazı işlemlerinin yargı denetimi dışında tutulduğu bir toplumda hukuk devletinin varlığından söz edemeyiz. Bazı tasarrufların anayasaya aykırılığı iddiasıyla dava açılamıyorsa, idari yargılamada yürütmenin durdurulması kararı verilmesi yasayla sınırlandırılmışsa ve anayasaya aykırılığı öne sürülen bir yargı uyarınca yürütmenin idari işlemlerine karşı yasa yollarına başvurulamıyorsa o toplumda adaletli bir düzenden ve huzurdan söz edemeyiz; toplumun dengeleri bozulur ve kurumlar kaosa süreklenir. Hukuk devletinin sağlıklı bir işleyişe sahip olabilmesi ekonomik gönençle de yakından ilişkilidir. 20. yy.'da klasik liberal ekonomi anlayışının "laissez faire, laissez passer" (bırakınız yapsınlar, bırakınız geçsinler) görüşüne dayalı eski Devlet kavramı geçerliliğini yitirirken, hemen her ülkede refah devleti kavramının getirdiği sosyal güvenlik düzenlemelerinin gerçekleştirildiği görülmektedir. Aslında refah devletinin gelişmiş biçimlerinde (İskandinav Ülkeleri, Hollanda, İsviçre) devlet, bireye yaşamının hemen her alanında "beşikten mezara" destek sağlar. Gelişmekte olan ülkelerin birçoğu da refah devletinin şu ya da bu biçimini ulusal hedefleri arasında sayar. Refah devletinin temel yönetim ve organizasyon sorunları arasında ise devlet hizmetlerinin düzeyinin saptanması, sağlanan yardımların gereksinimleri karşılarken, üretken faaliyeti de özendirmesi, devlet tekellerinin ve bürokrasinin verimli çalışmasının sağlanması ve zorunlu katkıların ötesinde yeterli finansman kaynağının bulunması gibi sorunlar vardır.

V. SONUÇ

Paul Valéry Devleti şöyle tanımlar: "Devlet kocaman, korkunç ve güçsüz bir varlıktır. Bunun yanında göze batan bir güçlülük ve beceriksizlik devidir (kiklop); hukukun ve gücün canavar çocuğudur"; "Eğer devlet güçlüyse bizi ezer; zayıf olduğunda da biz dağılır gideriz". Devletin yapısı zaman içinde evrimleştiği gibi ethik de bir evrimleşme geçirmektedir. Ancak değerler değişmez, ama onlara atfedilen yargılar ve değerlerarası ilişkiler, değişen koşullara uygun olarak değişirler. Değerler sistemi olan ethik, davranışlarımızdaki değişmelere koşut olarak, evrimleşme içindedir. Artık "ben"den değil, "biz"den oluşan Devlet de ethik ile birlikte evrimleşerek demokratik yaşamın vazgeçilmez bir ögesi olmuştur[22]. Evrensel değerlere ve hukukun üstünlüğüne dayanan bir Devlet varlığını sürdürebilir ancak. Herkesin güven bunalımı yaşadığı, ama bir "mania grandiosa" içinde bulunduğu bir toplumda doğallıkla bir sağduyu bunalımı ve toplumsal hezeyan kendini gösterecektir. Toplumsal bir şaşılığın olduğu, ortak bir hedefte birleşilemediği ve sosyal bir bilince ulaşılamadığı sürece toplumsal saçmalardan kurtulunamaz. Sıfır hoşgörü ve tarih bilinci ile tarihsel bilinçten yoksunluk sorunların çözümünü güçleştirir. Ülkemizde

uzun süredir izlemekte olduğumuz bir siyasal şaşılık, burnunun önünü görememe, siyasal saçmalamalar ve sağduyu bunalımı, geleceği ipotek altına alıyor izlenimini vermektedir. Her şeyden önce toplumdaki güven bunalımına bir son vermek gerekmektedir; çünkü başkalarına güvenmeyen kendine de güvenemez. Öte yandan siyaset bilimi, siyasal yalancılıkları meşrulaştırma ve güven ortamını yok etme bilimi olmamalıdır. Siyaset deyince, sözünü tutamayan adam, güvenilmez kişi anlaşılmamalıdır; kendi çıkarlarını en sonra düşünen kişi olmalıdır siyasetçi. Eğer az gelişmişlikten kurtulmak istiyorsak öncelikle ve ivedilikle az gelişmiş kafalardan kendimizi kurtarmalıyız. Siyaset, dürüstlük ve erdem koşullarından bağımsız bir uğraş olamaz. Politikanın, ciddi, saygın ve onurlu bir uğraş olduğu inancı toplumda kökleşip yaygınlaştıkça bu düşünceyi ve duyarlığı paylaşanların sayısı da artacaktır.

Kişi, birey, özgürlük, eşitlik, insan hakları gibi kavramlar Rönesans Döneminde düşünce yaşamına girmiş; ancak 19. yy.'da siyasal yaşama geçirilebilmiştir. Bugün bile bu kavramların dünyanın her yerinde tam anlamıyla yaşandığını ne yazık ki söyleyemiyoruz. Toplumun eski kurumları ancak yeni fikirleri benimseyebilirlerse ayakta kalabilirler. İnsanın yarını adına söz söylemek isteyen her girişim, her atılım öncelikle tarihle çekinmeden hesaplaşabilmeli ve korkusuzca onunla kendini sınamalıdır. Yaşamımızın geri kalan kısmı orada geçeceği için gelecek hepimizin problemidir. Öte yandan toplumun yönetim biçimlerinden olan Devletçilik, bir amaç olarak değil de, halktan yana devleti gerçekleştirmek amacındaki bir araç olarak düşünülmelidir. Piyasa ise yadsınması gereken değil, denetlenmesi ve emekçilerin korunabilmesi için sosyalleştirilmesi gereken bir mekanizma olarak algılanmalıdır. Eğer hedef insanların refahı ve mutluluğu ise gelir ve görev dağılımının, emek ve sermayenin bölüşümünün adaletli ve hakkaniyet esaslarına uyması kaçınılamaz bir zorunluluktur. Zor ise, Marx'ın dediği gibi, yeni bir topluma gebe her eski toplumun ebesidir; zor'un kendisi bir ekonomik güçtür[23].

Ülkemizde bugün devlet yapısının ve işleyişinin tıkandığı, hukuk düzeninin eskidiği, merkezi yapısıyla birlikte yerel yönetim yapısının da aşındığı açıkça gözlenmektedir. Bunun yanında zaten çok zayıf olan, hiç güvenilmediği için hep korkulan ve bastırılmaya çalışılan toplumun örgütlenme modeli de çağın gerisinde kalmıştır. Sivil toplumların sayı ve etkinlik bakımından yetersizliği de bunlara eklenince doğal olarak böyle bir ortamda insanın da tıkanmış olduğunu, kendisini yeterince ifade edemediğini; hak, görev ve sorumluluğunun bilincinde olmadığını söyleyebiliriz. İnsanın aklına hemen "acaba deniz bitti mi?" sorusunu sormak geliyor. Oysa bildiğimiz gibi siyasette artık birey öndedir; insan haklarının önceliği ve hukuk devletinin ivediliği söz konusudur; insana ilişkin her şey ağırlık kazanmıştır. İnsan tükenmedikçe hiçbir şeyden ümit kesilmez. 20. yy.'ın başlarında birey anlayışının tam anlamıyla devlet yaşamında yer almadığı, herkesin içinde sınıflandırılmış olduğu gruplar vardır. Gerçi birey, felsefenin konusu olarak varsa da siyaset alanında henüz yoktur. Bireyin Devlet karşısındaki hak ve özgürlüklerini yine Devletin kendisi koruyabildiği ölçüde sosyal hukuk devletinden söz edebiliriz. Toplumun bütün sorunlarının çözümü ise demokratik-laik bir eğitimle ancak olanaklı görünmekte. Bilgiye açık, gelişme ve ilerlemeye istekli, araştırma bilinci olan, ortak varolma iradesi taşıyan bireylerden oluşmuş bir topluluk bu sorunları çözebilir ancak. Ethik ilkeleri benimsemiş bir Devlet de böyle bir toplumun çatısını oluşturur; güven bunalımına son vererek geleceğin ortak hedeflerine yönelen bireyler de "müdafaa-i hukuk"tan "hukuk devleti"ne doğru emin adımlarla yürüyebilirler. İşte bu yüzden siyaset, ethik temeller üzerine oturtulmalı; başta insanlardan olduğu gibi hükümetlerden, parlamentolardan, partilerden ve devletten aynı ahlâk kurallarına uymaları beklenmelidir. Bu ahlâk ilkeleri gerekliği tüm boyutlarıyla yaşamamızı sağlamalı; eylem özgürlüğü de insanları sağduyunun yolundan ayırmamalıdır.*

---

* *Felsefelogos*, Sayı: 1, Etki Yayınları, İzmir, 1997, ss. 12-29.

NOTLAR

1. Platon, *L'État ou La république*, traduction par A. Bastien, Garnier Frères, Paris, 1955.
2. Aristoteles, *Nikomakhos'a Ethik*, Hacettepe Üniversitesi Yay., Ankara, 1988.
3. L.T. Hobhouse, *Morals in Evolution*, Penguin Books, London 1955.
4. J.J. Rousseau, *Contrat social*, Librairie Gallimard, Paris 1955.
5. I. Kant, "Sürekli Barış", *Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 251 vd.
6. I. Kant, *Ahlâk Metafiziğinin Temellendirilmesi, Seçilmiş Yazılar*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernuntt*, Werke, Insel Verlag, Wiesbaden, 1956. E. Seidler, Etische Uberlegungen. Freiburger Universitatsblatter, 1987 (November).
7. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Werke, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.m. 1975, Cilt 5, s. 135 vd.
8. G.W.F. Hegel, aynı yapıt, s. 261 vd.
9. G.W.F. Hegel, *Enzyklopadie des philosophischen Wissenschaften*, Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.m., 1975 Cilt 6, s. 145 vd.
10. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, *Werke*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.m., 1975, Cilt 5, s. 104 vd.
11. G.W.F. Hegel, aynı yapıt, s. 115 vd.
12. Karl Marx, *1844 Manuscripts, Collected Works*, Vol. IV, Lawrence and Wishart, London, 1975, s. 3150.
13. Karl Marx, *German Ideology, Collected Works*, Vol III, Lawrence and Wishart, London, 1975, s. 2250, Lenin, *L'État et la révolution*, Editions Sociales, Paris 1946; Henri Lefebvre et Yvan Craipeau, *Les Marxistes et la notion d'Etat*. Centre d'études scialistes, Paris, 1964.
14. Friedrich Engels, *Anti Duhring, Collected Papers*, Vol. X, Lawrence and Wishart, London, 1975, C Wright Mills, *The Power Elite*, Oxford University Press, London, 1965.
15. Robert E. Dahl, *Who Governs?* London University Press, 1970, Karl Marx, *1844 Manuscripts*, *Collected Papers*, Vol IV, Lawrence and Wishart, London, 1975, s. 3150 vd.
16. Friedrich Engels, *Anti Duhring, Collected Papers*, Vol. X, Lawrence and Wishart, London, 1975. J. Donnedieu de Vabres, L'Etat, P.U.F., Paris, 1954.
17. Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Edition Gallimard, Paris, 1982, s. 47 vd.
18. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité, Edition Gallimard, Paris, 1986. Michel Foucault, Les Mots et les choses*. Ed. Gal. Paris, 1987; Hubert Druytus and Paul Rabinow, Michel Foucault *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, The Harvester Press, London, 1986, s. 104-128.
19. Ernst Cassirer, *Devlet Efsanesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1985.
20. Franz Oppenheimer, *Devlet*, Engin Yay., İstanbul, 1997.
21. *Hukuk Devleti ve Velidedeoğlu*, T.H.K., Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1985.
22. L.T. Hobhouse; *Morals in Evolution*, Penguin Books, London, 1955, *Histoire du développement scientifique et culturel de l'humarité*, Edition d'UNESCO, Vol. VII, Paris, 1991.
23. Guy Sorman, *Les vrais penseurs de notre temps*, P.U.F., Paris 1995.

KARTEZYEN DÜNYA TASARIMI

TÜLİN BUMİN

Descartes, bütün 17. yüzyıl felsefesine damgasını vurmuş olan bir filozoftur. Hatta bütün bu yüzyıl kartezyen olarak nitelendirilir: En azından, herkes ya Descartesçi ya da Descartes'a karşıdır. Descartes, bütün felsefesini "açık ve seçik" idelere dayanarak kurmak istediği halde onun düşüncesinin üç boyutunu oluşturan yöntem, metafizik ve fizik başlı başına büyük tartışmalara konu olmuştur. Bu tartışmalardan biri, metafiziğin önemli bir uğrağını oluşturan teolojisi ve fiziği arasındaki ilişkidir. Bazı Descartes yorumcuları onu eski teologlardan ayıran noktanın, teolojisinin fizik için düşünülmüş, ona hizmet eden bir teoloji olması olduğunu belirtirler. Oysa eskilerde fizik, teolojiye hizmet etmektedir. Bu yaklaşımı Descartes'ın aslında Tanrıtanımaz olduğunu ve sisteminde Tanrı'ya ayrılan yerin, Pascal'ın dediği gibi, dünyayı varlığa getirmek üzere ilk fiskeyi vurmaktan daha fazla bir anlam taşımadığını ileri sürecek yönde geliştirenler çoktur. Buna karşılık Descartes'ın fiziğini metafizik olarak temellendirebilmek için Tanrıya gereksinmesi olduğunu düşünenler arasında yer alan Lenoble bunu, onun fiziğe inanmak için Tanrıya inanmaya gereksinmesi olduğu görüşüyle dile getirir.

Daha önce sözünü ettiğimiz kitabında belirttiği gibi, Lenoble'a göre, her şeyden önce 17. yüzyıl metafiziğin kurucularından olan Descartes'ın dine karşı beslediği duyguların içtenliğinden kuşkulanmak için hiçbir neden yoktur. Onun hayatı, yazışmaları, bu konudaki tutumunu apaçık olarak ortaya koymaktadır. İsveç kraliçesi gibi Protestanlarla yazışmalarında dogmalar konusunda hiçbir taviz vermemesi; kraliçenin Katolikliği benimsediği zaman bu kararını Descartes'ın etkisiyle almış olduğunu belirtmesi bu konuda ikna edici kanıtlar arasında anılabilir. Ama daha da önemlisi 17. yüzyılda dinin, pek çok noktada bu fizik devrimi serüveninde bilimi desteklemiş olmasıdır. Bacon ve Descartes, insanın doğa üzerine egemenliğinde Tanrının icazetini almış olduğunu düşünürler. *Novum Organon Scientiarum*'un sonuç bölümünde Bacon, Adem'in hayvanları adlandırmakla doğaya hükmetmenin ilk adımlarını atmış olduğunu ve düşüşten sonra, insanın yeniden çabalayarak şeylerin efendisi olmaya çalışması gerektiğini söyler. O halde Bacon'a göre bilim, inanca yardım etmektedir. Yine Descartes'a göre Tanrı, insanı özünde yayılım olan bu makina-dünyaya yerleştirmiştir. Ama onun özü bu dünyanınkinden bambaşka, ondan son derece üstün olan Düşünce olduğu için, insan, ereksellikten ve niyetten arınmış olan bu dünyayı ve yine bir mekanizma olan kendi bedenini, düşünen ruh olarak bir kaptanın gemisini yönetmesi gibi yönetecektir.

O halde Descartes'a göre bilim yapmak, Hıristiyanlığın "hayır" ilkesine uymak, Tanrı'ya hizmet etmek demektir. Gerçekten de Descartes, bilimin sonuçlarını yayımlamakta henüz tereddüt etmekteyken, 1628 yılında yapılan bir toplantıda Kardinal, "dine bu denli yararlı" olan düşünceleri geniş kitlelere duyurmanın bir görev olduğunu bildirmiştir. Dönemin mekanist doğa anlayışını benimseyen ve felsefe tarihine Descartes ile yazışmalarıyla geçmiş olan Mersenne ise yeni teknolojinin teolojiyle uyumunu şöyle dile getirir: "Eğer pratik olmasaydı, bilimler çok önemli bir süslemeden ve yararlılıktan yoksun kalmış olurlardı. İtiraf etmek gerekir ki, Tanrı da kendisinin üretmiş olduğu şeyleri taklit etmemizi ister...Çünkü her bilim bir Tanrı verisidir ve bize yalnızca kuramcının aklını hoşnut etmesi amacıyla, boşu boşuna verilmiş olmayıp diğer insanlara yararlı olacak bir biçimde kullanılması için verilmiştir". Yani Lenoble'un deyişiyle, Mersenne dünyayı kocaman bir fizik problemi olarak tasarlamakta ve fenomenlerin kesin düzeninin bilimiyle uğraşmanın, erdemli bir edim olduğuna inanmaktadır.

Mekanist bir doğa tasarımıyla Tanrıya inancın neredeyse sorunsuz, hatta büyük bir uyum içinde yaşanan bir aradalığının Lenoble ilk (ve belki de son) örneğinin 17. yüzyılda yer aldığını düşünür. Çünkü bu yüzyıla değin doğadan her türlü niyet ve ereksellliği kovan doğa tasarımları, aynı zamanda orada Tanrıya da yer olmadığını söylemişler ve yalnızca

doğaya ereksel bir yapı yükleyenler, dünya tasarımlarında Tanrıya yer vermişlerdir. Oysa bu yeni mekanist doğa anlayışında, felsefe öğretileri metafiziklerinde hem Descartes'ta olduğu gibi, Tanrı kavramına önemli bir yer ayırmakta, hem de dinsel otoriteler bu öğretileri destekleyebilmektedir. Lenoble'a göre, bu olağanüstü durumu hem açıklayan hem de zaten onun oluşmasına neden olan öğeler, Descartes'ın söyleminde yer almaktadır. Eskiden düşünürün Tanrıtanımaz ya da dindar olması onun doğa anlayışına bağımlı bir şeyken, yani onun doğayı kavrayış tarzı din konusundaki tutumunu belirlerken, şimdi Descartes, doğanın bir mekanizma olmasının ruhu ilgilendirmediğini dile getirmektedir. Descartes, ikici (dualiste) ontolojisi, ruh ve maddeyi birbirine indirgenemez, apayrı yasalara uyan iki varlık türü olarak tanımlayan metafiziğiyle doğanın içinde hiçbir erekselliği barındırmayan yasalarının, ruha kendi erdemleri ve Tanrı konusunda hiçbir şey öğretemeyeceğini söyler. Bu, kilise için, madde konusunda başka bir dil konuşan ve bambaşka bir yapıdan ve yasalardan söz eden Galilei ile ruh, ölümsüzlüğü ve kaderi konusunda onunla hiç de uyum içinde olmayan şeyler söyleyen İsa'nın söylemleri arasında bir çelişki bulunmadığı, çünkü zaten ikisinin başka şeylerden söz ettiği anlamına gelmektedir. Maddenin mekanik yapısı ve yasalarından ruhla ilgili sonuçlar çıkarılmasını, bu yasaların ahlaka ve politikaya taşınmasını, yani Hobbes'un *Leviathan*'ında yaptığı işleri, Descartes son derece "zararlı ve sansür edilmeye uygun" bulduğunu söyleyecektir.

Descartes'ın dinsel ve politik hareketlere doğrudan doğruya bulaşmaktan çekinmiş olması, o halde, Bacon tarzı bir İngiliz pragmatizminin "türleri karıştırmama" tutumundan fazla bir şeyin, bir ontolojinin gerektirmelerinin sonucudur. Descartes, Dante tarzı bir teo-kosmik sisteme dönülmesine karşıdır. Onun metafiziğinin ikiciliği ve bu konudaki tutumu tam bir dayanışıklık içindedir. Mersenne gibi bir pragmatist olsun ya da Descartes gibi bir metafizikçi olsun, mekanik doğa tasarımının tüm bilginleri, Lenoble'un deyişiyle, "doğayı, insana, yaylarını bulup ortaya çıkarma ya da yalnızca benzerlerini yapma fırsatını verme amacıyla Tanrı tarafından verilmiş kocaman bir oyuncak olarak düşünüyorlardı." Doğayı bilmek eğlenceli ve yararlıydı. Ama bu bilme, 16. yüzyıldan farklı olarak şairce bir coşkunun değil, bilimsel bir tutkunun eşliğinde gerçekleştirilmeliydi.

Lenoble, İnsan ve Doğa'nın kaderinin hiçbir zaman 17. yüzyılda olduğu denli birbirinden ayrılmamış olduğunu söyler: Artık Ruh, Antik Yunan'da, mesela Aristoteles'te olduğu gibi, kendisinden çok aşağılarda yer alan bitkisel ve duyumsayan ruhtan sonra, insanda düşünce aşamasına gelen bir sürecin öncesiyle arasında bir süreklilik ilişkisi olan doruğu değildir. İnsan kendine, doğanın diğer varlıklarıyla arasındaki bu basamaklı süreklilik ilişkisinin yerine makina-doğa ile Tanrı arasında bir yeri seçmiştir. Pascal, 17. yüzyıl düşünürü için bütün bu gökküreleri, bütün bu kozmosun en ufak bir erdemli eylem yanında bir hiç değerinde olduğunu belirtirken, bunun altını çizmekteydi. Bunun yanında modern çağların bunalımlarının ilk sezgilerini yine Pascal dile getirir: "sonsuz uzayın suskunluğu beni ürkütüyor" derken, Lenoble'a göre, Pascal, insanın doğayla kader ortaklığının böyle kökten bir biçimde sona ermesinin kaygısıyla doludur. Aslında Pascal, fizikçinin Doğa'sının Tanrı'dan söz etmemesinden kaygılanmaktadır: "Eğer ruhunu kaybediyorsa, evreni kazanmak insanın ne işine yarayacak?" Bizi ruha ve Tanrıya götürmeyecek olan bilim ya da felsefenin bir saat bile uğraşmaya değmeyeceğini düşünen Pascal, sanki felsefenin 18. yüzyılda ruhu ve onun özniteliği olan düşünceyi de bir mekanizma olarak anlayacak yöndeki gelişimini o zamandan sezer gibidir.

E. Bréhier *Modern Felsefe İncelemeleri* (*Etudes de philosophie moderne*, PUF, 1965, Paris) başlıklı kitabının Descartes'la ilgili bölümlerinden birini P. Laberthonnière'in bu konudaki yorumuna ayırır: Descartes'ın düşünen özne ve yayılımlı dünya, düşünen özne ve Tanrı yönündeki çift ikiciliği, yöntemsel kuşkusunun sonucu gibidir. Oysa yöntem olarak kuşku, aslında düşünen özneyi, zaten kendi salt varoluşunun olumlanmasına indirger. Dolayısıyla Descartes, Laberthonnière'e göre, yöntem gereği bulacağı doğruluğu zaten yönteminin önceden gerektirdiği bir şey olarak benimsemiş durumdadır. Çünkü yöntemsel

kuşku ruhun, henüz dış dünyanın var olduğunu kanıtlamadan, hatta maddesel olduğu için kendisinin bir bedeni olduğunu bile kanıtlamadan, kendi varlığının bilincine ulaşması sonucunu doğurur. Bu sonuç, Laberthonnière'e göre, aslında kuşkunun sonucu değil, onun başlangıcıdır. Çünkü felsefi bir karar sonucu olarak kuşkudan başlamak, özne bakış açısına yerleşmeye zaten karar vermiş olmak demektir. Bu durumda ruh ve maddenin ayrılığı sonucunu veren kuşku, kendisini başlangıçtan itibaren kendi içindeki madde olan beden ve dışındaki madde olan dünyadan ayırmayı seçmiş olan bir ruhun yöntemi olarak bu ayrılığın kanıtı olamaz. Başka bir deyişle kuşku, "ikici" metafiziği bir sonuç olarak doğurmamakta, tam tersine ona dayanmaktadır. Bu ikicilik ya da Laberthonnière'in de deyimiyle "ayırmacılık" (séparatisme) çerçevesinde Descartes, ruha yabancı olan gerçeklikleri, yani dünya ve Tanrıyı yalnızca ruhun sahip olduğu düşünceler aracılığıyla, daha doğrusu düşüncenin kipleri (modus) olan ideler aracılığıyla ortaya koymaktadır.

Bu durumda Descartes'ta düşüncenin maddeyle ve Tanrı'yla ilişkisi kurulabilmekte, ama bu ilişkiler tümüyle dışsal ilişkiler olmaktadır: düşüncenin maddeyle ilişkisi işte bu tarz bir sahip olma ve kullanma ilişkisidir. Belki de insanın, yani düşünen öznenin madde dünyasına hakim oluşunun fiyatı olarak Descartes, tanrısal aşkınlığı ve teolojinin Tanrı konusunda yorumuna tam olarak katılmayı onaylar. Laberthonnière'e göre, Descartes'ta "Özne dünyanın kralı, Tanrı ise düşünen öznenin kralıdır. Bu ikili ilişki, (teologları sakinleştirmek gibi) kendisine eşlik eden kaygı ve onun bütün sonuçlarıyla birlikte, Descartesçılığın gerçekte ayırt edici özelliğini oluşturur".

Laberthonnière, Descartes'ın asıl niyetinin bir din savunusu yapmak olmadığını, tersine onun amacının dünyayı insanın kullanması ve çıkarı yönünde dönüştürme gücünde olan işlevsel, etkin bir bilimi temellendirmek olduğunu belirtir. Bu bakımdan Descartes'ın Hıristiyanlığa teslim olmuş gibi görünüşü aldatıcıdır. Onun ünlü "Tanrıtanımaz bir geometrici olamaz." cümlesi doğru yorumlanmayı gerektirir: Geometricilerin bilimlerinin "doğa üzerine anlatılmış masallar" olmaktan çıkıp bir fizik, yani doğaya uygun doğruluklar bütünü olmak için Tanrılık bir güvenceye gereksinmesi vardır. Ama Descartes'ın bilim yapmak için Tanrıya gereksinmesi olduğunu, çünkü teolojinin "Tanrının doğruluğu" idesinin bizim bilimimizin doğaya uygunluğunun tek güvencesi olduğunu söyleyen Lenoble'un düşündüğünün tersine, burada teoloji bilimi kullanmamakta, bilim teolojiyi kullanmaktadır. Laberthonnière, Descartes'ın sisteminde, insanın "Tanrıyı, her şeyi koşullandıran ve destekleyen varlık olarak arkasında gördüğünü, ama onu artık önünde görmediğini" söylerken, bunu anlatmak ister. Yani insanın gerçekleştireceği doğa ile ilgili geleceğinde Tanrıya yer yoktur.

Ezeli-ebedi doğruluklar konusunda Descartes'ın savı, onun fizik ve teoloji arasında kurduğu ilişki üzerine geliştirilen yukarıda sözünü ettiğimiz iki farklı yorum için de dayanak oluşturabilmiştir. Bilindiği gibi, Descartes için felsefe, bütününde ele alınmış bilgi ağacıdır. Bu ağacın kökleri metafizik ya da ilk felsefe, gövdesi fizik ve dalları ondan türeyen tüm doğa bilimleridir. Böyle bir felsefe anlayışı, Descartes'ın bir sistem olarak felsefesini oluşturabilmesi için çok uzun bir süre beklemesini gerektirmiştir. Gerçekten de Descartes, ancak 1644 yılında *Felsefenin İlkeleri*'nde bu anlamda felsefi sistemini ilk kez başkalarına sunabilmiştir. Buna karşılık Evrensel Bilim düşüncesi, Tanrının yarattığı ezeli-ebedi doğruluklar düşüncesi gibi konuları Descartes'ın sistem oluşturma sürecinin başlarından beri, bağımsız bulgular olarak savunduğunu görürüz. Bunlardan ikincisi Descartes'ın daha 1630 yılında savunduğu ilk metafizik savıdır. Bu metafizik sav, J.M. Beyssade'ın Descartes üzerine yazısında (J.M. Beyssade, "Descartes", Ed. F. Châtelet, *Historie de la philosophie*, T.3. içinde, Hachette, 1972) belirttiği gibi, akılsal zorunluluğu tanrısal aşkınlığa bağımlı kılar: "Sizin ezeli-ebedi dediğiniz matematiksel doğruluklar Tanrı tarafından yaratılmıştır ve tıpkı diğer yaratılmışlar gibi tümüyle ona bağımlıdır". Bu doğrulukların ondan bağımsız olduğunu söylemek, Tanrıdan bir Jupiter ya da bir Satürn gibi söz etmek ve onu bir kadere bağlı görmek anlamına gelecektir. Bréhier'nin de dediği gibi (bkz. *Historie de la philosophie*, t.2, PUF, 1942), Descartes'a göre Tanrı istemini şeyleri yaratırken İmkan ve İyi'nin

kurallarına uygun olarak düşünmek, onun mutlak gücünü sınırlamak anlamına geliyordu. Augustinus'un 5. yüzyılda ahlak değerleri için ileri sürdüğü görüşü (yani bir şeyin iyi olduğu için Tanrı tarafından istenilmediği, ama Tanrı tarafından istenildiği için o şeyin için iyi olduğu düşüncesi) bugün hâlâ gerçekten inançlı olup olmadığı tartışılan bir filozof ve matematiksel fiziğin kurucularından biri olarak Descartes, yalnızca değerlerle değil, aynı zamanda akılsallığın zorunluluklarıyla ilgili olarak da savunmaktaydı. Bréhier bu konuda şunu soruyor: "Tanrının özgürlüğüne bu denli önem vermek niye?" Bu soruya verilen cevapta Bréhier, Beyssade ve Laberthonnière ile anlaşmaktadır: Çünkü bu kuram insanın sonlu anlığı tarafından özlerin mükemmel olarak bilinebilmesi isteğiyle bağdaşabilen biricik kuramdır. Gerçekten de Descartes, yine 1630'da bu kuram sayesinde şöyle yazabilmektedir: "bu ezeli-ebedi doğruluklar arasında hiçbiri yoktur ki, aklımız düşünmeye kalkıştığında onu bilemesin". Bu durumda şu sorunun yanıtlanması gerekir: Niçin matematiksel doğrulukların diğer bütün şeyler gibi yaratılmış olduğu savı matematiğe bu denli önem veren biri için uygun bir savdır?

Bilindiği gibi, Descartes, bütün diğer 17. yüzyıl akılcıları gibi matematiğe büyük değer verir. Matematiğin sonuçlarının tartışılmaz olması, onun bir yöntem olarak kullanıldığında bütün diğer bilimler arasında bir ölçüt birliğini sağlayabileceği umudunu doğurmuştur. Yine bir 17. yüzyıl filozofu olan Spinoza, Geometrik yöntemle bir Etik yazmaya kalktığında, diğer alanlarda olduğu gibi, Tanrı ve erdem alanlarında da, matematiksel yöntemin, insanın kendi konusundaki (özgür istem ve erekselcilik) yanılsamasını bu konulara da yansıtmasını engelleyebileceğini ve bu yansıtmanın bir ürünü olan insanbiçimci Tanrı anlayışından, insan ve Tanrı konularındaki (belirlenmemiş olma olarak özgürlük gibi) yanlış görüşlerden uzaklaşmayı sağlayabileceğini düşünmektedir. Leibniz ise matematiği de bir alt alan olarak içine alacak ve bütün bilimlerin dillerinin birbirine çevrilmesini sağlayarak düşünceyi evrensel bir hesap haline dönüştürecek bir üst-dil arayışındayken, yine matematiği model olarak alacaktır. Bu yüzyılda herkesin biraz Descartesçı olduğunu söylerken, denilmek istenen, biraz da, Descartes'ın felsefeye getirdiği ve diğerlerini de geliştirip değiştirerek sürdürdüğü matematikten esinlenmiş bu tasarılardır.

Descartes'a göre matematiğin ayrıcalığı, konularının varlığına ya da yokluğuna karşı kayıtsız olmasından kaynaklanır. Geometri zaten eskiden beri, imgelemin yarattığı figürleri incelemekten vazgeçmiş, modern cebirle ise matematik, sayıların tikelliğinden kendisini kurtarabilmiştir. Her ikisinin birbirine benzerliği, konularının benzerliğinden değil de, her ikisinin de konularına kayıtsız, "soyut" olmasından kaynaklandığı için, matematik, "aklı iyi yönlendirme ve bilimlerde doğruluğu arama" için evrensel bir yöntem olabilir. O halde böyle bir bilimin doğruluklarını Tanrı buyruklarına dönüştürmekten, Descartes neyi umuyor olabilir?

Aslında o dönemde bu konuda teologları ve matematikçileri eşit ölçüde hoşnut kılabilecek başka yorumlar da mevcuttur. Daha 5. yüzyılda Augustinus matematiksel doğrulukların düşünceye kendisini içeriden ve zorlamaksızın kabul ettirmesi özelliğinde, Tanrının var olduğu ile ilgili bir kanıt bulmuştu. Teploglar bu tür bir zorunluluk ile yaratılmış şeylerin olumsal varoluşlarının ayrı türden olduğunu kabul etmekte bir sakınca görmemişlerdi. 13. yüzyılda Tanrının ezeli-ebedi doğrulukları kendi öz doğasının iç zorunluluğu ile kavrayan anlığı ile tek tek şeyleri varlığa getiren özgür istemini birbirinden ayırarak matematiksel doğrulukların zorunluluğuna teolog için de sakıncasız olan tanrısal bir güvence kazandırmıştı: Onların ezeli-ebediliğinin açıklanması tanrısal anlığın doğasına ait olmalarına dayandırılıyor, bu durumda da hem onların zorunluluğu Tanrıya kendisini dıştan kabul ettiren bir kader anlamına gelmiyor hem de matematikçiyi hoşnut edecek bir güce ulaşıyordu.

Descartes, bu gücü yetersiz değil, ama bir fizikçi için sakıncalı bulmaktadır: Matematiğin fizikle, yani doğayla bütünleşmesinden sonra doğanın sırrına nüfuz etmek,

yukarıda anlatılan akılsallık anlayışı çerçevesinde, tanrısal anlığın içeriğine, aşkınlığa nüfuz etmek anlamına gelecekti. "Doğanın efendisi" olma tasarısı, er ya da geç teoloji için son derece sakıncalı olacak bir tasarıya dönüşecekti. Yeni bilim ve yeni doğa anlayışına en uygun olan, bu nedenle, bu doğrulukları tanrısallıklarından soyup yaratılmış şeyler düzlemine çekmekti. Böylece sonlu ve yaratılmış bir varlık olan düşünen öznenin yine yaratılmış olan bu doğrulukları, yani doğanın sırlarını sonuna kadar ele geçirme tutkusu, teolojinin karşı çıkma gereksinmesini duymayacağı bir tutku haline dönüşecekti. Ayrıca Bréhier'nin dediği gibi, "Tanrı ile sonlu şeylerin özleri arasında katılım değil de, yaratan ve yaratılan ilişkisini kurarak Descartes, varlık ve düşünme formlarını, onların ilk kaynaklarından çıkarsamak tutkusuna kapılabilecek her türlü metafizik ya da fiziği imkansız kılıyordu. Metafizik ya da bilim Tanrıyı model olarak alamaz; ama onu anlığımızın güvencesi kılabilir, yani Descartesçı yöntemin genel kuralı uyarınca, Tanrının şeyleri üretme düzenini değil, bir kesinliğin bir başka kesinliği nasıl doğurabildiğini ve Tanrının varlığının kesinliğinin bizim için tüm diğer kesinliklerin ilkesi olduğunu gösteren "sebepler düzeni"ni izleyebilir.

Descartes'ın yeni doğa biliminin ilişkisini yeni veriler üzerinde düzenlemek için getirdiği bu "epistemolojik" çözüm, belki bir yanlış anlamadan kaynaklanan bazı soruları da beraberinde getirir: Tanrı zorunlu olanı öyle olduğu için istemez; ama o doğruluk, Tanrı onu öylece, ezeli-ebedi olarak istediği için zorunlu olursa, bu durumda, bazılarına göre bu doğruluklar bizim için de mutlak olarak zorunlu olma özelliklerini yitirirler. Oysa Descartes'ta onları Tanrı için zorunlu olmamaları, onların bizim anlığımız için mutlak olarak zorunlu olmalarını engellemez. Bizim anlığımız matematiksel doğrulukları zorunlu olarak görmektedir; çünkü onlar anlığı ve istemi birbirinden ayrılamaz olan Tanrı tarafından yaratılmış, ama biçim için olumsal değil, zorunlu olmaları istenmiş doğruluklardır. Dolayısıyla onların özgürce yaratılmış olmaları bizim için taşıdıkları zorunlu olma özelliğinden bir şey eksiltmez. Onların tanrısal istemden kaynaklanması, bizim akılsallığımıza kuşku düşürmez, tersine onu meşrulaştırır, güçlendirir.

Bu konudaki tartışmalar çok önemli olmakla birlikte konumuz için önemli olan şu noktadır: Descartes, çağının kültürünü bir bütün olarak düşünme ve kavramsallaştırma çabasında olan biri, yani bir filozof olarak yeni bilimin ve yeni doğa tasarımı ile kültürün başta din olmak üzere diğer boyutları arasındaki ilişkiyi yeniden düşünmekte ve kabul edilebilir akılsal ve bütünsel bir çerçeve oluşturmak istemektedir. Genel olarak Galilei'ye de filozof deriz. Ama yukarıda dile getirdiğimiz kaygı ve bu konudaki çaba, Descartes'a, yani filozofa aittir. Yalnızca onun kuramında hem Galilei hem İsa, yani döneminin düşüncesinin çelişen, ama etkili iki kültürel boyutu gerçekten karşılaşmakta ve kavramsallaştırma işlemine yol açmaktadır. Bu noktada filozof Descartes'ın hangi tarafı tuttuğu, aslında fizikçi mi Hıristiyan mı olduğu sorusu ilginç olmakla birlikte kesin bir yanıtı bulunmayan bir sorudur. Laberthonnière, onun fizikçi ve filozof olduğunu, ama Hıristiyan olmadığını söyler. Lenoble, "Tanrıtanımaz bir geometrici olamaz" cümlesinin de dile getirdiği görüşlerinin içtenliğine daha fazla inanarak onu yalnızca 17. yüzyıl felsefesinde gerçekleştirilebilmiş bir mucizenin, yani mekanik doğa tasarımıyla teolojinin bağdaştırılmasının mimarı olarak kutlar. Bir Hıristiyan filozof mu yoksa filozof bir Hıristiyan mı olduğu konusundaki tartışmalar bir sonuca bağlanamasa da, Beyssade'ın dediği gibi, onun bir Hıristiyan ve bir filozof olduğu açıktır.

Bréhier'nin, Laberthonnière'in Descartes yorumunda asıl karşı çıktığı nokta, fiziğin, filozofun ana kaygısını oluşturması ve teolojinin yalnızca bu fiziğin hizmetinde olması değildir. Çünkü Descartes'ın sisteminin bu iki boyutu arasındaki ilişkiyi her iki yönde de yorumlayanlarla sık olarak karşılaşılır. Şaşırtıcı olan Laberthonnière'nin, yöntemi de aynı "ayırmacılık" savı çerçevesinde değerlendirmesi ve onun da fiziğin gerektirmelerine uygun olarak düşünülmüş olduğunu ileri sürmesidir. Ona göre, Descartes, bütün bilimlere matematik modeli uygulamadan önce, matematiği mekanist fizik modeline uyarlamıştır. Bu fizik, aslında niçin sorusunu asla sormayacak olan, onun yerine her alanda nasıl

sorusunu geçiren, karanlık ve gizli olana içinde asla yer ayırmayan, ancak açık ve seçik olanı kabul eden ve bu yolla içinde her şeyin aynı düzlemde eşitlendiği bir sistem olarak yöntemi başından belirler. Bu yöntem sayesinde Descartes, sisteminin başından sonuna kadar bir geometrici ve fizikçinin yaklaşımını koruyabilecek ve varoluş karşısında asla niçin sorusunu sormayacaktır. Bu nedenle, Laberthonnière'e göre, Descartes'ın kuşkusu, gerçek bir kuşku değildir. Bu, onu kendi tinselliğinden uzaklaştırıp dışarıya gönderen bir kuşkudur.

Aynı tutum metafizik konusunda da görülmektedir. Gerçekten de Descartes ne ruhun ölümsüzlüğü konusunda kendine özgü kanıtlar ne de onun öte dünyadaki kaderi konusunda görüşler üretir. Fiziği güvenilir bir bilim kılma, onu doğa konusunda anlatılan tutarlı, ama ontolojik destekten yoksun masallar olma konumundan kurtarma çabasında teolojiden beklediği her şeyi, teolojinin zaten geliştirmiş olduğu çerçevelerde bulur ve onları olduğu gibi alır.

Hiperbolik (aşırı) ve köklü kuşkunun kendisinden fışkıran bireysel bir varoluş olarak ruhun olumlanmasını, varlığı henüz kanıtlanmamış olan dış dünyayı eser olarak alma yoluyla bir neden olarak Tanrıya yükselemeyeceği için, ruhun özniteliği olan düşüncenin kipleri arasında (yine bir eser olarak) yer alan sonsuzluk ya da mükemmellik idesinden hareket eden ve onun içerdiği tanrısal varoluş düşüncesine geçen Tanrı kanıtı izler. Laberthonnière, bunun sanıldığı gibi, öznenin dışa açılmasını, öznenin öznel olandan nesnel olana geçişini sağlamadığı, dolayısıyla ontolojik bir kanıt olmadığı görüşündedir. Descartes'ta "ben" ve "dış dünya" arasındaki ilişki, bu dış dünyada kendi bedeni ve Tanrı da içerilmek üzere, gerçek olmayan ilişkilerdir. Dış dünya, bilinç için, onun kendi içerikleridir. Bu içeriklerin dış dünya konusunda öznenin kendi kendine anlattığı masallar olmamasının güvencesi olan Tanrı ve onun bizi yanıltmayacağı düşüncesi ile ilişkili kanıtlar da, yine düşüncenin kendi içinde olup biten bir işlemdir.

O halde aslında Cogito, dış dünya olsun, Tanrı olsun kendini aşan bir gerçekliğe geçmemekte, kendi içinde kalmaktadır. Descartes'ın varoluşunu ispatlamak için hiç de Cogito dolayımına gereksinimi olmayan mükemmel varlık idesi yerine kendi düşüncesinden hareket etmeyi seçmiş olması, sonlu bir varlık olarak insanın sonsuz varlık olan Tanrı karşısında özerkliğini temellendirme kaygısıyla açıklanabilir. Descartes, metafiziğe Tanrı ile başlamanın var olan her şeyi onun içinde eritme tehlikesini taşıdığının farkındadır. Oysa Laberthonnière'e göre, Descartesçı "ayırmacılığın" kaçınmak istediği nokta tam da budur: "Tanrı bilgisi böylece bir anda tamamlanır ve oldukça sınırlı bir işleve sahiptir; onun varlığı, her ne kadar Tanrıya boyun eğmekteyse de, öte yandan peşinden koşacağı tümüyle insana ait bir ereği olan düşünen öznenin varlığına yabancıdır ve aralarında bir iletişim mümkün değildir" (Bréhier, *Etudes*, s.61).

Aynı dışsallık ilişkisi Cogito ile dış dünya arasında da geçerlidir. Dış dünyayı yayılım idesi aracılığıyla bilmenin sonucu ve belki de amacı, Laberthonnière'e göre, özneyi fiziksel gerçeklikten ayırmaktır. Descartes'ta ide, Aristoteles'te olduğu gibi, artık gerçekliğin düşünce tarafından da ulaşılabilir formu değil, düşüncenin kipidir. Böylece dış dünyayı bilme sürecinde özne, kendini ondan tümüyle ayrı tutmayı başarabilmektedir. Ayrıca dış dünyaya biçim veren formların da kaderi değişmiştir. Onlar ezeli-ebedi özler olmayıp Tanrının yaratımlarıdır. Dolayısıyla onlardan hareketle Tanrıya gitmenin, yani fizikten hareketle metafizik yapmanın yolu da kapanmıştır. Metafizik, kuşkuyla başlayan Cogito'yla asıl alanına giren ve Tanrının kanıtlanmasıyla sonuçlanan üç uğraklı bir süreçtir. Laberthonnière, bütün bunlardan Descartes'ta metafiziğin fiziğin hizmetinde olduğu sonucunu çıkarır. "Ayırmacılık", moral ve politik alanlarda da sonuçlarını vermektedir. Doğa ve Tanrı gibi toplum ve kurumları da Descartes'ın düşünen öznesinin dışında yer alır. Adalet kurulu düzene uyma anlamına gelmektedir. Çünkü Devlet ve Tanrı, öznenin karşısında aynı mesafede bulunmaktadır. Ama aslında böyle yapmakla Descartes'ın amacı, ne birini ne de ötekini yüceltmektir. Sisteminde öznenin Devlete ve Tanrıya boyun

eğer gibi görünüşü, Descartes'ın özneyi "doğanın sahibi ve efendisi" kılma yolunda verdiği tavizler olarak yorumlanmalıdır. Eğer Descartes'ın felsefesi toplumsal düzenin süregitmesini savunuyorsa, bu bireysel düşünmenin ve (doğa üzerinde) etkili olmanın en uygun ortamı olacağı içindir. Bireyleri birleştirecek hiçbir ortak amaç onun felsefesinin sorgulama alanı içine girmez ve bu ortamda ahlakın insanlar arası ilişkide önereceği tek davranış ilkesi, temkinlilik olacaktır.

Bréhier *Etudes*'de, Laberthonnière'in Descartes yorumuna ayırdığı bölümde, onun asıl amacının, Descartes'ın hayat karşısındaki tinsel tavrının ne olduğunu belirlemek olduğunu belirtir. Bu amaçla Laberthonnière, Pascal'ın bu konudaki bütün karşı çıkışlarını, özellikle de Descartes'ın hiçbir içsel dinselliğe yer vermediği ve Tanrı idesini bu dünya işleri (fizik) için kullandığı suçlamasını yineler. Bréhier, Laberthonnière'i yalnızca eleştirilerinin derinliği ve gücünden dolayı değil, aynı zamanda Descartes'ın dinle ilişkisini başka düşünürlerin yaptığı gibi kişisel inancının içtenliği bağlamından çıkarıp kartezyen sistemin iç yapılanışı çerçevesinde sorgulaması dolayısıyla da kutlar. Laberthonnière, Descartes'ın sistemine, temel olarak yetersiz olmak ve her şeyi salt akılsal sezginin gerektirmelerine dayandırmak suçlamalarını yöneltir. Descartes, felsefesine yabancı herhangi bir ögenin sızmaması için her türlü önlemi almış, sisteminde ahlak konularına kadar her şeyin yalnızca salt entellektüel sezginin ilkelerine uymasını sağlamıştır. Bu sistemde herkesi birleştirecek olan bir Tanrı sevgisi yerine herkesi uyruğu haline getirecek tanrısal bir istemin olması, Descartes'ın tine karşı, akla dayanmasının sonucudur.

Bréhier bu sonucun son derece tartışma götürür olduğunu belirttikten sonra, Laberthonnière'in asıl tartışılması gereken savını hatırlatır: Descartes'ın sisteminde fizik (kendisini hazırlayan metafizikle birlikte) yönteme dayanmamakta, tersine, yöntem fiziğe dayanmaktadır. Bu sav, Bréhier'e göre, tam da Descartesçılığın ruhuna karşıt bir savdır. Aslında başka bazı Descartes yorumcuları, fiziğin, Descartes'ın asıl kaygısı olduğunu, metafiziğin sonradan, fiziğin felsefi olarak temellendirilmesi amacıyla ve onun gerektirmelerine uygun bir bölüm olarak sisteme eklenmiş olduğunu savunmuşlardır. Ama onlar fiziğin yöntemle doğrudan ilişkisini göstermeyi amaçlarken, Laberthonnière ilk kez olarak yöntemin, fiziğin gerektirmelerine göre düşünülmüş olduğunu ileri sürmektedir. Bréhier, yöntemin ilkelerinin apaçık olarak kökenleri ve yapıları bakımından Descartesçı geometriye bağlı oldukları düşünüldüğünde, Laberthonnière'in bu savının son derece parodoksal bir görüş olarak nitelendirilebileceğini belirtir. Aslında Bréhier'ye göre, Descartes'ın fiziğinde önemli olan yönün, yöntemle yakından bir ilişkisi yoktur. Kartezyen fizik işlevsel bir bilim, tıpkı R.Bacon ve simyacılarınki gibi, insanı doğanın sahibi ve efendisi kılmayı hedefleyen bir bilimdir. O halde, Descartes, bu diğerleri gibi, Prometheus'un ardıllarından biridir. Bréhier, bu yorumun niçin Descartes'ın diğerleri gibi yalnızca deneyimsel çalışmalarla yetinmediği ve şeyler konusunda doğruluğu arama çabasına girdiği sorusunu yanıtlayamadığını söyler. Descartes'ın çalışmalarında gerçekten var olan pragmatist boyut, ardından yerini bir bilimin ilkelerinin aranmasına bırakır. Ve bu arayış, onun asıl amacının, Laberthonnière'in düşündüğünden farklı ve fazla bir şey olduğunun kanıtıdır: Bu denli anlama ve açıklama çabası, yalnızca işlevsel bir bilim anlayışının sınırlarını açıkça aşmaktadır (Bkz. Bréhier, *Etudes*, s.66).

Descartes'ın yönteminin, biliminin gerektirmeleri açısından tasarlanmış bir yöntem olduğu konusunda Laberthonnière'in sahip olduğu kanının bir diğer dayanağı, onun genel olarak yöntem ve incelenecek konu ile ilgili olarak sahip olduğu görüşlerdir: kendisine uygulanacağı yöntemden bağımsız olarak tasarlanmış bir yöntem olamaz. Bu durumda eğer mekanist bir bilimle sonuçlandıysa, bilimin idelerinin açık seçik olması isteği masum olamaz. Laberthonnière'e göre, felsefe ruhun, Tanrı olsun, dünya olsun, bir yere doğru yolculuğu, yöntem ise bu yolculuğun betimlenişidir. Bu son nokta son derece önemlidir, çünkü tam da Descartes'ın düşüncesinin özü, başlıca koyutu, yöntemin başka bir anlama geldiği şeklinde belirlenebilir: *Aklın Yönlendirilmesi İçin Kurallar*'da dile getirdiği gibi, ona

göre, bilimler, uygulandığı konular ne denli başka başka olsa da, aynı ve bir kalan insan bilgeliğinden başka bir şey değildir. Descartes, işte bu bilgeliği, bu anlayışı incelemek ve onun bütün konularda doğruluğu arayışının koşullarını bulup ortaya çıkarmak isteğindedir.

O halde Descartes'ın felsefesini her şeyden önce bir yöntem bilinci olarak tanımlayanlar, Bréhier'e göre haklıdırlar. O, Laberthonnière'ın ileri sürdüğü gibi "ayırmacılık" (dünyadan ayrı Tanrı, Tanrıdan ayrı insan) ruhunun değil, bütün konularda kendine özdeş kalan aklın, konusunu kavrayış koşullarının birliği düşüncesinin temsilcisidir. Laberthonnière'e göre ise yöntem, bu ayrı türden tözleri (Dünya, Tanrı, İnsan) birleştiremez; çünkü aslında o, onların ayrılığını temellendirmek amacıyla biçimlendirilmiştir. Bréhier, Laberthonnière'in böyle düşünmekle Descartes'ı kartezyanizm-öncesi bir açıdan değerlendirdiğini düşünür. Kuşkusuz, Descartes'ın peşinde koştuğu tinsel birlik, Laberthonnière'in dilediği gibi, Sonsuz Tinin bağrında Tanrı sevgisi dolayımıyla birleşen sonlu tinlerin birliği değil, doğaya ve kendi içimizdeki doğa olan tutkularımıza hakim olmayı amaçlayan tinin yöntem dolayımıyla elde edeceği birliktir. Yani birlik, Tanrı olsun, şeyler (konular) olsun, zihnin yöneleceği hedeflerde değil, bu çaba içinde olan sonu tinin izleyeceği yolda ve onun ilkelerindedir. İnsana ait olan bu çabayı Bréhier, Descartes'ın hümanizmi olarak okur. İnsanın bu tarz yüceltilmesi karşısında yalnızca yıldızlar, bitkiler, taşlar olarak dış dünyanın nesneleri değil, aynı zamanda insana ait şeyler, töreler, belki de tarihsel kurumlar da birer nesne konumuna indirgenirler. Bu indergemenin oluşturduğu zemin üzerinde düşünen özne bütün bu tikelliklerin birleştiricisi olarak yükselmektedir. O halde Descartes, besbelli "aydın bir despot" olmadığı gibi, "aydın bir simyacı" da değil, yeni bir yöntemin ve bu yöntemin taşıyıcısı olarak insanın düşünürüdür.

Bréhier'nin Laberthonnière'in yorumu üzerine görüşlerini serimlemeyi, onun aynı kitapta yer alan "Kartezyanizmin Ruhu" başlıklı bölümüne kısaca değinerek noktalamak yerinde olacak: Bréhier, Descartes yorumcularının genellikle bu ruhu üç noktada tanımladıklarını belirtir. Bunlardan birincisine göre, Descartes, açık ve seçik idelerin filozofudur. Bréhier, bu yaklaşımı, açık ve seçik idelerin onun sistemindeki işleviyle anlaşılabileceği, yalıtık bir tarzda ele alınamayacağı eleştirisiyle yanıtlar. İkinci yaklaşım, Descartes'ı düzen filozofu olarak belirler, oysa Bréhier, felsefenin zaten İyonya'daki kökenlerinden beri bu yönde oluştuğunu hatırlatır. Sonuncu, yaklaşım, Descartes'ın vita contemplativa'dan vita activa'ya geçişin filozofu olduğu söyleyen yaklaşımdır. Bu sonuncusu, Bréhier'e göre, yerinde, ama yetersiz bir açıklamadır. Çünkü "işlevsel bir bilim", "etkili bir bilgelik" Ortaçağda denenmiş, Rönesansta ortak bir ufuk haline gelmiş ve kuşkusuz Descartes tarafından da coşkuyla benimsenmiş bir düşünce olmakla birlikte tek başına Descartes'ı bir filozof olarak anlama gücünde olmayan bir şeydir.

"Kartezyanizmin Ruhu" tam da bu üç noktanın birleşmesinin ürünüdür. Üstelik bu birlik yalnızca bu üç boyutun bir aradalığı ile değil, aralarındaki ilişkinin tarzı ile de ilgilidir. Bizim için bugün kesin olarak kazanılmış olan, ama o dönem için bağdaşamaz olan öğeler arasındaki ilişkiyi kurma çabasını gerektiren bu birlik, Descartes'ın başarısıdır. İşte bu başarının adı, Bréhier'e göre, kartezyen devrimdir.

Düzen kavramı, Ortaçağın ilk sistem filozofu olan Augustinus'un, düşüncesinin Plotinos'tan devraldığı bir kavram olarak hep içinde taşıdığı bir kavramdır. Ama bu kavram Descartes'ın tanımladığı tarzda açık ve seçik idelerle uzlaşamaz bir bütün içinde yer alır. Bu bütünde, Augustinus'un Pelagius'la polemiğinin ortaya koyduğu gibi, insanın düşünme gücü ve istemi ilk günah nedeniyle o denli kararmıştır ki, onun ruhunun kurtuluşu Sokrates tarzı bir entellektüalist moralle değil, ancak Tanrı lütfuyla (grâce) mümkün olacaktır. Düşüş, insanın sonlu aklını duyusal olana o denli gömmüştür ki, onu oradan kendi düşünme yetisi değil, sonsuz düşünce (ya da aynı şey olarak sonsuz istem, yani Tanrı) kurtarabilir.

Dolayısıyla, Ortaçağın düzen kavramı, hiç de (açık ve seçik ideler yoluyla doğruluğa ulaşılacağı düşünülen) Kartezyen özne anlayışına uymamaktadır. Bundan, Ortaçağın

düzen kavramının işlevsel bir bilim anlayışıyla da uyuşmadığı sonucu çıkar. Düzen, zaten ezeli-ebedi, dolayısıyla işlenemez, dönüştürülemez bir şey olarak tanımlanmıştır ve burada, ne insan aklına ne de eylemine köklü bir işlev alanı yoktur. Bu nedenle de bu tarz çalışmalar, Ortaçağda son derece kuşkulu karşılanmış ve büyücülük olarak adlandırılmıştır.

İşte Descartes'ın birleştirmeyi başardığı, bu üç boyuttur. Düzen, Eylem ve Akıl, artık Bréhier'e göre, ya insana ait olan ya da en azından onun da katıldığı bir düzlemde bir arada düşünülebilecek kavramlar haline gelmektedir.

Bu "devrim"i, Bréhier, (Kant'ın kendine ait olduğunu düşündüğü Kopernik devrimine hiç de gönderide bulunmadan) şöyle tanımlar: Descartes'a değin, insan anlığı evrenin düzenine bağlı olarak konumlanırken, şimdi artık evrenin düzeni insan anlığına bağlı olarak (onun kavradığı bir konu olarak) tanımlanmaktadır. Descartes'ın gerçekleştirdiği bu devrim, her şeyden önce felsefenin kendi içindeki düzenlemesiyle ilgili bir altüst oluştur: Bu sorunu çözmek için Descartes, felsefenin bütün bölümlerinin geleneksel olarak bulundukları yerlerin tümünü değiştirmiştir ve bu yer değişimi, felsefenin kendisinde yaşanan derin bir dönüşümü simgeler. Bu dönüşüm, içinde insan zekasının kendi gücüne dayanarak yöntemli kuşkunun özenle hazırladığı yolda, bir düzeni keşfedebileceği ve giderek doğanın efendisi ve sahibi olabileceği bir felsefi çerçevenin oluşturulması anlamına gelir. Bu dönüşüm, öncelikle metafiziği gerektirir. Bréhier bundan, insanın, kuşkunun açtığı yolda akılsal gerçeklikleri kendi gücüyle keşfedebileceği ve bunun fiziğin doğruluğunun sine qua non koşulu olduğu sonucunu çıkarır.

> "Fizik, bunun ardından gelir; bu onun, metafiziğin artık ötesine geçmiş olduğu duyulur verilerden hareket etmediği anlamına gelir; deneyim, gerçekten de, kartezyen fizikte oynadığı rol ne denli büyük olursa olsun, sorunları çözmekten çok onları gündeme getirmeye yarar; işte altüst oluşun kaynağı da buradadır."

Bréhier, "Kartezyanizmin Ruhu"nda (*Etudes*, s.50) yer alan bu görüşlerinden şu sonucu çıkarır: Geleneksel fizikte madde, akılsal olmayan ve bilinemez olan, form ise tinin konusu olan iken, ilk kez Descartes'ta, geometrinin yayılım kavramıyla tanımlanan madde, aklın kendisine sonuna kadar sızabileceği bir alan olarak konumlanmaktadır. Akılsallaştırılan fizik, Aristoteles'te olduğu gibi, yalnızca kuramsal bilim olmaktan çıkıp işlevsel, etkili bir bilim haline bu yolla dönüşebilecektir. O ana kadar fiziğin yanında, ona bir ek olarak düşünülen mekanik artık fizik kuramının temeli haline gelmektedir. Koyré'nin belirttiği gibi mekanik, Aristoteles fiziğinde, zorla hareket gibi doğa dışı değişimlerin bilgisi olarak doğa düzeni biliminin, yani bir kuram olarak fiziğin dışında yer alan, pratikçiler, zanaatçılara özgü bir uğraştı. Oysa şimdi o, bilim adamının, filozofun işidir. Zorla hareketin "öznesi" olan insan, bilimin öznesi olan insandır. Çünkü düzen, onun oluşumuna katıldığı ve düşündüğü konudur.

Bréhier, çok yerinde olarak Descartes tarzı mekanizmin atomcuların mekanizminden farklı olduğunu söyler. Her ikisinin de mekanizmi evrenseldir. Ama atomcuların mekanizmi, kartezyen özne-nesne-Tanrı üçleminin dışında yer alan bir mekanizma olarak işlevsel bir bilime yol açmaz. Mesela Gassendi'nin atom tozlarından oluşan dünyası, insanın evirip çevirebileceği bir madde-dünya değildir. Bréhier, Descartes'ın "aklı düzene bağımlı kılmak yerine düzeni akla bağımlı kılma" düşüncesinin bizim için hâlâ bir ideal olduğunu düşünmektedir. Bu düşüncede insanın ve onun aklının özerkliğine ayrılan yerin pek çok bağlamda hâlâ savunulacak yönleri vardır. Üstelik Descartes, düşünen öznenin düzenle ilişkisinde gerçekleştirdiği bu devrimi "düşünceye hiçbir anarşi getirmeden" (s. 51) gerçekleştirmiştir. Descartes, ona göre, bizi, herkese yerini baştan belirleyen bir düzen konusunda insanlığın, yüzyıllar boyu beslediği boş inançtan, yöntemi sayesinde kurtaran filozoftur. Onun, her şeyi ait olduğu yere zincirlerle bağlayan bu düzenin yerine düzenin (hem düşüncede hem de eylemde) mimarı olarak insanı geçirmesi, bütün bir modernlik

serüvenini başlatan devrimdir. Bréhier bu konuya ayırdığı bölümü şöyle bitirir: "Uygarlığımız bu ruha ihanet ederse, sahip olduğu en iyi şeyi yitirecektir".

Bugün tam da bu uygarlık ve bu ruh başlıca sorgulama konusu olarak felsefenin gündeminde yer almakta. Bu, onun kuşkusuz ilk sorgulanışı değil; ama bu yeni sorgulamaların özgünlüğünü de yadsımak mümkün görünmüyor.*

* *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza,* Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996, ss. 34-49.

FELSEFE-METAFİZİK İLİŞKİLERİ: YENİ BAKIŞ AÇILARI

BETÜL ÇOTUKSÖKEN

Metaphysics[1] adlı yapıtında Brian Carr metafiziğe ilişkin çeşitli kavrayış biçimlerinden söz eder: Collingwood metafizik görecilik kavrayışının temsilcisi olarak, Strawson – kendisinin de bizzat belirttiği gibi– betimleyici metafiziğin temsilcisi olarak, Aristoteles ve Kant da kategorilere dayalı metafizik kavrayışının temsilcileri olarak ele alınır. Brian Carr'ın kendisi de kategorilere ilişkin betimlemelere önem vermektedir bu bağlamda.

Kimi filozoflar için metafizik en temel felsefi kavrayış biçimidir. Kimileri için ise böyle bir şey söz konusu değildir. Hatta bu anlamsız bir girişimdir. Bu sonuncu durum özellikle mantıkçı pozitivistler için söz konusudur.

Minimum ölçüde metafizik ise Brian Carr'a göre, kategorilere ilişkin bir etkinliktir. Yine ona göre metafizik, gerçekliğin en temel özelliklerini konu edinir. Dünyanın görünürde son derece karmaşık bir yapısı vardır; dilimiz bu çok geniş ve zengin olan, farklı özellikler taşıyan dünyamızın bir deposu gibidir. Ama biz bu zenginlik içinde şeyler ve onların özellikleri arasında ya da olaylar ve onların içinde geçtiği yerler ve zamanlar arasında birtakım ayrımlar yaparız; kısaca onları belli bir yer ve zamana yerleştirir; aralarındaki ayrımları ortaya koymaya çalışırız. İşte dünyanın öğelerini kategorileştirmemizin temelini oluşturan çalışma metafiziktir[2].

Metafizik, kategorilere ilişkin bir çalışma biçimi olarak sunulunca, bu konudaki örnekleri hemen ele almak gerekecektir. Brian Carr'a göre Aristoteles ve Kant, kategoriler yoluyla varolanı, bilgiyi belirlemenin en önemli iki örneğini oluşturmaktadır. Yazar, Aristotelesçi kategorilerle Kantçı kategorilerin belirgin özelliklerini daha doğrusu özgül ayrımlarını özler önüne sermekle işe başlar.

Aristoteles bilindiği gibi *Kategoriler*'inde[3] on farklı kategori ya da yüklem ortaya koyar. Brian Carr'a göre Aristoteles gerçekliği doğrudan doğruya araştırmamıştır; bunun iki nedeni vardır. Birinci neden bizim üzerinde düşündüğümüz ve konuştuğumuz gerçeklik, bütün bu edimlerimizden önce gelen bütün edimlerimizin dışında olan bir şey değildir; gerçeklik bizim için ancak düşünmemizin ve konuşmamızın konusu olan hakiki şeydir. İkinci neden, varolanı sınıflandırmayla ilgilidir, sınıflandırma düşünmemizdeki ve konuşmamızdaki kategorilere bağlıdır. Düşünmemizdeki ve konuşmamızdaki bölme, kategorilerin sonucudur. Dünyayı algılamak, naif bir Locke'çunun düşündüğü gibi, edilgin bir biçimde, varolan şeyin farkına varmak değildir; kavramlaştırmaktır ve böylece olan şeyi sınıflara yerleştirmektir[4].

Kategorileştirmek, kavramlaştırmak, evrendeki karmaşıklığı gidermeye çalışmaktır öyleyse. Aristoteles de dil ve düşünme aracılığıyla, doğrudan olmayan bir biçimde gerçekliğe yaklaşmış, aslında gerçekliğe ilişkin bölmelerle uğraşmıştır. Dünyadaki şeylerin kategorileri olarak bu on kategoriyi belirlemiştir.

Kantçı kategorilerde durum nedir? Aristoteles'in kategorileri düşünme ve dil aracılığıyla ortaya çıkardığımız şeyin, dünyanın kategorileridir. Kant'ta ise kategoriler düşünmemizde yer alırlar ve yine dünyayı kavramamızı sağlarlar. Brian Carr, Aristoteles ile Kant arasındaki farkı şu anlatımla özet bir biçimde dile getirir: "Kant kategorial konseptüalist iken, Aristoteles kategorial realisttir"[5].

Kategorial realist dışdünyada köklerini bulan kategorileri betimlemeye çalışır. Bu türden bir yaklaşım büyük metafizik gelenekler için vazgeçilmez olandır. Konseptüalistler için söz konusu olan ise, bizim kavramaya ilişkin yapımızın temel özelliklerini; gerçekliği düşünebilmemizin ve onun hakkında konuşabilmemizin temel özelliklerini kavrama, anlama çabasıdır.

Brian Carr, *An Essay on Metaphysics*[6] adlı yapıtın yazarı olan R.G. Collingwood'un düşüncelerini nasıl değerlendiriyor? Collingwood adı geçen bu yapıtında metafiziğin, bir

çağın, bir dönemin bilimsel düşünüş biçiminin temel önvarsayımlarının ve temel önkabullerinin neler olduklarıyla ilgili bir etkinlik olduğunu ileri sürer. Metafizikçinin araştırması bu kabulleri açığa vurmak, ortaya çıkarmakla ilgilidir. Bu durumda ileri sürülen önkabuller, önvarsayımlar çoğun değişeceğine göre böyle bir yaklaşımın adı "metafizik görecilik" olmalıdır Brian Carr'a göre[7].

Collingwood'a göre mutlak önvarsayımları arayan, onların peşinde koşan, onları meydana çıkarmayı amaçlayan çözümleme metafizik çözümlemedir[8]. Her metafizik, metafizik bir çözümlemedir; böyle bir çözümleme bilime, bilimsel niteliğini vermeyi sağlayan şeydir. Bilim ve metafizik, birbirinden ayrılamaz bir biçimde birleşmişlerdir; birlikte ayakta dururlar ya da birlikte düşerler. "Bilimin doğuşu başka deyişle düzenli olarak düşünmenin kuruluşu, metafiziğin de doğuşudur"[9]. Böyle bir yapıyı ilk kez keşfeden de Collingwood'a göre Aristoteles'tir. Metafizikçinin işinin ne olduğunu Collingwood olay-neden bağlamında ele alıyor: olay-neden bağıntısı kaç biçimde dile getirilmiştir? Bunların şu ya da bu biçimde dile getirilişleri neyi etkilemektedir? Hiç kuşkusuz fizik anlayışlarını birbirinden ayıran bir ölçüt olmaktadır bu bağıntının bu ya da şu şekilde dile getirilişi: Newtoncu fizikte, kimi olayların nedeni vardır, kimilerinin de yoktur. Dolayısıyla eğer bir bilim adamı Newtoncu ise ki buna göre kimi olayların bir nedeni vardır, o zaman bilim adamı kimi olayların bir nedeni olduğunu önvarsayım olarak temele almaktadır. Kantçı fizikte ise bütün olayların bir nedeni vardır. Dolayısıyla eğer bir bilim adamı Kantçı ise, bütün olayların nedeninin olduğunu bir önvarsayım olarak temele almaktadır. Enisteincı fizik ise hiçbir olayın nedeni olmadığını bir önvarsayım olarak temele almaktadır. İşte bu önvarsaymaları içeren önermeler metafizik önermelerdir[10]. Bu üç önerme ("Newtoncu bilim adamları kimi olayların nedeni olduğunu önceden varsayar"; "Kantçı bilim adamları bütün olayların nedeni olduğunu önceden varsayar"; "Einsteincı bilim adamları hiçbir olayın nedeni olmadığını önceden varsayar") doğru metafizik önermelerdir; onların çelişikleri ise yanlış metafizik önermeler olacaktır. Bu önvarsayımlar da zamanla değişmektedir görüldüğü gibi; tarihsellik metafizik için de söz konusudur. Ancak metafizikçiler her zaman tam olarak bu durumun farkında değillerdir. Bilim durağan değildir; bilimin temel önvarsayımları değişmektedir. İşte bu değişmelerle de başka bilimsel bir çağ, dönem başlamaktadır. Collingwood için artık bitmiş, son, gözden geçirilmesi gerekmeyen, gerçek, hakiki, asıl metafizik yoktur içerik yönünden; sadece belli bir dönemin metafizik nitelikteki önvarsayımlarının doğru bir betimlemesi vardır. Brian Carr'a göre Collingwood'un bu durumuna bir ad vermek söz konusu olursa –Aristoteles'in ve Kant'ın tavrını mutlakçılık ("absolutizm") diye adlandırmak mümkündür– buna görecilik ("rölativizm") denilebilir. Bu göreciliğin belirleyici özelliği şudur: belirlenen kategoriler başka seçeneklerle yer değiştirebilirler. Çünkü gerçeklik üzerine düşünmek ve konuşmak böyle bir durumda her zaman değişebilir. Kategorileri mutlak olarak belirleme durumunda ise söz konusu olan, artık mutlak bir biçimde belirlenmiş kategorilerin değişmezliğidir; bunlar baştan bir kez belirlenmiştir; artık değiştirilmeleri söz konusu değildir. Oysa kategorilere ilişkin göreceli yaklaşımda bu kategorilerin temelde değişeceği, değişebileceği düşüncesi bulunmaktadır[11].

Brian Carr'ın kendi görüşüne göre, gerçeklik hakkında düşünebilmemizin ve konuşabilmemizin en az koşulu, gerçeklik hakkında düşünmemizin ve konuşmamızın temel özelliklerini ortaya koymaya dayanmaktadır.

P.F. Strawson'un metafiziğe ilişkin düşünceleri ise –bu sunuşun çerçevesi içinde– hem B. Carr'ın yapıtı aracılığıyla hem de P.W. Hamlyn'in *Metaphysics* adlı yapıtından yapılan bir çeviri[12] aracılığıyla değerlendirilmeye çalışılacaktır.

P.F. Strawson *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*[13] adlı yapıtında metafiziğe ilişkin tasarımları ikiye ayırıyor; kitabın "Giriş"inde şu düşüncelere yer veriyor. "Metafizik çoğu kez düzeltici, ender olarak da betimleyici olmuştur. Betimleyici metafizik, düşünmemizin dünya hakkındaki şimdiki yapısını betimlemekle yetinir; düzeltici metafizik

ise daha iyi bir yapı üretmekle ilgilidir. Düzeltici metafiziklerin ürünleri daima ilginçtir ve düşünce tarihinde anahtar bölümler olarak sadece kalmazlar. (...) Düzeltici metafizik, betimleyici metafiziğin hizmetindedir"[14]. Strawson'a göre düzeltici metafiziğin tipik temsilcileri Descartes, Leibniz, Berkeley'dir; betimleyici metafiziğin temsilcileri ise Aristoteles ve Kant'tır. Hume'u ise bir yere yerleştirmek çok zordur"[15].

P.W. Hamlyn ise yukarıda adı geçen çalışmasında şunları dile getiriyor: "Metafiziğin ne olduğunu tam olarak belirlemek kolay değildir ve çok zaman sorunun tümünün kuşkulu olduğu düşünülmüştür. Hatta zaman zaman metafiziğin gerçekten varolduğu ya da olanaklı olduğu üzerinde bile kuşkuya düşülmüştür"[16]. Hamlyn'nin Strawson'un düzeltici ve betimleyici metafizik ayırımına getirdiği eleştiri ise şöyledir: "Onun yaptığı ayırma, kendi terimleriyle, betimleyici ve düzeltici arasında yapılmıştır. Kendi kitabını betimleyici metafizikte bir deneme olarak niteliyor ve Aristoteles'le Kant'ı böyle bir metafiziğin öncüsü olarak görüyor. Kant'ın kurgucu metafizikçiler dediği filozofların, düzeltici metafiziği uyguladıkları söyleniyor"[17].

"Betimleyici metafizik" ve "düzeltici metafizik" terimleri çerçevesinde, bu terimlere bağlı kalınarak bir ayırma yapıldığında yanıltıcı bir durum ortaya çıkmaktadır. "Strawson betimleyici metafiziğin amacının bizim kavramsal tasarımızı betimlemek olduğunu öne sürüyor –konunun bu açıklaması, söz konusu 'biz'in kimler olduğu üzerine kurgulara neden olmuştur. Her durumda Kant'ın, bu tür metafiziğin bir öncüsü olarak düşünüldüğünde, gerçeği yalnızca onun insan anlığına kendini sunduğu gibi *betimlemekten* daha çoğunu aradığı açıktır. Onun eliştirel felsefesi, kendi gördüğü biçimiyle, sentetik *a priori* yargıları içeriyordu ve Kant bu tür yargıların, a priori oluşları yüzünden, zorunlu doğru niteliği taşıması gerektiğini düşünüyordu. Buna göre o, gerçeğin anlığa şöyle göründüğünü öne sürmeyi düşünmüyor, bunun böyle olması *gerektiğini* savunmak istiyordu. Aynı şeylerin, daha az açık biçimde olmakla birlikte, Aristoteles için de doğru olduğunu sanıyorum ve söylemesi gereken şeylerin gerektirdikleri gerçekleştiği zaman Strawson'un kendisi için de öyle olacaktır. Bu filozofların amacının yalnızca "bizim kavramsal tasarımızı", bu kavrama anlam versek de vermesek de, betimlemek olduğunu söylemeyi anlaşılmaz kılan şey buraya sokulan zorunluluk iddiasıdır"[18].

Hamlyn'e göre "düzeltmeli metafizik" ya da "düzeltici metafizik" deyişindeki "düzeltmeli" ya da "düzeltici" terimleri de yanıltıcıdır. Bunu da Leibniz örneğinden yola çıkarak göstermeye çalışır: "Örneğin Leibniz, gerçekliğin temelinde yatan gerçek tözlerin, (Russell'ın deyimiyle) gerçekliğin oluşturucularının, monadlar olduğunu monadların da, kendi deyişiyle, hepimizdeki ego'nun, yani ben'in, karşılığı olan ve bu yüzden de herhangi açık bir anlamda özdeksel olmayan şeyler olduğunu söylediği zaman bizim dünya üzerinde olağan düşünme yollarımızı düzeltmeye çalışmıyordu. O bu sonuca, öncüllerinden biri, temelde varolanın basit olması gerektiği, çünkü karmaşık bir şeyin onu karmaşık yapan oluşturucuları bulunduğuna göre onun temel oluşturamayacağı olan bir uslamayla varmıştır. (...) Bunda bizim olağan olarak düşündüğümüz şeyin düzeltilmesi, bizim kavramsal tasarımızın düzeltilmesi yoktur"[19].

Ancak Hamlyn'e göre betimleyici metafizik deyişinin bir dayanağı olmamakla birlikte yine de Aristoteles, Kant ve Strawson'un ortak bir yanları vardır: "(...) bunların üçünün de, biz insansal varlıklarla dünya arasında bulunduğu düşünülebilen ilişkinin çok genel bir özelliğinden yola çıkmış olmalarıdır. Strawson bizim, konuşmacı olarak, dinleyenler için şeyleri belirleyebildiğimiz ve bunun tersinin de geçerli olduğu olgusundan yola çıkar; Kant bizim, şeylerle ilgili yargılarımızı bir ortak duyarlık ve anlayış gereğince yaptığımız olgusundan yola çıkar; Aristoteles ise, içinde dünya üzerine yargılarımızın anlatımını yaptığımız dilin belli bir sözcük-dünya bağıntısını gerektirdiği olgusundan yola çıkar. Buna göre her üçü de dünyayla ya da varolanla ilgili durumun, eğer bu olanaklıysa, ne olması gerektiğini sorar"[20].

Brian Carr ise metafiziğe ilişkin yaklaşımının Strawson'un *Individuals* adlı yapıtına çok şey borçlu olduğunu fakat onun yaptığı bu ikili ayırımla uyuşmadığını da göstermeye çalışır. Daha önce adı geçen bu filozofların kendilerini hiç de böyle görmediklerini ve yapmak istediklerinin hesabını çok farklı bir biçimde verebileceklerini söyler. Kendilerini tamamiyle düşünmenin hesabını vermekle ilgili olarak görmezler, onlar gerçekliğin de hesabını vermekle ilgilidirler. "Elbette, bu filozoflar anlama yetimizin, düşünmemizin ya da bilgimizin yapısı aracılığıyla dolaylı bir biçimde gerçeklikle, üstelik çoğu kez bilinçli olarak uğraşmışlardır: akılcı bir gerçeklik araştırmasının yapısı böyledir. Bu filozoflar yukarıda benimsenen terminoloji gereğince gerçekçi metafizikçilerdir"[21].

Strawson'a göre betimleyici metafizik bizim düşünmemizin *değişmeyen* temel özellikleriyle de ilgilidir; ancak bu temel özelliklerin hep böyle, değişmez bir yapıda olduğu konusu tartışmalıdır. "Strawson; Kant ve Aristoteles'le birlikte, benim, mutlakçı bir yaklaşım olarak adlandırdığım düşünceyi, düşünmemizin değişmeyen bir yapıya sahip olduğu inancını paylaşmaktadır"[22].

Brian Carr'ın ortaya koyduğu bir başka yaklaşım ise, kategorileri temel türler olarak değerlendirmeye ilişkindir. Gerçeklik hakkındaki düşünmemizle ve konuşmamızla ilgili olarak artık hiçbir şekilde değişmeyen, saptanmış kategoriler bulunamaz; düşünmemizin *en temel* kavramları deyişi yerine, düşünmemizin *daha temel* kavramları deyişi yeğlenmelidir: "Kategoriler, gerçeklik hakkındaki düşünmemizin ve konuşmamızın daha temel özellikleri olarak düşünülmüş olabilirler"[23]. Kategorilere ilişkin betimlemede *en temel* yerine, *daha temel* deyişi geçirilmelidir; böyle bir yaklaşım araştırmaları daha da verimli kılacaktır.

* * *

Metafizik sadece kategorileri belirlemeye ilişkin bir çaba mıdır? Metafizik sadece önvarsayımları ortaya koymaya ilişkin bir çaba mıdır? Metafizik -felsefe- bilim ilişkileri bağlamında yeni bir tasarım, yeni bir kavrayış oluşturabilir mi? Yukarıda bir giriş niteliğinde olan dökümden hangi yanlar ele alınabilir? Metafizik tarihi ve hatta felsefe tarihi, metafizik görüşlerin eleştirilerinin bir tarihi olarak kendini sunmaktadır. Metafiziğin neliği sorusu da önemli bir felsefe sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Felsefe-metafizik ilişkisinde ilginç bir durum belirtmektedir: Felsefi söylem metafiziği bir felsefe sorunu olarak ele alıyor; ama öte yandan da metafizik herhangi bir felsefenin kuruluşunda temel yapıyı oluşturuyor, ister varlık ister bilgi bağlamında, düşünme bağlamında olsun.

Diğer bilgi dalları için önem taşımayan fakat felsefede canalıcı noktayı oluşturan bir ayırma işlemine ihtiyaç vardır; bu ayırma varolma düzleminin, düşünme/bilme düzleminin, dile dökme/iletme düzleminin birbirinden ayrılması biçiminde kendini göstermektedir. Bu ayırma, felsefeye yüklenen işlevle, felsefenin asıl sorun alanlarının neye ilişkin olduğuyla da yakından ilgilidir. Bu düzlemlerin belirgince ortaya konması, felsefenin dışdünya, düşünme, dil arasındaki ilişkileri irdeleyen; bu ilişkilerden doğan sorunları gündeme getiren bir alan olarak yorumlanmasıyla da bağıntılıdır. Eğer bu üç alan belirgince ortaya konmazsa, onlar arasındaki ilişkiler birer sorun olma niteliği de kazanamazlar.

Felsefe bu alanlar arasındaki ilişkilerin incelenmesine ilişkin çaba olarak görünmektedir. Metafizik ise, bu alanlardan herbirinin kendi içinde kalınarak doğasının, yapısının, neliğinin araştırılmasıyla ilgilidir denebilir. Onların kavramsal çerçevesinin çizilmesiyle ilgilidir.

*Felsefi Söylem Nedir?*de[24] sunulan metafizik yaklaşım kavramsal çerçeveye verilen önemde somutlaşır. Herhangi bir kavramla sınırlandırılmamış olan, kendi başına varolan, ancak bulanık varolma durumunu gösterir. Herhangi bir şeyin bilinebilmesinin önkoşulu olarak "kavramsal çerçeve" bir tutamak noktası olarak ileri sürülebilir. Düşünmede yer alan kavramların taşıdığı önem, varolanın düşünme tarafından varedilmesi anlamında

değil, bilenebilmesi anlamında alınmalıdır. Metafizik işte bu noktadaki bilme etkinliğinin önkoşullarını içeren bir çaba olarak belirmektedir. Öyleyse metafizik kendi başına ancak bulanık bir varoluş sergileyen yapının –durumun, buna bir ad vermek gerçekten zor– belirgin kılınması, filozofun –bu noktada metafizikçinin– özgür seçimi ile ilgilidir; aynı seçme eylemini bilinçli bir bilim adamı da gerçekleştirmek *zorundadır*. Metafizik; varolanın bilinebilmesinin koşullarının bulunması çabasında, bu koşulların gösterilmesi çabasında ortaya çıkar; belirir. Bu, metafiziğin bir bakıma en azıdır; başka bir deyişle minimum metafiziktir.

Nasıl ki *Felsefi Söylem Nedir?*'de tüm felsefe tasarımlarının ortak paydasını göstermek amaçlandıysa, bu çalışmada da metafizik tasarımların ortak paydası gösterilmeye çalışılacaktır. Aristoteles'ten, Hamlyn'e, Carr'a kadar, metafizik tarihinde adı geçen birçok filozofa/metafizikçiye kadar metafiziğin belirlenen bu alanlardan her birinin temel yapısını salt kendi içinde kalarak açıklamak olduğu görülmektedir: Ya varlık'ın neliği, ya düşünmenin ya da dilin neliği araştırılmıştır. Herhangi bir türden varolanı "işte o yapan nedir?" sorusu, onun başka türden varolanlarla ilişkilere girebilmesinin koşullarının ne/neler olduğu konusu metafiziğin alanını oluşturmaktadır. Metafizik tarihinde, metafiziği de içermek üzere felsefe tarihinde bu belirlemeler, "kategori" ya da "önvarsayım" adı altında toplanmıştır; bu belirleyişler ister varlığa ister düşünmeye ister dile ilişkin olsun. Örneğin varlık bağlamında ortaya çıkan farklı varlık katmanları –tarihsel görünge hiç gözardı edilmeden– farklı metafizik alanlarının oluşturulmasını sağlamışlardır. Ortaçağda ve kimi Yeniçağ metafiziklerinde görüldüğü gibi özel metafizik alanlarıdır bunlar: *Metaphysica specialis;* Tanrı bağlamında *summum ens*'in araştırılması olarak tanrıbilimde; insan bağlamında onun özünü oluşturması bakımından ruhla ilgisi içinde ussal psikolojide, doğa bağlamında da ussal kosmolojide somutlaşır. Genellikle varlığı *(ens commune)* imleyen onun neliğini, onu o yapan koşulları araştıran bir etkinlik olarak da *metaphysica generalis* ortaya çıkar; bu etkinliğe *prima philosophia* demek de mümkündür. Metafizik ya da ilk felsefe, her türlü felsefenin onsuz olunmaz koşulu olarak kendini göstermektedir.

Her filozofun, ilk felsefesini, metafiziğini oluşturması gerekmektedir. Yukarıda daha çok kategori terimi geçti; ancak kategori temel kavramsal yaklaşımın daha özel bir adıdır. Kategori/önvarsayım daha özel kullanımlı kavramlar olarak belirmektedirler. "Kavram" terimi kategori ve diğer modelleri de içermek üzere daha geniş bir kullanım alanı sunmaktadır. Her filozofun felsefesinin temel taşıyıcısı durumunda olan kavramları vardır: Herakleitos'un *Logos*'u, Platon'un *İdea*'sı, Plotinos'un *Hen*'i, Joannes Scotus Erigena'nın *natura naturans*'ı, Descartes'ın *cogito*'su, Leibniz'in *monad*'ı, Kant'ın a *priori kavramları*, Hegel'in *Geist*'i, Marx'ın *madde*'si gibi, hiç kuşkusuz örnekler çoğaltılabilir. Aslında belli, özel bir kavram olup, kendisine yüklenen işlevler yönünden büyük bir zenginlikle ortaya çıkan bu temel yapılar, her filozofun minimum metafiziğini oluşturur. Felsefe tarihindeki sunuşlar böyle temel kavramları içermektedir; herhangi bir felsefi görüşün taşıyıcı temelidir ilk felsefe ya da metafizik. Her tek felsefe kendi içinde mutlakçı metafizik örneği verirken, bütünüyle felsefe tarihi, göreli bir metafizik örneğini vermektedir; rastlanan değişkenlikler bunun kanıtıdır: her defasında "mutlak olarak" öne sürülen kavramsal çerçevelerin –ister doğrudan varlığa ya da düşünmeye ilişkin olsun– (önvarsayımlar, kategoriler) hepsi birlikte düşünüldüğünde evrensel bir görelilik bağlamı doğmaktadır.

Belki her metafizik betimleyici olduğu savıyla ortaya çıkar; ancak hepsinin yerine her zaman başkası konulabilir; her metafizik –minimum metafizik– salt betimleyici olmak gibi bir görevi yerine getirdiği savını taşımakla birlikte, gerçekte durumun hiç de böyle olmadığı ortadadır. Hepsinde hemen hemen mutlakçı ileri sürüşler vardır. Fakat her birinin mutlaklığının kendi tutarlılık sınırları içinde söz konusu olduğunu; başkalarının yanında, bütünsellik içinde hepsinin aşırı bir göreliliği oluşturduklarını gözardı etmemek gerekir. Carr'ın da üzerinde titizlikle durduğu gibi değişkenliğin her zaman onarılabilirliğinin gözönünde bulundurulması metafizik yaklaşımların bir erdemi olarak düşünülmelidir.

Metafizik önvarsayımlar, kategoriler, temel kavramlar, ilkeler ne sağlayacaktır? Felsefe bağlamında, felsefede farklı düzlemler arasındaki ilişkilerin düzenlenişinin betimlenişinde, ilişkilerin yorumlanmasında belirleyici olacaktır. Bu bakımdan da her felsefi görüşün böyle temel bir çalışma biçimine gereksinimi vardır.

Böyle bir yaklaşım her türlü metafiziği –metafiziği tümüyle haklı çıkarma çabalarını olduğu kadar– metafizik kavrayışlardaki devrimsel dönüşümleri de, metafizik eleştirilerini de –eleştirel dönüm noktalarını da– haklı çıkaracaktır. Bunun en parlak örneğini Kant vermiştir. Metafizik tasarımda onarıma ihtiyaç olduğunu göstermiştir ve onun metafiziğini oluşturan da *a priori* kavramlardır. Her metafizik yapı yetersizlikleri ortaya konularak onarılabilir; bu, bir tür *metaphysica perennis*'tir. *Philosophia perennis*'in temelinde *metaphysica perennis*'in olduğunu dikkatli gözler kolaylıkla görebilirler. Cemal Yıldırım'ın dediği gibi "Metafizik sistemler yetersizlikleri ortaya konarak eleştirilebilir; ama metafizik bir kenara itilemez"[25]. Ancak bu eleştiride ölçütler başka düşünsel alanlardan seçilmemelidir; metafiziğin kendisine temellik ettiği felsefenin içinden olmalıdır.

Metafizik nedir? Metafizik bir bilgi olarak nasıl mümkündür, türünden sorular felsefenin en önemli sorularını oluşturmaktadır; hatta bu sorulara verilen yanıtlar felsefedeki dönüm noktalarının habercisidir. Yıkılışlar ve yeniden doğuşlar, yeniden yapılanmalar, felsefenin ve metafiziğin işleyişinin olağan durumu değil mi? Tüm düşünsel etkinliklerin ortak yazgısı değil mi? Tarihsel görünge bunu açık seçik göstermiyor mu?*

NOTLAR

1. Brian Carr, *Metaphysics. An Introduction*, MacMillan Education, 1987.
2. a.g.y., s. 2.
3. 1 b 25.
4. Brian Carr, *Metaphysics. An Introduction*, s. 4.
5. a.g.y., s. 6.
6. R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*. Oxford. Clarendon Press 1940.
7. Brian Carr, *Metaphysics. An Introduction*, s. 7.
8. R.G. Collingwood, *An Essay on Metaphysics*. s. 38.
9. a.g.y., s. 41.
10. a.g.y., ss. 54-55.
11. Brian Carr, *Metaphysics. An Introduction*. ss. 7-8. Böyle bir değerlendirme N. Hartmann ve T. Mengüşoğlu'nun kategorilere ilişkin yaklaşımını da belli bir yere koymamızı sağlamada ipucu verebilir. Kategorilerin zenginleştirilmesi söz konusudur her ikisinde de; temelde ne bir mutlakçılık ne de bir göreçelik vardır onlar için. (B.Ç.).
12. D.W. Hamlyn, *Metaphysics*, Cambridge University Press, 1984; "Metafizik", Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu. Felsefe Tartışmaları 11. Kitap. Panorama, İstanbul 1992, ss. 29-36.
13. P.F. Strawson, *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. Methuen. London 1959.
14. a.g.y., s. 9.
15. a.g.y., s. 9.
16. D.W. Hamlyn, *"Metafizik"* Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Felsefe Tartışmaları 11. Kitap. s. 29.
17. a.g.y., s. 31.

---

* *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak,* Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995, ss. 189-202

18. a.g.y., s. 32.
19. a.g.y., s. 32.
20. a.g.y., ss. 32-33.
21. Brian Carr, *Metaphysics. An Introduction*, s. 10.
22. a.g.y., s. 12.
23. a.g.y., s. 13.
24. Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?*, Ara Yayıncılık, İstanbul 1991. 2. bs. Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1994.
25. Cemal Yıldırım, *"Metafizik Üzerine Bir İrdeleme"*, Felsefe Tartışmaları 11. Kitap, s. 42.

BİR İNSANLIK DURUMU ÜZERİNE BİRKAÇ SÖZ

İSMAİL H. DEMİRDÖVEN

David Hume, bundan birkaç yıl önce yazdığı *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma (An Enquiry Concerning Human Understanding)*[1] adlı kitabında "Mucizeler" üzerinde de durmuş; aslında "mucize" dediklerimizin insan zihniyle olan ilgisini temellendirmeyi denemişti.

Hume'u insan aklının *aydınlanmasına* yaptığı bu katkı, kuşkusuz başta Immanuel Kant olmak üzere filozofları, insan zihninin işleme mekanizmasının bilgisini ortaya koyma bakımından etkilemiş; ancak, insanlar bundan kendi yaşamları için pek birşey öğrenememişlerdir. Bir yerlerden, bir şeylerden "mucize" bekleme olgusu insanların dünyasında varlığını olanca gücüyle bugün de sürdürmeye devam ediyor.

Öyle ki, iç yaşamı birkaç dogmaya mekanik bir biçimde saygı göstermekten ileri gitmeyen, rastlantıların elinde oyuncak olmuş, "doğa, felaketler, hastalıklar, yoksulluk ve hatta kendinden daha güçlü olan soydaşları karşısında çaresiz kalmış", alınyazısına, boyuneğen, içine kapanarak gerçek mutluluğu çeşitli türden "cennetler"de arayan, elde edilebilir olmaktan çıkan dünya nimetleri karşısında sadece bitkisel bir yaşama mahkum, "tek değilse de başlıca kaygısı *meditatio mortis* (Ahret Düşüncesi) olan"[2] kişilerin oluşturduğu toplumlarda bu insanlar, doğrudan doğruya kendilerinin yaşadığı sorunlar karşısında ya doğadan ya da devletten yardım ve çözüm bekler durumda bulunmaktadırlar[3].

Sorunlarının çözümünde etkin bir rol oynayabileceklerini düşünemedikleri ya da düşünüp de herhangi bir eylemde bulunma gücünden yoksun oldukları için; böyle giderse, bir gün oturdukları yerde yaşamlarını yitirebileceklerinin farkında değiller gibi...

Güdülerini bir türlü biçimlendiremeyen, göz göre göre ölüme giden (örneğin "Trafik Canavarı" olabilen) insan; kendisine AIDS'in ne olduğu anlatıldıktan sonra bile buna inanmamakta, "Kamera Şakası" yapıldığını sanarak televizyonda görüneceği için keyiflenmekte, şairin "koyun gibisin..." nitelemesini haklı çıkarırcasına gününü yaşamaktadır[4].

Ama buna karşılık tarih boyunca hep varolmaya devam eden bir şey var: *Kassandralık*[5].

Bu iki olgu belki de insanın insanlarla bitmez tükenmez savaşımının kaynağını oluşturuyor. Ancak insan "Atın Ölümü Arpadan Olsun", "Acı Patlıcanı Kırağı Çalmaz", ya da "Bana Dokunmayan Yılan Bin Yaşasın" gibi ve daha pek çok deyiş ve yargıyla somutlaşabilecek bir zihniyet karşısında şu soruyu kendisine sorabilecek durumdadır: Yaşayan KİŞİnin içindeki İNSANa neler oluyor?

*

Olanaksız Olan'ı olanaklıymış gibi algılayıp ona dört elle sarılmak: Bugün sahip olduğumuz zihniyetin bir başka dile getirilişi. Evde, okulda, "Medya"da sürekli olarak, Olanaksız Olan olanaklıymış *gibi* gösterilip öğretilmektedir. Örneğin paranın ne kadar kolay kazanıldığı, para kazanmak için çok çeşitli yolların denenebileceği doğrudan ya da dolaylı bir biçimde işleniyor[6]. Bu arada son derece çarpıtılmış bir biçimde verilen "hak" kavramı ve "hak" duygusu, insanları benmerkezci ve seçeneksiz düşünmeye itebilmekte.

*

Kültürümüzde Olanaksız Olan'ın bir mizah duygusu içinde en güzel örneğini Nasrettin Hoca göle maya çalarak verir. Sonunda Hocanın o ünlü sözü vardır: "Ya tutarsa".." Hocanın söyleminde, sanki bir olanak yaratılıyor görüntüsünün arkasında bir *olanaksızlığın* gösterilmesini buluruz. Ama insanlar *olanaksızlığın varlığını* değil de

*olanağın varlığı*nı görme eğilimindedirler. İnsanlar "ya tutarsa!.." gibi koşullu bile olmayan sözler üzerine, sanki bu sözler "hikmetli" ya da "tılsımlı" sözlermiş gibi ondan "dersler" çıkarmaya, sonra da çıkarabildikleri bu "dersler"le kendilerinin ve başkalarının yaşamına yön vermeye çalışmıyorlar mı?..

Toplumumuzda olanaksıza ve bilinemeze doğru bir yönelimin varlığı kendisini son zamanlarda daha etkili biçimde duyurur oldu. Böyle insanlararası ilişkiler insan renginden, çeşitlilikten yoksunlaştı. Böylece gizemli bir "dünya"ya doğru yol alınırken düş ve gerçek, doğru ve yanlış birbirine karışıyor. Toz duman arasında da İNSAN yitip gidiyor.

"Ya tutarsa!..", ah bir tutarsa, o zaman zengin olduk demektir. Bir göl dolusu yoğurt bizi zengin etmeye yeter. Neler neler yapmayız ki... Yaşamımızın tek amacı paraca bir zenginlik değil mi?.. Şimdilik böyle bir hayalin ya da benzer hayallerin sıcak havasında barınmak bile pek hoş değil mi?..

"Ya tutarsa!.." deyişi, piyango(lar) için söylene "ya çıkarsa!.." ya da "size de çıkabilir!.." deyişini çağrıştırıyorsa da bu iki örnek arasında bir benzerlik olduğunu düşünmek doğru değildi. Çünkü bilet aldığımızda ya "Spor Toto" oynadığımızda bir olanağı varettiğimiz halde, göle maya çalarak bir olanağı varettiğimizi söyleyemiyoruz. Çünkü göl örneğinde olanağın varolması pek çok koşulun *birarada gerçekleşmesine* bağlıdır.

Bir şeyin olanağının varolmasının söz konusu olmadığı durumlar sürekli biçimde insanın hayalgücünü beslemekte, hayal görmeyi bir yaşama biçiminin (kişilerin kendi içlerine kapanmalarıyla, ilişkilerin en az düzeye inmesiyle, belki de sonucu yaşayan kişinin kendisini ortadan kaldırma girişimine varabilen bir çeşit nihilizm duygusunun eşlik ettiği bir yaşama biçiminin) önemli unsurlarından birisi durumuna getirmektedir[7].

İnsanın yerden kesilen ayakları o kadar uzun bir süre bir daha yere basmamaktadır ki, sonunda ayakların bir işlevi olduğu da unutulmaktadır. Kuşların ayakları da vardır. Onlar uçmaktan yoruldukları zaman bir ağaç dalına, bir saçak kenarına konabilirler. Ama insan bugün sürekli uçmakta ve uçmaktadır. Çünkü ayakları kötürümleşmiştir. Ne zaman yorulacağı, bir parça soluklanmak, dinlenmek gereksinimini ne zaman duyacağı doğrusu merak konusudur. Umalım ki, böyle bir gereksinimi duyduğu zaman güvenli bir zemin, basılacak bir yer hâlâ bulunsun...

*

Kültürümüzün yüceltilesi, övülesi yanları pek çoktur. Eğitimde hep bu yanlar üzerinde durulur. Ne var ki kültürümüze (başka kültürlere de) mucizelerin, kaderciliğin, dogmacılığın kaynağı olarak da bakılabilir. Dolayısıyla kültürümüzün insanın olanaklarını geliştirici olmayan yanları üzerine açık bir bilgiye gereksinim bulunmaktadır. Acaba insanın kanatlı bir yaratık olarak ortaya çıkmasında kültüre/kültürüne sürekli övgüler düzmesinin de bir payı olabilir mi?..

Bir oyundur, bir şakadır göle maya çalmak. Suyun yapısı sütün yapısından farklıdır. *Ancak sütün* mayalanarak yoğurt olma *olanağı var*dır. Olanaksız Olan'ı görebilmek, yaşarken ve ilişkilerimizi düzenlerken eylemlerimizde önem kazanır. Öylesine önem kazanır ki, örneğin belki de büyük kentleri kirli havadan kurtarmak, kentin yaşayabilmesini sağlamak buna bağlıdır. Yaşamın kendisine bağlı olduğunu söylediğimiz şey nedir? Bu sorunun yanıtı tek bir sözcükle verilebilir. BİLİNÇ. Nasıl bir bilinç? Bunu görüp anlayabilmek için hava kirliliği örneğine bakalım:

Böyle giderse büyük kentlerimiz kirli havadan - ve başka "kirlilikler"den de kurtulamaz. İnsanlar da –ne yazık ki– yaşamlarını yitirmeye başlarlar. Bir büyük kent için –büyük kentte yaşayan herkes için– bu söylediğimiz son derece önemlidir. Bu önem, büyük kentte yaşayan her tek kişinin Olanaksız Olan'ı görerek, kendi aklıyla kendisinin bir şeyler yapması gerektiğinin farkına varmasında, yani bir *Etik soru*nda ortaya çıkmaktadır.

Hava kirliliği söz konusu olduğunda Olanaksız Olan şudur: Doğa koşulları *değişmezse*, örneğin lodos çıkmazsa, ya da birileri o büyük kenti bir başka mekâna *taşımazsa*, kullanılan yakıtın türü *değişmezse*, yakıt yakma biçimleri ve koşulları *değişmezse*, büyük kentlerin kirli havadan kurtulamayacakları kesin olarak söylenebilir. Yani yukarıdaki koşullar gerçekleşmezse büyük kentlerin kirli havadan kurtulma *olanakları yoktur* demektir bu[8].

*

İşte söz konusu BİLİNÇ için gerekli olan bilgi böyle bir bilgidir. Olanağı varetmek burada, böyle bir bilince sahip olabilmekle aynı şeydir. O halde insanın kendi *dışındaki* koşulların olanaksızlığı veya rastlantısallığı karşısında yapabileceği tek şey *kendisini ortaya koymak*tır denebilir. Bu düşünce insanın doğa üzerindeki olumlu anlamda egemenliğini dile getiren bir düşünce olarak hiç de yeni ve özgün bir düşünce değildir. Temelini büyük ölçüde Albert Camus'nün Etik görüşü ile varlık ve Toplum Felsefesinde buluyor. Bu bağlantıları kurup göstermek ise başka bir yazının işi.

*

Şimdi hava kirliliği örneğinden kalkarak büyük kentlerde yaşayan insanlar için Etik bir söylem kuralım:

> Ey büyük kentli!.. yazımın başından bu yana sözünü ettiğim "olanağı" yaratacak olan sensin. Belediye belki o bol kükürtlü kömürün satışını önleyemiyor ya da önlemiyor. Bunun yanında her gün kent trafiğine katılan taşıt araçlarını da bir düşün. Bir düşün o aracı kullanan da o kömürü alıp yakan da sensin. Biraz silkin ve artık görmeye başla. *Sen* insan*sın*. Hayvanî yanını bir parça bastırmayı, hani biraz soğuğa alışabilmeyi, –hiç olmazsa zihnini böyle bir düşünceye alıştırmayı– bunu denemeyi hiç düşündün mü? Ama doğal ki, sadece senin kişisel çabaların yeterli olamaz. Örgütlenmeyi, bir güç oluşturmayı, alınması gereken önlemler için etkili olmayı düşündün mü? Yoksa mucize mi bekliyorsun?
>
> Mucize bekleyenler dua etmekten başka bir şey yapabilirler mi? Ama "Veba" dua edeni de alıp götürüyor. "Veba ile savaşmanın tek yolu dürüst olmaktır" der Camus. Dürüst olmak demek; insanın kendisini kandırmadan, sorunu gerçekçi biçimde görebilmesi ve ona göre, insan olarak yapılması gerekeni yapması demektir.
>
> Ey büyük kentli!.. Bir "Veba"yı yaşadığının farkında mısın? Onunla ancak *insanca* savaşılabileceğinin farkında mısın? Bir yandan yakıtının türünün değişebilmesi için örgütlü bir savaşımın şart olduğunun; diğer yandan, yakıtını yakma koşullarını *değiştirmenin*, bu arada kendini *değiştirmenin* –soğuğa bile alışmaya çalışmanın– şart olduğunun bilincinde misin?
>
> Aslında şunu düşün ve gör: Bu durumu sen kendi ellerinle yaratmadın mı? Doğayı sen kirletmedin mi? Durum böyle ise o zaman ne bir mucize bekleyebilirsin ne de kendini dışarıda tutacak çözümler arayabilirsin. Artık işin kolayına kaçma ve insan olarak kendine dön. Ama bu işin hazin yanı odur ki, bunu ancak kendinde *insan*dan bir parça görebiliyorsan başarabileceksin.
>
> Kirli havadan kurtulmak için olanağı ancak sen yaratabilirsin. Şu sözü hiç unutma: Bir şey *insan* için olmaktan çıkıyorsa, onu *insan* için kılmak *insan*ın elindedir. Çünkü o şeyi *insan* için olmaktan çıkaran da *insan*dır.
>
> Bunu görmez ve hâlâ suçun sende olmadığını düşünmeye devam edersen, o zaman fareler gibi ölmeye hazır olman gerekir. Ama buna bir türlü gönlüm razı olmuyor.

NOTLAR

1. David Hume'un bu yapıtı bildiğim kadarıyla Türkçeye iki kez çevrilmiştir. Birinci çeviri Selmin Evrim tarafından yapılmış, yapıt *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* adı ile M.E.Bakanlığınca birkaç kez basılmıştır. İkinci çeviri Oruç Aruoba tarafından *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* adı ile yapılmış, Hacettepe Üniversitesi'nce iki dilli olarak yayımlanmıştır.
2. Suat Sinanoğlu, *Türk Hümanizmi*, TTK yayınları, Ankara 1988.
3. Ibid.
4. Hazır karşılaşmışken, "Postmodernist düşünce"ye buradan bir "selâm" gönderiyorum.
5. Mitos şöyle der: Kassandra Troya kralı Priamos ile Hekabe'nin kızıdır. Tanrı Apollon Kassandra'ya aşık olur. Ona kendisini vermesi karşılığında bilicilik yetisini armağan edecektir. Kassandra bunu kabul eder. Ancak bu yetiyi Apollon'dan aldıktan sonra kendisini ona vermeye yanaşmaz. Apollon öfkelenir. Kassandra'nın ağzına tükürür. Böylece verdiği armağanı etkisiz kılar. *Kassandra geleceği görür. Gördüğünü anlatır. Ancak kimse onun söylediklerinin doğruluğuna inanmaz* (Bkz. Azra Erhat, *Mitoloji Sözlüğü*, Remzi Kitabevi İst. 1978).
6. Somut örnekler için TV izliyor, gazete-dergi okuyor olmak yeterli sanırım.
7. Octavio Paz *Yalnızlık Dolambacı*nda şöyle diyor: "Meksika ve Meksikalının ortak öyküsü bir kopma ve yadsıma olarak özetlenebilir. Ama aynı zamanda, sürülmüşlük ve garibanlık duygusundan kurtulmaya çabalayan bir arayış... Tarihsel ve kişisel bir yalnızlığın bilincinde olmak demektir. Meksikalılık. Duygu ve çatışmanın kaynağı konusunda bize hiçbir ipucu veremeyen tarih hiç olmazsa kopmanın nasıl başladığını ve bu yalnızlıktan nasıl kurtulmaya çabaladığımızı göstermekte bize yardımcı olabilir mi?" (O. Paz. *Yalnızlık Dolambacı*, çev. B. Güvenç, Cem Yay. İst. 1978 s. 111). Üzerinde düşünmeye değer bir soru. Son zamanlarda çeşitli spor dallarındaki başarılarımız karşısında şunu söylüyorum: İşte toplumun kendisini varetmek amacıyla, yalnızlıktan kurtulmak istemesinin umarsız tarihsel çığlıkları.
8. Tıpkı "12 Eylül" döneminde yasaları yapan "Kurul"un "iyi niyetli" olduklarını söyledikleri gibi; "büyük kent" diye canavarlar/canavarcıklar yaratanların, yaratılmasında çeşitli şekillerde katkıları olanların, daha işin başında "iyi niyetli" olduklarını söylemeye hakları var mı?..

---

* *Frankofoni Dergisi, Ortak Kitap* No. 9, Ankara, 1997, ss. 315-319.

ÖZDEŞLİK

ARDA DENKEL

1. Fiziksel Varlığın Temel Ögeleri

Bizi çevreleyen evren nelerden oluşur? Böyle bir sorunun yanıtı, en az bir ölçüde, bu yanıtı vermeye hazırlanan kişinin bilgibilim bağlamında savunduğu felsefi tutumla belirlenecektir. Örneğin, kişi eğer bilginin kaynağına ilişkin olarak deneyci bir görüşe bağlıysa, temele tikel varlığı almak eğiliminde olacaktır. Öte yandan eğer usçu bir tutum içindeyse, nesnel ya da öznel ideaları daha öncel olarak değerlendirebilecektir. Ne var ki, bilgibilimsel yatkınlıklarımız, varlığın temel ögelerine ilişkin inançlarımızı bütünüyle belirlemiyor, Örneğin Russell, deneyci bir felsefe geliştirmiş olmasına karşın, tikeller yanı sıra tümel varlıkların da bulunduğuna inanmıştı. O, bu tümellere nesnel idealar olarak değil, kümeler olarak bakmıştır. Başka bir karşı örnek, yine deneyci olan Berkeley'in varlık üzerine öznel ideacı bir görüş geliştirmesidir. Öte yandan, bir usçu olan Descartes ise, evrenin tikellerden oluştuğunu düşünmüş, genel bir töz kavramını ancak varlığı ulamlara ayırması gerektiğinde ortaya atmıştır.

Burada gerçekliğe deneyci bir açıdan bakacak, deneyciliğin bilgibilimsel gerçekçilik ile tutarlı olduğunu tartışmadan varsayacağız. Bir dış dünya bulunduğunu ve bunun algımızla bir tür benzerlik içinde olduğunu yine sorgulamadan varsayacak, böylece de Berkeley türü bir idealizmi dışlamış olacağız[1]. Oysa, bütün bu varsayımlara karşın, almaşıkları yeterince temizleyebilmiş değiliz. Tümel varlık diye bir şeyin bulunup bulunmadığı sorusunu daha ileri bir aşamada ayrıntıyla ele almak üzere şimdilik ertelesek bile, varlığı oluşturan tikellerin ne tür şeyler olduklarını daha belirgin bir duruma getirmek zorundayız. Örneğin, varlığın temel biçimi üzerine tekçi bir görüşü ikicilik ya da çokçuluğa yeğleyecek miyiz ve eğer yeğleyeceksek, tekçi tikelcilik çerçevesi içinde varlık için temel öge olarak *neleri* öne süreceğiz?

Burada yapacağımız bir başka varsayım, "anlık" ve "anlıksal olgu" dediklerimizin fiziksel varlığa indirgenebilir olduğudur[2]. Anlık felsefesi açısından yaklaşımımız özdekçi olacak: Yalnızca fiziksel ya da özdeksel bir varlık bulunduğunu, varlığın özdek olduğunu öne sürüyoruz. Ancak, bu ölçüde bir "temizlik" bile, ortaya attığımız sorunun olası yanıtlarını bire indirgemiyor. Birbirlerinden önemle ayrılan birkaç açıklama arasında, bu kez tartışmaya dayanan bir seçim yapmak gereğindeyiz. Böyle bir tartışmaya giriş olarak, yaptığımız varsayımlarla evreni oluşturan temel ögeleri bu aşamada nasıl belirleyebildiğimizi saptayalım. Evrenin temel ögelerinin, en azından ilkece, *herkesçe gözlemlenebilir tikellerden* oluştuğunu söylemek durumundayız. Tümellerin konumunun ileride görüşmek üzere, artık, bu herkesçe gözlemlenebilir tikellerin neler olduğunu sorabiliriz. İşte görüşler, bu sorunun yanıtında ayrılıyor. Demokritos ve Aristoteles gibi düşünürler ile çağlar boyunca onların sağduyusunu izleyen filozoflara göre gözlemlenebilir tikeller, *cisim* ya da *nesnelerdir*. Öyle ise bu görüşe göre evren, nesneler ve onların değişik biraraya geliş biçimlerinden oluşur. Çağdaş düşünürlerden Strawson ve Quinton, bu açıklamayı savunanlar arasındadır[3]. Bunun karşıtı olan görüşse, en belirgin biçimlerinden birini Russell'ın varlık biliminde bulan ve temel öge konumundaki gözlemlenebilir tikelleri *olaylar* olarak belirleyen açıklamadır. Russell için, elimize alıp, evirip çevirdiğimiz varlıklar nedensel olarak birbirine bağlı bir olaylar dizisidir. Günlük dilde "nesne" diye adlandırdıklarımız, belirli yasaları izleyen kimi olayların sıralanımıdır. Algıladıklarımız nesneler değil, olaylardır. Nesneler yapılanmış tikellerdir; onları kuran *temel tikellerse* olaylardır[4]. 1918 yılında yayımladığı *The Philosophy of Logical Atomism*'de[5] Russell şöyle diyor: "Özdek parçaları evrenin inşa edildiği yapıtaşları arasında değildir. Bu yapıtaşları olaylardır ve özdek parçaları da bunlarla inşa edilen yapının, özel olarak ilgilenmeyi uygun bulduğumuz parçalarıdır... Evren, birbirleriyle değişik ilişkiler içinde olan ve belki değişik

nitelikleri de olan varlıklardan (entity) oluşur. Bu varlıkların (entity) her biri "olay" adıyla adlandırılabilir... bir olay kısa ve sonlu bir süre ile kısa ve sonlu bir uzay bölümünü kapsar".

Varlık türlerine ilişkin olarak tekçiliği benimsemek, gözlemlenebilir tikellerin de bir tek tür olduğunu savunmayı gerektirmez. Buna göre, gözlemlenebilir tikellere değin üçüncü bir görüş olarak, hem olaylar hem de nesneler olmak üzere iki temel ulam bulunduğu öne sürülebilir. Çağdaş düşünürlerden Donald Davidson böyle bir savı ortaya atmış ve bu iki ulamın birbirine indirgenemeyeceğini savunmuştur. Nesnelerin başka bir ulama indirgenemeyecek anlamda temel olduğunu onaylayan Davidson, olaylara da ikinci bir indirgenmez temel ulam olarak gereksinim bulunduğunu, çünkü anlık-beyin özdeşliğinin, insan eyleminin ve nedensel ilişkilerin varlıksal temelini, olayların oluşturduğunu düşünmüştür.

Dördüncü bir görüş, olay ve nesneleri ayrı ulamlara ayırmıyor. Öte yandan, bunlardan birini öbürüne indirgemek savında da değil. Öne sürdüğü, olay ve nesnelerin *özdeş* oldukları. Buna göre, gerçekliği üç boyutta ele aldığımızda düşüncemizi nesneleri temel alarak yürütüyoruz; oysa dördüncü, yani zaman boyutunda *süreçler* ya da *tekdüze olaylar* sözkonusu oluyor. Bu görüş açısından nesnelerin üç boyutta nasıl uzaysal bölümleri varsa, dört boyutta da zamansal bölümleri vardır. Bir zamansal bölüm, belirli bir zaman aralığı boyunca sürekli olan üç boyutlu nesnedir. Buna göre tam anlamıyla nesne, örneğin bir elma, yalnız üç değil, dört boyutta kavranmak durumundadır. Dört boyutta ise elmanın biçimi yuvarlak değil, uzay-zaman içinde uzayan bir tırtılı andırır. Bu kuramı öne sürenler arasında yine Goodman, Quine ve Smart gibi ünlü çağdaş adlara rastlıyoruz[7]. *World and Object* başlıklı kitabının 171. sayfasında Quine şunları söylüyor: "Uzay-zaman içinde dört boyutlu olarak düşünüldüklerinde, fiziksel nesneler olaylardan ya da sözcüğün somut anlamında, süreçlerden ayırt edilemez. Bunların her biri, ne denli bölümlere ayrılmış ve bağlantıları koparılmış olursa olsun, heterojen olsa da bir uzay-zaman bölümünün yalnızca içeriğini kapsar".

Dördüncü görüşün sonuçta Russel ya da Demokritos ve Aristoteles'in açıklamalarına dönüşmediğine inanmak biraz güç. Gözlemlenebilir tikelleri dört boyutta düşünmek olayları içerirken, üç boyutta düşünmek nesneleri içerir; bunlar aynı varlığın boyutlara göre değişen durumlarıdır, gibi bir savın ilginç bir açıklama olduğu üzerine kimsenin kuşkusu olmasa gerek. Ancak bu açıklamayı tökezletebilecek en az iki nokta sözkonusu. Önce, bu açıklama, belirli bir uzay-zaman bölümünde yeraldığı söylenebilecek bir nesne ve bu nesne üzerinde meydana gelen olayları ayırt etmekte ağır güçlüklerle karşılaşıyor. Bir anlamda, mantıksal ve varlıksal ulamlarda sağladığı ekonomi, bu kuramı kısıtlıyor. Quine'ın kendisinin de onaylamak durumunda kaldığı gibi, bir adamın yürüdüğü sürece ıslık da çaldığı düşünülse, kuram, varlıksal açıdan ıslık ile yürüyüş olaylarını özdeş olarak değerlendirmek durumunda kalıyor. İkinci olarak şöyle bir güçlük sözkonusu: Nesne ve olayların özdeş olmaları, ancak, nesnelerde bulunduğu halde olaylarda bulunmayan nitelikler yoksa onaylanabilir. Bu gibi niteliklerin varolduğunu göstermek, dördüncü boyuttaki gözlemlenebilir tikellerin olay bileşikleri olduğu görüşünü çürütmek demektir. Oysa nesnelerin uzayda yer alış biçimleri, olaylarla paylaşmadıkları bir niteliklerini ortaya koyar. Hem nesnelerin hem de olayların uzayda yer kapladıkları açık olsa gerek. Hem nesneler hem de olaylar uzayda bir tek yere sahiptirler. Bir başka deyişle, ne nesneler ne de olaylar aynı zamanda birden çok yerde bulunamazlar. Oysa bunun karşıtı yalnızca nesneler için geçerlidir. Nesneler uzayda *dışlayıcı* bir biçimde yer tutarlar: Nesneler *girilmezdir* (solid impenetrable). İki ayrı nesne aynı anda aynı yerde bulunamaz. Bulunuyormuş gibi görünen her yerde nesnelerden birinin özdeği ya öbürküyle ortaktır ya da öbürkünün uzay içinde bıraktığı boşlukları dolduruyordur. İnsanın ağzının içine giren bir bardak süt, süngerin emdiği su, elmayı yaran bıçak, bu temel ilkeye örnektir. Şimdi bu nitelik açısından olaylara bakarsak, nesne ve olayların belirli bir zamanda aynı yerde örtüşebildikleri, hatta örtüşmeleri gerekeceğini görürüz. Bundan başka, birden çok olayın da uzay-zaman içinde örtüşmesi sık bir biçimde olağandır. Olayların ayırt

edilebilirlikleri ile ilgili olarak Davidson'un sık sık kullandığı şu örneğe göz atalım: Aynı anda hem dönen hem de ısınan küresel bir cismi ele aldığımızda, aynı anda uzayda aynı yeri paylaşan iki olay düşünmüş oluruz. Öyle ise denilecektir ki, dört boyutta kavranılan bir nesnenin bir tırtıl gibi zaman içinde de yayılmasına karşın, onun bu boyutta salt yeknesak bir olay olduğu doğru değildir. Uzaysal bölümler gibi zamansal bölümleri de olmak, zaman boyutunda olaya indirgenmeyi içermez. Çünkü nesneler zaman boyutunda da girilmezken, olaylar örtüşebilirler. Davidson, örtüşen olayları neden ve etkilerine göre ayırt etmeyi önermiştir.

Nesne ve olayların başkalıkları açısından daha da önemli gibi duran bir nokta, olaysız, yani değişim geçirmeyen bir nesne düşüncesinin mantıksal olanaklılığı bir yana, nesneden bağımsız bir olay kavramının olanaksız görünmesidir. İlginçtir ki, hem Strawson hem de Quinton nesneden bağımsız bir olay düşüncesinin mantıksal açıdan olanaklı olduğunu öne sürüyorlar[8]. Ayrıca, deneysel anlamda, örnekler de veriyorlar: Bir ışık parıltısı, bir ses ya da bir koku böyle örnekler, onlara göre. Oysa bunlar, olay olarak, ya deney içeriği, ya da bu deneye neden olan dış etmen olmalılar. Bu örneklerle eğer deney içeriklerinden sözediliyorsa, konu saptırılmış, yani örnek dış fiziksel olayları vermek yerine anlıksal olaylara kaydırılmıştır. Ayrıca özdekçi yoruma göre anlıksal olaylar beyin olaylarıyla özdeş olduklarından, örnek artık nesneden (beyin) bağımsız bir olayı vermemektedir. Öte yandan eğer ışık, ses ve kokudan, deneye neden olan fiziksel olaylar anlaşılıyorsa, nesnesiz bir olaydan sözedildiği yine kuşkuludur. Çünkü bilim bu olayların hepsinde de (değişik düzeylerdeki) kimi *parçacıkların* yeraldığını bildiriyor. Kanımızca, nesnesiz, nesneden bağımsız bir olay kavramının mantıksal açıdan olanaklı olduğu gösterilebilmiş değildir. Olaysız bir nesne düşünmek, sıkı sıkıya üçüncü boyutla sınırlandırılmış bir biçimde düşünmekle olanak buluyor. Oysa öbür boyutları hesaba katmadan, yalnızca dördüncü boyutu kavrayamıyoruz. Şimdi, bir yandan sürekli uzayan bir çizgi ve bir yandan da devinen bir nokta düşünelim. İmgelediğimiz bu olaylar nesnelerden bağımsız mıdır? Bu örneklerdeki olayların tek boyutlu, ya da boyutsuz *nesneler* üzerinde meydana geldiği öne sürülebilir mi? Üçten daha az boyutlu nesne kavramının herkesçe kolaylıkla onaylanmayacağı, nesne olarak somut tikellerin üç boyut gerektirdikleri, bunun dışındakilerin soyut nesneler olacakları belirtilebilir. Somut anlamda ise çizgi ya da noktaların, ya nesne yüzeyleri üzerindeki nitelikler oldukları, ya da mikroskop altında büyütüldüklerinde birer boya tümseği olarak üç boyutlu nesneler oldukları söylenebilecektir. Böylece değerlendirildiğinde, bu somut anlamdaki çizgi veya noktaların devinimi, ya bir üç boyutlu nesnenin yüzeyi üzerindeki niteliksel değişim ya da kendi üç boyutlu olan bir boya tümseğinin devinimidir. Soyut anlamdaki çizgi ve noktaların devinimi ise, soyut anlamdaki her türlü içeriğin geçirdiği değişiklik gibi, imgeleme, yani anlık ortamına özgüdür. Bir başka deyişle, soyut anlamdaki çizgi ve noktanın devinimi de somut değil, soyut bir olaydır. Bundan dolayı da gözlenebilir tikeller için geçerli bir örnek sayılamaz. Böylece, olayların varolabilmek için nesneleri gerektirdiklerini, nesnelere bağımlı oldukları sonucunu bir kez daha onaylamış oluyor, buna dayanarak da, varlıkbilim açısından nesnelerin daha temel olduğunu öne sürebiliyoruz. Gözlemlenebilir tikeller temelde nesnelerdir; evreni oluşturan temel ögeler bunlardır. Dolayısıyla da gerçeği doğru olarak betimleyen, sağduyu doğrultusundaki Demokritos-Aristoteles açıklamasıdır.

Eğer nesneler varlıkbilimsel anlamda olaylardan daha temelseler, olay dediğimiz nedir? Olay bir *değişimdir.* Belirli bir zamanda yeralır. Ancak bu bir zaman *kesiti* değildir. Zaman kesitinde olay yoktur, çünkü bir değişim olarak olay *sürer*, bir süre gerektirir[8a]. Bir süreyi zorunlu kılmalarına karşın, olaylar kısa sürerler. Her durumda, olaylar, nesnelerin zaman içindeki kalıcılığından çok daha kısa bir süre için varolurlar. Aynı cisim üzerinde ard arda gelen değişimler, kalıcı bir nesne üzerindeki birbirini izleyen olaylardır. Durumlar, olaylardan genellikle daha uzun sürerler. Durum dediğimiz şey, kimi türden olayların yokluğunda, nesnelerin belirli bir biraraya geliş biçiminin bozulmadan süregitmesidir. Bir

durum, bir olayın son bulmasıyla başlar ve bir olayın başlamasıyla da son bulur. Süreçler, olay demetleri, olay bileşikleridir: Süreç, değişimlerin belirli bir sıra düzeni izlemesidir.

Değişim nesne üzerinde gerçekleşir. Değişim olabilmesi için elde değişen birşey, bir nesne olması gerekir[8b]. Bir *nesnenin* devinmek ve büyümek dışında niteliksel değişimler geçirdiği de söylenebilir. Ancak nesne için en önemli, kökenci anlamdaki değişim, onun varoluş ve yokoluş olayıdır. Bir nesnenin yokolması, o nesneyi oluşturan parçaların, ya da özdeğin de yokolması anlamına gelmez. Nesneler çoğunlukla, taşıdıkları biçimi yitirerek, örneğin eriyerek, parçalanarak yok olurlar. Zaman ve nedensel ilişkilerin sözkonusu olabilmesi için değişim yani olayların meydana gelmesi gerekir. Olaysız bir evren, bir zaman kesitindeki üç boyutlu donuk bir evrenden ayırt edilemeyecektir.

Bugün artık bilimin, Leukippos, Demokritos ve Anaksagoras[8c] gibi filozofların ortaya attıkları, gözlemlenebilir somut tikellerin parçacıklardan oluştuğu savını doğruladığını biliyoruz. Elimizde bir kitap tutuyor olduğumuz olgusu, daha küçük bir ölçekte, uzayın o bölgesinde için için kaynaşan bir parçacıklar kalabalığı bulunduğu olgusundan pek de farklı değil. Bundan dolayı gözlemlenebilir nesnelerin doğası ve temel niteliklerine ilişkin soruların yanıtlarının parçacıklar ölçeğinde aranması gerekmez mi? Nesnenin doğasının ne olduğu sorusuna bugün pek çoğumuzun, tartışmaya gerek bile duymadan verdiği yanıt, cisimlerin gerçekte pek de göründükleri gibi olmadıkları ve onların aralarında boşluk bulunan gözlemlenemeyecek ölçüde küçük parçacıkların biraradalığından oluştukları değil mi? Böyle bir yaklaşım, bir anlamda, nesnenin doğasını veriyor. Nesnenin yapısını, algılanan özelliklerini, özdeksel bileşimini ve özdek türü olarak (sertlik, kırılganlık gibi) kimi niteliklerini açıklıyor. Ancak nesnenin doğasının ne olduğunu sorarken, felsefe açısından gündeme getirdiğimiz, bundan daha da temel bir anlam. Biz böyle bir soruyla, nesne olmanın nesne olmamaya göre neler içerdiği, nesneyi nesne yapanın ne olduğu, herhangi bir nesnenin varolması, ya da yok olmasının koşulları, nesneyi oluşturan ve *kendileri nesne olmayan* temel ögelerin ne olduğu gibi konulara ilişkin anlayışımızı derinleştirmek istiyoruz. Parçacıksal açıklamanın bu anlamdaki "doğa"yı kavramak açısından yeri nedir?

Bu son anlamda nesnenin doğasını tanımaya ilişkin amacın, insanın kendi bulunduğu ölçek açısından, öncelikle, gözlemleyebildiği, beş duyusuyla kavrayabildiği nesnelere yönelik olduğu üzerinde pek bir görüş ayrılığı olmasa gerek. Soru, gözlemlenebilir nesnelerin doğasını tanımanın, önce parçacıkların doğasını tanımayı gerektirip gerektirmediği olsun. Bunun zorunlu olup olmadığını ele aldığımızda, böyle bir zorunluğun bulunmadığını görüyoruz. Belirli bir nesneyi oluşturan parçacıkların nicelik ve bileşiminde önemli bir değişiklik olmadan da, bu nesnenin yok olarak yerine başka bir nesnenin gelmesi açıkça olanaklı. Tunçtan yapılmış bir yontuyu eritip bir bidon biçimine dönüştürürsek, yontuyu ve bidonu oluşturan özdeği etkilemeden bir nesneyi yok etmiş ve aynı özdekten başka bir nesne yaratmış oluruz. Demek ki, parçacıkların nitelikleri, bu parçacıkların oluşturdukları nesnelerin niteliklerini tam olarak vermeyebiliyor. Ancak daha önemlisi, nesnenin doğasına ilişkin bu daha temel anlamda sorulan soruyu parçacıklarla verilen bir açıklamayla karşılamak, bir yanıt sağlamak yerine, aynı soruyu küçükler ölçeğine kaydırıyor. Eğer nesneler gözle görülemeyecek ölçüde küçük özdeksel parçacıklardan oluşuyorsa, bu parçacıklar da özdeksel "cisimcikler" olmalı[8d], nesnenin bizim ilgilendiğimiz en temel niteliklerini onlar da taşıyor olmalıdır. Dolayısıyla aynı temel soru onlar için de geçerli olacaktır. Açıklanan biçimiyle yukarıdaki durum, parçacıklarla verilen açıklamanın bizim ilgilendiğimiz anlamındaki soruyu tam olarak karşılamadığını gösteriyor. Soruyu parçacıklar alanına kaydırmanın önemli bir güçlük getirdiği de söylenebilir: Parçacıkları, sıradan nesneleri tanıdığımız gibi tanıyamıyoruz; onlar kuramsal varlıklar olarak, deneyin doğrudan erişemediği bir düzeydeler. Onların ancak kimi neden ve etkilerini gözlemleyebiliyoruz. Nesnenin doğasını kavrama çabasını doğrudan gözlemlenebilirler düzeyinde tutmamak için ağırlıklı bir gerekçe yok gibi duruyor.

Nesnenin doğasının ne olduğu sorusu, ele aldığımız anlamıyla, bilimsel bir soru değil. Nesnenin bu anlamındaki doğasını bilim araştırmıyor; yalnızca varsayıyor. Bilimin betimlemeye çalıştığı anlamdaki doğa, nesnenin taşıdığı yapısal ve genel nitelikler, geçirdiği değişimler, devinim ve başka nesnelerle ilişkilerinden oluşuyor. Oysa bütün bunlar var olmak, yok olmak, ayırt edilebilir olmak, nitelik taşımak, değişim, olay, devinim gibi ulamların ne olduğunu tartışmak ve açıklamak yerine, bu açıklamaları *varsayıyor*. Felsefe açısından nesnenin doğasını araştırmak, işte bu temel ulamları daha iyi kavramaya yönelik bir çabadır.*

NOTLAR

1. Bu sorunların tartışması için Bkz. Arda Denkel, *Bilginin Temelleri*, Metis, 1984.
2. Daha öncekiler gibi bu varsayımın da tartışması ve temellendirilişi için aynı kaynağa bakılabilir.
3. P.F. Strawson, *Individuals*, Methuen 1959, s. 46-58; Quinton, "Objects and Events", *Mind* 1979, s. 197-214.
4. Bkz. B. Russell, *Analysis of Matter*, Unwin, 1927, Bölüm 23.
5. B. Russell, *Logic and Knowledge*, R.C. Marsh (der.), Unwin 1956 s. 329; ayrıca bkz. A.N. Whitehead, *Process and Reality*, London Macmillan, 1929; *Science and the Modern World*, London: Macmillan, 1926; C.D. Broad, *Scientific Thought*, London: Routledge and Kegan Paul, 1949, s. 346 ve sonrası, ayrıca s. 393.
6. D. Davidson, *Actions and Events*, Oxford U.P., 1980, s. 163-181.
7. N. Goodman, *The Structure of Appearance*, Harvard U.P., 1951; W.V. Quine, *Word and Object*, MIT Press, 1960 ve *The Ways of Paradox*, Random House, 1966; J.J.C. Smart, "Spatialising Time" *Mind*, 1955.
8. Strawson, a.g.y., s. 46; Quinton, a.g.y., s. 212-213.

8a. Aristoteles değişim ve zaman arasındaki ilişkiyi "Zorunlu" olarak niteler. Ona göre zaman değişime bağımlıdır: Değişim olduğu için zaman da vardır. Zaman, değişime bağlı, ona türevsel olan bir yön, bir özelliktir. Bkz. *Physika, VIII.* 1.251b10.

8b. Bkz. Aristoteles, *Physika*, I.7.190a 13 ve 30.

8c. Anaksagoras'ın *parçacıklardan* sözettiği konusunda temkinli olmak gerekiyor. Onun kullandığı "moria" sözcüğünün parçadan çok pay anlamına geldiği vurgulanmıştır. Bkz. G.S. Kirk ve J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge U.P., 1957, s. 377.

---

* *Nesne ve Doğası*, Metis Yayınları, İstanbul, 1986, ss. 11-19.

POZİTİVİZMİN AÇIKLAMA ANLAYIŞI ÜZERİNE

KURTULUŞ DİNÇER

Çağımız biliminin önemli özelliklerinden biri, açıklama anlayışıdır. XIX. yüzyılda ortaya konan, XX. yüzyılın başlarında neo-pozitivizmin yaygınlaştırdığı bilim anlayışı, bilimsel açıklamayı yasa aracılığıyla açıklama diye görmekte, gerek doğa bilimlerinde gerek tarih ve toplum bilimlerinde açıklamanın genel yasalara dayandığı yollu bir görüşü savunmaktadır.

Çağımız bilimi XIX. yüzyıl bilim felsefecilerinin gösterdiği hedefe ulaşmış görünüyor. Genel yasalı açıklama düşüncesi bilimin "resmî" anlayışı haline gelmiş; genel yasalı açıklama modeli, artık modellerle yapılan bilimin resmî açıklama modelini oluşturuyor. Bilimin artık tek bir yöntemi, tek bir açıklama anlayışı var. Matematiksellik öylesine yaygınlaşmış ki, matematiğin dilini kullanmayan bilgi alanları "inandırıcı" değil artık. Matematik ile mantık, insanı biçimsel, yapıntı bir dünya içerisine sokuyorlar giderek, Hannah Arendt'in dediği gibi, insan ne zaman kendi dışındaki nesnelere ilişkin birşeyler öğrenmeye kalksa kendi yapıntılarıyla karşılaşıyor.

Olup biten herşeyi genel yasa altına sokarak açıklamaya yönelik çaba, bütün kavramların mantıksal çözümleme yoluyla, eninde sonunda birbirine indirgenebileceği düşüncesinde buluyor kaynağını. Mantıksal çözümlemenin, gelecekte herşeyi tek bir yasa ile açıklayabilmemizi sağlayacak bir yol olduğu düşünülüyor. Ama bilimin hiçbir zaman böyle bir yasaya, tek bir hakikate ulaşamayacağı da sık sık söyleniyor.

Bu yazının amacı, genel yasalarla açıklama düşüncesinin böylesine yaygınlaştığı çağımızda ortaya konan bir açıklama modelini, Hempel'in "bilimlerde genel yasalı açıklama" modelini ana hatlarıyla sergilemek, modelin çeşitli bilimlere uygulanışını ele almak, tarihsel arka planını ve gördüğü tepkileri gözden geçirmek.

* * *

Hempel'e göre, bilimsel araştırmanın çeşitli alanları, deneysel bilimler ve deneysel olmayan bilimler diye iki büyük grupta toplanır. İlki, yaşadığımız dünyadaki olguları keşfetmeye, betimlemeye, açıklamaya, önceden kestirmeye çalışır. Deneysel bilimler, önermeleri deneysel bulgulara başvurmaksızın doğrulanan mantık, matematik gibi deneysel olmayan bilimlerden ayrılırlar.

Deneysel bilimler de çoğu kez doğa bilimleri ve toplum bilimleri diye bölümlenir. Ama Hempel'e göre doğa bilimleri ile toplum bilimleri karşılaştırıldığında görülür ki, bilimsel araştırmanın ussal yapısına ve yöntemlerine ilişkin bulguların çoğu iki alan için de geçerlidir. Bundan ötürü, "deneysel bilim" ve "bilimsel açıklama" deyimleri tüm deneysel araştırma alanı için, yani doğa bilimleri, toplum bilimleri ve tarih araştırmaları için kullanılabilir. Başka deyişle, bu alanlarda kullanılan yöntemler birtakım temel nesnellik ölçütlerine uygundur. Bu ölçütlere göre, varsayımlar ve kuramlar herkesin görebileceği kanıtlara başvurularak sınanabilir olmalıdır. Karşı yönde kanıtlar ya da daha uygun varsayımlar, kuramlar bulunduğunda da, bunların terkedilmesi gerekir.

Deneysel bilimlerin sağladığı açıklamanın yapısı nedir? İlişkin oldukları deneysel olgular hakkında ne söylerler? İşte bu soruları ancak çeşitli bilim alanlarında yapılan açıklamaların biçim ve işlevlerine bakarak yanıtlayabiliriz.

Hempel'in şu örneğiyle başlayalım:

Bir civalı termometre hızlıca sıcak suya batırılıyor. Civa düzeyinde önce bir düşüş, sonra hızlı bir yükseliş görülüyor. Bu durum nasıl açıklanır? Isının artışı önce yalnız termometrenin cam tüpünü etkiliyor; onu genleştirerek içersindeki civaya daha geniş bir uzam sağlıyor. Civa düzeyi bu yüzden düşüyor. Sonra ısı iletiliyor ve ısıdaki artış civaya

ulaşıyor. Bu kez civa genleşiyor. Civanın genleşme katsayısı camınkinden düşük olduğu için, civa düzeyi yükseliyor.

Hempel'e göre, bu açıklamada iki tür önerme bulunmaktadır. Birinciler, açıklanacak olgudan önce ya da onunla eşzamanlı gerçekleşmiş olan birtakım koşulları dile getirir. Bunun için bunlara kısaca önkoşullar denebilir. Burada önkoşullar, termometrenin cam tüpten yapılmış olması ve sıcak suya batırılmasıdır. İkinci tür önermeler ise birtakım genel yasaları dile getirir. Bu örnekte bunlar civa ile camın ısıyla genleşmesi yasalarıyla, camın ısı iletkenliğinin düşüklüğüne ilişkin önermedir. Bu iki önerme kümesi düzgünce dile getirildiğinde, söz konusu olgu açıklanabilir. Kısaca, olay genel yasalar altına sokularak, yani bu olayın birtakım önkoşulların gerçekleşmesi halinde, birtakım yasalara uygun olarak gerçekleştiği gösterilerek açıklanmaktadır.

Ancak neden sorusu yalnız olaylar, olgular için değil, yasaların kendisi için de sorulabilir. Örneğin "Işığın yayılması neden kırılma yasasına uyar" diye sorulabilir. Klasik fizik bu soruyu ışığa ilişkin dalga kuramıyla yanıtlar, açıklar. Işığın yayılmasının genel bir dalga olgusu olduğunu, her dalga olgusunun kırılma yasasına uyduğunu söyler. Bir genel düzenliliğin açıklaması, onu daha kapsamlı, daha genel bir yasa altına sokmaktan başka birşey değildir. Örneğin serbest düşmenin ve gezegen devinimlerinin kimi görünümleri, Galilei ya da Kepler yasaları altına sokulabilirken, bu yasalar da daha kapsayıcı bir yasa kümesinden, diyelim Newton'un devinim yasası ile yerçekimi yasasından türetilerek açıklanır. Bunlar da yine, daha kapsayıcı olan genel görelilik kuramının altına sokularak açıklanabilir.

Görüldüğü gibi, Hempel'e göre bir olayın bilimsel açıklamasını yapmak, o olayı birtakım önkoşullardan ve bilinen kimi yasalardan türetmektir. Açıklama bir mantıksal türetim işidir.

Hempel bu açıklama anlayışını şematik bir modelle göstermekte, iktisat ve toplumbilimden örneklerle de modeli desteklemeye çalışmaktadır. Bu alanlardaki güçlük, yasaların açıklamalarda açıkça dile getirilmemesinden, biliniyor sayılmasından ileri gelmektedir. Bu alanlarda yasalar örtük bir biçimde dile getirilmektedir.

Toplumsal ve iktisadî etkenlerin söz konusu edildiği şu örneğe bakalım:

1946 sonbaharında, Birleşik Devletler pamuk piyasasında öyle büyük bir fiyat düşüşü oldu ki, New York, New Orleans ve Chicago'daki borsalar çalışmalarına bir süre ara vermek zorunda kaldılar. Gazeteler, olayı açıklama çabasıyla, olayın arkasında New Orleans'ta elindeki stokların çok fazla olmasından kaygılanan ve bu yüzden stoklarını eritmeye başlayan büyük bir spekülatörün bulunduğunu söylediler. Ardından, daha küçük spekülatörler de, paniğe kapılarak, onu izlediler. Böylece söz konusu durum ortaya çıktı.

Hempel'e göre, burada yapılan açıklama, fizik bilimlerindeki örneklerine çok benzer bir biçimde, birtakım önkoşul önermelerini ve bu önkoşulları açıklanması istenen olaya bağlayan birtakım genel düzenliliklerin bulunduğu sayıltısını içermektedir. Söz konusu genel düzenlilikler açıkça dile getirilmemiştir. Ama değişmeyen talep koşulları altında, büyük ölçüde değişmeyen arzın pamuk fiyatlarının düşmesine yol açışını açıklamak için bir tür arz-talep yasasının bulunduğu varsayılmaktadır. Ayrıca, iktisadî durumlarını korumaya ya da daha iyiye götürmeye çalışan bireylerin davranışlarında da birtakım düzenliliklerin bulunduğuna inanılmaktadır. Bu tür yasalar yeterli kesinlik ve genellikle dile getirilmediğinden, açıklama eksiktir. Ama amacı, hiç kuşkusuz, bu olayı iktisadî, toplumsal, ruhsal düzenlilikler içersine sokarak açıklamaktır.

Hempel'in 1942'de yayımlanan "Tarihte Genel Yasaların İşlevi" adlı yazısı, "Kapsayıcı Yasa Modeli" *(Covering Law Model)* diye bilinen açıklama modelini ana hatlarıyla ortaya koyduğu ilk yazıdır. Bu yazıda Hempel genel yasaların tarihte ve doğa bilimlerinde oldukça benzer işlevleri olduğunu, bunların tarihsel araştırma için vazgeçilmez bir araç olduğunu ileri sürmektedir. Genel yasalı açıklamaya ilişkin olarak buraya dek söylenenler, tarihteki

açıklamaya da uygundur. Tarihsel açıklama, bir olayın gerçekleşmesinin bir rastlantı sorunu olmadığını, beklenmesi gereken bir şey olduğunu göstermeyi amaçlar. Sözü edilen beklenti bir kehanet değil, genel yasa sayıltısına dayalı ussal bir bilimsel tahmindir. Bu böyle olduğuna göre, çoğu tarihçi tarihsel olayları açıklamaya çalıştığı halde, kiminin genel yasalara başvurma olanağına karşı çıkması tuhaftır. Kimi tarihsel açıklamanın dayandığı tümel varsayım kimi kez açıkça dile getirildiği halde, kimileri varsaydıkları genel düzenliliklere ilişkin açık bir önerme ortaya koymazlar. Tarihsel açıklamanın genel yasalara başvurmadığı düşüncesi buradan kaynaklanmaktadır. Bu da herhalde tümel varsayımların bireysel ya da toplumsal psikolojiye ilişkin olması, bunların herkesçe bilindiğinin düşünülmesindendir. Ayrıca, araştırma alanının yapısından ötürü, bunları açıkça dile getirmek zaten güçtür. Tarihsel açıklamalarda bulunan yasalar örtük yasalardır.

Başlangıçta da belirttiğim gibi, Hempel doğa bilimleri ile tarih ve toplum bilimleri arasında, yöntemleri ve yaptıkları açıklamaların biçimi bakımından, hiçbir fark görmemektedir. Zaten pozitivist bilim anlayışınca, bir bilgi alanının bilim adına değer olması, herşeyden önce genel yasalı açıklamalar yapabilmesine, bu açıklamaların da deney ve gözlem yoluyla doğrulanabilmesine bağlıdır.

* * *

Hempel'in ortaya koyduğu bilimsel açıklama modeli genel bir bilim felsefesi tutumunun açıklama anlayışından ayrı düşünülemez. Bu açıklama modeli XIX. yüzyılda gelişen ve XX. yüzyılın başlarında neo-pozitivizm aracılığıyla yaygınlaştırılıp günümüze dek gelen pozitivist bilin anlayışının tipik bir anlatımıdır. Dolayısıyla, bu bilim anlayışını ortaya koymak, biraz gerilere gidip XIX. yüzyılda bilimin ne idüğü üzerine düşünenlerin yapıtlarına bir göz atmayı, bu yapıtların ana kaygılarını belirlemeyi gerekli kılar.

Pozitivist bilim anlayışının XIX. yüzyıldaki iki kaynağı, bilindiği gibi, Auguste Comte ile John Stuart Mill'dir. Hatta pozitivizm adını da Comte'a borçluyuz.

Kaynağını bu iki düşünürün yapıtlarında bulduğumuz anlayışın ana kaygılarını üç başlık altında saralayabiliriz: ilki yöntemsel monizm, yani bilimsel araştırma konularının çokluğu ve çeşitliliği karşısında bilimsel yöntem birliği ülküsü. Bu ülküye göre, bütün bilimlerde tek ve aynı yöntemin kullanılması gerekmektedir. İkinci kaygı, doğa bilimlerinin, özellikle de matematiksel fiziğin bütün öteki bilimlerin gelişme ve tamlık derecelerini ölçebilecek, yöntemi bakımından örnek oluşturabilecek bir arketip olduğu düşüncesidir. Buna göre, bütün bilimler matematiksel olmalı, insan bilimleri de dahil bütün bilimsel etkinlik alanları matematiksel, niceliksel çerçeveler içersinde ele alınmalıdır. Üçüncü kaygıya gelince; en ıralayıcı olanı budur ve açıklamaya ilişkindir. Bu bilim anlayışına göre, bilimsel açıklama, belirli bir ölçüde, nedenseldir; özetle söylendikte, tek tek durumların genel yasalar altına konmasından başka birşey değildir.

Nitekim Comte'a göre, pozitif felsefenin ana özelliği, bütün olguları değişmez doğal yasalara bağlı saymak, ana amacı ise bu yasaları keşfetmek, sayılarını olabilecek en küçük sayıya indirmektir. Pozitif açıklamaların yapması gereken, olguları ardıllık ve benzerlik ilişkileriyle biribirine bağlamaktır. Bu ilişkilerse matematiği örnek alarak kurulmalıdır. Çünkü "matematiğin incelenmesiyle ve ancak bu yolla bir *bilimin* ne olduğuna ilişkin tam ve derinlemesine bir fikir edinebiliriz". Matematik bilimini her felsefenin temeli saymak gerekir: "Pozitif felsefe matematikle oluşmaya başlamıştır: *yöntem* bize ondan gelir".

XIX. yüzyılın egemenlik ülküsü Comte'un "bilim önceden görmedir; önceden görme ise eylemde bulunma" diyen tümcesinde dile gelir. Bu tümce bize çok daha gerilerde kalan bir başka filozofu, "bilmek egemen olmaktır" diyen Francis Bacon'u anımsatmaktadır. Gerçekten, bu bilim anlayışının kökleri, Ortaçağın seyir ülküsünden Yeniçağın egemenlik ülküsüne geçiş diye nitelenen Renaissance'a, belki de daha gerilere uzanmaktadır.

Yeniçağın bilim anlayışını gözden geçirmek isteyenler, yasa kavramının ve matematiğin oradaki önemini hemen göreceklerdir. Ama ben burada o denli uzağa gitmeyeceğim.

Comte yer fiziğinin, gök fiziğinin, organik fiziğin (kimyanın) kurulmasından sonra, sıranın toplumsal fiziği kurmaya geldiğini düşünmektedir. Pozitif felsefenin en dikkate değer özelliği, toplumun yeniden düzenlenmesinin tek sağlam temeli olarak görülebilmesidir. Bunu yapmak içinse, varolduğundan hiç kuşku duyulmayan yasaları ortaya çıkaracak, aralarında ilişkiler kuracak, bu yolla da toplumsal olguları açıklayabilecektir. Böylece doğaya egemen olma isteği topluma egemen olma isteğine dönüşmüştür. Toplumsal fizik sosyoloji demektir. Sosyolojinin bilim adını hak etmesi ise genel yasalı açıklamalar yapabilmesine bağlıdır.

Hempel'in genel yasalı açıklama modeli, düşünsel temelini Auguste Comte'un bilim ülküsünde buluyorsa, kavram çerçevesini de John Stuart Mill'in yapıtından almaktadır. Mill'in yapıtında, bir yandan toplum biliminin *olanaklılığının*, bir yandan da toplumsal olgular ile insan eylemlerini genel yasalarla açıklamanın olanaklılığının soruşturulduğunu görüyoruz.

Mill'e göre, bir olguyu açıklamak, onun nedenini göstermek, yani o olgunun bir durumu olduğu nedenlilik yasasını ya da yasalarını dile getirmektir. Aynı şekilde, bir yasa ya da doğadaki bir tekbiçimlilik, o yasanın kendisinin bir durumu olduğu ve kendisinden türetilebildiği bir başka yasa ya da yasalar gösterilince açıklanmış olacaktır. Bu, doğa bilimlerinde olduğu kadar tarih ve toplum bilimlerinde de böyledir. Mill, Condorcet'nin geleceği önceden görme konusunda söylediklerinden son derece etkilenmiş gibidir. Condorcet XVIII. yüzyılda, insanın yasalarını bildiği olguları önceden görebildiği, geleceğin olaylarını büyük bir olasılıkla önceden kestirebildiği düşüncesine dayanarak, insanlığın, gelecekteki yazgısının resmini doğruya yakın bir biçimde çizme uğraşını düşsel bir uğraş diye görmememiz gerektiğini söylüyordu. Ona göre, evrendeki olguları yöneten yasaların zorunlu ve değişmez olduğu düşünülüyorsa, bu ilkenin insanın düşünsel ve ahlâksal gelişmesi için de doğru olması gerekirdi.

Böylece Mill, soruşturmasının sonunda, insan yapısına ilişkin bir bilimin olanaklı olduğu sonucuna varır. Bilim konusu olmak olguların genel yasalara uygun olarak olup bitmesi demektir. Toplumsal olgular da genel yasalara uygundur. Toplumsal olgular hakkındaki bilgimiz gökbilimdeki kadar kesin değildir, ama kesinlik farkı yasalarda değil verilerdedir. Zaten bütün bilimlerin sağın bilim olması gerekmez. Gökbilim sağın bilim olmadan önce de bilimdi. Ayrıca, tarihsel olguların tekbiçimli yasalara bağlı oldukları istatistiklerce doğrulanmıştır. Tarih bilimi, geleceğin olaylarını önceden ortaya koyabilmek için, genellemeleri, genel-yasaları gereksinir.

Hempel'in açıklama modelinin asıl sahibi olduğunu ileri süren Popper'e gelince; O, Mill'in açıklama konusundaki düşüncelerine katılmaktadır ve bir olayı açıklamanın birtakım önkoşul önermeleri ile birkaç evrensel yasadan o olayı türetmek demek olduğunu söylemektedir. Zaten bu açıklama modeli kimi yazarlarca Popper-Hempel Modeli diye anılmaktadır.

Popper'e göre tarihte yasa yoktur. Tarihte yasa olduğunu, toplumbilimin görevinin tarihsel öndeyilerde bulunmak olduğunu ileri sürmek ona göre tarihsicilik demektir. Tarihsicilik, Popper için, sefaleti gösterilmesi gereken birşeydir. Tarihçiler açıklamalarında yasa kullanırlar, açıklamalarını sözünü ettiğimiz modele göre yaparlar ama, bu açıklamalarında kullandıkları yasalar tarihin kendi yasaları değil, toplumbilim, ruhbilim, iktisat gibi insan ve toplum bilimlerinin yasalarıdır. Oysa tarihsiciler fizik bilimlerinin başarısından etkilenerek, oradaki yasaları tarihte de görmeyi istemektedirler. Buna karşılık Popper'e göre, toplum bilimlerinin işi tarihsel gelişmeleri önceden görmek değildir. Toplum bilimlerinin görevi tarihsel kehanette bulunmak değildir. Bir toplum bilimi olan tarih, geleceğe ilişkin öndeyilerde bulunmayı değil, geçmişin olaylarını açıklamayı amaçlar. Bu

açıklamalarında da genel yasaları kullanır. Ama bu yasalar, Hempel'in de söylediği gibi, örtük yasalardır. Tarihçi bunları açıkça dile getirmez, biliniyor sayar. Çünkü bunlar, herkesin bildiği sudan birtakım genel düzenliliklerdir.

* * *

Hempel'in yazılarında ana çizgileriyle dile gelen pozitivist bilimsel açıklama anlayışı, XIX. yüzyıldaki kaynaklarından beri, çeşitli tepkilerle karşılaşmıştır. Wilhelm Dilthey'in 1883'te yayınlanan *Tinbilimlerine Giriş* adlı yapıtında ortaya koyduğu doğa bilimleri-tin bilimleri karşıtlığı, pozitivist bilim anlayışı ile bilimsel açıklama modeline gösterilen tepkilerin ana kaynağı olmuştur. Hempel Modelini "Kapsayıcı Yasa Modeli" diye adlandırarak ona en büyük tepkiyi gösteren William Dray'in görüşleri de ana çizgileriyle aynı kaynaktan çıkmaktadır.

Dray'a göre, Popper'in görüşünü geliştiren Hempel kapsayıcı yasa modelini geneller ve onun tarihsel durumlara başarıyla uygulanabileceğini daha ayrıntılı bir biçimde göstermeye çalışır. Popper'in amacı tarihi daha "bilimsel" hale getirmektir. Bunun için de katı mantıksal ölçütleri pek önemser. Oysa Hempel'in açıklama modeli Popper'inkinden daha katıdır. Hempel'in amacı da tarihe bilimsel bir yapı kazandırmaktır. Hempel'in bilimciliği, bilimsel açıklamalar ile sözde açıklamalar arasında yaptığı ayırımla da kendini göstermektedir. Her açıklama ya bilimseldir ya sözde açıklamadır Hempel'e göre. Genel yasalar kullanılmışsa ve bunlar deney-gözlem aracılığıyla doğrulanıyorsa bilimsel açıklamalar söz konusudur, yoksa sözde bilimsel açıklamalar.

Dray pozitivist açıklama modelini eleştirirken, tarihte yapılan açıklamaların bu modele ne ölçüde uyduğunu sorar. Yani bir genel yasanın yapılmış bir açıklamada vazgeçilmez bir işlevi olduğunu ne ölçüde ileri sürebiliriz?

Dray'e göre, tarihsel açıklamaların genel yasalara dayandığı yollu görüşün karşılaştığı en önemli eleştiriler, tarihsel olayın biricikliğini ve geçmiş insan eylemlerinin ussallığını ileri süren eleştirilerdir. Örneğin Oakeshott tarihçinin biricik olanla, yinelenmez olay dizileriyle uğraştığını düşünür. Buna göre, tarihsel olayları genel yasaların özel durumları diye görmek tarih araştırmasının bir sayıltısını bilmemek ve geçmiş olayların araştırılmasını bilimsel bir araştırmaya dönüştürmek demektir. Bilim adamının tek tek şeylerle, tek tek olaylarla işi yoktur. Oysa tarihte durum başkadır. Tarihçi, örneğin, Fransız devrimiyle ilgilenir ve onu tüm biricikliği, tekliğiyle inceler. Yasalar biricik oluşlara değil, olay türlerine ilişkindir. Tarihte ise biricik oluşlar vardır.

Dray'in pozitivist bilimsel açıklama modeline yönelttiği eleştirinin kavram çerçevesini Collingwood belirlemektedir. Collingwood tarihsel olayın biricikliğini vurgularken, tarihçinin bilim adamının yaptığı gibi nedenler peşinde koşmadığını, bir olayı anlamanın, ne olduğunu anlamanın neden olduğunu da anlamak demek olduğunu ileri sürmektedir.

William Dray bu görüşlerin ışığında, genel yasanın tarihsel bir açıklamada ne gerekli koşul ne de yeterli koşul olabileceğini söyler. Gerekli koşul olamaz, çünkü bir genel yasayla onun açıkladığı söylenen olay arasında sıkı bir mantıksal bağlantının bulunduğu söylenemez. Yeterli koşul olamaz, çünkü, örneğin bir şeye şaştığımızda bize "bu hep olur" ya da "olur böyle şeyler" denirse, bunun herhangi birşeyi açıkladığı söylenemez. Birşeyi beklemek için iyi bir gerekçemiz olması, onun neden olduğunu açıklamaya yetmez.

Bir ana-baba çocuğunun "neden?" sorularını yukarıdaki gibi yanıtlarsa, açıklamadan uzak olan böyle bir yanıt, bu ana-babanın açıklama yapamadığının ya da yapmaya istekli olmadığının göstergesi olacaktır. Aynı durum tarihçi için de söz konusudur. Tarihçi incelediği şeyin açıklamasını yaparken, olup biten hakkında oldukça ayrıntılı bilgi vermek ister. Olayları "bu hep olur" diye açıklamaz. Yani açıklamalarında yasa kullanmaz. Başka alanlardaki geçerliği ne olursa olsun, Hempel Modeli tarih için tehlikeli bir modeldir. Açıklama yalnızca mantıksal bir türetim işi değildir.

* * *

Hempel'in genel yasalı açıklama modeli, XIX yüzyılın bilim ülküsünü gerçekleştirmeyi amaçlayan çağımız biliminin yaygın açıklama modeli olmuştur. XIX. yüzyıl pozitivizminin bilimlerde tek yöntemi, matematikselliği ve genel yasalı açıklamayı vurguladığını belirtmiştik. XX. yüzyılın başlarında doğan neo-pozitivizmin ülküsü ise, bilimi "bilimsel yönteme" indirgeyen bilimsel dünya görüşüdür. Bu bilimsel dünya görüşüne göre, felsefenin işi kavramların ve ifadelerin açıklığa kavuşturulması, yöntemi ise "mantıksal çözümleme"dir. Deneyciliğe gelince; Paul Feyerabend'in dediği gibi, her türlü düşünsel uğraşının resmî felsefesidir.

Bilimsel yöntemin bilim karşısındaki zaferinden XIX. yüzyılda Nietzsche söz etmişti. Nietzsche XIX. yüzyıl bilimciliği kökü Hıristiyanlıkta, ondan önce de Platon'da bulunan bir hakikat anlayışına bağlıyordu. Eskiçağ bilgeleri bilgiyi erdem için istiyorlardı, ama artık bilgi ve hakikat kendisi için istenir olmuştu. Hakikat bir araç olmaktan çıkmış, kendisi için istenen bir amaç olmuştu. Nietzsche'ye göre, yargılarımızın pekinsizliğine, düşüncelerimizin sürekli değişmesine öyle alışmışızdır ki, bilimin sonuçlarının böylesine sağlam kalışını görünce şaşkınlığa düşeriz. Birkaç sağlam temel bulduk diye eskinin masallarına kulak asmaz olduk. "Bir kerecik olsun ayakları yerden kesilmek!" diyordu Nietzsche. "Kendini suyun salıntısına bırakmak! Yanılmak! Delirmek! Eskiçağların cenneti, esrikliğiydi bu". Bizim mutluluğumuzsa, Nietzsche'ye göre, gemisi batmış, kıyıya çıkmış, şimdi de ayaklarını sağlam toprağa basan ve oynamadığına şaşıp kalan bir adamın mutluluğuna benziyor. Bu mutluluk içersinde bilimi kutsayıp ona şükrediyoruz.

Bizi bilginin ve bilimin daha eski evrelerinden ayıran şey "betimleme"dir Nietzsche için. Oysa biz ona açıklama diyoruz. Biz öncellerimizden daha iyi betimliyoruz ve onlar kadar az açıklıyoruz. Toy insanın ve daha eski kültürlerin yalnızca biribirinden ayrı iki şey gördükleri yerde, biz katmerli ardarda gelişler çıkardık ortaya. Bu insanın "neden" ve "sonuç" dediği şeydir. Biz imgenin ötesine gitmeden, yalnızca oluşun imgesini yetkinleştirdik. Her durumda nedenler dizisi karşımıza daha tam olarak çıkıyor. Biz de, şunun şunun arkadan gelebilmesi için, önce şunun şunun olması gerektiği sonucunu çıkarıyoruz. Ama bu bize hiçbir şey anlatmaz. Bütün kimyasal fenomenlerde nitelik herşeye karşın eskiden olduğu gibi bir "mucize" olarak görülür. Hareket de öyle. Hiç kimse çarpmayı açıklayamamıştır. Nietzsche'ye göre, açıklanamaz da bu. Çünkü varolmayan şeylerle, çizgiler, yüzeyler, cisimler, atomlar, bölünebilir zamanlar ve bölünebilir uzaylarla iş görüyoruz yalnızca.

Yüzyılımızda da pozitivist bilim anlayışını bilimi bilimsel yöntemden ibaret gördüğü, bilimin bilimsel yöntemin uygulanışının dolaysız sonucu olduğunu ileri sürdüğü için eleştirenler olmuştur. Alexandre Koyré ve onu izleyen Thomas S. Kuhn gibileri, bilimin bir tarihi olduğunu göstermeye çalışmış, neo-pozitivizmin yaygınlaştırdığı bilim anlayışı ile bilim adamı imgesini yıkmak için çaba göstermişlerdir. Onların savı, yaygın olarak sanıldığının, hatta inanıldığının tersine, bilimin sürekli yetkinleşmediği, bizlerin eskilerden daha çok şey bilmediği, bilimde ilerlemeden söz edilmeyeceği, ilerleme söz konusu olsa bile, bunun bilgilerin birikimiyle değil, devrimler yoluyla olduğu, bilim adamının sanıldığı gibi önyargısız, nesnel, eleştiriye açık olmadığı, incelediği konuya hep içerisinde bulunduğu paradigmanın gözlüğü ve diliyle baktığı, bilimin varlığının bir paradigmanın varlığına bağlı olduğu yolluydu. Ama insanın dünyaya bakışının hep bir paradigma ya da çerçeveyle belirlendiğini ileri süren bu eleştiri öyle ileri götürülmüştür ki, günümüzde kimi felsefecileri herhangi bir kuramsal yaklaşımdan bağımsız bir olgular dünyası bulunmadığını, herhangi bir çerçeveyle belirlenmemiş nesnel, ortak bir deney ve gözlem dilinden söz edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

Bilim adamını içerisinde bulunduğu bilimsel topluluk ve gelenekle birlikte ele alan Kuhn, pozitivist açıklama anlayışını eleştirirken, tarihsel anlatının betimlediği olayları inanılır ve anlaşılır kılması gerektiğini söylemektedir. Tarih bir anlamda açıklama uğraşıdır. Ama

açıklayıcı işlevini yerine getirmek için genellemelere başvurmaz. Ona göre felsefeciler tarihte kapsayıcı yasanın rolünü tartışırken, örneklerini iktisatçıların ve toplumbilimcilerin çalışmalarından almaktadırlar, tarihçilerin çalışmalarından değil. Tarihçinin yazılarında yasamsı genellemeler bulmak son derece güçtür. Geleceği önceden kestirme işi tarihçinin alanına girmez. O bir toplumbilimci de değildir, kâhin de. Tarih açıklayıcıysa, anlatılarının genel yasalarca kapsanmasından ötürü değildir bu. Daha çok "Şimdi ne olduğunu biliyorum" diyen okurun, aynı zamanda "Şimdi anlamlı; şimdi anlıyorum; daha önce benim için yalnızca bir olgular listesi olan şey anlaşılır hale geldi" demesinden ötürüdür. Kuhn'a göre, kapsayıcı yasa modelinin doğa bilimlerinden alınarak tarihe uygulandığı açıktır. Ama ilk geliştirildiği alandaki değeri ne olursa olsun, bu uygulama tümüyle uygunsuzdur.

Genel yasalı açıklama modeline karşı çıkanlar genellikle tarihsel açıklamalardaki anlama boyutunu vurgulamaktadırlar. Bu konudaki tartışmalar, çoğu kez, tarihsel açıklamada yasaların yeri olup olmadığı konusundadır.

Kuhn'un bulunduğu düşünce çizgisini izleyen bir başka bilim felsefecisi, P.K. Feyerabend, deneyciliğin XX. yüzyılda her türlü düşünsel uğraşının resmî felsefesi haline geldiğini, artık etiğin, estetiğin ve teolojinin bile deneyciliği benimsediğini ileri sürmektedir. Ona göre, deneyciliğin bilginin durgunlaşmasını önlemeye, ilerlemesini kolaylaştırmaya en elverişli tutum olduğuna inanılmaktadır. Oysa deneycilik dogmaları ve metafiziği saygın kılmanın yeni bir yolunu bulmuş, bunları doğrulamak için, deneysel araştırmanın ancak denetimli bir rol oynadığı bir yöntem geliştirmiştir. Bundan ötürü, Feyerabend'e göre, bilgisel konularda hoşgörülü ve ilerleme adına her zaman döğüşmek gereklidir. Yalnızca düşmanların adı değişir. Bugünkü düşmanlar kendilerine bilim felsefecisi ya da mantıkçı deneyci diyorlar. Bunlar bilimsel ilerlemeye karşı çalışmaktadırlar. Gizli bir örgüte benzerler ve maskelerini düşürmek gerekir.

Feyerabend eleştirilerini neo-pozitivizme ve onun Popper ile Hempelce geliştirilen açıklama kuramına yöneltmektedir. Ona göre bu açıklama modelindeki türetilebilirlik isteği ilk bakışta doğal görünmekle birlikte, bilimsel ilerlemeyi engelleyici bir istektir. Çağdaş deneyciliğin iki koşulu, tutarlılık koşulu ile anlam değişmezliği koşuludur. Tutarlılık koşuluna göre, belli bir alanda ortaya konan kuramlar, bilinen, kabul görmüş kuramlarla çelişmemelidir. Anlam değişmezliği koşuluna göre ise, kuramlardaki terimlerin, kavramların anlamı bilimsel ilerlemeyle değişmemelidir. Bu koşullar Popper-Hempel kuramınca konan, bilimsel bilgiyi taşlaştırıcı, bilimi dogmatik bir metafiziğe götüren koşullardır.

* * *

Bütün bu eleştiriler bir yana, bu genel yasalı açıklama modeli, özellikle tarihsel olayların açıklanması söz konusu olduğunda önemli sakıncalar taşımaktadır. Tarihsel olayların ve bu olayları açıklayacak önkoşulların biricikliği sorunu, tarihte yasaların bulunup bulunmadığı sorunu apayrı bir sorundur. Belli bir tarihsel olaya ilişkin önermeyi kendisinden türetebileceğimiz yasaları ve önkoşulları bulmanın ne denli kolay olduğu düşünülürse, bu modelin tarih alanına uygulandığı durumlarda, karşımıza modele uygun bir dünya çıkması şaşırtıcı olmayacaktır. Fizik gibi alanlarda bile, açıklanması istenen olaylara uygulanacak yasaların belirlenmesi kimi zaman fizikçinin seçimine bağlıyken, tarihte önkoşulların ve yasaların belirlenmesinin ne ölçüde tarihçinin seçimine bırakılmış olacağı açıktır. Bu açıklama modelini kendine model olarak seçen bir tarihçinin, modele uygun açıklamalar yapmakta güçlük çekeceği düşünülemez.

Modelin geleceğe yönelik öndeyilerde bulunmak üzere kullanılması durumunda da geçmişe yönelik bu tutum sürdürülebilir; yasaları temele alarak modele uygun bir dünya, modele uygun olgular yaratılabilir. Modeller, bilimi dilediği her açıklamayı temellendirebilecek duruma getirmiştir.

Hempel modelinin tek tek durumlara da uygulanabilen bir üst-model olduğu, günümüzde bilimlerin kullandığı modellerin yapısına ilişkin olduğu söylenebilir. Bilimlerin bu genel yasalı açıklama modeline uygun modeller ortaya koyması beklenmektedir.

Hannah Arendt'in şu saptaması önemlidir:† "Sıkıntı şudur ki, hemen hemen her aksiyom tutarlı türetimler yapmaya elverişli görünüyor ve bu öyle bir dereceye varıyor ki, hepsi olgularla iyi desteklenen bütüncü tarih yorumları gibi salt düşünsel yapıntılar alanında değil, doğa bilimlerinde de, insanlar benimseyebilecekleri herhangi bir varsayımı kanıtlayabilecek durumdaymış gibiler."

Görülüyor ki günümüzde bilimler her konuda tutarlı açıklamalara girişebilecek durumdadır. Ele aldığımız modelde olduğu gibi, varsayımların, kuramların, modellerin tek tek durumlara uygulanması, bu yolla o modelin, o kuramın geçerliğinin gösterilmesi, kuramları, modelleri, kavramları biribirine indirgeme çabası bilimin yöntemi haline gelmiştir. Tarih gibi, toplumbilim gibi, nesnesi biricik, bir kerelik, yinelenmez olan bilimlerde böyle modellerle iş görmek ise, Hannah Arendt'in dediği gibi, olgu yaratmayı istemek demektir. Böylece totaliter toplumlar, tarih, toplumbilim gibi bilimlerin deney alanı haline gelir. Doğa bilimlerinde ancak laboratuvarda yapay olarak gerçekleştirilen olaylar, tarih ve toplumbilim söz konusu olduğunda, ancak totaliter toplumlarda gerçekleştirilebilir. Totaliter sistemler de eylemin herhangi bir varsayıma dayandırılabileceğini, tutarlı bir biçimde yönlendirilen eylem sürecinde o varsayımın doğru çıkacağını, olgusal gerçeklik olacağını kanıtlamak eğilimindedirler.

Demek ki doğaya egemen olma ülküsü tarihe ve topluma egemen olma ülküsüne dönüşmüştür. Günümüzde toplum mühendisliğinden söz edilebilmesi bunun sonucudur. Sorun herhangi bir açıklama modelinin bir bilimsel etkinlik alanına uygulanıp uygulanamayacağı değil, bilgi alanları arasında model alış verişinin ve modellerle iş görmenin bilimsellik sayılıp sayılmayacağıdır? Böyle bir tutum bilimsellik sayılmamalıdır.*

KAYNAKÇA

Arendt, Hannah, *Between Past and Future, Eight Exercises in Political Thought*, Penguin Books, New York, 1978, s. 86.

Comte, Auguste, *Cours de philosophie positive*, Oeuvres d'Auguste Comte, Tome I, Edition Anthropos, Paris, 1968.
Le systéme de politique positive, Oeuvres d'Auguste Comte, Edition Anthropos, Paris 1969.

Dray, William, *Laws and Explanation in History*, Oxford University Press, Oxford 1964.

Feyerabend, P.K., "How to Be a Good Empiricist", M. Harold (Ed.), *Challenges to Empiricism*, California, 1962: s. 164-193.

Hempel, C.G., *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in Philosophy of Science*, The Free Press, New York, 1965.

Kuhn, Thomas S., *The Essential Tension, Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, The University of Chicago Press, Chicago, 1977.

Mill, J.S., *A System of Logic*, Collected Works of John Stuart Mill, University of Toronto Press, Routledge and Kegan Paul, Toronto, 1974.

Nietzsche, F., *Die Fröhliche Wissenschaft*, Werke in drei Banden, Zweiter Band, Carl Hanser Verlag, München, 1955.

Popper, K.R., *Açık Toplum ve Düşmanları*, Cilt 2, Çev. Harun Rızatepe, Türk Siyasi İlimler Derneği Yay., Ankara, 1968.
The Poverty of Historicism, Routledge and Kegan Paul, London, 1966.

---

* *Felsefe Tartışmaları 13. Kitap*, Panorama Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 95-105.

CHARLES DARWIN VE YÜZYILIMIZA DAMGASINI VURAN ÇAĞDAŞ EVRİM DÜŞÜNCESİNİN DOĞUŞU

TEOMAN DURALI

Canlıların evrimiyle ilgili tartışmalar XVIII. yüzyılla birlikte büyük bir hız kazanmıştır. Canlı, nasıl olsa XV. yüzyıldan beri gitgide Tanrının hayranlık uyandıran esrar dolu yaratığı olmaktan çıkıp gelişigüzel bir işleyiş (mekanisma) halini almaya başlar. İlkin Nicolas Copernicus'la birlikte yeryüzü, evrendeki kutsal mevkiini yitirmiştir. Astronomi ile fizikteki gelişmeler, yeni bir dünya görüşü oluşturmakta gecikmedi. Sonunda René Descartes'ın, varlıkları manevî ve cisimli olanlar diye ikiye ayırması; bitkiyi, hayvanı, bedeniyle de insanı cisimlerden saymasıyla canlılar, iyiden iyiye mükemmel makineler yahut otomatlar şeklinde görülür oldular. Dolayısıyla onlar da fiziğe konu olanlar gibi incelenmeye başlar. Bu canlıların sınıflanışı ile türeyişlerine ilişkin görüşleri etkilemekte gecikmedi. Eskiçağın Teofrastos'u ile İslâm ortaçağının, El-Cahez, İbn Miskeveyh, Erzurumlu İbrahim Hakkı gibi, birkaç ünlü düşünürünü saymazsak, Aristoteles'ten beri süregelen, türlerin değişmeyip dönüşmezliği inancı ciddi sarsıntılar geçirmeye başlamıştır. Bir yandan önemli atılımlar gerçekleştiren fiziğin özellikle optik kolunun sağladığı görülmemiş imkânlarla[1], öbür yandan da yeni keşfedilen ülkelerde tesbit edilen vakıalarla gittikçe artan bir deney malzemesi yığını meydana gelmiştir. İşte bu yepyeni verilerin –malzemelerin– ışığında canlılar biliminde, özellikle de onun temelini oluşturan canlıların türeyişleriyle ilgili olarak nesilden nesle aktarılagelmiş görüşler ile öğretilere yeniden eğilinmiş, bunlardan birçoğunun da böylece gözden düşmesi sonucu ortaya çıkmıştır.

Doğa araştırmacılarının, yeni beliren bu durum karşısında Teofrastos, Galenos ile X. yüzyıl Müslüman araştırmacılardan sonra izleri az çok silinmeye yüz tutan bir soruya tekrar el attıklarını görüyoruz: Canlı diye nitelenen birtakım varlıklar, birbirlerinden kopuk, birbirleriyle ilintisiz unsurlardan mı meydana gelir?

Hayvanlar da bitkiler de ilkin biçim yönünden karşılaştırılmışlardır. Böylelikle, geç Eskiçağ ile İslâm ortaçağı felsefe-bilim geleneğinin zayıflamasından uzun süre sonra, canlıların, belirlenmiş birtakım kurallar çerçevesinde yeniden sınıflandırıldıkları görülür. Bu işi, "varlıklar, yalnızca bir nesnel yöntem çerçevesinde düzenlendiklerinde, bilim anlayışıyla karşılaşılır"[2] ilkesinden kalkarak ele alan İsveçli doğa araştırmacısı Carl von Linnaeus, günümüz taksonomisinin öncülerinden sayılır. Nitekim bugün hâlâ okullarda okutulan *'çift adlı döküm*'ü ("nomenclatura binaria") Linnaeus 1753'te belirlemiştir.

Canlıların 'mantıkça düzenlenişleri'nin bulunmasıyla 'doğal sistemleri'nin de gün ışığına çıkarıldığına inanılmıştır. Aristotelesçi düşünüşün XVIII. yüzyıl doğa araştırmalarında bile etkilerini hâlâ koruduğunu görüyoruz: Doğa ile akıl arasında bir çeşit uygunluğun varlığına inanılıyordu. Doğanın açıklanması buna göre, en 'tümel'den başlayarak basamak basamak inip türlerde sona erer. En tümel takımlar (ordines) ile tek tek türler (species) arasında filumlar, familyalar, sınıflar (classes) ile cinsler (geni) bulunur. Linnaeus'un tasarladığı bu canlılar zincirinin her bir halkasının, dural (statik) bir bütünlüğün değişmez parçası olduğu anlaşılmaktadır. "Öylelikle Aristoteles'in varlık öğretisi (ontoloji'si), Tanrının yaratmış olduğu biçimler tarzında Hıristiyan dünyagörüşü kılığıyla karşımıza yeniden çıkmış bulunuyor. Bu doğa sisteminin –buna aynı zamanda bu mantık sisteminin de, diyebiliriz– gayesi şöylece dile getirilebilir: 'Doğanın kitabı'nı okumak, Tanrının tasavvurlarını kapsayan 'kodeks'te ölümsüz harflerle yazılı duranları öğrenmek demektir"[3].

Nitekim, "türler" der Linnaeus, "en başlangıçta yaratılmış biçimlerdir. Miktarca da çeşitçe de nice çok, nice değişik olurlarsa olsunlar, hepsi de yaratılmıştır. Yine, hiçbir yeni tür, bugün türeyemez artık"[4].

Carl von Linnaeus'un, ilkin canlıları dural, hiç değilse ilerki dönemlerinde savunmaya başladığı üzere, çok sınırlı değişebilir takımlara, sınıflara, cinslere ayırmasına yeğinlikle karşı çıkan çağdaşı Georges-Louis Leclerc Comte de Buffon olmuştur. Ona bakılırsa, canlıları böyle kalıplara yerleştirmek insan zekâsının işidir. Türlerin tümü, yine Buffon'a göre, birkaç bellibaşlı kökten türemiştir. Bu düşünceleriyle o, biyolojiyi bir yandan Jean-Baptiste de Monet Lamarck'ta ifadesini bulacak Fransız dönüşümcülüğüne, öbür yandan da Friedrich Wilhelm Josef Schelling ile Johann Wolfgang von Goethe gibi, Alman romantiklerinde doruğuna erişecek öznelliğe (sübjektiv'liğe) yöneltmiştir[5].

Çağdaşı, yurttaşı ve paleontolojinin öncüsü Georges Cuvier'nin tersine, canlıların zamanla dönüşerek şimdiki durumlarına geldiklerini savunan Lamarck, yeniçağda evrimle ilgili ilk tutarlı varsayımı öne süren doğa araştırmacısıdır. 1890'da basılan *Zoologie philosophique* başlıklı eserinde belirlediği varsayımı uyarınca doğada görülebilir en ufak canlılardan en karmaşıklara, mükemmele en çok yaklaşanlara dek bir gidiş vardır.

"Evrimin özel akışını açıklamak amacıyla Lamarck, dört ilke saymıştır:

1. Canlılarda onları mükemmelliğe yönelten bir güdü vardır;
2. canlıların, 'ortamlar'a uyarlanabilirlikleri bulunur;
3. kendiliğinden türeyivermeler (generatio spontanea) sık sık belirir;
4. edinilmiş özellikler, kalıtıma geçer.

Aslında Alman biyologu August Weismann'ın, edinilmiş özelliklerin, kalıtıma geçmelerinin imkânsız, en azından ihtimâldışı olduğunu kanıtlayıncaya değin, buna, Darwin de içinde olmak üzere, bütün doğa araştırmacıları ve düşünürler inanmışlardır. Lamarck'ın savunduğu mükemmelliğe ulaşmak dürtüsü de kendiliğinden türeyivermelerin sık tekrarlanışı da kanıtlanamayan varsayımlar arasındadır. Buna karşılık, evrimin önemli ölçüde, bugün, ortama uyarlanabilirlik, dediğimiz, vakıayı Lamarck görebilmiştir. Üstelik yine o, canlılar evrenindeki olağanüstü çeşitliliğin yeryüzüne çok uzun bir geçmişin atfolunmasıyla açıklanabileceği kanısına varmıştır. Ayrıca evrimin, tedricî bir süreç olduğunu kavrayabilmiştir.

"Lamarck, evrimin, zaman boyutu içerisinde ilerlediğini kabul etmiştir. –dikey evrim. Darwin ise bunun tam tersini, çeşitliliğin, daha doğrusu türlerin, coğrafî bağlamda meydana gelmiş olduklarını savunmuştur –düşey evrim"[6].

Aslında Darwin, başlangıçta türlerin, belli bir yönelimden yoksun değişme ile dönüşme içerisinde bulundukları görüşüne tümüyle ters düşen bir duygu ve düşünce ortamıyla çevriliydi. Gerçi böylesine biçimbirliğine sahip (uniforme) düşünce ortalamalarında bile yer yer keskin görüş ayrılıklarıyla karşılaşılır. Nitekim Georges Cuvier, türlerin ayrı ayrı zamanlarda yaratılmış olduklarını, yaratıldıktan sonra da hiçbir değişikliğe uğramaksızın sürüp gittiklerini; ancak, bunlardan kimisinin yeryüzü tarihinde meydana gelmiş olağanüstü tektonik değişmelerle ortadan kalkmış olabileceklerini savunmuştur --buna da biyoloji felsefesinde 'durağan felâket öğretisi' ('fixisme catastrophique') denilmiştir. Lamarck da Cuvier gibi, canlılığın birden fazla ortaya çıkışının bulunduğuna, kendiliğinden türeyivermenin de süregittiğine inanmıştır. Ancak, Cuvier'den ayrıldığı nokta, türlerin sabit olmadığı, hep olumlu yönde, genel bir iyileşme doğrultusunda değiştikleri kanısıdır. Böylece türlerin çeşitlenişini yalnızca yeni türeyişlere değil, ama varolan türlerin değişip dönüşmelerine de bağlamıştır. Lamarck, her bireysel ile türsel değişmenin, dönüşmenin belirli bir nedeninin ve gayesinin bulunması gerektiğinden şüphe duymamıştır. Bu, Copernicus devrimine rağmen herhâlde fiziğin, toplumu etkileme gücünün daha sınırlı olmasından ötürü, şirazesinden henüz çıkmamış bir dünyaya hâkim gözüken zihniyetin açık ifadesidir. Ama teknik imkânlar geliştikçe tarih boyunca duyup düşünen bir avuç insanın zihnini kurcalayan birtakım sorulara cevap arama işi de hız kazanmıştır. Özellikle gittikçe daha uzak mesafelere, daha hızlı, daha güvenilir taşıtlarla gezi tertiplemek

imkânları araştırmacıların önünde açıldıkça, yüzyılların ötesinden bunca kuşağın görgü ile deney imbiğinden süzülüp gelmiş inançların, kanıların, görüş ile öğretilerin derinden derine sarsılmaya başladığını görüyoruz. İşte böyle gezilerden, hem de en önemlilerinden biri, Charles Darwin'in, "Beagle" adlı gemiyle gerçekleştirmiş olduğudur. Beş yıl sürmüş bu gezi sırasında özellikle Galapagos adalarında yapmış olduğu gözlemler onu yepyeni varsayımlar kurmaya sevketmiştir. Güney Amerika kıtasının batısında, 960 km. açıklarında yer alan bu takımadanın her bir adasında değişik biçimde kaplumbağaların, ispinozlar ile Amerika karatavuklarının yaşadığını tespit etmiştir –bkz: Charles Darwin'in "Defterler"inden (B7). "Bu biçimce değişik hayvanlar birbirleriyle yakın akraba olmakla birlikte, birbirlerinden belirgin tarzda farklıydı. İngiltere'ye döndükten sonra gözlemleri üzerine düşünen Darwin, her adada yaşayan topluluğun (populasyon'un), yeni bir türün başlangıç safhası olduğu sonucuna, dolayısıyla da türlerin evrimi kavramına varmıştır. 1838'de evrimin dayandığı işleyişi şöyle anlayıp dile getirmiştir: *Doğal ayıklanma.* Deneylerle ve jeoloji, zooloji ve daha başka sahalardaki okumalarla dolu yıllardan sonra Darwin, doğal ayıklanma yoluyla işleyen evrime dair bildirisini 1858'de Londra'da Linnaeus Derneğinde sunmuştur. Aynı tarihlerde Güneydoğu Asya adalarında saha çalışması yapan Alfred Russell Wallace de, Charles Darwin'den ayrı olarak doğal ayıklanma kavramına ulaşmıştır. Görüşlerini kayda geçirdiği elyazmasını Darwin'e postalamıştır"[7].

Darwin, 1858'de Linnaeus Derneğinde sunduğu bildiride dile getirmiş olduğu doğal ayıklanmayı açıkça belirlemeden önce çeşitli başka görüşleri düşünüp denemiştir. Yıllar boyu sürmüş gözlemlerini, akıl yürütmelerle değerlendirerek önvarsayımlarını onarıp durmadan yeniden biçimlemiştir. En sonunda doğal ayıklanma düşüncesine ulaşmıştır.

CHARLES DARWIN'İN EVRİMLE İLGİLİ ÖNCEKİ –ÖZELLİKLE (B) DEFTERİNDE DİLE GETİRDİĞİ– DÜŞÜNCELERİNİ ÖZETLEYEN TASLAK:

1. *Ortalama Uyarlamada Dengelenme* (Adaptive Equilibration):

Canlılar ortamlarına uyarlanırlar. Değişen ortam, değişen canlıları gerektirir -bkz: (B86).

2. *Fizikalism*:

Doğal (fizik çevredeki değişmeler, doğrudan doğruya canlıların değişmesine yol açabilir -bkz: (B3).

3. *Sayıca Korunum* (Numerical Conservation):

Türlerin sayısı, aşağı yukarı sabittir -bkz: (B5). Yeni bir tür belirdi mi, eski bir tanesi ortadan kalkmalı yahut 'ölmeli'dir -bkz: (B21).

4. *Monad Varsayımı* (Monadism):

Basit diri tanecikler yahut 'monadlar', süreklice can bulurlar, canlanırlar. Onların kökü kaynağı cansız madde olup doğal güçlerce meydana getirilirler.

5. *İlerleme* (Progress):

Basit şeyler, değiştiklerinde çok daha karmaşıklaşmaya eğilimlidirler -bkz: (B18).

6. *Monadın ömrü, Türün ömrü* (Monad life Span, Species life Span):

Bir monadın yaşama çemberi (life cycle) bir bakıma canlı bireyinkini andırır. Basitten başlar; ayrışır --organlar, üyeler, parçalar belirir–; olgunlaşır; üreme çağına girer; sonra aşağı yukarı belli bir yaşama süresi bittiğinde ölür. Canlı bireylerin ayrışması, olgunlaşması ile üremesi basit monadlarda yeni ve daha karmaşık olanların türemesine denk düşer. Bir monadın canlılığı tükendi mi, türün tümü ölür.

7. *Doğanın Düzensiz Dallanıp Budaklanışı* (Irregularly Branching Tree of Nature):

Evrimsel değişmenin nedeni, canlıların, ortamlarıyla *gelişigüzel* karşılaşmasıdır. İşte böyle olaylar, evrim ağacında yeni dallar ile budakların sürmesine yol açarlar. Olması

beklenen her şey, gerçekleşemeyebilir. Bunun sonucu olarak ise, bütün canlı türleri arasında zorunlu, sürekli basamaklanma bulunmaz. Çağdaş türleri, sökün ettikleri bir yahut birkaç ortak kaynaktan kalkarak izlediğimizde ancak, süreklilikle karşılaşırız. Evrimin yatağı, mecrai düzensizdir. 'Doğa ağacı' düzgün bir şekilde dallanıp budaklanmaz. Kayıp bağlantılar (missing links), evrime değil, sadece dallanma taslağına karşı kanıt oluşturabilirler -bkz: (B35).

8. *İnsan* (Man):

İnsan, doğa ağacında yer alan bir hayvandır. Zihnin işleyişi, evrimin öteki sorunlarıyla aynı düzlemde ele alınmalıdır -bkz: (B214)[8].

"Darwin, ortama uyarlanmada dengelenmenin fizikalist ilkesini yeni türlerin olagelişini; sayıca korunumun monad ilkesiniyse eskiyenlerin yokoluşlarını açıklamak amacıyla kullanmıştır"[9].

Bu iki uç –türlerin olagelişi ile yokoluşu– arasındaki dengeyi, dolayısıyla da türün sürekliliğini cinsiyete dayalı üreme düzeni sağlar. Çeşitlenmeye bu derece açık canlılar evreninde, Darwin, "nasıl oluyor da türler bu denli kararlı bir tutum gösterebiliyor?" -(B5)- diye sormuştur. Kendi sorusunu da yine kendisi cevaplandırmıştır: "Evlenmelerin o nefis kuralı (beautiful law of intermarriages) sayesinde her yavru, anne-babanın her iki yanından özellikler edinir. Bu böyle sayıca *sonsuza* gider" (B5)[10]. Kalıtım yoluyla nesilden nesile aktarılan ve geniş bir çiftleşme yelpazesince meydana getirilen 'özelliklerin harmanlanmış birikimi'[11], türü, kendisine has temel özelliklerin kaybolmasına yol açabilecek derecede çeşitlenmekten ve asıl gidişinden sapma eğilimlerinden olabildiğince alıkoyar.

Böylesine sağlam bir tabana basarak soruna yaklaşan Darwin'in nasıl olup da evrim teorisini dosdoğru doğal ayıklanma yoluyla açıklamıyor diye sormaktan insan kendini alamıyor.

Şu var ki, Howard E. Gruber'in dediği üzere, transmutasyonla ilgili olarak yazmaya başladığında canlılığın kökenini düşünmeden evrim teorisinin kurulamayacağını henüz anlamamıştı. "Monad varsayımı kendiliğinden türeyiverme ilkesini içerir. Transmutasyon defterlerini yazmaya koyulduğunda yeni çeşitlerin, doğal ortama dolaysızca uyarlanmaya yönelik değişmeler olduğunu kendiliğinden anlaşılır bir gerçek diye kabul etmiştir. O, özellikle eski biçimlerin ortadan kalkmasında etkili olan işleyişlere eğilmiştir. Monad varsayımının özü, türün ömrü düşüncesidir. 1837'de doğal ayıklanma, henüz muhafaza edici bir ilke görünümündeydi. Bunun yeniliğe yöneltici biri olabilmesi için dallanma taslağındaki yerinin yeniden belirlenmesi gerekti..."[12].

Darwin'in zihnini amansız bir ikirciklik işte bu safhada, yani uzun deniz yolculuğunun ardından kaleme aldığı transmutasyon defterlerine düşüncelerini kaydederken, kurcalamış olsa gerek. Birçok kez tekrarlanmış kendiliğinden türeyivermeler söz konusuysa, o durumda her yeni olagelmiş tür, içerisine oturtulduğu ortama kendisini uyduracak bir yapıya ve işleyişe sahip bulunması gerekir. Hal böyleyse, başka başka yörelere dağılmış, ama tek bir türden sökün ettiği besbelli değişik çeşitlerin (varietas) varlığı nasıl açıklanacak? Yok, canlılar, aşağı yukarı bir kerede bir yahut birkaç ortak kökten türemişlerse, çeşitlenmelerini hangi ilkeye dayanarak anlaşılır kılacağız? Darwin, burda onun hayat hikâyesini de gündeme getirecek kadar ayrıntısına dalamayacağımız aranışların, kabullerin, vazgeçişlerin, sonra yeniden benimseyişlerin ardından doğal ayıklanma ilkesinde karar kılmıştır. İşte bu ilkeyle pekiştirilmiş olarak kurduğu ünlü evrim teorisini tüm köşe bucağıyla 24 Kasım 1859'da basılan *Türlerin Kökenine Dair* başlıklı eserinde ilân etmiştir.

Söz konusu teorisinin bellibaşlı üç öncülünü daha 1838'de kaleme almış olduğu bir yazıda belirtmiştir:

"1. Torunlar, dedelerine çeker;

2. özellikle fizik türden ufak değişme eğilimleri her vakit vardır;

3. anne-babanın doğurganlığı (fertility), anne-babayı sayıca aşan yavrularda görünüme çıkar" (E58).

Başka sözlerle ifade edilirse, *evrim*, Darwin'e göre, yukarda kendi kaleminden aktardığımız başlıca üç öncülün sonucudur; şöyle ki:

1. Kalıtım, 2. çeşitlenme, 3. alabildiğine doğurganlık. Birinci öncül, tamamıyla Darwin'in değildir. Bu, çok eski çağlardan beri bilinegelen bir gerçekliktir. Çağımız biyologlarının *ayıklanma basıncı* (selection pressure) diye adlandırabilecekleri üçüncü öncülü Darwin, Thomas Robert Malthus'tan almıştır: Her nesil, kendisini sayıca kat kat aşacak tarzda doğurma yetisine sahip bulunmalı ki, ortama en iyi uyarlanabilecek bireylerin ortaya çıkmasına yarayacak rekabet (competition) ile ayıklanma süreci boşanabilsin.

Bir soyun sayıca artacak bireyleri, çıplak varlıklarını sürdürmek için gerekseyecekleri besini ve yaşama alanını bulmakta gittikçe daha çok zorluklarla karşılaşacaklar. Çünkü elde edilebilir besinin miktarı ile yaşanabilir alanın yüzölçümü, bir soya bağlı bireylerin artan sayısıyla ters orantılıdır. Söz konusu ters orantı ise, ancak bireyler ve değişik türler arasında çıkan yahut çıkacak olan 'yaşama kavgası'yla ("struggle for life") düzleştirilebilir. Zira gerek besin miktarı gerekse yaşama alanının yüzölçümü, Herbert Spencer'ın deyimleriyle söylersek, böyle bir 'yaşama kavgası'nın sonucunda türün 'yaşayakalan en sağlam' bireylerinin ("survival of the fittest") ihtiyacını karşılayabilir artık. İşte Darwin'in en önemli keşfi, kendisinden önce canlılar evrenine eğilmiş birçok araştırmacı düşünürün sezebilmiş olduğu bu vakıayı 'deneysel-nedensel' ('empiriko-kausal') bir tarzda aydınlatmış olmasıdır[14].

İkinci öncülle de Darwin, türün değişik soylara ayrılabilirliğini, kısacası, canlılar evrenindeki çeşitlenme eğilimini vurgulamıştır. Değişik soylara ayrılmanın, çeşitlenmenin de ölçüsünü bildirmiştir: Fizik yapının değişmesi[15].

Darwin, birçok kere tekrarlanageldiğine inanılan kendiliğinden türeyiverme ve açıkça yahut kapalıca gayesini bağrında taşıyan bir tür anlayışına, maddî kaynaklardan jeolojik devirlerde olagelmiş ve ilerde alacağı biçimleri ve durumları baştan belli olmayan, ancak ortam basınçlarınca tayin edilen bir tür görüşünü teorisine temel almakla, biyolojiyi de aşan bir tercihte bulunmuştur.

Bu bağlamda Darwin, kendisininkine karşıt durumdaki geleneksel evrim görüşlerini özellikle Lamarck'ın teorisiyle özdeşleştirip onu eleştirilerinin hedef tahtası haline sokmuştur. İşte bunlardan bir örnek:

"Yaradan, Kambriyum devrinden beri genel yapısı hep aynı kalan hayvanlar yaratmış -sefil denecek kadar kısıtlı bir görüş. Türlerin nasıl olduklarını açıklamak iddiasındaki Lamarck'ın 'irade' öğretisi gülünçtür..." (216).

Ne var ki Darwin'in, evrimi açıklamaya çalışırken dayandığı doğal ayıklanma ilkesi de ciddi itirazlarla karşılaşmıyor değil. Aslında Darwin'in kendisi bile koyduğu ilkenin, her güçlüğü çözebilecek anahtarı sunmadığını yer yer farketmiştir. İşte göz hakkında söyledikleri, öne sürdüğümüz iddiayı kanıtlar niteliktedir:

"Değişik mesafelere, çeşit çeşit ışık miktarlarına anında ayarlayışına, renklerde ve küresel şekillerde ortaya çıkan sapmaları düzeltişindeki eşsiz kabiliyetiyle gözün, doğal ayıklanma aracılığıyla biçimlenmiş olabileceğini sanmanın, saçmalamanın had safhası olduğunu itiraf etmeliyim".

Darwin, bu konuda sözlerini şöyle sürdürüyor:

"Aklın bana telkin ettiği şudur: Basit ve henüz mükemmelleşmemiş gözden, karmaşık ve mükemmelleşmiş göze gidişteki bir sürü geçişin ve basamaklaşmanın varlığı, buna

ek olarak da her geçişin ve basamaklaşmanın, kendisini barındırana yararı gösterilebilirse...., o durumda mükemmelleşmiş ve karmaşık gözün, doğal ayıklanma sayesinde meydana gelmiş bulunduğuna inanmak, her ne kadar havsalaya sığmıyorsa da, teoriye uygun düşer".

Şu var ki Darwin, karşılaştığı böyle bir zorluktan, böyle bir istisnadan ötürü, ortaya koymuş olduğu doğal ayıklanma ilkesinden vazgeçecek değildi. Bu ilkeyle düşünce tarihinde yeni bir çığır açtığına öylesine inanmıştı ki, karşı karşıya kaldığı eleştirilere ve itirazlara aşağıda aktardığımız şu ilginç cevabı vermiştir:

"Güneşin hareketsiz durduğu, dünyanın ise onun çevresinde döndüğü ilk kez öne sürüldüğünde, insanların sağduyusu bunu yanlış ilân etmiştir; her filosofun bildiği üzere, 'Vox populi, vox Dei' özdeyişine bilimde güvenilemez"[16].

Göz, gerçekten de çok özel, tek bir olaydır. Doğal ayıklanma bunu açıklayamasa, Darwin'in sandığı üzere, iş, o kadar da önemsenmeyebilirdi. Ancak, doğal ayıklanmanın işbaşında bulunduğu "evrimsel değişme, yalnızca çok büyük bir genetik çeşitliliği barındıran canlılarda ortaya çıkabilir"[17]. Çünkü böyle canlılar arasından doğal ayıklanma, değişen ortama en uygun düşeni belirleyebilir. Genetik çeşitlilik ise, ancak *cinsiyetli üremeyle* (sexual reproduction) sağlanır. Oysa *cinsiyetsiz üreyen* (asexual reproduction) bakteriler, mavi-yeşil yosunlar (blue-green algae) gibi birtakım türler, kökten değişmez ortam şartlarına rağmen, taşıllardan (fosil'lerden) edindiğimiz bilgiler uyarınca, yaklaşık üç milyar yıldır varoluşlarını koruyabilmişlerdir. Bu çekirdeköncesi (prokaryotik) hücrelerin, öteki çekirdekli (eukaryotik) hücrelerin tersine, soy (filogenetik) tarihleri boyunca yapılarında ve biçimlerinde hiçbir değişiklik meydana gelmemiştir. O halde bu durumu, doğal ayıklanma ilkesi açısından nasıl yorumlayıp açıklayacağız?

Wolfgang Friedrich Gutmann'ın, evrim süreci çerçevesinde incelediği omurgalıların oluşması sırasında gözün ortaya çıkışı olayıyla ilgili deney içerikli ifadelerine bakarak Darwin'ci görüşün yol açtığı güçlüklerden birine daha burada dikkati çekmek gerekiyor:

"Suda serbestçe yüzen (pelagik) hayvanlar, çoğunlukla saydamdırlar. Bunlar böylelikle suda düşmanlarınca zor seçilebilirler. Bu saydamlık, bedenin derinliklerinde, merkez sinir sisteminde gözlerin meydana gelmesine zemin hazırlamıştır...

Saydam bir omurgalı, büyüdükçe saydamlığını yitirir. Buna rağmen, ışığa duyarlı (photosensibl) kesimler, başka bir deyişle, söz konusu olan omurgalı hayvanların beyin yörelerinin kavisleşen ön tarafındaki sinir kanalında oluşan ışığa duyarlı hücreler aydınlık ortama yaklaşsa da, bahsettiğimiz gözler görme işini sürdürür.

Meydana gelmiş birtakım değişiklikler, ışığı gittikçe daha iyi kırabilen mercek misali, beden çeperinin iş görmesini sağlamışlardır. Böylece aydınlığı algılama, giderek, görme kabiliyeti artmıştır...

...Ayrıca arkalarında yer alan denge organlarından önce oluşmuş bulunduklarını düşünürsek, gözlerin, başlangıçta şekilleri görme görevine yönelik olmadıklarını anlarız.

İlkin bir çift yan gözden başka, hayvanın bir yahut iki sırt gözü daha vardı. İşte bu durum açıklanmayı bekliyor. Salt görme için yan gözler pekala yeterdi. Nitekim bunlar, ilerki devirlerde bütün omurgalıların görme cihazı halini almıştır. Şu durumda, çevrenin görülmesi, başlangıçta gözler aracılığıyla yapılan bir iş değildi. Kimi kurtçuklarda (larva'larda) olduğu üzere, burada da sırt gözlerinin, su yüzündeki aydınlığı algılayacak tarzda düzenlenmiş bulunduklarını tasavvur edebiliriz. Böylece bunlar, henüz ortaya çıkmamış denge organlarının görevini yerine getiriyor olmalıydılar. Daha ilerde yan çizgi düzeni boyunca akış duyusu gelişip dönüşümler sonucunda denge organları belirince, sırt gözlerinin yön tayin etme görevi de fazlalık olmaya başlamıştır..."[18]

Belli ortak bir hedefe yönelik oldukları izlenimini uyandıran az önce sözü edilen oluşumları neye bağlayabiliriz? Bütün bunlar gelişigüzel nedenlerin etkileşmesiyle ortaya

çıkmış rastlantılı olaylar mıdır? Bu soruya, "evet, öyledir", karşılığını verirsek, söz konusu cevabın, anlamca tutarlılığı, "hayır, öyle değil" şeklindekinden farklı mıdır? Bahsettiğimiz cevap türlerinden hangisi bilimce temellendirilebilir tutarlı önermeyle yahut önermelerle örülebilir? Aslında hiçbiri. Ne gelişigüzel mekanik olagelen nedenlere bağlı süreçlerden ne de bir yahut birkaç belirli kısa yahut uzun vadeli gayeye yönelik gidişi zorunlu olan oluşmalardan söz eden önermeler, bize *evrim hakikatını*, evrimin esrarını ifşa edebilir. Evrimin esrarlı olmayan bir yanı vardır ancak: Tek tek evrim süreçlerine ilişkin bilgi içeriği dar tasvire dayalı ifadeler sunmak, düpedüz bilimsel bir tavırla *evrim gerçeklerine* eğilmek demektir. Söz konusu evrim gerçeklikleri düzleminde kalıp deney tabanı cılız toptancı iddialarla evrim hakikatını; dile getirmeye kalkmadığımız sürece sorularımıza cevap seçmek hürlüğüne sahip değiliz. Sorularımıza *cevap seçmek hürlüğünü* ancak sağın anlamıyla denel (eksperimental) bilimin bitip teorik uğraşının başladığı noktada, giderek spekülasyonla işimizi sürdürdüğümüz çizgide elde edebiliriz. Madem teorik, öyleki spekülativ safhada *"türlerin, genelde birinden öbürüne dönüşmesi hangi esasa dayanılarak açıklanabilir?"* sorusuna cevap seçmek hürlüğüne sahibiz; öyleyse, "belirli bir türde ansızın herhangi bir yahut birkaç nedenle gayesi belli olmayan 'köklü bir değişim' (mutasyon) sonucunda ortaya çıkan birey yahut bireyler, 'doğal ayıklanma'ca kayırılırsa, 'yaşayakalır'" kadar, "doğa tarihi boyunca türler, birbirlerine dönüşerek sonunda evrendeki bütün ortamlara ayak uydurabilecek belirli bir türün meydana gelmesi sağlanmıştır" karşılığı da geçerli olmalıdır.

Charles Darwin'in ortaya koymuş olduğu teori, az önce kısaca işaret ettiğimiz bütün boşluklarına ve açmazlarına rağmen, çağımızı baştan aşağı belirlemiş, ona damgasını basmıştır. Bunu önemli ölçüde kendisini desteklemiş olan yandaşlarına –Darvincilere– borçludur. Teoride, özellikle de onun temel direği durumundaki doğal ayıklanma ilkesinde ortaya çıkan boşluklar, çelişkiler, aykırılıklar ile ikircikler işte bu yandaşlarca giderilmeye çalışılmıştır. Darwin'in, Mendel genetiğinden habersiz olarak kurduğu teorisini, bununla da donatan yine onlar olmuştur. Yenidarvinciler, Darwin'in, 'edinilmiş özelliklerin nesilden nesle aktarılabilir'liği kanısını düzeltmişler, doğal ayıklanmanın –'göz' olayında gördüğümüz gibi– tam aydınlatamadığı olaylara yeni bir ilkenin ışığında yaklaşmışlardır: Uyarlanmaöncesi (preadaptation)[19].

Şu kadarı var ki, gerek bu yeni ilke gerekse öbür bütün çabaları sayesinde Yenidarvincilerin, Darwin'in evrim teorisinde göze batan "çarpıklıklar"ı onarıp eksikleri doldurabildikleri pek şüphelidir. Üstelik hep dikkatlerden kaçan bir nokta, teorinin bağrında karşılaşılan açmazlardan çok, onun, temelden yoksun kalışıdır. Her öğretiden, sistemden, teoriden ilk beklenen şey, bağlandığı yahut dayandığı temel kavramı anlamca –içerikçe– aydınlığa kavuşturması, yani tarif etmesidir. Bu yönüyle ele alındığında, Aristoteles'in canlılar öğretisi, Darwininkisine oranla daha sağlam bir mantık yapısı sergiliyor. Zira Aristoteles, canlıyla ilgili öteki görüşlerine geçmeden önce canlı nedir, ne değildir konusunda düşüncelerini açıkça ortaya koymuştur. Darwin ise bize canlının koskoca tarihini ve bu tarihi belirleyen dinamikleri göz önüne sermeye çabalarken, 'canlı'nın ne olup ne olmadığı konusunda görüş bildirmemiştir. Eldeki teori 'canlı' üzerine kurulmuştur, ama ortada bulunmayan 'canlı'nın kendisidir; daha açıkçası, Darwin, yazılarının hiçbir yerinde 'canlı'ya ilişkin seçikçe bir belirleme yahut giderek bir tarif denemesi sunmamıştır.

Söz konusu teorinin iç kuruluşundan ve olaylar karşısındaki durumundan doğan, felsefî-bilimsel eksikliklerin, çatışkılar ile bağdaşmazlıkların yanında, yaratmış olduğu ve bütün insanlığı ilgilendiren ahlâkî sorunlar da bulunuyor. Söz konusu sorunlar, teorinin, türlerin, maddeci-belirlenmezci (materyalist-indeterminist) bir ilke olan doğal ayıklanma uyarınca değiştikleri görüşünü üretmesinden ileri gelmişlerdir. Bu görüşün, bu düşüncenin en dramatik ürünü insanla ilgili anlayışta getirmiş olduğu köklü değişikliktir. Darvinci evrim öğretisinin doğal sonucu uyarınca insan, hayvanlar aleminin uzantısından başka bir şey değildir. İnsanı, buna göre, hayvanlardan ayırmak, bilimsel olmaktan çok, insanmerkezci bir tutumdur. Nitekim Darwin, "kendimize köle kıldığımız hayvanları" diyor, "dengimiz olarak

görmekten kaçınıyoruz. Bakınız, benzer tutumla köle tacirinde de karşılaşıyoruz: O da zenciyi başka bir çeşittenmiş gibi göstermeye çalışır. Hayvanlar da nihayet bizim bellibaşlı özelliklerimizi paylaşmaktadır: Duyumlama, taklit, acı çekme, ölüm korkusu, ölüme elem ve saygıyla bakma" (B231).

Çok zekice dile getirdiği bu önermelerinde Darwin, dikkati belli bir göreliliğe (relativ'liğe) çekiyor. Ancak, dikkatleri sorun'un bir yanında toplarken, öbür yanını göz önünden çekmek istiyor: Öz-be-öz insan olarak zenci, haklar ile ödevler açısından elbette beyazın dengidir. Ama aynı doğallıkla hayvanı insanın dengi olarak gösterebilir miyiz? Gerçi ikisi de canlıdır. O durumda bitkiyi de hesaba katmalıyız. İnsanın, hangi kökenden geldiğini, bütün iddialara rağmen, henüz, yerçekimi yasasındaki açıklıkla, seçiklikle bilmiyoruz; herhalde hiçbir zaman da bilemeyeceğiz. Çünkü, görünüşe göre tarihi gerisin geriye diriltmeye imkân yoktur. Bu bilimsel çıkmazın yanında, insanı gelişigüzel ortaya atılıvermiş, hayvanlar aleminden bir tür olarak görüp göstermenin nelere malolabileceği konusunda uzun nutuklara gerek yok. Çağımız insanının içerisinde bulunduğu durum, söylemek istediklerimizin en açık belgesidir. Kaldı ki, insan madem tesadüf eseri bir değişme sonucunda ortaya çıkıverdi; öyleyse yine rastgele bir değişime uğrayarak başka bir varlığa dönüşebilir. Sadece böyle bir düşünce bile, üstünde durduğumuz tabanı ayaklarımızın altından çekip alabilir. Nitekim, bundan aşağı yukarı üç bin yıl önceki Parmenides'i bize yeniden hatırlatırcasına John Dewey, değişme olarak değişmenin, salt akış, salt sıçrayış anlamına geldiğini; böylelikle de zekâya bir hakaret olduğunu söylemiştir[20].

Beliren bu durumu elbette Charles Darwin gibi felsefe-bilim tarihinin seçkin bir dehasının farketmemesi imkânsız olmalı ki, Asa Gray'a yazdığı 22 Mayıs 1860 tarihli mektubunda bir çeşit vicdan muhasebesi yapmıştır: "...Şaşkına dönmüş haldeyim. Tanrıyı inkar anlamına gelecek tarzda yazmak gibi bir niyet beslemedim. Ne var ki çevremde yer alan her şeyde gayenin ve yararın kanıtlarını görmek istememe rağmen, bunu beceremiyorum. Görebilenler var. Onların kavrama gücüne sahip olmadığımı da kabul etmeliyim... Öte yanda, şu harika evrenin, özellikle de insan doğasının, nihayet her şeyin kaba kuvvetin ürünü olduğu görüşüyle de tatmin olmam. Ayrıntılarda iyiye mi kötüye mi gittiği rastlantıya bağlı olan her şeyin, belli bir amaç doğrultusunda işleyen yasalar uyarınca vücut bulduğuna inanmak istiyorum. Rastlantı kavramı beni aslında hiç mi hiç tatmin etmiyor. Bu konunun, insan havsalasının alamayacağı kadar derin olduğunu seziyorum... Her insan, istediğine inanabilmeli, dilediğini umabilmeli. Görüşlerimin hiç de Tanrıyı inkâr yönünde olmadıklarına dair kanâatınızı yürekten paylaşıyorum. Korkunç karmaşık doğa yasaları uyarınca, düşen yıldırım, kişiyi, ister iyi, ister kötü olsun, öldürür. Bir çocuk ise –bu, ilerde bir budala da olabilir–, çok daha karmaşık yasalar çerçevesinde dünyaya gelir. Benim anlamadığım, bir insan yahut başka bir hayvan, niçin bambaşka tür yasalar uyarınca meydana gelemesin; ve niye bu bambaşka yasalar da, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, her şeyi öngörebilen Tanrının eseri olmasın? Evet, gerçekten, düşündükçe, şaşkınlığım da artıyor..."[21]

Charles Darwin, akla durgunluk verecek miktardaki gözlem verisi malzemesini düşünme ve tasarlama gücüyle değerlendirerek teorisini kurmuştur. Öyleyse canlılar tarihini bize böylesine ayrıntılı biçimde aydınlatan bu teorinin, yüz yıldır dünyanın her yanında sahip olduğu yüksek itibarı altında ezilmeden, eksiklerini, kusurlarını tesbit edebilmemiz, her şeyden önce, Darwin'den bu yana deney alanında edinilmiş yeni veriler üstüne genişliğine ve derinlemesine düşünmekle olabilir. Ancak, sağlıklı düşünebilmek için kendimize konu edindiğimiz yapının yanına ona seçenek olabilecek bir yahut birçok yapı daha koymamız gerekir. Bu da hayal gücümüze olduğu kadar tarih bilgimize seslenen bir iştir. Çoğu, tarihte üstü örtük yatan öneriler, şu anki sorunların çözümüne en azından ışık tutsalar bile, bizim için bulunmaz bir nimet sayılmalıdırlar[22]. O halde seçenek olabilecek varsayımlarla ortaya çıkan araştırmacıların yahut düşünürlerin üstesinden gelmekle

yükümlü oldukları ödevlerden biri, işte eldeki soruna çözüm sunabilecek tarihin derinliklerinde yatan düşünceleri kestirip bunların üstündeki tozu toprağı temizleyerek bunları gün ışığına çıkarmaktır. "Bir bilimsel varsayımın başarısı" diyor Stephen Jay Gould, "çoğu kere onun taşıdığı şaşırtıcı bir unsurda saklıdır. Çözümler, çoğunlukla, işgüzarca derlenmiş yeni bilgilerin eski bir çerçevenin içerisine oturtulmalarından değil, sorunun yeniden ustaca belirlenmesinden doğar"[23]. Bir sorunun inceden inceye belirlenip bağrından çığır açıcı çözümleri sunmağa teşne hale getirilmesiyle, Albert Einstein'ın artık tarihe malolmuş "düşünce deneyi" deyimiyle özetlediği işlemle olabilir. İşte tarihin en dâhice yapılmış "düşünce deneyleri"nden biri Charles Darwin'in, evrim sorununa getirdiği çözüm önerisidir. Ancak, genellikle, felsefe-bilim tarihinde bir ana soruna getirilmiş her esaslı çözüm önerisinin, ona yeni bir alt sorun eklemiş olduğu unutulmamalıdır. Demek ki bir sorun, bir problem, problematikleştikçe onun hakkındaki bilincimiz de artar. Ama aklın buyurduğu bu hakikata, tarih boyunca genellikle uyulmamıştır. John Dewey'in de belirttiği üzere, "zihnî ilerlemeler, genellikle, sorunların, sundukları çözüm önerileriyle birlikte, terkedilmeleri pahasına gerçekleştirilmişlerdir. Bu durum, söz konusu sorunların, diriliklerini yitirip yeni beliren acil ihtiyaçlara cevap verememelerinden ileri gelir. Bunlar, çözüme kavuşturulmaz; onların, üstünden atlayıp geçeriz. Eski sorunlar, gündemden kalkmak, bir bakıma 'buharlaşmak' suretiyle hallolurlar, çözülürlerken, yeni sorunlar, değişen tutum ile tercihlere göre biçim kazanırlar. Çağdaş düşüncede de eski sorunları eritip yeni sorunları, yeni yöntemler ile buluşları gündeme getiren en baş merci olan bilim devrimi, doruğa *Türlerin Kökenine Dair* adlı eserde ulaşmıştır"[24].

Böylesine kısıtlı bir mekânda Darwin teorisi çeşidinden dallı budaklı ve bu denli etkili olabilmiş bir düşünce sistemini de yarattığı sonuçları da bütün yönleriyle yanlarıyla irdeleyip yorumlamaya imkân yoktur. Burda adı anılan teoriyi ve etkilerini ana çizgileriyle anlayıp anlatmaya çalıştık.*

NOTLAR

1. Hollandalı Zacharias 1591-1608 yılları arasında giriştiği çalışmalar sonucunda ilk mikroskobu imal etmiş; *mikroskop* teriminiyse 1618'de Demistano ortaya atmıştır.
2. Theodor Ballauff: *Die Wissenschaft vom Leben*, 299. s.
3. Theodor Ballauff: A.g.e., 100. s.
4. Bkz: Jean Rostand: *Une esquisse d'une histoire de la biologie*, 39. s.
5. Bkz: Theodor Ballauff: A.g.e., 314. ile 315. sayfalar.
6. Ernst Mayr: "Evolution", 39. ile 40. sayfalar, *Scientific American* da.
7. Ernst Mayr: A.g.y., 40. s.

8-9. *Darwin On Man*, 137. s. I. kitap: *A Psychological Study of Scientific Creativity*, yazan: Howard E. Gruber. Harfler ile rakamlar ise, Charles Darwin'in Transmutasyonlarla ilgili (B), (C), (D), (E), (M), (N) defterlerinden kimisine yapılan atıfları göstermektedir... II. kitap: *Early Writings of Charles Darwin*, düzenleyip şerheden: Paul H. Barrett, (M) ile (N) defterlerini yorumlayan: Howard E. Gruber.

10. Howard E. Gruber: A.g.e., 137. s.
11. Bkz. Howard E. Gruber: A.g.e., 137. s.
12. Darwin'in bu düşüncesini, Aristoteles'in, "İyi Huylu Kimselerin Dünyaya Gelmesine Dair" ve "Hayvanların Parçalarına Dair" (731b-732a) başlıklı eserlerinde dile getirmiş olduğu görüşlerle karşılaştırınız.
13. Howard E. Gruber: A.g.e., 149. s.

---

* *Felsefe Arkivi*, Sayı: 25, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1984, ss. 113-129.

14. Bkz: Wolfgang Friedrich Gutmann ile D.S. Peters: "Forschungen zur Geschichte der Evolutionstheoric", 27. s., *Natur and Museum* da.

15. Bkz: Howard E. Gruber: A.g.e., 156. s.

16. Charles Darwin: *On the Origin of Species*, 168. s.

17. Stephen Jay Gould: *Ever Since Darwin*, –reflections in natural history–, 116, s.

18. Wolfgang Friedrich Gutmann: "Wirbeltierre volution", 70. s.

19. "...Uyarlanma öncesi, bir yapının, biçimce pek başkalaşmamakla birlikte, işleyişini kökten değiştirme imkânını barındırmasıdır" –Stephan Jay Gould: A.g.e., 108. s.

20. Bkz: John Dewey: *The Influence of Darwin on Philosophy*, 8. s.

21. *The Autobiography and Selected Letters of Charles Darwin*, yayımlayan: Francis Darwin, 249. s.

22. Bu bağlamda düşünce tarihinin büyük ustalarından El-Kindî'nin, konumuzu daha da aydınlık kılabilecek şu görüşlerine yer vermeden geçmememiz gerekir: "İlkem" diyor El-Kindî, "önce araştırdığım konu hakkında Eskilerin bütün dediklerini kaydetmektir. Sonra da Arapçanın kullanılışına, çağımızın adetleri ile kendi kabiliyetimize uygun tarzda Eskilerin eksik ifade ettiklerini tamamlamaktır -bkz: Richard Walzer: *Islamic Philosophy*, 13. s.

23. Stephen Jay Gould: A.g.e., 107. s.

24. John Dewey: A.g.e., 19. s.

PRENSİPLER VE BAZI MANTIK PRENSİPLERİ

HALİL VEHBİ ERALP

I. SİSTEM VE PRENSİP

Prensip sözü felsefede en çok kullanılan sözlerden biridir. Bunun sebebi, genel olarak felsefenin bütün bilgileri bir sistem içinde toplamaya çalışma yolunda bir çaba şeklinde anlaşılmış olmasıdır. Hele rasionalist eğilimli felsefelerde bu çaba daha belirli olarak kendini gösterir.

Eski Yunancadan gelen sistem sözü, yapı, birçok şeylerin bir tek bütünde toplanması anlamına gelir; böylece felsefede sistem, birbirine bağlı fikirler ve düşünceler topluluğudur; bu bağlılık öyle olmalıdır ki, bunlardan bazıları olmadan ötekilerini tamamiyle anlamak kabil olmasın ve hepsi birden bazı ortak prensiplerden çıkabilsinler. Böylece felsefe ile sistem birbirine adeta eşit sayılmıştır ve bazılarına göre bir sistem olmayan bir felsefe, felsefe adına layık olmayacaktır. Bu görüş o kadar yaygındır ki, bunu mesela hiç de rasionalist olmayan bir filosofta, İngiliz filosofu Herbert Spencer'de (1820-1903) açıkça görmek mümkündür. Spencer bilgilerimizin üç türlü olduğunu, en aşağı derecede bulunan günlük bilgilerin dağınık, parça parça olduğunu, ilimlerin bu dağınık, parça parça bilgileri tabiî bağlantılarına göre kanunlar ve teoriler halinde kısmen birleştirdiğini, felsefenin ise kısmen birleştirilmiş bu bilgileri tamamiyle birleştirmek yolunda bir çaba olarak anlaşılabileceğini söylüyor. Ama Spencer'e göre bu birleştirme işi hiçbir vakit sonuna ulaşamayacak, neticede bir "Bilinemez"le karşılaşılacaktır. Fransız filosofu Hippolyte Taine (1828-1893) bu yönde daha ileri gidiyor. Ona göre nasıl sonsuz sayıda olaylar birtakım kanunlar içinde toplanıyor, bu kanunlar daha az sayıda teorilere bağlanıyorsa, bu teoriler de filosof tarafından bir tek axiomda, Taine'in *axiome éternel* dediği en genel bir kanunda birleştirilecektir. Böylece bu axiomdan hareket edilerek, başka hiçbir araca hacet kalmadan, bütün teorileri, bütün kanunları ve sonsuz sayıda olayları sırf dedüksion yoluyle elde etmek mümkün olacaktır.

Var olan her şeyin aslını genel olarak bir tek prensipte görmek isteyen monist (tekçi) eğilimli, materialism ve idealism gibi felsefeler bu yolda en ileri gitmiş olanlardır.

Bir sistem meydana getiren bir bilgi yapısında her şeyi ispat etmek mümkün olmadığına göre –Aristoteles (M.Ö. 384-322) in dediği gibi bir yerde durmak gerek–, bütün bilgilerin dayanacağı birtakım bilgileri bu yapının temeli olarak kabul etmek gerekecektir. İşte bu temel bilgiler ilk hakikatler veya prensiplerdir. Prensip, başlangıç, ilk olan, başta gelen demektir. Bunların sayısı ne kadar az olursa, ispatsız kabul edilmeleri gerektiğinden, akıl o kadar çok tatmin edilmiş olacaktır. Bu prensiplerden deduksionla çıkarılacak sonuçlar onlara mantıkî bir bağ ile bağlanmış olacaklarından, böylece meydana gelecek yapı tam bir sistem haline gelecektir.

Yalnız bunun sağlanabilmesi için, prensiplerin vaz geçilmez bazı özellikleri bulunması gerekiyor. Felsefenin amacını kendilerinden hiçbir şekilde şüphe edilemeyecek bilgilerle kurmakta arayan Fransız filosofu Descartes (1596-1650), prensiplerin bu özelliklerini tam bir açıklıkla belirtmiştir. Bir hakikat prensip adına hak kazanabilmek için: 1°) hiçbir ispata ihtiyaç göstermeyecek şekilde apaçık olmalıdır; 2°) bütün öteki bilgiler bunlardan çıkarılabilmelidir. Bu tür hakikatlere axiom adı verildiğinden, her prensip bir axiom oluyor demektir.

İşte prensipler hakkında uzun yüzyıllar boyunca üzerinde birleşilmiş olan görüş budur. Mesela Aristoteles axiomu tümel ve kendiliğinden apaçık önermeler diye tanımlar; aradaki bazı ayrılıklara rağmen, Alman filosofu Kant (1724-1804) için de durum böyledir. Gerçi bu sözü farklı anlamlarda kullananlar da olmuştur: Stoalılar için, zorunlu olsun olmasın, her türlü genel önermeler axiom adını alır. İngiliz filosofu Francis Bacon da

(1561-1626) axiomu buna benzer bir anlamda kullanır; axiomları deneyler ve olaylarla doğrulamak gerektiğini söylediği gibi, genel axiomlarla özel axiomlar arasında bir ayrım yapmaktan geri kalmaz. Ama bu, axiom sözünün özel bir kullanılışı olarak kalmış, genel görüş yukarıda belirtilen niteliğini muhafaza etmiştir.

19. yüzyıla kadar geçerliğini koruyan bu genel görüş, özellikle matematikçilerin ve mantıkçıların prensipler üzerinde yaptıkları araştırmalar sonunda büyük değişikliklere uğramış, aşağıda görüleceği gibi, axiomlar içyapı özelliklerini kaybederek, sadece gördükleri iş bakımından değerlendirilmişlerdir; tabir yerinde ise, prensipler artık ontolojik nitelikleri yerine fonksionel nitelikleri yüzünden prensip olabilme durumuna girmişlerdir. Bu noktayı daha açık olarak anlayabilmek için, matematiğin prensipleri üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır.

Prensipler üzerinde ilk sistemli araştırmayı yapanlar, bunların çeşitlerini belirtenler matematikçiler olmuştur. Bunu elimize geçen ilk büyük matematik eseri olan eski Yunan matematikçisi Euklides'in (M.Ö. 3. yüzyıl) *Elementler*'inde buluyoruz. Bilindiği gibi, matematik akıl yürütme, deduksion yoluyla ispat edilen teoremlerden meydana gelir. Bu teoremleri ispat etmek için, matematikçi, ispat etmeden ileri sürdüğü bazı önermelere dayanır; işte bunlar matematiğin prensipleridir. Öteden beri matematikçiler, mantıkçılarla beraber, bu prensipleri: 1. axiomlar, 2. postulatlar, 3. Tanımlar diye üç bölüme ayırırlar. İspat edilememek bakımından birbirlerine benzemekle beraber, bunlardan her birinin kendine mahsus özellikleri vardır: axiomlar ispat edilmeye ihtiyaç göstermeyen apaçık ve genel önermelerdir: bütün parçalarının her birinden büyüktür, üçüncü bir büyüklüğe eşit olan iki büyüklük birbirine eşittir gibi... Postulat (istenen şey demektir)lar apaçık olmadıkları için teoremler gibi ispat edilmesi gereken, ama ispat edilemeyen önermelerdir. Bunların ispatsız kabul edilmelerinin sebebi, kendilerinden sonra gelen teoremleri ispat için bunlara dayanmak zorunluluğunun bulunmasıdır. Postulatların axiomlardan başka bir farkı da, bunların özel olmalarıdır: geometrinin, aritmetiğin, mekaniğin kendilerine özel postulatları vardır: iki noktadan bir tek doğru geçer; bir doğrunun dışındaki bir noktadan o doğruya ancak bir paralel çizilebilir; etki tepkiye eşittir gibi... Tanımlara gelince; bilindiği gibi, matematiğin konusu, öteki ilimlerden farklı olarak, dışımızda gerçekten var olan şeyler değil, düşüncenin yarattığı kavramlardır. Sayı, nokta, çizgi, daire, fonksiyon, limit, türev, bunlardan hiçbiri, matematikte anlaşıldıkları şekilde, gerçekten var olan şeyler değillerdir, matematik düşünce tarafından yaratılmış ve ortaya konulmuşlardır. Bunlar olmasa, matematiğin konusu ortadan kalkar.

Uzun yüzyıllar boyunca, matematiğin prensiplerinin bu özellikleri dokunulmaz, adeta kutsal şeyler sayılmıştır. İlk bakışta da bunu böyle saymak çok yerinde görülür. Ama yapılan araştırmalar, bunun sadece bir görünüş olduğunu, gerçeğin buna benzemediğini göstermiştir. Bazı örneklerle bu noktayı belirtmeye çalışalım: üçüncü bir büyüklüğe eşit olan iki büyüklük birbirine eşittir axiomu bize apaçık bir hakikat gibi görünür. Ama bu sadece ölçülebilen büyüklükler, sayılar, şekiller, kuvvetler için geçerlidir; başka bir deyişle onların bir özelliği, bir tanımı sayılabilir. Nitekim böyle olmayan şeyler için axiom geçerliliğini kaybeder. Üçüncü bir duyumdan ayırt edilemeyen iki duyumu birbirinden ayırt etmek pekala mümkündür: üçüncü bir kırmızıdan farksız gibi görülen iki kırmızı, elle tartarak üçüncü bir ağırlıktan ayırt edilemeyen iki ağırlığı birbirinden ayırt edebildiğimiz çok görülen bir şeydir. Bütün parçalarının herbirinden büyüktür axiomunu alalım. Aquino'lu Thomas (1225-1274) bunun *ex terminis* (sözlerin anlamından çıkan) apaçık bir hakikat olduğunu söylüyordu; bütünün bir bölümü olan parçası elbette ondan küçük olacaktır. Oysaki bu sadece sonlu, sınırlı bütünler için geçerlidir, sonsuzlar alanına geçtiğimiz zaman bunun geçerli olmaktan çıktığını görürüz. Nitekim tam sayılar serisinin bir bölümü, bir parçası olan çift sayılar serisi, hatta kare sayılar serisi birinci seriye eşittir; bir doğru parçasındaki noktaların sayısıyle, o doğru parçasının yarısındaki noktaların sayısı arasında tam bir eşitlik vardır ve bunları birer teorem gibi ispat etmek mümkündür.

Öyle ki sonsuzun yarısı kendisine eşittir : $\frac{\infty}{2} = \infty$ Fransız filosofu Pascal'in (1623-1662) dediği gibi, sonsuza bir şey katmakla o hiç de çoğaltılmış olmaz. Ondan birşey çıkarmakla onun azaltılmış olmayacağı gibi... Bu ne demektir? Bu şu demektir ki, "bütün parçalarının her birinden büyüktür" axiomu, mutlak değeri olan apaçık bir hakikat olmaktan çok, düşüncemizin sonlu bütünlerle iş görmek alışkanlığı yüzünden kökleşmiş bir görüşüdür ve sadece sonlu bütünlerin bir özelliğidir, başka bir deyişle onları tanımlamaya yarar.

Bu ve bunun gibi düşünceler, axiomlarla postulatlar ve tanımlar arasındaki ayrılığı ortadan kaldırdığı gibi, postulatlarla tanımlar arasındaki ayrılığın da sadece bir görünüşten ibaret olduğunu belirtecek gibidir. Nitekim "iki noktadan yalnız bir doğru geçer" postulatı sadece Euklides uzayında geçerlidir, bir kürenin yüzeyi üzerindeki iki nokta arasında en kısa yol olması gereken doğru yol, doğru çizgi değil, o iki noktadan geçen büyük daire parçasıdır, böyle bir yüzeyde Euklides'in anladığı doğru çizgi yoktur, çizilemez. Paraleller postulatı da yine ayni uzayın bir özelliğini, bir tanımını ortaya koymaktan ileri gitmez; bilindiği gibi Macar matematikçisi Bolyai (1802-1860) ile Rus matematikçisi Lobaçevski (1792-1856)'nin kurdukları geometride bir doğrunun dışındaki bir noktadan ona ancak bir paralel değil, birçok paraleller çizilebilir; Alman matematikçisi Riemann (1826-1866)'ın geometrisinde bir doğrunun (yani bir büyük dairenin) dışındaki bir noktadan ona hiçbir paralel çizilemez. Bu postulatlardan her biri ayrı bir uzayın tanımından başka bir şey değildir. Gerek axiomlarda, gerek postulat ve tanımlarda apaçıklık ve değişmezlik gibi özellikleri görmek yerinde değildir. Fransız matematikçisi Hadamard (1865-1963) hem de liseler için yazdığı bir geometri kitabında, paraleller postulatı yerine başka bir postulat koymak suretiyle, bu postulatın bir teorem olarak ispat edilebileceğini göstermiştir. Bütün bunların sonucu olarak denebilir ki, bugün artık prensiplerde akıldan çıkan apaçık hakikatler görmekten vazgeçildiği gibi, bunların değişmezliği de söz konusu değildir. Prensipler arasındaki ayrılıklar da silinmeye yüz tutmuştur, bunların hepsi de bir tutulmakta, axiomlar ve axiomatik sistemler adı altında toplanmaktadır. Bir axiomatik sistemde yer alan bir prensip apaçık olmak şöyle dursun, bu sistemden çıkarılan bir teoremden çok daha az açık veya az anlaşılabilir olabilir; bunun hiçbir önemi yoktur.

Axiomatik sistemlerin değeri, onların içindeki prensiplerin özellikleriyle değil, gördükleri işle, fonksiyonlarıyla ölçülüyor. Bir axiomatik sistemin bu ada hak kazanması için, bazı özellikleri taşıması gerekiyor. Önce buradaki axiomların eksiksiz bir sistem meydana getirmeleri, yani o bölümdeki bütün bilgileri deduksionla çıkarmaya yeterli olmaları lazımdır; bu axiomlar tutarlı olmalıdır, yani sistemin hiçbir axiomu, öteki axiomlardan çıkarılan bir sonuçla çelişme halinde bulunmamalıdır. Üçüncü olarak axiomlar bağımsız olmalı, yani birbirinden çıkarılmamalıdır; yoksa bunlar prensip olma özelliğinden yoksundurlar demektir. Bunu anlamanın yolu şudur: axiomlardan herhangi birinin yerine onun çelişiği olan axiom konulduğu zaman sistem tutarlı olarak kalmalıdır. Böyle olmazsa axiomatik sistem kusurlu demektir.

II. BAZI MANTIK PRENSİPLERİ

Günümüzde mantığın, hiç olmazsa deduktif mantığın yukarıda anlattığımız şekilde bir axiomatik sistem haline getirilmesine çalışılmaktadır. Böylece kurulan sistemlerdeki prensiplerin belirtilmesi, mantıkçıların üzerinde en çok durdukları konulardan biri olmuştur. Biz burada sadece bazı prensiplerden, eskiden beri mantıkçılar tarafından benimsenmiş olan üç prensipten, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı prensiplerinden söz edeceğiz ve bunların ne şekilde ifade edilmeleri gerektiğini göstermeye çalışacağız. Esasen aralarında Fransız mantıkçısı Charles Serrus'ün de bulunduğu bazı çağdaş mantıkçılara göre, haksız olarak öteden beri mümkün tek mantık sayılan iki değerli mantığın, doğru ve yanlış mantığının kurulabilmesi için bu üç prensip yeterli sayılmalıdır.

a) *Özdeşlik prensipi*

Öteki iki prensip gibi, bu prensip de çok kere mantık bakımından çok ontolojik ve metafizik bakımdan ifade edilmiş, bu yüzden birçok güçlüklerle karşılaşılmıştır. Özdeşlik prensipini A, A dır veya A = A dır diye ifade etmişlerdir. Burada A'nın ne olduğu belirtilmediği gibi, bu şekliyle bu prensip kolayca işe yarayacak gibi değildir. A'nın A olduğu veya A'ya eşit olduğunu bilmek bizi hiçbir sonuca ulaştırmaz. Çağdaş bir İsviçreli mantıkçının yaptığı gibi, "Her obje kendi kendinin özdeşidir" demek de bir yarar sağlamaz. Mantıkçı objelerle değil düşüncelerle, daha doğrusu düşünceleri bildiren önermeler ve önerme topluluklarıyla uğraşır. Özdeşlik prensipini ontolojik bir bakımdan ele almanın doğuracağı güçlükleri felsefe tarihinde Elealılar örneği açıkça ortaya koymaktadır. Elealı filosoflar bu prensipe dayanarak "var olan vardır, yok olan yoktur, öyleyse varlıktan yokluğa, yokluktan varlığa geçilemez, var olan olduğu gibi kalır" biçiminde özetlenebilen bir düşünce sonucu, her türlü hareketin ve değişmenin imkânsız olduğunu, hareket ve değişme görünüşlerinin yanıltıcı olmaktan başka bir anlam taşımadığını söylemişlerdir. Gerçekten de değişme, var olan bir şeyin başka bir şey olması, yani eskiden olduğu şekilden çıkarak bir bakımdan yok olması demeye geldiğinden, yukarıdaki gibi anlaşılan özdeşlik prensipine aykırı düşmektedir. Bu yüzden Elealıların bu görüşünü çürütmeye ve böylece değişmenin mümkün olabileceğini göstermeye çalışan Aristoteles, ontolojik bakımdan ayrılmayı hatırına getirmemekle beraber, özdeşlik prensipini (ayni zamanda çelişmezlik prensipini) birtakım kayıt ve şartlar altında ifade etmiş, "aynı şey ayni süjede, aynı bakımdan ve aynı zamanda hem var hem yok olamaz" deyerek, oldukça karışık bir formül ortaya atmıştır. Aslında bu prensip mantıkta sadece önermeleri ilgilendirmelidir ve şu şekilde ifade edilmelidir: "Bir önermenin değeri olduğu gibi kalır". Başka bir deyişle, bir önermeyi doğru veya yanlış diye kabul ettikten sonra, artık onun bu değerini değiştirmeye hakkınız yoktur. Bir İngiliz mantıkçısının dediği gibi, bir kere doğru olan her zaman doğrudur, bir kere yanlış olan her zaman yanlıştır.

Öyle görünüyor ki, biçimi ne olursa olsun, özdeşlik prensipi hiçbir mantık sisteminin vazgeçemeyeceği bir prensiptir. Bu prensip çiğnendiği takdirde artık ne düşünme, ne anlaşma, ne sonuç çıkarma imkânı kalır. Düşünce için mutlak değeri olan bir prensip aranırsa, bunun özdeşlik prensipinden başkası olamayacağı söylenebilir.

b) *Çelişmezlik prensipi*

Özdeşlik prensipi gibi, çelişmezlik prensipi de çok kere mantıkçı gözüyle değil, metafizikçi gözüyle, sanki objeler alanına ait bir prensipmiş gibi dile getirilmiştir, "bir obje aynı zamanda hem var hem yok olamaz" denilmiştir. Bu şekliyle prensip bize özdeşlik prensipine göre yeni bir şey getirmiyor. Var olan var ise, yok olan yok ise, elbetteki aynı şey hem var hem yok olamayacaktır. Çelişmezlik prensipini "hiçbir önerme hem doğru hem yanlış olamaz" biçiminde bir söyleyiş, obje yerine önermeyi, varla yok yerine doğru ile yanlışı koymakla, ontolojik bakımdan mantık bakımına geçiş yönünden bir ilerleme sayılsa bile, yine tamamiyle tatmin edici değildir. Çünkü bu da özdeşlik prensipine bir şey katmamış oluyor. Doğru olan bir önerme doğru, yanlış olan bir önerme yanlış kalacağına göre, bir önermenin hem doğru hem yanlış olamayacağı, özdeşlik prensipinin başka bir şekilde dile getirilmesinden ibaret olacaktır. Bu yüzdendir ki birçok filosof, özellikle Aristoteles ve Alman filosofu Leibniz (1646-1716), bu iki prensipi bir ve aynı prensip saymakta yazılarında çok kere "özdeşlik veya çelişmezlik prensipi" deyimini kullanmaktadırlar. Oysa ki çelişmezlik prensipi özdeşlik prensipine yeni bir şey getiriyor: bu da bir önermeyi inkâr etme fikridir, "hayır" deme fikridir. Çelişmezlik prensipine göre bir önermeyi inkâr etmek, ona hayır demek, o önermenin değerini değiştirir, o önerme doğru ise inkârı yanlış, yanlış ise inkârı doğru olur. Öyle ise çelişmezlik prensipini "çelişik iki önermenin değerleri birbirinin tersidir" şeklinde söylemek yerinde olacaktır.

Bunu belirttikten sonra çelişik önermelerin hangileri olduğunu gösterelim. Bunun en yanılmaz yolu, ilk önermenin yanlış olduğunu yahut doğru olmadığını söyleyen bir

önerme meydana getirmektir. a önermesinin çelişiği, a önermesi yanlıştır yahut doğru değildir önermesidir. "Bu kapı kapalıdır" önermesinin çelişiği, "bu kapının kapalı olduğu doğru değildir" önermesi, daha kısa bir deyişle, "bu kapı kapalı değildir" önermesidir. Burada "bu kapı açıktır" gibi bir önermeyi çelişik saymak yanıltıcı olabilir, çünkü bir çok hallerde üçüncü bir ihtimal bulunabilir: kapının aralık olması gibi. "Bu tam sayı tek değildir" yerine "bu tam sayı çifttir" deyebiliriz, çünkü bir tam sayı ya tek ya çifttir, üçüncü bir ihtimal söz konusu değildir. "Bütün insanlar mavi gözlüdür" önermesinin çelişiği "bütün insanlar mavi gözlü değildir" yani "bazı insanlar mavi gözlü değildir" önermesidir. "Hiçbir insan şair değildir" önermesinin çelişiği "hiçbir insanın şair olmadığı doğru değildir" yani "bazı insanlar şairdir" önermesidir.

İnkâr fikrinin, olumsuz, menfi önermelerin bulunmayacağı bir mantık sisteminde – böyle bir mantık sistemi olabilirse– çelişme prensipinin bir iş göremeyeceği meydandadır.

c) *Üçüncü halin imkânsızlığı prensipi*

"Bir şey ya vardır, ya yoktur, üçüncü bir hal olamaz" diye ifade edilen bu prensip de, obje dilini kullanması bakımından, doğru bir söyleyiş sayılamaz. Mantık bakımından bu prensipin ifadesi şöyle olmalıdır. "Bir önerme ya doğrudur, ya yanlıştır, üçüncü bir hal olamaz". Aslında bu prensip, içinde yer aldığı mantık sisteminin iki değerli bir mantık olduğunu belirtmekten başka bir şey yapmıyordur. Bununla anlatılmak istenen, önermelerin doğru veya yanlış değerleri dışında başka bir değer alamayacaklarıdır. Şüphe yok ki üç veya daha fazla değerli bir mantık sisteminde bu prensipin geçerliği kalmayacaktır. Kabul edilen değer sayısı n olursa, prensip n + 1'inci halin imkânsızlığı şeklini alacaktır. Bunu bazı elle tutulur örneklerle anlatmaya çalışalım. Sadece iki renkte bilyelerin bulunduğu bir torbadan ancak bu iki renkten birini taşıyan bilyeler çıkabilir, üçüncü bir hal imkânsızdır; torbada üç renkte bilyeler bulunsaydı, buradan dördüncü bir rengin çıkması imkânsız olurdu. Bunun gibi bir futbol maçında üç ihtimal vardır: ya A takımı galiptir, ya B takımı galiptir, ya A ile B berabere kalmışlardır. Çünkü maçın süresi sınırlıdır, bu süre içinde ancak bu üç ihtimalden biri gerçekleşebilir. Oysaki bir tenis maçında ancak iki ihtimal vardır: ya A galiptir, ya B galiptir. Çünkü teniste süre sınırlanmamıştır, taraflardan biri kendisine galibiyeti sağlayan sayıları elde edince maç sona erer.

Görülüyor ki üçüncü halin imkânsızlığı prensipinde zorunlu hiç bir taraf yoktur, bu, kabul edilen mantık sisteminin bir özelliğinin, iki değerli olması özelliğinin dile getirilmesinden başka bir şey değildir. Başka bir deyişle, tıpkı paraleller postulatının Euklides uzayını tanımlaması gibi, bu prensip de iki değerli mantığın bir çeşit tanımlanmasından ibarettir.

III. SONUÇ

Mantığın en yerinde ve en kısa tanımı, onun bir akıl yürütme (raisonnement) teorisi olduğunu söyleyerek yapılabilir. Mantıkçı hiçbir vakit tek başına alınan bir önermenin değeri hakkında söz söyleyecek durumda değildir. Bir a önermesinin doğru olup olmadığını söylemek mantığın değil, o önermenin ait olduğu bilgi dalının işidir. Mantık sadece a önermesi kabul edilirse b önermesi de kabul edilmelidir şeklinde hükümler verir. Başka bir deyişle, mantığın konusu olan hakikatler, kesin, kategorik, hakikatler değil, şartlı, hipotetik hakikatlerdir. Akıl yürütmeler dışında mantık, önermeleri ve terimleri inceliyorsa, bunun sebebi akıl yürütmelerin önermelerden, önermelerin de terimlerden meydana gelmiş olmalarıdır. Matematik gibi mantık da hipotetik bir sistemdir.

Böyle olunca objeye ait ontolojik problemleri sadece mantığın kaynaklarıyla çözmeye çalışmak, bıçakla suyu kesmeye uğraşmak gibidir. Bunun felsefe tarihinden alınmış bir örneği, Megaralı filosoflarla Aristoteles arasında gelecekteki şeylerin zorunsuzluğu probleminin tartışmasında görülebilir.

Kaderci, fatalist olan Megaralılar, mantık prensiplerine dayanarak, her şeyin önceden belirlenmiş olduğunu göstermek istemişlerdi. Diyorlardı ki "yarın bir deniz savaşı olacak" önermesiyle "yarın bir deniz savaşı olmayacak" önermesi, çelişik iki önermedir ve çelişmezlik prensipi gereği, bunlardan biri zorunlu olarak doğrudur. Bunlardan hangisinin doğru olduğunu bizim bilmemizin hiçbir önemi yoktur; madem ki ikisinden biri doğrudur, o halde o doğru olan mutlaka gerçekleşecektir. Sonuç olarak herşey önceden belirlenmiştir, zorunlu olmayan hiçbir şey yoktur.

Burada çelişmezlik prensipinin mantık alanı dışında, ontolojik bir alanda kullanıldığını görüyoruz. Mantık bakımından zorunlu olan "yarın bir deniz savaşı olacak" önermesinin veya "yarın bir deniz savaşı olmayacak" önermesinin doğru olması değildir, belki de biri doğru olduğu takdirde ötekinin yanlış olacağıdır: yahut da ki, bu da aynı şey demektir, biri yanlış olduğu takdirde ötekinin doğru olacağıdır. Aristoteles'in de haklı olarak söylediği gibi zorunlu olarak yarın bir deniz savaşı olacak veya olmayacaktır. Ama "yarın bir deniz savaşı olacaktır" önermesi zorunlu olmadığı gibi, "yarın bir deniz savaşı olmayacaktır" önermesi de zorunlu değildir. Daha açık bir deyişle, zorunluluk çelişmeyi meydana getiren iki önermeden yalnız birine değil, bir arada alınan ikisine aittir. Bu noktayı unutarak hipotetik bir hakikatı kategorik bir hakikat haline getirmeye çalışmak, mantığı karar verme yetkisinde olmadığı bir alana kaydırmaktan başka bir şey değildir.*

* *Felsefe Arkivi*, Sayı: 18, Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1972, ss. 1-10.

YAŞAMA SORUNU BAKIMINDAN AKIL–SEVGİ BAĞLAMI (PLATON)[1]

ATTİLLA ERDEMLİ

1. YAŞAMA SORUNU BAKIMINDAN PLATON VE FELSEFESİ

Felsefeyi ulaşılamayan ve hiçbir zaman da ulaşılamayacak ülkeye bir yolculuk olarak gören her filozof için felsefenin en temel sorusu nedir? Öyle ki, orada felsefe herhangi bir sorun bağlamında derinleşen bir çaba olmaktan çıkıp; İnsan yaşamını her yanıyla konu alan ve oradaki sorun yumağını evrenin bütünlüğü içine yerleştirip, İnsan'ın da içinde yer aldığı bütüne ilişkin sorunlarla birlikte çözüme ulaşmaya çalışan bir uğraş olsun. Böyle bir çabada artık Evren ve İnsan aynı bağlamda bulunacağından, İnsanın soruları evrene içkindir; evrenin gizemine varmak ise İnsan'a ulaşmaktır. Böyle bir felsefe uğraşında ele alınan pek çok sorunun ardında çok zaman ortaya çıkmadan kalan, fakat durmadan kendisini duyuran temel sorun olabilir: Yaşamak. Orada Varlık ve yokluk, zaman ve uzam, bilgi ve ahlak, ölüm ve ölümsüzlük birlikte devinir. Filozofun, yaşamın derinliğinden devşirdiği her aydınlık, durmaksızın yürüyeceği yolu aydınlatır. Philosophia perennis en kapsamlı olarak bu yolda ortaya çıkar. Yaşamak, önemini ve İnsan'ın yücelişini bilinçli bir umutla o yolda yürüme sırasında kazanır. Filozof orada yalnızca bir öğreti sunan değildir; o yolu birlikte yürüyendir. Öyle ki, onun ardından yüzlerce yıl geçmiş bile olsa, yazılarını her okuyuşta bizde, bizimle birlikte düşünüp, düşünceyi geliştirirken yolunda yürümeyi sürdürür gibidir.

Filozof'u böyle düşünmeye götüren nedir?

Kant bunun bir tür yazgı olduğu kanısındadır; İnsanın değişik bilgileri arasında biri vardır ki, orada, yani Felsefe'de İnsan aklı kendi doğasından gelen sorularla karşılaşır. Yazgısı da burada başlar, çünkü Aklın kendisinden geldiği için bu soruları geri çevirmesi olası değildir, fakat bu sorular onun tüm güçlerini aştığı için de yanıtlamak olası değildir. Bu alan sonu gelmez tartışmaların alanı olan felsefe ya da metafiziktir[2]. Bu sorular en kapsamlı biçimiyle Yaşama'da yoğunlaşırlar. Filozofu ve bu bağlamda Felsefeyi, bir çini soba başında "meditationlar" yapmak olarak görenler, onun yaşamayla derin ilgisini kavrayamamış olanlardır. Oysa O, İnsan'ın ve Çağın ayırdına varılmamış büyük sorunlarına ilişkin sorumluluğunu, ona kimse yüklemeden üstlenmiş ve bu soruna bir yanıt bulmak için bir çini soba başında da olsa, bir "symposion"da da olsa düşünen, arayan uğraşan İnsandır[3]. O'nun yaşam karşısında daha dar kapsamlı sorunlara, sözgelimi yalnızca olgusal kanıtlaması bulunan önermeleri araştıranlardan veya yalnızca pratik değeri bulunan bir yaşama anlayışını temellendirmeye çalışanlardan ayrımı da burada ortaya çıkar. *Kant*'ın deyişiyle, "İnsan doğasının *kayıtsız* kalamadığı araştırmalara *kayıtsız* görünmek boşunadır"[4]. Kayıtsız kalamayan bir İnsan olarak filozof sorunun çözümünü evrensel boyutlarda ele almanın büyük zorluğunu ve mutluluğunu yaşar; çünkü o *tüm bilgilerin kraliçesi*'ne ulaşmaya çalışmaktadır.

Böyle bir filozofun ilk ve belki de en büyük örneği *Platon*, antikçağ Ege Uygarlıklarında felsefece düşünmenin olgunlaştığı bir dönemin ürünüdür. Bu olgunlaşmayı yaratan kuşkusuz önemle felsefedeki gelişmelerdir. Felsefe başlangıçta ağırlıklı olarak, kendisini kendisinden artırmanın sancılarıyla var olan bir bilgi uğraşıydı: O daha doğarken, doğuşunu ve yazgısını belirleyen en temel, en kalıcı sorunla ortaya çıkmıştı. Arkhe, "Varlık" ya da Töz, Batı Felsefesi sürecinde, zaman zaman kimi filozoflarca dışlansa da, hesaplaşılmadan geçilmemiş bir sorundur. Bu nedenle Felsefe'nin varlığında her zaman açık bir iç çekişme kendisini gösterir. Filozof ele aldığı sorun uyarınca, çağının bilgi donanımıyla, kendisinden öncesiyle de hesaplaşmak zorundadır. Temel çabaları tek tek

varolanlardan hareketle "Varlık"ı temellendirmek olan *Sokrates* öncesindeki Doğa Felsefelerine ve Sofistlere eleştirel bir yaklaşım *Platon*'un asıl kalkış noktasıdır. *Platon* "Varlık" sorununu burada bulmuştur[5]. *Platon* Felsefesinde ortaya çıkan tek tek varolanlar ile Asıl Varlık anlayışının en önemli kaynağı da *Sokrates* öncesindeki Doğa Felsefeleridir. *Platon*, "Varlık"ın ne olduğunu, nasıl belirlenebileceğini soran bu felsefelerin dayandığı ana kavramları sorun eder ve bunların yeniden temellendirilmesine girişir. İşte burada *Sokrates*'in etkisi görülür. *Sokrates*'in sorun ettiği ve durmadan araştırdığı, zaman ve uzamda yer alan tek tek şeylerin varlığı değil, Anlamların varlığıdır. Ayrı deyişle belli bir içerikte var olanlar değil, kavramların tek anlamlı olarak belirlenmesidir[6]. Böyle bir çalışma bir yanıyla çoklukta birliği, diğer yanıyla da çokluğa egemen olan Tek'i araştırmayı amaçlamaktadır.

Platon Felsefesinin Sistem özelliği de yine içinde yetiştiği felsefe geleneğinin olgunlaşmasının bir sonucudur. Kendisine en yakın Doğa Filozoflarından *Demokritos* Felsefesinde de çağın hemen tüm bilgileri kuşatılır. *Demokritos*'un Fizik, Matematik, Müzik (bu bağlamda Edebiyat ve Estetik de ele alınır), Teknik ve Ethik olarak beş öbekte toplanan yazıları[7] *Platon*'a uzanan sistem düşüncesinin son aşaması olarak görülebilir. *Platon*'un Felsefe Sistemini yalnızca Sokrates'e ve Doğa Filozoflarının görüşlerindeki gelişmeye bağlayamayız. Her Filozof çağı yanında, içinde bulunduğu kültürden de etkilenir. Bu etkiler bazen açıktır, bazen de kültürün katılımı felsefenin dokusunda kendisini gösterir. *Platon*'un içine doğduğu ve içinde geliştiği kültürün en önemli özelliği, Dil'in dialektik yapısıdır. Bu dialektik yapı kendisini ikinci büyük etki alanı olan Din'de de gösterir. Antropomorph Din anlayışının en yetkin örneği olan Grek Mitolojisi de dialektik düşünme biçimine dayanmaktadır ve dialektik bir yapılanma gösterir. Bir düşünme çatısı olan bu dinsel anlayışın çizdiği evren tablosu ile orada ortaya koyulan Khaos, Eros, Kosmos örneğin, kavramlar ve orphik Pythagorasçı dünya görüşü ve yaşama anlayışından öğrendiği ruhun ölümsüzlüğü düşüncesi de filozofu etkilemişler, son olarak da *Homeros, Hesiodos*, yedi Bilgeler gibi yaşam üzerine düşünmüş olanların görüş ve öğütleri sistemde yerlerini almışlardır.

Platon, Antikçağ Ege Uygarlıklarında yetkin bir sistem kuran ilk filozoftur. Fakat Onda diğer sistem kuran filozoflarda gördüğümüz türden, son noktanın koyuluşu ile karşılaşmayız. O sistemiyle sürekli oynayan, onu aşmaya çalışan bir düşünürdür. Örneğin, olgunluk döneminde İdealar örneğine göre oluşturduğu ve sorularını yanıtladığı kuşatıcı açıklamasına ulaştıktan sonra durmaz. *Platon*'un hep kendisini aşan bir filozof olmasında Dialektik'in ve dialog biçiminde düşünmenin önemli payı vardır. Yapıtları arasında dialog türünde olmayan yalnızca "Yasalar" ve "Mektuplar"dır.

Gençlikçağı denilen, *Sokrates*'in etkisinde yazdığı söylenilen dialoglarında bir yandan adalet *(Politeia I)*, cesaret *(Lakhes)*, dinlilik *(Euthyphron)*, dostluk *(Lysis)*, şiir *(Ion)*, Erdem *(Protagoras)*, ölçülülük *(Kharmides)*, doğru davranış *(Kriton)* gibi kavramları ele alıp inceler. Burada kavramların tanımlarına varmaya çalışır, fakat bu dialoglarda, hatta geçit dönemi dialoglarıyla birlikte, bir sonuca varılamaz. Diğer yandan bu dialoglar Platon'un hem ön hazırlığı, hem de ele alacağı sorunların ortaya koyuluşudur. Birbirleriyle ilişkisiz gibi görülen bu sorunlar ya da kavramlar giderek bir bağlamda bütünleşirler. O bağlam idealardan hareketle açıklık getirilen Yaşam'dır. Orada kavramlar birbiriyle doğrudan dolaylı ilişkiler içindedirler. Örneğin, bilgi ile ruhun ölümsüzlüğü, her ikisiyle erdem, güzellik ve sevgiyle ölümsüzlük, ruhun ölümsüzlüğüyle evren, evrenle erdem ve güzellik... birbiriyle ilişkide ve birbiriyle açıklanan, birbirinde temellenen ve bağımsızca ele alınmaları neredeyse olanaksız yaşama dayanakları olarak karşımıza çıkarlar. Böylece *Platon*'un Evreni ya da Yaşama Anlayışı matematiksel[8], tek, güzel ve yetkin[9], fakat daha çok ahlaksal bir yapıdır.

Eğer *Sokrates* Felsefesi ve onun etkisindeki Gençlik Dialogları ile olgunluk dönemi karşılaştırılacak olursa, buradan bir sistem içinde düşünmeden, sorunların tek tek ele alındıklarında, çözüme varılamayacağını çıkartabiliriz. Bu bakımdan Antikçağda Felsefenin

Platon'a dek gelişmesini, felsefenin bir sisteme doğru gelişmesi olarak görebiliriz. Sistem şöyledir veya böyledir, fakat bir açıklama biçimidir: Eleştirilebilir, yenisi ortaya koyulabilir, ama onsuz düşünmek, tutarlı bir sonuca varmayı engeller.

Platon'un sistemi evrensel bir dialektik karşıtlığa dayanır. Bu karşıtlığın bir yanında kendi kendinin nedeni, mutlak, zaman ve uzama *aşkın olan*; diğer yanında ise, bir başkası nedeniyle varolan, göreli, değişken, zaman ve uzamda sınırlı olan bulunmaktadır.

Her iki *Olan* da hem ontolojik, hem de epistemolojik olarak belirlenirler. Burada önemli bir sorunla karşılaşılır: Karşıtlar arasındaki ilişki nasıl sağlanacaktır? Gerçi *sınırlı olan* kendi başına ortaya çıkmamıştır; o yetkin olanın örneğine göre yaratılmıştır[10]. Fakat oluş ya da yaradılışla birlikte bir karşıtlık doğmuştur. Bu kutupların ilişkisi gereklidir. Değilse evren birbirine karşıt ve uyuşamayan iki kutuptan oluşacaktır. *Platon* soruna Symposion'da yanıt verir:

> *"Diotima: – Demin dedim ya, ikisi ortası ölümlü ile ölümsüz arası bir şey.*
>
> *Sokrates: – Evet ama ne?*
>
> *Diotima: – Büyük bir Cin (Daimon) Sokrates, çünkü cin dediğimiz tanrı ile İnsan arası bir varlıktır.*
>
> *Sokrates: – Ne iş görür bu cinler?*
>
> *Diotima: – İnsanlardan tanrılara, tanrılardan İnsanlara haberler, sözler götürüp getirirler... Tanrı ile İnsan arasındaki boşluğu dolduran cinler böylece bütünün bütünlüğünü kurarlar... Aslında tanrı İnsana karışmaz, bu cinler araya girer, uykuda olsun, uyanıkken olsun, tanrılarla İnsanların buluşmaların, konuşmalarını sağlarlar... Bu cinler hem pek çok, hem de pek çeşitlidirler."*[11]

1.1. İnsan'ın yeri

Böyle bir evrende İnsan nerededir?

Platon İnsan'ı birbirine karşıt iki Olan arasına koyar. Bu nedenle karşıtları İnsan bakımından biraz daha açmak gerekiyor.

En yukarda Olan, *Parmenides*'in "Bir-olan" ya da "Bir varlık"ından[12] hareketle varlığı kendine bağlı, hareket etmez, değişmez, zaman ve uzamdan bağımsız, mutlak, yani *hakikat Olan*'dır.

En alta Olan ise, *Herakleitos*'un anamadde olarak gösterdiği ateşin devinimlerinden hareketle[13] varlığı başkasına bağlı, hareket eden, değişen, zaman ve uzama bağımlı, göreli, Oluşta Olan'dır.

Platon Felsefesinde İnsan bu ikisi arasında, fakat öncelikle en altta olandadır. Buna karşın en üstte olanla ilişkisiz değildir. Çünkü ruhu beden ile birleşmeden önce en yukarda yaşamıştır. Orada hakikat olanı salt bir akıl olarak dolaysızca izlemiş, tanımış, yaşamıştır. Bedenle birleşmesi bir düşüştür ve o zaman da bildiklerini unutmuştur. Bu nedenle bilgi önce öğrendiklerini anımsamadır[14]. Anımsayabilmek ya da bilebilmek için ilkin bedeni kullanmak, ayrı deyişle bulunduğu en aşağıdan işe başlamak zorundadır. İnsan yaşama sürecinde daha iyisini istediği her durumda aynı işi yapmak zorundadır. Örneğin:

Bilgi bakımından, ya günübirlik, göreli bilgilerin, sanı (doxa)'ların alanında kalacaktır ya da hakikat olanının bilgisine doğru ilerleyecektir;

İyi bakımından, ya değişken iyi davranışlarla yaşayacaktır ya da kendinden iyi olana doğru davranılarını, yaşamasını erginleştirecektir;

Güzel bakımından, ya tek tek ve göreli güzellerle yetinecektir ya da kendinden güzel olanı elde etmek için gerekenleri yapacaktır;

Ruh bakımından, ya sıradan bilgiler, iyiler, güzeller ile sıradan, bedensel hazlara yönelecektir ya da hakikat olana doğru yükselerek gerçek, derin mutluluğu yaşayacaktır;

Erdem bakımından, ya günübirlik, sözüm ona erdemlerle yetinecektir ya da mutlak bilgiyle, kendinden iyi, kendinden güzel, hakikat olanla özdeş salt erdeme ulaşmaya çalışacaktır.

İnsan bu iki karşıt arasında bir seçim yapmak zorundadır. İnsan'ın diğer canlı varlıklardan önemli ayrımı da burada; seçim yapan bir varlık olmasındadır. İnsan kendi yaşamasına kendisi yön veren bir varlıktır. Yalnızca o yaşamasını kendisinin uygun ve gerekli gördüğü yere taşıyabilir: İsterse değişim içinde Olan'da kalır ve günübirlik gelip geçici yaşamaların taşıyıcısı olur, isterse de soylu ve yalnızca İnsan'a yaraşan bir yaşamaya girer. İnsan'ı aşağı doğru çeken bedenin istekleridir Tutkulara kapılmış bir ruh bedene zincirlenmiş gibidir[15]. Bedenden bağımsızlaşmak için çabalayan bir ruh ise daha yetkin olana ulaşmak için çabalar. Platon'un İnsan'a yakıştırdığı bu ikincisidir. Fakat bunu her İnsan kendisi ölçüsünde gerçekleştirebilir. Çünkü İnsanların yaradılışı birbirinden ayrıdır. Devlet bu ayrılığa dayanan bir sistem olarak karşımıza çıkar. Adalet ve bilgi de, İnsan'ın ulaşabileceği diğer tüm erdemler de, İnsanın yaşamadan alacağı hazlar da bireyin yaradılışına bağlıdırlar.

İnsan'ın bir başına yaşaması olanaksızdır, çünkü O tüm gereksinmelerini tek başına karşılayamaz. Toplum İnsan'ın bu özelliğinden doğmuştur. Toplum Düzeni de gereksinmelerin karşılıklı olarak giderilmesi amacıyla oluşan işbölümünden[16]. Toplumda adaletin sağlanması için her bireyin kendisine düşen görevi yapması gerekir. Bunun için *Platon*, tabakalı bir toplumsal yapılanma tasarlar. Bu tabakalar İnsan'ın doğası ya da yaradılışı uyarınca belirlenirler[17]. Her birey yalnızca özgün yapısına göre toplumdaki yerini alacaktır. Toplumdaki her tabakanın kendisine özgü erdemi bulunmaktadır. Üst tabakalar alttakilerin erdemlerini de taşımaktadırlar. Örneğin, en altta üreticilerin bulunduğu tabakanın erdemi Ölçülülüktür; onun üstündeki koruyucuların erdemi Cesaret ve ölçülülüktür; en yukardaki yöneticilerin erdemi ise Bilgelik, cesaret ve ölçülülüktür. Bu üç erdem ise adaleti oluşturur. Adalet diğerleri arasında en yetkin erdemdir. Adaletin gerçekleşmesi için her İnsan'ın kendi erdemi uyarınca erdemli yaşaması gerekmektedir.

Platon İnsan'ı üç aşamalı tasarladığı evrende, üş aşamalı tasarladığı toplumda, doğasının gerektirdiği erdem bağlamına yerleştirmektedir. İnsan'ın doğası derken, bugünkü anlamda biyolojik yapıyı değil, daha çok Ruh'u anlamaktadır. *Platon* İnsan ruhu'nu da üç bölümlü olarak görür. Her İnsan'da ruhun bölümlerinden biri diğerlerinden daha ağırlıklıdır, bireyin toplumda alacağı yer ve erdemi buna göre belirlenir[18]. Her İnsan bu erdem uyarınca yaşama hazzı duyacak, mutlu olacaktır.

Erdem ve Mutluluk, *Platon* öğretisinde birlikte gelişirler. Her ikisinin de olanak bulduğu yer devlettir. Devletin sorumluluğu da, bireylerin erdemli ve mutlu yaşamalarını sağlamak için eğitimde yoğunlaşır[19]. Eğitimle birey hem kendisini bilecek, hem de bu bilgi uyarınca gelişecektir. Böylece *Platon*'un Devlet'i de tasarladığı evren gibi ahlaksal yapıdadır. İnsan böyle bir yaşama içinde kendine özgü olan iyi ve güzeli görür, onları ister, onlara yönelir, böylece gelişir, erginleşir, mutlu olur. Böyle bir yaşama sürecinin en önemli yönlendirici iki gücü vardır: Akıl ve Sevgi.

1.2. İnsan'ın en önemli gereksinmesi

Antikçağ Ege Uygarlıklarında ortaya koyulan bütün ahlakların ortak özelliği, hepsinin doğrudan, dolaylı Haz (hedone) veya mutluluk (eudaimonia)'u amaçlamış olmalarıdır[20]. Bu durum bize o dönemde olağan koşullarda yaşayan bir İnsan'ın yaşamında en önemli

gereksinmenin Haz ve Mutluluk olduğunu düşündürmektedir. Kuşkusuz bu iki kavram özdeş değildir.

Haz (hedone) ve bir ahlak öğretisinde ele alındığı zaman Hazcılık (Hedonizm); 18. yy. Fransız Materyalistlerinden *Holbach, Lamettrie*'nin de savunduğu, Çağımız düşünürlerinden *Max Scheler*'in ise, tözsel olmadığı gerekçesiyle karşı çıktığı Haz anlayışı, Antikçağda, *Sokrates*'in öğrencilerinden *Kyreneli Aristippos*'un (I.Ö. 435-355) kurduğu Kyrene Okulu'nda yaşamaya amaç olarak gösterilmekteydi.

Aristippos'un öğretisine göre, İnsan'ın bedeni gibi yaşamasının da uyum içinde bulunması gerekir. Uyumun bozulduğu durumlarda acı duyarız, uyum ise haz verir. Öyleyse yaşamanın uyum ve dolayısıyle hazza göre düzenlenmesi gerekmektedir. Haz aynı zamanda ahlak bakımından İyi olan; karşıtı acı ise kötü olandır. Hazlar birbirlerinden şiddet bakımından ayrılırlar. Önemli olan şiddetçe yüksek hazzı duymaktır ki bu da ancak bilgi ile sağlanabilir. Bilgi ise İnsan'ın bağımsızca yaşamasının dayanağıdır. Böylece İyi, haz, bilgi ve bilgelik koşut olarak düşünülür.

Platon Philebos dialoğunda Haz kavramını bilgi ile birlikte ele alır: Haz burada sanılara koşut olarak belirlenir[21]. Daha sonra hazların türleri ele alınır ve hazzın ölçülülük ve güzellikle benzeşmeyeceği, koşut olamayacağı sonucuna varılır. Hazlar arasında İnsan için kabul edilebilir olan katıksız denilen hazlardır ki, bunlar da bilimlere koşut olanlardır[22]. Böylece *Platon* hazzı dışlar. Mutluluk Hazdan daha üstündür.

Mutluluk (eudaimonia) ve bir ahlak öğretisinde ele alındığı zaman Mutçuluk (Eudaimonizm) Batı düşünce tarihinde, ahlak anlayışlarında değişik biçimlerde ve en sık rastlanan kavramdır. Haz ile karşılaştırıldığında İnsan için daha içsel, daha derin ve yaşama bakımından daha temel ve yönlendiricidir. Antikçağ Ege Uygarlıklarında, yaşama üzerine düşünüşlerde mutluluk değişik söylemlerde hep dile gelmiştir. Kavram Felsefe katında İnsan'ın sorun edildiği Sofistler, *Sokrates* ve sonrasında yoğun olarak, işlenmeye başlanır. Eudaimonia, "hayatın amaç ve değerinin İnsan ruhunda bulunduğunu dile getiren kavram... başlangıçta şöyle bir anlam taşır: Kendisinde, daimon'un yani doğrudan doğruya İnsan hayatını kuşatan, İnsan'ın yaşamalarının içine sokulan gücün kolaylıkla göründüğü kimse eudaimon'dur. İlkin sözcük mutlu bir alınyazısı anlamına kullanılıyor... Daimon'un İnsan ruhu ile bağlantısı İyonla düşüncesinde bir adım daha ilerler... *Herakleitos*'a göre İnsan'ın karakterini kazandıran daimondur"[23]. Böylesine önemli görülen bir iç güç mutluluk asıl gücünü Sokrates ve sonrasında bulur. Artık o erdemli İnsan'ın yaşamının ayrılmaz bir yanıdır.

Platon'a göre mutlu olmak ya da Eudaimonia'ya ulaşmak ancak erdemli bir yaşamayla; erdemli yaşama bilgiyle; bilgi sevgiyle olası. Bunlarda etkili olan diğer yönlendirici güçler ise; İnsan'ın ölümsüzlük isteği, erginlenme ve güzele olan düşkünlüğüdür. Bunlar da sevgi ile birlikte gelişirler ve İnsanın kendisine yaraşan bir yaşamaya girmesini, dolayısıyla mutlu olmasını sağlarlar.

2. AKIL-SEVGİ BAĞLAMI OLARAK YAŞAMAK

İnsan yaşamı, diğer canlılarla karşılaştırıldığında birbirine geçmiş çok yanlı ve devinen bir yapıyı gösterir: Ona yönelişte, yoğun bir ilişkiler yumağıyla karşılaşırız. Çok yanlı yapının bir yanını aydınlatmak istediğimizde, diğerlerini gözardı etmek ya da diğerlerini de işe karıştırmadan bir bilince ulaşmak olanaksızdır; hepsini toparlayan bir yanıt denemesinde bulunmak ise, İnsan'ı bütün olarak ele almayı ve giderek İnsan-evren bağlamına girmeyi kaçınılmaz kılar. Filozofu, felsefenin evrensel boyutuna götüren de budur.

Platon, özellikle olgunluk döneminden başlayan çizgide yaşamanın dokusunu oluşturan her temel kavramı olduğu gibi, sevgi'yi de böyle bir boyutta ele alır. Phaidros Dialoğunda aydınlatmak istediği sevgi'yi bir sorun olarak şöyle kor:

"Aşık olanla mı, yoksa aşık olmayanla mı dost olmak daha iyidir? Bu konuyu inceleyeceğimize göre, öncelikle sevgiyi, doğasını ve sonuçlarını saptayalım. Sevgiyi tanımlamada anlaşalım. Sonra sevgi yararlı mıdır, zararlı mıdır, konusunu tartışırken, yaptığımız tanımı da hep göz önünde bulunduralım"[24].

Bundan sonra Sevgi, ilkin bir *istek* olarak belirlenir. İstek ise güzele yöneliktir. İşte burada İnsan'ı yöneten iki ilke ortaya çıkar:

"Bizleri güdüp, yöneten iki ilke bulunmaktadır: Bunlardan ilki, doğuştan sahip olduğumuz ve hazlara (zevklere) yönelik olan ilkedir; ikincisi ise, daha iyi olan özleyip, istememizi sağlayan sonradan edindiğimiz (kazanılmış) bir kanıdır"[25].

İnsan yaşamı, genellikle bu iki ilkenin, arada bir koşut gitseler bile, bir çekişme sürecidir: Akla uyan yan üstün geldiğinde İnsan da iyi olan'a doğru gider ki, bu *ölçülülüktür*. Eğer hazlara uyan ilke üstün gelecek olursa, İnsan İyi Olmayan'a gider ve bu da ölçüsüzlüktür. İnsan burada artık doğru yoldan ayrılmıştır. Ölçüsüzlüğün pek çok gerçekleşme biçimi vardır. Sevgi de burada ortaya çıkar:

"Doğru olana yönelik etkinliğimizi durdurup, engelleyen bu akılsız istek, bir yandan güzellikten kaynaklanan hazla, diğer yandan da beden güzelliğine yönelik aynı türden başka isteklerle güçlenip, bizi istediği gibi yönetmeye girdiğinde, buna sevgi denir"[26].

Sevgi ilk belirlemede bir tür hazza tutsak olmaktır. Fakat Sevgi'yi belirleyen *Güzel* Olandır. Güzel Olan karşısında İnsan sahip olduğu iki ilke uyarınca iki ayrı davranışa girer. Bunlardan hazza yönelik olan ilkeden, sevgi bir bağımlılık olarak ortaya çıkmaktadır. İkinci ilke uyarınca Güzel'e yönelen ise, Güzel Olan'da tanrısalı anımsar ve güzelliğin kaynağına doğru ulaşmak ister. İşte akıllı olanın bu ulaşma isteği de Sevgi'nin bir başka belirlenimidir[27]. Burada sevgiyle İnsan'ın ulaşacağı artık haz ya da zevk değildir, buradaki mutluluktur. Çünkü ruhun bilgiyle yücelişi, arınması, erginlenmesi, daha çok bedensel nitelikte olan hazdan da uzaklaşmasını getirmektedir.

Phaidros dialoğuna Akıl-Sevgi ilişkisi bilgide gerçekleşmektedir. Bu sıradan, günlük yaşamanın değil, anımsama ile en yüksek *iyi-güzel Olan*'ın bilgisidir. Böyle bir bilgi olanağını, ruhun ölümsüzlüğünde bulmaktadır. Sevgi güzele yöneliktir. En yüksek olana adım adım ilerlenecektir. Atlama yoktur; temel erdem olan ölçülülük burada hep iş başındadır. Burada, "İnsan'ın bildiği bir şeyi mi sevdiği, yoksa sevdiğini mi bilmeye çalıştığı?" sorulabilir. *Platon* için sevginin ilk kımıltısı ne bilmekte, ne de sevmektedir; sevginin ilk kımıltısı güzeldedir. Güzel karşısındaki İnsanın tavrı önemlidir. Eğer, haz ilkesi uyarınca yaşayan bir kişiyse, onun için yalnızca güzel olanın zevkine varmak önemlidir. Eğer güzel olan bireyde ruhunun bedenle birleşmeden önce dolaysızca izlediği iyi-güzel'in kendisini anımsatıyorsa, o zaman sevgi bilgiyle de bütünleşir. Böylece anımsama ile güzelin bilgisine varılır ve oradan onun üstüne yükselinebilir. Sevgi bu çizgide her aşamada kazanılan bilinçle yoğunlaşan, artan bir sevme sürecinde ortaya çıkmaktadır. Bu süreç ise İnsan'ın yaşamasından bir bölümü değil yaşamanın bütününü kuşatır. Ayrı deyişle Sevginin gelişmesi yaşamanın gelişmesidir. Bu gelişme *Symposion* dialoğunda daha ayrıntılı olarak verilir.

2.1. Sevgi üstüne belirlemeler

Sevgiyi hep kullanırız, yaşamamızda önemli bir işlevi vardır, fakat sevgi üstüne doğru, dürüst düşünmeyiz. Sevginin ne olduğunu bilmeye çalışmak, bir bakıma kendimizin ne olduğunu bilmeye çalışmak gibidir. *Symposion* bu kaygı ile başlar ve ilkin değişik sevgi anlayışları ortaya koyulur; ardından bu anlayışlarla tartışılır ve Sevgi yeniden temellendirilir.

2.1.1. *Sevgi en eski Tanrı'dır*

> *"Hesiodos'a bakılırsa ilkin Khaos olmuş, 'derken bütün varlıkların oldum olası temeli, koca göğüslü Toprak Ana, sonra da Eros, Sevgi Tanrı.' Demek Khaos'dan sonra bu ikisi gelmiş: Toprak ve Sevgi Parmenides dünyanın ilk kuruluşu üstüne şunu söylüyor: 'Ana Tanrının ilk düşüncesi Sevgi oldu'... Böylece bir çok kaynaklar Sevgi'nin çok eski bir tanrı olduğunda birleşiyorlar"*[28].

Toprak Ana ya da Gaia'dan evrenin yaratılabilmesi için doğurtucu ilke olarak Sevgi ya da Eros gerekmektedir. Bu bakımdan Sevgi bir tanrı olarak görülür. Öte yandan, Sevgi kim ve nasıl olursa olsun İnsan'ı güçlü, erdemli ve mutlu kılar, güzel yaşatır, çünkü o hem en zeki tanrıdır, hem de en büyük nimetlerin kaynağıdır. Bu bakımdan tanrılar arasında da özel bir yeri bulunmaktadır.

2.1.2. *Sevgi tek yönlü bir Tanrı değildir*

Phaidros'ta iki ilkeden söz edilmişti (Bkz.: 2). Buna koşut olarak iki tür sevgi belirlemesi yapılır:

> *"Herkes bilir ki, Sevgi Aphrodite'den ayrılmaz Aphrodite tek olsaydı Sevgi de tek olurdu, ama madem ki iki Aphrodite var, Sevgi'nin de iki olması gerek... Birisi, yani en eskisi, göksel dediğimiz Aphrodite ana karnından doğmuş değil, Göğün kızıdır. Daha sonra gelen bir başkası var ki, Zeus'le Dione'nin kızıdır, ona orta malı Aphrodite diyoruz. Bu tanrılarla ilgili iki tür sevgi de olacak ister istemez, birine orta malı, öbürüne göksel diyeceğiz"*[29].

Öte yandan sevgi, kim olursa olsun sevene özgürlük getirir. Hangi sevgiye yöneleceğimiz konusunda özgürsek, sevgimiz veya sevdiklerimiz bizim için belirleyici olacaktır. Sıradan yaşamaların taşıyıcısı olanlar, sıradan, ortamalı sevgiye yönelirler. BU dışsal, göreli, görünüşe dayanan, süreksiz sevgidir.

> *"Düşkün dediğimiz ortamalı sevgiye düşen, candan çok bedeni seven adamdır. Bu sevgi uzun sürmez, çünkü sevilen şey sürekli değildir. Asıl sevdiği şey, sevgilinin bedeni bir çiçek gibi solar solmaz, sözler, andlarla birlikte sevgide uçar gider"*[30].

Bu durum yalnızca bilinen çizgideki sevgi ilişkisinde olan iki kişi arasında gerçekleşmez. Sevgiyi güven duygusu ve yaşamaya açılma bakımından açıklayan Bertrand Russell'a göre, toplumda çok zaman önemli görülen kişiler, yükselebilmek için başkalarını kendilerine basamak olarak kullanırlarken böyle bir sevgi içindedirler[31].

Göksel Sevgi ise İnsan'ı yücelten bir sevgidir. Erdem ve Sevginin bir Yaşama yolu oluşu da burada ortaya çıkar:

> *"Kendini sevgiye vermenin bizim geleneğimizce bir tek güzel yolu vardır. Seven bir İnsan'ın her türlü köleliğe katlanması onu küçük düşürmez, ayıp sayılmaz demiştik ya, bu gönüllü köleliğin de gerçekten utanılmayacak biricik şekli erdem uğruna köleliktir. Biz şöyle bir kanun koymuşuz ortaya: İnsan kendini birine kul köle ederken, onunla daha üstün bir bilgiye, daha üstün bir erdeme ulaşacağına inanıyorsa, hiçbir küçülme yoktur. Demek iki ilke birleşiyor: İnsan'ın birini sevmesiyle bilgiye veya herhangi bir erdeme gönül vermesi bir tek şey oluyor.. Seven ve sevilen bu birliğe nasıl varabilirler?... Demek ki, erdem uğruna sevmekle sevilmek ne türlü olursa olsun, güzel oluyor. İşte göksel Aphrodite'ye bağlı sevgi budur, kendisi de onun gibi göksel, yücedir. Devlet için de, tekler için de*

bu sevginin değeri büyüktür, çünkü seveni de sevileni de erdem yolunda kendi kendisini aşmağa zorlar. Bundan gayrısı hep öbürüne bağlı, orta malı Aphrodite'ye bağlıdır'[32].

Erdem yolunda kendini aşmaya zorlayan bir güç olarak Sevgi anlayışı, Platon'un yaşama anlayışı ile iç içedir. Öyle bir yaşama ki, bilgiyle, sevgiyle ve mutlulukla yoğrulup erdem olarak ortaya çıkmıştır ve İnsan ona tutsak olmuşçasına yaşar. Bu sevgiyi O kendi sistemi bakımından yeniden ele alıp, işleyecek ve geliştirecektir.

2.1.3. *Evrensel Uyum olarak Sevgi*

Tüm Varlık uyumlu bir bütünlüktür. Bir düzenli birlik olarak evren ve evrende karşılaştığımız tüm düzenli birlikler hep karşıtların uyuma girmesinden doğmuştur. Karşıtlığın sürdüğü yerde sevgi yoktur.

"Demin söylediğim sıcakla soğuk, kuru ile yaş gibi karşıtlıklar düzenli sevgiye kavuşup uyuştular, kaynaştılar mı, İnsanlar, canlılar ve bitkiler için sağlık ve hareket başlar; onlardan hiç bir zarar görmezler. Mevsimler ölçüsüz bir sevgiye düşünce, her şey sarsılır, yıkılır; canlılarda da, bitkilerde de salgınlar ve daha bin bir çeşit hastalıklar bundan doğar... Sevişmeyen şeyler birbirine karşıt olan şeylerdir, soğukla sıcak, acı ile tatlı, kuru ile yaş ve bu gibi karşıtlıklar. Bunları birbiriyle seviştirme ve uyuşturmanın yolunu bulmaktadır ki, pirimiz Asklepios siz şairlerin de dediği ve benim de inandığım gibi, hekimlik sanatını kurmuştur... Herakleitos'un da karışık bir deyimle söylemek istediği bu olacaktır herhalde: 'Birlik' diyor, 'kendi içinde ayrılan şeylerin uyuşmasıdır, tıpkı okla yay arasındaki uyuşma gibi'...'[33].

2.1.4. *Sevgi İnsan'ın bütünleşmeye duyduğu istektir*

Mitos'a göre İnsan başlangıçta bir bütündü. Dha sonra tanrılar onu erkek ve dişi olarak ikiye ayırdılar. İnsanın karşıt cinse duyduğu sevgi, gerçekte ilk durumuna duyduğu istektir:

"Demek ki İnsanın kendi benzerine duyduğu sevgi, çok eski bir zamandan kalmadır, sevgi bizim ilk yapımızı yeniden kuruyor, iki varlığı tek bir varlık haline getiriyor, kısacası İnsanın yaradılışındaki bir derde deva oluyor... Her birimiz İnsanın bir symbolon'u, tamamlayıcı parçasıyız... onun için hep tamamlayıcı parçamızı arar dururuz... Bizim soyumuz için mutluluğa ermenin çaresi, sevgiyi sonucuna iletmek, bizi bütünleyen sevgiyi bularak, ilk yaradılışımıza dönmektir'[34].

2.1.5. *Sevgi'ye ilişkin diğer görüşler*

Platon, Symposion'da Sevgi'ye ilişkin bu belirlemelerden sonra, sevgi konusundaki değişik görüşlerin bütünüyle sergilenmesini *Agathon*'un ağzında yapar:

- Sevgi en güzel, en iyi ve en mutlu tanrıdır;
- Sevgi bulunduğu yerde düşmanlık ve çatışma olmayan tanrıdır;
- Sevgi tanrıların en gencidir;
- Sevgi tanrıların en incesidir;
- Sevgi akıcıdır;
- Sevgi güzeldir;
- Sevginin erdemleri vardı: Sevgi ne haksızlık eder, ne de haksızlığa uğrar; ölçülüdür; yiğittir; Bilge ve sanatçı, yani yaratıcıdır; bütün güzellik ve iyiliklerin kaynağıdır[35].

Böylece, ortaya koyulan Sevgi anlayışlarında iki önemli özellik ortaya çıkar: Sevgi olması gerektiği biçimde gerçekleştirildiğinde olumlu olana götüren bir güçtür; Sevgi bir tanrıdır. Burada tartışılması gereken iki soru ortaya çıkmaktadır: Sevgi tanrı olabilir mi? Sevgi'nin yapıcı-yaratıcı olabilmesi için nasıl gerçekleştirilmesi gerekir? Ayrı deyişle Sevgi'nin sorun olarak yeniden ele alınması gerekmektedir. Sevgi nedir?

2.2. Sevgi Nedir?

Burada *Platon*'un ilkin Sevgi'nin tanrı olup olmadığı sorununu ele alır. Sevgi tanrı olabilir mi?

Tanrı olmanın özellikleri vardır: Tanrı tanrı mutlaktır, tözdür istemez, çünkü gereksinmez; tanrı hareket etmez, çünkü, tüm zamanda ve uzamdadır. Sevgi tanrı olduğu zaman bu özelliklere sahip olması gerekecektir. Oysa sevgi daima bir şeyin sevgisidir ve o şeyi ister, arzular; yalnız bugün için değil, yarın için de. Örneğin, sevgi her zaman güzele yöneliktir ve güzeli ister, çirkinden kaçar. Öyleyse sevgi güzele sahip değildir. Dolayısıyla sevginin güzel olduğunu söyleyebilir miyiz?

> *Sokrates: – ..İyi dediğin şey sence güzel midir?*
>
> *Agathon: – Madem sevgi güzellikten yoksundur. Güzellik de iyilik olduğuna göre, sevgi iyilikten de yoksundur*[36].

Aynı akıl yürütmeyle sevginin bilgiden, erdemden, kısacası olumlu her şeyden yoksun olduğunu (fakat uzak olmadığını) söyleyebiliriz. Sevgi tanrı değildir, olamaz da. Eğer olursa, bilebildiğimiz tüm işlevlerinden uzaklaşır. Sevgi bütünüyle *Oluşta Olan* (Bkz.: 1.1.) bağlamında, yani yalnızca içinde yaşadığımız ortamda bulunan bir şey de değildir: O zaman yüceltici, yapıcı-yaratıcı özelliğinden uzak olurdu. *Platon*'a göre, Sevgi ne ölümlüdür, ne ölümsüzdür, ne bilgedir, ne bilgisizdir, ne güzeldir, ne çirkindir, ne iyidir, ne kötüdür. Sevgi bunların arasındadır.

> *"Öyleyse güzel olmayan çirkin, iyi olmayan kötüdür deme. Sevgi de böyle. Onun için iyidir, güzeldir demediğine göre, çirkindir, kötüdür de deme. İkisi arasında bir şey olarak düşün sevgiyi"*[37].

Tanrı olanla olmayan arasındaki Sevgi nedir?

> *"Diotima: – Demin dedim ya, ikisi ortası ölümlü ile ölümsüz arası bir şey.*
>
> *Sokrates: – Evet ama ne?*
>
> *Diotima: – Büyük bir Cin (Daimon) Sokrates, çünkü cin dediğimiz tanrı ile İnsan arası bir varlıktır.*
>
> *Sokrates: – Ne iş görür bu cinler?*
>
> *Diotima: – İnsanlardan tanrılara, tanrılardan İnsanlara haberler, sözler götürüp getirirler... Tanrı ile İnsan arasındaki boşluğu dolduran cinler böylece bütünün bütünlüğünü kurarlar. Onlardan gelir bilicilerin büyük bilgisi... Aslında tanrı İnsana karışmaz, bu cinler araya girer, uykuda olsun, uyanıkken olsun, tanrılarla İnsanların buluşmalarını, konuşmalarını sağlarlar. Bütün bunları bilende tanrı soluğu vardır. Bunlar değil de başka şeyleri bilen, işi, sanatı ne olursa olsun, bir zanaatçı olmakla kalır. Bu cinler hem pek çok, hem de pek çeşitlidirler"*[38].

Sevgi bir Daimon'dur. Pek çok Daimon vardır ve bunların görevi Tanrı ile İnsan arasındaki boşluğu doldurup, *bütünü bütünlüğünü kurmak*tır. Bütünlük Tanrı-İnsan ilişkisinde kurulacaktır. Ayrı deyişle, evrenin ya da bütünün bütünlüğünün kurulabilmesi

için İnsan gereklidir. Öyleyse bir Daimon olarak Sevgi özellikle İnsan'a da içkin olmalıdır. Sevgi İnsan'ın ruhundadır. Eğer ruhta sevgi olmasaydı, İnsan'ın güzel ve iyi olana, erdeme yönelmesi bir yana, ruh bilinçsiz bir boşluk durumuna düşeceğinden önemini ve işlevini, dolayısıyla İnsan da tinsel varlığını yitirecekti[39]. Oysa İnsan için en önemlisi akıl ağırlıklı olan ruh ve tinsel yaşamıdır ya da yaşam buradadır, çünkü yaşama sorununun çözüme ulaştırılabileceği tek yer burasıdır. *Platon* İnsan'ı iki kutup arasına yerleştirir. Sevgi de İnsan'ın evrendeki bu durumuna uygundur:

> *Bakın niçin: Tanrıların hiçbiri bilgi ile uğraşmaz, bilgeliğe özenmez (çünkü zaten bilgedir); bilgeliğe ermiş bir İnsan da artık bilgi ile uğraşmaz; bilgisizler de öyle, ne bilgi ile uğraşırlar, ne bilge olmağa özenirler. Bilgisizlik neden kötüdür? Cahil kişi güzellikten, iyilikten, akıldan yoksunken, hepsini kendisinde toplamış sanır da ondan. Yoksun olduğunu bilmeyen kimse ne diye kendinde olmayanın peşine düşsün?*[40]

2.2.1. *Sevgi-Bilgi bağı*

Sevgi-Bilgi bağı cahil ile bilge arasındakiler için söz konusudur. *Platon* bu iki kutuptan çok aradakini önemser ve onun üzerinde durur, çünkü sorun oradadır. Bilgi bakımından bu iki kutup, Episteme ile Doxa'nın alanıdır. Aradaki bölüm ise Orthe Doxa'dır.

> *"İnsan hesabını veremeden de doğru düşünebilir. Buna bilgi diyebilir misin, diyemezsin (çünkü bilgi mantığa dayanmadı mı bilgi olmaz) bilgisizlik de diyemezsin, (çünkü bilgi rastgele de olsa bilgisizlik sayılmaz), demek ki bilmekle bilmemek arasında doğru düşünmek diye bir şey var"*[41]

İnsan Doxa içindedir. Bu nedenle çok zaman Episteme'nin ayırdına varamaz. Doğru düşünme yolunda her İnsan aynı oranda gelişmez. Ancak bazı İnsanlar bu tanrılık olanı ayırt edecek güçtedirler. Onlar Episteme'ye doğru ilerlemek isterler. Bu mutlak bilginin yalnızca bilgi olması bakımından değil, aynı zamanda mutluluğun kaynağı olmasından doğmaktadır. Çünkü mutluluğun dayanağı olan İyi, ancak bilgi ile olasıdır.

> *"Diotima: – Peki, güzelin yerine iyiyi koyup, sana sorarsa birisi*
>
> *Sokrates iyi şeyleri seven neyi sever?*
>
> *Sokrates: – Onları elde etmeyi.*
>
> *Diotima: – İyi şeyleri elde etti mi ne olur?*
>
> *Sokrates: – Bu sefer cevap kolay: Mutlu olur diyebilirim.*
>
> *Diotima: – Evet gerçekten de mutluları mutlu eden iyi şeyleri istemektir. Bundan sonra; mutlu olan niye mutlu olmak istiyor diye sorulmaz artık. Senin yanıtından niçin sevdikleri anlaşılıyor"*[42].

Sevgi'nin iyi-güzel ve bilgi ile olan bağı ortaya koyulduktan sonra, böyle bir sevginin (ya Daimon'un) de ancak belli kişilere özgü olduğundan hareketle *Platon*'un Devlet anlayışındaki toplumu tabakalı bir biçimde ayırması, herkesin filozof olamayacağı, ayrı deyişle, sevgi-bilgi yolunda her İnsan'ın yürüyemeyeceği sistemi içinde yerine daha çok oturmaktadır. Her İnsan'ın doğası uyarınca sevmesi de değişik olacaktır. Buradan da değişik sevme biçimleri ortaya çıkar. Değişik sevgiler diyemeyiz. Çünkü sevgi birdir, çünkü her sevme biçimi aynı kaygı ile aynı etkinliği göstermeye dayanmaktadır, fakat her İnsan kendi yapısı, ki bu daha çok ruhsal yapısıdır, uyarınca bu etkinliklere değişik biçimde girer. Kaygı, *Ölüm* karşısındaki İnsanın ölümsüz olma isteğinden kaynaklanır; Etkinlik, ölümsüzlüğe ulaşmak için giderilen *Yaratma*'dır.

2.2.1.1. *Ölümsüzlük İsteği*

Varolan her şey ölümle karşı karşıyadır. Varolan her şey kendisine özgü bir biçimde ölüme direnir. İnsan dışındaki canlılarda ölme korkusu, yalnızca ölümü yaratacak olguyla karşılaşıldığında içgüdüsel olarak ortaya çıkar ve yine içgüdüsel tepkilerle ölüme direnilir. Bu nedenle İnsan dışındaki canlılarda ölüm sürekli bir yaşama sorunu değildir. Hatta onlardan pek çoğu doğal ölme zamanı geldiğinde direnç göstermeden, yapısındaki doğa uyarınca bir görevi yerine getirircesine ölmeye, hatta belli bir yerde ölmeye giderler. Yaşamasını kendisi kurmak zorunda olan İnsan ise ölüm ile sürekli karşı karşıyadır. İnsanda Ölüm yalnızca bir iç duyuş, bir korku ve kaygı kaynağı değil, aynı zamanda bir bilinçtir. Yok olmak, yitip gitmek karşısında İnsan değişik tepkiler gösterir. Bu tepkiler, yaşamanın hangi bağlamında ortaya çıktılarsa, İnsanın yaşamaya yaklaşımı, kendi yaşamasını biçimlendirişi de orada değişmeye başlar. Ölüm, İnsanın Yaşama Sorununa getireceği yanıtların en önemli temel dayanaklarından biridir. Fakat ölüm hiçbir zaman, tek başına, olağan yaşaması içindeki İnsana yön veremez; çünkü, ölüme karşı her direniş, ölümsüzlük için bir çabadır. Ölümsüzlük çabası da İnsan'a özgü başka güçlerin işe karışmasını zorunlu kılar.

Platon'a göre İnsan ölümsüzlüğü isteyen bir varlıktır. Çünkü İnsan ve hatta İnsanla ilgili herşey durmadan ve çok yönlü olarak ölmektedir:

> *"Bir canlı yaşıyor, çocukluğundan ihtiyarlığa kadar hep kendi olarak kalıyor deriz, oysa ki hep aynı adı taşısa da, hiçbir zaman aynı varlık değildir, durmadan saçları, eti, kemiği, kanı, bütün bedeni bir yandan yenileşir, bir yandan ölür. Yalnız beden değil, can da değişir. Tabiat, huy, inanışlar, arzular, zevkler, dertler, kaygılar, bunların hiçbiri kimsede aynı kalmaz, biri ölürken, bir yenisi doğar. İşin en tuhafı bilgilerimiz bile bir yandan doğar, bir yandan ölür, bilgi bakımından da hiç aynı kalmayıp, hep değişir bildiklerimiz. Bilgi yitirildiği için öğrenme diye bir şey vardır... Öğrenme, gidenin yerine bir yenisini belletmekle bilgiyi yaşatır, böylece bilgi hiç değişmemiş gibi görünür. Bütün ölümlü varlık, bedeniyle ve her şeyiyle ölümsüzlüğe bu yoldan erişir"41.*

Değişenin, ölenin yerine yenisini koymak, birey doğru bir yaşama içindeyse, yineleme değildir. Platon'un göz önünde bulundurduğu da budur. Yerine yenisini koymak, yerine daha yetkin olanı koymakla İnsan'a yaraşır bir davranış olur. Doğada bile yineleme yoktur. Bize yineleme gibi gelen olgular, çok uzun sürede ortaya çıkacak gelişmelerin ayırdına kolayca varılmaz ölçüdeki küçük değişimleri taşımaktadırlar. Ayrı deyişle, doğadaki devinim de bir gelişme sürecidir. Böyle bir süreçteki İnsan'ın yaşaması da gelişen, yani yaratmaya dayanan bir devinim olmalıdır.

2.2.1.2. *Yaratma (Poiesis)*

İnsan Yaşamı bir yaratıcı süreçtir. İnsan böyle bir süreci gerçekleştirmenin olanaklarıyla dünyaya gelir. İnsan kendi üstüne düşündüğü her dönemde ve yerde, değişik biçimlerde dile gelmiş olan *"Kendini bil!"* buyruğunun önemi buradadır. Kendinin ayırdına varamamış olanın, neyi yaratacağını bilmesi son derece zordur. Bu çizgide bilmek, yaratmak ve sevmek arasında yoğun bir bağlılık ortaya çıkar.

Yaratmak, yoktan var etmek değildir. Yaratmak gizil olarak var olanı somutlaştırmaktır: Bireyin kendisine içkin yapıcı-yaratıcı güçleri ortaya çıkartmasıdır. Hiçbir varlık yoktan var edemez, yalnızca kendisinde olanı çıkartır. Bu Antikçağ Ege Uygarlıklarındaki düşünme için de böyledir; ex nihilo nihil fit anlayışı nedeniyle ilkin kaos vardır ve ondan her şey çıkar. *Platon* Yaratma'yı (poiesis), varolmayan bir şeyi var etmenin her türlüsü[44] olarak belirlerken de, eskiyen bir varlığın yerine yenisini koymak olarak[45] tanımlarken de aynı

biçimde düşünmektedir. Yaratma'ya koşut olarak kullandığı *Doğurma* kavramı da bunu göstermektedir.

Doğurma ya da Yaratma İnsan'ın ölüm sorununa getireceği yanıtın kaynağı olmaktadır. Ayrı deyişle, ölümsüzlük Doğurma ile sağlanabilecektir. Değilse İnsan zaman ve uzamda sınırlı bir varlık olduğunu bilmektedir. Doğurma ya da Yaratma yolları sevmenin de yollarıdır: Sevgi yaratma biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu durumda İnsan hep güzele ve iyiye ulaşmak, onu elde etmek istemektedir.

2.2.2. Sevgi'nin ortaya çıkma biçimleri

Platon, sevginin somutlaştığı üç yol belirler. Bunlar hem İnsan'ın gelişme aşamalarına ve hem de Devletteki üç toplumsal aşamaya koşutturlar. Ayrıca Devletteki toplumsal aşamalardaki erdemlerin dizilişi ve ilişkisi gibidirler (Bkz.: 1.1.).

2.2.2.1. Güzel bedene yönelen sevgi

> *"Bütün İnsanlarda tene ve cana göre üretme biçimi vardır. Bir yaşa geldik mi tabiatımız doğurmak ister. Bu doğurma çirkinlik içinde olmaz. Erkekle kadının birleşmesi bir doğurma işidir ve bu da bir tanrı işidir, çünkü üretme, çoğalma ölümlü bir varlığın ölümsüzlüğünü sağlamaktadır. Böyle bir iş bozuk düzen içinde olmaz: çirkin, tanrı düzenine uymaz, güzelse uyar... İşte onun için yaratma gücü ile yüklü bir varlık güzele yanaştı mı, ferahlar, genişler, sevinçten taşar, doğurur ve çoğalır. Çirkine rastladı mı, tersine kasvet basar içine. Demek Sokrates, sevgi senin sandığın gibi güzelin sevgisi değilmiş... Doğurmanın, güzel için yaratmanın sevgisi... Neden doğurma sevgisidir, çünkü doğurma sonsuzluğa götürür, ölümlüyü, ölümsüz eder. İyiyi isteyen ölümsüzlüğü istemek zorunda, çünkü sevginin iyi bir an için değil, her zaman için istemek olduğunda anlaşmıştık... Sevgi ister istemez ölümsüzlüğün sevgisidir"*[46].

Sevginin güzele yönelmesi yaratma nedeniyledir. Dolayısıyla sevginin ölümsüzlüğe ulaşma gücüdür. Ne var ki bu sevginin en alt, fakat tüm canlılara özgü aşamasıdır; çünkü her canlının ölüme bir direnişi vardır ve bunu türünü sürdürerek gerçekleştirir. İnsan bu durumun dışında değildir. *Schopenhauer* bu sevgiyi doğanın bir amacı olarak gösterir[47]. Her iki belirleme de canlılar dünyasındaki en temel olayı göstermektedir. Bir canlı olarak İnsan'ın, özel varlık yapısından ötürü, bütünüyle bu düzeyde kalması beklenemez. İnsan'da ölümsüzlük çabası daha değişik biçimlerde de ortaya çıkmaktadır.

2.2.2.2. Can güzelliğine yönelen sevgi

Burada artık beden güzelliğine yöneliş aşılır ve İnsan davranış ve yaşama güzelliğine, bilimlere ulaşmaya çabalar. Bu doğada yalnızca İnsan yaşamında söz konusudur. Ölümsüzlük bireyin toplumda sürekli anılmasını gerektiren bir davranış, tutum ortaya koyması, önemli işler başarması, sanat yapıtları bırakması veya bilime değin çalışmalar yapmasıyla sağlanmaya çalışılır. Bu durumda güzel bedenlere yönelenler, orada can güzelliğini de ararlar.

Sevginin bu ikinci aşamasına nasıl geçilecektir?

> *"Dinle beni şimdi: sırlara yolunca ermek isteyenin daha genç yaşında güzel bedenleri araması gerek. Onu yola koyan, doğru yola koymuşsa ilkin bir tek İnsan'ı sever ve ona söyleyecek güzel sözler bulur. Sonra anlar ki, şu bedende gördüğü güzellik, her bedendekinin eşi, kardeşidir; görüş güzelliğini arayan için, bütün bedenlerdeki*

güzelliği bir tek şey saymamak delilir olur. Bunu iyice anladı mı, bütün güzel bedenleri sever, bir tekine olsun düşkünlüğü gevşer, çünkü artık böyle bir düşkünlüğü küçümser, hiçe sayar. Bundan sonra yapacağı şey, can güzelliğini beden güzelliğinden üstün görmektir... Böylece güzelliği ister istemez yaşayış, davranış yollarında görecek... Beden güzelliğine fazlaca kapılmamayı öğrenecek. Davranış, yaşayış yollarından bilimlere geçip, onlardaki güzelliği görecek"[48].

Yaşamanın hakkını vermek, yaşamanın her aşamasının gereklerini yerine getirmektir. Değilse İnsan'ın bir yanı güdük kalır. Can güzelliği uğruna, beden güzelliği feda edilemez, fakat beden güzelliğine ulaşıldığında da bireyin kendisini bırakıvermesi gerekmez. Burada sevgiyi yönetecek olan Akıldır. Ancak aklını kullanan İnsanlar içinde bulundukları yaşamayı bütünüyle değerlendirebilirler. Yaşamanın hakkını vermek yaşamaya kendisini akıllıca bırakmakla olur. Akıl-Sevgi Bağlamına oturmamış bir yaşama, rastlantılar uyarınca yönlenir. İnsan seçim yapmak zorunda olan bir varlıktır. *Platon*'a göre, doğru seçimi yapabilmek için gencin doğru eğitimi zorunludur. Devletin işlevi de burada ortaya çıkar.

Yaşamak İnsan'ın yapıcı-yaratıcı etkinliklerini tüketmesidir. Kendimizi ne ölçüde somutlaştırdıysak o ölçüde tükettik demektir. Bunu sonuna dek kaç kişi başarmıştır? Kendi varlığında sonsuz olduğunu görmek isteyenin, kendisini bir kez olsun tüketmeye çabalaması yeter. İnsan yaşamını trajik yapan bir durumdur bu: Sınırlı bir varlığın, yapıp yaratmasında sınırsız olduğunu görmesi. Her trajedinin ardında bir yazgı vardır. İnsan'ın yaşamına karışan bu yazgı İnsanlık Durumu'ndan başka bir şey değildir. Ayrı deyişle bu onun doğasıdır ve dışına çıkamaz. Öyleyse yazgısına sahip çıkmak ve onu sonuna dek götürmek zorundadır.

2.2.2.3. *Mutlak Güzel'e yönelen sevgi*

Zorunluluk dışardan gelmez; böyle bir yaşamaya girdiğinde, İnsan zorunluluğa sevinçle, mutlulukla uyar, hatta onu özler, ister.

"Davranış yaşayış yollarından bilimlere geçip, onlardaki güzelliği de görecek. Gözleri böylece daha geniş bir güzele erdiği zaman, artık tek bir varlığa bağlanmayacak... Önüne serilen engin güzellik denizi karşısında içi dolup taşacak, en güzel, en yüce sözlerle, sonsuz bilgi özleminin yarattığı engin düşüncelerle. Ve işte o zaman gücü, kuvveti arttıkça artacak, bir tek bilgiye, şimdi anlatacağım güzelin bilgisine erecek... Sevginin şimdi vardığımız yerine kadar götüren adam bütün güzel şeyleri birbiri ardı sıra ve gerekli düzen içinde gördükten sonra, girdiği yolun sonuna ulaşarak, birdenbire eşsiz bir güzellikle, güzelliğin özü ile karşı karşıya gelecek... Bu güzellik artık hep var, doğumsuz, ölümsüz, artmaz, eksilmez bir güzelliktir... Bir güzellik ki, kendini bir yüzle; elle ayakla, bedene bağlı hiçbir şeyle göstermeyecek, ne bir söz olacak, ne bir bilgi .. belli bir varlıkta bulunmayacak... ne yerde, ne gökte, hiçbir yerde, kendi var, kendinden var, kendisi ile hep bir örnek. Bütün güzellikler ondan pay alır... O zaman artık neredeyse sevginin yüce sırlarına ermiştir.. Ancak orada güzele yalnız güzeli görecek gözle bakan erdem taslakları değil, gerçek erdemler yaratabilir: Çünkü taslaklara değil, gerçeğin ta kendisine varmıştır"[49].

Bir İnsan oraya ulaşabilir mi? Diyelim ki ulaştı, orada yaşayabilir mi? Soruya ilk yanıtı yine *Symposion*'da Platon'un kendisi vermektedir: "Tanrıların hiçbiri bilgi ile uğraşmaz, bilgeliğe özenmez (çünkü zaten bilgedir); bilgeliğe ermiş bir İnsan da artık bilgi ile uraşmaz..."[50] Yaşamak yapıcı-yaratıcı bir süreçtir. *Platon*'un anlattığı yere ulaşan

için yaşam artık bitmiştir. Tasavvuf öğretisi bu durum için "terki terk et" der: Oraya ulaşmak yaşamayı terk etmektir; Yaşamayı terk etmek yaşamamaktır, oysa İnsan için yaşamaktır asıl olan, öyleyse yaşamayı terk eden durumu, terk etmek gerekir.

2.3. Akıl-Sevgi Bağlamı

Bir İnsan oraya ulaşabilir mi? Öldükten sonra, bu dünyadaki yaşamına göre ruh böyle bir yere ulaşabileceğine inanılabilir. *Phaidon* dialoğunda savunulan görüş de budur. Fakat bu, bu dünyada yaşarken olanaksızdır, çünkü ulaşılacak yer evrenin ve her şeyin Parmenidesçe asıl varlığı, Herakleitosça logosu, ilkesidir, mutlak varlığın alanıdır.

Yaşamayı bütün olarak ele alan her öğreti, varlığın ulaşılamayacak bütününden söz etmek zorundadır. Felsefeyi ulaşılamayan ve hiçbir zaman da ulaşılamayacak ülkeye bir yolculuk olarak gören her filozof İnsan'ı ne yalnızca akla, ne de yalnızca sevgiye bırakabilir, fakat ikisinin eşgüdümlü gelişmesi yaşamaya amaç verecektir, güç verecektir. Tıpkı *Spinoza* Felsefesinde olduğu gibi: Özü varlığı kuşatan, ancak var olarak tasarlanabilen ve kendi kendisinin nedeni olan, töz olan[51]; öz nitelikleri bakımından sonsuz olan, sonsuz sayıdaki her öz niteliği sonsuz sayıda modus içeren[52] tanrı ya da doğanın içindeki İnsan, ancak tanrıyı akılla sevebilir (amor dei intellectualis)[53] ve bu sevgi ile yetkin bir yaşama ulaşabilir.

Platon'da, akıl ve sevgi birbirinin içindedirler. Akıl, duyulur bilgiler (doxa) aracılığıyla, daha önce ruhun dolaysızca seyrettiği idealara (episteme) ilişkin bilgileri anımsamaya başlar. Bildikçe, bilgisizliğinin ayırdına varır ve daha çok bilgilenmek ister. Sevgi burada işlevseldir, sürekli aklı yönlendirir: Sevgi motivi ile Anımsama motivi iç içe geçerler[54]. Böylece yaşamak bir erginlenme süreci olur. Bu bir yoldur. Önemli olan yolun sonuna varmak değil, o yolda ilerlemektir. Yolun sonu bir umuttur; ulaşılıp, ulaşılamayacağı belli değildir. Fakat o yolda yürümek İnsanı arındırır, erdemli kılar, mutlu eder, mükemmelleştirir.

2.3.1. Erginlenme (Initiation)

Erginlenme, günümüze dek değişik biçimlerle uzanmış, avcılık dönemi toplumsal yaşam anlayışlarından biridir. Avcı toplumlarda erginlenme ya da çocuğun yetişkinler arasına kabulü ilkin bir ölüm, sonra da yeniden doğuştur. Böylece "çocuk ergenlik çağına erişince, bir çocuk olarak ölür ve bir erkek ya da bir kadın olarak yeniden doğar. Yetişkin de aynı biçimde bir yaşlıya dönüşür; ölümdeyse, yaşlı en yüksek mertebeye yani totem atalar aşamasına girmiş olur, oradan da zamanı gelince bu çevrimin tümünden yeniden geçmek üzere yeniden doğar. Doğum ölümdür, ölümse doğum"[55]. Her Erginlenme bir *arınma*'dır. Çünkü her erginlenme bir yenilenmedir. Yeni yaşam da hakkı verilecek, yani yaşanacak ve aşılacak yani yeniden arınmaya girilecek bir aşamadır. Antikçağ Ege Uygarlıklarında erginlenmenin toplumsal yapılanmaya etkiyen ve mistisizme varan pek çok türü ile karşılaşmaktayız[56]. *Platon*'un Ruhun Ölümsüzlüğü öğretisinin çatısını da erginlenme ve ona içkin arınma anlayışı oluşturur. Gerçi *Platon* ruhun devinimi anlayışını Orphik Pythagorasçı görüşten edinmiştir, fakat onun da gerisinde o bölgede yaşayan ilk topluluklarda genellikle erginlenme bulunmaktadır.

Erginlenme yaşama sorumluluğu üstlenme ve daha yetkin bir yaşamayı taşımayı göstermektedir. İlk toplumlar bunu kendi yaşama koşulları uyarınca, dayanıklılık, sabır, cesaret vb. konularda gencin sınanması olarak uygulamaktaydılar. Toplumsal yaşam geliştikçe, Erginlenme anlayışı da değişik biçimlerde yorumlanmıştır. *Platon*'un yaşama anlayışı içinde Sevgi yolu bir erginlenme yoludur. Seven İnsan'ın hep iyi ve güzel olana, erdeme yönelmesi, sürekli bir erginlenme, arınma çizgisinde bulunmasını gerektirmektedir. Burada erginlenmeye içkin bir özellik yaşamaya girer: *Mükemmellik*. Sevgi yolunda giden, bir mükemmel olma yolunda ilerlemektedir; böylece yaşamasında yoğunlaşan bir bilinçle kendisini aşmaktadır. *Platon* öğretisinden seven İnsan'ın kendi erginleşmesini kendisinin

yaratacağını çıkartmak zor değil. Bu da bizi, her çağda olduğu gibi, bu günün de önemli sorunu olan *Aydınlanma*'ya getirmektedir.

Erginlenmek, arınmak, yetkinleşmek, mükemmelleşmek, aydınlanmak, mutlu olmak; bunların hiçbiri İnsanın bütün varlığıyla katılmasını sağlayan sevgisiz olanaksız. Sevgi de akıl olmadan dağılır, güdük süreçlere takılır, yönünü bulamaz. Akıl-Sevgi Bağlamı, İnsanın kendine yaraşan bir yaşamayı yaratabilmesi için kaçınılmazdır. *Kendi yaşamamızı yaratmak*, yaşama sorumluluğumuzun vazgeçilmez bir yanıdır. Yaşamayı rastgele tüketen bir İnsan olmak, yaşamamızın hakkını vermemektir. Neyi, nasıl, ne kadar seviyoruz?

3. DURUP, DÜNYA'YA BAKTIM BİRAZ

Dünyanın içindeyiz. İçinde yaşadığımız dünya nasıldır? Bu düşünen, kendi öz sorumluluğunun ayırdında olan her İnsanın sorusudur. Yaşamamız, dünyanın gidişinden doğrudan dolaylı, fakat giderek artan bir çizgide etkilenmektedir. Öyleyse dünya her birimizin sorumluluk alanıdır.

Özellikle ikinci büyük savaştan sonra ortaya çıkan gelişmeler İnsan'ı parçalamaya başladı. Birey kendi dar ve yabansı kabuğuna çekiliyor, yaşamı giderek bencilleşiyor. Sonunda aileler parçalanıyor, kurumlar parçalanıyor, iyi ve yapıcı-yaratıcı gelenekler parçalanıyor, görüşler, anlayışlar parçalanıyor... Parçalanma her alanda giderek artıyor. Bu durumu olumlu görenler yanında bu durumdan büyük yarar sağlayanlar da var. Parçalanma süreci gelişirken, İnsan'ın İnsan'a ve İnsan'ın bağlanacak bir şeylere olan gereksinmesi de artmakta. Ülkülerini yitirmiş bir çağda yaşıyoruz. Ortaya koyulan teknik başarılar belli rahatlıkları getirip, zaman zaman da kıvanç duymamızı sağlıyorsa da, orada kalıyorlar. Dahası, parçalanmayı, ülküsüzleşmeyi artırıyor, dünyanın yapısını bozuyorlar. İnsan yalnızlığa itiliyor. Birliktelik çok zaman kitleleşmede, en olumsuz düzeyde parlayıp, sönüyor. İnsan akışa itiliyor. Özellikle tüketim alanında bedeli ödettirilen armağanlarla mutlu olması isteniyor[57]. Kendisini üreterek tüketecek olan İnsan, yalınkat bir Tüketim İnsanı'na dönüşüyor ve yaşama sıradanlaşıyor. Bu yalnızca çağımızın sorunu değil. "En geniş anlamıyla sevgi her iyi olanı ve bizi mesut edeni arzulamaktır. Budur o büyük, her parmağında bir hüner olan Sevgi. Ama İnsanlar bu arzuyu başka başka yollara çevirirler, kimi alışverişe, kimi bedenini sağlamlaştırmaya, kimi bilgisini geliştirmeye düşkündür. Bunlarınkine sevme, kendilerine seven demiyoruz"[58]. *Platon*'un sevgi-dışı gördüğü bu yaşama her çağda vardı ve olacaktır da, fakat çağımızda ulaştığı düzey korkutucudur. Yalnızca bir başına "İnsan" bakımından değil, sonuçlarının "İnsan"a getireceği yıkımlar bakımından da. Öyleyse içinde olduğumuz dünyaya sorumluyuz; bu da kendimize olan sorumluluğun vazgeçilmez bir yanı.

Çağımız, Yaşama Sorunu'nun yoğunlaştığı bir çağ. Böyle bir zamanda Akıl-Sevgi Bağlamı daha bir önem kazanmakta. Böylesine kopuş içindeki bir süreçte bu bağlamın nasıl kurulacağı sorulacaktır. Var olan şeylerin yeniden var edilmesi gerekmez. Zorluk ve kriz İnsan'ın yapıcı ve yaratıcı gücünü ortaya koyacağı en önemli ortamdır. Yeter ki, içinde bulunduğumuz yaşamayı değerlendirelim ve onu aşmaya çalışalım. Yaşamak bir erginlenme süreci olduğu zaman İnsan'a yaraşır. Belki doğanın ve tarihin istediği de budur.*

---

* *Felsefeloges*, Sayı: 7, Bulut Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 33-56.

ALINTILAR VE EKLER

1. Konunun genişliği nedeniyle Yaşama Sorunu Bakımından Akıl Sevgi Bağlamı sorunu burada yalnızca Platon Felsefesi uyarınca ele alınmaktadır.
2. I. Kant. *Salt Aklın Eleştirisi'ne Önsöz*, Felsefe Arkivi, Sayı 24, s. 213.
3. Yaşama sorunu ağırlıklı olarak çağın sorunu olarak karşımıza çıkar. Günübirlik yaşamalarda genellikle ayırdına varılmayan bu sorun açısından Platon ve dönemine baktığımızda, Perikles döneminden sonraki karmaşaya rastlarız. Karmaşa hem siyasal, hem ekonomik, hem askeri, hem düşünsel alandadır. Örneğin, Alkibiades'ın, Sicilya seferi sırasında siyasi düşmanları tarafından görevden alınması ve kaçmak zorunda kalması, İyonya savaşı, Sofistler'in etkileri ve düzeysiz sofistlerin gittikçe çoğalması, Sokrates'in öldürülmesi vd. Bunun için *Arif Müfid* Mansel'in *Ege ve Yunan Tarihi* adlı kitabına (s. 297-394) bakılabilir. Bütün bu karmaşaya karşın, özellikle Perikles döneminde büyük güç kazanmış bir düşünce ve sanat yaşamı da bulunmaktadır. Batı tarihinde benzer pek çok dönemle karşılaşırız. Örneğin, Spinoza'nın çağı, varoluşçu, felsefelerin ortaya çıktıkları dönem hep benzer çalkantıları bize göstermektedir.
4. I. Kant. a.g.y., s. 215.
5. E. Cassirer. *Die Geschichte der Philosophie*, Die Geschichte der Antiken Philosophies, s. 83-84.
6. E. Cassirer. a.g.y., s. 85.
7. W. Nestle. *Die Vorsokratiker*, s. 60.
8. Platon. *Timaios* 31 c-32 c, 35 a-38 b, 53 c-54c. Platon, Ruhun Ölümsüzlüğü sorununu ele aldığı *Phaidon* dialoğunda da sık sık aritmetik ilişkilere dayanmaktadır. *Phaidon* 969 e-97 b, 101 a-d, 104 a-105 b.
9. Platon. *Timaios* 92 c.
10. Platon. *Timaios* 28 a-31 a
11. Platon. *Symposion* 202 d-203 a.
12. W. Kranz - S. Baydur. *Antik Felsefe*, s. 60-66.
13. W. Kranz - S. Baydur. a.g.y., s. 48-54.
14. Platon. *Phaidon* 72 d-76 a, *Menon* 81 d.
15. Platon. a.g.y., 83 c
16. Platon. *Devlet* 369 b-271 e (2. Kitap)
17. Platon. *Devlet* 376 c (2. Kitap), 412 d (3. Kitap), 415 a-d (3. Kitap)
18. B. Akarsu. *Ahlak Öğretileri I*, Mutluluk Ahlakı (Eudaimonizm), s. 84-86.
19. B. Akarsu. a.g.y., s. 87.
20. B. Akarsu. a.g.y., s. 13.
21. Platon. *Philebos* 37 b, 40 d.
22. Platon. a.g.y., 65 a-67 a
23. B. Akarsu. a.g.y., s. 14.
24. Platon. *Phaidros* 237 c-d.
25. Platon. a.g.y., 237 d.
26. Platon. a.g.y., 238 c.
27. Platon. a.g.y., 245 b-257 b
28. Platon. *Symposion* 178 b-c.
29. Platon. a.g.y., 180 d-e.
30. Platon. a.g.y., 183.

31. B. Russell. *Saadet Yolu* s. 132. Russell, "Genel hayat güvenci, İnsanoğlu'nun ihtiyacı olan, uygun bir sevgi görmesiyle meydana gelir... Güven Duygusunu sevmek değil, sevilmek doğurur" (s. 128) diyor; fakat bunun için gerekli olan sevgi güçlü olmak zorundadır. O da Platon gibi, sevginin gücünü sevilmekten çok, sevmekte, fakat doğru bir sevmede görmektedir.
32. Platon. *Symposion* 184 c-d, 185 b-c.
33. Platon. a.g.y., 186 e-188 b.
34. Platon. a.g.y., 191 d
35. Platon. a.g.y., 194 e-199 c.
36. Platon. a.g.y., 201 c.
37. Platon. a.g.y., 202 b.
38. Platon. a.g.y., 202 d-203 a.
39. E. Cassirer. a.g.y., s. 110.
40. Platon. a.g.y., 204 a.
41. Platon. a.g.y., 202 a.
42. Platon. a.g.y., 204 e.
43. Platon. a.g.y., 207 e-208 a.
44. Platon. a.g.y., 205 b.
45. Platon. a.g.y., 207 d.
46. Platon. a.g.y., 206 c-207 a.
47. A. Schopenhauer. *Aşkın Metafiziği* s. 42-53. Schopenhauer "Daha çok söylemek gerekirse, yaşama iradesinin, burada kendisini, ancak bu erkek ile bu kadının ortaya koyabileceği iyi belirlenmiş bir birey ile nesneleştirmeye çalıştığını ileri sürebiliriz. Kendinde iradenin bu metafizik isteğini uygulayacağı ilk varlık alanı, geleceğin ana-babasının gönlünden başka bir yer değildir. Böylece, geleceğin ana-babası gönüllerinde şiddetli bir aşkın tutuştuğunu duyar ve metafizik bir amacın yararına hareket ettikleri halde, birbirlerini sırf kendileri için arzuladıklarını sanırlar." derken, kadın ve erkek arasındaki sevgiyi doğanın kendi programı uyarınca oynadığı bir oyunu olarak görmektedir.
48. Platon. a.g.y., 210 a-d.
49. Platon. a.g.y., 210 d-212 a.
50. Platon. a.g.y., 204 a.
51. Spinoza. *Die Ethik* 1Ğ 1., 3., 4., 6. Tanımlar.
52. Spinoza. a.g.y., 1Ğ 7.8.9.11.14. Önermeler ve kanıtlamaları.
53. Spinoza. a.g.y., 5Ğ36. Önerme, Kanıtlama ve sonuçları.
54. E. Cassirer. a.g.y., s. 113.
55. G. Thomson. *Aiskhylos ve Atina* s. 124.
56. G. Thomson. a.g.y., s. 130-156.
57. E. Fromm. *Sevme Sanatı* s. 10-11, 21-24.
58. Platon. Symposion 205 d.

KAYNAKÇA

Bedia Akarsu: *Ahlak Öğretileri I (Mutluluk Ahlakı)*, İstanbul, İ.Ü.E.F. Yayınları, 1965.

Herausgeber, Max Dessoir, Ernst Cassirer, *Die Geschichte der Philosophie*, Die Geschichte der Antiken Philosophie, Berlin, Verlag Ullstein, 1925.

Erich Fromm, *Sevme Sanatı*, Çeviren: Yurdanur SALMAN, İstanbul, De Yayınevi, 1967.

Immanuel Kant, *Salt Aklın Eleştirisi'ne Önsöz*, Çevirenler. A.ETAN - A.ERDEMLİ, Felsefe arkivi, Sayı 24. İstanbul, İ.Ü.E.F. Yayınları, 1984.

Walter Kranz - Suat Baydur, *Antik Felsefe*, İstanbul, İ.Ü.E.F. Yayınları, 1984.

Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

Wilhelm Nestle, *Die Vorsokratiker*, Jena, Eugen Diederichs, 1908.

Platon, *Devlet*, Çevirenler: Sabahaddin Eyüboğlu - M.Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1962.

Platon, *Menon*, Übersetzer: Friedrich Schleiermacher, *Platon Saemtliche Werke*, Band 2, Hamburg, Rowohlt, 1986, Çeviren: Adnan Cemgil, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1960.

Platon, *Phaidon*, Übersetzer: Friedrich Schleiermacher, *Platon Saemtliche Werke*, Band 3, Hamburg, Rowohlt, 1986, Çevirenler: Suut Kemal Yetkin - Ragıp Atademir, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1963.

Platon, *Phaidros*, Übersetzer: Friedrich Schleiermacher, *Platon Saemtliche Werke*, Band 6, Hamburg, Rowohlt, 1986, Çeviren: Hamdi Akverdi, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1943.

Platon, *Philebos*, Übersetzer: Friedrich Schleiermacher, *Platon Saemtliche Werke*, Band 5, Hamburg, Rowohlt, 1986, Çeviren: Sabri Esat Siyavuşgil, İstanbul, M.E.B. Yayınları, 1997.

Platon, *Symposion (Şölen)*, Çevirenler: Azra Erhat - Sabahattin Eyüboğlu, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1961.

Platon, *Timaios*, Übersetzer: Friedrich Schleiermacher, Platon Saemtliche Werke, Band 5, Hamburg, Rowohlt, 1987, Çevirenler: Erol Güney - Lütfi Ay, İstanbul, Maarif Matbaası, 1943.

Bertrand Russell, *Saadet Yolu*, Çeviren: Nurettin Özyürek, İstanbul, Varlık Yayınevi, 1963.

Arthur Schopenhauer, *Aşkın Metafiziği*, Çeviren: Selahattin Hilav, İstanbul, Oluş Yayınevi, 1965.

Spinoza, *Die Ethik*, Übersetzer: Jacob Stern, Stuttgart, Reclam, 1980.

George Thomson, *Aiskhylos ve Atina*, Çeviren: Mehmet H. Doğan, İstanbul, Payel Yayınları, 1990.

YARDIMCI KAYNAKLAR

Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Ankara, Bilgi Yayınevi, 1967.

Johannes Hoffmeister, *Worterbuch der philosophischen Begriffe*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1955.

Georgi Schischkoff, *Philosophisches Worterbuch*, Stuttgart, Alfred Kroner Verlag, 1974.

Wilhelm Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Tubingen, J.C. Mohr (Paul Siebeck), 1993.

İLETİŞİM ETİĞİ, TOPLUMSAL KONUŞMA GRAMERİ VE DİLDE METAFOR

AKIN ERGÜDEN

İletişim etiği çağdaş iletişim felsefesinin bir branşı olarak, insanın toplumsal yaşamının önemli bir parçası olan "ne yapmayalım. nasıl yaşamalıyım?" sorusuna toplumsal konuşma alanında yanıt aramasından kaynaklanır. Bir başka deyişle, iletişim etiği sağlıklı bir toplumsal konuşma gramerinin temelini oluşturur.

İletişim felsefecileri toplumsal alanda sordukları "ne yapmalıyım, nasıl yaşamalıyım?" sorusuna yanıt ararken su temel varsayımdan hareket ederler: demokratik toplumsal örgütler toplumsal yaşama-konuşma alanımızı genişleten, toplumsal konuşma gramerimizi oluşturan en önemli unsurlardır. Ancak, diye uyarır bizi bu iletişim felsefecileri, toplumsal konuşma gramerimiz bir taraftan oluşturulup geliştirilirken, bir taraftan da, maalesef bozulup kirletilir. Çağdaş Alman iletişim felsefecisi Habermas'ın deyimiyle, yaşama dünyamız *(lebenswelt) şeyleştirilmiş, sömürgeleştirilmiş* olur. İşte bu bozulma, kirlenme sonucu, bu düşünürlere göre, toplumsal konuşma grameri kısırlaşır, fakirleşir, insanlar toplum içinde, gerçek diyalog ve karşılıklı işbirliği sürecinden uzaklaşır. "ne yapmalıyım, nasıl yaşamalıyım?" sorusuna yanıt bulamazlar. Bu da toplumsal konuşma gramerinin etik temelden yoksun bir şekilde kötü retoriğin değişik biçimlerinin oyuncağı haline gelmesi demektir.

Toplumsal konuşmanın önemi herkes tarafından kabul edilen bir gerçektir. İngiliz *The Sunday Times*'ın yakın zamanda yaptığı ankette, matbaanın mucidi Gutenberg ikinci milleniumun en önemli şahsiyeti seçilmiş. Aynı ankette üçüncü sırayı W. Caxton, yani matbaayı İngiltereye getiren kişi alıyor. 1982'de A.B.D.'nin *Time* dergisi bilgisayarı kapak yaparak "Yılın Adamı" ilan ediyor. Toplumsal konuşmanın önemini gösteren örnekler çoğaltılabilir. Bu açık. Pek o kadar açık olmayan şey toplumsal konuşmanın kalitesi ve etik-ahlâksal boyutu. Karl Marx 1800'lerde gazeteyi "toplumun vicdanı" ilan ederken saf bir varsayımla toplumsal konuşmanın kendiliğinden toplumu değiştireceğini düşünüyordu. İskoç filozof David Hume 1700'lerde toplumsal konuşmanın evrensel bir ahlâkın temelini oluşturacağını söylerken benzer bir saflık içindeydi. Hume diyordu ki insanlar konuştukça birbirlerinin duygularını, düşüncelerini daha iyi anlayacaklar, ortak bir dil geliştirecekler. Böyle bir dil üzerine de evrensel etiği oluşturmak kolaylaşacak. Toplumsal konuşmanın kendiliğinden herşeyi halledecek bir panzehir olduğu düşüncesi bize geleneksel felsefenin "dilin kendisinin sorunsal olmadığı, saydam bir araç olduğu, neyi iletmek istersek onu taşıyan, gerisine karışmayan bir etiketler toplamı olduğu" şeklindeki yanlış varsayımı hatırlatır. Dilin kendisinin sorunsal olduğu ancak 20'inci yüzyıl felsefesinde ortaya çıkmıştır. Benzer bir yanılgı toplumsal konuşma konusunda da ortaya şöyle çıkar. Yeter ki siz toplumsal konuşmayı sağlayın, gerisi kendiliğinden gelir. Acaba öyle mi? Tabii ki öyle değil. Toplumsal konuşmanın kendisi sorunsaldır, onun kendine özgü bir grameri vardır. Bu gramer, dilbilgisi grameri (syntax) değildir. Bu gramerin önceden belirlenmiş sabit kuralları yoktur. Bu kurallar sürekli olarak oluşturulur ve bu oluşum tabiri caizse sefer halindeki geminin sefer halinde onarılmasına benzer. Kullandığım metaforla (seferdeki gemi) bir örneğini verdiğim gibi, toplumsal gramerin oluşumunu sağlayan (geminin seferde onarılmasını sağlayan) aletlerden birisi de dilimizdeki metaforik anlam--düz anlam ikilisidir. Herhangi bir yenilik konusunda üretilen *canlı* metaforik kullanımların *ölü* metaforlara (düz anlamlara) dönüşüm süreci toplumsal konuşma grameri halatının kenevir liflerinden birisini oluşturur.

Türkiye'de özellikle son on yıldır "konuşan Türkiye" metaforu canlı bir benzetme idi. Bu bir yenilik ile başladı: tek sesli TRT'den çok sayıda özel televizyonlara geçiş. Herkes çok sesli konuşmanın pek çok sorunumuzu çözeceğini sandı. Bugünlerde bu "canlı" metafor yani "konuşan Türkiye" metaforu artık "ölü" bir metafor. İşlevini gördü ve düz anlamına geri döndü. Artık Türkiye gerçekten "konuşuyor." Bunun yerine bir başka "canlı" metaforik kullanım belirdi. "Ağzı olan konuşuyor." Yani mesaj açık: "Sadece konuşmak

yetmiyor, bu konuşmayı bir düzene, şekle şemale sokalım, onun *sağlıklı bir gramerini oluşturalım.*" Bu yazının amacı da bu mesaja dil felsefesi açısından bir katkıda bulunmak. Bu bağlamda *bir metafor* toplumsal konuşmayı ve toplumsal yaşamı (bunun içindeki tüm beğenilerimizi de) yenileme, değiştirme daha kaliteli bir düzeye ulaştırma çağrısı olarak anlaşılmalıdır.

Yeni bir çift pabuç aldınız, aklınız hâlâ o eskiyen rahat pabucunuzda. Yeni pabuçlarınıza alışmanız zor. Ama bir süre sonra alışırsınız. O zaman pabucunuz artık "eski"dir. Belki de hiç alışamazsınız. Pabuçlar bir süre sonra depremzedelere gönderilir yerine "yeni" pabuçlar alırsınız. Yeni bir eve taşındınız. Yeni eviniz eskisinden daha iyi bir semtte ve çok daha lükstür. Ama eski evinizi özlersiniz, kendinizi "evinizde" hissetmezsiniz. Belki bir süre sonra artık kendinizi "evinizde" hissedersiniz.

Bir kişinin hayatında olduğu gibi bir toplumun hayatında da sürekli olarak "yeni"ler, yeni düşünce tarzları ortaya çıkar, bunlar yeni tür yapıp etmeleri beraberinde getirir, bu düşünce ve yapıp etmeler toplumun bazı kesimlerinde yerleşir, artık "eski" olur. Aynı yeniler toplumun diğer kesimlerinde şu ya da bu nedenle kabul görmez ve yerleşmez. Bu yerleşmeyen düşünce ve yapıp etmeler de bir gün bir bakarsınız yerleşivermiş, yerini yerleşmeyenlere bırakmış. Yerleşen-yerleşmeyen, eski-yeni, oturan-oturmayan gibi sözcükler metaforik kullanımları ile günlük yaşantımızın, sıradan dilimizin ayrılmaz bir parçasıdır. Dilsel, toplumsal, kültürel vb. değişim dediğimiz şeyler belli *"yeni"* kavram ve pratiklerin *"eski"* haline gelmesi, yerleşmesi, oturması demektir. Diğer bir deyişle, toplumsal konuşma açısından bakıldığında, toplumsal değişim süreci, düz süreci, düz ve metaforik anlamlar arasındaki dinamik gidiş gelişlerle ifade edilebilir. "Yeni"ye alışma süreciniz "canlı" metaforik kullanımların "ölü" metaforlar, düz anlamlarına geri dönmesi süreci olarak karşımıza çıkar. Düz-metaforik konuşma grameri, "yeni" pabuçlarımız için olduğu kadar, "yeni" siyasal, ekonomik, sosyal, sanatsal ve daha pek çok konudaki toplumsal bilinçlenme düzeyimizi gösterir. Bu konuşma gramerinin mantıksal, retorik ve başka pek çok boyutu vardır. Bu yazıda sadece konuşma gramerinin düz anlam-metaforik anlam boyutuna güncel örneklerle ışık tutulacaktır. Güncel olan bir örnekle başlayalım.

Son yüz yıldır "deprem"lerle sarsılmakta olan Türk toplumu da, üçüncü milleniuma girmekte olduğu şu aylarda bu sefer de gerçek anlamda depremlerle sarsılıyor. "Deprem" mecazi (metafor) anlamda toplumsal hayatımızın yüz yıllık "yeni"si iken, şimdi de deprem, düz (literal) anlamda hayatımızın "yeni"si. Deprem metaforik anlamda, batılılaşma, cumhuriyet, demokratikleşme, laikleşme, globalleşme, bilgi toplumu vb. adlarla yüz yıldır toplumuzu sarsıyordu. Ancak biliyorduk ki, ya da sanıyorduk ki, genelde ayağımızı bastığımız toprak sağlamdı. Bize bir şey olmazdı. Görüyoruz ki, "yer" henüz yerleşmemiş; bize de bir şeyler olabilir. Deprem düz anlamda bizi de vurabilir. Deprem artık bir gerçek, bir *"yeni"*. Biz bu "yeni"yi tekrar *"eski"* haline, yani depremi ölü metafor haline getirmeye mecburuz. Tabii şayet toplumumuzun yerleşmesini istiyorsak. İşte bu yeni ile eski arasındaki metaforik/düz, düz/metaforik anlam oluşum süreci bize belli bir konuda bir toplumun inanç ve bilgi düzeyindeki değişme oranını verir: Toplumun ve Devletin 12 Kasım 1999 depremine verdiği yanıtın 17 Ağustos 1999 depremine verdiği yanıtları farklı (hiç değilse "daha iyi") olması bu bilgi ve inanç düzeyindeki gelişmeye güzel bir örnektir. Bugünlerde sorumlu bir TV kanalı depremle ilgili "Japonya Dersleri" adlı bir dizi program yayınlıyor. "Depremle birlikte yaşamak" sloganı etrafında toplumda oluşmaya başlayan yeni metaforik kullanımlar gitgide bu konuda koplumsal grameri oluşturup geliştirecektir. Toplumun her kesiminin bu oluşuma sorumlu ve bilinçli bir biçimde katkıda bulunması ve düz anlamda "depremi" metafor "depremler" haline getirmesi, diğer bir deyişle depremin toplumsal gramerini yaratması gerekir. Bunu yapabilirsek, deprem konusunda sağlıklı bakış açıları geliştirebilir, pratik açıdan olumlu sonuçlara varabiliriz. Yine bunu yapabilirsek, ancak o zaman metaforik "depremlere" görevlerini tamamlayıp kendilerini feda etme, yeniden ölü mecazlar (düz anlamlar) olma şansını verebiliriz. (Örneğin Japonya'da olduğu gibi). Aksi takdirde, deprem konusu bile, demokratikleşme, laikleşme, insan hakları vb. konularda

Türkiye'de gördüğümüz gibi kötü retoriklerin (baskı, eğlence, gizlilik vb. gibi) elinde süründürülür, sürüncemede bırakılır. Bu süreç yüz yıldır yaşadığımız "deprem"ler için olduğu kadar, son birkaç aydır yaşadığımız depremler için de geçerlidir.

İkinci bir örnek de yine güncel olan cumhuriyet, demokrasi tartışmalarında görülebilir. Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşundan bu yana "cumhuriyetin ve demokrasinin *gramerini* oluşturmaya çalışıyoruz. Başlangıçta bu basmakalıp klişelerle, sloganlarla yapılıyordu. Ancak son yıllarda görülen tartışmalarda sık sık cumhuriyet demokrasiyi öldürüyor", "demokrasi cumhuriyeti öldürüyor", "birinci cumhuriyet", "ikinci cumhuriyet" gibi "canlı" metaforlara rastlıyoruz. Bu tür canlı metaforik kullanımlar demokrasinin ve cumhuriyetin gramerinin henüz oluşmakta olduğunu bize gösterir. Gelişmiş demokrasilerde bu tür metaforik kullanımlar görevlerini tamamlayıp ölü mecazlar, düz anlamlar haline gelip, *gramerin arka planına* çekilmişlerdir. Bunların yerine geçen başka canlı metaforlar bu gelişmiş demokrasileri daha da demokratikleştirecek ve bu böyle sürüp gidecek. Yine burada dikkat edilmesi gereken husus tartışmalara kötü retoriğin bulaştırılmamasıdır. A.B.D.'deki McCarthy dönemi bu kötü retoriğe bir örnektir. Yukarıda verdiğimiz örnekte kötü retorik, demokrasi-cumhuriyet tartışmasından "katil cumhuriyet" ya da "katil demokrasi" gibi sonuç çıkarılmaya çalışılması olabilir.

Metaforik kullanım ile gramer oluşumu arasındaki ilişkiye son bir örnek daha verelim. Yirminci yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran *yeni* bir gramer oluşumunun "bilgi çağı", "bilgi toplumu" "iletişim devrimi", "sanayi ötesi toplum", "iletişim toplumu" vb. adlarla anıldığını biliyoruz. Bu alandaki ilk metaforik kullanımlar pek çok kitap ve makalenin adlarına bile yansımıştır. Bu adlardan birkaç örnek verelim: "Düşünen Dev Makina Beyinler" (Kitap, ABD. 1949); "Canavar mı Peygamber mi?" (Kitap, ABD, 1980); ve bazı makale adları: "Bilgisayar Öğrenciye 'Aferin Gabriel Dedi'"; "Bond Çantanızla Konuşuyorsunuz"... Bütün bu canlı metaforları bilgi-enformasyon gruplarının teorileri, kavramsal çerçeve geliştirme çabaları izliyor. Örneğin ulusların "gelişmişlik" ölçütü olarak "bilgi tüketim oranı" öneriliyor. Tartışmaların boyutları uluslararası düzeyde bir gramer oluşumunu gerektiriyor. Anti tröst düzenlemelerde ulusal, uluslararası uyum tartışmaları, bağımsızlık, globalleşme, kültürel-dilsel yozlaşma, yeni sömürgeleştirme boyutlarında süregeliyor. Bu tartışmalar Üçüncü Milleniuma da uzayacak gibi gözüküyor. Burada vurgulanması gereken şey, bütün bu gramer oluşumu boyunca tartışmaların dinamiğini oluşturan eksenin metaforik kullanımdan düz kullanıma hızlı bir geçiş sürecidir.

Yukarıda örneklendirdiğim sağlıklı bir *konuşma gramerinin* oluşum sürecini tek bir kişinin hayatında görebileceğimiz gibi, bir ailenin, bir örgütün, bir toplumun, bir uygarlığın hayatında da görebiliriz. Bu yazıda, bu oluşum sürecinin nedenleri yazının amacı açısından bizi ilgilendirmez. Şu ya da bu nedenle olmuş olabilir. Bir kişinin hayatında kişinin olağan dışı bir deneyim geçirmesi, bir örgütün hayatında, karizmatik bir lider, ya da ekonomik bir kriz, bir toplumun hayatında siyasal ya da teknolojik bir deprem, vb., tür oluşumları başlatabilir. Konumuz bu değil. Bu yazının amacı, hangi düzeyde (bireysel, örgütsel, toplumsal) kullanılıyor olursa olsun, "YENİ/ESKİ"nin, "YAKIN/UZAK"ın, "BİLDİK/YABANCI" "YERLEŞMİŞ/YERLEŞMEMİŞ" türdeki metaforik ikili sözcüklerin toplumsal konuşma grameri içindeki yerlerini biraz olsun deşebilmek, bu konuda sağlıklı bir gramer oluşumuna katkıda bulunabilmek.

İletişim, herkesin bildiği gibi, paylaşılan kavramlarla, ortak anlamlarla olur, ancak, ortak anlamlar yaratmak da iletişim ve tartışma ile olabilir. İlk bakışta kısır döngü gibi görünen bu ifademizi biraz açarsak, onun kısır döngü olmak bir yana, herhangi bir konuda ortak gramer oluşturmanın, olmazsa olmaz koşulu olduğu görülür. Yukarıda altını çizdiğimiz cümlenin ikinci kısmını, "ancak"la başlayan düşünceyi biraz açalım" "... ortak anlamlar yaratmak iletişim ve tartışma ile olabilir." Doğru, ancak bu iletişim ve tartışma başıboş, sorumsuz, kuralsız, bir iletişim ve tartışma olamaz. Diğer bir deyişle yerine göre metaforik kullanım "iyi" ya da "kötü" olabilir. Bu da konuşma gramerini olumlu ya da olumsuz yönde etkiler. Açıklayalım:

Hayatınıza "yeni" birisi girdi. Ben bu yeni insana (bir eş, bir çocuk, bir dost) nasıl bakarım? Sıradan, günlük dildeki kullanımlarına baktığımız zaman, *ben/sen* İkilisinin üç katmanlı bir gramer oluşturduğunu görebiliriz. İlk olarak en üstte, *yüzeysel* diyebileceğimiz metaforik kullanım biçimleri göze çarpar. Burada hepimizin hergün bilinçli ya da bilinçsiz olarak yaptığı şeyler söz konusudur. Örneğin *ben* istersem *seni* "şeyleştiririm", basmakalıp önyargılarıma göre sınıflandırırım. Seni, kendi çocukluğumda edindiğim psikolojik genellemelere, insan davranışları konusunda edindiğim yaygın görüşlere, kişilik tiplerine vs. göre kategorileştiririm. Sen de beni öyle yaparsın. Bu tür kullanımlara günlük yapıp etmelerimizde, aile, iş ve diğer resmi, yarı resmi ilişkilerimizde sık sık rastlarız. Örneğin bir Freud'cu psikiyatrist hastasını belli bir kuramsal açıdan sınıflar, ona bu açıdan "nesnel" olarak bakar. Bunu yaparken sınıflandırma eylemi içindeki kendi *benini*, kendi rolünü unutur. Kendini hastasından uzakta tutar. Örnekler çoğaltılabilir. Bir babanın oğlunu elektronik mühendisi olarak görmek istemesi; bir kadının kocasına "neden hâlâ Genel Müdür Yardımcısı değilsin?" demesi vs. Ben/sen ikilisinin yüzeysel grameri şu ortak özelliği taşır: Sınıflandırmayı yapan ben sürekli olarak sınıflandırma eylemi içindeki rolünü unutur, "sen"den uzakta durur ve yaptığı kategorileştirmenin nesnelliğini baştan varsayar. Türk toplumunun geniş kesiminin pek çok alanda konuşma grameri bu düzeydedir. Sanatta beğeni konusunda bir örnek, çoğumuzun galerilerden korkunç fiyatlara korkunç tabloları satın alıp evimizin duvarına *niçin* astığımız sorusuna verilecek cevap (lar) olabilir. Daha değişik düzeyde, örneğin, akademik düzeydeki konuşmalarda sanatta beğeni konusuna idealleştirilmiş genel formlar empoze eden bakış çabaları da örnek olarak gösterilebilir. Burada geçmişten gelen bir sanat eseri basmakalıp kuramlar aracılığıyla anlaşılmaya, açıklanmaya çalışılır.

Ben şayet *istersem* hayatıma giren bu insanı yukarıdakinden farklı bir biçimde görebilirim. Metaforik kullanımlarını farklı bir düzeyde oluşturabilirim. Hayatıma giren insan da böyle yapabilir. Bunu biz birlikte yapabiliriz. Bu ikinci tür metaforik kullanıma konuşma gramerinin *ara katmanı* diyelim. Ara gramerde ne tür metaforik anlamlar söz konusudur? Örneğin bu düzeyde *ben seni* yüzeysel gramerde olduğu gibi nesnel, şeyleştirme metaforları aracılığı ile görmem. Bu düzeyde *sen* de *ben* gibi kendi içinde özerk bir öznedir. Burada *ben senden* radikal bir biçimde farklıyımdır, sen de benden. Benim ve senin birbirinden bağımsız, kendine özgü geçmişleri, tarihleri, konumları, kaygıları vardır. Birbirimiz hakkında ürettiğimiz metaforlar bunun böyle olduğunu gösterir. Bu metaforlar genelde benin sen ya da senin benden üstünlüğü üzerine çeşitlemelerdir. Örneğin, "kılıbık", "kazak", "ailenin reisi", "yuvayı yapan dişi kuştur" v.b. gibi. Burada genelde bir taraf diğerini mutlak bir biçimde "anlar", sen beni benden iyi, ben seni senden iyi "tanır". Doğal olarak bu tür metaforik kullanımların aşılamaması toplumsal ilişkilerimizde sığ kısır döngüler, çekişmeler biçiminde kendisini gösterir: İlişkiler bazen benim hakimiyetim, bazen de senin hakimiyetin biçiminde sürüp gider. Taraflar arasında herbir "canlı" metaforik kullanıma karşı bir başka metaforik kullanım "canlandırılır" ve bunların canlı kalması için özel bir özen gösterilir. Bu kullanımların amacı *benin seni* yada *senin beni* altedebilmesidir. Bu tür metaforik kullanımlara eğitimde (otoriter öğrenci öğretmen ilişkilerinde), ailede ("entel" karı-koca ilişkisinde), sosyo-politik ilişkilerde (zekat, "fakire yardım", siyasal liderlerin "baba", "ana", "bacı" olmaları) ve diğer alanlarda sık sık rastlarız. Bu diğer alanlar arasından sadece sanat konusundaki toplumsal konuşma gramerini büyüteç altına alalım.

Doğaldır ki, bu ikinci türde sanatta beğeni anlayışı yukarıdaki yüzeysel konuşma gramerinden oldukça farklı düzeyde oluşur. Burada bilgi birikimi yüksektir. Metaforik kullanımlar açısından çok zengin bir konuşma grameri oluşmuştur. Tartışmalar, entellektüel ve akademik çevrelerle sınırlı da olsa, oldukça üst düzeydedir. Burada *ben* de *sen* de artık bir sanat eleştirmenidir. Yine burada yüzeysel gramerdekinden farklı olarak sanat eserine idealleştirilmiş genel formlar empoze ederek bakmıyoruz. Peki nasıl bakıyoruz? Geçmişten gelen sanat eserinin kendi içinde var olan özgünlüğünü ve bu günden radikal olarak *farklı* olduğunu kabul ediyoruz. Ancak bu radikal farklılık sanat eserini adeta bir

müze içine kapatılmış, hapsedilmiş bir "öteki" haline getiriyor. Söz konusu sanat eserinin yaratıcı dehası tarafından eserin içine hapsedilmiş, gömülmüş sabit bir anlam vardır ve sanat eleştirmeninin görevi de geçmişten gelen bu dondurulmuş anlamı hiç bozmadan *bugün* çözmek, yaratıcısının "gerçek" niyetini ortaya çıkarmaktır. Böylece geçmişten bugüne gelen sanat eseri konusunda bugün edindiğimiz bilgilerin mutlak doğruluğunu varsayıyoruz. Sanat eserini anlamaya çalışan *benin* içinde bulunduğu zamanın son sözü söyleme hakkını olumluyoruz. Ben kendi tarihselliğini unutup senin (burada söz konusu sanat eserini) hakkında "son sözü söyleyen sanat eleştirmeni" olma hakkını kendimde görüyorum. Dahası, sanat eserini yaratıcısından "daha iyi ve daha doğru" anladığımı sanıyorum. Sanata bu tür otoriter diyebileceğimiz bir bakış açısı genelde varsayılır ve bu varsayım üzerinden tartışmalar yapılagelir. Doğal olarak da tartışmalar kısır bir metaforik kullanım alanının dışına çıkamaz. Tartışmalar "X" sanat eserinin "gerçek" anlamını hangi eleştirmenin daha doğru "keşfettiği" noktasında odaklaşır. Eleştirmenler açısından bakıldığında ise durum "Benim doğum (geçmişi deşifre gücüm) seninkinden daha doğru" didişmesi düzeyinde kalır. Sağlıklı bir gramer oluşamaz.

Ben şayet *istersem* hayatıma giren bir insanı yukarıda açıkladığım iki tür bakış açısından farklı bir biçimde de görebilirim. Toplumsal konuşma gramerinin *yüzeysel* ve *ara* katmanlarına ek olarak bir de *derin* katmanından söz etmek mümkündür. Bu derin katmanda yüzeysel gramerden farklı olarak *ben seni* birtakım özellikler açısından kategorileştirilip sınıflandırılacak bir "şey" olarak görmez. Yine bu derin dediğimiz katmanda, ara gramerde olduğu gibi insan karşısındakini zaman ve değerlerini paylaşmadığı radikal bir farklılık içinde görmez. En kolay "diyalog" metaforu ile ifade edebilceğimiz bu katmanda gramer oluşumu, yine ara katmandaki gibi, *benim seni* geçmişin anlamları içine hapsedip dondurmam şeklinde değildir. Burada önce *ben* değil *sen* geliyorsun. Beni değiştiren, bana seninle birlikte değişme olanağı veren sensin. Ben bu değişimi seni anlama süreci içinde yaşıyorum, seninle birlikte değişiyorum, birlikte *yenileniyoruz*. Eleştirisel bir dinleme, soru sorma, yanıt verme süreci içinde "öteki" ile *birleşiyorum*. Buradaki "birleşme" metaforik kullanımı benim senle gizemsel bir birleşmemi değil, ikimizin ortak bir gramer oluşturmamızı ifade eder. Ben senin bana anlamlı sorular sorabilmene olanak sağlıyorum. Seni dinliyorum ama her söylediğini körü körüne kabullenmiyorum. Aksine seni eleştiriyorum, senin önyargılarını *tam bir açıklıkla* sorguluyorum. Sen de bana aynı şeyleri yapıyorsun. Böylece birlikte ortak bir anlam sahası, bir *derin gramer* sahası oluşturuyoruz. Bu diyalog süreci içinde oluşan "doğrular", "eğriler", "beğeniler", "güzeller", "çirkinler" artık ne senin öznel doğru ve değerlerin ne de benim öznel doğru ve değerlerim. Buradaki doğru ve değerler artık benim ve senin öznelliğini aşan bizim *ortak gramerimizin arka planına çekilen gerçekler, ölü metaforik (düz anlam) kullanımlardır*. Diyaloğumuz bu doğru ve değerleri yaratınca bitmez. Aksine sen ve ben bu ölü metaforları (düz anlamları) yeniden başka doğrular ve değerler, ortak beğeniler yaratmak için *canlandırırız*. Bunların da işi bittiği zaman ortak gramerimizin arka planına çekilir ölürler, yerini başkaları alır. Konuşma gramerimiz böylece gelişir, zenginleşir.

Diyalog canlı metaforik anlamını Hans Georg Gadamer'in "estetik deneyim" anlayışında bulur:

> Geçmişten gelen bir sanat eseri herbirimize sanki yalnızca bizim için bir şey söyler. Bu söylediği şey hem çağdaştır hem de geçerlidir. O halde amaç, sanat eserinin bize söylediği şeyi hem kendimiz hem de başkaları için anlaşılır hale getirmektir. Dilsel olmayan bir sanat eseri de hermeneutik etkinlik içine girer ve bu haliyle de insanın kendini anlama süreci çerçevesinde değerlendirilmelidir[1].

Gadamer'e göre[2], gerçek bir estetik deneyimde, diyalogda olduğu gibi her zaman kendi çerçevesini aşan bir estetik obje (diyaloğun *sen* tarafı) söz konusudur. Burada obje

"kendi özel çıkarlarından" sıyrılıp *bana* olduğu gibi görünür. Estetik deneyim bir insanın bir sanat eserini sorgulamasıyla başlar. Sanat eserinden beklentilerimizi, o sanat eserinin bir sanat eseri olarak işlevinin ne olduğunu sorgularız. Sanat eserinin nasıl bir işlevi olduğunu, bu sanat eserinden beklentilerimizi araştırmaya başlamamız aynı zamanda, zorunlu olarak, bir kendini anlama süreci içine de girmeyi gerektirir. Yani bu diyalog öncelikle bir kendini anlama sürecidir. İkincisi, bu anlama süreci belli bir ölçüde dilsel olmak zorunda. Çünkü biz anlama süreci içinde sorular soruyoruz, o sanat eserinden beklentilerimizi dile döküyoruz, bulduklarımızı yeniden önceki beklentilerimizle karşılaştırıyoruz. Sanat eseri bize "olmuyor falanca beklentini değiştir de gel." diyebilir. Yeni beklentilerle gider yeni sorular sorarız. Sanat eseri de şayet "sağır" ya da "ölü" değilse bize yeni yanıtlar verir. "Tamam oldu", "hayır yine olmadı" vb. gibi. Üçüncüsü sanat eseri bir anlamda kendi "anlamını" kendisi belirler. Bir sanat eserinin özünde bizim ona "ilgisiz" (disinterested) kalamayacağımız olgusu yatar. Bir sanat eseri bize sadece edilgen bir biçimde "görünen" bir şey değil bizimle "konuşan", bizim ona vermek istediğimiz anlam çerçevelerini sürekli olarak aşan, ve en önemlisi bizi değiştiren, kendimizi bize anlatan bir şeydir. Kısacası, bir sanat eseri gerçek bir diyaloğun *sen* tarafıdır.

Yukarıdaki çerçevede sanatta beğeni, belli bir diyalog sürecinin tarihsel süreç içinde anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Estetik bilgi ve beğeni *grameri* tarihsel süreç içinde sanat eserleri ile oluşturduğumuz diyaloglarla belirginleşir. Sanat eserlerini sürekli olarak değişen tarihsel-kültürel koşullar çerçevesinde algılıyor ve düşünüyoruz. Bu diyalog süreci içinde görevlerini tamamlayan *canlı* metaforlar *ölerek* gramerin arka planını (doğrularını) oluşturur. Bu gramer artık ne öznel ne de görecedir. Beğeni grameri "doğru"dur çünkü bu gramer bir sanat eserini belli bir kültür ve gelenek açısından *görmemizi* sağlayan şeydir. Ancak bu doğrular tarihsel olmayan "mutlak" bir şey olamaz. Estetik beğeni grameri ancak tarihsel aktarım ve deneyim aracılığıyla mümkün olabilir.

Yazımızın başında ilk bakışta kısır döngü gibi görünen ama aslında toplumsal konuşma gramerini oluşturabilmenin olmazsa olmaz koşulu olan bir olgudan söz etmiştim. Yazımı bitirirken bu olguyu bir başka deyişle yinelemek istiyorum. Yazımın başında demiştim ki "iletişim, herkesin bildiği gibi paylaşılan kavramlarla, ortak anlamlarla olur; ancak ortak anlamlar yaratabilmek de iletişim ve tartışma ile olur." Bu yazının amacı ortak anlam sahası yaratabilmenin salt bilgi birikimi ötesinde ne denli sorumluluk, dürüstlük, açıklık (samimiyet), kısacası bir iletişim ahlâkı gerektirdiğini vurgulayabilmekti. Belli bir *yeni* üzerine sağlıklı bir toplumsal konuşma gramerimizi oluşturabilmemiz, bu grameri oluşturma arzu ve isteğimiz ötesinde *etik bir tavır* gerektirir.

NOTLAR

1. Hans-Georg Gadamer, "Aesthetics and Hermeneutics", *Philosophical Hermeneutics*, tr., ed., David E. Linge, (London: 1976) s. 100.
2. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz., Akın Ergüden, "Gadamer'de Estetik Deneyim Kavramı", *Felsefe ve Sanat*, Yay. Haz.: Ö. Naci Soykan, Ara Yayıncılık, (İstanbul: 1990) s. 59-68.

FELSEFE BAKIMINDAN DİL

MACİT GÖKBERK

İlkin: günümüzde sık sık ileri sürüldüğü gibi, dil bir organizma mıdır? Dil, doğanın kucağındaki bir bitki gibi, kendiliğinden serpilip gelişen bir şey midir?

Organizmalara hayat ülkesinde rastlarız; dili ise kültür alanında buluruz. Organizma, hayat adını verdiğimiz varlık çeşidinin bir görünüşüdür; dil ise bir kültür olayıdır. Hayat ile kültür, bu iki varlık çeşidi de, aynı şey değildir. Bunların ayrı yapıları vardır: yapıları başka başka öğelerle örülmüştür; bunlar ayrı ayrı kanunlara göre işlerler.

Organizmayı hücreler meydana getirir, hücreler de atomlardan kurulmuştur, atom ise maddi bir şeydir. Bundan dolayı organizma, bir bakımdan, mekânda bulunan, maddi olan bir şeydir. Nitekim, her cisim gibi, onun da ağırlığı, onun da süredurumu vardır. Gerçi organizma maddî ögelerden kurulmuştur diye maddeye geri götürülemez, maddenin içinde erimez. Hayat maddeden başkadır, maddenin üstünde yepyeni bir şekillenmedir, varlık içinde bir yeniliktir. Organizma maddeye dayanır, madde ile örülmüştür; ama, yine de, başlı başına bir varlık biçimidir. Bununla birlikte: maddenin yapısı ve kanunları organizmanın en içlerine kadar uzanır. Organizma, maddenin en içlerine kadar uzanır. Organizma, maddenin verdiğini yeni bir biçime sokar, ancak bu biçimlendiriş ile maddeden sıyrılıp silkinemez, onunla yüklü kalır.

Buna karşılık kültür, maddî değil tinsel (manevî) olan bir varlıktır; tinsel varlığın bakımından, işlenmesinden meydana gelen gerçektir. Zaten tinsel varlık, ancak kültürün kurulmasında ve gelişmesinde kendini gösterir. Nitekim "kültür" sözü de bu durumu anlatmaktadır: kültür sözcüğü, latince *colere* kökünden gelir. Colere: bakmak, işlemek demektir. Agricultura: tarla bakımı, cultura animi: ruh bakımıdır. Bu anlamında "kültür", hem bir bakım işi, hem de bu bakımın sonunda erişilen bir durumdur. "Kültürlü insan" ruhuna bakıp ona bir biçim kazandırmış, bir formation'a varmış olan kimsedir. Nesnel anlamındaki kültür, yani bireyüstü bir yapı olarak kültür de, yine bir bakım işi ve bu bakımın bir sonucudur. Yalnız bu bireyüstü yapıyı kurup geliştirebilmek için, birçok kişinin çalışması, uğraşması gerekir.

İkinci olarak: organizma da, kültür de birer süreçtir, –her ikisi de oluş halindedir. Ancak bu oluşları büsbütün başka kanunlar yönetir.

Organik dünyada hayat, sürekli olarak bireyden bireye geçer, böylece hayat ileriye doğru iletilmiş olur. Ancak burada bir hayat öbürüne dosdoğru eklenir, bir canlı doğrudan doğruya bir başka canlıdan ürer. Hayatın ileriye doğru ulaştırılması, bu hayatı taşıyan bireylerin belli bir zaman sonra yokolmalarına, ortadan çekilmelerine karşın kesintisiz olur, hiçbir yerde kopmaz. Böylelikle de bireyler arasında bir bağlantı kurulmuş olur. Ancak canlı, organik yetenekleri sadece kalıtımla elde eder, bunları ana-babasından doğrudan doğruya edinir; bunları edinmek için o, hiçbir şey yapmaz, bunun için kendince davranmasına gerek yoktur.

Bir öteki varlık çeşidine, ruha geçince, burada bu bakımdan durum değişir. Çünkü organizmalar arasında bulduğumuz süreklilik bilinçte kesintiye uğramıştır, burada zincir artık kopmuştur, süreksizdir. Ruh, herkeste yeni baştan, başkasına verilemeyen, geçirilemeyen bir şey olarak uyanır. Her bireyin bilinci kendisi içindir: Bu bilinç, ana-babanın bilincinin bir kalıtı değildir; ana-baba, döllerine yalnız organik hayatlarını aktarırlar. Bundan dolayı her bireyde yeniden uyanan ve yine onun sınırları içinde sönen, bir başkasına geçirilemeyen bilinç, bireyleri birbirinden ayırır. Bilinç alanında bireyler, ada yalnızlığı içindedirler; bunların aralarındaki bağın sürekliliği artık kırılmıştır.

Kültür hayatında ise bu süreklilik yeniden kurulur. Bu bakımdan organik hayat ile kültürde aynı durumu buluyoruz: Hayat gibi kültür de bireyleri birbirine bağlar, onların kendi içlerine kapalı olan bilinçleri arasında bir köprü kurar. Sonra her ikisinde de bir ileriye doğru iletme var. Ancak bu iletmenin biçimi kültürde temelinden başkadır: Kültür kendini ileriye kalıtım yolu ile değil, büsbütün başka bir yol ile, tamamıyla tinsel olan bir yol ile ulaştırır. Burada sürekliliği kuran, gelenektir, tradition'dur. Tradition sözü, latince tradere kökünden gelir; tradere: devretmek, aktarmak demektir. Gerçekten de kültür kendini kalıtlamaz, aktartır, geçirtir. Oluşumlarını, değerlerini bireylerin birbirlerinden alıp birbirlerine vermeleri ile kuşaktan kuşağa göçer.

Kültürün kalıtlanan değil de, alınan verilen, geçen bir şey olması, onu edinmek için öğrenmeyi, dünyasına yükselebilmek için bir kavrama ve işleme davranışının gösterilmesini gerektirir. Hayat bireye doğrudan doğruya veriliyordu, bunu edinmek için o hiçbir şey yapmıyordu. Buna karşılık kültürü alırken özgür bir davranma, alınanı işleme ve benimseme gereklidir. Kültürün dünyasına, düzeyine yükselmek için bireye hiçbir şey armağan edilmez: bu dünyayı kendine maletmek için birey kendini ortaya koyacak, uğraşacaktır. Çünkü kültür, donmuş bir formlar şemasının kendisini gerçekleştirdiği bir yer olmayıp, özgür ve kendinden yaratmaların dünyasıdır. Kültürün tarih içindeki bir bakışla kavranamayacak kadar çok olan renkliliği ve çeşitliliği de, bir özgür davranışlar dünyası olmasından ileri gelir.

Bundan dolayı kültür alanına ayak basınca cansız doğadan da, canlı doğadan da başka türlü olan, kendine öz bir yapı ve dokusu olan bir varlık çeşidi ile karşılaşırız. Ancak bununla, kültürün öteki varlık çeşitleri ile, ne madde ile, ne organizma ile, ne ruh ile hiçbir ilişiği yoktur demek istemiyoruz. Elbette kültür kendi içine kapalı, yalnız kendisiyle yetinen, havada asılı olan bir varlık değildir. Tersine: kültürün varolabilmesi için öteki varlık çeşitlerinin hepsinin bulunması gerektir. Kültür bunlara dayanır, ancak bunların üstünde yükselebilir. Çünkü: kültürün olabilmesi için, önce belli bir organizma ve ruh yapısı olan insan bulunacaktır. İnsan kuşakları zinciri kültürün taşıyıcılarından biridir. Sonra kültür için bir coğrafi taşıyıcı da gereklidir: bitkileri, hayvanları, suları, madenleri, belli bir toprak ve iklimi ile bir yeryüzü parçası, kültürün varlığı ve gelişmesi için bir koşuldur. Kısaca söylersek: üreme ve beslenme, bu iki doğal etken kültürün temelidirler.

Kültürün taşıyıcısı, cansız ve canlı doğadır ama, bunun için kültür bir doğa olayı değildir. Doğa temeli üzerinde yükselen kültürün kendine özgü bir gerçekliği, kendine özgü kanunlar ile yönetilen bir dünyası vardır. Kültür öteki varlık çeşitlerine bağlıdır, ama yine de onlardan, bir sınıra kadar bile olsa, bağımsızdır.

Kültürün ne biçim bir gerçekliği vardır? Gerçek olan bir şey mekânda yer kaplar, zamanın bir yerindedir ve bir etkide bulunur. Bir bakıma göre ancak iki türlü gerçek vardır; fizik gerçek ile ruhsal gerçek. Bu anlayış için gerçek olan her şey, ya maddîdir, ya ruhsaldır. İmdi kültür bu iki gerçek çeşidinden hangisi ile ilgilidir? Doğallıkla ikisi de. Bir kültür nesnesi olan bir kitabın, bir heykelin, bir bayrağın önce birer maddî yönü vardır: kitabın kağıdı, heykelin taşı ve tuncu, bayrağın bezi vardır. Ancak kimse kültürün sadece bu maddî yönde bittiğini, bundan ileriye gitmediğini ileri süremez. Bu maddî şeylerin bir kültür formu kazanabilmeleri için, bir de ruhtan geçmeleri gerekir. Yalnız kültürün gerçekliği bununla da bitmiş olmaz. Bir kitap sadece kağıt ile bir kağıt üzerindeki baskı mürekkebinden ibaret değildir. Büyük yer kaplayan bu maddî yönün algılanması, yani rengi ile biçiminin görülmesi, sertliğine dokunulması da değildir. Bunlardan başka, kitabın bir de anlamı vardır. Bir şiir kitabı ise estetik bir anlamı, bir matematik kitabı ise teorik bir anlamı vardır. İşte o "anlam" dediğimiz bu yön ile kültürün öz dünyasına girmiş oluruz. Kültür bir anlamlar sistemidir, bir anlamlar dokusudur.

Kültürün bütününde bulduğumuz bu durumu, kültürün bir parçası, bir görünüş biçimi olan dilde de çok iyi görebiliriz.

Önce: dil de bir fizik yönü, bir ruhsal yönü, bir de anlam yönü olan üç boyutlu bir yapıdır. Konuşurken çıkardığımız sesler, havanın bu dalgalanmaları, dilin fizik yönüdürler. Sesler anlamı taşıyan birer kap gibidirler, anlamı konuşandan dinleyene ulaştıran birer köprüdürler. Konuşan karşısındakine birtakım sesler göndermeseydi, anlaşma olamazdı.

Ancak bu gönderilen seslerin algılanmaları, yaşanmaları da gereklidir. Bu olay da dilin ruhsal yönüdür.

Ama dilin gerçekliği bu son olayla bitmiş olamaz. Seslerin yaşanması, henüz bir anlaşma değildir. Böyle olsaydı, bilmediğimiz yabancı bir dilin seslerini sadece işitmekle bu dili anlamış olurduk. Konuşmada anlaşmayı sağlayan asıl etken anlamdır. Gerçi bu anlam ruhsal yön ile hep birlikte gider, ondan ayrılamaz. Çünkü gerek anlamın kazandırılması, gerekse kavranması ruhsal edimlere dayanır. Bununla birlikte anlam, konuşmadaki ruhsal yönden başka bir şeydir, ondan daha fazla bir şeydir: ruhsal edimler belli bir zaman anında ve dolayısıyla da olsa, belli bir mekânda olup biterler. Anlamın ise, sonsuz değilse bile, sürüp giden bir formu vardır. Anlam belli bir zaman anına bağlı değildir, zaman ve mekânı aşar.

İkinci olarak: dil de bireyüstü bir yapıdır. İlkin: dilin asıl karakteristiği olan anlamın bilinç edimleri ile birlikte başlayıp bitmemesi, bunlardan kopup bunları aşan bir varlık kazanabilmesi, dili bireyüstü yapar. Sonra: dili bir kişi yaratmamıştır, biz bu dokunun içine doğar, onun içinde büyürüz, dilin bireyüstü oluşu bir de bu yüzdendir. Çünkü dil, tinsel varlığın bir görünüş biçimidir, başka bir deyimle, dilin kökü tinsel bir içgüdüdedir. Konuşma ile anlaşma, tıpkı üreme ve beslenme içgüdüleri gibi, tek kişiyi aşan, tek kişinin üstüne çıkan bir içgüdüden köklerini alır, yalnız bu, tinsel olan bir içgüdüdür. Onun için diyebiliriz ki, rationalist bir anlayışın ileri sürdüğü gibi, dil insan aklının şu veya bu nedenle bulmuş olduğu bir şey değildir. Keza positivistlerin sandığı gibi de, konuşma edimlerinin bir toplamı değildir. Tersine: bu anlaşma olanağı derin bir hayat temelinden gelir.

Kültürün her formu gibi, dili de edinmek için bir davranma, tinsel olanaklarımızı bir harekete getirmek gerektir. Ama dili bir kez edindik mi, o artık üzerimizde bizi belirleyen bir güç olur. Dile şeklini veren biz değilizdir; o bizi şekillendirir. Dilin üzerimizdeki etkisi, hepimiz için geçerliği olan düşüncelerden ve doğrulardan çok daha güçlüdür. Dili biz, önce, anasütünü emer gibi özümleriz, sonra da onu, bütün hayatımız boyunca, hazır bulduğumuz bir sermaye gibi tüketiriz. Dilin bize bir yığın hazır düşünceler sağladığını gözönünde bulundurursak, onun bize biçim vermede ne büyük bir yeri olduğunu açık olarak anlarız.

Tekkişi dilini yaratmaz, bu dili konuşulan dil olarak hazır bulur ve konuşa konuşa bu dili edinir. Çocuğun doğarken birlikte getirdiği şey, sadece, konuşmayı öğrenmek ve konuşulanı anlamak yetisi ile bunun için gerekli olan doğal bir eğilimdir. Yapısında yerleşik olan bu yetenek sayesinde çocuk, yetişkinlerin anlaşma dünyası içine doğru serpilir. Ancak bu arada çocuk dili kendisi yaratmaz, onu sadece alır: önce hiçbir şey anlamayarak, sonra yarımyamalak sezerek, daha sonra anlayarak, en sonunda da bu dile egemen olarak alır. Çocuğun çevresinde hazır bulduğu dili alıp edinmesi, çeşitli basamakları olan uzun bir öğrenme sürecidir. Bu süreç boyunca çocuk, ruhunun türlü yetilerini sürekli olarak kullanmak, bunları biteviye ortaya koymak zorunda kalır. Çocuk, ancak bu çalışma ve uğraşma ile yaşayan dilin içinde serpilebilir, ancak bu davranmasıyla tinsel ortaklığa katılabilir. Onun bu davranması gereklidir, çünkü çocuk dilini, yeteneklerini kalıtımla edindiği gibi, edinemez. Dil de, kültürün bütün öteki formları da kalıtlanmaz: bu formların içine doğru gelişmek, artan denemelerle bunları kendine maletmek gerektir. Gerçi kültürün yayılıcı bir karakteri vardır: insanları birbirine bağlar, kendisini kavrayan herkesin olur. Ama bireyin de bulunduğu ve bulunacağı duruma kendisinin varması gereklidir. Kültür değerleri, bireyin yeteneklerinin erişebildikleri yere kadar yayılabilirler.

Çocuk da, böylece, dili alırken olanaklarını harekete geçirip çalışır, bu kendiliğinden davranışında çocuk, dilin şekil zenginliğine göre kendini şekillendirir. Ama dili bir kere

edinip ona egemen oldu mu, kendi düşünmesi de dil tarafından şekillendirilmiş olur, artık dil onun düşünmesine egemen olmuştur. Bunun için diyebiliriz ki: dile egemen olmak, daha çok onun üzerimizde bir egemenlik kurmasıdır.

Dil sadece bildirmeye aracılık etseydi yine de az bir şey yapmış olmazdı. Bu aracılığı ile de dil, gerçi bireyler arasında bir bağ kurardı; ama bu kadarla kalsaydı, bireyin düşünme, duyma ve kavramasını içinden biçimlendirmemiş olurdu. Ancak durum böyle değil. Dil, sözleri, deyileri, tümce yapısı ile kavranana belli bir form da kazandırır: kavrananı böler, ayırdeder, birleştirir, sınıflar. Bu yüzden dil hazinesi, kendisini benimseyene önceden biçimlendirilmiş bir düşünmeyi de sunar. Bunun için: "dil bizim için düşünüyor" diyebiliriz. Dil, bizden önce bizim için başarılmış bir düşünme olarak karşımıza çıkar.

Ancak biz dilde yalnız bir düşünmeyi değil, bir değerlemeyi de hazır olarak buluruz. Sözcüklerimizde belli birtakım değerlemeler nesnellik kazanmışlardır. Bu yüzden dilin değer duygumuz ve bununla birlikte davranışlarımız üzerinde de bir etkisi vardır.

Düşünme ve değerlemeyi taşıyan yönü ile dil, kültürün öteki birtakım alanlarına sıkısıkıya bağlı olur: onlarla birlikte ayakta durur, onlarla birlikte değişir. Yaşayan bir kültür, bulunduğu durumu, söz hazinesi halinde de biçimlendirir. Bu yüzden ölmüş bir dile bile, bize bir zamanki bir kültürün içeriğini bildirebilir. Filolojinin, tarih araştırmalarının belli başlı bir dayanağı olması bu yüzdendir.

Dil bizim üzerimizde bir güçtür; düşünmemizi, değerlemelerimizi belirleyen bir güçtür. Biz onu hazır buluruz, yapısı içinde büyüyüp gelişmekle kendimizi ona göre biçimlendirmiş oluruz. Bireyin dil bakımından yaratıcı olmasıyla da bu bağıntıdan bir şey değişmez. Yaşayan bir dil durmaz, sürekli olarak değişir. Gerçi bireyin sınırlı hayatı bakımından görüldükçe, bu değişme çok yavaş ilerler; bu değişmeyi, olsa olsa, tarihsel zamanın ölçüleri ile kavrayabiliriz. Ancak: birey de, kendince yeni deyişler arayıp bulmakla, bu değişmede yaratıcı ve kımıldatıcı bir rol oynar. Bu yaratıcılık söz ustalarında, şairde ve yazarda, daha yüksek bir ölçüde olur.

Yalnız bütün bunlar, söylenilen temel-ilişkiden bir şey değiştiremezler. Yaratıcı olmadan önce, bireyin dili alması, bunun içine yükselmesi, bu dili benimseyip ona egemen olmayı öğrenmesi gelir. Ama, söylediğimiz gibi, egemen olmada daha çok kendine egemen kılmak niteliği vardır. Çünkü dilin ruhuna kendini vermek, bu ruhla birlikte yürümek demektir. Ancak: birey bu ruh ile ne kadar kaynaşmışsa, onu kımıldatmak gücü de kendisinde o kadar artmış olur. Dilin gerçek yaratıcıları, dili tam anlamıyla kavramış olanlardır. Yahutta tersine söylersek: dil birey üzerinde en yüksek bir güce eriştiği yerde, aynı zamanda bireyin yaratıcılığını da geliştiriyor. Yalnız, bireyin bu yaratıcılığı, dilin kendi kımıldaması yanında başlıbaşına bir şey olmayıp, dilin kendi gelişmesidir. Çünkü bireyin yarattığı hemen nesnelleşir; yani yaratılan benimseyip kullanılır kullanılmaz, yaratanın malı olmaktan çıkar, onu anlayan ve konuşan herkesin ortak malı olur, böylece de dil hazinesine katılmış olur ve bundan sonra onunla birlikte yürüyerek ileriki kuşaklara ulaştırılır.

Demek ki: bireyüstü bir şey olan dili hem bireyler taşıyor, hem de bireyler onun tarafından taşınıyor. Çünkü bir yandan bireyler, dilin canlı ama değişen taşıyıcılarıdır, bunların yaratıcı davranışları dili kımıldatır, ileriye sürükler. Yalnız, söylediğimiz gibi, bu kımıldanış bireylerin değil de, dilin kımıldanışıdır. Ama öbür yandan da, dil bireyin yaratma gücünün taşıyıcı öğesidir, dil bireyi şekillendirir, onu düzeyine yükselterek kendisine katar ve birey de ancak bu düzeyde özgürlüğüne varabilir.

Yalnız bu özgürlüğün bir sınırı vardır: bireyin dilden aldıkları ile dile verdikleri karşılaştırılırsa, ikincisinin birincisi yanında pek küçük kaldığı görülür. Bunu en büyük dil yaratıcıları için de söyleyebiliriz. Çünkü hiçbir kimse yüzyıllar boyunca birikmiş ve kuşaktan kuşağa geçmiş olan bir dil hazinesinin bize sunduğunu, yaklaşık olarak bile, ortaya

koyamaz. Hiçbir kimse, bu "kocaman kütleyi" ortadan kaldırıp yerine bir başkasını koymak gücünü kendisinde bulamaz.

Üçüncü olarak dil için şunu söyleyebiliriz: bir tek dil yoktur, çeşitli ulusal diller vardır; evrensel bir dil yoktur, herkes kendi anadilini konuşur, kendi anadilini kullanır. Dil bize, ruh durumlarımızı ve ortak dünyamızdaki nesneleri betimler. Ancak dil bize, sadece, dünyanın yansız ve yalın bir kopyasını vermez, dilde bir de nesnelerin özne ile canlı olarak kaynaştığını da görürüz. Çünkü dil, sadece ortaklaşa bilgilerimizin, hepimiz için geçerli bilgilerin bir toplamı olan logos değildir, dilde bir de psyche saklıdır. Logos, dünyamızdaki varlıkları nesnel bir düzen içine yerleştirmeye çalışır, psyche ise nesne ile kaynaşıp ona kendi benliğinin formunu kazandırmak ister. Bundan dolayı her ulusal dil bireyseldir, daha doğrusu tektir.

Bu yüzden de her dilin kendine göre bir dünya görüşü vardır. Her dilde bu evren düzeninin başka bir biçimde yorumlandığını görürüz. Bu ayrılığı yapan, dillerin başka başka gelişme basamaklarında bulunmalarından, nesnelerin her dil için ayrı önemleri olmasından ve bir de dillerin türlü bilgi alanlarına ayrı açılardan gitmelerindendir. Dillerin bu çokluğu bize, dünyamızın düzen ve anlamını çeşitli bakımlardan yorumlamak olanağını kazandırmıştır. Kısaca söylersek: bir dilde bireysel bir insan grubunun, bir ulusun özel ruh ve yaşama biçemi tinsel bir form kazanır. Onun içindir ki, bir ulusun özelliği en iyi dilinde kavranır. Yine bunun için: bir ulusu yoketmenin en kestirme yolu, bu ulusun dilini ortadan kaldırmaktır.

Dil üzerine geliştirmiş olduğumuz şu birkaç düşünceyi şimdi, biraz da, bizim kendi dilimizin bugünkü durumuna uygulamaya, bu durumun ortaya koymuş olduğu sorunlar ile kaygıları bu düşünceler bakımından aydınlatmaya çalışalım.

Dedikti ki: kültür bir bakım işidir; sayısız insan bireylerinin özgür davranışlarının, uğraşmalarının doğa temeli üzerinde yükseltilmiş olduğu bir yapıdır; daha doğa dokumuz içinde oluşmuş bulunan, kökleri bu dokunun içine uzanan tinsel olanaklarımızın bir geliştirilmesidir.

İmdi bizi birbirimize bağlayan, bilinçlerimizin ada-yalnızlığından bizi kurtarıp aramızda bir köprü kuran şu anadilimiz de, ne kendiliğinden ortaya çıkmış ne de kendi kendine gelişip bugünkü durumuna gelmiştir. Onu ortaya koyan da, ona bugünkü görünüşünü kazandıran da bir sıra Türk kuşaklarının harcadıkları emeklerdir. Yeni nesneler, yeni durumlar, yeni duygu ve düşünceler karşısında kalan Türk insanı, bunları dile getirmenin yollarını aramış, bulduklarını her yanı birbirini tutan bir sistem içine yerleştirmeye uğraşmış, bu sistemi varlıkları kavrayan zekâsının boyuna daha iyi bir aracı yapmaya çalışmıştır. Bugünkü Türkçemizi böyle bir emek oluşturmuştur. Onu bugün ayakta tutacak, yarına belki daha olgun bir yapı olarak aktaracak olan da, yine böyle bir emek, bu emeği canlı ve başarılı yapan bir sevgi olabilir. Bundan dolayı, istenildiği gibi, anadilimiz kendi haline bırakılamaz. Ulusal kişiliğimizi en karakteristik bir biçimde dile getiren dilimizin üzerine eğilmek, ona bakmak, onu olgunlaştırmak zorundayız. Bunlar da bir emek işidir, bunun için davranmak gerekir; bu iş, alışkanlıklarımızın belki rahat ettiren, ama hayatın yürüyüşünü donduran şemalarını kırmak ister.

Biz konuşurken, yazarken dili hep yeni baştan yaratır, yeni baştan gerçek kılarız. Çünkü yaşayan bir dilin, bu bizim kendisini kullanmamızın dışında ayrı ve başlıbaşına bir hayatı yoktur. Biz dili nasıl kullanırsak, o da öyle olur.

Dilin kullanılışı, kullanana ve bir de içinde yaşanılan tarih dönemine göre değişir. Önce: bir ulusun bireylerinden bir kısmı, daha önceki kuşaklardan geçerek kendisine aktarılmış olan dili –deyişlerinde özel ruhunun katmış olduğu biraz bir renk bir yana bırakılacak olursa– bulduğu gibi, kendisine verilende hiçbir değişiklik yapmadan kullanır. Bunlar, gelenekle gelmiş olanı saklayanlardır. Bir kısım bireyler ise, benimseyip içinde yoğruldukları dili sadece saklamakla yetinmezler, bulduklarında bir değişiklik de yaparlar.

Bunlar da, dilin yaratıcı kişileridir; bunlar, anadili kendilerine ta derinden işlediği için dillerini işleyebilenlerdir. Gerçi bu çeşit bireylerin yaratıcılıklarının bir sınırı vardır: yüzyıllar boyunca birikmiş, şekil kazanmış olan dili baştan aşağı değiştirmek kimsenin elinde değildir. Ancak: ulusal kültürün bütünü gibi, bu kültürün öteki alanları gibi, yaşayan dil de devinen bir şeydir, geçmişten gelerek bugün üzerinden geleceğe doğru sokulan bir oluştur. Bu oluş dilin kendi oluşudur ama, bu oluşu taşıyan, gerçekleştiren de yine tekkişilerdir.

Dil neye değişir? Bu soru, daha geniş bir soruya: Kültür neden hareket ediyor? Kültürü yürüten etkenler nelerdir? sorusuna geri götürülebilir. Çünkü dil yalnız başına değişmez, içinde yer aldığı kültürün bütününün devinimine ayak uydurur. Onun için kültürün bütününün bir andaki durumu dilde de kendini açığa vurur.

Kültürü yürüten ne sadece madde, ne de sadece idea'dır. Kültürün yapısında varlık çeşitlerinin hepsinin payı olduğuna göre, gidişinin belirlenmesinde de bunların, yer yer, zaman zaman rolleri olur.

Ancak şimdi bu sorunu bir yana bırakıp, sadece, kültürün zaman içinde değişmesini, biteviye yeni şekiller almasını bir olgu diye kabul edelim.

Böyle olunca görürüz ki, her ulusal kültür birtakım dönemlerden geçmektedir. Bu dönemler, kendi içlerine kapalı, kendilerine özgü bir değerler sistemi olarak görünürler. Bunların herbirinde bir baş-idea, özel bir kültür istenci, hayat karşısında özel bir duygu, kısaca: özel bir kültür bilinci buluruz. Tarih içinde insanın yeni bir duruşundan yeni kültür formlarının birdenbire ortaya çıktıklarını görüyoruz. Bu olgu, tarihin büsbütün ussal olarak açıklanamayacak, şaşılacak bir yanıdır.

Türk Dili de, tarihinin bütün boyunca değiştiği gibi, şimdi de değişmektedir. Ancak onun bu son bir yüzyıl içindeki değişmesi sarsıntılı olmuş, bu değişme organik bir serpilmeden çok bir devrim karakteri taşımış, bu yüzden de Türkçe daha önceki birkaç yüzyılda tutmuş olduğu yoldan kaymaya başlamıştır. Son yıllarda ise bu kayma büsbütün hızlanarak, bugünkü kimimizin anlamayıp üzüldüğü, kimimizin de yarınki Türkçenin doğum sancıları diye umutlandığı sıkıntıyı yaratmıştır.

Türkçe niçin bu çırpınmalı sarsıntıyı geçiriyor? Niçin Türkçe bundan önceki birkaç yüzyılda yürümüş olduğu yoldan ayrılmaya kalkıyor?

Çünkü Türkçe kendisine yeni bir fon aramaktadır. Onun bu arayışı da bir özentiden doğmamıştır. Tarihimizin gidişi onu bu aramaya zorlamıştır. Bugün Türkçede bulduğumuz sarsıntı, gerçekte, bütün Türk kültürünün yüzyıldan çok bir zamandan beri geçirmekte olduğu sarsıntının bir sonucudur. Bu sarsılma da, hep bildiğimiz gibi, kültür çevremizi değiştirmek yüzünden olmuştur. Bin yıldan çok bir zaman içinde İslam Kültür Çevresi içinde yer alan, bu kültür çevresinin değerler sistemine yönelmiş olan kültürümüz, tarihinin bir anında İslam Kültür Çevresine katılmaya başlamıştır. Tanzimat, bu kültür çevremizi de değiştirmemizin çekinerek verilmiş bir kararı, son devrimlerimiz de bu çekingenlikten silkinmiş kesin bir adımıdır.

Kültür çevresini değiştirmek, bir "kültürlerin karşılaşması" olayıdır. Bu karşılaşmada biz alıcı durumunda bulunuyoruz. Aldığımız, yahut da hâlâ almakta olduğumuz nedir? Yeryüzünün Avrupa adını verdiğimiz belli bir yerinde, tarihin belli bir süresinde, yani ortalama İ.Ö. 6. yüzyıldan beri oluşup gelişmiş olan bir kültür değerleri sistemini ve bu sistemi taşıyan bir kültür tutumunu, bir kültür bilincini alıyoruz.

Bu sistem ile bu bilincin dil bakımından ne biçim bir görünüşü vardır? Başka bir deyişle: Avrupa Kültür çevresi içinde bulduğumuz dilleri ne biçim bir bilinç taşır ve bu dillerin ne gibi bir yapısı vardır? Türkçenin neye varmak istediğini bilmek için, kültürümüzün bütün alanları gibi dilimizin de kendisine yönelmiş olduğu Avrupalı ölçüyü bilmek gerekir. Çünkü yeni hayat duygumuz, yeni kültür bilincimiz dilimize bu ölçüyü aratmaktadır.

Avrupa Kültür Çevresinin ortaya koyup geliştirdiği başlıca düşüncelerden biri de individüellik-bireysellik görüşüdür. Individualitas: Latincede bölünmezlik demektir. Tek insan, bağlı olduğu insan türünün genel çizgilerinden başka, bir de sırf kendi özü ile ilişkili birtakım çizgiler taşır. Bölünemez, artık tür kavramına bağlanamaz olan bu özel çizgilerinin örgüsü, insanı bir bireysellik yapar. Her insan "biricik" bir varlıktır, bir defalıktır, bir daha tekrarlanamaz. Tek insan gibi tarihî insan toplulukları da birer bireyselliktirler. Belli bir coğrafya parçası üzerinde bulunmak, belli birtakım durumları yaşamak, belli alınyazılarından geçmek yüzünden, bir insan kümesi, öteki insan kümelerinden ayrılan bir bireysellik olur. İşte gerek tek insanın değeri, gerekse ulus adını verdiğimiz tarihi insan topluluklarının benlik duygularının, yani ulusçuluk (nationalis) görüşünün kurumsal kökleri bu bireysellik anlayışındandır.

Bu anlayışta hümanizma, gerçek insanlık: tek insanın bağlı olduğu toplum içinde kendi "biricikliğini", ulusların da, insanlık çevresinde kendi içlerine kapalı birer dünya olan benliklerini duyup geliştirmeleridir. Tektek insanlar da, uluslar da, daha büyük organizmaların sadece birer organı değildirler, birer kişidirler, birer kişiliktirler. Bunlar özelliklerini özgür olarak geliştirmekle, insanlığın çok çeşitli ve renkli biçimlenmelerini gerçekleştirmiş olurlar.

İlk olarak eski Greklerde görünen, Ortaçağın üniversalist dünya görüşünde arka plana çekilen, ama yeniden ortaya çıktığı Renaissance'tan beri günümüze kadar sürekliliğini kaybetmeyen bu anlayış, hele yeni Avrupa kültür bilincinin oluşmasında büyük bir rol oynamıştır. Yeni Avrupa kültürünün karakteristik olgularından olan ulusçuluk hareketi bir kaynaktan beslenmiştir. Gerçi uluslar, kadro halinde, çok daha eskiden tarih sahnesine çıkmış olabilirler. Ama, onlara benliklerini, özelliklerini kavratıp günümüzün anladığı anlamda "bir bilinç olarak ulus"u yaratan Avrupa Kültür Çevresi olmuştur. Nitekim bu kültür çevresinin dışında kalan yerlerdeki ulusçuluk hareketleri, bugün, düşüncelerini hep Avrupa'dan almaktadırlar.

Bu düşünce, Avrupa dillerinin oluşmasında da büyük bir rol oynamıştır. Öz çizgilerini her bakımdan geliştirmeye çalışan Avrupalı uluslar, elbette, ulusal varlığın özelliğini en güzel açığa vuran dilde de benliklerine ulaşmaya çalışacaklardı. Bunun için de bu diller, her şeyden önce, yabancı dil benliklerinin salgınından temizlenmeye uğramışlardır. Örneğin, bir aralık, Latince ile Fransızcanın çok etkisinde kalan Almancada bu çığır, 15. yüzyılın sonlarında başlar, Luther ile başarılı bir adım atar, sonra 18. yüzyılın sonlarıyla, 19. yüzyılın başlarındaki büyük bir düşünce ve yazın hareketinde olgunlaşır.

İşte Avrupa Kültür Çevresine yönelmiş olan kültürümüzün dili de, yeni formunu ararken, bu çevrenin ulusal dillerinin kurulmasında büyük bir rol oynamış olan bu düşünceyi kendisine ölçü olarak almaktadır. Bu ölçü Türkçeyi, 16. yüzyıldan beri üzerine çökmüş olan kalın bir yabancı gölgeyi üzerinden atmak, kendi öz değerlerini aramak denemesine götürmüştür. Bu deneme, anadilin elden gitmesi değil, tersine: elden gider gibi olmuş olan anadilin yeniden aranması demektir. Bu arada bu arayışın, şu veya bu bakımdan, başarısızlıkları, yanılmaları olmuş olabilir. Ancak burada esas olan: bütün bu yanılmaların içinden dolaşıp geçen bir arama ve bulmadır.

Avrupa dilleri kendilerini öz değerleri ile örnekle, kendi içlerine kapalı birer bireylik olmuşlardır. Ancak bunları birbirine bağlayan bir köprü de vardır: bu da Grekçe ile Latincedir. Avrupa Kültürünü taşıyan temellerden biri, Klasik Antik Çağın kültürün türlü alanlarında ortaya koymuş olduğu gerçekleştirmelerdir. Yeni Avrupa kültürü felsefesinin, biliminin, sanat ve edebiyatının kökleri, ilk örnekleri Greklerdedir; devlet ve hukuk yapısı Romalılardan gelir. Greklerle Romalıların yaratmış oldukları kültür içeriklerini dile getiren terimler sistemini, ulusal kültürlerini bu yaratmalar üzerinde geliştirmiş olan yeni Avrupalı uluslar da benimsemişlerdir. Bu yüzden eski Grekçe ile Latince, ulusal dilleri ile birbirinden kopmuş olan Avrupalı aydınları yeniden birbirlerine bağlayan bir bağ kurmuştur. İşte, kendi öz formlarını bulmak yanında, antik temel, Avrupa dillerinin ikinci karakteristiğidir.

Türkçe Avrupa Kültür Çevresi içinde biçimlenirken, bu ölçüden de kaçınamaz ve kaçınamayacaktır da. Gerçi bu ölçü şimdiye kadar yetesiye gözönünde bulundurulamamıştır. Bu da, öteki alanlarda da, yeni felsefemizde, sanatımızda, edebiyatımızda da, henüz Antik Çağa kadar sokulamamızdan olmuştur. Şimdiye kadar Avrupa Kültürünün ancak son yemişlerini devşirdik. Ama Avrupa Kültürünün bağlantısını kavramak istiyorsak, bu yemişleri olduran köklere kadar inmeliyiz. Dilimizin Grekçe ile Latinceyi benimsemesi, bizi Antik ruha hızla yaklaştırabilir. Çünkü Grekçe ve Latince sözler, Antik ruhu içlerinde saklayan, bu ruhu bize kadar ulaştıran birer kap gibidirler.

Grekçe ve Latince yoluyla Antik Dünya ile doğrudan doğruya karşılaşmak, bize, bugün eksikliğini duyduğumuz bir hümanizmayı da verecektir. İslam Kültür Çevresinden ayrılmakla, bu kültürün hümanizmasından da ayrılmış olduk. Bugün bizim için bir Şirazlı Hafız'ın, bir Sadi'nin yapıtları artık insan yaratmalarının büyük örnekleri olamıyor. Öbür yandan Homeros'a da, Sophokles'e de, Virgilius'a da gönlümüzle bağlanamıyoruz; onlara doğru da kesin bir adım atmış değiliz. Bu adım da atılmalıdır. Grekçe ve Latince ile tanışmanın bize bu yolda çok yardımı dokunabilir. Nitekim Renaissance adını verdiğimiz Yeni Avrupa Kültürünün doğuşunu haber veren çığır da, Antik Çağ metinleriyle doğrudan doğruya tanışmaktan hızını almıştır.

Bizim için çifte Renaissance gereklidir: bir yandan tarih içinde belirmiş olan öz çizgilerimiz yeniden doğacak, öbür yandan da Antik ruh, katıldığımız yeni kültür çevremizin bu temeli, bizim için yeniden doğacaktır. Bunlardan biri başlamıştır, öbürünün de, belki, henüz kapısında bulunuyoruz. Son yıllarda Antik metinlerden yapılan çeviriler, bu kapıyı aralar gibi olmuştur. Ancak bu yetişmez: Antik Kültür, bundan sonra yetişecek Türk aydınının formation'unda da yer almalıdır.

Yeni Türkçeye oluşunda kılavuzluk eden veya etmesi gereken bu ideal nedenler yanında, dil davamızın bir de pratik yönü vardır. Katıldığımız kültür çevresi uzun süren bir aydınlanma geçirmiştir. Kant'ın deyişiyle söylersek: Aydınlanma, insanın aklını kendisi kullanmak erginliğine erişmesidir. Eski Greklerde din gelenek döneminin kapanmasıyla İ.Ö. 5. yüzyılda başlayan ve sonra 18. yüzyıl Avrupasında klasik biçimine ulaşan bu çığırda, Avrupalı İnsan din ile geleceğin şemaları dışına çıkarak hayatının düzenini kendi aklı ile bulmaya çalışmıştır. Biz de, en aşağı, Tanzimat'tan beri bir Aydınlanma içinde bulunuyoruz. Aydınlanmada bulduğumuz bir eğilim: aklın buluşlarını herkese maletmek, bilgiyi geniş yığına indirmek, kısaca: bilginin ışığı ile herkesi aydınlatmaktır. Bundan da ulus ölçüsünde bir eğitim davası çıkar. Bu eğitimde dilin rolü çok büyüktür. Çünkü dil, bir bakımdan, ortak dünyamızdaki nesnelerin işaretleri, bilgilerimizi içlerine döktüğümüz kalıpların bir dizgesidir. Bilgilerimiz ancak dil formunu aldıktan sonra hem kalan hem de başkalarına bildirilebilen bir nitelik kazanırlar. İmdi: bilgilerimizi taşıyan dil kalıpları ne kadar ışıklı ve aydınlık, ne kadar anlaşılır olurlarsa, bunların başkalarına bildirilmesi, başkalarınca kavranmaları da o kadar kolay olur. Yabancı sözler de, hiçbir zaman, anasütü emer gibi benimsediğimiz anadili gibi anlaşılır ve kavranılır olamazlar, bunları anlamak için ayrı bir zahmete katlanmak gerekir. Bu da ulus eğitimi işinde büyük bir engeldir. Bu zahmetten kaçınılırsa, yani yabancı sözler kökleri ile aydınlatılmazsa, o zaman da bunlar ezbere öğrenilmiş olur. Ezbere öğrenmek de, zihni bulandırır, zihnin işlemesini aksatır. Leibniz, haklı olarak, "dil zihnin aynasıdır" diyor. Dil, bir yandan zihnin bir anlatma aracıdır, öbür yandan da zihni yoğuran bir şeydir. Dil kalıplarını hazır bulduğumuz için, bunların içinde gizli olan mantık zihnimize biçim verir. Bu kalıplar ancak, aydınlık ve anlaşılır ise, zihnimiz de açık ve aydınlık olarak işler.

Bugün gençlerimizin bilgilerini ve düşüncelerini gerektiği gibi anlatıp yazamadıklarından yakınılıyor. Bunda dilimizin, elbette ki, büyük payı var. Çünkü bugünün genci, anlamını açık olarak bilmediği, ancak yarımyamalak sezdiği bir yığın yabancı sözü ezbere kullanıyor. Onun okuduğu ve taklit ederek kullandığı dilde, doğrudan doğruya yaşadığı anadilinin öz değerleri, yer yer, "dır, değildir, etmek, yapmak, kılmak..." gibi sadece

yabancı sözlerin kımıldamasına yardım etmekten ileriye geçemeyen bir "harç" rolünü oynuyorlar. Bu genç bugün, bir Arapça sözcüğün anlamını bir Frenkçe özadla karıştırıyor diye veya iki Arapça sözcük arasında hiçbir bağlantı kuramıyor diye, çarpıklaşmış Frenkçe sözleri ağzında dolaştırıyor diye, alay konusu oluyor. Sandığıma göre, burada bir alay konusu karşısında değil, üzerine çok ciddi olarak eğileceğimiz bir konu karşısında bulunuyoruz.

Yarınki Türk zekâsını karartan bu durumdan nasıl sıyrılacağız? Bunun iki yolu var: Geriye giderek: bugünkü, kimimizin ayakta tutmak için direndiği, karma dili kökleri ile ve bütün bir sistem olarak kavramak –bunun için de bu dilin birer temeli olan Arapça ile Farsçayı okullarımıza yeniden koymak– veya ileriye giderek: Dilimizi, kendi özmalımız olan, doğrudan doğruya yaşayıp anladığımız değerlerden kurmak, kısaca: Türkçeyi, sözün dar anlamıyla, anadilimize dayatmak. Bu yollardan birincisine sapabilir miyiz, yani geriye gidebilir miyiz, bilmiyorum, yalnız gidebileceğimizi pek sanamıyorum. Tarihin işaretine uyup kültür çevremizi değiştirdikten sonra, bu nasıl olabilir, pek kestiremiyorum. İslâm Kültür Çevresi içinde geçirdiğimiz yüzyıllardan izlerini, yeni kültürümüzün yapısında, elbette, şurada burada hep bulacağız. Çünkü tarihte bir şeyin ortadan kalkması demek, saklanması da demektir. Nitekim yeni dilimizde de bu izler şuraya buraya serpiştirilmiş olarak kalacaktır, ama sadece dağınık izler halinde, som bir yığın halinde değil.

Dilimizin bu değişmekte olması ve bundan sonra da değişebileceği düşüncesi, birçoklarımıza hüzün verebilir. Ancak, düşünmeli ki, onun bu yazgısını belirleyen tarihimizin yazgısı olmuştur. İslâm Kültür Çevresinden ayrılmamız, tarihin bize yüklediği bir alınyazısıdır: Avrupa Kültürünün idesi tarih sahnesinde zafer kazanmıştı; bu kültürün hemen yanıbaşında bulunan varlığımızı koruyabilmek için, bu ideyi biz de kendi idemiz yapacaktık. Bu yüzden uzun bir geçmişle bağlantımız kesiliyor diye üzülünebilir. Ancak: alınyazısını sevmek, ona razı olmak insanı özgür yapar, onu haşin bir gerçeğe ayakdiremenin boş çırpınmalarından kurtarabilir, bu özgürlük de kültür enerjimizi çözüp işlek bir hale getirir. Bundan bin yıl önce Türk boyları, Uzakdoğu Kültür Çevresinden ayrılarak İslâmlaşırken, yine tarihi bir zorunluğa ayak uydurmuşlardı. Bu zorunluğun işaretini anlamaları, onları yeni kültürlerinin çevresinde yaratıcı yapmıştır. Yeni Avrupalı kültürümüzün bugünkü durumu, Türk boylarının İslâm Kültürü çevresindeki bu ilk yüzyıllarına benzetilebilir. Onlar gibi bizim de başaracağımız işler ancak ileride olabilir. Bunun tersini yapar da, geriye bakıp Türk tarihinin, seviyoruz, beğeniyoruz diye, aşılmış bir kesimine sıkısıkıya bağlı kalmaya kalkışırsak, biçimlendirme gücümüzü kösteklemiş oluruz. Gerçi geçmiş sevilebilir, daha doğrusu: geçmişin büyük ve halis değerleri sevilebilir, çünkü geçmişte olan her şey iyi ve büyük değildir. Tarih, insanlık hayatının içinde geçtiği çok gerçek bir sahnedir, bu sahnede iyinin yanında kötü de, yükseğin yanında aşağı da, değerlinin yanında değersiz de gerçeklik kazanmıştır. Bunun için ancak halis değerleri ayıklanmış bir geçmiş sevgi ve saygımıza konu olabilir.

Yalnız: bu geçmişi sevmek yanında, daha iyi, daha olgun bir geleceği özlemek de ahlâki bir ödevdir. Bu özleyişi duyamayan uluslar, iyi'yi, güzel'i, doğru'yu gerçekleştirmekten, sonsuz bir süreçle varılacak olan bu ülkülerden umutlarını kesmişler demektir. Geçmişi sevebiliriz, ama gelecekten de sorumluyuzdur. Ancak daha iyi, daha güzel, daha doğru bir geleceği özlemek, kültür enerjimizi dinç ve yaratıcı yapabilir (1948).*

---

* *Değişen Dünya Değişen Dil,* Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1980, ss. 70-91.

BİLGİ TEORİSİ VE GETTIER PROBLEMİ

TEO GRUNBERG

1. Bilgi'nin Şartları

Bilgi teorisi bilgi kavramını konu edinir. "Bilme" sözcüğünün ise aşağıda gösterdiğimiz üç farklı anlamı vardır.

(i) "Olduğunu bilme" anlamında kullanılış

(1) *a, p* olduğunu biliyor (*a, p* olduğunu bilir)

veya

(2) *a* biliyor ki *p*

biçimindeki önermelerde "biliyor" olduğunu bilme anlamında kullanılıyor. Örnek olarak

(3) Ali Farabi'nin büyük bir filozof olduğunu biliyor önermesi (1) biçiminde,

(4) Ali biliyor ki Farabi büyük bir filozoftur

(2) biçimindedir.

(1) ve (2)'de "a" bilen kişinin adını, "p" de bilinen önermeyi temsil ediyor. "*a* biliyor ki" sözü "B_a" olarak gösterilir. Buna göre (1) ve (2)

(5) $B_a p$

olarak kısaltılır. *"Ba", p* gibi bir önermeden (5) önermesini oluşturduğundan bu birli eklem sayılmalıdır.

(ii) "İş bilme" anlamında kullanılış

(6) *a, b* işini yapmasını biliyor

biçimindeki önermelerde "biliyor" iş bilme anlamında kullanılıyor. Örnek olarak

(7) Ali bisiklete binmesini biliyor

önermesi (6) biçimindedir. *"a"* bilen kişinin adı, *"b"* yapılması bilinen iş'i temsil ediyor. Dikkat edilirse (6)'da geçen "biliyor", herhangi bir önermenin doğruluğunun bilinmesi anlamına gelmez. Burada bilinen, bir önermenin doğruluğu değil bir işin yapılmasıdır. (6) biçiminde önermeler *a* kişisinin belli bazı becerileri veya yatkınlıkları olduğunu dile getirir. Buna göre (6) yerine

(8) Belli şartlar yerine gelseydi *a* kişisi *b* işini yapacaktı. Örnek olarak Ali'nin bir bisikleti olup bu bisiklete binmek istese; o zaman bisiklete binecekti.

(iii) Bir konuyu bilme anlamında kullanılış

(9) *a, b*'yi biliyor.

biçimindeki "biliyor" bir konuyu bilme anlamında kullanılıyor. Örnek olarak

(10) Ali Behçet'i bilir.

(11) Ali erguvan rengini bilir.

(12) Ali kimya biliyor.

önermeleri (9) biçimindedir. (9)'da *"a"* bilen kişinin, *"b"* bilinen konunun adını temsil ediyor. Burada bilinen, bir önermenin doğruluğu veya bir işin yapılması değil, belli bir konudur. "Biliyor" sözcüğü *"a"* ve *"b"* adlarından (9) önermesini oluşturan bir ikili yüklemdir. Konuyu bilme anlamında "tanıma" sözcüğü de bazen kullanılır. Örnek olarak (11) yerine

(13) Ali erguvan rengini tanır

da denir.

(14) Ali gezegenleri biliyor

gibi içinde *"F"* gibi bir birli yüklem geçen

(15) *a, F* leri biliyor biçimindeki (16) Ali Gezegenleri

biliyor gibi bir önermeyi

(17) $\forall x$ (Fx $\rightarrow$ a, x'i biliyor)

biçimine dönüştürebiliriz.

İmdi bilgi teorisinde "biliyor" sözcüğü yalnız "olduğunu bilme" anlamında kullanılır. Dolayısıyla "bilgi" kavramını bundan böyle hep sözü geçen anlamda kullanacağız. Şimdi olduğunu bilme anlamındaki bilginin çözümlenmesini yapacağız. Bu amaçla bilginin gerekli ve mümkünse yeterli şartlarını ortaya koyacağız.

Önce bilme ile kanma arasındaki bağıntıyı ele alıyoruz. *a* kişisinin *p* önermesine *kanma*'sı, *a*'nın *p* önermesinin doğru olduğunu kabul etmesi demektir. ("Kanma" sözcüğünü burada aldanma anlamında kullanmıyoruz).

(18) *a, p*'ye kanıyor

veya

(19) a, p olduğu kanısındadır.

biçimindeki önermeleri

(20) $K_a p$

olarak kısaltırız.

a kişisi *p* önermesine kanmazsa, yani *p*'nin doğru olduğunu kabul etmezse *p* olduğunu bilemez. Yani

(21) $\sim K_a p \rightarrow \sim B_a p$

Dolayısıyla

(22) $B_a p \rightarrow K_a p$

elde edilir. O halde kanma bilmenin bir gerekli şartıdır.

Bilginin ikinci gerekli şartını bulmak için yanlış bir önermenin bilgi sorusu olup olmadığını soruşturalım. Eğer *p* önermesi yanlış ise, *p* olduğu, yani *p*'nin doğru olduğu bilinemez. Ancak olan bir şey bilinebilir, olmayan bilinemez. O halde

(23) $\sim p \rightarrow \sim B_a p$

Dolayısıyla

(24) $B_a p \rightarrow p$

Dikkat edilirse bir önermeyi ileri sürmekle bu önermenin doğru olduğunu ileri sürmek aynı şeydir. Dolayısıyla

(25) *p* doğrudur $\leftrightarrow p$

elde edilir. (24) ve (25)'ten

(26) $B_a p \rightarrow p$ doğrudur

elde edilir. O halde bilginin ikinci gerekli şartı doğruluktur.

Bilginin üçüncü gerekli koşulu *haklı gösterme*'dir. Bir önermenin haklı gösterilmesi, bu önermenin doğru olduğunu gösteren yeterli kanıların ortaya konulması demektir. *a* kişisinin *p* önermesini haklı gösterdiğini

(27) $H_a p$

biçiminde dile getiririz. Her bilgi doğru bir kanıdır. Ama her doğru kanı bilgi değildir. Bir kanının rastlantı sonucunda doğru olması durumunda bilgi sayılamaz. Doğru bir kanının bilgi olması için haklı gösterilmiş olması gereklidir. Böylece

(28) $B_a p \rightarrow K_a p$

elde edilir.

(22), (24) ve (28)'den

(29) $B_a p \rightarrow (K_a p \wedge p \wedge H_a p)$

elde edilir. Bilgi teorisinin başlıca temsilcileri geleneksel olarak sözünü ettiğimiz üç şartın yeterli olduğu kabul edilmiştir. Buna göre bilginin çözümlemesi ve tanımı olarak aşağıdaki önerme ortaya çıkar.

(30) $B_a p \leftrightarrow (K_a p \wedge p \wedge H_a p)$

Ancak §2'de açıklayacağımız gibi (30) önermesinin geçersiz olduğu son yıllarda gösterilmiştir. Bundan dolayı (30)'un dile getirdiği çözümleme gözden geçirilmelidir.

2. Gettier Örnekleri

Gettier adlı bir felsefeci 1963 yılında haklı gösterilmiş doğru kanının bilgi olmadığını gösteren örnekler ortaya koymuştur. Daha sonra *Gettier tipi örnekler* denilen benzer örnekler oluşturulmuştur. Gettier tipi örnekleri ortaya koyan felsefeciler bilginin sözü geçer üç gerekli şartını kabul ediyorlar; ancak bu üç şart yetersiz olduğundan yeterli bir bilgi çözümlemesi veya tanımını elde etmek amacıyla dördüncü bir şart arıyorlar. Böyle bir şartın aranması problemine de *Gettier problemi* deniyor. Biz burada üç farklı Gettier tipi örneği sergiliyoruz. İlk iki örnek şu iki ilkeye dayanır.

1. İlke: ($H_a p$ ile $\sim p$ bağdaşabilir, yani yanlış bir önerme haklı gösterilebilir,

2. İlke: $H_a p, p \mid\!\!- q$ (yani *p, q*'yu mantıkça içeriyor) ve *a* kişisi *q* sonucunu *p*'den çıkarıp *q*'yu kabul ederse, $K_a q$ olur.

Birinci Örnek

p önermesi

(1) Behçet Adana'ya gitmişti.

q önermesi de

(2) Behçet Bolu'ya gitmişti.

anlamına gelsin. p'nin yanlış q'nun doğru olduğunu kabul edelim. Öte yandan *"a"* Ali adını temsil etsin

(3) $H_a p$

nin doğru olduğunu kabul ediyoruz. Oysa

(4) $p \mid\!\!- p \vee q$

Ali'nin (4)'ün geçerli olduğunda dayanarak $p \vee q$ sonucunu *p*'den çıkarıp $p \vee q$'ya kandığını ve (ii) ilkesi gereği $p \vee q$'ya haklı gösterdiğini varsayıyoruz. Yani

(5) $K_a (p \vee q)$

(6) $H_a (p \vee q)$

q önermesinin doğru olduğunu kabul etmiştir. Oysa

(7) $q \mid\!\!- p \vee q$

O halde

(8) $p \vee q$

önermesi doğrudur. Böylece (5), (6) ve (8)'den

(9) $K_a (p \vee q) \wedge (p \vee q) \wedge H_a (p \vee q)$

önermesi elde edilir. Ancak (9)'un doğru olmasına rağmen

(10) $\sim B_a (p \vee q)$

olur. Nitekim Ali'nin $p \vee q$'yu haklı göstermesi, doğru olan p önermesine değil, yanlış olan q önermesine dayanıyor. Böylece haklı gösterilmiş doğru bir kanının bilgi olmadığı ortaya çıkar.

Dikkat edilirse sözü geçen 1. örnekte p önermesi yanlış olmakla birlikte haklı gösterilmiştir. Bu durum (i) ilkesi gereğince mümkündür.

İkinci Örnek

"Ali" adlı bir öğretmenin sınıfındaki "Behçet" adlı bir öğrencinin Ford markalı bir araba sahibi olduğunu haklı gösterdiğini kabul edelim. "Ali"yi *"a"*, "Behçet"i *"b"*, "sınıfın bir öğrencisidir ve Ford meraklı araba sahibidir" birli yüklemini de *"F"* ile temsil ediyoruz. O zaman,

(11) $H_a F_b$

elde edilir. Ancak Fb önermesinin yanlış olduğunu kabul ediyoruz. Gene "Fb"nin yanlış olmasına rağmen (11)'in doğru olması I ilkesi gereği mümkündür. İmdi

(12) $Fb \mid\!\!- \exists x Fx$

Öğretmen Ali'nin (12)'nin geçerliliğine dayanarak $\exists x Fx$ sonucunu Fb'den çıkarıp $\exists x Fx$'e kandığını $\exists x Fx$'i haklı gösterdiğini kabul ediyoruz. Böylece

(13) $K_a \exists x Fx$

(14) $H_a \exists x Fx$

elde edilir.

Öte yandan öğretmen Ali'nin bilgisi olmaksızın "Cevdet" adlı ve aynı sınıfta olan bir öğrencinin Ford markalı bir arabanın sahibi olduğunu varsayalım. "Cevdet" adını *"c"* ile temsil ederek

(15) Fc

elde edilir. Oysa

(16) $Fc \mid\!\!- \exists x Fx$

Sözü geçen (15) ve (16)'dan

(17) $\exists x Fx$

elde edilir. Yani $\exists x Fx$ önermesinin doğru olduğu ortaya çıkar. (13), (14) ve (16)'dan.

(18) $K_a \exists x Fx \wedge \exists x Fx \wedge H_a \exists x Fx$

elde edilir. Oysa *a* kişisi $\exists x Fx$ olduğunu bilmiyor. Nitekim *a*'nın $\exists x Fx$'i haklı göstermesi doğru olan Fc önermesine değil, yanlış olan Fb önermesine dayanıyor. Bu ikinci örnek ise haklı gösterilmiş doğru bir kanının bilgi olmadığını ortaya koyuyor.

Görüldüğü gibi ilk iki örnek (i) ile (ii) ilkelerine dayanıyor. Ayrıca bu örneklerde haklı göstermenin bir yanlış öncüle dayanmaması şartı önerilebilir. Ancak her iki çözüm önerisinin aşağıda gösterilen 3. örnek tarafından önlendiğini göreceğiz.

Üçüncü Örnek

Bir çayırda bulunan Ali, uzakta koyun olarak algıladığı bir nesneyi görüyor. Ali, bu algısına dayanarak

(19) Çayırda bir koyun vardır

önermesini haklı gösteriyor. "Ali" adını *"a"* ve (19) önermesini de *"r"* ile temsil edelim. O zaman

(20) $H_a r$

elde edilir. Ali'nin algısına dayanarak *p*'ye kandığını varsayıyoruz. O halde

(20) $K_a r$

elde edilir. İmdi Ali'nin koyun olarak algıladığı nesnenin gerçekte iri ve tüylü bir köpek olduğunu, ancak çayırda Ali'nin görmediği bir yerde gerçekten bir koyun'un bulunduğunu varsayalım. Bu durumda

(22) *r*

önermesi doğru olur. (20), (21) ve (22)'den

(23) $K_a r \wedge r \wedge H_a r$

önermesi elde edilir. Oysa *a* kişisi *r* olduğunu bilmiyor. Nitekim haklı gösterme algı yanılgısına dayanıyor. Üçüncü örnek öbürleri gibi haklı gösterilmiş doğru bir kanının bilgi olmadığını gösteriyor.

Üçüncü örneğin (i) ile (ii) ilkelerine dayanmadığını ve bu örnekteki haklı göstermenin yanlış bir öncüle dayanmadığını görüyoruz. Dolayısıyla bu örnek Gettier problemi için söz konusu olan çözüm önerilerini önlüyor. Her üç Gettier örneğinin ışığı altında önerilen başka bir çözümü aşağıda açıklıyoruz[4].

(24) $H_a p$ başlangıçta doğru olsun, *q* gibi bir önermenin $H_a p$'nin bozucu'su olması, *q*'nun doğru olması ve *q*'nun kanıt sayılması halinde $H_a p$'nin yanlış değerini alması demektir.

Bu tanıma göre Gettier probleminin çözümü olarak önerilen dördüncü şart şöyle dile getirilir.

(25) $K_a p \wedge p \wedge H_a p$ doğru olsun. O zaman *a*'nın *p* olduğunu bilmesi için $H_a p$'nin *q* gibi hiçbir bozucusu olmamalıdır.

Sözü geçen her üç örnekte haklı gösterilen bir önermenin bir bozucusu bulunuyor. 1. örnekte doğru olan $\sim p$ önermesi $H_a p$'nin bir bozucusudur. Bu bozucudan dolayı $H_a p$'nin ve dolayısıyla $H_a (p \vee q)$'nin doğruluk değeri yanlış oluyor. 2. örnekte doğru olan $\sim Fb$ önermesi $H_a F_b$'nin bozucusudur. Dolayısıyla bu bozucunun karşısında $H_a Fb$'nin ve $H_a \exists x Fx$'in doğruluk değeri yanlış oluyor. 3. örnekte ise bozucu

(26) Ali'nin gördüğü nesne bir koyun değil bir köpektir.

önermesidir. Bu bozucunun karşısında $H_a r$ önermesinin doğruluk değeri yanlış olur. Bozucu göz önünde tutulduğunda $p \vee q$, $\exists x Fx$ ve *r* önermeleri bilginin gerekli bir şartını yerine getirmediklerinden artık bilgi sayılmazlar. Böylece Gettier problemi çözülmüş olur.*

NOTLAR

1. Bkz. Grünberg, Teo: *Epistemik Mantık Üzerine Bir Araştırma*, (O.D.T.Ü. Yayınları, 1971).
2. Bkz. Gettier, E: "Is Justified True Belief Knowledge?", *Analysis 23* (1963).
3. Bkz. Shope, RK: *The Analysis of Knowing*, (Princeton U.P. 1983).
4. Bkz. Lehrer, K and Paxson, T Jr: "Knowledge: Undefeated Justified True Belief", *Journal of Philosophy 66* (1970).

---

* *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Prof. Dr. Necat Öner Armağanı,* Cilt 40, Ankara, 1999, ss. 97-104.

HEİDEGGER'İ ANLAMANIN GÜÇLÜĞÜ VE GEREKLİLİĞİ

MUSTAFA GÜNAY

Martin Heidegger'in yaşamına ve eserlerine karşı olan ilginin, ülkemizde de artarak sürdüğünü söyleyebiliriz. Heidegger üzerine yapılan yayınlar; çeviriler, araştırmalar da bunun göstergesidir. Ancak burada belirtmemiz gerekir ki, Heidegger'in temel eseri sayılan *Varlık ve Zaman* başta olmak üzere, henüz eserlerinin çoğu dilimize aktarılamamıştır. Türkçeye kazandırılmış olan eserleri olan eserleri arasında *Metafizik Nedir?* (Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu yayını, 1991 Ankara), *Nedir Bu-Felsefe?* (Çev. Ali Irgat, Afa yayınları, 1995 İstanbul) sayılabilir. *Nedir Bu-Felsefe,* Dürrin Tunç'un çevirisiyle 1990 yılında Logos yayınları arasında da çıkmıştır.*

Heidegger'in eserleri kadar, onlar üzerine yapılan incelemeler ve yorumlar da büyük önem taşıyor. Çünkü bazı büyük filozofları, yol göstericiler, yorumcular olmadan anlamak oldukça güç görünüyor. Heidegger de böylesi düşünürler arasında yer alıyor. İçinde Heidegger incelemeleri yer alan iki kitap daha çevrildi dilimize. Felsefe alanındaki üretkenliği ve düşünce çizgisiyle dikkati çeken Doğan Özlem'in bu iki çevirisi bir süre önce yayımlandı. Bunlardan biri, aynı zamanda bu yazının konusu olan, Pöggeler-Allemann'dan *Heidegger Üzerine İki Yazı,* diğeri ise P. Hühnerfeld'in *Heidegger-Bir Filozof, Bir Alman* adlı eseri. Ben bu yazımda, Pöggeler ve Allemann'ın birer makalesinden oluşan *Heidegger Üzerine İki Yazı* üzerinde durmak istiyorum.

Pöggeler'in iki bölümden oluşan incelemesi, "Heidegger, Bugün" başlığını taşıyor. Pöggeler yazısının ilk bölümünde, Heidegger düşüncesinin tarihsel gelişimine ve etkisine değiniyor, ayrıca felsefesine karşı yöneltilen eleştirileri ve yorum tarzlarını da değerlendiriyor. İkinci bölümde ise, Heidegger felsefesinin asıl üzerinde durulması gereken problemlerine ve kavramlarına dikkati çekiyor. Allemann ise daha çok, Heidegger'in yaşamı ve eserinin politika ile olan bağlantılarını ve buna ilişkin tartışmaları değerlendiriyor.

I. PÖGGELER'İN HEİDEGGER YORUMU

Düşüncenin Tarihselliği ve Zamansallığı

Otto Pöggeler'e göre, kendisi için biricik olan bir sorunun dar politikası üzerinde yürüyen Heidegger, aktüel olandan hareket etmemekle birlikte, onun düşünceleri, zamanımızın değişik sorunları ile yakından ilgilidir. Bu bakımdan, Heidegger'i anlamak, aslında çağımızı anlamak demektir. Bu, aynı zamanda anlamanın güçlüğüne eşlik eden bir gerekliliktir.

Pöggeler, "düşüncenin bugünü" ile kastedilen şeyin, 2000 yıllık bir düşünce birikiminin tüm problematiğiyle birlikte ne ifade ettiğini sorgulamak olduğunu belirtir. "Düşüncenin bugünü"nden söz etmek, aslında düşüncenin tarihine yönelmek için bir çağrıdır. Felsefeye düşen şey, kendini geçmişi ile felsefe geleneği ile tartışma içinde anlamak ise, aynı felsefe bir tarihsel zaman bilinci içinde klasiklerin yorumlanması görevini de göz ardı edemez (s. 13). Çünkü bu yorumlama çabasıyla birlikte, felsefe de kendi hakkında bir kavrayışa ulaşabilir.

Filozofların düşünce yollarındaki yürüyüşlerine eşlik eden şey sorulardır, aynı şey onların felsefelerini anlama-yorumlama çabaları için de geçerlidir. Heidegger hangi soruların ardından gitmiştir, asıl sorusu nedir, onun düşüncelerini ve düşünüş biçimini

---

* Kuşkusuz, bu yazının yazıldığı 1995'ten bu yana, gerek Heidegger'in eserlerinin çevirilerinin gerekse Heidegger üstüne açıklayıcı-yorumlayıcı kitapların çoğalmakta olduğunu belirtmek yerinde olur. *Heidegger Üzerine İki Yazı,* Pöggeler/Allemann, çev: Doğan Özlem, Gündoğan Yayınları, Ankara 1994.

anlamaya çalışırken hangi soruları ve kavramları temel hareket noktası olarak almak yerinde olur? Heidegger'in felsefesi bir varoluş felsefesi midir yoksa bir varlık felsefesi (ontoloji) mi? Ya da bazılarının ifade ettiği gibi, daha uç bir soru: acaba bir felsefe midir?

Pöggeler'e göre, Heidegger felsefesi ne bir varoluş felsefesidir ne metafiziğin yenilenmesi veya eleştirisi, ne de bütününde mitosa bir geri dönüştür. Heidegger'in soruları ve söylemi, hem onun felsefesinin belirleyici hem de diğer felsefelerden ayırt edici ilkesi durumundadır. Heidegger soruyu sorma biçimini değiştiriyor. Böylelikle de yeni bir yanıt bulma imkânını ortaya çıkarmayı deniyor. Pöggeler, Heidegger için varlık sorununun, düşüncesinin biricik sorunu olduğunu ve onun bu sorunu insandan hareketle işleyen bir yol izlediğini belirtir. Heidegger, **kendi düşünme yolu** için kendi kelimelerini de bulmuştur. Çünkü yeni bir şey ancak yeni kelimelerle söylenebilir.

Heidegger'in Düşünme Yolu

Heidegger 1920'li yılları sonunda kendini Husserl tarafından başlatılan fenomenolojik felsefe hareketi içinde görmektedir (s. 18). Ancak Heidegger, fenomenolojinin yönünü değiştirmiştir. Heidegger'in fenomenolojiyi çektiği yeni yön, herşeyden önce, onun transendental "Ben"i, "ekzistens" (varoluş) olarak kavramasıyla karakterize olur (s. 20). Pöggeler'e göre, Heidegger Varoluştan Dasein Olarak Varlık'a bir "dönüş" yapmıştır ve bu dönüş onun her iki dönemini ve yorumunu birbirine bağlayıcı niteliktedir. Söz konusu dönemlerden ilki varoluş (ekzistens) felsefesi, ikincisi ise varlık felsefesi olarak adlandırılır.

Pöggeler'e göre, Heidegger'in düşüncesinin ana konusu hiçbir zaman **ekzistens** olmamıştır; tersine her zaman için **Varlık** olmuştur. İnsandan ekzistens olarak söz edilecekse, bu ekzistens ancak ek-zistens, yani insanın Varlık'tan "dışta-durma" hali olabilir. Çünkü kendi varlığı içinde varolan şey, varolanlarla çevrelenmiş ve onlarla meşgul durumdaki insan değildir; tam tersine varolanın ve varolan olarak insanın kendisinin ne ya da kim olduğu, varlığın kendi kendisini bir şekilde açığa çıkarması, örtüsünü açmasıyla belirlenir (s. 26). Varoluşçu felsefenin, hakikati ve anlamı yalnızca insanın tasarımladığı şeyler olarak kabul etmesine karşın, Heidegger için, Varlık insanın tasarrufuna verilmemiştir. Bu durum, aynı zamanda, Varlık-insan ilişkisinde büyük bir soru(n) düğümü olduğunun da göstergesidir.

Metafizik formundaki geleneksel Batı düşüncesi, "varlığı unutarak", Varolanın kavranabilirliği ve egemen olunabilirliğini amaçlayan ilkelerden başka hiçbir şeyi araştırmamış, varolanların tümünü insan için kullanılabilir hale getirmeyi amaçlamıştır. Bu anlamıyla Batı düşüncesinin, insanı merkeze alan bir düşünce, bir "hümanizm" olduğu söylenebilir. Platon, Descartes, Hegel ya da Nietzsche'nin düşüncesi de insanı merkeze alan felsefeye örnektir. Aynı şey Hristiyanlık için de söz konusudur. Pöggeler'e göre, insanın kendisini merkeze almasının en uç ve kaba şekline Sartre'ın "varoluşçuluğunda" rastlanır; çünkü bu "ekzistansiyalizm" hakikati ve anlamı yalnızca insanın tasarımladığı şeyler olarak kabul eder. Oyse Heidegger, insanın varlıkla olan bağını bir başka şekilde düşünür: Varlık insanın tasarrufuna verilmemiştir; tersine insan Varlığın tasarrufuna verilmiştir (s. 26) Pöggeler böylece Heidegger'in kendi düşüncesiyle "hümanizm ve ekzistensiyalizm arasındaki sınırları" çizmiş olduğunu belirtir.

Heidegger'in Felsefe Tarzı

Pöggeler, bazı felsefelerin ve filozofların gündemin dışında bırakılmalarının nedenlerine ilişkin olarak şu saptamalarda bulunur: Belli düşünürlerin ve belli felsefe yapma tarzlarının felsefî tartışma gündeminin gerisinde kalmış olmaları, bu düşünürlerin düşüncelerinin ve bu felsefe yapma tarzlarının dayandıkları tasarımların dayanaksızlığının kanıtlanmış olmasından ötürü değildir. Tam tersine bu, onları harekete geçiren motiflerin artık çağın motiflerine uygun düşmediğine, bu düşünürlerin eserlerinin artık okunmalarının

ve bilinmelerinin gerekmediğine inanıldığı için olmuştur. Bununla birlikte Pöggeler, bugün kendi bilimlerinin temellerini Heidegger'in zaman çözümlemesinde arayan, ama onun temel sorununun ne olduğuyla ve düşünme yolunun gelişimiyle hiç ilgilenmeyen edebiyat bilimcileri, sosyologlar, psikologlar ve politika bilimcileri bulunmasının şaşılacak bir şey olduğunu da dile getirir.

Pöggeler, Heidegger felsefesini, felsefî açıdan da kavrama gereksinimi duyulmakta olduğunu belirtir. Ona göre, bu konuda atılacak ciddi adımlar ve girişilecek denemeler; varlık kavramı ve onun özelleşmeleri veya hakikat kavramı gibi Heidegger'e ait konuları, problematik bir kavrayış çabası içinde, yani Heidegger'le birlikte ve ona karşı olarak geliştirmelidir. Böyle bir deneme aynı zamanda Heidegger'in izlediği yolu bütün olarak gözönünde tutmalıdır. Çünkü Pöggeler'e göre, Heidegger'in çalışmaları şematik bir şekilde erken ve geç dönem olarak ayrılamazlar. Tam tersine, Heidegger'in ayrı ayrı her çalışması, "düşünmenin nesnesini belirleme" yönünde katedilmek üzere çıkılmış yol üzerindeki işaret taşları olarak görülmelidir (s. 33). Pöggeler, zaten Heidegger'in kendisinin de çalışmalarını Yol İşaretleri adı altında topladığını anımsatır.

Pöggeler, Heidegger'in "geç" olarak adlandırılan dönemin stilinin, o sıralarda oldukça yaygınlaşan "analitik felsefe"nin, "bilimsel felsefe"nin stiline ve problemlerine "somut" olarak ele alma tutumuna benzemediğini belirtir. Heidegger neopozitivizmi, "teknik çağı" ile ilişki içinde ele almakta ve bu felsefeye "teknik çağı"nın bir ürünü olarak bakmaktadır (s. 30).

Pöggeler, Heidegger'in modern sanayi, modern ekonomi, modern hukuk, hatta sanatsal ve dinsel ihtiyaçların modern tatmin şekillerini, bir toplumu kaygılandırması gereken şeyler olarak gördüğünü belirtir (s. 31). Heidegger'in modernliğin karşısındaki tavrı ile felsefe yapma tarzı arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Pöggeler'in deyimiyle: "Fakat nasıl ki, Alman İdealizmi 19. yüzyılda pozitif bilimlerin saldırısı karşısına dayanamamışsa, Heidegger felsefesi gibi bir felsefe de, "bilimselcilik"in kuyruğuna takılmış çağdaş felsefeleri ve hatta bunlardan sonra gelecek olan felsefeleri, her çağın sorunları olduğu ve örneğin günümüzün sorunları karşısında zaten sorunların önemli bir bölümünün kaynağını oluşturan "bilimselcilik"e özgü bir tavır değil, felsefî bir tavır takınmak gerektiği konusunda ikna etme gücüne sahip değildir (s. 32). Pöggeler'e göre, zaten Heidegger felsefesi karşısında günümüzde takınılan tavrın ne olduğu sorulduğunda, öncelikle bu felsefenin çağın temel eğilimine karşıtlığının göz ardı edilmiş olduğundan ve ancak aynı eğilim doğrultusunda bir kötü kullanımından söz etmek mümkündür.

Farklı Heidegger Yorumları

Hemen her filozofun birbirinden çok farklı şekillerde okunduğuna ve yorumlandığına ilişkin örnekler bulmada güçlük çekmeyiz. Belki de felsefelerin bu farklı okunuşları ve yorumlanışları, düşünme etkinliğine güç ve süreklilik katan en önemli etkenlerin başında gelir. Heidegger'in düşüncesinin de birbirinden farklı ve karşıt eleştirilerle, yorumlarla karşı karşıya olduğunu görebilir. "Temsil edici önemdeki" bazı farklı yorumları gözden geçiren Pöggeler'e göre, Heidegger düşüncesinin gelişimini tarihsel olarak serimlemek konusunda kaynaklar yeterli değildir. Ayrıca, Heidegger öyle bir filozoftur ki, onu yorumlamaya çalışan "temsil edici önemdeki" çalışmaları göz önüne alınca, onun düşüncesini "göreceli bir birlik" içinde bile yerine getirmek mümkün olmamıştır (s. 34).

Örneğin Skolastikçiler Heidegger'i bir Varlık filozofu olarak görmek eğilimindedirler. Oscar Becker'e göre, Heidegger "Varlık"tan yalnızca "tarihsel olarak varolma" ilkesini kasteder ve aynı "varlık" "tarihsel olarak varolan"ı anlama çabasının hermeneutik ilkesi haline getir. Max Müller için ise, aslında Heidegger'in "varlık sorusu"na yanıt oluşturabilecek hiçbir "varlık tezi" yoktur (s. 34). Walter Bröcker'e göre, Heidegger, düşüncesinin yöneldiği biricik soruyu varlık sorusu olarak belirlemiş olsaydı, bizzat kendini-anlama yolunu kapatmış olacaktı. Bu noktada Pöggeler şöyle sorar: "Öyleyse Heidegger'in

sorusu "Varlık"a değil, Varolanların görünüş alanı olarak "dünya"ya ilişkin bir soru değil midir?" (s. 35); yani "Varlık" kavramının yerini "dünya" kavramının alması söz konusudur. Eugen Fink ise, varlık sorusundaki "kosmolojik ufuk" ile dünya sorusundaki "tarihsel ufuk"u birbirinden ayırır ve Heidegger'in bu soruyu öncelikle *Varlık ve Zaman*'da "transendental felsefeye özgü soyut bir tutum" içinde ortaya attığını belirtir (s. 35).

Heidegger'de Hakikat ve Tarihsellik

Pöggeler'e göre Heidegger, kendi düşünme yolu üzerinde, Varlık sorusunun kendisi için, Varlığın değişik anlamlarının, yani hakikatin, insan eliyle inşa edilmiş yapısı olarak dünya sorusu olduğunu açıkça söylemiştir. Bu nedenle H.G. Gadamer'le birlikte, Greklere özgü bir hakikat (mutlak doğru) sorusunun, hâlâ Heidegger'in temel sorusu olarak görülmesi doğru değildir. Yine aynı şekilde, Heidegger'de sanatı hakikat deneyiminin serimlenmesi için gösterme olarak kabul etmek ve hakikati insanın nihaî olarak asla üstesinden gelemeyeceği, sonunu göremeyeceği bir olup-bitme durumu olarak görmek ve olup bitme olarak bu hakikati bir "yöntem"in karşısına bir inceleme nesnesi olarak koymak mümkün görünmemektedir (s. 35). Çünkü Heidegger'e göre hakikat, dünyada-olma haliyle çevrelenmiş olmanın, yani nesne olarak bulunanın, mevcut-olanın (vorhanden) insana açılmışlığının ufku ve pratik araç ve gereçler olarak bulunanların (zuhanden) ufku içinde soruşturabilir (s. 36). Bu nedenle Pöggeler, Heidegger'e tek ve değişmez bir "hakikat deneyimi" atfetmenin mümkün olmadığını belirtir.

Pöggeler, Heidegger'in "hakikat" kavramının zaman içindeki "genişlemesi"ni vurguladığına dikkati çeker. Bu vurgu, bu kavramın özgül karakterinin kaybedilmesi pahasına, yani hakikatin mutlak ve değişmez doğruluk olma karakterinin ortadan kalkması pahasına yapılır. Pöggeler, bu vurgunun, aynı zamanda felsefenin "eleştirel" karakterinin de kaybedilmesi pahasına yapılmış olup olmadığını da sorar (s. 36). Sorunun tersine çevrilmesi de söz konusudur. "Heidegger dünyada-olma ufkunun doğrulanması ve eleştirilmesi imkânını, tam da, bu ufku, dünyanın bu ufuk içinde beliren o anki yapısını, hakikatin kendisini farklı şekillerde göstermesinden, farklı şekillerde vuku bulmasından hareketle anlaşılır kılmayı denemiş olmasın? (s. 36)

Tarih ve Ontoloji

Pöggeler'e göre, Heidegger "varlık"ı, "hakikat"i ve "dünya"yı hangi tarzda soruşturmuş olursa olsun, onun soruşturmasında "tarih" ve "tarilsellik"in temel bir işleve sahip olduğundan şüphe edilemez. Varlık sorusunun tarih ve tarihsellik deneyimi temelinde geliştirilmek istenen bir "ontoloji" olup olmadığı, bu felsefenin en sonunda bir "tarihsel ontoloji" ya da bir "ontolojik tarih felsefesi" olarak gösterilip gösterilemeyeceği belirsizdir.

Doğan Özlem, *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Dersleri I* (Prospero Yayınları, İzmir 1994) adlı eserinde, bu konudaki yaklaşımını şöyle dile getirir: "Tinsel dünya, ontolojik anlamda "varlık", "hakikat", pozitif anlamda "olgu", "doğru" terimlerinin kullanılmaması gereken bir dünyadır. Bu tabii "varlık", "hakikat" idelerine koşullanmış bir felsefe tipi için hiç de benimsenecek bir durum değildir. Heidegger, bu durumdan son derece rahatsız olarak, hermeneutiğinin arkasına bir ontoloji yerleştirmeye çalışacaktır (s. 87). Özlem'e göre, tarih ve tarihsellik konusunda tam bir "felsefî" yöntem geliştirmek isteyen Heidegger'in kendisi, "felsefî" düzlemde tarih bilgisini sağlamak bağlayacak şeyi ontolojide bulmuştur (a.g.e. s. 92-93).

Teolojik Anlayışların Eleştirisi

Pöggeler, Heidegger'in düşüncesinin ve tarih anlayışının teolojik biçimde yorumlanmaya çalışıldığını, ama bu yaklaşımın ona uygun düşmediğini belirtir.

Heidegger'in 1942'de söylediklerini anımsatır: "Tarihsellik, şairleri Sofokles ve Hölderlin olan bir insanlık halinin karakteristiğidir". Pöggeler şunu sorar: "Heidegger'in düşüncesinde ortaya konan husus, belirlenmiş, yani bir kaderi yaşayan Batılı insanın tarihselliğinin keşfi olmasın?" (s. 42)

Pöggeler, Heidegger üzerine teolojik yorumların ne ifade ettiğine ilişkin olarak da şunları söylüyor: "Açıktır ki teoloji ile felsefe arasındaki diyalogda memnuniyetle dikkati çeken husus şudur: Teoloji içinde sürdürülen bu felsefe olduğu gibi, felsefede de bir teoloji tabii ki vardır". Ama göz ardı edilmemesi gereken ayrımlar da söz konusudur. Çünkü "teolojik öntasarımlara göre felsefe yapmak, yani teoloji içinde bir felsefe etkinliğine başvurmak teoloji adına meşru olabilir ve bu meşruiyet içinde örneğin tarih kavramının bir açıklaması yapılabilir. Fakat sadece teolojik amaç ve kaygılarla formüle edilmiş açık veya örtük haldeki tasarımları "felsefe yapma"nın tasarımları haline getirmenin bir anlamı yoktur. Felsefe zeminli bir teoloji yapılabilir; fakat teolojik zeminli bir felsefe, felsefeden çok teolojidir". Pöggeler'e göre, Heidegger felsefesi şüphesiz din, politika, sanat, dil, teknoloji ve diğer fenomenlerle de sıkı bir şekilde ilgilenir. Fakat o fenomenlerin ayrı ayrı her biri ve tümü üzerine geliştirilmiş bir teolojiden veya dünya görüşünden, "felsefe" olmasıyla ayrılır (s. 44).

Heidegger'e İlişkin Temel Sorular

Pöggeler, Heidegger üzerine yapılan tartışmalardan geriye kalan şeyin, yanıtlardan çok sorular olduğunu belirtir. Kendi deyimiyle, "Acaba Heidegger Varlığın anlamını nihaî bir şekilde belirlemek mi istemiştir: yoksa o böyle bir belirlemenin imkansızlığını mı göstermeye çalışmıştır? O "geç" dönem eserinde hakikat sorusunun ayırt edici boyutunu mu elde etmiştir; yoksa bu boyutu tamamen kayıp mı etmiştir? Tarihin ve tarihselliğin onun düşüncesindeki yeri ve önemi nedir? Heidegger düşüncesi hangi kaynaklardan beslenmiştir? Bu düşüncede teolojik ve politik öntasarımlar (hatta önyargılar) rol oynamışlar mıdır? (s. 45).

Varlık Sorusu

Pöggeler'in amacı, hâlâ üzerinde yeterince durulmayan, ama tartışmalarda yer alması gereken asıl sorunları dile getirmektir. Pöggeler bu soruları dört ana noktada toplamıştır. Birinci olarak "varlık sorusu"nu ele alır. Pöggeler'e göre, "varlık sorusu" Heidegger'in her zaman biricik sorunu olmuştur. Bu sorunun çözümünü "felsefenin nihaî ve en yüksek görevi" olarak görmüştür. Yani felsefenin en yüksek görevi, "varlık"ın kapsamını ve onun değişik gerçekleşme/etkinliğe girme tarzlarını ele almaktır. Pöggeler'e göre, *Varlık ve Zaman*'ın yapmak istediği şey de, daima, "varlığın varlık olarak" bir biliminin kavramına, onun imkânlarına ve dönüşümlerine nelerin ait olduğu sorusuna bir açıklama getirmektir. Çünkü Heidegger'e göre, felsefenin tüm soruları "dir" kelimeciğinin anlamına ilişkin soru (ti esti: nedir?) içinde toparlanabilir. Bu nedenle, "dir" kelimeciğinin çok-anlamlılığını tek ve kesin bir anlama göre belirlemek, bu çok-anlamlılığı tek ve kesin bir anlam düzeni içine çekmek gereklidir (s. 46).

Yeniçağ felsefesi, Varlığı yalın bir veriye indirgemiştir. Varlık artık kendisinden çok çeşitli varlık tarzlarının çıktığı kaynak değildir. Bu denenle de varolanın ve onun yapılarının çok çeşitliliğinin düzenine ilişkin soru, artık bir varlık sorusu içinde bir araya getirilemez. Bilimlerin ve insanın konum ve edimlerinin sınırlarını çizen bir ilk bilim olarak Varlık bilimi diye bir şey yoktur (s. 47). İşte felsefenin temel sorunu olarak Varlık sorununa yönelen Heidegger'in, Yeniçağ felsefesiyle birlikte ortaya çıkan bu gelişmeye karşı tavır aldığını görürüz. "Varlık" kavramının söz konusu gelişim içinde "buharlaşan, sislere bürünen gerçekliğin son soluğu" olduğunu söyleyen Heidegger için, bu buhardan, bu sistem hiçbir düzenli çok çeşitlilik çıkamaz. Bu nedenle, modern insan düzenli bir çok çeşitliliği garanti

eden şeyin ne olduğunu bilmez bir haldedir. Bu insan "bu bir sıradağdır", "bu bir sokak kapısıdır", "devlettir", "resimdir" demeye devam etmekle birlikte, buradaki "dir"in anlamını bilmemektedir. Heidegger'e göre, modern insan bir düzenden yoksun varolanlar çokluğu içinde sersem ve şaşkın bir durumdadır. Heidegger "dir" kelimeciğinin basit bir kelime olarak görülmesine karşıdır. Çünkü bu kelimecik, "Batının tinsel/düşünsel kaderi"ni içermektedir (s. 48).

Varlığın Anlamı/İmlemler Çeşitliliği ve Zaman Sorusu

Pöggeler'e göre Heidegger, Varlığın anlamını bir imlemler çok çeşitliliği olarak görmek ve bu imlemleri birbirinden ayırmak ister. Bu nedenle Heidegger'in varlık sorusunu varlığın "anlamı"na ilişkin bir soru olarak ele alma tarzı, onun bu sorunu Aristotelesçi ya da Skolastik bir doğrultuda düşünmediğini, tersine Yeniçağ transendental felsefesinin bilme tarzına göre düşündüğünü, sorunu transendental felsefe zemininde ele aldığını gösterir. Fakat Heidegger transendental felsefe zemininde kalmakla birlikte, transendental "Ben"i, "etkin ekzistens" olarak düşünür ki, "Ben"i tarihsel insan olarak görür, bu insanı sorularını ancak içinde bulunduğu olgusal durum ve tarihsellik içinde sorabilen bir şey, yani Dasein olarak kabul eden bir felsefi pozisyondan hareket etmiş olur. Bu durumda ise Varlık, tarihsel olarak oluşmuş olanın ve eyleyenin, yani etkin ekzistensin anlama/bilme durumu içinde, yani tarihsel bir durum içinde ve tarihsellikle anlaşılan varlıktır (s. 48-49).

Pöggeler *Varlık ve Zaman*'la ilgili olarak, burada Heidegger'in "varlık sorusu"nu insandan hareketle işleyen bir yol izlediğini vurgular. Buna göre, Heidegger Dasein'ın varlığını (kendisini anladığı kadarıyla insanı) "kaygı" olarak belirler. Varolanın varlık içinde kendini göstermesi bir çokçeşitlilik arzeder ve Dasein kendi kendisiyle ve şeylerle kurduğu ilişkinin bu çokçeşitliliği içinde bir çeşit olduğunu kavrar. Dasein olarak insan, bu açıklığın farkında olan bir varolandır. O halde insanın, Varlık içinde şeylerle ve kendisiyle olduğunu söyleyebiliriz (s. 50).

Daima tarihsel bir durum içinde olan Dasein, yalnızca tarihsel olarak "kendi" olabilendir. Ancak bu "kendi"nin, transendental felsefenin "kendi"si ve "Ben"i olmadığını saptamak gerekir. Dasein'ın zamansallığı hem tarihsellik hem de zaman-içinde-bulunmaklıktır. Tarihsellik, Dasein'ın zaman kendi insanî/tarihsel durumu içinde yaşamasını; zaman-içinde-bulunmaklık ise aynı Dasein'ın akıp giden bir zaman uzamı içinde olmaklığını ifade eder. Dasein'ın zamansallığı değişken ve görelidir. Dasein ölümlüdür; o, kendini ölüme çağıran bir şey olarak zamanı yaşar. Gençlikte zaman umut, korku, acı ve sevinç içinde seyreden bir kader olarak yaşanırken, yaşlılıkta tümü bunlar zaman-içinde-insanın-başından geçenler olarak saptanırlar. Bununla birlikte tarihsellik olmadan zaman-içinde-bulunmaklık; zaman-içinde-bulunmaklık olmadan da tarihsellik olamaz (s. 53-54).

Pöggeler, zamanın imleme bağlı olduğunu belirtir. Zamanın yalnızca ve ancak "birşey-için-zaman" olması kadar, en sonunda, onun kendisini Dasein'ın zamanı olarak göstermesi demektir. Dasein'ın ilgisi, Dasein'ı, şeyleri ve kendisini "birşey-için" olduğu kadar, "orada-birşey" olarak görmeye de yöneltebilir. Böylece "bugünde-olmaklık", "birşey-için"e taşındığı kadar, o pekala "mevcut-olan" olarak tasarlanabilir (s. 55). Pöggeler bir çekiç örneğinden söz eder: "Çekiç, Dasein tarafından kendi ilgi ve çıkarları doğrultusunda alet kılınmıştır ve bunlar içinde verilidir: O halde ben, birşey-için-bulunanlarla (zuhandenen) birlikte olduğum bir zamansallık içindeyim. İşte bunu unutursam, zamansallığı özgül olmayan zamansallık halinde, yani zaman-içinde-bulunmaklık olarak yaşarım. Bu, zamanın özgül şekilde yaşanılması olarak tarihselliğin unutulmasıdır. Bu, el emeğine dayalı işin kendini unutması, ürünü meydana getiren eylemin kaybolmasıdır. Kendisini birşey-için-bulunanlarla (zuhandenen) çevrili bulan günlük yaşama akışı, ondaki birşey-için'i görmez; bunları hazır ve mevcut şeyler olarak kavrar. Dasein burada tarihsellikten yoksundur; o sadece şimdidedir. O, mevcut-olanı (vorhanden), kendi şimdisi'nin içinde birşey-için'ine

göre teorik yoldan saptar; fakat o kendi şimdisi'nin birşey-için'ini unutmuş olduğundan, bu teorik tavrın bir özgül praksise göre yönlendiğini de görmez. Zamanımızın yüksek derecede stilize edilmiş bilimsel teorileri, bu birşey-için'i unutmanın tipik örnekleridir" (s. 56).

Pöggeler, Heidegger'in "zaman"ı varlık sorusunun transendental ufku olarak ele aldığını belirtir: "Transendental ufuk, içine girildiğinde, zamanın tüm yaşanış şekillerinin aşılmış olduğu ufuktur. Bu ufuk içinde, Varolan, kendi varlığı üzerine yükseldiği yerden tekrar kendisine dönmek ve kendisini zaten bu yerden bakarak varolan olarak görmekle vorhanden, zuhanden ve ekzistens olarak kendisini aşar" (s. 57-58).

Varlığın İmlemlerini Ayırma İlkesi Olarak Zaman

Pöggeler, felsefe tarihindeki varlık açıklamalarında varlığa daima şimdi'den bakıldığını ve bu nedenle varlığın, sürekli şimdi-orada-olmaklık ve mevcut-olan'ın mevcut olmaklık'ı olarak görüldüğünü söyler. Zaman'ı doğrudan doğruya varlığın imlemlerini birbirinden ayırma ilkesi olarak gösteren Heidegger'in ise, bu "önyargıyı" analiz etmesi söz konusudur. Çünkü Varlık şimdinin görüş açısı içinde açıklanırsa, şimdi, zamanın yalnızca **bir** boyutu olduğundan, eğer amaç Varlığın tam ve kökensel anlamını göstermekse, aynı Varlık tüm boyutlarıyla ancak zamanın ışığı içinde görülebilir. İşte bu konuda, felsefe geleneği, zamanın özgül yaşanmışlığı olarak tarihselliği ontolojiden dışlamıştır. Ontoloji, Varlığın kendisini tarihsel tarzlar içinde açma imkânını atlamıştır. Geleneksel ontoloji, Varlığın esas anlamını, yani Varlığın çok-çeşitli imkânları için "temel" oluşturan anlamı, bir "idelerin idesi" olarak düşünmüştür (s. 59-60).

Pöggeler Heidegger'in "varlığın anlamı"ndan çok "varlığın hakikati"nden söz ettiğini belirtir: "Varlığın esas anlamı" denen şeyin kendisi, yani kendisinden varlık hakkındaki tüm çok çeşitli imlemlerin "beslendiği" ileri sürülegelmiş olan bu şeyin kendisi, dayanaksız ve temelsizdir. Varlık tarzları ondan özelleşen, türevlenen şeyler olamazlar. Başka bir deyişle de, varlık tarzlarını kendisinden özelleşmeler halinde türetebileceğimiz bir "esas anlam" yoktur. Bir başka anlamda, her "özelleşme", varlıkla araya uçurum konularak kendini Varlıktan bir çekme, temeli olmayan bir kendini ortaya koymadır. Eğer esas anlam tüm varlık tarzlarının kendinden çıktığı köken/kaynak olarak anlaşılmaya devam edecekse, o artık nihaî bir ilke değil, tersine kendi içinde tarihsel kalan, bu nedenle de nihaî olarak kavranabilir olmayan bir köken ya da kaynaktır" (s. 61).

Heidegger Düşüncesindeki Yön Değişmesi

Pöggeler, *Varlık ve Zaman*'ın yayımlanmasından sonra, Heidegger düşüncesinin yön değiştirdiğinden söz eder: "Onun düşüncesi artık varlığın anlamının bir imkânlar çokluğu içinde neş'et ettiğinin görülmesini sağlayan transendental ufka, varlığın hakikatinin yapısı olarak "dünya"ya yönelmiştir. Dünyanın "özü", ancak tarihsel, bu demektir ki, tek yanlı kalan bir ufkun veya "gökyüzü"nün altında okunabildiği için, hakikatin yapısı "dünya"nın ("yeryüzü"nün) bir zaman-aralığı içindeki yapısı olur. Dünya çok tabakalı bir yapıdır ve bu yapı, zamanın çeşitli yaşanma tarzlarına uygun olarak oluşur. Zamanın yaşanma tarzları zaman-üstü bir şey olarak görülemeyeceğinden, tersine bu tarzların kendileri tarihsel kaldıklarından, bu yapının tabakaları da tarihsel, dönemsel şeyler olarak görülür" (s. 69).

Pöggeler'e göre, önceleri, yani 1930'lu yıllarda, Heidegger hakikati bir tarihsel insan topluluğunun, bir "halk"ın hakikati olarak anlar ve Holderlin'le birlikte bu hakikatin ortaya çıkmasına, eyleme dönüşmesine yardımcı olanları, büyük yaratıcılar ve icracılar, "yarı tanrılar" olarak adlandırırken, *Varlık ve Zaman*'dan sonraki dönüşüm içinde, bir totalitarizm eleştirisine yönelir (s. 69). Pöggeler, 1930'lu yıllarda Heidegger'in politikayı hakikatin etkinliğe sokulması olarak anladığını belirtir. Yani Heidegger kendi "hakikat deneyimi"ni kendi düşüncesini klasik politika felsefesi geleneği ile ilişkilendirerek elde etmiştir. Ancak

bu durum, 1950'li yılların "geç" Heidegger'inin "hakikat deneyimi" için söz konusu değildir. Çünkü Heidegger "hakikat deneyimi" ile belli bir zaman parçasına özgü bir deneyimi kastettiğinden ve bunun başka bir zaman parçasına özgü bir hakikat deneyimi ile karşıtlığından ötürü kanıtlama ve doğrulama konusu olamayacağından dolayı (s. 35-36).

Pöggeler'e göre Heidegger, günümüzün karakteristiklerini şöyle belirler: halk değil totalitarizmler, büyük yaratıcılar ve icracılar değil,totalitarizmin uygulayıcıları, etkenlik değil hakimiyet, Heidegger için, modern tekniğin korkunç, dehşet verici yükselişi ve kullanımının yarattığı baskı, totalitarizm tehlikesini aynı şekilde korkunç, dehşet verici bir derecede arttırmaktadır. O, teknik çağında politikaya olumsuz ve eleştirel bir gözle bakmaktadır. Öyle ki tekniğe olumlu yaklaşmayı "illüzyonel umutlar"a bağlamakta ve bu konuda tam bir şüpheci tavır ortaya koymaktadır (s. 71).

Teknik Çağında Felsefenin Yazgısı

Heidegger için, teknoloji sorunu ve teknolojiye uygun bir siyasal düzenin nasıl kurulabileceği sorunu belirleyici önemdeki sorular olmuştur. Pöggeler'in deyimiyle "Teknoloji bugün insanlığı üzerinde sürekli düşünmeye zorlayıcı bir sorun haline gelmiştir. İnsanlar bu teknolojiyle ne yapacakları konusunda sürekli kararlar almak zorunda bırakılmışlardır; çünkü teknoloji insanların kendi dünyalarının yapısını değiştirmeye zorlamaktadır. İşte insanlar teknolojinin kendilerini değil, kendilerinin teknolojiyi yönlendireceği kararlar alma sorumluluğu ile karşı karşıyadırlar. (...) Bu kararlar "teknik" değil, teknolojinin kullanımına ilişkin "etik-politik" kararlardır. Örneğin bugün sanat yapan da sanatı alımlayan da, sanatın yaşam içindeki yerinde meydana gelen dönüşüme, sanatın metalaşmasına ve teknikleşmesine, ne olup bittiğinin farkında olmaksızın maruz kalmaktadır. Varlığın hakikatinin olaylaşma tarzlarından birisi olan sanatın yerini, bir tüketim maddesi olarak sanat almıştır. Heidegger'e göre, insanlık zaten düşünmeye, kendi üzerine düşünmeye de fazla ilgi göstermiyor günümüzde" (s. 73).

Pöggeler, Heidegger'i acele bir şekilde açıklamanın mümkün olmadığını ve yalınkat yorumlardan uzak durmak gerektiğini vurguluyor yazısının sonunda: "Heidegger düşüncesinde esas kaygı, bugün genellikle felsefenin nasıl mümkün olacağı ve sadece teknikle sınırlı olmamakla birlikte genelinde teknik çağı olan bir çağın baskısı altındaki insanların yaşamına felsefenin yeniden nasıl sokulabileceğidir" (s. 77). Pöggeler ayrıca, Heidegger düşüncesinin felsefi yönden yeniden verimli kılınmak isteniyorsa, bu düşüncenin felsefi antropoloji alanındaki çalışmalarla da ilişkiye sokulması gerektiğini vurguluyor (s. 83).

II. ALLEMANN'IN HEİDEGGER YORUMU

Heidegger'in Politik Yönüyle İlgili Tartışmalar

O zamanlar bir lisede felsefe öğretmeni olan François Fédier, Paris'te yayımlanan *Critique* dergisinin Kasım/1966 tarihli 234. sayısında (Heidegger'e Karşı Üç Saldırı) başlıklı bir makale yayınlamıştır. Fédier'nin eleştirel bir analizden geçirdiği kitaplar ve yazarları şunlardır: *Heidegger Külliyatına Tamamlayıcı Bir Katkı,* Guido Schneeberger. *Özgünlük Jargonu,* Theodor W. Adorno, *Heidegger: Bir Filozof Bir Alman,* Paul Hühnerfeld (s. 85).

Beda Allemann, Fédier'nin, Heidegger'in nasyonal sosyalizmle ilişkisini inceleyen bu üç kitabı, kendi yöntemsel ilkeleri doğrultusunda, ama bazı "önkabüllerle" analiz ettiğini belirtir (s. 85). Fédier'nin amacı, "bu kitaplardaki eleştirel argümantasyonun hangi **öntasarımlar**dan hareket ettiğini" göstermektedir (s. 87).

Allemann, Fédier'nin saptadığı bazı önemli olgulardan söz eder. Söz konusu olgular, Heidegger'in politik yönden tutumunu ve düşüncesini anlamak bakımından vazgeçilmez bir değere sahiptir. Şimdi kısaca bunları gözden geçirelim: 21 Nisan 1933 Heidegger'in

(bir oy dışında) oybirliği ile rektör seçildiği tarihtir (s. 96). Ancak o dönemin Almanya'sında sorumlu bir makamda göreve başlamak, görünüşte zorunlu olmamakla birlikte, otomatik olarak Nasyonal sosyalist Parti'ye üye olmayı gerektiriyordu. Zaten parti yetkilileri de Heidegger'e, partiye üye olmasının rektör olarak bakanlıkla ilişkilerini gözle görülür şekilde kolaylaştıracağını ifade etmişlerdir. Heidegger partiye üye olmayı kabul eder, ama açık bir koşulla: Partinin hiçbir toplantısına katılmayacak ve herhangi bir şekilde partinin etkinliklerinde yer almayacaktır (s. 97).

Heidegger'in rektör olarak ilk resmi etkinliği, nazi öğrencilerin üniversite alanı içinde sürdürdükleri antisemitist propagandayı yasaklamak oldu. Daha sonra Heidegger, aynı öğrencilerin üniversite önünde kitap yakmalarını yasakladı ve üniversite kitaplığının açık tutulmasıyla bizzat ilgilendi. Bu sırada ve 1933 yılının sonuna kadar, Heidegger, tüm Almanların ortak bir liderlik altında ciddi bir şekilde çalışmaları halinde, halkı sıkıntıya boğan dramatik ekonomik krizden bir çıkış noktası bulunabileceğine inanıyordu. O, nasyonal sosyalist harekete bazı bakımlardan olumlu bir hareket olarak inanıyordu ve görevde kaldığı sürece tüm gücüyle bu hareketi destekledi (s. 97).

Heidegger, 12 Kasım 1933'te Almanya'nın Birleşmiş Milletler'den çıkıp çıkmamasının oylandığı halkoylaması öncesinde, çıkma yönünde (yani Hitler lehine) evet oyu kullanmayı da savunmuştur. Allemann bu olguyla ilgili olarak şunu söylüyor: "Ciddi bir yorum Heidegger'in Hitler lehine oy verme çağrısı yaparken, o sıralarda nasıl bir **Hitler tasarımına** sahip olduğunu saptamalı ve ancak bundan sonra Heidegger'in politik hatasının dehşet verici bir **yanılgı** olarak anlaşılıp anlaşılmayacağını sorgulamalı, ayrıca bunların onun mevcut politik iktidara oportünistçe yaltaklanmasının veya ruhunu iktidar güçlerine teslim etmiş olmasının kanıtları olarak sunulamayacağını görmelidir" (s. 98).

Heidegger 1933/34 kış yarıyılında (Şubat 1934'ün sonunda) görevinden istifa etmiştir. Yeni rektör seçimle gelmez, bakanlıkça atanır ve Heidegger yeni rektörle çalışmayı reddeder. Nazi basını da yeni rektörü, "Freiburg üniversitesinin ilk nasyonal sosyalist rektörü" olarak duyurmuştur. Sonraki günlerde Heidegger'in 1933-1944 yılları arasında nazi rejimini eleştirdiği dersleri, SD ve SS tarafından sürekli izlenmiştir. 1944 yazında ise Heidegger, o zamanki rektör tarafından partiyle mutabık kalınarak, "en vazgeçilebilir üniversite hocası" olarak not edilmiştir. Bunun anlamı şudur: Heidegger, Ren kıyısındaki tahkimat işlerinde çalışabilirdi (s. 99).

Allemann'a göre, Fédier şu sonuca varmaktadır: Naziler esasen tüm düşünenlere karşı işkil içindeydiler ve en sonunda Heidegger felsefesinin kendileri açısından düşman bir felsefe olduğunu keşfettiler (s. 99).

Fédier'ye göre Heidegger on ay süren rektörlüğü boyunca, otoritesinin ve adının propaganda amacıyla kötüye kullanılmasına maruz kalmıştır. Heidegger bu on ay boyunca "nasyonal sosyalist devrim"i onaylamıştır; fakat şovenist ve "ırkçı" nasyonalizmi, ne yaptığını bilmez küçük burjuvazinin gerici başkaldırısını ve denetimden yoksun iktidar gücünü onaylamamıştır. Onun hiçbir metninde nazizmin bu felakete götürücü, dehşet saçan görünümünü en az oranda bile destekleyen bir şey bulunamaz. Öbür yandan Heidegger'i alelacele aklamaya çalışmak da anlamsızdır. Allemann'a göre, gelecekteki bir analiz şundan sorumludur: Heidegger'i sadece nazizmin başlangıç yılı olan 1933'teki politik angajmanıyla değil, izleyen yıllardaki tutumu ile de ele alma zorunluluğu vardır. Çünkü sadece 1934 ve 1944 yılları arasında vermiş olduğu derslerin araştırılması bile, Heidegger'in nazizme karşı muhalefetini tam olarak kavramaya, onun 1933 yılındaki inancının nedenlerini açık kılmaya, bu inancın nazizmin daha sonra büründüğü dehşet verici kılıktan çok daha başka bir şeye dayandığını görmeye yetecektir (s. 100).

Allemann, Fédier'nin yazısına yöneltilen bazı tepki ve eleştirilerden de söz eder. Bunlardan biri ünlü bir germanistik hocası olan Robert Minder'den gelir. Minder'e göre, Heidegger'in dili "daima kendi ekseni çevresinde dönen bir dildir". Heidegger, kelimelerin

üzerinde biriken, onları bir kabukmuş gibi örten tabakayı sıyırmak ve kelimelerin çıplak etimolojik kaynağına ulaşmak ister. Çünkü o nesnelerin, şeylerin özüne, ancak bu şekilde yaklaşabileceğine inanır (s. 102).

Allemann'a göre, "Minder, Heidegger'in başarısının, aralarında *Varlık ve Zaman*'ın yer aldığı erken dönem yazılarının metafiziksel soluğundan geldiğini belirtiyor (s. 103). Minder'in deyimiyle, "Onun eserleri bir dönem için göstergedir. Bu eserlerden geriye ne kalacaktır? Bu soruyu biz yanıtlayamayız. Bize sadece bu eserleri salt dilbilimsel açıdan serimlemek, Heidegger'in dilinin dilbilimsel açıdan ne kadar belirsiz ve problematik bir dil olduğunu göstermek ve filozofun son çalışmalarına kadar bu dilin şüpheli bir geçmişin üzerine kazınmış dövmeler olduğunu belirtmek düşer" (Akt. Allemann, s. 103).

Allemann, Fédier'nin makalesine en kapsamlı karşı çıkışın Jean Pierre Faye'dan geldiğini belirtir. Faye, Fédier'de, kendi açık seçik açıklamasına karşı olguları bulandırmayı deneyen bir Heidegger savunucusu, bir apologet görmektedir (s. 104). Faye'a göre Heidegger düşüncesi, filozofun politik yanılgısı dolayısıyla deneyimlediği bir "acıklı sarsıntı" geçirmiş, bu sarsıntı onun sonraki eserlerinde de merkezcil bir şekilde rol oynamıştır. R. Minder gibi, J.P. Faye da, Heidegger'in yaşadığı bu sürecin dilbilimsel bir analizle aydınlatılmasının mümkün olabileceğini düşünmektedir (s. 106).

Allemann'ın belirttiğine göre, Fédier'nin makalesine en kısa şekilde yanıt veren A. Patri'dir. "Patri, sadece Fransa'da değil Almanya'da bile, "Heidegger olayı"na ilişkin iddialar ve karşı iddialara dayanılarak nihaî bir yargıya ulaşma konusundaki güçlük"lere değinmektedir (s. 106). Patri'ye göre, "Felsefi açıdan bakıldığında ülkenin entelijensiyası Heidegger'i ya çok iyi ya çok kötü bulmuştur. Heidegger bu entelijensiyaya yeni bir soluk getirmiştir... Oysa Heidegger'den dilimize yapılan çevirilerle Heidegger'in eserinin niteliği bozulmuş ve bu çeviriler Heidegger hakkındaki düşüncemizi daha da bulanıklaştırmıştır. Fakat en azından, tüm samimiyetimle, Heidegger'de bir SS kimliği görülemeyeceğine inanıyorum. Onu ipe çekmek isteyenler herkesi ipe çekmek zorundadırlar ve sadece Almanya'dakileri değil" (Akt. Allemann, s. 106).

Allemann, Fédier'nin *Critique*'in Temmuz/1967 tarihli sayısında, kendisine yöneltilen eleştirileri yanıtlamak için yeniden söz aldığını belirtir: "Fédier, Heidegger'e karşı etkili fakat **kindar** bir şekilde sürdürülen kavganın nihaî olarak sona ermesi umuduyla, bir çerçeve çizmektedir. "Allemann'ın belirtildiğine göre, Fédier, Heidegger'in esas yanılgısını, onun, Almanya'da çığ gibi büyüyen nazi hareketi karşısında, düşüncenin, felsefenin güçsüzlüğünü ölçmeme gibi bir düşünsel yanlışta ve buna bağlı olarak nazizm tehlikesini yanlış değerlendirmiş olmasında bulmaktadır. Heidegger, düşüncenin ve felsefenin, o dönemde olayları ve olguları değiştirebilme veya onlara yön verebilme gücüne sahip olduğu illüzyonuna kapılmıştır (s. 107). Allemann'a göre Fédier, Heidegger'in 1933 yılında söylediklerinden sorumlu tutulması konusunda R. Minder'le tamamen aynı görüştedir. Fakat o, Minder'in Heidegger'in 1934-1945 arasında "ihtiyatlı bir suskunluk"un arkasına saklandığı saptamasını kabul etmemektedir (s. 108).

Tartışılanlar ve Asıl Tartışılması Gerekenler

Critique dergisinde, zaman içinde çok sayıda yazı yayımlandığını belirten Allemann'e göre, "tartışmanın seyri şunu göstermektedir ki, Fransa'daki bu tartışma, Heidegger'in nasyonal sosyalizmle ilişkisi, yani "Heidegger olayı" şeklinde ve Fransızlara özgü sert polemikçi vurgularla devam edip gidecek gibi görünüyor. Fransızlar sanki çağdaş düşünce tarihinin en önemli problemlerini tartışıyorlar. Ne var ki Heidegger'in çağdaş düşünce tarihinin **gerçekten** en önemli problemlerini nasıl tartışmış olduğu, Fransızlar arası tartışmalarda fazla gündeme giremiyor. Bu doğal olmayan bir durumdur. Fakat durum tam da böyle bir görünüm arzettiğinden, en önemli problemlermiş gibi görünen bu problemleri, kendilerine dayanarak tartışabileceğimiz yöntemsel temeller hakkında bir anlayış birliği çok önemlidir" (s. 108-109).

Allemann, özellikle Fédier ve Faye'ın argümantasyonlarının dayandıkları öntasarımların, birbirlerini karşılıklı olarak dışta bıraktıklarını belirtir. Pöggeler de bu açıdan şunu vurgulamaktadır: "Öncelikle, söylentilerden arındırılmış bir olgu betimlemesi yapmak ve yorumu bunlardan hareketle oluşturmak, bunun gereğini kabul etmek" (s. 109).

Allemann'ın Eleştirileri ve Önerileri

Allemann'a göre, "Fédier, Heidegger düşüncesini, Heidegger'in eserinden hareketle anlamayı deniyor. Bu nedenle, o diğer öntasarımlardan hareketle yapılan yorumları güvenilir bulmuyor, bunların denetlenemezliğinden yakınıyor. Fakat tam da bu nedenle, Heidegger'in eserlerinden hareket edildiğinde yadsınamayacak olan bir yorumu da, yani Heidegger'in kısa bir süre nasyonal sosyalizmi benimsemiş olduğu yorumunu da dışta bırakmış oluyor; bu tarihsel fenomeni hiç olmamış gibi gösterme yanılgısına düşüyor" (s. 109).

Heidegger'i anlama konusundaki yanılgılara işaret eden Allemann şöyle diyor: "Tarihçiler, sadece esere içkin ve eserle sınırlı bir yorumu son başvuru yeri olarak daima yetersiz saymakta, çok haklı nedenlere sahiptirler. Onlar araştırmalarını, eseri de içine alan bir üst bağlamdan hareketle sürdürürler; çünkü yazar ile eseri ancak böyle bir üst bağlamdan hareketle doğru olarak anlaşılabilir; hatta yazarın kendisine karşı bile. Hermeneutiğin eski bir ilkesi burada da geçerlidir. Bu ilke, yazarı onun kendisini anladığından daha iyi anlamak gerektiğini ifade eder. Bu ilke ideoloji eleştirisi için de geçerlidir. Bu demektir ki, yazarı anlamak için onun örtük ya da açık ideolojik önkabüllerini de ciddiye almak zorunludur" (s. 109-110).

Allemann, kendisini ilgilendiren hususu şöyle açıklıyor: "Bir eserin bütününe yönelik bir dil eleştirisi, öncelikle kapsayıcı bir dil tarihi ufkundan hareketle geliştirilmiş bir yönteme dayanmalıdır. Böyle bir yöntemi kullanan kişi, yöntemin tek çıkılması gereken basamaklarını üçer beşer atlayarak bir yoruma ulaşıyorsa, bizzat yöntemine ve yorumuna zarar vermiş olur. Yöntem basamaklarını aldırmadan atlayan bir yorumcu, yöneldiği konu hakkında fazla bir şey söyleyememe ve ayrıca yanlış şeyler söyleme tehlikesiyle karşı karşıyadır" (s. 110).*

* *Felsefe Tartışmaları 24. Kitap,* Panorama Yayınları, İstanbul, 1999, ss. 54-68.

ADALET KAVRAMININ BELİRSİZLİĞİ

ADNAN GÜRİZ

Genel Olarak

Yunan düşüncesi başlangıçta adaleti, adaletsizlik olgusuna dayanarak belirtmek yolunu izlemiştir. İlk önceleri, toplum felsefesinin henüz başlangıç döneminde "adaletsizlik olmasaydı insanların adaletin ne olduğunu bilemeyecekleri" ileri sürülmüştür. Bu şekilde reddetme yoluyla belirleme yönteminin benimsendiği dikkati çekmektedir. Ancak bu yaklaşımın adalet konusundaki belirsizliği bertaraf edecek bir özelliğe sahip bulunmadığı açıktır.

Yunan düşüncesinin, adalet, ahlâk ve hukuk kavramları arasında ilk önceleri bir ayrım yapmadığı ve adaleti bazen de iyilik sevgisi olarak değerlendirdiği unutulmamalıdır.

Platon'a göre adalet, her insanın kendi yeteneklerine göre kendi hayat süresi içinde kendine düşeni yapmasıydı. Her toplum üyesinin kendine göre ödevleri vardır ve ödevlerin yerine getirilmesi gereklidir. Bazı insanlar yönetecek, bazıları koruyucu, üretici ve tüccar olarak yönetime yardımcı olacaktır. Dolayısıyla adalet, sosyal organizmanın değişik bölümlerinin ahenkli ilişki içinde olması, uyum halinde bulunmasıdır. Bu yaklaşıma göre insan toplumdan soyutlanmış şekilde istediğini yapabilen bir varlık değildir. Tersine kollektif bütünün organik gereklerine kişisel isteklerin ve tercihlerin tâbi olması icab eder[1].

Aristoteles, adaletin toplum ve devlet hayatı bakımından önemi üzerinde durmuştur. Bu konuda savunduğu üç ilke şunlardır:

1. Hukuk ve adalet, toplumun ve devletin temelidir.
2. Hukuk ve adalet, devletin amaçlarıdır.
3. Hukuk ve adalet, devlet yönetiminin egemen unsurlarıdır.

Bununla birlikte *Aristoteles,* adalet konusuna genel bir açıdan değinmenin yeterli ve doyurucu olmayacağı sonucuna ulaşmakta gecikmemiştir. Adalet kavramının iki ayrı yönden değerlendirilmesi gerektiğine inanan *Aristoteles,* dağıtıcı ve denkleştirici (düzeltici) adaleti birbirinden ayırmanın zorunluluğu üzerinde durmuştur. Dağıtıcı adalet, şeref ve malların paylaştırılmasında herkesin yeteneğine ve toplum içindeki durumuna göre kendine düşeni, başka bir ifade ile payına düşeni almasını öngörür. Dağıtıcı adaletin fonksiyonu, kişi ile toplum, kişi ile devlet arasındaki ilişkileri düzenlemektir. Böylece eşitlik ilkesine bağımsız ve uygulama bakımından önemli bir yer verilmiş olmaktadır. Bununla birlikte dağıtıcı adaletteki eşitlik *mutlak* değil *göreli* (rölatif) bir nitelik taşımaktadır. Kişinin sadece hakları değil, ödevleri de toplum içindeki durumuna ve yeteneklerine göre farklı olacaktır.

Denkleştirici veya düzeltici adalet ise *Aristoteles*'e göre, hukuki ilişkide taraf olanların eşit muamele görmesini gerektirir. Bu uygulamada kişisel ve sübjektif durumların nazara alınmaması lüzumludur. Tazminat hukukunda zarar verenin neden olduğu zararı ödemesi, sözleşmeyi ihlâl edenin sebep olduğu zararı tazmin etmesi, ceza hukukunda suç işleyenin hak ettiği cezayı çekmesi düzeltici veya denkleştirici adaletin gereğidir. *Aristoteles,* eşitliği adaletin kriteri saymış fakat toplumdaki eşitsizlikleri de hoşgörü ile karşılamanın gerekliliğini vurgulamıştır. Bu bağlamda *Aristoteles,* kölelik kurumunu savunmuş, ailede erkeğin kadın üzerindeki hakimiyetini de tabii ve gerekli saymıştır. *Aristoteles*'in dağıtıcı ve denkleştirici adalet ayrımının bugün de hukuk düşüncesinde varlığını ve önemini koruduğunu belirtmek gerekir[2].

Hukuk uygulamasında Yunan ilâhesi *Themis* adaletin sembolü olarak gösterilmiştir. Adalet ilâhesi *Themis* bir elinde terazi, diğer elinde kılıç tutan gözü bandajlı bir kadın tarafından temsil edilmiştir. Adalet ilâhesinin terazi ile suçu ve kusuru belirleyeceği, kılıçla suçluyu ve kusurluyu cezalandıracağı ve bunları yaparken gözü bandajlı olduğu için hiçbir sübjektif etki altında kalmayacağı varsayılmıştır. Böylece denkleştirici veya düzeltici adaletin fonksiyonu şekillendirilmiş oluyordu.

Ünlü Romalı hukukçu *Ulpian,* adaleti "herkese payına düşeni vermek konusunda sürekli olarak ve sonsuz şekilde çaba harcanması" olarak nitelendirmiştir. Adaleti herkesin payına düşeni vermek olarak nitelendiren bu yaklaşımın hukuk teorisinde sürekli bir etkinliğe sahip olduğu bilinmektedir.

Orta Çağ tabii hukukçusu *Thomas Aquinas* kanunların adalete uygunluğu ve aykırılığı konusunda bazı kriterler bulmaya çalışmıştır. Ona göre, kanun ya amacı bakımından adaletsiz olabilir (ortak iyiliğe hizmet etmeyen, kanun koyucunun ihtirasına ve gururuna hizmet eden kanunlar bu kategoriye girer) veya kanun vaz eden bakımından adaletsiz olabilir (kanun vaz edene verilen yetkiyi aşan kanunlar bu kategori içinde yer alır) ya da kanun özü bakımından adalete aykırı olabilir (toplum üyelerine eşitliğe aykırı yükümlülükler getiren kanunlar bu kategori içinde yer alır)[3].

Hollandalı hukukçu *Grotius,* adaleti "söze bağlılık" formülü içinde değerlendirmiştir.

İngiliz düşünürü *Hobbes* da sözleşmeye uymamayı adaletsizlik saymıştır. Ancak, ona göre, adaletin varlığının temel şartı toplumda güvenliğin ve düzenin sağlanmasıdır. Güvenliğin olmadığı toplum hayatında adaletten de söz edilemez.

Alman filozofu *Kant* adalet konusunu incelerken üç ayrı ilkeye dikkati çekmektedir. Bunlar Roma hukukundan kaynaklanan "şerefli yaşa, kimseye zarar verme, herkese payına düşeni ver" esaslarıdır. *Kant*'ın üzerinde durduğu üçüncü ilke olan "herkese payına düşenin verilmesi" (suum cuique) adaletle ilgili klasik tanımın tekrar edildiğini göstermektedir. Ancak *Kant*'ın sisteminde adaleti yönlendiren temel değer her zaman hürriyet olmuştur. Dolayısıyla *Kant*'ın adalet görüşünü onun hürriyetçi felsefesi içinde değerlendirmenin zorunlu olduğu söylenebilir.

Herbert Spencer'in adalete bağlı olduğunu kabul ettiği temel değer eşitlik değil hürriyettir. Her fert kendi tabiatının ve yeteneklerinin gereğini yerine getirmekte serbest olmalıdır. Dolayısıyla insanların mülk iktisap yerine, sözleşme yapmak, istedikleri işle uğraşmak, seyahat etmek, düşüncelerini ve dini kanaatlerini açıklamakta serbest olmaları gerekir. Bir kişinin hürriyeti ancak başkalarının eşit hürriyeti tarafından sınırlandırılabilir. *Spencer*'in sisteminde hürriyetin gerçekleştiği toplumun aynı zamanda adaleti gerçekleştirdiği kabul edilmektedir. Bir kişinin hürriyeti ise başkalarının eşit hürriyeti tarafından sınırlandırılabilir.

Rousseau, adaletin temel niteliğinin karşılıklılık olduğunu ileri sürmüştür[4]. Karşılıklılık kavramının Fransız düşüncesinde adaletin ayırıcı niteliği olarak daha sonra da önem taşıdığı söylenebilir.

John Stuart Mill, adalet ve fayda kavramları arasında ilişki kurulmasından yanadır. Onun kanısına göre, adalet ve fayda eş anlamlı kavramlar değildir. Ancak adalet kavramı soyut manada anlamlı sayılmaz. Adalete fayda ile ilişki kurmaksızın içerik sağlamak geçerli bir görüş değildir. "Adalet duygusu" adalet ve fayda arasındaki bağlılığı sağlar. "Adalet duygusu" insanı doğru bulmadığı davranışları kınamaya ve hatalı davranışlara karşı misillemeye götürür[5].

Marx ve *Engels,* adalet kavramının kapitalist düzendeki sömürünün bir maskesi olduğu görüşünü taşımışlardır. Marxist hukukçu *Pashukanis,* eşitlik fikrinin ekonomik gelişmenin ilk aşamasında malların mübadelesi ile ilgili bir terim olarak kullanıldığını savunmuştur. Adalet kelimesi de eşitlikle eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Ancak eşitsizliklerin gözardı edilmesi, gizlenmesi istendiğinde adalet kelimesi eşitliğin yerine istimal edilmiştir. Bununla birlikte unutmamak gerekir ki, *Pashukanis,* adalet fikrinin eşitlikle birlikte değerlendirilmesi şeklindeki klasik görüşten ayrılmış değildir.

Alman hukukçusu *Stammler*'a göre "içeriği a priori olarak saptanabilecek hiçbir hukuk kuralı" yoktur. Pozitif hukukun adalete uygunluğu veya aykırılığı konusunda geçerli olabilecek tek ölçü ancak "değişir kapsamlı tabii hukuk" olabilir[6].

İtalyan hukuk felsefecisi *Giorgio Del Vecchio,* insanda fiziki ve fizikotesi iki ayrı benliğin varlığını savunmaktadır. Doğanın bir parçası olan fiziki niteliği ile insan iyi ve kötü arasında ayrım yapamaz. Ancak akıl sahibi bir varlık olarak insan kendi başına karar vermek gücüne sahiptir. Fizikötesi niteliği ile insan *Del Vecchio*'ya göre "adaletin ebedi çekirdeğidir". İnsanın özünde, onun fizikötesi kişiliğinde saklı bulunan bu çekirdek hem bir fikir, hem bir duygudur[7].

Gustav Radbruch, adalet kavramının kültürel bir içeriğe sahip olduğu görüşündedir. Zaten kendisi tarihin de, ulusları, kültüre ve uygarlığa olan katkılarına göre değerlendirdiği fikrindedir. *Radbruch,* hukukun insanlığın ortak hayatını düzenleyen kurallardan oluştuğu görüşündedir. Hukukun son (nihai) amacı ise adaletin gerçekleşmesidir. Hukukun maddi kapsamını belirtebilmek için gerekli ikinci unsur "yerindelik" veya "uygunluk"tur. Gene onun kanısına göre, "adalet" ve "uygunluk" unsurlarının "hukuki kesinlik" tarafından tamamlanması gerekir. "Hukuki kesinlik" pozitif hukukun devlet tarafından belirlenmesi ve gerçekleştirilmesi demektir. İkinci Dünya Savaşı öncesinde *Radbruch,* bu üç temel unsur arasında çözülemeyecek nitelikte bir uyuşmazlık ve çelişki belirdiğinde "hukuki kesinlik" tercih edilmelidir görüşünden yana olmuştur. Çünkü "hukuki kesinlik" belirli kanunların bulunmasını öngördüğü halde, adalet ve uygunluk hukuk sisteminin yeni sosyal ve ekonomik koşullara sürekli biçimde uyulmasını sağlar. Başka bir ifade ile ilk önceleri hukuk düzeninin varlığının onun "âdil" ve "uygun" olmasından daha önemli olduğu görüşünü savunan *Radbruch,* İkinci Dünya Savaşı döneminde Almanya'daki uygulamaları gördükten sonra "adalet" ve "hukuki kesinlik" arasında uzlaştırılmaz bir uyuşmazlık belirdiğinde "pozitif hukuk"un tercih edilmesi gerektiği şeklindeki fikrini değiştirmiştir. Ona göre adaletin ihlâli, hukuk kuralını "hukuksuz hukuk" durumuna getirecek ölçüde katlanılmaz hale getirirse, "adalet"in üstünlüğü kabul edilmelidir[8].

Amerikalı düşünür *John Rawls*'un adalet görüşü iki temel ilkeye dayanmaktadır. Birinci ilke, her kişinin diğerleri ile eşit hakka sahip olması şeklinde ifade edilebilir. İkinci ilke ise sosyal ve ekonomik eşitsizliklerin herkesin yararına olacak şekilde bertaraf edilmesini, toplumdaki görevlerin ve mevkilerin herkesin faydalanmasına elverişli olmasını öngörmektedir. Birinci ilke, ikinciye oranla daha üstün bir yere ve değere sahiptir. Başka bir ifade ile hürriyet ancak hürriyet adına sınırlandırılabilir. Sosyal ve ekonomik eşitlik taleplerinin gerçekleşmesi, herkesin hürriyetini geliştirmeyecek sonuçlar doğurabilecekse, bunların terkedilmesi uygun olacaktır[9].

Jean Piaget, adalet kavramını psikolojik açıdan değerlendirmeye çalışmıştır. Ona göre, insandaki kavramı konusunda doğru fikir edinebilmek için çocuk psikolojisi üzerinde durmak yararlıdır. Çocuklarda haklılık ve haksızlık konusundaki fikirler çocuğun yaşama ve deneyimine göre değişmekle birlikte, aynı yaş grubundaki çocukların çoğunda haklılık konusundaki fikirlerin birbirine benzediği görülmektedir[10].

Normcu pozitivist *Hans Kelsen,* adalet sorununun, temelde politika sorunu olduğu kanısındadır. Bu nedenle adaletle ilgili incelemeler hukuk teorisi konusundaki çalışmaların dışında bırakılmalıdır. Adaletle ilgili yargılar objektif bir değerlendirmenin konusu olamazlar. Çünkü bu yargılar ahlâki ve politik bir içeriğe sahiptir[11]. *Kelsen*'e göre adaletin standardı olarak kabul edilen normlar kişiden kişiye değişir ve bunların birbiri ile uzlaştırılması imkansızdır. Bu nedenle adalet irrasyonel bir ideal olmaktan ötede bir değere sahip değildir. Gene *Kelsen*'in adalet yaklaşımında eşitliğin anahtar bir role sahip olmadığı ifade edilmiştir[12].

İskandinav realistlerinden *A.V. Lundstedt,* adalet konusunu daha çok hukuki pozitivist açıdan değerlendirmiştir. *Lundstedt*'e göre, hukukun adaletten doğduğu zannedilir. İnsanların adalet üzerinde düşünerek ve değerlendirmeler yaparak hukuku yarattıkları varsayımı göze çarpar. Bu yaklaşım yanlıştır. Çünkü insan topluluklarının tarihsel gelişim sürecinde ilk önce pozitif hukuk uygulaması görülmüş, ancak daha sonra pozitif hukukun

adalet duygusuna dayanılarak değerlendirilmesi ve eleştirisi yapılmıştır. *Lundstedt* bu nedenle adalet duygusunun hukuk uygulamasından kaynaklandığını ve onun tarafından yönlendirildiğini savunmaktadır[13].

Tabii Hukuk Görüşü

Adalet fikri, tabii hukuk düşüncesinde her zaman önemli bir yere sahip olmuştur. Tabii hukukçular insan vicdanında basit ve apaçık bir adalet fikrinin var olduğunu ve bu fikrin ahlâkın ve hukukun yüksek idealini oluşturduğunu savunmuşlardır[14].

Tabii hukukçular adalet sorunu üzerinde dururken adaletle eşitlik, adaletle güvenlik, adaletle genel iyilik arasında ilişki kurmak konusunda çaba harcamışlardır. *Hobbes,* güvenliği tabii hukukun temel ve yüce kanunu kabul ederken, *Kant,* hürriyeti tabii hukukun özgün ve temel belirme biçimi olarak değerlendirmiştir.

Tabii hukukun yandaşları, adaletin bazen insan doğasından, bazen insanın akıl yeteneğinden, bazen de insan sezgisinden çıkarılabileceğini ileri sürmüşlerdir. İnsan doğası, insan aklı ve insan sezgisi yoluyla adalete ulaşma çabalarının genellikle sübjektif nitelik taşıdığı ve adalet konusunda kalıcı çözümler sağlayamadığı bu vesile ile belirtilebilir.

Adalet ile eşitlik arasında yakın bir ilişki bulunduğu söylenebilir. Adalet için yapılan mücadele çoğu kez eşitsizlikleri bertaraf etmek için yapılan mücadele olarak karşımıza çıkmıştır. M.Ö. V. yüzyılda Pleb'lerin Patrici'lere karşı mücadelesi aslında eşitliği sağlamak amacına yönelmişti. Unutmamak gerekir ki, Roma toplumu eşitsizler toplumuydu. Roma vatandaşlarına tanınan ayrıcalıkların Roma vatandaşı olmayanlara tanınmamış olması bunun göstergelerinden birisidir[15].

Fransız Devrimi, burjuvazinin feodal ayrıcalıklara karşı mücadelesi, Amerika Birleşik Devletleri'nin kurulması sonucunu doğuran 1776 Devrimi kolonilere karşı İngiliz yönetiminin yaptığı haksızlıklara karşı verilen bir mücadele olarak karşımıza çıkmaktadır. Bununla birlikte eşitlik arayışına yönelen bu mücadeleler, mutlak bir eşitlik anlayışına dayanmadığı gibi, mutlak anlamda eşitlik sağlanması sonucunu da meydana getirmemiştir[16]. Fransız ve Amerikan ihtilallerinin güttüğü amaç hukuki eşitliğin, kanun önünde eşitliğin sağlanması olarak ifade edilebilir.

Eşitlik, benzerlere benzer muamele yapılması manasına gelir[17]. Oysa Orta Çağ toplumu benzerlere benzer muamele yapılması ilkesinin geçerli olmadığı bir toplumdu. Başka bir deyişle, Orta Çağ toplumunda eşitsizlik eşitlik üzerinde egemendi[18].

Eşitlik değişik gelişme aşamalarında farklı anlamlar taşımıştır. Siyasal katılma, gelir dağılımı, mağdur sosyal gruplara sosyal ve hukuki statü sağlanmasında eşitlik olarak eşitlik ilkesinin değerlendirildiği göze çarpmaktadır. Başka bir ifade ile, eşit muamele görme, fırsat eşitliği, temel ihtiyaçların karşılanmasında eşitlik anlamlarında da eşitliğin kullanıldığı görülmüştür. Ancak unutmamak gerekir ki, XIX. yüzyılda bazı demokratik sistemlerde bile cinsiyet farkının ayırıcı temel özellik olduğu ve bu nedenle kadınların seçmek, seçilmek ve diğer hukuki haklar konusunda erkeklerle eşit haklara sahip olamayacakları savunulmuştur[19]. Belçika hukukundan alınan bir örnek bu durumu göstermektedir. Belçika Yüksek Mahkemesi 1889 yılında hukuk doktoru olmasına ve hukuken kabul edilmesi için gerekli bütün şartları taşımasına rağmen, Belçikalı bir kadın hukukçunun baroya yazılmasını reddetmişti. Oysa Belçika Anayasasının 6. maddesi Belçikalıların kanun önünde eşit olduklarını belirtiyor ve kanun koyucu kadınları baroya girmekten alıkoymuyordu. Buna rağmen Belçika Yüksek Mahkemesi "hukuki uygulamanın erkeklerin tekelinde olmasının kanunda belirtilmesi gerekmeyecek kadar açık bir aksiyom" olduğunu açıklamıştı. Belçikalı kadınların baroya kabul edilmeleri ancak 1922 yılında gerçekleşmiştir. Belçika'da kadınlara hakimlik yapmak hakkının ise İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra tanındığı bu vesile ile ifade edilebilir[20].

Eşitlikle, hukuk uygulaması arasında yakın bir ilişki bulunduğu da unutulmamalıdır. Hukuk uygulaması, pozitif hukuk kurallarının geçerliğini öngörür. Kurallar sistemi olmaksızın hukuktan söz edilemez. Hukuk kuralı, insanları, olayları ve nesneleri sınıflandırır ve bunlarla ilgili ortak standartlar getirir. Velayetle ilgili kurallar, ülkedeki bütün velilerin velayetle ilgili yetkilerini ve yükümlülüklerini belirtir. Hukuki eşitlik, hukukun öngördüğü sınıflandırmaya göre benzer durumda bulunanların benzer muameleye maruz bulunmasını öngörür. Belirli yaşı tamamlamış olanların reşit sayılması veya seçmen sayılması gibi. *Isaiah Berlin,* hukuk uygulamasının eşitlikle yakın bağlılığını vurgulamıştır. Ona göre, her hukuk kuralı eşitlikle ilgili bir ölçütü veya ölçüyü gösterir. Hukuk kuralının uygulanması eşitliği geliştirir[21].

Adalet kavramının *a priori* (önsel, deneyden bağımsız) olduğu kabul edilirse, bunun eşitlik fikri ile ilişkili bulunduğu söylenebilir. Ancak *a posteriori* bir adalet görüşü ile eşitlik arasında bağlılık bulunduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Bununla birlikte, adalet uygulamasında dikkatimizi çeken en önemli özellik eşitliğin mutlak içerikli olmadığıdır. Çünkü hukuk düzeninde vatandaşla yabancı, reşit olanla olmayan, farklı hukuki statülerde bulunurlar. Şu halde şartların gereğine göre, nimetlerin ve külfetlerin farklılığı adaletin icabı olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü değişik durumlarda bulunanlara farklı muamele yapılması eşitlik ilkesine ters düşmemektedir. Örneğin evli vergi yükümlüsü ile bekar vergi yükümlüsünün statüleri aynı olmayabilir. Eşitlik uygulaması, eşitlikle ilgili istisnaların da göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Benzer durumlarda benzer uygulama isteği hem düşünürlerin, hem hukuk uygulayıcılarının dikkatini çekmiştir. Bunun da nedeni, benzer durumlarda farklı uygulamanın, insanlarda adaletin gerçeklemediği veya amacına ulaşmadığı kanısını uyandırmasıdır. Örneğin belirli öğrenim şartlarına sahip olan vatandaşların kamu görevine alınabileceği şeklindeki kanun adalete aykırı sayılmazken, sol elle yazan solak vatandaşların solak oldukları için kamu görevine alınmayacaklarını belirten kanunun keyfi olduğu bu nedenle adalete aykırı bulunduğu açıktır. Ceza uygulaması bakımından da benzer durumların benzer şekilde muamele görmesi adaletin kaçınılmaz gereğidir. *Cahn,* insanların kapris sonucu eşitsiz sayılmayı kabul etmediklerini özellikle vurgulamaktadır[22].

Adalet kavramının diğer unsuru rasyonelliktir. Aslında rasyonelliğin eşitlikle birlikte dikkate alınması yanlış olmaz. Rasyonellik, kişiye yapılacak uygulamanın belli kurallarla önceden saptanması, kişinin keyfi bir muameleye maruz kalmaması anlamını taşır. Bu nedenle adalete uygun uygulamanın özünde, düzenli ve rasyonel uygulamanın bulunduğu söylenebilir. Sübjektif, duygusal uygulama adaletle bağdaşmaz. Şu halde hukuk kurallarının objektif uygulanması ve adalet arasında bir paralellik bulunması söz konusu olmaktadır. Rasyonel ve düzenli uygulama, adalet kavramının sadece şekli unsuru ile değil, aynı zamanda maddi içeriği ile de ilgilidir.

Hukuk uygulaması ile adalet arasındaki ilişki üzerinde durulurken, adalet uygulamasının herkes için önceden belirli kurallara göre olmasının vurgulanması gerekir. Bu anlamda adalet keyfiliğin karşıtıdır. Başka bir deyişle, adaletle keyfiliği uzlaştırmak mümkün değildir[23]. Adalete uygun karar vermek ya da adalete göre karar vermek, hakimin hukuk kurallarına göre karar vermesi demektir. Bu anlamda adalet, Marxist devlette görülen "proleteryanın istekleri doğrultusunda" veya Nazi Almanyasında görülen "halkın sağlıklı vicdanına göre" karar verilmesinin red edilmesi anlamına gelir. Hukuk düzeni, insanların değil, hukuk kurallarının egemenliğini öngörür[24]. Bu yaklaşımın, karar kavramına dayanan Anglo-Sakson hukuk geleneğinden çok, kanun ve kural uygulamasına öncelik veren Kara Avrupası hukuk geleneği ile uyum halinde olduğu şüphenin dışındadır.

Adalet ile güvenlik arasındaki ilişki üzerinde de durulmuştur. Güvenlik olmadan hayat, hürriyet, mülkiyet, eşitlik gibi temel değerler gerçekleşemez. *Hobbes* "halkın güvenliği en yüksek kanundur" derken[25], *Bentham* "pek çoğumuz hürriyetten söz ettiğimiz zaman gerçekte güvenliği kastederiz" görüşünü vurgularken güvenliğin hukuk hayatı bakımından vazgeçilmez temel değer olduğunu açıklamışlardır[26].

Adalet ve genel iyilik arasındaki ilişki de dikkati çekici bir özellik taşımaktadır. "Genel iyilik" tıpkı "adalet" gibi tanımlanması çok zor olan ve çoğu kez "kamu yararı" ile farkı saptanamayan bir terim olmakla birlikte özellikle bunalım, olağanüstü hal ve savaş dönemlerinde fertlerden ve sosyal gruplardan barış ve refah dönemlerine oranla büyük fedakarlıklar istendiği ve bu isteğin "genel iyilik" adına yapıldığı bilinmektedir. Ülkemizde 1921 yılında Sakarya Savaşı sırasında genel esneklik için halktan istenen fedakarlıklar buna örnektir. Bununla birlikte genel iyilik için talep edilen fedakarlıklarda "benzer durumdakilerden benzer katkı" şeklinde bir adalet uygulamasının geçerli olduğu unutulmamalıdır.

Adalet fikri, insanların ve toplumların hayatında büyük bir etkinliğe sahip bulunmaktadır. Bu fikir kişiyi haklı saydığı dava için mücadeleye götürür. Haklılık ve haksızlık tartışması sadece iç hukukta yapılmaz. Devletlerarası ilişkilerde de haklılık ve haksızlık tartışması sürekli olarak görülür. Uluslararası savaşlarda, savaşan taraflar, adalet için savaştıklarını veya adaletin kendi yanlarında olduğunu ileri sürerler. Toplum içi siyasal mücadelede de siyasi partiler, ister iktidarda ister muhalefette olsunlar, kendi görüşlerinin adalete uygun ve haklı, karşı tarafın davasının adalete aykırı ve haksız olduğunu savunurlar. Pozitif hukukun değiştirilmesi için yapılan mücadelede de mevcut hukukun haksız, yerine geçirilmek istenen hukukun doğru ve haklı olduğu ileri sürülür. Toplum içi hayatla ve uluslararası ilişkilerle ilgili bu örnekler adalet fikrinin etkili bir güç olduğunu kanıtlamaktadır. Bu konuda *Alf Ross* diyor ki: Adalet kavramının çok güçlü olduğu her zaman gözönünde bulundurulmalıdır. Adalete uygun bir amaç için uğraş vermek kişinin gücünü ve heyecanını çoğaltır. Bütün savaşların adalet amacı için yapıldığı ileri sürülür. Sosyal hayattaki mücadelelerde de "adalet"ten sürekli söz edildiği unutulmamalıdır[27].

Bununla birlikte, hatırlamak gerekir ki, toplum hayatında adaletin yanında veya adaletin karşısında olmak ya da haklı veya haksız olmak şeklindeki tartışmalarda çoğu kez çıkar düşüncesi etkili olmaktadır. Birbiri ile çatışan çıkarlardan birinin daha yüksek, daha üstün, daha değerli, daha doğru olduğunu savunmak için adalet sözcüğüne başvurulmaktadır. Çünkü adalet kelimesi, çıkar (menfaat) sözcüğüne kıyasla çok daha etkileyici ve inandırıcıdır. İnsanlardan belirli çıkarlar için değil, yüksek adalet ideali için çaba göstermelerini istemek onları daha güçlü şekilde etkilemektedir. Geçmişteki ve günümüzdeki mücadelelerde etkili olan adalet kelimesinin gelecekte de rakip görüşlerin mücadelesinde sık sık kullanılacağını söylemek bir kehanet sayılmamalıdır.

Pozitif hukuk kuralları değerlendirilirken de insanlar adalet kelimesinin etkin çekiciliğinden yararlanmayı çoğu kez istemektedirler. Ancak unutmamak gerekir ki "Ben bu kurala karşıyım, çünkü bu kural adalete aykırıdır" cümlesi aslında "Bu kural adaletsizdir, çünkü, ben ona karşıyım" cümlesi ile aynı anlamda değildir[28]. Yahut "Ben bu kurala karşıyım, çünkü bu kural adalete aykırıdır" cümlesi "Ben bu kurala karşıyım, çünkü bu kural benim çıkarlarıma ters düşmektedir" cümlesinin gizlenmesi için kullanılmış olabilir.

Tabii hukukçular, adaletin bütün pozitif hukuk sistemlerinde varlığı hissedilen bir kavram olduğunu ve pozitif hukukun haklılığının-haksızlığının, doğruluğunun-yanlışlığının; iyiliğinin-fenalığının ölçüsünün tabii hukukta aranması gerektiğini savunmuşlardır. Böylece adalet kavramının pozitif hukuku değerlendirmeye elverişli bir *kriter* (ölçüt) fonksiyonunu yerine getirdiği belirtilmiş olmaktadır. Ancak pozitif hukuku sorgulamada ve değerlendirmede kullanılan adalet fikri pozitif hukukta, öngörülen iyileştirme veya değişiklik yapıldıktan sonra yerini başka bir fikre veya ideale bırakmaktadır. Tabii hukukçu yaklaşıma göre, tabii hukuk - pozitif hukuk *düalizmi* sürekli nitelik taşır.

Adalet çoğu kez, "herkese payına düşeni vermek" şeklinde tanımlanmıştır. Bununla birlikte bir kişiye ait olanın veya bir kişinin payının objektif olarak belirlenmesi son derece zordur, hatta imkansızdır. Çünkü, "paya düşeni belirlemek" maddi içerikli bir tespit özelliğini taşımakta ve bu tespit için yeni bazı *kriterlere* (ölçütlere) ihtiyaç bulunmaktadır. Tabii hukuk görüşünün yüzyıllar süren etkinliğine rağmen bu *kriterleri* (ölçütleri) bulabildiği söylenemez.

Dolayısıyla adaletin klasik tanımı olarak karşımıza çıkan "herkese payına düşeni vermek" (suum cuique) fazla anlamlı bir niteliğe sahip bulunmamaktadır. Paya düşeni saptamada kullanılacak *kriterler* (ölçütler) sosyal statü, yetenek, çalışma, ihtiyaç vb. olabilir. Bu kriterlerin de insanlar arasında ortak bir kabulü sağlayacak özellikte olmadığına insanlık tarihi tanıklık etmektedir.

Adalet kavramının kanun veya kural koyucu bakımından yol gösterici olması da zordur[29]. Çünkü hangi tür düzenlemenin adalete daha uygun olacağı konusunda belirgin bir sonuca ulaşmak mümkün olmamaktadır. Bir kuralın adalete aykırı olduğunu söyleyen bir kimse daha çok söz konusu kuralla ilgili olarak kendi duygularını, sempatilerini ve antipatilerini açıklamaktadır. Örneğin kendisini daha çok vergi ödemek yükümlülüğü ile karşı karşıya bırakan bir vergi kanununu vergi yükümlüsü adalete aykırı saymakta bir sakınca görmemektedir. Bunun tersi de söz konusu olmaktadır. Vergi yükümlüsünün daha az vergi ödemesini öngören yeni vergi kanunu, daha az vergi ödemek yükümlülüğü altında bulunan vergi borçlusu tarafından adalete uygun ve haklı sayılmaktadır. Öğrencilerin çoğunluğu sınıf geçmeyi kolaylaştıran bir yönetmeliği adalete uygun, sınıf geçmeyi zorlaştıran bir yönetmeliği de adalete aykırı sayma eğilimini taşımaktadırlar.

Mahkeme kararlarının adalete uygun olması ise çoğu kez bu kararların belirli bir kurala veya kurallar sistemine uygun olarak verilmesi anlamına gelir. Bu manada, *adalete uygunluk* ile *pozitif hukuka uygunluk* arasında bir paralellik bulunduğu dikkati çekmektedir. Ancak insanlar adalet konusunda fikirlerini açıklarken, kuralın adalete uygunluğu ile pozitif hukuk kuralına dayanan mahkeme kararının adalete uygunluğu arasında fark bulunduğuna çoğu kez dikkat etmemektedirler. Karar, kanuna veya kurala aykırı ise mahkeme kararı adaletsiz sayılabilir. Ancak kanuna veya kurala uygun mahkeme kararının adaletsiz sayılması söz konusu olmamalıdır, bu durumda olsa olsa kanun veya kuralın adalete aykırılığından söz edilebilir.

Hukuki Pozitivist Görüş

Hukuki positivizm, adalet sorununu tabii hukuk akımından farklı şekilde değerlendirmiştir. Hukuki pozitivizme göre, insanlık tarihinin gelişme süreci içinde ilk önce pozitif hukuk uygulaması dikkatimizi çekmektedir. Hukuk uygulamasının oluşmasından yani pozitif hukukun şu veya bu içimde belirmesinden sonra adalet ile ilgili değerlendirmeler yapılmaya başlanmıştır. Başka bir ifade ile adalet konusundaki değerlendirmeler, pozitif hukuk düzeni ile ilgili olarak yapılmış pozitif hukuk düzeninin, bu düzeni oluşturan kuralların ve uygulamaların haklılığı veya haksızlığı üzerinde durulmuştur.

İnsan yalnızca düşünen bir varlık değildir. Bunun yanında insan değerlendirme de yapmaktadır. Başka bir deyişle insanın ahlâki bir hayatı da vardır. Biz kendimizle ilgili olan veya olmayan konularda, haklı haksız; iyi-fena şeklinde değerlendirmeler yaparız. Hatta insanın değerlendirme yapmadan hayatını sürdüremeyen bir varlık olduğu dahi söylenebilir. İnsanlar kendileri ile ilgili olmayan konularda da değerlendirme yapmaktadırlar. Örneğin, bir otobüste yolculardan birisi ile otobüs şoförü arasındaki tartışma diğer yolcuların otobüs şoförünü veya tartışan yolcuyu haklı bulmaları şeklinde değerlendirme yapmalarına neden olur. Hem şoförü, hem de tartışan yolcuyu tanımayan yolcuların kendilerinin dışındaki bir olayla ilgili olarak değerlendirme yapmaları ilginçtir. Değerlendirme sonucunu yolcular açıklayabilirler veya açıklamayabilirler. Ancak burada önemli olan değerlendirme yapılmasıdır. Bu örnek, değerlendirme işinin insan hayatında önemli bir işleve sahip olduğunu göstermektedir. Ancak değerlendirme için, ilk önce değerlendirilecek konuların, sorunların olması gerekir. Ahlâk hayatımızı bu sorunları diğer insanlarla birlikte yaşamak oluşturur. Hukuk hayatı bakımından da adaletle, haklılıkla ilgili değerlendirmeler yapılabilmesi için ilk önce şu veya bu şekilde belirmiş bir hukuk düzeninin bulunması gerekir[30]. Başka bir deyişle ilk önce vergi alınması olayı gerçekleşmelidir ki, vergi adaleti ile ilgili değerlendirmeler yapılabilsin. Benzer şekilde ceza hukuku ile ilgili

uygulamalar olmadan bu uygulamalar konusunda haklılık-haksızlık değerlendirmesinin yapılması söz konusu olamaz.

Hukuki pozitivizm, adaletin tanımlanması çok zor bir kavram olduğu görüşündedir. Bu nedenle bazı hukuki positivistler adalet konusunun inceleme ve tartışma dışı bırakılmasını önermişlerdir. Bu yaklaşıma göre adalet sorunu yüzyıllardan beri tartışılmıştır. Ancak bu konuda doyurucu bir uzlaşma sağlanmış değildir. Bundan başka adalet kavramına yönelme, hukuk teorisi ile ilgili çalışmaları şimdiye kadar olumsuz biçimde etkilemiştir. Bu nedenle adalet sorununun bir yana bırakılması ve hukuk ile ilgili, üzerinde anlaşma olabilecek, diğer konulara yönelinmesi yararlı olacaktır. *Kelsen,* adalet sorununun hukuk felsefesinin gündeminden çıkarılmasını savunmuştur[31]. Bazı hukuki pozitivistler ise, adalet konusundaki tanım zorluğunun bu konunun bir yana bırakılmasını haklı gösteremeyeceğini, çünkü adalet meselesinin hukuk hayatında sürekli tartışılan canlı bir kavram olduğunu belirtmişlerdir. Bu yaklaşıma göre, ilgi, pozitif hukuku etkileyen ve pozitif hukuktan etkilenen adalet duygusu üzerinde yoğunlaştırılmalıdır. Bu yaklaşımın önemli temsilcisi İskandinav hukukçusu *Lundstedt*'dir[32].

Adalet konusundaki tanım zorluğunu göz önünde bulunduran bazı yazarlar bu soruna açıklık kazandırmak için reddetme suretiyle belirleme yönteminin uygulanmasını önermişlerdir. Bu yaklaşıma göre adaleti, adaletsizliğin olmadığı somut durumları göz önünde bulundurarak nitelendirmek gerekir. Reddetme yoluyla belirleme yönteminin çapraşık ve karmaşık sorunlara çözüm bulma amacıyla hem bilim adamları, hem de felsefe ile uğraşanlar tarafından kullanıldığı bu vesile ile belirtilebilir[33].

H.L.A. Hart gibi hukuki pozitivistler adaletle ilgili bazı temel kuralları tespit için çaba harcamışlardır. Bu kurallar tabii hukukçu adalet anlayışından farklı bir nitelik taşımaktadır ve insanlığın uygarlık yolundaki ilerlemesi ile ilgili bulunmaktadır.

1. Toplumda hukuk kurallarının düzenli biçimde uygulanması ve minimum bir etkinliğe sahip olması gereklidir. Bu şekilde pozitif hukukun uygulanması sayesinde adaletin gerçekleşebileceği şeklinde eskiden beri savunulan pozitivist tez tekrarlanmış olmaktadır.

2. Benzer durumların benzer muameleye tâbi olması ve böylece hukuk uygulamasında kararlılığın ve birliğin sağlanması gereklidir. Benzer durumların farklı muameleye tabi tutulmasının düzeltici (denkleştirici) adalete de ters olduğu bilinmektedir.

3. Adam öldürme, hırsızlık, şiddet kullanma gibi fiillerin hukuk düzeni tarafından red edilmesi gereklidir. Böylece hukuki gelişmenin sonucu olarak ortaya çıkan insanlığa ait ortak uygulamaların değerlendirilmesine çalışılmaktadır[34].

Osmanlı Adalet Anlayışı

Adl kelimesi, doğru, müstakim, dürüst, düz, müsavi, dengeli anlamlarını çağrıştıran bir kökten çıkmış ve adalet şeklini kazanmıştır. İslâm hukukunda *adl* şahitliği muteber olan kimse demektir[34a].

İslâm hukuku uygulamasında adalet düşüncesi hükümdarın (emir sahibinin, yönetenin) bir yandan Allah'a, diğer yandan tebasına borçlu olduğu görevleri kapsamaktadır. Adalet düşüncesi zaman içinde ülkelere, okullara ve hatta hukukçulara göre değişiklikler göstermiştir. Bununla birlikte iyi bir hükümdarın (emir sahibinin, yöneticinin) değerlendirileceği mihenk taşının daima adalet olduğu kabul edilmiştir. İslâm hukuk anlayışına göre, adalet itaatın karşılığıdır ve zulmün karşıtıdır[35].

İslâm düşüncesi, devletin başlıca değerlerinin hürriyet ve eşitlik değil, adalet olduğunu kabul etmiştir. Adaletin ayrıca *"herkese layığını vermek"* anlamına geldiği üzerinde durulmuştur. İslâm hukuku adaletin gerçekleşmesi ile ilgili genel ve soyut esaslar üzerinde durmak yerine, hükümdarın uygulaması ve kararları ile yani yöneticinin iradesi ile adaletin gerçekleşeceğini benimsemiştir[36].

İslâmiyet, ilke olarak soyluluk ve kast kavramlarını benimsememiştir. İslâm hukukunun uygulandığı ülkelerde de hükümdar aileleri dışında hiçbir soy ünvanı bulunmamaktadır. Bununla birlikte islâm hukuku uygulamasında üç türlü eşitsizlik durumunun bulunduğu söylenebilir: *Köle ve sahip (efendi), kadın ve erkek, müslüman olan ve müslüman olmayan.* Ancak kabul etmek gerekir ki M.S. 9. yüzyıldan itibaren köle statüsünde bulunanlar devlet hayatında giderek artan bir etkinlik kazanmaya başlamışlardır. Müslüman hükümdarlar askerlik hizmeti bakımından köle sayılanlara daha çok güvenmeye başlamışlardır. Arapça memluk ve Türkçe kul kelimeleri, köle anlamını taşımalarına karşılık, esareti ve güçsüzlüğü değil, gücü ve iktidarı temsil etmişlerdir[37].

Nizamülmülk, Siyasetname isimli eserinde zulüm konusu üzerinde dururken, hükümdarın zulmü önlemek ve haksızlığa uğrayanların uğradıkları haksızlıkları bertaraf etmekle yükümlü olduğunu belirtmiştir. Osmanlı padişahı II. Murat döneminde Türkçeye çevrilen *Kabusname*'de de zulmün kınandığı ve doğruluğun zulmün karşıtı olarak nitelendirildiği görülmektedir[38].

Osmanlı hukukunda devletin memuru durumunda bulunan kadı'nın sadece zulüm yapmamakla değil, aynı zamanda zulmü bertaraf etmekle de görevli olduğu kabul edilmişti. *Kanuni Sultan Süleyman* döneminde yayınlanan Nigebolu (Nigbolu) Kanununda 20. maddede "Ve eğer kadı'lar vilayette zulüm olduğunu bilüp def eylemezler ise ve def eylemeye kaadir olmadığı vakit dergahı muallaya (padişah sarayı) arzeylemeyecek olur ise, sebebi azl ola" denilerek kadı'nın zulme engel olmak görevi açıklanmıştır.

1524 tarihli *Mısır Kanunnamesi*'nde yargı görevini ifa eden kadı'nın görevini satması halinde beylerbeyi tarafından cezalandırılması öngörülmüştür. Gene aynı kanunun 42. maddesi hükmüne göre, kadı'ların galip olanları desteklemesinin ve mazlum olanları bir yana bırakmasının zulüm anlamına geldiği, böyle kadı'ların beylerbeyi tarafından görevinden azledilmesinin gerekli olduğu açıklanmıştır[43].

Osmanlı kanunnamelerinde kadı'ların görevden azledilmesinin temel nedeni olarak zulüm yapmaları ve zulme engel olmamaları gösterilmiştir. Öyle anlaşılıyor ki zulüm yapılması veya zulme engel olunmaması adaletin gerçekleşmesine mani olduğu için devlet tarafından cezalandırılmıştır.

Osmanlı uygulamasında adaletname, tebaya âdil davranılacağını, yoksulların ve güçsüzlerin korunacağını, devlet görevlilerinin zulmünün önleneceğini gösteren yazılı emirlere verilen isimdir. Adaletnameler özellikle padişahın tahta çıktığı zaman yapacağı işleri gösteren yazılı bir belge niteliğini taşıyordu. Haksız tasarrufların adaletname yoluyla önlenmesi uygulaması dikkati çektiği gibi, haksız ve yüksek vergiler de adaletname uygulaması ile düzeltiliyordu. Genel nitelikli adaletnameler yanında özel durumları kapsayan adaletnameler de çıkarılıyordu. Dolayısıyla adaletnamelerin ihtiva ettiği emir İmrapatorluğun bütün yöneticilerine hitap edebildiği gibi, belirli bir bölgenin yöneticilerine de hitap edebiliyordu[44].

Adaletnameler kadı tarafından sicile yazılır, pazarlarda ve toplu bulunulan yerlerde yüksek sesle okunmak suretiyle halka duyurulurdu. Adaletnamelerin halka bildirilmesi kadı'nın başlıca görevleri arasındaydı. Adaletnamenin kopyasını isteyene kadı mühürlü ve tasdikli olarak vermek zorunda idi. Adaletnamelerden anlaşıldığına göre halkın zulüm saydığı ve önlenmesini istediği uygulamalar, bedava yem ve yiyecek alınması, evlere zorla girilip yatılması, kanunsuz para toplanması ve vergi alınması, usulüne aykırı öşür toplanması ve benzerleri şeklinde dikkati çekmektedir. 1516 Eflak adaletnamesi, halktan bedava yiyecek alınmamasına dairdi. 1537 tarihinde Bağdat Beylerbeyine gönderilen adaletname ile kadıların haksız para almalarının önlenmesi bildirilmişti. 1560 tarihinde Semendire Sancağına gönderilen adaletname ile idarecilerin halktan kanunsuz para almalarının yasaklanması amacı takip edilmişti. 1568 yılında Karaman'a gönderilen adaletname ile Kayseri'de subaşı, sipahi ve naiplerin babalarının rızasını almadan kız

çocukları istediklerine vermelerinin yasak olduğu belirtilmişti. 1596 senesinde Rumeli Sancak Beylerine gönderilen adaletname ile Rumeli celeplerinin divaniye ve örfiye vergilerinden muaf oldukları açıklanmıştı. 1596 tarihini taşıyan ve Revan kadısına gönderilen adaletname ile idarecilerin *"devre"* (teftişe) çıktıklarında yaptıkları yolsuzlukların önlenmesi amacı takip edilmişti. 1637 tarihli bir adaletname ile Anadolu Beylerbeyine halka zulüm yapılmaması bildirilmişti. Gene 1646 yılında Anadolu Beylerbeyine yollanan adaletname ile sipahilerin hangi tür işlerinin halk tarafından yapılacağı açıklanmıştı.

XVIII. yüzyıl adaletnamelerinde "Sultan ... efendimizden ... adalet için sâdır olan hattı humayun suretidir ... mucibince amel oluna ..." ifadesi gibi ifadeler dikkati çekmektedir[45]. Adaletname uygulamasının XIX. yüzyılda da devam ettiği anlaşılmaktadır.

Hükümdar tarafından gönderilen adaletnamelerden başka, hükümdarın vekili sayılan sadrazam da adalet emirleri göndererek zulmün ve yolsuzlukların önlenmesi için çaba harcıyordu.

Zulüm ile adaletin bağdaşmadığı Türk atasözlerinde de belirtilmiştir. "Mazlum ahı yerde kalmaz", "zalim ettiğini bulur", "zalimin ettiği yanına kalmaz", "zulüm ile cihan yıkılır, kazma kürekle yıkılmaz", "alma mazlum ahını, çıkar aheste aheste" gibi atasözlerinde de zulmün kınandığı görülmektedir. "Hak deyince akar sular durur" atasözü de bir anlaşmazlıkta adalet yolu tutulunca kimsenin sözü olmayacağını ifade etmektedir. Halka ait bu deyimler bize zulmün kınandığını dolayısıyla onun karşıtı olan adaletin övüldüğünü göstermektedir.

Ahmet Rıfat'ın *Ahlâk Sözlüğü*'nde, adalet kelimesi "zulmün zıddı ve her hakkı hak edene vermek istek ve iradesi" olarak açıklanmıştır[46]. Bu tanım Osmanlı hukuk anlayışında ve hayatında adaletin içeriğinin yalnızca "hakkı hak edene vermek" iradesi olarak değil aynı zamanda zulmün reddedilmesi olarak nitelendirildiğini de ortaya koymaktadır.

Adalet Uygulaması

Sadece zulmün red edilmesi değil, benzer durumların benzer muameleye tâbi olması farklı durumda bulunanlara farklı muamele yapılması da adaletin gereği sayılmıştır. Evli kadınlarla, bekar kadınların vergi bakımından farklı muameleye tabi tutulmasının, kamu hizmetlerine katılmada yabancı dil bilenlerin, yabancı dil bilmeyenlerden farklı muamele görmesinin, daha çok kazananın daha çok vergi ödemesinin adaletsizlik olmadığı vurgulanmıştır.

Toplumda hukuk kurallarının düzenli biçimde uygulanması ve sosyal bakımdan tatmin edici bir etkinliğe sahip olması da adaletsizliğin olmaması dolayısıyla adalete uygunluğun gerçekleşmesi olarak değerlendirilebilir. Böyle bir uygulama, adaletsizliğin bir biçimi olan *keyfiliğin* red edilmesi anlamına gelmektedir[47]. Hukukun sübjektif ve duygusal uygulamasının da adaletsizlik olarak nitelendirilmesi gerekir. Çünkü *B. Pascal*'ın dediği gibi "sevgi ve kin adaletin yolunu şaşırmasına neden olur".

İnsana saygısızlık da adaletsizlik olarak değerlendirilmek gerekir. Çünkü, insan, insan olduğu için saygıya layıktır. Ona saygısızlık da bir adaletsizlik biçimidir.

Haklı neden bulunduğu takdirde insanların farklı muameleye tâbi tutulması adaletsizlik değildir. Ancak böyle bir neden yoksa farklı muamele adaletsizlik yaratır. Bir öğrencinin zenci olduğu için okumaya hak kazandığı üniversiteye kabul edilmemesi şeklindeki uygulamanın herhangi haklı bir nedene dayanmadığı ve adalete aykırı olduğu şüphe götürmez. Buna karşı, üniversiteye giriş için sınavda başarı ölçütünün uygulanması adaletsizlik sayılmamalıdır.

Hukuk uygulamasının taraf tutması, başka bir ifade ile tarafsızlıktan uzaklaşmak bir adaletsizlik örneğidir. Çünkü insanları en fazla rahatsız eden uygulamalar tarafsızlığı ihlal edici nitelik taşıyanlardır. Tarafsızlık, kaygısızlık veya renksizlik değildir. Tersine hukuk

kuralının somut olaya doğru şekilde uygulanmasıdır[48]. Hakimin hukuk uygulanmasında tarafsızlık ilkesine kesinlikle sadık kalmasının adaletsizliği önlemek bakımından büyük önem taşıdığı söylenebilir. Ancak tarafsızlığın özünde de eşit davranmak ilkesinin bulunduğu şüphe götürmez[49].

Adam öldürme, hırsızlık, soygunculuk gibi şiddet olaylarının adaletsizlik olduğu ve toplumun bu fiilleri işleyenleri cezalandırmak durumunda bulunduğu insanlığın bugünkü aşamasında genellikle kabul edilmektedir.

Nasafet Kavramı

Adaletsizlik konusu üzerinde durulurken, nasafet uygulamasını da gözönünde bulundurmak gerekir. Genel ve soyut hukuk kuralını ferdi ve özel duruma uygulamak bazen büyük haksızlığa ve zarara neden olabilmektedir. İşte böyle durumlarda nasafet esasına başvurmak gerekmektedir[50]. Çünkü *Cicero*'nun belirttiği gibi "mutlak hak, mutlak haksızlık" anlamına gelmektedir. Hukuk kuralı çoğu kez genel ve soyuttur. Buna karşılık nasafet özele ve somuta yöneliktir.

Roma hukukunda Yunan düşüncesinden alınmış olan nasafet *(aequitas)* kavramı şekilci pozitif hukukun yanında daha serbest olan, hukuk kurallarını daha esnek yorumlayan bir hukukun gelişmesine yardımcı olmuştur. Nasafet *(aequitas)* değişen hayat şekillerinin getirdiği yenilik ihtiyacını karşılamak bakımından da yararlı bir fonksiyon ifa etmiştir[61].

Nasafet *(aequitas)* temelde adalet kavramı ile ilgilidir. Ancak burada söz konusu olan hukukun vaz ettiği genel kuralın özel durumlarda neden olabileceği haksızlıkları, adaletsizlikleri bertaraf etmektir.

Roma hukukunda nasafet *(aequitas)* kavramının etkinlik kazanması için gerekli şartlar mevcut bulunuyordu. Roma Medeni Hukuku *(ius civile)* katı, sert ve teknik bazı özellikler taşıyordu. Bu hukuk, süratle gelişen Roma toplumunun ihtiyaçlarına cevap vermekten bazen uzak bulunuyordu. Roma hukukunda nasafet *(aequitas)* kavramı ilk önce yabancılar hukukunu oluşturan *ius gentium*'a dahil olmuş, daha sonra da *ius gentium*'dan Roma hukukuna geçmiş ve hukuk uygulamasında rol oynamıştır.

Roma hukukundakine benzer bir gelişim İngiliz hukukunda da dikkatimizi çekmektedir. İngiliz hukuku *(common law)* katı bir hukuk sistemi özelliğini taşıyordu. Ortak hukuk *(common law)* yoluna giderek hakkını elde edemeyenler, krala dilekçe ile başvuruyorlardı. Bu dilekçeler krallık divanı üyeliği görevini ifa eden *Lord Chancellor*'a kral tarafından gönderiliyordu. *Lord Chancellor,* adaletin gereği olarak yapılması uygun olan işlemi tespit ediyordu. Bu uygulama sürecinde, önemli yetkilerle donatılmış olan *Lord Chancellor* aslında uyuşmazlığı kendi vicdanına göre çözmek için çaba harcıyordu.

XIII. yüzyıldan XVI. yüzyıla kadar krallık divanı üyeliği *(Lord Chancellor)* görevi bir din adamı tarafından yerine getirilmiştir. XVI. yüzyılda ise krallık divanı üyeliği görevi din adamlarından alınmış ve İngiliz ortak hukuku *(common law)* alanında yetişmiş bulunanlara, mesleği hukukçuluk olanlara verilmeye başlanmıştır. XVII. ve XVIII. yüzyıllarda nasafet *(equity)* hukuku, İngiltere'de ortak hukuku *(common law)* tamamlayan ayrı bir hukuk haline dönüşmüştür. XIX. yüzyıl başında bu gelişme tamamlanmış ve nasafet *(equity)* hukuku, İngiliz ortak hukuku *(common law)* gibi bir hukuk sistemi özelliğini kazanmıştır. 1875 yılında ortak hukuk *(common law)* ve nasafet hukuku *(equity)* davalarına bakan mahkemeler birleştirilmiştir[52].

Kara Avrupası hukukunda, İngiliz hukukunda görüldüğü şekilde pozitif hukukun katı anlamda uygulanması ile nasafet uygulaması arasında kesin bir ayrılığın olmadığı görülmektedir. Bunun nedeni, kanun koyucunun değişen sosyal şartlara ve ihtiyaçlara göre pozitif hukuku süratle değiştirmesidir. Kara Avrupası hukukunda, nasafet, pozitif

hukuktan çok farklı bir kavram değildir. Nasafet hukuk uygulamasının bir bölüm fonksiyonunu yerine getirmektedir.

Türkçede kullandığımız nasafet (nasfet) kelimesi arapça kökenli olup "insaf, haklılık, doğruluk" anlamlarına gelmektedir[53]. Türk Medeni Kanununun 4. maddesinde "Kanunun takdir hakkı verdiği ve icabı hale yahut (muhik) sebeplere nazaran hüküm vermekle mükellef tuttuğu hususlarda hakim hak ve nisfetle (nasfetle) hükmeder" esası yer almıştır. Medeni kanunda görülen "hak ve nisfet" deyimini "hakkaniyet ve nasafet" olarak anlamak imkanı vardır. Bu maddede görülen hakkaniyet ve nasafet kelimeleri aslında eş anlamlı sayılabilir. Nasafet teriminin ise Roma hukukundaki *"aequitas"* ve İngiliz hukukundaki *"equity"* ile eş anlamlı olduğunu belirtmekte herhangi bir yanlışlık bulunmamaktadır.

Hakimin hak ve nasafetle karar vermesiyle kastedilen, soyut hukuk kuralının somut olaya uygulanmasındaki katılığın ve sertliğin bertaraf edilmesi ve somut olayın gereğine uygun karar verilmesidir. Hak ve nasafetle karar verebilmek için hakimin somut olayı ve durumu, bütün ayrıntıları ile incelemesi gereklidir. Dolayısıyla aç kaldığı için ekmekçi dükkanından bir somun ekmek çalan kimseyi hırsızlık suçunun faili sayarak cezalandırmak nasafet uygulaması ile bağdaşmaz.

Hukuk kuralı "olması gereken"i gösterir. Başka bir ifade ile hukuk kuralında "olması gereken"le ilgili bir değer yargısı bulunmaktadır. Buna karşı "olay" veya "dava", hakimden hukuk kuralının somut olaya uygulanması isteminden başka bir şey değildir. Hakimin olaya hak ve nasafete uygun çözüm getirmesi demek, soyut kural çerçevesinde "somut olaya" uygun (elverişli) bir çözüm bulması demektir. Bu çözümü ararken hakimin *uygunluk* (yerindelik) durumunu da gözönünde bulundurması gerekir.

Hukuk uygulamasında adaletsizliği bertaraf edebilmek için *"tipik"* ve *"normal"* kavramlarına başvurulmasının yararlı olduğu belirtilmektedir. Aslında hukuk uygulaması, özünde bir "ölçü" arayışını yansıtır. Her hukuk kuralı uygulama bakımından yararlı bir ölçüyü ifade eder. Başka bir deyişle hukuk kuralı metre, kilogram gibi ölçü göstermekte, hukuk uygulaması da ölçüye dayanmaktadır. Ancak hukuk kuralının ihtiva ettiği ölçü maddi değil, fikri ve manevi içeriklidir.

Hukuk kuralı belirli sosyal ihtiyaçların sonucu olduğuna ve sosyal ihtiyaçlara cevap vermek için çıkarıldığına göre onda sosyal bir temel bulunmaktadır. Bunun yanında hukuk kuralının belirli bir şekli vardır. Bu şekil, kuralın yazıldığı dilin dilbilgisi sistemine göre ya emir ya bildirim kipi ile kaleme alınmasında kendisini belirlemektedir. Ancak hukuk hayatı bakımından daha az önemli olmayan unsur kuralı çıkaranın öngördüğü ve kurala yansımış bulunan değer'dir. Nasafete uygun çözüm, hakimin, kanun koyucunun öngördüğü veya kuralın savunduğu değer'den bazan ayrılmasını ve somut realitenin gösterdiği doğrultuda çözüm aramasını gerekli kılar. Bu uğraşta, sosyal hayatın sürekli değişen yapısının ve ilişkilerinin de hakimi etkilediği şüphenin dışındadır.

Değerlendirme

Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesinde öğrenime henüz başlamış olan 200 birinci sınıf öğrencisine adalet kelimesinin kendilerine neyi ifade ettiği sorulmuş ve bir cümle ile fikirlerini açıklamaları istenmiştir. 97 öğrenci adaletin haklıyı haksızdan ayırmak anlamına geldiği cevabını vermiştir (%48.5). 60 öğrenci adaleti eşitlik ve kanun önünde eşitlik olarak anladıklarını açıklamışlardır (%30). 27 öğrenci adaletin hukukun uygulama biçimi olduğu cevabını vermiştir (%13.5). 16 öğrenciye göre ise, adalet, bir değer ölçüsüdür (%8). Bu anket hukuk fakültesi birinci sınıf öğrencilerinin cevaplarında haklılık, haksızlık, eşitlik kavramlarının ağırlık taşıdığını göstermektedir (%78.5). Daha az sayıda öğrenci ise adaleti hukukun uygulama biçimi ve değer ölçüsü olarak anladıklarını ifade etmişlerdir (%21.5).

Ankete katılan öğrencilerin cevaplarında adaletle ilgili olarak belirttikleri, haklılık, haksızlık, eşitlik, hukuk uygulaması, değer ölçüsü gibi niteliklerin tarih boyunca adaletle ilgili tartışmalarında önemli bir yer tuttuğu şüphenin dışındadır. Ancak bu niteliklerin adaletle birlikte gündeme gelmesi adalet sorununa doyurucu bir tanım getirebilmek ve cevap verebilmek için yeterli olmamaktadır.

Pozitif hukuk kurallarının düzenli şekilde uygulanmasının adaleti gerçekleştirmenin ön şartı olduğu söylenebilir. Pozitif hukukun olmadığı, hukukun uygulanmadığı bir toplum yaşamında adaletle ilgili hiçbir unsurun bulunmadığı açıktır. Çünkü düzenli hukuk uygulamasının olmadığı bir hayatta ne haktan ve haklılıktan, ne de eşitlikten söz edilebilir. Şu halde hukuk uygulaması adaletin zorunlu şartıdır. Ancak bu uygulamanın neden olduğu adaletsizlikleri önlemek de adaletin zorunlu unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır.

Adaletsizlik ve eşitsizlik arasında oldukça yakın bir paralellik ilişkisi bulunduğu söylenebilir. Haklı bir nedene dayanmayan eşitsizlik, adaletsizlikten başka bir şey değildir.

İç hukukta adaletin kriteri olarak önemli bir rol oynayan eşitliğin devletler hukuku alanında da önemli bir fonksiyonu vardır. Çünkü devletlerin hak eşitliği ilkesi devletler hukukunun da temelidir[64].

Adaletle ilgili tartışmalarda bazen *"adalet sezgi"*sinden söz edilmektedir. Neyin adalete uygun, neyin adalete aykırı olduğunun adalet sezgisinin yardımıyla saptanabileceği ileri sürülmektedir. *"Adalet sezgisi"* sayesinde adalet konusundaki fikir ayrılıklarının giderilebileceği görüşü doğru değildir. Çünkü insanlarda zaman zaman haklılığı benimseme, haksızlığa karşı çıkma duygusunun görüldüğü bir gerçek olsa bile, bütün insanlara ait ortak bir adalet sezgisinin varlığından söz etmek imkanı yoktur. Böyle bir yaklaşım "sübjektiflik" eleştirisinden kurtulamaz. Çünkü "sezgi" kavramına yöneltilebilecek bütün eleştiriler *"adalet sezgisi"* bakımından da geçerlidir. Sezginin varlığı bilimsel olarak açıklanamadığına ve tanımı yapılamadığına göre, adalet sezgisine dayanan bir adalet açıklamasının da tatmin edici olmayacağı söylenebilir.

Soyut ve genel olarak geçerli bir adalet kavramına ulaşmak yolundaki çabaların olumlu sonuçlar yaratmaktan uzak kaldığı bir gerçektir. Buna karşılık, somut ve ferdi adaletsizlik durumlarını belirlemek için çaba harcanabilir. Bu şekilde belirlenen adaletsizlik durumları ile ilgili olarak ortak bazı değerlere ulaşmak da mümkün olabilir. Böyle bir yaklaşımın, adalet, adaletsizliğin olmadığı durumlardan oluşur şeklindeki bir sonuca bizi götürmesi kaçınılmaz olmaktadır. Örneğin, üniversitede öğrenim görmek için gerekli sınavları başaran ve üniversitenin istediği diğer bütün şartları taşıyan bir öğrenciye rengi dolayısıyla yani zenci olduğu için üniversite kapısının kapatılmasının adaletsizlik olduğu konusunda insanların görüşlerinin birleşeceği söylenebilir.

Pierre Calamanderi "Hiç kimse onu bulandırmadığı ve ihlal etmediği sürece hukuk, teneffüs ettiğimiz hava gibi görünmez ve tutulmaz bir şekilde etrafımızı kaplar. Hukuk ancak kaybettiğimizi anladığımız zaman değerinin farkına vardığımız sağlık gibi sezilmez bir şeydir" derken daha çok adaletsizliğin olmadığı bir toplum ve hukuk hayatını göz önünde bulundurmuştur.

Yunan düşüncesi, başlangıçta adaleti, adaletsizliğin olmadığı durum olarak açıklamıştı. Osmanlı adalet anlayışı da, adaleti, zulmün red edilmesi ve önlenmesi başka bir ifade ile adaletsizliğin olmadığı durum olarak değerlendirmiştir. XX. yüzyılda, adaleti, adaletsizliğin bulunmadığı durumların oluşturduğu şeklindeki değerlendirme girişimi, adalet sorununa insanoğlunun verdiği son cevabın, ilk cevabına büyük ölçüde benzediğini göstermektedir.

Uzak Doğu düşüncesinin ünlü filozofu *Konfüçyüs,* adaleti, ahlâki bir çerçevede değerlendirmiş ve "sana yapılmasını istemediğin şeyi başkasına yapma!" düsturunu adaletin gereği saymıştır. *Kant*'ın sisteminde de aynı ilke ahlâki davranışın temelini

oluşturmaktadır. Bu ilke soyut ve genel anlamda ne ölçüde doğru olursa olsun, adaletin maddi içeriğini açıklamak bakımından yetersiz kalmıştır. Adaletsizlikleri önlemenin doğru yönteminin soyut ve genel ilke arayışında bulunamayacağı, somut adaletsizlik durumlarını belirlemenin ve bu konularda uzlaşma sağlamanın gerekli olduğu artık anlaşılmıştır.*

NOTLAR

1. Plato. *The Republic, Great Books of the Western World,* Vol. 7, 1952, s. 369; Bodenheimer, E. Jurisprudence, 1974, s. 7.
2. Aristotle. *Politics,* translated by Warrington, J. 1959, s. 80-91, 132-134, 174 ve sonrası, Hamburger, *M. morals and Law, Growth of Aristotle's Legal Theory,* 1951, Book Review written by Cahn, E.M. *Harvard Law Review,* Vol 65, 1951-1952, s. 365.
3. Friedmann, W. *Legal Theory,* Fifth ed., 1967, s. 109, 110.
4. Rousseau, J.J. *The Social Contract,* Book II, Chapter VI, London 1941.
5. Mill, John Stuart. *Utilitarianism,* London 1943, s. 38, 42,*Jiris* 43, 51, 52, 54, 55.
6. Stammler, R. *Theory of Justice,* Translated by Husik, Isaac 1969, s. 90; Topçuoğlu, H. XX. yüzyılda tabii hukuk rönesansı, 1953, s. 30-31.
7. Del Vecchio. *Hukuk Felsefesi Dersleri,* Çev. Erman, S. 1952, s. 470.
8. Patterson, Edwin, W. *Jurisprudence,* 1953, s. 401; Friedman, W. *Legal Theory,* Fifth ed., 1967, s. 192, 193; Bodenhaimer, E. *Jurisprudence,* 1974, s. 140.
9. Rawls, John. *Theory of Justice,* 1971, s. 60, 61, 204, 244, 302.
10. Piaget, Jean. *The Moral Judgement of the Child,* Çev. Gabarin, M. 1932, s. 197 ve sonrası.
11. Kelsen, H. *What is Justice?* Colective Essays, 1957, s. 229.
12. Tammelo, Lyndall Lorna. *Adaletin Özü Olarak Eşitlik,* Çev. Önerman, M. Hukuk Fakültesi ve Sosyolojisi Arkivi, 1993, s. 76.
13. Lundstedt, A.V. *Legal Thinking Revised,* 1956, s. 169, 170.
14. Ross, Alf. *On Law and Justice,* 1958, s. 268.
15. Bodenheimer, Edgar. *Jurisprudence,* 1964, s. 233, 236.
16. Bodenheimer, Edgar. *Jurisprudence,* 1974, s. 236.
17. Ross, Alf. *On Law and Justice,* 1958, s. 269.
18. Bodenheimer, Edgar, *Jurisprudence,* 1974, s. 233.
19. Bodenheimer, Edgar, *Jurisprudence,* 1974, s. 233, 234.
20. Parelman, Chaim. *Yeniden Soruşturulan Adalet,* Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, Çev. Önerman, M. 1933, s. 65.
21. Berlin, Isaiah. *"Equality", The Concept of Equality,* 1969, s. 17.
22. Cahn, Edmond N. *Sense of Injustice,* 1949, s. 14.
23. Ross, Alf. *On Law and Justice,* 1958, s. 273.
24. Ross, Alf. *On Law and Justice,* 1958, s. 281.
25. Hobbes, Thomas. *De Cive,* New York, 1949, Part II.
26. Bentham, J. *The Limits of Jurisprudence Defined,* 1945, s. 34, 35.
27. Ross, Alf. *On Law and Justice,* 1958, s. 269.
28. Ross, Alf. *On Law and Justice,* 1958, s. 270-275.
29. Ross, Alf. *On Law and Justice,* 1958, s. 274.

---

* *Adalet Kavramı,* Editör: Adnan Güriz, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, ss. 5-25.

30. Hart, H.L.A. *The Concept of Law,* 1961, s. 77 ve sonrası.

31. Kelsen, Hans. *What is Justice?,* Collected Essays, 1957, s. 228.

32. Lundstedt, A.V. *Legal Thinking Revised,* 1956, s. 169, 170.

33. Cahn, Edmond. *The Sense of Injustice,* 1949, s. 13.

34. Hart, H.L.A. *The Concept of Law,* 1961, s. 77, 152, 153 ve sonrası.

34a. *İslâm Ansiklopedisi,* Cilt I, 1940, s. 141; Lewis, B. *İslâmın Siyasal Dili,* Çev. Taşar, F. 1992, s. 107. dipnot 31.

35. Lewis, B. *İslâmın Siyasal Dili,* Çev. Taşar, F. 1992, s. 142.

36. Nazih Ayubi. *Arap Dünyasında Din ve Siyaset,* Çe. Alogan Y. 1993, s. 35.

37. Lewis, B. *İslâmın Siyasal Dili,* Çev. Taşar, F. 1992, s. 100, 101.

38. Nizamülmülk. *Siyasetname,* Çev. Çavdaroğlu, M.Ş. 1954, s. 25, 26, 27, Keykavus, *Kabusname,* Mercimek Ahmed çevirisi, Cilt I, s. 114 (tarihsiz).

39. Mumcu, A. *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı,* 1972, s. 9.

40. Mumcu, A. *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı,* s. 16, 17.

41. Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları,* 1943, s. 35, s. 115.

42. Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı imparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları,* 1943, s. 113, 189.

43. Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı imparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları,* 1943, s. 382, 383.

44. Mumcu, A. *Osmanlı Hukukunda Zulüm Kavramı,* 1972, s. 39. İnalcık, Halil. *Adaletnameler,* Türk Tarihi Belgeleri Dergisi, Cilt 2, Sayı 3-4, 1967, s. 49, 86.

45. Özkaya, Yücel. *XVIII'inci Yüzyılda Çıkarılan Adaletnamelere Göre Türkiye'nin İç Durumu.* Belleten, Cilt 38, Sayı 151, 1974, s. 452.

46. Ahmet Rıfat. *Tasviri Ahlâk.* Baskıya Hazırlayan: Algül, Hüseyin, (tarihsiz), s. 21-23.

47. Bkz. Ginsberg, M. *On Justice in Society,* 1965, s. 63 ve devamı.

48. Fabreguettes, M.P. *Adalet Mantığı ve Hüküm Verme Sanatı,* 1945, s. 416-438.

49. Unger, R.M. *İzonomi ve Adalet,* Çev. Önderman, M. Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, 1993, s. 83.

50. Aristotle. *Nicomachean Ethics,* Çev. Ross, D. 1931, s. 133, 134.

51. Bodenheimer, Edgar. *Jurisprudence,* 1974, s. 249-251.

52. Geldart, William. *Elements of English Law,* 1957, s. 21-46; Osborn, P.G. Jurisprudence, 1961, s. 69-71.

53. Develioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat,* 1962, s. 966.

54. Ross, Alf. *On Law and Justice,* 1958, s. 268-287.

BİBLİYOGRAFYA

Ahmet Rıfat. Tasviri Ahlâk, Baskıya hazırlayan: Algül, Hüseyin (tarihsiz).

Aristotle. *Nicomachean Ethics,* Çev. Ross, D. 1931.

Aristotle. *Politics,* Çev. Warrington, J. 1959.

Barkan, Ömer Lütfi. *XV ve XVI'ncı Asırlarda Osmanlı İmparatorluğunda Zirai Ekonominin Hukuki ve Mali Esasları,* 1943.

Bentham, J. *The Limits of Jurisprudence Defined,* 1945.

Berlin, Isaiah. *Equality, The Concept of Equality,* 1969.

Bodenheimer, Edgar. *Jurisprudence*, 1974.

Cahn, Edmond N. *The Sense of Injustice,* 1949.

Del Vecchio, G. *Hukuk Felsefesi Dersleri,* Çev. Erman, s. 1952.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lugat*, 1962.

Fabreguettes, M.P. *Adalet Mantığı ve Hüküm Verme Sanatı,* 1945.

Fandherbe, R.P. *Legal Theory,* Fifth ed., 1967.

Geldart, W. *Elements of English Law,* 1957.

Ginsberg, M. *On Justice in Society,* 1965.

Hamburger, M. *Morals and Law-Growth of Aristotle's Legal Theory,* 1951.

Hart, H.L.A. *The Concept of Law,* 1961.

Hobbes, Thomas. *De Cive,* 1949.

İnalcık, Halil. *Adaletnameler,* Türk Tarihi Belgeleri Dergisi, Cilt 2, Sayı 3-4, 1967.

Kelsen, Hans. *What is Justice?,* Collected Essays, 1957.

Keykavus. *Kabusname*, Mercimek Ahmed çevirisi, Cilt I (tarihsiz).

Keyman, Selahattin. *Hukuka Giriş ve Metodoloji*, 1981.

Lewis, Bernard. *İslâmın Siyasal Dili,* Çev. Taşer, F. 1992.

Lundstedt, A.V. *Legal Thinking Revised,* 1956.

Mill, John Stuart. *Utilitarianism*, 1943.

Nazih Ayubi. *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, Çev. Alogan, Y. 1993.

Nizamülmülk. *Siyasetname,* Çev. Çavdaroğlu, M.Ş. 1954.

Osborn, P.G. *Jurisprudence,* 1961.

Özkaya, Yücel. *XVIII'inci Yüzyılda Çıkarılan Adaletnamelere Göre Türkiye'nin İç Durumu,* Belleten, Cilt 38, Sayı 151, 1974.

Patterson, Edwin W. *Jurisprudence,* 1953.

Parelman, Chaim. *Soruşturulan Adalet*, Çev. Önerman, M. Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, 1993.

Plaget, J. *The Moral Judgment of the Child,* Çev. Gabain, M. 1932.

Plato. *The Republics, Great Books of the Western World,* Vol 7, 1952.

Rawls, John. *Theory of Justice,* 1971.

Ross, Alf. *On Law and Justice,* 1958.

Rousseau, J.J. *The Social Contract,* London, 1941.

Stammler, R. *The Theory of Justice,* Çev. Husic, Isaac, 1969.

Tammelo, Lyndall Lorna. *Adaletin Özü Olarak Eşitlik,* Çev. Önerman, M. Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, 1993.

Topçuoğlu, Hâmide. XX. Yüzyılda Tabii Hukuk Rönesansı, 1953.

Unger, R.M. *İzonomi ve Adalet,* Çev. Önderman, M. Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi, 1993.

MAURİCE MERLEAU-PONTY'DE ŞUUR-BEDEN İLİŞKİSİ

KENAN GÜRSOY

Genel hatları itibariyle, varlığa, bilgiye ve değere ilişkin problemler üzerine eğilen ve yine bunlar üzerinde bütünleyici bir temellendirme faaliyetine girişen felsefe sorusu ulaştığı her merhalenin sonunda bu sayılmış olanların anlam birliğini sağlamak amacıyla insana yönelir.

O halde bir felsefede varlık bilgi ve değer sadece kendi iç gerekirlikleri dolayısıyla değil, fakat insan-varlık, insan-bilgi, insan-değer bağlantısını anlamak bakımından da önemlidir. Bu bağlantı problemi felsefe tarihinin muhtelif devrelerinde farklı görüşlerle değişik biçimlerde işlenmiştir. Çağımız felsefelerinde özellikle Fenomenoloji ve Egzistans Felsefeleri çıkışlı olanlar ise, insanı "dünya içinde" somut tecrübeleri çerçevesinde yer alan bir varlık olarak değerlendirmektedirler. Bu durumda insanla ilgili bağlantı problemi, insan ve onu çevreleyen dış dünyası arasındaki ilişki problemine dönüşmüştür. Buna göre "ben" dediğimiz, tek başına bir iç hali değildir. Aksine o, dış âleme doğru çeşitli yönelişlerden ibâret bulunmaktadır. Kaldı ki bu dış âlem de artık, bir çevre durumundadır. İşte Fenomenoloji Felsefesi'nin açmış olduğu ufuklar çerçevesinde çalışmalarını sürdürmüş olan Maurice Merleau-Porty'e, insanın anlaşılmasının ana konuyu oluşturduğu bir kitabının ilk cümlesinde "amacımız şuur ile organik, psikolojik ve hatta sosyal tabiatın münasebetlerini anlamaktır"[1], şeklinde bir ana fikir cümlesi yazdırtan bu olsa gerektir.

Fakat Merleau-Ponty'de karşımıza çıkan Fenomenoloji anlayışı, varoluşu (yani egzistansı) temel alan bir fenomenolojidir. Egzistans kavramı bizi, doğrudan zamana bağlı şartlar dahilinde yaşamakta olan bir hayat tecrübesine götürür. Burada insan ferdilikleri ve kendi yaşayış halleri içinde bulunmaktadır. Bir başka deyişle insanı dünya içindeki somut varlığından, yani bedeni çerçevesinden ayrı düşünmek mümkün olmayacaktır. Böylece de Husserl Felsefesi'nin en önemli kavramlarından biri olan "entansiyonalite" (yönelmişlik) Merleau-Ponty'de transendental bir şuura ait değil, özbedenin bir entansiyonalitesidir. Bu tarz bir fenomenoloji "Egzistansiyel Fenomenoloji" adını almaktadır.

Filozofumuz sözünü ettiğimiz bu münasebet problemini "algı aktı" üzerinde anlamaya çalışmaktadır. Çünkü algı, şuur ile dünya, insan ile dış çevre arasındaki bağlantının kurulduğu ve en yalın bir biçimde belirdiği bir zemin niteliğindedir. Yine Düşünürümüz algının oluşmasında sübjektif unsur üzerinde ısrar ederken bu sübjektifliğin aslında somut olarak dünya ile ilişkimi kendisine borçlu olduğum öz bedenimden başka birşey olmadığını söylemektedir.

Kendisi, bedenin bir merkezi vecibesi üzerinde durduğu cümlelerinden birinde, "bedenim sadece, diğer objeler arasında bir obje, diğerleri arasında yer alan duyulabilir özellikler karmaşası değildir; o bütün diğer objelere hassas, bütün seslerin kendisinden aksettiği, bütün zevkler için titreşen ve kendilerini kabul ediş tarzıyla da kelimelere ilk anlamlarını veren bir objedir[2] demektedir. O'na göre yaşamakta olan bu beden, hayat içerisindeki durumunun ne olduğunu belirlemekte, beni doğrudan dünya ile karşı karşıya getirmekte ve çevremdeki her şey onun günlük tecrübeleri içerisinde, yaşadığı hususi ve ferdi oluşlar dahilinde idrak edilmektedir: "duymak hayati bir değere onun bu özelliğini kazandırır; onu önce bize göre olan, bedenimizin oluşturduğu ağır cisme göre olan anlamıyla kavrarız, bundan onun bedene daima bir nisbet ihtiva ettiği (gerçeği) ortaya çıkar. Duymak, dünya ile öyle bir hayatî temastır ki, onu bize hayatımızın üzerinde cereyan ettiği samimi bir mahâl olarak bildirir"[3].

O halde bu noktada bildirimizin ana problemini şu şekilde belirlemek mümkün görünmektedir. Beden dünya içinde yer aldığı şekliyle maddeden ibarettir. Acaba o etrafındaki "kausal" bir determinizm zinciri içerisinde bulunan diğer bütün dış varlıklar gibi, herhangi bir nesne haline dönüştürülebilir mi? Maddi, fizik, fizyolojik herhangi bir

determinasyon tipi onu belirlememize imkan verebilecek midir? Bu durumda insanı şeyler arasında herhangi bir şey, herhangi bir nesne olmaya zorlamış ve onu insan olarak kendi kendisine yabancılaştırmış olmuyor muyuz? Bu onun sorumlu bir kişi olarak bulundurduğu hürriyetini elinden almak ve yine onu dondurmak ve bir "kendinde şey" haline getirmek değil midir?

Aslında insanı aşkın ve hür kılan, onu şeyler arasında herhangi bir şey olmaktan çıkartıp, belki de bu cephesiyle kendisi ve dünya hakkında bilgi sahibi kılan şuurdur. İnsan herşeyden önce bir şuur olarak ortaya çıkmakta, kendisi ve dış objeler hakkında bilgisinin objektifliğini ister istemez şuurun kendisine sağladığı doğruluk garantisi üzerinde kurmaktadır.

O halde, öz bedenle şuur arasındaki bağlantı nasıl anlaşılabilecektir? Bir başka deyişle, insan hem bir şuur yani kendini çevreleyen dünyadan farklı ve ontolojik bakımdan bağımsız bir varlık, hem de dünya içinde somut bir varlık olmayı nasıl başaracaktır? Şüphesiz ki bu durum, insanda kendisi hakkında, uzlaştırılması gereken iki zıt anlayışın tahlilini gerektirmektir. Merleau-Ponty'nin kendi ifadesi ile söyleyecek olursak, "söz konusu olan, insanın kendi kendisi hakkında refleksiyon veya şuur yoluyla elde ettiği görüş ile, davranışlarını açıkça onlardan müstakil olmadıkları dış şartlara bağlamak suretiyle elde ettiği görüş arasındaki uyuşmazlıktır (discordance)"[4]. Buna göre ortaya konulan problem insanın kendisini nasıl anlayacağı problemidir.

Bu ileri sürülen görüşlerden ikincisinde ki, Merleau-Ponty buna "objektif görüş" adını vermektedir, şuur bir dış şartlanma hali olan bedenin uzantısında bulunmakta ve onun tarafından belirlenmiş bir durumda kendi aşkınlığını yitirmiş olmaktadır. Şuur burada adeta, dışarıdan fizik, fizyolojik ve sosyolojik bakımdan tayin edilmiş ve bu saydığımız varlık sahalarına ait herhangi bir şeymiş gibi düşünülmektedir.

Buna göre şuur, kendisinin dışında olan sahanın hakimiyeti ve etkinliği altına girmiş, onlara bir manâ bahşetmek veya hükümleri bakımından objektifliklerini teminat altına almak bir yana tamamiyle pasif bir yapıya ircaa etmiştir. Böyle bir görüşte şuur ve ona bağlı kalınarak insan, pozitif bilimlerde olduğu gibi dıştan ve kendisinden mahiyet itibariyle farklı objektif varlıklarla aynı belirleniş, sebep ve netice kanunları çerçevesinde ele alınacak olmuştur.

Bu tip bir determinasyona tabi olup, manâsebet halinde bulunduğu dış dünya objeleriyle şartlanan şuurun bilimlere dayanak teşkil edemeyeceği açık olduğundan, sadece insanı ele alanların değil, fakat içlerinde pozitif olanların da bulunduğu bütün bilimlerin temelsiz kalacağı, doğruluk ve keskinlik değerlerinden mahrum olacağı bir gerçektir. Çünkü bu şuurun aşkın yapısı ve zâti doğruluk alanı ortadan kalkmaktadır. Neticede, sâde ontolojik bakımdan insana has olan bir alan kaybolmamakta, fakat aynı zamanda bilgi teorisinde septik bir tavır alışa saplanılıp kalınmaktadır.

İleri sürülen görüşlerden Merleau-Ponty tarafından "refleksif görüş" adını alan diğerinde ise, öncelik ve üstünlük şuura tanınacak, şuur kaynak olarak değerlendirilecektir. O kadar ki, kendisine has olan saha, ancak kendisine açık bulunacak; kendisi hakkındaki bilgiyi, o da sadece refleksiyon yoluyla ancak kendisine verecektir. Bu Merleau-Ponty'nin ifadesi ile "insana onun bir zihin olması ve kendi üzerinde etken olduğu düşünülen sebeplerin dahi tasavvurunu inşa etmesi bakımından, âlemdışı (acosmique) bir hürriyet tanımak demektir"[5]. Burada şuur kendi içinde tam bir safiyet mevkiine yükseltilmekte, hatta "genel şuur" veya "saf kendisi için varlık"[6] vasıflarını kazanmaktadır. Bedene gelince onun böyle bir görüşte hiçbir belirleyici rolü yoktur. Bu tip bir şuur anlayışına misal olarak Descartes'ı göstermek mümkündür. Zira şuur, Onun düşüncesinde maddi sahadan bağımsız, ayrı bir cevher olarak düşünülebilmiş, düşünce varlığı demek olan "cogito" üzerinde sübjektif varlık alanı temellendirilirken, objeler hakkındaki doğru bilginin imkanı da bu alanda teminat altına alınmıştır[7]. Bu, Descartes'ta ruhi cevherin bedenden tamamiyle

ayrı düşünülmesi halidir. Kendi içlerinde değerlendirildiklerinde bu iki anlayış tarzının birbirlerine tam bir çelişki oluşturdukları açıktır. Fakat M. Merleau-Ponty her iki anlayış tarzının doğru ve elverişli yönlerini kabul edip, belki de egzistans felsefesinin bir icabı olarak, dünya içinde gerçekleştirilen tecrübeler, yaşantı halleri içerisinde bulunan insanı ele alacak; fakat onu, dış alem şartlarına esir kılmayacak, en azından onlara yönelme hürriyetine sahip, onların üzerinde değerlendirmeler yapabilecek kadar bağımsız bir varlık olarak görecektir.

Kendi ifadesi ile yukarıda incelenen "iki görüşten hiçbiri tatmin edici değildir"[8]. İnsanı, şuuru itibarıyla ayrı bir varlık sahası olarak görmek, onu, tam ve hür bir hüküm ve karar mercii olarak içten kavramak ve bu şekilde gerek dış dünyanın bilgisini, gerekse insana has olanı emniyet altına almak, onun yaşayan bir varlık olduğunu unutmamak demek olmamalıdır: "Şayet, buradan esas itibarıyla, bizim mutlak bir zihin olduğumuz çıkartılırsa, bedeni ve sosyal bağlantılarımız, dünya içerisinde bulunmamız anlaşılmaz kılınır. İnsan olmak bakımından durumumuza sırt çevrilmiş olunur"[9] ifadesinden de sezildiği gibi, yazar bu noktada, egzistans düşüncesini iki görüşün birleştirilmesi bakımından bir ortak zemin olarak ele almaktadır. "Süje ile obje arasındaki münasebet, artık klasik idealizmin sözünü ettiği ve içinde objenin daima süje tarafından inşa edilmiş bir surette belirdiği, bilgi münasebeti değildir, fakat bir varlık münasebetidir ki, buna göre süje, bedeni, dünyası ve durumudur..."[10].

Merleau-Ponty'de, bu durumda şuur-beden ilişkisini anlamak için madde planı içerisinde, hayati durumlar çerçevesinde gerçekleşen insan davranışlarını ele alıp incelemek ve onları hareket noktası kabul etmek en emin yol gibi görünmektedir. Evet davranışlar madde planı içerisinde gerçekleştirilmiştir ama, insana has olması bakımından da şuurlu kılınmış bir tavırlar manzumesi oluştururlar.

Bir "dış gözleme elverişli tepkiler topluluğu" olarak düşünülen davranışı, insanın kendisi açısından değerlendirmek, onun bedeni vasıtasıyla dış dünyaya doğru gerçekleştirdiği hareketleri ve bu dünya karşısında takındığı tavrı, şuur-obje münasebeti bakımından ele almaktadır. Burada davranış adeta, şuuru ve onun algısının konusu olan maddeyi birbirinden ayrılmayan bir "bütün" içerisinde görmemizi sağlayan bir anahtar kavram rolü oynamakta; şuur ile içinde yer alınan dış dünya (ya da bir başka deyişle çevre) arasında bir buluşma zemini oluşturmaktadır.

Peki o halde bu davranış ya da şuur-beden ilişkisi nasıl belirlenebilecektir? Filozofumuzun cevabı bu hususta bir hayli belirgindir: "Davranış yapı (structure) haline gelmiş bir bütündür".

Davranışı birbirinden ayrı dış unsurların meydana getirdiği bir mozaik yerine, bir "bütün yapı" olarak değerlendirmek belki "Gestalt"çı bir etkiyi sezdiriyor gibidir. Fakat burada davranışa ilişkin yapı kavramı, süjenin tavrını mekanik ve pasif bir fonksiyondan daha çok, algıya dayalı bir cevap hayatiyetine bağlı olarak belirlenmektedir. Bu durumda davranış sebep-sonuç zinciri içerisinde ortaya çıkan bir "kendine şey" değildir, aksine şuurun aktif yönelişine bağlı olarak kendi içinde bir anlam taşımaktadır.

Analitik bir izahtan daha çok diyalektik bir yaklaşıma kendini veren "davranışın yapısı" algı tecrübesine kendisini verdiği kadarıyla ne "şey" ne de "şuur"dur: davranış bir "şey" olmadığı gibi bir "fikir" de değildir. Söz konusu olan diyalektik yaklaşım, şuur ve bedeni bir bütün yapı içerisinde hissetmemize imkan verecektir. "Varolmak kelimesinin iki ve yalnızca iki anlamı vardır: Ya bir şey, ya da şuur şeklinde varolunur. "Öz beden" üzerindeki tecrübe, aksine, bizim için çift anlamlı (ambigue) bir varoluş kipliği ortaya koymaktadır"[11]. Buna göre şuurun kazandırdığı mânâ ile bu mânâyı açığa vuran bedene ait bir tezahür içiçe değerlendirilecektir: "eğer, beden her an, varoluşun kipliklerini (modalités) ifade etmekte ise, görülecektir ki, bu, galonların seviyeyi veya bir numaranın herhangi bir evi bildirmesi gibi değildir. İşaret (signe) burada mânâya delâlet etmemekte, mânâ onun içinde bulunmaktadır, adeta işaret mânâlandırdığı bu şeyin kendisidir"[12].

Anlaşılmaktadır ki, Merleau-Ponty'de öz beden, ne bir başkasına göründüğü şekliyle, objektif olarak karşımda olan beden, ne de yine bağlı olarak, fizikçilerin, anatomistlerin ya da fizyolojistlerin ele aldıkları bedendir. Aksine o, içten benim bedenim olarak yaşanmış şekliyle öz bedendir.

Bu durumda şuur-beden (veya bir başka tabirle söyleyecek olursak ruh-beden) ilişkisinde elde edilecek birlik, yine objektif bir anlam taşıyan bedenle değil, fenomenal bi biçimde anlaşılan bedenle alakalıdır.

Merleau-Ponty'e göre bu birlik şöyle ifade edilecektir:

"Bir madde parçası içerisine bir anlam yerleştiren, onu orada oturtan, görüntü haline getiren ve yine onu varlık kılan bir işlem".

Merleau-Ponty'nin çözümünü Batı Felsefesinin tarihi-sistematik akışı içerisinde değerlendirecek olursak şu gerçek kaçınılmaz olarak kendisini ortaya koyacaktır.

Descartes'tan itibaren, bilginin rasyonalist bir anlayışla ortaya çıkabilmesine imkan sağlayan, insanda ruh, yani düşünce cevherinin madde cevherine ait olan bedenden ayrı düşünülmesi keyfiyeti, yani düalizm, Batı Felsefesinin bu filozoftan sonra ortaya çıkan devrelerinde insanın ve onun oluşturduğu düşünce-madde birliğinin anlaşılmasında,tutarlı olunmak istendiğinde alternatifler oluşturan fakat hiçbir zaman da tatminkâr olmayan birtakım görüşler getirmiştir.

Bu görüşler biri materyalist, diğeri ise idealist olan başlıca iki tür model içerisinde gelişmiş, insan fikri söz konusu olduğunda aranan birlik (vahdet) ya sadece madde olarak anlaşılan bedenle ya da düşünce olarak anlaşılan ruhi yönü ile sağlanmaya çalışılmış, her seferinde yetersiz ve eksik kalan inhisarcı bir alan içerisine saplanılıp kalınmıştır.

Bunlardan idealist temelli olanlarda her türlü dış maddi çevre düşünmekte olan süjenin tasavvurlarına indirgenmekte, materyalist temelli olanlarda ise, şuur fizik bir determinizm zinciri içerisinde değerlendirilmektedir.

Descartes sonrası ortaya çıkan ve Onun anladığı biçimde bir şuur alanına oturtulan idealist ontoloji bu birlik problemini çözmede ne kadar beceriksizse, materyalist bir ontoloji de konuyu o derece yabancı, hatta temelde yer alan anlamla ilgili bütünlük fikrine, yine o derece bigânedir.

İşte Merleau-Ponty'nin çözüm yolu, bu noktada, materyalist ve idealist çözüm yollarına sapmadan birlik fikrine bizi rahatlıkla götürüyor gibidir. Zirâ, ne şuur, ne de beden alanı lehinde tekelci bir hüküm verilmemiştir. Söz konusu durumun diyalektik bir yaklaşımı gerekli kılmasına, ilgili "iki terimi, onları varlık olmaktan alıkoymaksızın mutlak surette ayırmanın mümkün olmamasına"[13] yani, biri düşünüldüğünde diğerinin düşünülmemesinin imkansız olmasına rağmen, bu sistemde, ne bilinç beden, ne de beden bilinçtir.

O halde, sonuç olarak bir kere daha ifade edelim ki, Merleau-Ponty'nin davranış gibi bir gözlem objesini, şuur-dünya münasebetinin anlaşılması için seçmesi, transendental bir şuurun iç yapısı gibi mücerret bir alan yerine, bir olguyu ele alması bakımından ilmî bir nitelik taşır; bu hâl, insana ait bütün değerlendirmelerin metafizik bir alandan daha çok, bir olgu müşahhaslığı ve kesinliği çerçevesinde inceleme zorunluluğunun bir ifadesidir. Fakat, yine mevzuun, yukarıda belirlemeye çalıştığımız ölçüler içerisinde, süje ve obje, şuur ve beden ikiliği dışında, anlamlı bir bütünlük olan "yapı" (structure) kavramı dahilinde incelenecek olması ve "öz beden" (corps propre) in vaziyetine bağlı bir "entansiyonalite" (yönelmişlik)nin ortaya çıkması, sözü edilen ilmiliğe yeni bir boyut kazandırmaktadır. Zira, Descartesçı bir düalizm çerçevesinde, şuur ve yer kaplayan maddi bir sahanın birbirlerine kapalı farklılığı aşılarak, "klasik bir bilgi teorisi anlayışı" bertaraf edilmeye çalışılmakta; buna bağlı olarak da, real ve ideal sahayı ayrı birer cevher şeklinde görmeyen, bir "yapı" kavramıyla, insanı inceleyen ilimlere yeni bir bakış açısı kazandırılmaya gayret edilmektedir. Ana mesele, bu ilimleri ve insan telakkisini, olgulara dayalı muhtemel bir

ampirik şüphecilikten kurtarmak; fenomenolojik olarak nitelendirilen felsefi bir temele oturtmaktır. Bu şekilde yeni bir transendental anlayışa gidilmek istenmekte, "yapı" kavramına dayalı yeni bir kritisizme ulaşmaya sarf edilmektedir.*

NOTLAR

1. Maurice Merleau-Ponty, *La structure du comportement,* S. V. P.U.F. Paris 197.
2. Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception,* s. 273. Editions Gallimard, 1945, Paris.
3. Aynı Eser, s. 62.
4. Maurice Merleau-Ponty, *Textes et travaux,* s. 3.
5. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et non sens,* s. 124, Nagel Paris, 1966.
6. Aynı eser, s. 237.
7. Bkz: René Descartes, *Metafizik Düşünceler,* Çev. Mehmed Karasan.
8. Maurice Merleau-Ponty, *Sens et sens,* s. 124, Nagel 1966, Paris.
9. Aynı eser, s. 124-125.
10. Aynı eser, s. 125.
11. Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception,* s. 231.
12. Aynı eser, s. 188.
13. Maurice Merleau-Ponty, *Structure du comportement,* s. 285.

* *Türkiye I. Felsefe Mantık Bilim Tarihi Sempozyumu Bildirileri,* Yay. Haz. Kenan Gürsoy, Alparslan Açıkgenç, Ülke Yayın Ticaret, Ankara, 1991, ss. 29-34.

İNSAN OLARAK İNSAN

VEHBİ HACIKADİROĞLU

İnsanı bireysel bir örnek olarak belirlemek isteyen tanımlar her zaman başarısız olmuştur. Çünkü tek başına yaşayan bir hayvanın, kendi türünün bütün özsel niteliklerini taşımasına karşın, tek başına yaşayan bir insan insansal niteliklerden söz edilirken genellikle düşünülen niteliklerden hiçbirini taşımaz. Böyle bir insan ne düşünebilir, ne konuşabilir ne de içgüdülerinin ya da koşullu tepkilerinin belirlediği durumlar dışında herhangi bir davranışta bulunabilir. Demek ki insanı, birey olarak değil, bir toplumun üyesi olarak belirlemek ve bunan için de toplumun tanımından yola çıkmak gerekiyor.

Doğa karşısında özgürleşmek üzere işbirliğine giren insanların bu işbirliğini, özgürlük üretmek üzere işbirliğine girmiş bireylerden oluşan bir *toplumun üyesi* olarak tanımlayabiliriz. Bu tanımla, insanı, herhangi türden bir işbirliğine girmeden sürüler oluşturarak birlikte yaşayan hayvanlardan ayırdığımız gibi, özgürlük üretmeyi amaçlamadan işbirliği içinde yaşayan arı ya da karınca türünden hayvanlardan da ayırmış oluruz. Daha önce de gördüğümüz gibi, özgürleşmek üzere işbirliğine giren insanlar, zaman içinde, insanlığa özgü birtakım nitelikler edinirler ve böylece hayvan sürüleri insan topluluklarına dönüşmüş olur.

Burada işbirliği kavramı üzerinde biraz durmak gerekiyor. Günümüzdeki ya da geçmiş zamanların herhangi bir kesitindeki insanlar arasındaki ilişkiyi 'işbirliği' terimiyle anlatmanın uygun olmadığı düşünülebilir. Gerçekten, dünyadaki değişim toplumların birbiri karşısındaki tutumları bir yana bırakılsa bile, belli bir toplumu oluşturan insanların da birbiriyle çatışma durumunda bulunduklarını söylemek onların işbirliği yapmakta olduklarını söylemekten daha uygun olurmuş gibi görünüyor. Ancak, her şeye karşın, bir toplumun insanlarının, ortak üretimi paylaşmak üzere işbirliği yapmakta olduklarını söylemek gerekir.

Üretimin paylaşılmasında katılımcıların her birine düşen payın işbirliği kavramıyla bağdaşmayacak kadar eşitsizlik göstermesi ortada bir işbirliğinin bulunmadığı anlamına gelmez. Sonuç olarak katılımcıların her birine düşen özgürlük payı, tek başına yaşayan bir insan (buna 'insan' demek olanağı varsa) için düşünülemeyecek ölçüde büyük bir özgürlüktür. Öte yandan, katılımcıların birbirinden habersiz olarak çok değişik türden işler yapmakta oluşları da işbirliğinin bulunmadığı anlamına gelmez. Aynı toplumun dokuma işçisiyle kaldırım işçisi birbirinin yaptığı işlerden yararlandığı gibi, güvenlik güçlerinde çalışanlar da, bir yandan işçilerin yaptıkları işlerden yararlanarak bir yandan da onların güvenliğini sağlayarak işbirliğine katılmış sayılırlar.

Bu yönden bakıldığında barış içinde yaşayan toplumlara da birbiriyle evrensel bir işbirliği içinde bulunduklarını söylemek hiç de yanlış değildir. Öyle ki, birbiriyle savaşmakta olan iki ya da daha çok toplumdan her birinin amacının da karşısındaki toplumu ya da toplumları kendileriyle işbirliği yapmaya zorlamak için çaba harcadıkları söylenebilir. Bu bakımdan, her durumda, insanlığın temelinde işbirliği gereksiniminin yattığını çekinmeden söyleyebiliriz.

Gerçekten, işbirliği yapan insanlar birbiriyle anlaşmak zorunda olduklarından, bu anlaşmayı olanaklı kılacak bir dil oluşturmaları gerekecektir. Dili oluşan bir toplumda bilgi birikimi de başlayacak ve konuşmayı öğrenen insanlar düşünme yetisi kazanacaklardır. Bilginin belli bir düzeye erişmesiyle birlikte, artık bilgili olmak insanın temel niteliği olacaktır. Çünkü insanlaşmanın ilk adımında başkalarıyla işbirliğine içgüdülerinin ve rastlantıların yardımıyla giren insanın, daha sonra, gereksinimlerini ancak başkalarıyla işbirliği yaparak karşılayabileceğini *bildiği* için bu işbirliğini sürdürmekte olduğu söylenebilir. Yine bilgili insanın, işbirliğini en verimli biçimde yürütmek üzere nasıl davranması gerektiğini *bildiği* için davranışlarını bilgisinin yönetiminde gerçekleştirdiği söylenebilir.

Böylece, her davranışını bilgisinin yönetiminde gerçekleştiren insanın, hem bu bilgisini toplumsal yaşama borçlu olduğu, hem de bilgisi kendisine tek yaşam biçimi olarak toplumsal yaşamı gösterdiği için bir toplum üyesi olma niteliğini yitirmesi söz konusu olamaz. Öte yandan, bilgisinin yönetiminde davranan insan, içinde bulunduğu toplumun bilgisinin yönetiminde davranıyor demektir. Çünkü hiçbir insan toplum içindeki davranışlarını belirleyecek olan bilgilerin hepsini birden bilemez. Bir toplum içinde her bilgi türünün kendine göre uzmanları vardır. Bu uzmanların bilgilerinin o toplumun dilinde, toplumun teknik etkinliklerinde, yasama, yönetme ve eğitim alanlarında uygulanmaya konmasıyla toplumun bilgi düzeyi belirlenmiş olur. Bireylerin bilgisi de bu toplumsal bilgiyle kendi özel bilgilerinin bireşimi olarak belirlenir.

Ancak, gerek toplumsal yaşamın düzenlenmesinde, gerekse tek tek insanların davranışlarının yönetiminde, bilgili olmakla birlikte giden ve onunla aynı biçimde etkili olan başka nitelikler de vardır ki, bunların da başlıcaları, bilgisizlik, yanlış bilgi ve inançlardır. Nereden ve nasıl geldiğini bilmediği bir tehlikeyle karşılaşan bir insanın bu tehlikeye karşı bilgili biçimde davranması beklenemez. Bu olayla ilgili yanlış bilgiye dayanan bir davranışın da bilgili bir davranış niteliği taşıması olanaksızdır. Bunların yanında bir de inançlar vardır ki, gerek bireylerin gerekse toplumların, hangi inançların etkisi altına ne zaman ve niçin girdiğini saptamak kolay değildir. Fakat çok uzun bir tarih dönemi boyunca insanların davranışlarında inançların etkisinin bilginin etkisini çok aştığı da bir gerçektir.

İçgüdülerinin ve koşullu tepkilerinin yönetimi altında yaşarken bir takım rastlantıların birlikte yaşama yönelttiği ve çok uzun bir başarılar ve başarısızlıklar dönemi sonunda bir işbirliği düzenine giren insanların, bu işbirliğine giriş döneminde, bilgileri de inançları da sıfır düzeyinde bulunacaktır. İşbirliğine giren insanların anlaşma zorunda oluşlarının konuşmayı, konuşmanın da düşünmeyi ve bilgi birikimini getireceği düşünülebilirse de, bunun ne kadar zaman alacağını kestirmek kolay değildir. Bu durumda, belki onbinlerce, belki yüzbinlerce yıl sonunda, insanlar belli bir bilgi ve inanç düzeyinde bulunacaklar demektir.

Bilgi, birisi insanların doğanın sunduğu olanaklardan yararlanmayı ve doğadan gelebilecek zararlara karşı koymayı sağlayan doğa bilgisi, öteki de insanlar arasındaki ilişkileri düzenli yürütmeyi sağlayan insan bilgisi olmak üzere iki bölümden oluşur. İnançlar genellikle insanlar arasındaki ilişkilerin düzenlenmesinde etkili olursa da, insanlar özellikle doğadan gelebilecek yıkımlardan korunma konusunda da inançlarına sığınmaktan geri kalmazlar. Bu durum, insanın ne olduğu konusunun çözülmesi olanaksız bir sorun olarak ortaya çıkmasının başlıca nedenidir.

Bilgi ve inanç çatışması sorununu büsbütün çözümsüz gösteren durum da, hemen bütün insanlık tarihi boyunca, bilginin etkisinin inançların etkisine bakışla çok düşük düzeyde kalışından doğmaktadır. Gerçekten, bilinmez bir kaynaktan doğup, bilinmez kaynaklardan beslenerek güçlenen ve belli bir sürede bütün toplumu etkisi altına alan inançlar karşısında bilgi, çok uzun zaman dilimleri içinde çok küçük adımlarla ilerleyebilmektedir. Kısaca, inancın uçarak konduğu tepelere bilginin tırmanarak çıktığı söylenebilir.

İlkel insanlar deneyin ne olduğunu bilmediklerinden, bilgi deneyimlerinden öğrenilmekte ve en önemsiz bilgilerin öğrenilmesi uzun deneyimlerle birlikte giden başarı ve başarısızlıkların sonucunda gerçekleşmektedir. Böylece insanlar, sözgelişi taştan birtakım basit aletler yapılabileceğini yeni yeni öğrenmeye başladıkları bir dönemde, taşların da içinde bulunduğu pek çok doğal varlıkların canlı varlıklar olduğuna inanmak gibi çok kapsamlı bir inancın etkisi altına girebilmektedir. Özellikle depremler, seller, aşırı sıcak ve soğuklar gibi doğal yıkımların, insanların, doğaüstü birtakım güçlerin yaşamlarını etkilediği konusundaki inançlarını beslediği düşünülebilir.

Ancak bu, bilginin, önce inançlar kadar, daha sonra da inançları çok aşan bir güç kazanacağı yakın çağlara dek insan yaşamında etkisiz kaldığı anlamına gelmez. Çünkü insanların, kendileri de ayrımına varmadan, pek çok kez yinelenen küçük çapta olaylardan, bir ölçüde koşullu tepki biçiminde ve bir ölçüde de bilinçli olarak kazandıkları pek çok bilgiler vardır. Bu türden bilgileri kısaca 'sağduyu' adı altında toplayabiliriz. İnsanın günlük yaşamdaki davranışlarını yöneten bu tür bilgiler olduğu gibi, zaman içinde bilginin gelişmesinde ve inançların yerini yavaş yavaş bilginin almasında sağduyunun payının önemli olduğu söylenebilir.

Böylece tarihin herhangi bir döneminde, önce insanların davranışlarını ve bunun ardından da insanlar arasındaki ilişkileri, bir yandan bilgi ve sağduyu, bir yandan da inançlar belirlemektedir. İşte insanın ve insanlığın bütün çelişkilerinin, bir yanda bilgi ve sağduyunun öteki yanda da inançların bulunduğu bu çatışmanın ürünü olduğu söylenebilir. Ancak insanlık tarihinin, günümüzde 400 yıl öncesine dek çok uzun bir bölümü boyunca bilgi son derece yavaş yavaş ilerlediğinden, daha çok günlük yaşamla ilgili birtakım doğal durumların bilgisi dışında, insanları büyük ölçüde inançlarının yönettiği söylenebilir.

Doğal olarak gerek insan gerekse insanlar arasındaki ilişkiler konusundaki bilgi doğal olaylar konusundaki bilgiyi de çok geriden izlediğinden, inançların en büyük etkisi insanlar arasındaki ilişkiler alanında görülmüştür. 17. yüzyıldan başlayarak dev adımlarıyla ilerleyen doğa bilimlerinin yanında insan bilimlerinin gelişmesinin yavaşlığının temelinde insanın ne olduğu konusundaki bilgisizliğin yattığı söylenebilir. Gerçekten, 19. yüzyıl ortalarında Darwin Evrim Kuramını ortaya atıncaya dek insanın bir doğal ayıklanma sürecinin ürünü olabileceğini düşünebilenlerin sayısının çok az olduğu kuşku götürmez. Günümüzde böyle düşünenlerin sayısı ne denli çoğalmış olursa olsun, eğitim, etik ve hukuk alanlarında en büyük düşünürlerin bile "bütün ruhsal ve zihinsel nitelikleriyle birlikte Tanrının yarattığı insan" kavramından kurtulamadıkları söylenebilir.

Böylece, uzun süre inançlarının etkisi altında, tümüyle insanlık dışı denebilecek türden davranışlarda bulunan ya da böyle davranmaya zorlanan insanların bu davranışları, doğruca, insan doğasının gereğiymiş gibi görülmüş ve insanlar, insanların, yani kendilerinin, bencil, tutarsız, her fırsatta kıyıcılığa başvurmaktan çekinmeyen varlıklar olduklarına inanmışlardır. Yine insanlar, özgürlük arayarak işbirliğine girişmiş olduğunun bilincine varmadan, iletişim ve ulaşım olanaklarının yetersizliği yüzünden birbirinden ayrı düşmüş toplulukların üyesi olarak yaşama gözlerini açtıkları için bölünmüşlüğün ve düşmanlığın olağan bir yaşam biçimi olduğuna inanmışlardır. Bu koşullar altında insanlık, yakın zamanlara gelinceye dek, özellikle insanlar arasındaki ilişkiler bakımından salt inançlarının yönetimi altında bulunan toplumlardan oluşmuştur.

Öte yandan, insanlığın karşılaştığı bütün kötülüklerin de doğruca inançların ürünü olduğu görülür. İnançlar yalnızca yapılması gerekli olan işlerin kötü yapılmasına neden olmakla kalmamış, asıl büyük kötülükler, yapılmasına hiç gerek bulunmamasına karşın inançların etkisi altında yapılan işlerden gelmiştir. Toplumlar arasında çıkan savaşlar biraz yakından incelendiğinde bunların hiçbirinin yapılmasına gerek bulunmadığı hemen göze çarpar. Herhangi bir topluma herhangi bir savaşın kazandırdıkları, o savaşta yitirilen değerler yanında önemsiz kalır. Ölen insanlar ve yanıp yakılan yerleşim yerleri karşılığında elde edilen kazançların önemli olup olmadığı bir yana, çok zaman herhangi bir kazancın elde edildiği bile kuşkuludur.

İnançların insanlık üzerindeki yıkıcı etkileri yalnızca savaşların getirdikleriyle de sınırlı değildir. İnançlar mantıksal tutarlılıktan yoksun olduğundan en abartılı kışkırtmalara bile karşı koyacak durumda olamazlar. Bu durumda salt inanç uyuşmazlığı yüzünden, bir toplum içinde, belli bir inancı paylaşan insanların o inancı paylaşmayanlara saldırıp büyük bir kırıma girişmesi hiç de olmayacak bir şey değildir. İnsanlık tarihi içinde, inançları yüzünden işkence gören, öldürülen, diri diri yakılan insanların sayısı inanılmaz boyutlara ulaşır. Bir insanın, inançları yüzünden işkence görmesinin ya da öldürülmesinin hiç

kimseye hiçbir yarar sağlamayacağı apaçık olduğuna göre, insanlık için hiçbir tutkunun inançlar kadar zararlı olamayacağı söylenebilir.

Üstelik inançların insanlara verdiği zarar yalnızca onları başka insanlara karşı saldırgan yapmakla da kalmaz. İnananların saldırganlar karşısında gösterdikleri sarsılmaz direnç de, çok zaman, insanlık bakımından büyük bir yıkıma dönüşebilmektedir. Salt inançlarından vazgeçtiklerini kabul etmemek için her türden işkenceye katlanmayı, diri diri yakılmayı göz alan pek çok insan görülmüştür. İnançlar insanları öylesine tutsak etmiştir ki, yakılacak ya da işkence görecek kimsenin, bu inancı niçin seçtiğini, kendi inancının başka inançlardan daha üstün olduğuna hangi kanıtlara dayanarak karar verdiği gibi konular üzerinde hiç düşünmeden en ağır işkenceler altında ölüme gitmeyi göze aldığı görülür. Böylece, bir yandan insanları hayvanlardan da daha aşağı düzeylere düşüren inançların, bir yandan da, yalnızca hayvanlarda rastlanmayacak türden değil, insanlarda rastlandığı zaman da göz kamaştıran bir tinsel gücün kaynağı olduğu görülür. Ancak salt inançların doğurduğu bu tinsel gücün gerçekte bir güç mü yoksa zayıflık mı olduğuna karar vermek de kolay değildir. Bir insanın, dayanılmaz baskılar karşısında, kendisine de başkalarına da hiçbir yarar sağlamayan bir direnme gücü göstermesinin bu direnmeye tanık olanlarda uyandırdığı hayranlığın temelinde tanıkların boş inançlarından başka bir nedenin bulunup bulunmadığını anlamanın hiç de kolay olmadığı söylenebilir.

İnsanların, inançlarının egemenliği altında bulundukları dönemlerde kimi bireylerin gösterdiği ve bütün yüce görüşüne karşın insanlığa bir yarar sağlayıp sağlamadığı kuşkulu olan tinsel güç yalnızca edilgin direnme durumlarında değil, görkemli kahramanlık eylemlerinde de kendini gösterir. Savaşlardaki kahramanlıklar bu yüce görünüşlü eylemlerin başlıca örneğidir. Ancak bir saldırganlık savaşındaki kahramanlığın değeri ne olabilir? Saldırganlık savaşları bir yana, bir savunma savaşında bile kimin, neyi, niçin savunduğu üzerinde düşünüldüğünde, her şeyin bir egemenin ya da egemenler grubunun çıkarlarının korunması çevresinde oluştuğu gerçeğiyle karşılaşmak hiç de şaşırtıcı bir sonuç olmayabilir.

Bütün bu olumsuzluklar karşısında insanlığın, çok uzun bir inançlar döneminde hiç mi üstün başarılar ya da yüceliği kuşku götürmeyen davranışlar üretmediği sorulabilir. Gerçekte insanlığın, savaşlar ve kahramanlıklar, sömürmeler ve sömürülmeler dışında, günlük yaşamın sağladığı bilgi birikiminden yararlanarak gösterdiği gelişmenin, kendi başına, üstün bir başarı olduğunu kabul etmek gerekir. İnsanlığın gelişme hızının gittikçe artması bir yana, yazının bulunuşundan beri geçen binlerce yıl süresince sağlanan gelişmelerin eskisiyle ölçülemeyecek boyutlara vardığı söylenebilir. 17. yüzyıldan başlayarak bilimin hızla ilerlemesiyle sağlanan gelişmelerden önce de insanların çok az bilgi ve büyük çabalarla elde ettikleri gelişmeler küçümsenemeyecek boyutlara ulaşmıştır. Çok sınırlı bilgilerle ortaya konan anıt-yapıtlar, gelişmemiş pusulalar ve yalnızca rüzgâr gücünden yararlanmayı sağlayan yelkenlerle okyanusların aşılarak yeni yeni kara parçalarının bulunması, yırtıcı hayvanlardan başka yalnızca çok ilkel insanların yaşamakta olduğu bölgelerin birer birer gün ışığına çıkarılması, insanın, bilgisinin sınırlarını çok aşan bir yüreklilikle ilerleme isteğinin açık belirtileri olarak görülebilir.

İnsanın ne olduğu konusunda en çarpıcı çelişkiler insanın özgürlüğüyle ilgili düşüncelerde görülür. Gerçekte insanın hayvandan ayrımının insanın özgür oluşundan ileri geldiği konusunda genel bir anlaşmanın bulunduğu söylenebilir. Hayvanların bütün davranışlarında doğanın kendileri için belirlediğ yolu izledikleri genellikle kabul edilir. Bu yolun dışına çıkmış gibi görünen hayvanlar belli konularda içgüdülerinin egemenliğinden kurtulup yine doğal bir oluşum olarak ortaya çıkan koşullu tepkilerine göre davranmak zorunda kalırlar. Buna karşı, değişik insanların belli durumlarındaki davranışları arasındaki ayrılıklar insanların kendi davranışlarını doğrudan doğruya kendilerinin belirledikleri izlenimini vermektedir.

Bu doğru olabilir. Ancak insanın kendi davranışını kendisinin belirlemesi ne demektir? Bunun insanın kendi istediği gibi davranması anlamına geldiği söylenirse bu kez de insanın

bir şeyi istemesinin neye bağlı olduğu sorusu ortaya çıkacaktır. Kolay yanıtlanamayacak olan bu türden sorular, gerek etik gerekse hukuk alanında "istenç özgürlüğü" kavramının ortaya atılmasına neden olmuştur. Ancak, istenç özgürlüğü anlayışı, rastlantıların tutsağı olan bir insan tipi ortaya koymaktan başka bir anlam taşımaz. Buna karşın bu kavram insanın hiçbir dış etmenin etkisi altında bulunmadan kendi istediği gibi davranma yetisi biçiminde bir anlam yüklenerek insan davranışlarının değerlendirilmesinde etkili olmuştur.

Gerçekten, insan özgürlüğünün, tümüyle dinsel inançların etkisi altında ortaya çıkmış olup gerçek yaşamda hiçbir anlam taşımayan bir "istenç özgürlüğü" kavramının dışında bir açıklamasını verebilmek gerekir. Bu da ancak, daha önce değişik yönlerden açıklamasını yapmış olduğumuz "bilgiye dayanan özgürlük" kavramının kabulüyle gerçekleşebilir. Gerçekten, bilgiye dayanan özgürlük anlayışı insanın insanlığının da, özgürlüğünün de, toplumsallığının da tam ve doğru bir açıklamasını vermektedir.

Bilgiyi yalnızca toplumsal yaşam içinde elde edebilen insan, hem insanlığın hem de özgürlüğünü toplumsal yaşama ya da birlikte yaşadığı insanlara borçlu demektir. Bu, insanın toplumsal yaşam biçimini özgürleşmek için seçtiği anlamına gelir. İnsanlığını da özgürlüğünü de toplumsal yaşama borçlu olan insanın, kendisini topluma ya da birlikte yaşadığı insanlara karşı bir sorumluluk altında görmesi doğaldır. Ancak, toplumsal yaşamı özgürleşmek amacıyla seçmiş olan insanın topluma karşı duyduğu sorumluluğu bir tutsaklığa dönüştürmek istemesi de ondan beklenemez. Böylece insanın insanlığını belirleyen bilgi, bilgisizlik, yanlış bilgi ve inanç karmaşasına bir de topluma karşı sorumluluk duygusu ve toplum karşısında özgürlük isteği eklenmiş oldu.

Böylece insan bir çelişkiler yumağı olarak ortaya çıkarken, insanın kendisiyle ilgili bilgisi de hiçbir zaman, bütün bu karmaşık niteliklerin belirlediği yaşam biçiminin gerektirdiği düzeyi bulamadı. İnsan konusundaki bu bilgisizliğin, tarih boyunca hemen her toplumda, insanların eğitim ve öğretiminin yanlış temellere dayandırılmasına ve insanlar arasındaki ilişkilerin yanlış biçimde düzenlenmesine neden olması kaçınılmazdı. Nitekim öyle olmuş ve insanlar arasındaki ilişkiler, her zaman, insanlaşmayı ve özgürleşmeyi sağlayan işbirliğinin verimliliğini azaltacak biçimde düzenlenmiştir. Gerçekten tarih boyunca olduğu gibi günümüzde de eğitim ve öğretim alanlarında çocuklara işbirliği içinde çalışmanın yolları ve yararları öğretilecek yerde onlar arasında çetin bir yarışma tutkusunun yerleştirilmesine çalışılmaktadır. İnsan için değişik türden gelişme olanakları sağlayan bir yarışma türü olan, doğa koşullarının yenilmesine ve bu yoldan da insanın kendisini aşmasına yönelik yarışmalar bir yana bırakılmakta ve çocuklar birbiriyle yarışmaya özendirilmektedir. Bu durum, özellikle gelişmiş toplumlarda, birbiriyle kıyasıya bir yarış durumunda bulunan, bu yüzden de, büyük ilerlemeler gerçekleştirmiş gibi görünürken gerçekten büyük bir enerji birikiminin boşuna harcanmasına neden olan bir insansal ilişki türü ortaya çıkarmaktadır.

Verimli bir işbirliğine yönelik bir düzenlemenin gerçekleştirilmesini olanaksız kılan yanlış görüşlerden biri de, insanın toplumsal yaşamı özgürleştirmek amacıyla seçtiğini göz ardı eden görüştür. Bu yanlış görüşün etkisi altında, insanların verimliliğinin zorlama yoluyla artırılabileceği sanılmaktadır. Oysa bu, insanların çalışmasıyla hayvanların çalıştırılması arasında gerçekte bulunmayan bir koşutluk kurmak demektir.

İçgüdülerinin ve koşullu tepkilerinin gösterdiğinin dışında bir yaşam biçimi bulamayan hayvandan, ceza ve ödül yoluyla verim alınabileceği, bunda ölçüyü kaçırmamak koşuluyla, doğrudur. Oysa işbirliği ancak insanların gerçekleştirebileceği bir çalışma türüdür ve bu çalışma katılımcıların insanlık derecesi ölçüsünde başarılı olur. İnsanın insanlık derecesi özgürlüğü ölçüsünde arttığına göre insanı verimli çalıştırmanın yolu, ona, işbirliğinin düzenli işlemesini aksatmamak koşuluyla, olabildiğince özgürlük vermekten geçer. Bu da insanların, kendi eğilimlerine uygun yerlerde, olanakların elverdiği ölçüde özgür çalışmalarının gerektiği anlamına gelir.

İnsanlık tarihinin insanın ne olduğu konusundaki koyu bilgisizliğin tarihi olduğu söylenebilir. Başlangıçta doğa koşulları insanı, insanın doğasına aykırı düşen bir ayrılıklar düzeni içinde yaşamaya zorlamış, bu, insanın doğasının bu ayrılıklı yaşama düzenini gerektirdiği yanılgısını doğurmuş, bu yanılgının etkisi altında yapılan düzenlemeler insanı kendi doğasına daha da aykırı yaşamaya zorlamış ve bu çelişkili durum tarih boyunca hep süregelmiştir. Göksel dinlerin ortaya çıkışıyla "Tanrının yarattığı insan" kavramı içinde, insan doğası konusundaki yanlış bilgiler bütün esnekliğini yitirerek değişmez dogmalara dönüşmüştür.

Bu dogmalar insanlık üzerinde öylesine etkili olmuştur ki, aydınlanmayla birlikte gelen "kendi kendini yaratan insan" kavramının "tanrının yarattığı insan" kavramına göre daha değişik türden bir insan anlayışı getirdiği söylenemez. Gerçekten bu yeni anlayış insanı toplumun ya da başka insanların yarattığı gerçeğini görememiş ve her insanın kendi kendini yarattığı türden, hiçbir anlamı ve gerçekle hiçbir ilişkisi olmayan bir insan kavramı ortaya atmıştır. Kendini nasıl yarattığı anlaşılamayan bu insanın, ne olduğu. anlaşılamayan bir özgürlük ve nereden kaynaklandığı bilinmeyen bir sorumluluk duygusuyla donatılmış biçimiyle, Tanrının özgür yarattığı, bu yoldan kendisine karşı sorumluluk yüklediği, böylece cennette ve cehennemde onu ödüllendirme ve cezalandırma hakkını elinde tuttuğu kul-insandan bir ayrımının bulunmadığı açıktır.

Böylece, insanın gerçek kişiliğine kavuşması, bozuk bir düzen içinde yaşamakta olan insanları gözlemledikten sonra "işte insan budur" diyerek insanlar arasındaki ilişkileri bu yanlış insan kavramına göre düzenlemek gibi bir kısır döngüden kurtulunmasıyla gerçekleşecek demektir. Bu kısır döngünün kırılmasıyla insanın doğru bilgisi elde edilecek, insanlar arasındaki ilişkilerin bu doğru bilgiye göre düzenlenmesiyle de gerçek insan kendini gösterme olanağını bulabilecektir. Günümüzde bu gerçek insana ancak "geleceğin insanı" adını verebiliriz. Şimdi artık "insan nedir?" sorusunun yanıtını, o, zaman içinde ve değişik doğa koşulları karşısında değişikliğe uğramadan kişiliğini sürdürebilecek olan geleceğin insanını düşünerek ortaya atacağımız "geleceğin insanı nedir?" sorusunun yanıtında bulabileceği demektir.

Böylece, insanın ne olduğunun bilindiği, çocukların bu bilginin gösterdiği yolda eğitildiği ve insanların yine böyle bir bilginin gerektirdiği biçimde yönetildiği bir toplum içinde dünyaya gelmiş olup böyle bir toplum içinde yaşamakta olan ve bu yetişme ve yaşama biçimiyle insan kavramının zaman içinde değişmeyecek bir örneği olarak kabul edebileceğimiz "geleceğin insanı"nı tanıma olanağını bulmuş oluyoruz. Bu insan kavramının gerçek yaşamdaki örnekleri arasında gerek fizyolojik gerekse ruhbilimsel yönlerden büyük ayrımlar bulunacak fakat birtakım temel nitelikler bu insanların hepsinde ortak nitelikler olarak kendini gösterecektir. Doğal olarak bu söylediklerimiz gerek fizyolojik gerekse ruhbilimsel yönlerden sağlıklı insanlar için geçerli olacaktır. Hastalık durumlarının ayrıca incelenmesi gerekir.

Sağlıklı ve yeterince bilgili insan, toplumsal yaşamı, başka insanlarla işbirliği yaparak özgürlük üretmek ve bu üretimden alacağı payla özgürlüğünü, bu yoldan da, insanlığını geliştirmek için seçtiğinin, böylece özgürlüğünü de insanlığını da başkalarına borçlu olduğunun bilincinde olan insandır. Ancak bu borçluluk bilinci insanın toplum karşısında özgürlüğünden vazgeçmesini gerektirmez, çünkü o toplumsal yaşamı tutsaklaşmak için değil özgürleşmek için seçmiştir; üstelik kendisi de kendisini özgürleştiren toplumun gelişmesine, bu yoldan da kendileriyle işbirliğine girmiş olduğu insanların özgürlüğünün artmasına katkıda bulunmaktadır. Bu durumdaki insan işbirliğinin verimli işlemesi için gerekli olan disipline kendi isteğiyle katılmış olacağından özgürlüğünden hiçbir şey yitirmemiş demektir.

İnsanlığının tam bilincinde olan insan, iyi düzenlenmiş bir işbirliğine katılanların sayısının artmasıyla üretimin de artacağını bildiği için ırk, renk, din, dil vb. ayrılılarını gerçek bir ayrılık nedeni olarak görmez. Böyle bir insan kendisini, aralarında hiçbir ayrılık

nedeni bulunmayan insanlardan oluşan bir dünya toplumunun üyesi olarak görür. Böyle bir toplumda, insanlar arasındaki rekabetin yerini işbirliği aldığı için, genellikle insanların tutkusu, başka insanlarla değil, doğayla ya da kendi kendisiyle yarışmaya ve kendini bu yoldan geliştirmeye yönelecek ve bu yöneliş, öteki ayrılıklar gibi, sınıf ayrılıklarını ortadan kaldırmış olacaktır.

İnsanlar arasındaki çatışma nedenlerinin ortadan kalkmasıyla birlikte, kendi özgürlüğünü başkalarının özgürlüklerinden bir şeyler çalarak artırmaya çalışan insanın yerini, özgürlüğünü artırmanın yolunu işbirliğinin verimli işlemesiyle artacak olan özgürlüklerden kendisine düşen payın büyümesinde gören insanın almaması için hiçbir neden kalmayacaktır. İnsanlığın böylesine elverişli koşullar altında ilerleyişinin belli bir sonuca ulaşmasıyla insanlık için bir durgunluk dönemi başlamasını beklemeye gerek bulunmayışının tek nedeni sınırsız bir evren içindeki en küçük varlık birimlerinin bile sonsuz sayıda değişmelerin konusu olabilmesidir.

İnsanlığın gelişmesinin insan beyninin gelişme olanaklarıyla sınırlı olduğu için bir gün bu gelişmenin bir sonunun geleceğini düşünenlerin yanıldığı görmek de zor değildir. Gerçekten, insanlığın gelişmesinin insan beyninin fizyolojik gelişmesiyle bir ilgisi olamaz. Hayvanlıktan kurtulup insanlığın günümüzdeki düzeyine dek gelişebilen insan bu gelişmesini beyninin fizyolojik gelişmesine değil, doğrudan doğruya deneye, deneyimlerin artışının ürünü olan bilgi birikimine borçludur. Bu birikim tek tek insanların değil bütün insanlığın bilgisinin birikimidir.

Gerçekten, günümüzde, gelişme bakımından son derece ilkel bir düzeyde bulunan bir toplum içinde doğan bir çocuk, eğer gelişmiş bir toplum içinde o toplumun bilgi birikiminden yararlanacak biçimde yetiştirilmiş olsa, çocuğun beyin yapısının, içinde yetiştiği toplumun bilgisini edinmesini hiçbir yönden engellemediği görülebilir. Böylece, bilginin birikmesinin sonunun gelmeyeceği de açık olduğuna göre, insanlığın gelişmesinin ve doğa karşısında özgürleşmesinin de bir sınırı olmayacak demektir.

Bilginin artmasıyla insanlar arasındaki çatışma nedenlerinin ortadan kalkmasının bir yoksullaşmayla sonuçlanacağını öne sürenler bulunabilir. Gerçekten, insanlar arasındaki bütün çatışma nedenlerini yok edecek türden bir gelişmenin, bu çatışmalardan doğan nefret, kötülük ve çirkinlikleri ortadan kaldırırken, bunlarla birlikte sevgi, iyilik ve güzellikleri de yok edeceği düşünülemez mi? İnsanın ne olduğunu bilen ve insanlar arasındaki ilişkileri bu bilginin ışığı altında düzenleyen bir toplumun, bilgisizliğin ve değişik türden inançların etkisi altında bölünüp parçalanmış ve bu parçalanmanın acılı sonuçlarıyla her gün karşı karşıya bulunan bir toplumdan daha mutsuz olabileceğini düşünmek için birtakım nedenlerin bulunabileceği düşünülemez. Bir an için böyle bir durum düşünülmüş olsa bile, gerek fizyolojik gerekse ruhsal hastalıkların tümüyle önlenmesi olanaksız olduğuna göre her türlü kötülükten arınmış bir dünyanın gerçekleşmesi olanaksızdır. Üstelik, nefret, kötülük ve çirkinliklerin, sevgi, iyilik ve güzelliklerin kendini göstermesinin vaz geçilmez koşulları olduğu da doğru değildir.

Nefretin bulunmadığı yerde sevgi, kötülüğün bulunmadığı yerde iyilik, çirkinliğin bulunmadığı yerde güzellik hem bulunup hem de etkili biçimde kendini gösterebilir. Bunun dışında bir de estetik alanı vardır ki, insanın yaratıcı gücünün bütün görkemiyle kendini göstermesini sağlayan bu alanın, bilgisizlik ve boş inançların neden olduğu çatışmalardan ve kaygılardan kurtulmuş bir insanlık söz konusu olduğunda ne gibi değerler ortaya koyabileceğini şimdiden kestirmek olanaksızdır. İnsanlığın gelişmesine koşut olarak sanatsal uğraşların insanların özgürleşmesindeki payının gittikçe artması ve sanatın insan yaşamındaki payının bu günden tasarlanması olanaksız boyutlara ulaşması olasılığının hiçbir zaman gözden uzak tutulmaması gerekir. Her durumda, kendi kendini yaratmak için sonsuz çaba gösteren insanlığın bütün bu çabalarının mutsuz bir insanlıkla sonuçlanacağını düşünmek büyük bir çelişkiye düşmek olurdu.*

---

* *İnsan Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul, 1997, ss. 86-100.

ANLAM DÜNYASINDA BİLİM VE TEKNOLOJİ

NUSRET HIZIR

İnsan bir anlam okyanusunda "yüzüyor" derler. Korzybski'nin, "insan semantik tepki gösteren organizmalı bir bütündür" diyen o ünlü sözü, aslında bu düşünceyi dile getirmektedir. Bunun üzerinde durmak için çıkış noktası olarak gerçek insanı alacak yerde, psikolojik ve toplumbilimsel kaygılardan soyutlayarak, ona mantık yönünden –moda olan terimiyle– yaklaşmayı denemek istersek, ilk olarak şunları saptarız: İnsan etkinliğinin, hatta tüm yaşamının en önemli bölümünü meydana getiren bilim alanı ile ona belirli bir yönden bağlı teknoloji alanının dil ve ilişkisini ele almakla bu yaklaşıma katkıda bulunulacağı haklı olarak umulabilir.

İlkin bilimleri alalım: Bilimler birer semantik dizgedirler. Doğa bilimi denen türden ya da insan bilimi denen türden bir dizgede ne görüyoruz? Türkçe, Fransızca, Almanca, İngilizce... gibi bir dilde yazılmış bir metin, sonra salt söz konusu disipline özgü terimler, kavramlar. O halde dizge kendi başına bir dildir. Ama, her birinin ayrı bir konusu olduğundan ve dili meydana getiren simgelerin birer anlamı olduğundan, yorumlanmış bir dildir. İşte bu anlamda da semantik bir dizgedir.

Bu pek kısa özeti biraz açmam, bilimler birer dil olduklarına göre dil üzerinde durmam gerekiyor. Diller, imlerle kurulmuş bütünlerdir. İmler kağıt üzerinde hafif mürekkep yığını, hava dalgaları, tebeşir vb. gibi fiziksel nesnelerdir. Bir fiziksel nesneyi im kılan olay, onun konu ile algılayan arasında aracı olmasıdır. İm türleri: 1) Duman ile yangın gibi imlik niteliklerini nedensel bağdan alanlar –bu gibi imlerin dilin yapısı ve kuruluşu ile ilgileri yoktur– 2) Temsil ettikleri konu ile ilgileri nedensel omayıp, sadece uylaşımsal olan imlerdir. İşte bunlara simge denir. Dili meydana getiren imler, birer simgedir ve bunların kullanılışı, dil kuralları denen kurallara bağlanır. Ancak burada bir sınırlama yapmak yerinde olur; çünkü simgeler iki öbeğe ayrılmaktadır: 1. Nezaket kuralları, ritus'lar gibi, onları meydana getirecek bir türlü bağı olan ve bizde anlam uyandıran simgeler (bunlara ikon simgeleri denir), 2. Salt uylaşımsal simgeler ki bunlara kimi kişiler semantik simge derler. Dil asıl bu ikincilerle kurulmuştur. İkon simgeleri, dilin kuruluşunda aslında temel taşı görevi üstlenemezler. Çünkü ne de olsa nedenseldirler; dil ise, bu tür simgelerin temelinde yatan nedenleri çok aşmaktadır. Böyle olmasa, belirli bir sözcüğün türlü anlamları, nüansları söz konusu olamaz. Ne var ki, dil bundan ötürü temsil ettikleri konularla hiçbir nedensel bağı olmayan, salt semantik simgelerle kurulmuş olmakla birlikte, gene de bu gibi ikon simgelerle doludur. Başka deyişle, yalnız salt semantik simgelerle kurulmuş, "doğal" denen bir dil yoktur. Ancak mantık dizgesi gibi yapay dizgeler salt simgeseldirler.

Bütün bu olgular semantik'in yani anlamın egemenliğini, her şeyin anlam için olduğunu, şimdi dendiği gibi vurgulanmaktadır. Bütün bu söylediklerim, besbelli, apaçık, orta malı doğrulardır; bu da dil olgusunun hepimizi çok yakından ilgilendirmesinden ileri gelmektedir. Özür dilerim ama gene de izninizle, bu gibi La Palice doğrularından birkaçını daha sunacağım.

Görülüyor ki dilin merkez sorunu –başlıca sorunu– anlam'dır. Her şey anlam için! Ancak, anlamda işleyebilmek için, ona işlemsel (operatif) olarak niteleyebileceğimiz bir tanım vermek gerekiyor. İlkin bir noktaya değinelim: Dilde tek başına alınmış sözcüğün anlamı söz konusu değildir. Ancak tümcenin anlamı olabilir. O halde anlam nedir? Bir tümcenin doğru ya da yanlış olduğu saptanabilirse, o tümce anlamlıdır. Burada hemen bir sorun beliriyor: "Nasıl bir tümce?" sorunu. Çünkü buyruklu (imperatif), sorulu (kuşku bildiren), ünlemli tümceler, gerçek tümcedirler ama, kendi başlarına alınınca bu tanıma uymamaktadırlar. Tanım yalnız bildirili tümcelere, haber veren tümcelere uygulanabilmektedir. Öbürleri, ancak bildiriye çevrilebilince tanıma uymaktadırlar; bu da tanımın uygulanma alanını hayli daraltmaktadır.

Zorluklar bununla da kalmıyor: Saptama'dan ne anlayacağız? Söz konusu olan, ampirik saptama ise –ki bunun, içinde ne türlü tutarsızlıkları sakladığı, yapılan uzun ve çetin tartışmalardan, çekişmelerden anlaşılmıştır– ampirik saptama, yapma dillere hiç uygulanamaz. Bunlarda büsbütün başka bir ölçüte, dizge içinde tutarlılığa başvurmak gerekiyor. Bu uzun ve çoğu zaman düşünceyi olumlu bir yere getirmemiş olan didinmeleri, anlam uğruna çekilmiş bu sıkıntıları, burada yalnız anımsatıp geçiyorum. Yalnız bu arada kazanılmış olduğunu sandığım şu ilkeye kısaca değineceğim: –İki tümce, bütün olağan saptama çabalarında, doğru ya da yanlış olarak hep aynı sonucu verirse, bunlar eş anlamlıdır. Bu ilke felsefe tarihinde ortaçağdan bu yana birkaç kez *"entiam non sunt multiplicandem praeter necessitalem"* biçiminde dile getirilen kuraldan, Leibniz'in *"identité des indiscernables"* ilkesinden başka bir şey değildir.

Tanımın, kuramsal-bilimsel dizgelere uygulanmasında da önemli zorluklar belirmektedir. Çünkü kuramsal-bilimsel dizgeler, a) doğru ya da yanlış olması söz konusu olmayan metafizik dizgesi değillerdir, b) yapay dillerin ölçütü onlara uygulanamaz, çünkü ana tümceleri analitik değil, sentetik önermelerdir, c) salt ampirik olmadıklarından, ampirik saptama da onlara doğrudan uygulanamaz.

Büyük bir kısıtlama da şu önemli ayrımdan doğuyor: Dilin iki ayrı görevi var: 1) Bilgi, düşünce alışverişi, 2) Belirli bir sanat dalına malzeme verme. Birincisi için, söz konusu tanım ve yöntem, türlü daralmalar koşulu altında bir ölçüde geçerli; ama ikincide herhangi bir biçimde ya da koşulda geçerli olması olanaksız. Çünkü yazın ve şiir alanı olan ikincide, dilin türlü öğeleri, sanatçının, üzerinde yapıcı, yaratıcı olarak işlediği birer nesne, birer şey'dir. Biraz önce simgelerin fiziksel şeyler olduğunu söyledim. Sanatta simge (örneğin sözcük), üstelik, ressamın boyası, yontucunun taşı, müzikçinin do'su, mi'si gibi bir nesnedir. Ama şu özellikle ki, bu nesnede öbür sanat dallarının malzemelerinde bu ölçüde bulunmayan bir içerik, bir ağırlık vardır. Sözcük ya da sözcükler topluluğu, ekonomik, toplumsal, tarihsel, duygusal, düşünsel yüklerle yüklü, dili konuşan insanların anıları ile doludur. Dilin birinci görevi yerine getirilirken, simgelerin taşıdıkları bu ağırlıktan, tam değilse de yüksek oranda soyutlanılır. Bu ağırlık, sözcüklerin anlamlarında bir yere kadar gerçekleşen ve anlam saptamayı bir ölçüde olanaklı kılan değişmezliği altüst ettiği için sanat olarak dil alanının semantiğini büsbütün başka bir temel üzerinde kurmak gerekir.

Bütün bu çabalar, anlam için, anlam uğruna verilmiş çetin savaşlardır. Gene izninizle bir La Palice doğrusu söyleyeceğim: Dilin kendi yapısının dışında bir konusu vardır. Böyle bir dile konu (obje) dili denir. Ama konusu konu dili olan bir dile üst-dil (meta-dil) denir. "İstanbul büyük ve güzel bir kenttir", İstanbul'u belirlediği için konu dilinden bir tümcedir. "İstanbul büyük ve güzel bir kenttir" tümcesindeki 'büyük' ve 'güzel' birer sıfattır" tümcesi, üst-dilden bir tümcedir. Üst-dil, üç bölümden meydana gelir:

1. *Sentaks:* Sadece imlerle ilgilidir. Örneğin: 'Demiri ısıtırsan genleşir' tümcesi, bir içermedir.

2. *Semantik:* Ayrıca açıklamaya gerek yok, ancak bir noktayı anımsatmak gerekir: 'Doğru' ile 'Yanlış' anlamın temelleri olduğuna göre, tümcenin doğruluğu ya da yanlışlığı, doğal olarak semantiğe girer.

3. *Pragmatik:* Dil ile onu konuşan topluluk vb.'ye ilişkindir. Bugün ben pragmatik'i, Fenomenologların dedikleri gibi, ayraç içine koyup, ondan söz etmemekteyim. Oysa salt mantıksal inceleme dışında birçok bilimsel disiplinin temeli ve dayanağı pragmatiktir.

Artık bilimlere geçebiliriz. Bilimler de birer dil olduklarına göre, dil için öne sürdüğümüz bütün düşünceler, onlar için de geçerli olacak. Ama ondan önce şu noktaya dikkati çekmek isterim: Günlük dil, konu dili ile üst-dilin bir karmasıdır denir. Örneğin: 'sözcük', 'tümce' gibi sözcükler üst-dildendirler; 'sonuç çıkarılabilir' gibi ifadeler sentakstan, 'doğru', 'yanlış', 'anlamsız' sözcükleri semantiktendir. Pragmatikten örnek vermenin

gereksiz olduğuna inanıyorum. Bilimde de bu karmalar söz konusudur. Bilimlerin birer semantik dizge olduklarını, söze başlar başlamaz söylemiştik. Doğrudur, ancak bu, yüzde yüz gerçekleşmesi olanaksız bir durumdur. Çünkü gerçekte her bilim bir karmadır. Ancak karma olma niteliğinin derecesi bilimde başka, günlük dilde başkadır. Bu hal de, semantik'in egemenliğinin bir görünüşüdür. Karma olmama olayı ancak yapay diller (formalisierte sprachen) için söz konudur.

Düşünüş tarihi boyunca bilimlerin ne olduğu, aralarında ne gibi ilişkiler bulunduğu, hepsinin bir köke indirgenip indirgenemeyeceği gibi sorunlar tartışılagelmiştir. Hangi yan tutulursa tutulsun, bunların çoğunda kimi disiplinler tanıma uymuyor diye bilimler sınıfının dışına atılmıştır. Kiminde de bilimler arasında değer ayrımları güdülmüştür. Örneğin Aristoteles'e göre, ancak genel olanın bilimi olabilir. O zaman özel, genelin sayesinde, geneldeki sınıfın içine girdiğinden dolayı, dolaylı olarak tanınabiliyor. Oysa Aristoteles için asıl var olan, teker teker nesnelerdi... çok garip! Bu durumda Aristoteles'e göre Tarih, bilimler grubunun dışında kalıyor. Kant da ancak matematik doğa bilimlerinin gerçek bilim olduğunu öne sürerek Tarih'i gene bilimlerin dışına atıyor. Bilimleri birbirine indirgenemeyen iki öbeğe ayıran düalist görüşler var. Bir yanda doğa bilimleri, bir yanda –eskiden dediğimiz gibi– "manevi" bilimler, şimdiki deyişle insan bilimleri. Bunlar birbirine indirgenemeyen iki öbek sayılıyor. Bunlarda Tarih bir tarafta bulunuyor; fakat bu tezde şöyle deniyor: Doğa bilimleri, varlığın ancak yapısını, yani dıştan nitelikler bütününü bize bildirebiliyor, varlığın içine nüfuz edemiyor. Varlığın içine nüfuz edebilen ancak öteki öbektir, yani manevi bilimler denen öbektir. O zaman ne oluyor? Bilimler arasında bir değer ayrımı gözetiliyor. Yüksek değerli bilimler vardır –ki bu birçok metafizikçinin görüşüdür– onlar da işte, insan bilimi denen bilimlerdir; bir de düşük değerli bilimler vardır, onlar da doğa bilimleridir. Kimileri de, bilimden yasalar kurup, geleceği kestireni anlıyoruz demekle Tarih'i gene dışarı atıyor. Demek oluyor ki, bilimlerin sınıflaması ve bilimlerin birbirleriyle olan ilişkileri sorunu oldukça kesmekeş içinde. Oysa bilimin, hiçbir görüşle, hiçbir akımla, hiçbir öğretiyle çatışmayan şöyle bir genel tanımı verilebilir: "Bilim, birbirine herhangi bir yöntemle bağlı doğrulukları öne sürülen birtakım önermelerin, yani tümcelerin meydana getirdiği bir bütündür". Bu tanım benimsenince, her bir bilimin birer dil olduğu da hemen anlaşılıyor. Neden? Çünkü bu tanımla bilim, bir tümceler bütünü oluyor. Tümceler bütünü ne demektir? Bir dil demektir. İşte onun içindir ki bilimler birer dil oluyor. Bu durumu örneklemeye çalışmak için fiziği pilot-bilim olarak alalım ve oradan tarihe geçelim. Fizik dili, daha doğrusu dil olarak fizik, Türkçe, Almanca, Fransızca gibi bir günlük dildir. Buna fizik bilimine özgü "ivme", "gravitasyon", "molekül", "potansiyel", "kinetik gaz kuramı", "izotop", "izotrop", "osmoz" gibi teknik terimler katılmaktadır. Bu teknik terimler Türkçenin içinde (yani fiziği Türkçe olarak okursak veya yazarsak), Türkçenin sentaksı içindedir ve o sentaksa uygun olarak kullanılır. Bir fizik kitabını açarsanız görürsünüz ki Türkçe söylüyor bize. Anlamazsanız, sebebi fizik bilmemenizdir, yoksa Türkçe bilmemeniz değil. Fizik genellikle konu dilidir. Bunda:

1. Mutlak devinim, göreli devinim, yörünge, kitle, süredurum, enerji, gerilim vb. gibi kavramların tanımları vardır.

2. Deneyimlerde kullanılan aygıtların betimlenmesi vardır.

3. Olguları toplayan ve ileride olabilecek olguları yeteri kadar yüksek olasılıkla önceden kestiren yasalar vardır.

4. Belirli fiziksel durumların hesaplanmasında, ifadesinde, yasaların ifadesinde, dizgeli bir dil olarak matematiğin kullanılması vardır.

Ama bunların yanında başka bir şey daha vardır. Fizikte, fiziğin görevi, fiziğin yöntemi, yasaların yüzde yüz pekin olup olmadıkları, olasılık dereceleri gibi üst-dilden öğeler de bulunmaktadır. Fiziğin yüzyıllar boyunca gelişip gerçekleşen bir insan yapısı

olduğu besbelli. İnsan yapısı olmak bakımından da pragmatik bir yanı olmaması olanaksız; ama bütün doğa bilimlerinde olduğu gibi, 'pragmatik' ayraç içine konmakta ve yalnız sentaks ile semantik ele alınmaktadır. Örneğimizde fiziğin sentaksı, az önce belirttiğim gibi, Türk dilinin sentaksıdır. Katılan özel teknik terimler doğal olarak bu sentaksa uymaktadır. Semantik'e gelince, her gerçek bilim bir semantik dizgesidir, onun için fizik de bir semantik dizgesidir. Her gerçek bilim diyorum, "gerçek bilim" demekle, Mantıkla Matematiği ayırıyorum. Çünkü onlar, kullanılmakta olan bir terime göre, "içeriksiz"dirler. Yani onlar doğrudan doğruya bir olayla karşılaşım durumunda değillerdir. Biz karşılaşımı kurduktan sonra içerik kazanırlar. Örneğin: $1/2gt^2$ aslında bir matematik formüldür; ama biz 'g, ivmedir; t, zamandır' dediğimizde bu, fiziğin dili olarak içerikli olur. Yoksa kendi başına olunca içeriksizdir. Bunun gibi 'A ve B' dediğimiz zaman, A bir önermedir, B bir önermedir, (ve) onları bağlamaktadır; ama A hangi önerme, B hangi önerme? A herhangi bir önermenin yerini tutar, B de herhangi bir önermenin yerini tutar. Demek ki, mantık da tıpkı matematik gibi içeriksizdir. Bunların dışında, gerçekliğe ilişkin bütün bilimler birer semantik dizgedir. Şimdi fizikten elde ettiğimiz bilgilere dayanarak, insan bilimine bir örnek olmak üzere, Tarih denen dilin semiotik bakımından kısa bir incelemesini deneyeceğiz. Tarih, bilimin genel tanımına uygun olduğundan, bir bilimdir. Çünkü birtakım tümcelerden meydana gelmiştir, bu tümcelerin doğruluğu öne sürülmektedir ve bunlar herhangi bir biçimde birbirlerine bağlıdırlar (örneğin, nedensellik bağıyla). İşte bu dil, örneğimize uygun olarak Tarihe özgü teknik terimlerin de yer aldığı Türkçedir. Sentaksı Türkçenin sentaksıdır. Tarih de bütün öbür bilimler gibi bir semantik dizgedir dedik. Ancak yapısı gereğince, Tarihte pragmatik, fizikte olduğu gibi ayraç içine konmaz ve açıkta durmaktadır. Örneğin Fransız Devrimi'ni yazmış olan türlü türlü tarihçiler arasından aklıma şu ikisi geliyor: Biri, Adolphe Thiers gibi eski bir gelenekçi, biri de Albert Mathiez gibi bir sosyalist. Bunların ikisini karşılaştırma öğesi olarak ele alalım: Thiers için Robespierre orta halli bir kişiliğe sahip, imgelem, tasarım gücünden yoksun, salt bağnazlığının sonucu gözünü kırpmadan adam öldürten, kısacası yüksek nitelikleriyle değil, olayların sürüklemesi ile Konvansiyon Meclisi'nde o bilinen egemen yeri almış olan biri. Mathiez için tersine, Robespierre özgürlük ülküsü yolunda ödün vermez, "incorruptible" bir kahraman. Bunun gibi, bu iki tarihçi, 1789 olayları, devrimcilerin giriştikleri dış savaşlar, XVI. Louis'nin kaçma girişimi, Cumhuriyetin ilanı, XVI. Louis'nin idamı, Jakobenler'in diktatoryası, Dokuz Termidor üzerine başka başka yorumlarda bulunuyorlar. Demek ki her iki tarihçi yapıtlarını kaleme aldıkları sırada önceden; devrimler, devrimlerin nedenleri, devrim zamanlarında insanların davranışları, hatta bu gibi zamanlarda olayların gidişine ekonomik ve tinsel faktörlerin etkisi üzerine, birbirlerinden farklı düşüncelere sahipler. Thiers ile Mathiez, konu-dili olan Tarih yardımı ile karşılaştırılan olaylar üzerine çoğu zaman birbirinin taban tabana karşıtı olan yorumlara varıyorlar. Bu ne demektir? Thiers'in Fransız Devrimi Tarihi ile Mathiez'in Fransız Devrimi Tarihi birer konu-dili olarak, anlatım özelliklerinden gelen ayrılıklar, daha çok ya da daha az belgeyi temele almaktan ya da belgeleri daha iyi ya da daha kötü incelemiş olmalarından meydana gelen ayrılıklar bir yana, aşağı yukarı bir ve aynı olabilir. Ancak yeni belgeler dolayısıyla bir olgu ya da bir kişilik üstüne yargı değişebilir. Şimdi bir an için diyelim ki, bu son durum söz konusu değil, yani her iki metin birbirinin eşi. Thiers için, kendi görüşüne uygun olarak, "Robespierre büyük bir özgürlük kahramanıdır" sözü yanlış olacak. Mathiez için aynı söz doğru olacak. İki tümce de, konu-dili üstüne öne sürülmüş biri olumlu, biri olumsuz iki yargı, başka deyişle, üst-dilden, birbirini değilleyen iki tümce. Birincisinde pragmatiği Thiers, ikincisinde Mathiez temsil ediyor ve görülüyor ki; pragmatik, üst-dili yüksek ölçüde etkilemektedir.

Düşüncelerini açıklıkla dile getirmek için durumu belki olduğundan daha basit göstermiş oldum. Söylediklerime türlü itirazlar yapılabilir. Şimdi onlardan iki tanesini ele alalım:

1. Doğa bilimi çok az sayıda nedenle açıklamasını gerçekleştirir. Oysa, tarihte belirli bir olgunun çok sayıda nedeni gösterilir. Bunların elden geldiği kadar, hepsini çıkarıp

göz önünde bulundurmak çok çetin, çok zor, çok ince bir iştir. Başka deyişle, bilim olarak Tarih, doğa bilimleriyle karşılaştırılamayacak ölçüde karmaşıktır.

Şimdi yanıt: Evet, Tarih denen konu-dilini yazmak, çok zahmet ve sabır isteyen bir iştir. Ama doğa bilimleri denen dilleri yazmak da daha kolay değil. Şöyle ki, bir fizik olayını incelerken onda etken olan öğelerin sayısı, tıpkı Tarihte olduğu gibi, pek çoktur; ancak arada şu küçük fark vardır (yani bilgi kuramı bakımından küçük): Fizikçi bir seçim, bir ayıklama yaparak öğelerin birçoğunu ihmal eder, geri kalan en önemli öğeleri bir matematik fonksiyon bağıntısında birleştirerek yasasını elde eder. Onun içindir ki, doğa yasası bir yaklaşımdır, sadece bir ölçüde doğrudur. Tarihçi, fizikçiden biraz daha çok öğeyi elde tutmayı yeğ bulur. Yoksa aralarında bir temel yapı ayrılığı yoktur. Her ikisinde de öğeler çok sayıdadır. Fizikçi küçük olanları ihmal eder, onun için olasılıklı bir yasa elde edebilir. Bunu da sonuna kadar başaramaz, ama bir yere kadar başardığını kabul edebiliriz.

2. Doğa biliminde, örneğin Fizikte, inceleyen incelenenden ayrı ve onun karşısındadır. Oysa Tarihte durum büsbütün başka. Tarihçi tarihin içindedir ve kendisi tarihsel bir varlıktır. Onun için tarihçinin öznelliği-nesnelliği fizikçinin öznelliği gibi değil, göreli bir öznelliktir.

Yanıt: Klasik Fizik, (F) gibi bir fizikçinin A, B, C, D öğelerinden meydana gelen fizik dizgesini incelerken A, B, C, D bütününün tamamıyla dışında olduğunu söylerdi. Klasik Fizik, yani Galile-Newton fiziği. Şimdi bir fiziksel dizge var: A, B, C, D olgularından meydana gelen bir bütün. Bunu inceleyen, bunun dışındadır derdi bu Fizik. Ama bugün çağcıl (modern) fizik bize gösteriyor ki, bu bir yapıntıdan başka hiçbir şey değildir.

Heisenberg'in belirsizlik bağıntılarını ele alalım; şu "Ungenauigkeitsrelation" ya da "Unschärferelation" denen belirsizlik bağıntılarını. Bu bağıntılar bugün doğa yasası olarak da kabul edilmektedir. Heisenberg diyor ki: Bir elektronun yerini saptamak için çok küçük dalga uzunluğu olan, yani çok büyük enerji kuantumu olan ışın kullanırız. Bu ışın, çarpma sonucu elektronun hızını değiştirir. Demek oluyor ki elektronun yerini saptarken hızını saptayamıyoruz. Öte yandan elektronun hızını saptamak için, dalga uzunluğu nispeten büyük, yani enerjisi daha az bir ışın kullanırız. O zaman hızını saptayabiliriz, fakat yerini saptayamıyoruz. Burada bu ışın nedir? Bu ışın işte, inceleyendir, yani pragmatiktir. Bir yerde saptayabiliyor, bir yerde saptayamıyor; ama bu öznel bir iktidarsızlık değildir, doğrudan doğruya fiziksel dizgenin ne olduğunun bir ifadesidir, başka da hiçbir şey değildir. Fiziksel dizge, araştırılan fizik dizgesi, ölçen aygıt ya da gözlemleyen laboratuvardaki adamdır. Bunların hepsi birden fizik dizgesini meydana getirir. Bunu çok kaba bir örnekle anlatayım: Diyelim ki, bir hasta çocuk var. Ağzına termometreyi sokuyoruz, ateşini alıyoruz, bakıyoruz ateşi 39°C. Çocuğun ateşi 39°C mi? Hayır. Çocuk ile termometrenin meydana getirdiği dizgenin ısısı 30°C'dir. Fakat termometre küçücük olduğundan 39°C ile aslı arasındaki ayrım o kadar küçük olduğu için doktor bunu 39°C olarak kabul eder. Fizik laboratuvarlarında bu gibi ayrımları gösteren düzenler, aygıtlar vardır. Şimdi bir su kabı alalım ve içine bir termometre sokalım, çıkartalım bakalım: 18°C. Demek suyun ısısı 18°C. Hayır! Su + termometrenin meydana getirdiği bütünün ısısı 18°C'dir. Şimdi bunun böyle olduğunu anlamak için başka bir şey yapalım: Su kabını alalım, içine su koyalım ve içine kolum kadar bir termometre daldıralım. O zaman göreceksiniz, ne kadar muazzam bir fark olacaktır. O zaman su ile kolum kadar termometrenin birlikte meydana getirdikleri fiziksel dizgenin ısısı belki 11°C çıkacaktır, belki 9°C, belki 6°C çıkacaktır. İşte o zaman iyice anlaşılacaktır ki, pragmatik tıpkı tarihte olduğu gibidir. Tarihte de durum bundan başka değildir. Tarihçi tarihseldir demek, tıpkı fizikçinin fizik dizgesinin bir öğesi olmasına paralel olarak, tarih denen dilin içinde bir öğe olması demektir. Yukarıdaki örnekte Thiers ile Mathiez'in her biri, başka diller içinde konuşuyorlar; çünkü her biri ayrı birer üst-dilin içinde bir öğedirler.

Bu karşılaştırmaları ne amaçla yaptık? Çünkü bütün bilimlerin birer dil oldukları görüşü kabul edilince, bunların hepsinin birden bir tek bütün oluşturduğu görüşünü böylece bir ölçüde göstermiş oluyoruz.

I. *Tekniğe gelince:* Bilimlerin uygulaması olarak kurulan bütünlerin kural ve yöntemleri, ya da bu bütünlerin kendileri anlamlarına geldiğine göre;

1. Yöntem ve kural olarak üst-dillerin uzantısı,

2. "Bütün" olarak ise, üst-dilin yardımı ile meydana getirilen karmaşık nesne'dir.

II. *Teknoloji* ise; endüstrinin türlü dallarında uygulanan kural ve yöntemlerin incelenmesi olduğundan; ya türlü bilimsel üst-dillerin uzantıları olacak, ya da endüstri etkinliğinin dil olarak izdüşümünün üst-dili olacaktır.

Bilim-teknik-sanatın birleşme noktası olan mimarlığın durumu acaba bu görüşe göre ne olmalıdır? Bunu düşünmeyi de felsefeye yakınlık duyan mimarlara bırakıyorum.*

* *Bilimin Işığında Felsefe*, Adam Yayınları, İstanbul, 1985, ss. 49-58.

FELSEFENİN BAŞLANGICI, DOĞU, KORKU, BİREY

SELÂHATTİN HİLÂV

Felsefe, belli bir somut varlığa, bir tikelliğe; bir imgeye, bir tasarıma bağlı olmayan, ondan sıyrılmış olan düşüncenin ortaya çıkışıyla başlıyor. Bir somut ve tikel varlığa yönelik olmamak; onda bulunmamak ve kendine dönmüş olmak felsefenin iç-başlangıç noktası; onu öteki düşünce biçimlerinden ayıran düğümsel-nokta. Başka bir deyişle, imge değil de genel ve soyut düşünce yani kavram ortaya çıktığı zaman felsefenin başladığından söz edebiliriz. (Burada, felsefenin iç-başlangıcından söz ediliyor; hiç kuşkusuz bu ortaya çıkış, dolaylı olarak başka gerçeklere; onların ortaya çıkışına bağlıdır; onlar olmadan felsefe de söz konusu olamaz. Nitekim Hegel, kendini halk olarak tanıyan bir halkın; birey olarak koyan bireyin bulunmaklığını, felsefenin başlangıcının koşulu olarak görür. Halkın kendibilincine ulaşması, bireyin, kendisi ve başkaları tarafından bir birey; dokunulmaz ve tümel bir varlık olarak kabullenilmesi ise, Hegel'de Tin'in deviniminin bir uğrağı, bir basamağıdır. Ama felsefeyle birlikte ve onun varlık koşulu olarak ortaya çıktığı ileri sürülen bu gerçekler, yalnızca Tin'in devinimiyle açıklanabilir mi? Açıklanır denince, Tin'in devinimini koşullandıran nedir? diye sormak gerekir. Bu, Hegel'e eskiden beri ve özellikle maddece felsefe tarafından yöneltilen haklı bir eleştiri).

Tin (felsefe, halkın kendibilinci, yasallık, bireysellik, kültür vs.), kendi belirlenimlerini ve görece bağımsızlığını içinde taşıyor kuşkusuz. Ama, daha genel bir çerçevenin belirleyiciliği; insanoğlunun dünyayı ve kendini işleyip yoğurması, maddesel etkinliği; kısacası *praksisi* olmadan bu ortaya çıkışları kavramak hayli güç. Ne var ki, sözünü ettiğimiz eklemlemeler ve dolayımlar (praksis/ekonomik üretim ve koşulları/bunlardan kaynaklanan, görece bir bağımsızlığı olan, bunları etkileyen ve hatta toplumsal bütünün ya da oluşumun kurucu öğeleri olan kültür yani üstyapı gerçekleri) irdelenmeyecek bu notlarda. Yalnızca, felsefenin başlangıcının, Doğu'nun, korkunun, bireyin iç belirlenimlerinin betimlenmesine ve saptanmasına yönelmek söz konusudur.

Hegel'e göre, felsefesel düşünce, tümellik olarak, kavram olarak, öz olarak ortaya çıkar; varoluş tarzının temeli budur. Düşünce daha önce, çeşitli biçimlere bürünmüş olabilir (bu bakımdan Hegel'de düşünce ile felsefe arasında çok önemli bir fark var); mitoslarda da dinde de, düşüncenin işleyişiyle karşı karşıyayız, ama burada düşünce, tasarımın, imgenin, tikel varlığın; yani *doğanın* içindedir henüz; ondan sıyrılmamış, kendi bağımsızlığını kazanmamıştır. Tikellik, sınırlanmışlık demektir; bir başka deyişle, özgürlüksüzlüktür ve aynı zamanda kendisinden başka bir yerde, bir yabancı varlıkta bulunmak demektir (dinde, mitoslarda ve ekleyebiliriz *ideolojide* bulunmaktır). Ama doğallıktan, tikellikten, başka yerde olmaktan sıyrılıp kendine dönen, kendi yanına gelen, kendi yurdunda yerleşen düşünce, bu edimiyle birlikte, tümelliğe, özgürlüğe kavuşuyor; kendi başınalığını ediniyor; bir başka deyişle, *töz* oluyor. Yani artık, dünya düşünceden başlayacaktır; düşünce dışındaki bir varlıktan başlamayacaktır; onunla sınırlanmayacaktır.

Böyle bir görüş, hiç kuşkusuz haklı olarak, felsefeye, dıştan verilmiş her şeyin (mitos, din, otorite, ideoloji) eleştirilmesi görevini yükleyecektir. Gerçi Hegel felsefesinin, böyle köklü bir eleştiriden çok, yaşadığı çağın kurulu düzenini haklı çıkarmaya ulaştığı söylenir ve bu, bir bakıma doğrudur. Ama aynı felsefenin buna ters bir doğrultuda (eleştirel/sol/ devrimci) "geliştirilmiş" olduğunu biliyoruz. Ya da Alexandre Kojève gibi bilgin-düşünürlerin, Hegel'i bir tanrıtanımaz ve maddeci filozof olarak yorumladıklarını da biliyoruz. Herhalde, Hegel'in canlı ve güncel yanı, bu sonuncu yorumlardadır.

Özgürlük ile felsefe arasında, kökçe bir birlik, beraberlik var. Halk ve birey kendini özgür olarak koyamadığı sürece, felsefenin varlığından söz edilemez. İnsansal varlığın (Hegel Tin der buna), doğal olandan (duygu, istek, tutku, korku) sıyrılamadığı ve bunları aşıp daha yüksek bir düzeyde örgütlenemediği yerde, yani gerçek anlamıyla bireyin ortaya çıkmadığı yerde yoktur felsefe ve olamaz.

Doğu, bize bu sıyrılmamışlık görünümünü sunuyor; daha doğrusu, bu sıyrılmamışlığın olduğu yere, özgürlüksüzlüğe ve bireysizliğe *Doğu* diyoruz. (Burada, Doğu, belli bir praksise ve onun gözlemlenebilir bir biçim edindiği, tenleştiği bir üretim biçimine sıkı sıkıya tekabül eden bir kategori olarak ele alınmış değildir. Yani bir ekonomik kategori değildir; bir coğrafya terimi de değildir. Hiç kuşkusuz bunlarla ilişkisi vardır Doğu'nun; ama burada Doğu, yalnızca iç varlığı, özü, yani insanın dünya karşısındaki bir duruşu, dünyaya belli bir *oranı* olarak ele alınıyor ve nedensel bir açıklama değil betimleme çerçevesinde irdeleniyor. Bu bakımdan, Doğu, ağır basmamakla ve kesin olmamakla birlikte Batı'nın bazı toplumsal kesimlerinde ve zümrelerinde bulunabilir; yani onlar da bu anlamda Doğulu olabilirler. Öte yandan ekonomik ve coğrafi anlamda Doğu'nun içinde de Batı'ya ve hatta onun aşılmasına rastlanabilir. Japonya, bir bakıma tam anlamıyla "Batı"dır; Çin ve Çinhindi gibi ülkeler ise, çok daha yüksek bir toplumsal yaşama yönelmişlerdir. Demek ki, "Doğu", bu notların irdelenmesi çerçevesinde, ekonomiyle birebir bir tekabül içinde ele alınıyor. Bu da, belki daha sonra, ekonomiye bağlamak üzere, Doğu'nun bir öz olarak kavranması çabasını içermesinden ötürü böyle oluyor).

Doğu dediğimiz böyle bir bütünsellikte, böyle bir özde, ne gibi belirimlerle (tezahürlerle) karşılaşılıyor ve karşılaşılabilir?

Özetle şöyle denebilir: Bu bütünsellikte, düşünce saydam değil; kendini göremiyor; tek yönlülükten (verilmiş nesneye yönelmişlikten) sıyrılıp sınırlarını kaldıramıyor. Bundan ötürü düşüncenin tabanını, eleştiri değil, inanç oluşturuyor; düşüncede özgür bir devinim yok, özgürlük yok; yani düşünce kendisinden başlamıyor; olumsuzlama olarak değil, bir dış gerçeğin olumlanması olarak ortaya çıkıyor. (Hegel, Çinlilerden söz ederken, "eşittirler, ama özgür değildirler" diyerek, bütün geleneksel Doğu için geçerli olan ilginç bir saptamada bulunur).

Bu düşünceyle donanmış olan insan teki, kendini gelip geçici bir şey, varlığı kendinde olmayan ve kendinden başlamayan bir varlık, bir görünüş; özsellik taşımayan bir varoluş; kısacası bir ilmek olarak görecektir. Yani, dışındaki bir tözün (Doğa, sonsuzluk, tanrılar ya da Tanrı ve Hegel'e eklemeler yapalım: devlet, cinsellik, toplumsal yer –mevki–) karşısında bir ilmek olarak duracaktır; varoluşacaktır. Gerçek anlamda bir birey olmadığı için iradesini tözsel bir gerçek olarak tanımayacak ve tanıtamayacaktır (kabul ettirmeyecektir).

Despotluk ve onun duygu ve heyecan alanındaki tabanını oluşturan *korku*'nun kaynaklarıdır bunlar. Doğu'da insan teki, iradesinin irade olarak kabullenilmesinin değil, isteğinin nesnesini her ne olursa olsun elde etme peşindedir. Burada, dolayımdan (iradelerin karşılıklı olarak kabullenilmesi demek olan yasadan) geçmek; onunla dolayımlanmak diye bir şey yok; bir kör döğüşü ve *keyfilik* içinde herkesin her istediğini elde etme savaşı söz konusu ("gücü gücü yetene" deyiminde belirtildiği gibi). Bu da, korkunun ve onunla birlikte kaçınılmaz bir biçimde ortaya çıkan, iki yüzlülüğün, gizli kapaklı iş çevirmenin, açık gözlülüğün, kaytarmacılığın, öyle olmadığı halde öyleymiş gibi *görünmenin,* yalanın, övünmenin, övmenin, aldatmanın, *temel kategoriler olarak* yaşama egemen olmasına, genellik kazanmasına yol açacaktır. Bu durumda, bir iç ahlâksallığın, vicdanın, toplumsal ahlâkın bireyi belirlemesi değil, cezalandırılma korkusu ve cezayı atlatma umudu söz konusudur; temel psikolojik güdülenimlerdir bunlar.

Doğu'nun eski bütünselliğinin çözülüp dağıldığı; yasanın yokluğunu dolduran korkunun ve töresel yaptırımların geçerliğini yitirdiği, bütünselliğin öteki dengeleyici öğelerinin etkili olmaktan çıktığı ve üstelik bu durumun üzerine yasa, toplumsal ahlâklılık ve vicdan yani iç ahlâksallık üzerinde temellenen Batı ilişkilerinin, yani kabaca kapitalist ilişkilerin (bu, kapitalizmde yasaya ve vicdana aykırılık yok demek değildir) getirdiği olanaklar eklendiği zaman Doğu'lu insan tekinin (açıkgözlüğün, kurnazlığın) inanılmaz serüvenleri de başlayacaktır. Başka bir deyişle, bütün öteki yaşam alanlarında görüldüğü gibi, burada da, eski ve artık parçalanmış tözün (din, inançlar, töreler) yeni ilişkiler ve

onların getirdiği olanaklarla örtüşmezliği ortaya çıkacaktır. Yani yeni biçim, eski ve köhne tözle (hiçbir zaman tamı tamına elenip ortadan kalkmaz bu töz) yani içerikle örtüşemeyecektir; ortada, indirgenmez bir "uymazlık" süregidecektir. Siyasal yaşam sanat ve edebiyat, cinsellik, giyim kuşam, davranış biçimleri, hep bu yeni biçim ve eski içerik aykırılığını göz önüne seren kasvetli örneklerini yineleyip duracaktır.

Hegel'in Doğu'da, Batı'daki anlamda "vicdan yokluğu"ndan ve yalnızca cezalandırılma korkusundan söz etmesi, özellikle Batı darbesi altındaki Doğu'da daha belirgin bir anlam kazanır. Gerçekten de, naylon pirinç yapmak, zeytinyağına makina yağı karıştırıp ihraç etmek, öldürücü etkileri olan ya da beklenen etkilerden hiçbirini göstermeyen ilaçlar hazırlayıp satmak, bataklık araziye ruhsatsız ve kaçak inşaat yapıp kadın, erkek ve çolukçocuğun ölümüne yol açmak gibi etkinlikler ve "girişimler" başka türlü nasıl açıklanabilir?

Daha önce, ilksel olarak dinde ve devletle (tözde) bulunan insan tekinin (Doğu'daki durum); yani kendi başına varlığı olmayan, dünyayı kendinden başlatmayan, ama yine de tarihsel-toplumsal bir bütünsellik içinde görece bir dengede yer alan Doğu "birey"inin iki yüz yıldır, eski tözden yeni bir töze (töz-bireye, yani ilineksellikten çıkıp tözleşmiş kişi tipine ve onun bütünselliğine) kendini aktarmaya çalıştığı bir toplum düşünelim. Bu sefer de, Batı'nın ilineği olma söz konusu olacaktır burada... (Doğulu insan teki, bir töz değişimini gerçekleştirmemişse ve içinde bulunduğu bütünsellik köklü bir değişimden geçmemişse). Çünkü Batı serüvenini yaşamadan, yani *töz-birey* ve *kişi* olmadan onu özümlemenin olanaksız olduğu (ideolojinin iddiasına rağmen) kendini somut yaşamda her an gösterecektir. Böylece yabancı bir bütünselliğin içindeki ilineksellikle; yani ilineğin ilineği olma durumuyla *(katmerli ilinekleşme)* karşı karşıya kalacağız. Başka bir deyişle, bu durumda Doğulu insan teki, hakkı olmayan bir yerde bulunmak isteyecek; bunun için eğreti ve beyhude çözümler bularak (açıkgözlük, kurnazlık ve taklit kategorilerinin alanıdır burası) didinip duracaktır. *Taklit,* göründüğü gibi olmamak ve olduğu gibi görünmemek, eski korkunun yerini alan yeni korku yani yabancılardan korkmak ve kendi gerçeklerini onlardan saklamak; işine geldiği zaman Doğulu, işine geldiği zaman Batılı olmak, bu katmerli ilinekleşmenin temel belirlenimleri olarak ortaya çıkacaktır. Doğu'nun Batı'ya yönelmek isteyişinin, yani genellikle Batıcılık hareketlerinin kendinde (nesnel) varlığıyla bilinçsel yansısı yani kendini *sanması* (ya da Hegel'ci anlamda fenomenolojik yanı) arasındaki örtüşmezlik buradan kaynaklanıyor denebilir. Böylece burada, eski tözünü yadsıdığı halde, ondan (köklü bir bireysellik değişimi, nitel bir toplum-ekonomik dönüşüm gerçekleşmediği için) hiçbir zaman kurtulamayan; her iki töze de bağlıymış gibi görünen bir *kalp bireysellik*'in yırtılışı söz konusu olacaktır. Ama bu yırtılma, bağdaşık (homogène) bir birey varlığında ortaya çıkmadığı, yüzeyde kaldığı için yaratıcı ve trajik bir olumsuzlamayı ve dolayısıyla daha yüksek bir düzeye çıkıp gelişmeyi, yani aşmayı getirmeyecektir; gerçekleştirmeyecektir. Bu yerinde sayış, aynı gerçeklerin, olayların, birbirinin kopyası olan kişilerin sürekli olarak yinelenmesinde; bir çeşit gülünç *zamansızlık*'ta; bireysel ve toplumsal bellek yokluğunda kendini gösterip duracaktır.

Ama ilineksel olan insan teki, aslında, kendisinin hiçbir zaman gerçek bir varlığa değil, ancak bir *görünüşe* sahip olduğunu için için bilmektedir. Bundan ötürü, örneğin siyasal alanda, yüz yaşındaki politikacılardan hâlâ bir şeyler beklemek; yaptıkları eski ve feci yanlışlara rağmen onlardan birşeyler ummak; onları yanlışlarından sorumlu tutmamak; bir düşünceyi temsil ettikleri için değil, yalnızca ortada *göründükleri* için onları önemli kişiler olarak görmek de aslolanın varlık değil, görünüş olduğu düşüncesinden kaynaklanıyor denebilir. Burada ilk bakışta tek kişiye veriliyor gibi görünen önem, son çözümlemede, insanın ve bireyin hiçliğinin kabullenilmesi karşısında, görünüş olarak sürekliliğine duyulan bir hayranlıktan başka şey değildir. Yine burada, bireyin içsel ve tözsel varlığı değil, sürekli olarak görünmesi önem kazanmaktadır. Böylece, çok yaşayan ve görünmekte ısrar eden bir kimse, töze o ölçüde çok benzediği için beklentilerin ve önemsenmenin konusu olacaktır.

Gazete, film ya da televizyonda görünmenin hayranlık uyandırması da bu bağlam içinde açıklanabilir. İlineksel olan insan teki, bir ikinci varlığı olan görüntüyü, yazıya da imge olarak gazetede, filmde, televizyonda gördüğü zaman şaşırmakta; kendi uçucu ve geçici varlığının bu dışlamasına karşı sınırsız bir hayranlık duymaktadır.

Ekonomi alanında, tözsel bir varlığı varmış gibi davrandığı halde, sürekli olarak töze sığınan davranışı da, ilineksel girişimcinin ayırt edici özelliği olarak görebiliriz. Başka bir deyişle, Batı ilişkileri içindeki eski ilineksel insan teki, hem girişimci (müteşebbis) hem de sıkıştığı zaman töze (devlete) sığınan, ondan yardım dilenen bir insan olmak ve bundan ötürü de hiçbir zaman gerçek bir girişimci (Batılı, kapitalist) olarak (hem kişi hem de sınıf olarak) ortaya çıkamamak durumunda olacaktır. Milyarlık özel girişim kurumlarının, işler ters gidince, devlete satılmaları ve devletin bunları ekonomik yaşamın "düzeltilmesi" için satın alması, bu durumda, töz olamamış girişimci ile töz olma niteliğini kaybetmemiş devletin (devlet baba'nın) *işbirliği* olarak görülebilir.

Düşünce ve bilim alanında, Batı etkisindeki Doğu, kendi ilinekselliğine sarılarak sahte ve taklit bir dünya yaratmaya çalışacaktır. Bilim ve düşünce adamı, eleştirel bir tavırla ve kendi başına var olan bir "birey" olarak davranamayacak, ideolojinin yardakçılığını yapacak; "evet efendimcilik"ten ileri gidemeyecektir. Somut yaşamda ise, üniversitelerde ya da okullarda, birbirinin ayağını kaydırmak, "hulus çakmak" tavırlarının dışına çıkamayacaktır. Entrikalar çevirerek, oda, masa, iskemle, kıdem mücadelelerine, hiçbir özgün düşünceye sahip olamamanın zavallılığı eşlik edecektir. Ve "ithal" edilen düşüncelerle, sahte bir "özgünlük" yaratılmaya çalışılacaktır.

Aynı bağlam içinde asistanın profesöründen *korkacağını* ve daha sonra profesör olduğu zaman aynı korkuyu çevresine ve alt kademelerindekilere salacağını söyleyebiliriz. Bu arada hiç kimsenin kendisinden önce geleni bir "birey" olarak merak etmemesi de ilgi çekicidir. Kişiler ilineksel olduğu için, bir önceki ve sonraki arasında fark yoktur bu durumda; sadece elde edilen kıdem ve "mevki" önemlidir; çünkü o mevkiyi herhangi bir kişi bireysel yeteneklerinden ötürü elde etmemiştir, ama oraya geçebildiği için bireysel bir önem kazanmıştır. Bu nokta, ilineksel birey ile töz arasındaki bir insan-dışı formu gösterebilir bize. Başka bir deyişle, memuriyet ya da bürokrasi dediğimiz şey, aslında, tözün (devletin ya da dinin) somutlaşması ve tenleşmesidir; ama insanı, bütün gerçek bireyselliğinden soyarak gerçekleşen bir tenleşmedir bu. Resmi durumlar, memurlak ve çok daha genel olarak cinselliğin insana yüklediği formlar, aslında, tözün ikincil ortaya çıkışları; *ikincil tözler* olarak görülebilir. Çok daha geniş olarak, düşünme ve sanat yaratışı alanında ortaya çıkan kalıplaşmalar (örneğin Divan şiirinde *mazmunlaşma*) da, ilineksel insanla töz arasındaki uğraklar ve formel dolayımlar olarak görülebilir. (Mazmunlaşma; hem düşünce hem sanat alanında kendini kalıplaşma ve moda olarak gösterir ve ayrıca incelenmesi gereken bir konudur).

Bu durumda, en özgür bir alan olması gereken felsefede bile, resmi çerçeve içinde, "evladiyelik akımlar ve filozoflarla" sürekli olarak karşılaşmamıza şaşmamak gerekir. Çünkü, daha alt kademede olan memur-düşünür, daha üst kademede olan memur-düşünürün yani hocasının ileri sürdüğü akımı kabullenmek ve bağlılığını belirtmek için aynı doğrultuda çalışma zorundadır. Batı'nın yaratıcı düşüncesinin, ilineksel insan teki alanına düştüğü zaman geçirdiği kasvetli bir serüvendir bu.

Bilim alanında, herhangi bir görüş, bir tür kurtarıcı ve yabancı uzman olarak görülecektir. En son bilimsel buluşlar, son ve mutlak gerçekler gibi alınıp benimsenecektir. Yaratıcı düşünceden yoksun olan ilineksel insan teki, son aldığı kurtarıcıdan hemen sonra bir başkasının ortaya çıkarıldığını (yaratıldığını) hiçbir zaman anlayamayacak ve sürekli olarak onu ithal ettiği düzeyde kalacaktır. Yaratılmayan bir şeyin özümlenmesi söz konusu olmayacağına göre, teknoloji alanında da motor üretemeyen insanların kullandığı motorlu araçlar, kaza yapma bakımından dünya rekorlarını kırarak birinciliği kazanacaktır.

Herhangi yeni bir bilimsel akımın hemen moda olması da, taklit ve yaratışsızlık üzerinde temellenen insan tekinin tipik davranışlarından biri olarak görülebilir. Nitekim, Batı'da yaygınlaşan bir bilimsel yöntemin (örneğin edebiyat bilimi konusunda), bütün edebiyat fakülteleri öğretim üyeleri tarafından hep birlikte kabul edilip bir çeşit "toplu din değiştirme" görünümü edinmesi de, düşünceyi kendinden başlatamayan ve hazıra konmak isteyen insan teklerinin ayırt edici özelliğini göz önüne seren bir davranıştır.

Kök ve yaratıcılıkla sonucun aynı şey sayılması, düşünce ve sanat alanında gülünç sonuçlar doğurabilir bu durumda. Örneğin, F. Coppée (Baudelaire ve Rimbaud varken) büyük şair ya da P. Bourget büyük romancı sanılabilir. Kök anlaşılmadığı, yaratıcılık; yani dünyanın bireyden başlaması diye bir şey bilemediği için, sonuçların tümü arasında bir eşitlik olduğu sanılabilir (yani Batı'daki her ürünün eşit değerde olduğuna inanmanın getirdiği bir aldanma söz konusudur burada ve bu hak etmediği bir dünyayı/kültürü özümlediğini sanan Doğulunun çekmesi gereken bir acı ceremedir).

Batı/Doğu karşılaşmasının, yani tözsel bireyle, ilineksel insan tekinin karşıtlığını bir başka alanda da görebiliriz. Bu, gerçek, bilim gibi kültür yaşamının üst katlarına ilişkin bir olgu değil; ama dolaylı olarak onlarla yakından ilişkili. İntihar, yani insanın yaşamına iradesiyle son vermesi olayı da Doğu'da (çocuk ve yaşlı insan intiharları dışında) görülmeyen bir olay. Bu kültür bağlamında yani Doğu'da, intihar eden birisi "zayıf iradeli" olarak nitelenir. (Burada "irade"nin ne anlama geldiğini anlamak hayli güçtür). İradesini, istemini, başkalarına irad ve istem olarak kabul ettirmeyen, yani despotluktan, korkudan ve keyfilikten kurtulamamış olan insanların "irade" sözünü sık sık kullanmaları da ilginçtir. (Her şeye rağmen, burada "irade"nin, *doğaya bağlılık,* biyolojik değere baş eğme anlamına geldiğini söyleyebiliriz). Yaşamın anlamını kavramaya yönelen bir insanın, bir sanatçının ya da düşünürün canına kıyması Doğu'da hemen hiç görülmemiş bir olaydır. Batılıların ünlü "mutlak peşinde koşarak" canına kıyan bireylerine, Doğu'da rastlayamayız. Batı'daki bireylere benzer çabalar harcayan Doğulu insan teki, hemen bir mevki edinip toplumda saygınlık kazanmaya; beğenilmeye yönelir ve bu durumundan memnun olur; intiharı aklının ucundan bile geçirmez; intihar eden Batılılardan bol bol söz eder; onların satışını yapar. Bu, doğayla, biyolojik değerlerle, yaşamakla kendi arasına bir dolayım koyamayan; onları olumsuzlamaya uğratamayan, onlara "hayır" diyemeyen doğa içine batmış (Hegel'in deyimiyle) ilineksel insan tekinin davranışıdır aslında. Doğu'da, büyük ıstıraplar ve sıkıntılar, en sonunda bir yer edinmeye ve saygınlığa götürür; kendi varlığını ortadan kaldırmaya değil. Zaten, varlığını kendinden başlatamayan bir insan tekinin, varlığına son vermesi de düşünülemez.

Doğu'da "birey"in töze oranla ilineksel olduğunu söylüyor Hegel. Tözü de mutlak olarak, dinsel gerçeklik olarak düşünüyor. Biz bu töze, devleti ve onun toplumsal yaşam içindeki form kazanmalarından biri olan resmiliği, otoriteyi, bürokrasiyi katabiliriz. Bu, merkezi/despot gücün, korkuyla ve keyfilikle hüküm süren gücün tenleşme biçimlerinden biridir. Biyolojik olarak verilmiş olan her toplum tarafından şu ya da bu biçimde örgütlenmesi gereken bir başka temel gerçek de cinselliktir. Ve cinsellik, Doğu gerçeği içinde, ilineksel insan tekiyle ilişkili olarak özgül belirimler (tezahürler) ediniyor diyebiliriz. Töz olan, tözü içselleştirmiş ve bireyselleştirmiş olan (Batı'da) kadın/erkek ile, ilineksel ve tözü dışarıda kadın/erkek arasında (Doğu'da) bağdaşmaz bir aykırılık olduğu ileri sürülebilir.

İlineksel insan teki söz konusu olduğu zaman, kadın/erkek birey olarak değil, kadınlık/erkeklik tözünün ilinekleri olarak davranacaklardır. Burada cinselliğin, içselleşmemesi ve bireyselleşmemesi; töz olarak insan tekinin dışında kalması; insanı yöneltmesi ve kendisinin bir geçici temsilcisi olarak kullanması söz konusu olacaktır.

Bireyselleşmeden yoksun kadın/erkek, birbirine hiçbir zaman, "kişi" olarak yaklaşamayacaktır. Yalnızca, tözün bir parçası olarak, bir "kişilik-dışı" varlık olarak yaklaşabilecektir. Teke tek bir yaklaşma ve birleşme (gerçekleşse bile) söz konusu değildir burada. Yalnızca tözlerin birleşmesi söz konusudur.

Nitekim, erkeklerin, kadınlarla olan serüvenlerini yine erkeklere anlatmaları ve bu anlatmalarından, yaşadıkları serüvenlerden daha fazla tat almaları; kadınların, kendilerine en yakın olan erkekten çok, yine kadınlara açılmaları, sırlarını dökmeleri bunun olgusal bir kanıtı olarak görülebilir.

Kadın/erkeğin bu bireydışı tözsel varlığı, geleneksel bütünsellik yani eski bir kültür içinde, anlaşılabilir bir şeydir ve bir tür dengeye dayandığı için sağlıklı bile sayılabilir. Ama, aynı tözsel ilişkiler değişmeden, bambaşka biçim ilişkileri gelip eklendiği zaman, yani Doğu ile Batı karşılaştığı zaman, bu alanda çok garip olguların kendini gösterdiğini söyleyebiliriz. Kadının ve erkeğin birbirinden uzak yaşadığı bir kültür bütünlüğünün getirdiği içeriği taşıyan kadın/erkek, birbirlerine yakınlığı gerektiren Batılı yaşam biçimleri içinde, yukarıda değinilen ve toplum yaşamının bütün kesimlerinde görülen aynı içerik/biçim örtüşmezliğinin trajik yanları içine düşeceklerdir. Bu, birbirlerine alışık olmayan varlıkların, birbirlerine alışıkmış gibi rol yapmaları sonucunu doğuracaktır. Ve, bu durumda, örneğin iş hayatı dolayısıyla bir arada bulunma, bir yerde yalnız kalma (dış ve *mekânsal* ilişki) birey olmayan kadın/erkeğin yaşamında son sözü söyleyen dış etkenler olacaktır. Cinsel seçme ve yakınlaşma mekanizması; düşünce, değerlendirme, beklenti, bellek gibi ruhsal öğelerden yoksun olarak sadece tözlerin etkileşmesi, heyecanlanma, telkin (suggestion) altında kalma gibi etkilerin ve dolayısıyla rastlantısallığın sonucu olacak; alınyazısı ya da "başına bir şey gelme" olarak görülecektir sonunda. Çünkü bireyselliğin en fazla gerekli olduğu yerde; insan tekleri, hiçbir dolayımdan (médiation) geçmeden, dolayımsız bir etkilenim altında kalarak ilişki kuracaklardır. Ve bu açıdan ilineksel "birey"in cinselliği, içerikle biçimin örtüşmezliği de söz konusu olunca, yalnızca etkilenim ve telkine dayanan "genelleşmiş bir isteri" olayı olarak görülebilir.

Aynı durum, ilksel tözün yani cinselliğin, ikiye bölünerek erkek ve kadın olarak ortaya çıkmasına yol açacaktır. Ama töz içselleşmediği ve bireyselleşmediği için erkekle kadını tümel birtakım dış görünüşler birbirinden ayıracaktır. Erkeklerde, bıyık, tespih, sallanarak yürümek, sert bakış, gülmemek vs. Kadında ezilip büzülme, sesini yükseltmeme ya da yayvan konuşma, saklama vs... Bütün bunlar, birey olarak kadın/erkeğin değil töze ait olan ilineksel kadın/erkeğin varoluş tarzlarıdır denebilir.

Töze özlem ve köke dönme istiği, "homoseksüel şarkıcıya ya da sanatçıya" duyulan ilgide de kendini gösterir. Burada hem kadın hem de erkeğin bu tür bir "şarkıcı ya da sanatçı"ya hayranlık duyması, cinsel ayrımın ve getirdiği sıkıntıların, tatsızlıkların ve külfetlerin olumsuzlanması ve en baştaki ilksel tözü aramadır, özlemedir denebilir. Cinselliği ileriye doğru yani bireyselleşmeye doğru çözemeyen ve aşamayan insan teklerinin hem erkeği hem de kadını varlığında birleştirmiş olan *Androgyne'e, otoerotizme, belirlenmemişliğe* özlem duyması bir açıklayıcı ilke olarak kabullenilmezse, bu tür olguları kavramak olanaksız olacaktır.

Hegel, düşünce doğadan (doğasallıktan) kurtulmadıkça felsefe de, özgürlük de, bireysellik de söz konusu olamaz diyor. Bir bakıma bireyi, yani gerçekten "insanvarlığı" olmayı kastediyor bu sözleriyle. İnsan toplulukları için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Örneğin ulus olmak, bir biyolojik gerçekle, doğallıkla, verilmişlikle açıklanamaz. Ulus olmak da insanoğlunun yarattığı bir şeydir, dememiz gerekir. Bir kavim ulus olarak evrilmeyebilir ya da evrilebilir. Buna karşılık, çeşitli kavimlerden ve halklardan insanlar bir araya gelip bir ulus oluşturabilirler (tarihin gösterdiği olgulardır bunlar). Burada, kişilerin kendilerini, bir ulusun üyeleri olarak bilinçle ve özgürlükle belirlemeleri gerekecektir. (Ulus olmanın praksise dayanan maddesel ve ekonomik koşullarını bu notlarda ele almıyoruz). Bir kültür içinde kendini yoğurarak, kendibilincine ulaşan insanlar topluluğu bir ulus olur sözü, herhalde Hegel'in de kabul edeceği bir saptamadır. Başka bir deyişle, ulus olmak, biyolojik olanın ve verilmiş olanın aşılmasını; tözün olumsuzlanmasını ve insan varlığının kendine dönmesini gerektirir (tıpkı gerçek bireysellikte olduğu gibi).

Bu bağlamda, sınıf ve sınıf bilinci de, bireyle, düşünceyle, eleştiriyle, düşüncenin özgürlüğü ve (Hegel'in çok sevdiği bir deyimle) "cesaretiyle" başlıyor diyebiliriz. Başka bir deyişle, töze, otoriteye karşı çıkamayan bireylerin oluşturduğu bir toplumsal katman hiçbir zaman bir kendi için sınıf olamaz; sınıf bilincine ulaşamaz. Sınıf bilinci, toplumsal bilincin bir bölümünün kendisine dönmesi ve kendini görmesidir, diyebiliriz. Yani dışarıda ve tözde değil içeride ve kendi varlığında olmak diye tanımlanabilir sınıf bilinci. Dinsel düşüncenin mutlak olarak egemen olduğu, otoritenin ve ideolojinin en azından düşünsel alanda olumsuzlanmadığı; yani bu ikincil tözlerin (din, otorite, ideoloji) insanı kendi dışına çıkardığı yerde, sınıf bilinci de olmayacaktır. İkincil tözlerin en güçlülerinden biri olan cinselliğin, kadın/erkeği yatay olarak iki ayrı öbeğe böldüğü bir toplumda ise, dikey bir sınıf bilinci varolabilir, denemez. Çünkü böyle bir toplumda, kadın/erkek ayrımının tözsel varlığı, sınıf bilincinin saydamlığını tıkayacak ve engelleyecektir. İnsanları belli işler yapan, ürünleri ile kendilerini tanımlayan, yani varlıkları kendilerinden başlayan yaratıcı bireyler olarak değil de, bir töze ait olan biyolojik insan tekleri (kadın/erkek) olarak görmek, sınıf bilincini edinme olanağını sürekli olarak ortadan kaldıracaktır.

E. Bloch, Hegel'in *Felsefe Tarihi* için, "en eksik ama gerçekten ilginç kitabı", der. Batı etkisindeki Doğu'un, dışarıdan her düşün ürününü ithal ettiği halde, Hegel ve özellikle *Felsefe Tarihi* üzerinde pek fazla durmaması (en azından bizde böyledir) da ilginçtir. Hegel, Doğu konusunda ağır bir yargı getiriyor gibi görünüyor. Bir tür değişmezliğe mahkûm ediyor Doğu'yu. Ama Hegel'den sonra Doğu bambaşka serüvenlerden geçti (bir coğrafya alanı olarak). Marx'ta bile, kurduğu modelin, Batı dışında geçerli olmadığını söylemesinden gelen bir tür susuş vardır Doğu'ya ilişkin ve bu, Hegel'in mahkûm edişini uzaktan hatırlatır. Ama Marx, yaşamının son yıllarında Rusya'da komün yapısından bir yeni toplumsal düzene geçilebileceğini (V. Zazuliç'e mektup, vs.) ve daha önceleri Çin'de devrimin gündemde olabileceğini söylemişti. Ne var ki, her iki düşünür de (aralarındaki kökel farklara rağmen) Doğu'nun Batı'dan *farklı* olduğunu vurgulamaktan geri kalmıyorlardı. Ve böylece her iki düşünür de (ve daha birçokları), Doğu'nun Batı'dan nitel olarak farklılık taşıdığını düşünüyorlardı, diyebiliriz. Böyle bir farklılığın (ki soyut ve içsel gerçekler bakımından doğrudur) saptanması ve ileri sürülmesi, hiç kuşkusuz bütün "ıslahatçı" düşüncelere ve görüşlere ters düşecekti. Çünkü "ıslahatçıların" ve bir kültürden ötekine kolayca geçilebileceğini (köklü toplumsal değişiklikler yapmadan) sananların ve böyle bir iddiayı ileri sürenlerin, hiçbir zaman hoşlanmayacağı bir saptamaydı bu. Hegel, Doğu'nun bazı kesimlerinde ve ülkelerinde haksız çıktı; Marx, Doğu'nun belli ülkelerinde haklı çıktı, ama "ıslahatçılar" Doğu'nun olduğu her yerde haksız çıktılar ve Hegel'den; özellikle de *Felsefe Tarihi*'nden söz etmemeyi yeğlediler; belki de *korktular.**

* *Yazko Felsefe Yazıları 5. Kitap*, İstanbul, 1983, ss. 34-44.

KARL POPPER'İN ÜÇ DÜNYA KURAMI VE BİLİMSEL BİLGİNİN NESNELLİĞİ

GÜROL IRZIK

1. Giriş

1974 yılında yayımlanan otobiyografisinde Karl Popper "son yıllardaki çalışmalarım çoğu nesnelliği savunur, öznelciliği eleştirir" diye yazar[1]. Gerçekten de, *Nesnel Bilgi (Objective Knowledge)* adlı kitabının temel özelliği budur. Popper burada bilimsel bilginin nesnel niteliğini ortaya koymak amacıyla "üç dünya kuramı" diyebileceğimiz bir görüş geliştirir. Üç dünya kuramı, nesnel anlamda bilgi ya da düşünce ile öznel anlamda bilgi ya da düşünce arasında ayrıma dayanır. Öznel anlamda bilgi ya da düşünce bir zihin hali ya da davranış eğilimidir; nesnel anlamda bilgi ya da düşünce ise problemlerden, kuramlardan ve argümanlardan oluşur. Düşüncenin nesnel içerikleri üçüncü dünyayı, zihinsel hal ya da eğilimler ikinci dünyayı meydana getirir. Birinci dünyada ise fiziksel nesneler ve durumlar vardır[2].

Geleneksel felsefe hep öznel anlamda bilgi ile ilgilenmiş, bilgiyi özel bir tür inanç (bir ikinci dünya öğesi) olarak ele almıştır. Oysa bu, Popper'a göre, bilimsel bilginin incelenmesi için son derece yetersiz ve yanıltıcı bir yaklaşımdır. Geleneksel felsefeci, üçüncü dünya öğelerinin insan ürünü olduğu halde, nisbi bir gerçekliğe ve özerkliğe sahip olduğunu görememiş veya görmüşse de gerektiği gibi değerlendirememiştir. Üçüncü dünyanın öyle birtakım özellikleri vardır ki, bunlar diğer dünyaların özellikleriyle açıklanamaz. Bu bakımdan üçüncü dünya bir anlamda Platonik bir dünyadır ama kesinlikle insan ürünüdür. O nedenle değişmez değil, sürekli büyüyen ve gelişen bir dünyadır.

Kuşkusuz Popper'in burada en ilginç tezi, Üçüncü Dünyanın insan ürünü fakat nisbi özerk bir dünya olduğunu ileri sürmesidir. En çok şimşeği de bu tezi çekmiştir[3]. Bu eleştirmenlere göre Popper dünyayı ontolojik açıdan farklı üç parçaya bölmekte, genel ve soyut olarak bu dünyanın özerk olduğunu savunmakta ve sonra da (bilimsel) bilginin bu dünyaya salt ait olmakla nesnellik kazandığını ileri sürmektedir. Bu yoruma bakılırsa, bilginin nesnelliğini garantileyen şey üçüncü dünyanın özerk olmasıdır, çünkü üçüncü dünyanın özelliklerini birinci ve ikinci dünyanın özelliklerine indirgemek ve onlarla açıklamak olanaksızsa, üçüncü dünyanın öğeleri bağımsız ve nesnel bir varlığa sahip demektir. Popper'ı eleştirenler devamla Popper'ın özerklik argümanının geçersiz olduğunu ve böylece üç dünya kuramının (dolayısıyla bilginin nesnelliğinin) reddedilmesi gerektiğini iddia etmektedirler.

Bu yorum kısmen doğru olmakla birlikte, özünde yanıltıcıdır. Yazımda bilginin nesnelliğini açıklayan şeyin ontolojik özerklik olmadığını göstermeye çalışacağım; tersine, Popper'ı problemleri, kuramları ve eleştirel argümanları özerk bir alan olarak görmeye iten şey bilginin nesnelliğidir. Popper bu alanın sistematik bir biçimde incelenmesiyle epistemoloji, metodoloji ve tarihsel anlayış konularına ışık tutulabileceğine inanır. Bu nedenle, üçüncü dünyanın özerkliğine getirilen eleştiriler bilginin nesnelliğini zedelemez.

Kanımca Üçüncü Dünyanın özerkliği ontolojik bir tez olarak anlaşılmalıdır. Popper bu konuda pek açık değil. Bazen üçüncü dünyanın tamamen bağımsız bir varlığa sahip olduğunu iddia eder görünür (*Nesnel Bilgi,* s. 107), bazen de "dünya" sözcüğünün pek ciddiye alınmaması gerektiğini söyler (agy, s. 161). Üçüncü Dünyanın özerkliğini ontolojik olarak değil de mantıksal bir özerklik olarak anlamak daha doğrudur. Bu hem daha tutarlı olur, hem de Popper'ın görüşlerinin ruhuna uygun olarak bilginin nesnelliğini merkeze yerleştirir.

2. Popper'ın Sorunsalı

Popper "tarihsel anlayışın ana amacı tarihsel bir problem-durumunun (sorunsalın) hipotetik olarak yeniden inşa edilmesidir" der[4]. O halde Popper'ı anlamak için iyi bir Poppercı gibi davranmalı ve sormalıyız:

(i) Geleneksel felsefenin bilgi problemi neydi?

(ii) Popper hangi problemi çözmeye çalışmaktadır?

(iii) Üç dünya kuramı Popper'ın problemini çözmeye nasıl yardımcı olmaktadır?

Bilindiği gibi geleneksel felsefe bilgiyi "doğrulanmış doğru inanç" (justified true belief) olarak tanımlar. Bir inancın bilgi sayılabilmesi için doğru olması yetmez; bu inancın gerekçelendirilmesi, temellendirilmesi, kısaca doğrulanması da gerekir. Diyelim ben şu kavanozdaki ceviz sayısının 25 olduğuna inanıyorum. Varsayalım ki kavanozda gerçekten o sayıda ceviz bulunsun. Bu durumda benim kavanozdaki ceviz sayısını biliyor sayılmam için bir de bu doğru inancımı temellendirmem gerek. Aksi halde "atıp tutturmak" ile bilmek arasında bir ayrım çizemezdik. Örneğin cevizleri saymak inancımı doğrulamanın bir yolu olabilir. Ancak saydıktan ve 25 sayısını bulduktan sonra biliyor sayılırım.

Gettier-tipi karşı-örneklerin yol açtığı sorunları bir kenara bırakırsak, Popper'a göre asıl sorun doğrulama kavramındadır. Çünkü geleneksel felsefeci doğrulamaktan, kesin ve yanılmaz biçimde doğrulamayı anlar; aksi halde doğrulamanın bizi bilgiye ulaştıramayacağına inanır. Eğer bilginin bilgi olabilmesi için ille de kesinlikle doğrulanmış olması gerekiyorsa ya rasyonalist ve ampiristlerin iddia ettikleri gibi doğru bilgiye giden şaşmaz bir yol vardır ve amaç bu yolun ne olduğunun keşfedilmesidir; ya da kuşkucuların iddia ettiği gibi bilgi olanaksızdır. Alan Musgrave geleneksel epistemoloji tarihinin böyle bir yol bulma çabalarından ve sürekli yenilgilerden ibaret olduğunu savunmuştur[6]. Bu amaçla rasyonalistler "açık ve seçik fikirlere" başvurmuş, ampiristler ise algısal deneyim üzerinde sarsılmaz bir temel inşa etmeye çalışmışlardır. Ancak Musgrave'in gösterdiği gibi her iki kamp da bilgiyi öznel-kişisel kılmıştır.

Öte yandan Popper'a göre bilginin nesnel niteliğini yadsıyan ya da gözardı eden her türlü görüş temelden yanlıştır. Öyleyse Popper'ın sorunsalı şöyle ifade edilebilir: bilgi kavramı nasıl yorumlanmalıdır ki nesnel niteliğini kaybetmesin? Nesnel bilgi nasıl mümkündür? Popper bu sorulara kendi yanlışlamacı felsefesi çerçevesinde yanıt arar.

Vardığı sonuç şudur: bilgi geleneksel epistemolojinin iddia ettiği gibi iki terimli bir özne (inanan)-nesne (inanılan) ilişkisi değildir. Popper "S öznesi p önermesini biliyor" ifadesinin yukarıda gördüğümüz gibi geleneksel biçimde çözümlenmesinin yanlış olduğunu düşünür; çünkü bu çözümlemem p'nin önermesel içeriği ile S'nin içinde bulunduğu psikolojik hali birbirine karıştırır. Oysa önerme içeriği mantıksal, öznenin psikolojik hali ise zihinsel bir şeydir ve bunlar farklı özelliklere sahiptir. Popper içerik ile bu içeriğe karşı öznenin zihinsel tavrını birbirinden ayırdıktan sonra, bilgiden, bilen öznenin zihinsel durumundan tamamen bağımsız olarak bu içeriğin anlaşılması gerektiğini söyler.

Ancak sözkonusu ayrımın ontolojik değil, mantıksal bir ayrım olduğuna dikkat edilmelidir. Başka bir deyişle, Popper bilen özne olmadan bilgi varolabilir demek istemiyor. Elbette bilgiyi insan üretir. Ama bilgi sıfatıyla bilgi mantıksal özellikleri ile açıklanmalıdır. Bilginin nisbi özerkliğinin sebebi de bu özelliklerdir. İnanç içerikleri tamamen tahminlerden (conjectures) ibarettir; bir tahmin ya doğrudur ya da yanlış; ya çürütülmüştür ya da henüz çürütülememiştir; diğer tahminlerle ya tutarlıdır ya da tutarsızdır. Bütün bunlar nesnel biçimde, hiç değilse kısmen mantık yoluyla ele alınabilir sorunlardır. Popper "bilen özneden bağımsız bir epistemoloji"den işte bu anlamda sözeder.

Kuşkusuz tahminleri biz ortaya atarız. Dünyayı kavramsal şemalarımıza uydurmaya çalışırız. Sınanmış ve yanlışlanamamış tahmin ve hipotezlerimizin, kuramlarımızın ve

bunların çözmeye çalıştıkları problemlerin tümü birlikte bilimsel bilgiyi meydana getirir. Kesin ve nihai doğrulanma diye bir şey mümkün değildir. Bilgi doğrulama ile değil yanlışlama ile elde edilir ve bir kuram ya da hipotez ne denli başarıyla sınanmış olursa olsun, sonsuza dek tahminsel (conjectural) özelliğini kaybetmez.

Demek ki Popper'ın nesnel bilgi anlayışı geleneksel epistemolojinin sorunsalını ortadan kaldırmayı amaçlar. Popper "S p'yi biliyor ancak ve eğer (1) S p'ye inanıyorsa, (2) S p'yi doğrulayabiliyorsa, (3) p doğruysa, (4) ..." biçimindeki şemanın tamamlayacağını ya da bilginin bu şekilde döngüselliğe düşmeden tanımlanamayacağını iddia etmez; bu şemanın (tamamlanabilse bile) bilimsel bilgi konusunda bizi aydınlatamayacağını savunur. Ona göre bilimsel bilgiyi anlamak için kuramlarımızın nasıl değiştiğini, eskilerinin nasıl ve neden terkedilip yenilerinin nasıl ve neden kabul edildiğini, bu kuramların bilimsel problemleri nasıl çözdüğünü ve yeni problemlere nasıl yol açtığını anlamak gerekir. Bilimdeki temel sorunlar bunlardır ve geleneksel epistemolojinin yaklaşımından tümüyle farklı sorunları öne çıkarır: Kuram tutarlı mıdır? Ortaya koyduğu problemleri çözebiliyor mu? Gözlem ve deney sonuçları kuramı yanlışlıyor mu? vb. Geleneksel epistemoloji bu sorulara verilebilecek tüm cevapları yukarıdaki şemada (2)'nin altında toplayarak bilimin en canalıcı sorularını gözardı eder.

Popper'ın özetlemeye çalıştığım yaklaşımı, tarihsel açıklama konusunda psikolojizme karşı ciddi bir seçeneği de olanaklı kılar. Psikolojizm tarihsel olayları, büyük ölçüde, bireylerin hırs, tutku, vb. gibi psikolojik özellikleri ile açıklar. Popper'ın üçüncü dünya yaklaşımı ise psikolojik açıklamalardan mümkün olduğu kadar kaçınılması gerektiğini söyler ve tarihsel anlayışın geçmiş olayların zihinde yeniden canlandırılmasından oluştuğu görüşünü reddeder. Popper'a göre tarihsel açıklama "durumsal analiz"le sağlanabilir. Durumsal analiz tarihsel aktörün içinde bulunduğu nesnel problem-durumunu (sorunsalını) aktörün gözüyle yeniden inşa etmeyi amaçlar. Bu yeniden inşa soyut ve daha önemlisi idealize bir inşadır. Aktörün problem-durumu inşa edildikten sonra bu duruma uygun ideal davranış saptanır ve gerçek atörün davranışı ile karşılaştırılır. Bu iki davranış çakıştığı ölçüde gerçek aktörün davranışı anlaşılmış ve açıklanmış olur. Örneğin Galile'nin gel-git olayını neden ayın çekim gücüyle değil de (üstelik bu tür açıklamalardan haberdar olmasına rağmen!), dünyanın kendi etrafında dönmesiyle açıklamaya çalışmış olduğunu soralım. Durumsal-analizi uygulayarak önce Galile'nin problemini saptayalım: gel-git olayının açıklanması. Şimdi de Galile'nin nesnel problem durumunu inşa etmeye çalışalım. Bir defa Galile bir Kopernikçi, amacı da Kopernik'in güneş-merkezli sisteminin doğru olduğunu göstermek. Bu sistemde dünya hem kendi etrafında hem de güneş etrafında dönen alelade bir gezegen. Dahası bu sistem mekanik-fiziksel bir modele dayanıyor; yani cisimlerin birbirlerini etkilemeleri daima değme-çarpma ile oluyor. Galile durumu nasıl görüyor? Gel-git olayının ayın çekim kuvvetiyle açıklanabileceğini bildiği halde, uzaktan çekimin mekanik-fiziksel bir evren modelinde gizemli, büyülü (occult) bir kavram olduğunu düşünerek böyle bir açıklamayı reddediyor ve yerine bu modele uygun bir açıklama öneriyor. Buna göre gel-git olayına dünyanın kendi etrafındaki dönüşü neden olmaktadır. Böylece Galile Kopernikçi sisteme dolaylı bir destek de sağladığını düşünür. Gerçekten, gel-git problemini çözmeye çalışan, Galile'nin durumunda olan ve o durumu Galile gibi gören rasyonel her insan da Galile gibi davranacaktır. Popper'a göre Galile'nin davranışının durumsal açıklamasının önemli bir avantajı, psikolojik etkenlere hiç başvumaksızın Galile'nin davranışının rasyonelliğini göstermesidir.

Popper psikolojik etkenlere dayanan hipotezlerin sınanmalarının çok güç olduğunu düşündüğü için bu tür hipotezlere yüz vermez. Yoksa hırs, kıskançlık, vb. etkenlerin etkisi altında hareket etmenin usdışı olmasından değil. Popper insan davranışlarını açıklarken, işte bu nedenle problemlere ve nesnel problem-durumlarına eğilir.

Ne var ki durumsal-analiz üç dünya kuramı ile kolay bağdaşmaz. Bunun iki sebebi var: birincisi, Popper problemlerin nesnelliğini varsayar fakat bu konuda bir argüman ileri

sürmez. Problemler bizde uyandırdıkları şaşkınlık ve benzeri duygulardan bağımsız olarak bütünüyle nesnel biçimde betimlenebilir mi? Nedir problem? Popper bu sorulara yanıt vermediği ölçüde durumsal-analiz ile üç dünya kuramı arasında yeterli bir bağ kuramamış olur. İkincisi, tarihsel aktörün durumunun inşası ile bütünüyle nesnel bir açıklama arasında bir gerilim vardır. *Nesnel Bilgi* nesnel problem durumunu vurgularken Popper'ın daha önceki yazıları problem-durumunu aktörün algıladığı biçimiyle öne çıkarır. Noretta Koertge'nın belirttiği gibi, Popper'ın önceki yazılarında "açıklamanın merkezinde yer alan durum aktörün nesnel fiziksel-fizyolojik-psikolojik durumu değil, aktörün kendi durumu hakkındaki düşüncesidir (teorisidir)[6]". Aktörün kendi durumunu algılayışı elbette beklentileri, inançları, dürtüleri gibi öznel birtakım etkenlere bağlı olacağından, problem-durumunun inşası da bunları dikkate almak zorunda kalacak ve bütünüyle nesnel bir üçüncü dünya yaklaşımı pek mümkün olamayacaktır.

Ancak hemen soralım: yukarıda söylediklerimiz açıklamanın bütünüyle öznel olduğunu mu gösterir? Bu nesnellikten ne anladığımıza bağlı. Şimdi o konuyu tartışacağım.

3. Bilimsel Bilginin Nesnelliği

Popper nesnellik konusunda iki uç görüş olduğuna dikkat çeker. Bunlardan birine göre bir önermenin, görüş ya da kuramın nesnel olması demek gerçekliğe uygun düşmesi demektir. Bir başka deyişle nesnellik doğrulukla örtüşür. Bir önerme gerçekliğe uygunsa, bireylerin öznel istek ya da amaçlarına bağlı değildir, yani nesneldir. Popper doğruluktan gerçekliğe uygunluğu anladığı ve doğruluk kavramının bilimde son derece önemli bir rol oynadığına inandığı halde, bu tür bir nesnellik anlayışından kaçınır. Çünkü, der, bir önerme ya da kuramın doğru olduğundan asla emin olamayız. Popper'ın yanlışlamacı yaklaşımının bütün özü budur. Eğer önerme ya da kuramın doğruluğundan emin değilsek, nesnelliğinden de emin olamayız. Nesnellik erişilmez olur.

Öbür uçta ise nesnelliğin bireyin tarafsızlığından ibaret olduğunu savunan anlayış vardır. Yukarıdaki anlayış nesnelliği, deyim yerindeyse, dış dünyada ararken, bu görüş insanın kafasının içinde arar. İnsan sorunlara ancak açık bir kafayla yaklaşabiliyorsa, kişisel eğilim ve inançlarını bir kenara koyabiliyorsa nesnel olabilir; aksi halde öznellikten kurtulamaz. Popper bu anlayışa da karşı çıkar, çünkü bu anlamda bir nesnellik hayaldir. İnsan hiçbir zaman önyargılarından ya da eğilim ve inançlarından bütünüyle kurtulamaz. Hiç kimse bu anlamda tarafsız değildir ve olamaz da. Kaldı ki, bu tür bir tarafsızlık mümkün olsa bile nasıl sağlanacaktır? Bu konuda somut bir önerisi yoktur tartıştığımız anlayışın.

Popper bu iki görüşe de karşı çıktıktan sonra kendi görüşünü ortaya atar: "Nesnel bir kuram derken, tartışılabilen, rasyonel eleştiriye tabi tutulabilen, tercihan sınanabilen bir kuramı kastediyorum"[7]. Başka bir yerde de şöyle yazar: "Nesnellik, bilimsel yöntemin toplumsal yanıyla, bilimin ve bilimsel nesnelliğin tek bir bilim adamının nesnel olma çabasından kaynaklanmadığı (ve kaynaklanamayacağı), ancak birçok bilim adamının dostça ya da düşmanca işbirliğinden doğduğu gerçeğiyle yakından ilintilidir. Bilimsel nesnellik bilimsel yöntemin nesnelliği (inter-subjective anlamında-y.n.) olarak betimlenebilir"[8].

Bir başka deyişle, kuram ve hipotezlerimizi ortaya atarız. Böylece onları herkesin anlayıp eleştirme imkanı doğar. Gerekli donanıma sahip herkes ileri sürülen görüşlerin mantıksal açıdan tutarlı olup olmadığını, ampirik açıdan ise gözlem ve deney sonuçlarıyla uygun olup olmadığını sorgulayabilir, onları eleştirebilir. Bilimsel bilginin nesnelliği, ilke olarak herkesin böyle bir uğraşı yürütebilecek olmasından, eleştirilebilir olmasından kaynaklanır. Bilginin nesnel olması bireylerin tümünden birden bağımsız olması değil, tek tek bireylerden bağımsız olması demektir. Bilginin kamusal niteliğinin anlamı budur.

Popper'ın yaklaşımı diğer iki uç yaklaşıma oranla daha üstündür. Bir defa, Popper'ın önerdiği anlamda nesnellik bilim adamının tamamen tarafsız olması anlamına gelmemekle

birlikte, öznelliğe düşmez; çünkü mantık ve sınama yoluyla önyargılar ve peşin hükümler elenebilir. İlginç olan şu ki, Popper'ın yaklaşımı, nesnelliği açık-görüşlülük ve tarafsızlık olarak anlayan görüşün özünde yatan fikre gerçek içeriğini verir: bu da eleştiri karşısında insanın kuram ya da hipotezini değiştirmesi ya da tümden bırakmasından başka bir şey değildir. İkincisi, Popper'ın nesnellik anlayışı dünyayı oluşturan nesnelerin ve bunlar arasındaki ilişkilerin dayattığı koşulları dikkate alır. Gerçeklik ve doğruluk, kuram ve hipotezlerimizin kabul edilebilirlik sınırlarını çizerek düzenleyici bir rol oynar. Son olarak şu da söylenebilir: Popper'ın anlayışı nesnelliğin bir derece işi olduğunu vurgular. Bir kuram ya da hipotez ne denli sıkı bir biçimde sınanabiliyorsa, o kadar nesnel demektir. Bu durumda bir kuram diğerinden daha nesnel olabilir. Oysa diğer nesnellik anlayışları buna pek izin vermez. Onlara göre bir kuram ya nesneldir ya da değildir, ara bir yol yoktur.

4. Neden Üç Dünya

Buraya kadar tartıştıklarımızdan Popper'ın bilgiyi neden üçüncü dünyaya yerleştirdiğini sanırım görebiliriz.

(i) Bilginin birinci dünyaya ait olduğunu varsayalım. Bu durumda bilgi fiziksel nesnelerin sahip olduğu (zihinden bağımsız olma, süreklilik vb.) tüm özelliklere sahip olacaktır. Ne var ki, bu yol Popper'a kapalıdır. Çünkü o bilginin, doğal bir nesneden farklı olarak, insanlar tarafından üretildiğine inanır. Üstelik, bilgi gerçekten birinci dünyaya ait olsaydı, bilimsel buluşlar coğrafi buluşlara benzer, bilginin birikimi "gerçeklerin" üst üste yığılmasından ibaret olur, bilimsel devrimlere gerek kalmazdı. O halde, bilgi birinci dünyaya ait değildir.

(ii) Varsayalım ki bilgi ikinci dünyanın bir öğesidir. Öyleyse, bilginin insan-ürünü olması kolayca açıklanabilir. Ancak bu sefer de bilginin nesnelliği tehlikeye düşer; ikinci dünya zihinsel hal ve süreçlerden oluştuğuna göre bilgi de bu hal ve süreçlerden oluşacaktır. Ancak bunlar paylaşılamayacağına göre bilginin paylaşılması olanaksızlaşacaktır. Bu da bilginin nesnelliğini yitirmesi demektir. Benzer koşul ve algıların benzer kuram ve hipotezlere yol açtığı gibi son derece kuşkulu bir varsayımda bulunmadıkça nesnellikten söz edilemeyecektir. O halde, bilgi ikinci dünyada değildir.

(iii) Eğer bilgi birinci ve ikinci dünyaya indirgenemeyecek birtakım özelliklere sahipse (ya da metaforik bir dille söylersek, bilgi ne "içimizde" ne de "dışımızda" ise), başka bir dünyada demektir. Popper bu dünyaya üçüncü dünya diyor.

Popper'ı üçüncü bir dünyanın varlığını tanımaya iten şey, bilginin ikili yapısıdır. Bilgi hem insan ürünüdür, hem de nesne-gibidir. Yukarıda verdiğim argüman üçüncü dünyanın ontolojik bir özerkliği olduğunu kanıtlamaz elbette. Ama sanıyorum neden fiziksel ve zihinsel dünyalardan ayrılması gerektiğini göstermektedir. Üçüncü dünyanın hem insan-ürünü hem de nesne-gibi olması ona birtakım farklı özellikler katar. Tutarlılık, mantıksal çıkarsanabilirlik bunların en önemlilerindendir. Bu ve diğer indirgenemez özelliklerdir ki Popper'ı bir üçüncü dünya postüle etmeye itmiştir.

Üçüncü Dünya bir gölge-dünya olarak görülmemelidir. Kuramlar, argümanlar ve problemler özerk bir varlığa sahip olmasalar da, en az atomlar kadar gerçektir. Bir şeyin özerkliğini reddetmek onun gerçekliğini ("real" olmasını) reddetmek anlamına gelmez. Nitekim Popper otobiyografisinde şöyle yazar: "Fiziksel nesnelere etki edebilen (...) ve fiziksel nesneler tarafından etkilenebilen her şeye gerçektir demeye hazır görünüyoruz. Ama Maxvell ve Hertz'in kuramları gibi kuramlar, yani üçüncü dünyanın nesneleri fiziksel dünyayı büyük ölçüde değiştirmiştir. O halde bu nesnelere de "gerçek" demek gerekir"[9]. Sonuçta Popper'a göre nedensel güce sahip olan her şey –ister soyut olsun ister somut– gerçektir. Üçüncü dünya, örneğin teknoloji yoluyla diğer iki dünyayı etkileyebildiği için gerçek sayılmalıdır.

Bu argümanın felsefi gerçekçilik açısından ilginç sonuçları var. Örneğin Ian Hacking'e göre "gerçek" (real) sözcüğü bir zıtlığı dile getirir[10]. Kimi materyalistler, diyor Hacking, molekül gibi madde parçalarını, alan ya da kuvvet çizgileri ile karşılaştırmak isteyebilirler; bu durumda onlara göre moleküller gerçek, alan ve kuvvet çizgileri gerçek değildir. Öte yandan nedenselci felsefeciler ise nedensel güç olan her şeyin gerçek olduğuna inanabilirler; onlara göre kuvvet çizgileri de alanlar da hatta kurumlar da gerçektir. Popper bir nedenselcidir. Üç dünya arasında nedensel ilişkiler olduğu için onların gerçek olduğuna inanır.

Popper'ı eleştiren felsefecilerin asıl itirazları üçüncü dünyanın özerkliğine yöneliktir. Bu yüzden önce Popper'ın bu konudaki en gözde argümanına bakalım: "Bir kuramı biz yarattığımız halde, beklenmedik ve istenmeyen sonuçlar ortaya çıkabilir. Örneğin, doğal sayıları biz yaratmış olabiliriz. (...) Ama asal sayıların varlığı bizim bulduğumuz bir şeydir. Orada öylece durur ve değiştiremeyiz. Bizim yarattığımız bir şeyin niyet etmediğimiz halde ortaya çıkan beklenmedik bir sonucudur. (...) Asal ve tam kare sayılar ve daha başka birçok sayı bizim yardımımız olmadan üçüncü dünyanın kendisi tarafından 'yaratılmıştır'. O yüzden 'özerktir'[11]".

Ünlü fizikçi Henrich Hertz matematik konusunda benzer bir düşünceyi çok çarpıcı bir biçimde şöyle dile getirir: "İnsan, bu matematiksel formüllerin bağımsız bir varlığı ve kendi zekâları olduğu, bizden ve hatta onları bulanlardan daha akıllı oldukları, içlerine bizim koyduğumuzdan daha fazlasını geri verdikleri duygusundan kaçamıyor".

Popper'ın argümanı şöyle eleştirilmiştir: kuramlarımızın beklenmedik sonuçlara yol açması, özerk bir biçimde geliştikleri anlamına gelmez. Örneğin Anthony O'Hear matematiğin özerk olmasını matematiğin kurallarına bağlar ve matematikçinin faaliyetinin kurallara uyma eğiliminden bağımsız olamayacağını belirtir. Kurallara uyma eğilimi bir davranış eğilimidir ve ikinci dünyaya aittir. Şu halde, Popper'ın argümanı üçüncü dünyanın özerk olduğunu göstermez. Buna karşı, önerdiğim üzere, söz konusu özerkliğin ontolojik değil, mantıksal olduğu kabul edilirse, O'Hear'ın itirazı geçersizleşir. Yani, üçüncü dünya ontolojik anlamda bağımsız bir varlığa sahip değilse de, mantıksal anlamda özerktir denebilir. Mantıksal özerkliğin sebebi üçüncü dünyanın kimi özelliğinin fiziksel ve zihinsel nesneler dünyasının özelliklerine indirgenememesidir.

Gerçekten Popper ontolojik bağımsızlık tezinden vazgeçmelidir. Aksi halde, üç dünya arasında nedensel ilişkileri açıklamak son derece zor olurdu. Kanımca tek bir dünyada yaşadığımızı ve aynı dünyada hem fiziksel, hem zihinsel, hem de matematiksel nesnelerin yer aldığını kabul etmeliyiz. Aynı zamanda, bunların farklı özellikleri olduğunu ve bu yüzden birbirlerinden mantıksal olarak dikkatle ayırdedilmeleri gerektiğini belirtmeliyiz.

Öte yandan, şunu da vurgulamak gerekir ki, bilginin nesnelliği tezi üçüncü dünyanın özerkliği tezinden bağımsız olarak savunulabilir. Çünkü nesnelliğin özü sınanabilirlik ve eleştirilebilirliktir. Kuramlar bağımsız bir varlığa sahip olmasalar da, bu anlamda nesnel olabilirler. Bu bakımdan bilginin özerk bir dünyada yer aldığı için nesnellik kazandığını düşünmek yanlıştır.

5. David Bloor ve Nesnellik

Üç dünya kuramını ciddiye alan felsefecilerden biri David Bloor'dur. David Bloor üçüncü dünyanın aslında toplumsal dünya olduğunu söyler ve Popper'ın görüşlerini bu doğrultuda yeniden yorumlar. Örneğin, "Popper Üçüncü Dünya insan ürünüdür ama onu yaratanlara etkide bulunur derken, benzer biçimde toplumsal düzenlemelerin de insan ürünü olduğunu ama bizi sınırladığını söylemek mümkündür", ya da "Popper'a göre anlama özünde üçüncü dünya nesneleri ile iş yapmaktır. Bu, entellektüel etkinliğimizin toplumsal olarak paylaşılan anlamlarla gerçekleştiği anlamına gelir" diye yazar[12].

Bloor üçüncü dünyayı toplumsal dünya ile özdeşleştirdikten sonra "nesnel olmak toplumsal bir kurum olmaktır" sloganını ortaya atar. Bloor'a göre nesnelliğin toplumsal olmasında şaşılacak bir yan yoktur, çünkü nesnellik toplumsal kurumlaşmadır: "Kimi inançlarımızın kişiye bağlı olmayan ve değişmez niteliği, bu inançların toplumsal kurumlar olmasından kaynaklanır"[13]. Buna göre, bir topluluğun söylemini ve ortak pratiklerini yansıtan her inanç nesneldir. "Irmağın bu tarafındaki kabile bir tanrıya, öbür tarafındaki kabile başka bir tanrıya tapıyor olsun. Eğer tapınma kabile pratiğinin değişmez bir özelliğiyse, tanrılardan sürekli sözediliyorsa, her iki inanç da nesneldir derim"[14]. Görülüyor ki ne kadar topluluk varsa o kadar değişik nesnellik türü vardır ve nesnellikteki bu çeşitlilik kurumların çeşitliliğinden kaynaklanır.

Bloor'un üçüncü dünyayı toplumsal dünya ile özdeşleştirme önerisini kabul etsek bile, nesnellik konusunda söylediklerini kabul etmek zorunda değiliz, hatta kabul etmemeliyiz. Çünkü bu anlayışa göre toplumsal söylem ve pratiğin parçası olan her inanç, ister demokratik ister otoriter olsun, nesneldir. Bence bu son derece yanlış ve sakıncalı bir sonuçtur. Bloor'un nesnellik anlayışı böyle bir sonucu içerdiği için reddedilmelidir.

Burada bir noktaya dikkat etmek gerek. Toplumsal bir söylemin ya da pratikler bütününün nesnel olduğunu söylemek bir şeydir; bir inanç, görüş, hipotez ya da kuramın nesnel olduğunu söylemek başka şey. Birinci durumda nesnellik derken söylem ve pratiklerin *içeriği* değil, bizatihi varlığı kastedilmektedir. Bu anlamda istenirse elbette "nesnel bir varoluştan" sözedilebilir. Ancak ikinci durumda, yani bir görüş ya da kuramın nesnel olmasından sözetmek o görüş ya da kuramın *içeriğinden* sözetmektir. Bu anlamda, nesnellik ise, birinciden farklı olarak, sınanabilirliği ve eleştirilebilirliği gerektirir. Bir kuram birinci anlamda nesnel olsa bile ikinci anlamda nesnel olmayabilir. Parapsikoloji, transmeditasyon, "bilimsel" yaratılış efsaneleri bunun en iyi örnekleridir. Dünyada birçok insan bu söylem ve pratikler doğrultusunda hareket etmekte, birtakım inanç ve düşüncelere sahip olmaktadır. Aklı başında hiç kimse bu tür söylem ve pratiklerin nesnel varlığını yadsıyacak değildir. Ancak bunlardan doğan inanç ve düşüncelerin içeriğine baktığımızda, ne kolay kolay sınanabilir ne de rasyonel eleştiriye açık olduğunu görürüz. O halde, içerikleri bakımından nesnel sayılamazlar.

Bloor nesnel olmayı toplumsal olmakla özdeşleştirerek, nesnellik ile onu mümkün kılan koşulları birbirine karıştırıyor. Bu koşulların toplumsal olduğu doğrusundan, nesnelliğin toplumsal kurum olduğu yanlışını çıkarıyor. Ne var ki, nesnellik derken sadece "değişmezliği, yerleşikliği, kişiden bağımsız olmayı" kastetmiyoruz. Bu kavram hem betimleyici (örneğin, "bilimsel bilgi nesneldir"), hem de kural koyucudur (örneğin, "bilimsel bilgi nesnel olmalıdır"). Neden nesnel görüş ya da kuramları öznel olanlara tercih ederiz? Neden kuramlarımızın olabildiğince nesnel olmalarına özen gösteririz? Çünkü nesnel kuramlar, eğer doğruysalar, bize doğruya daha çabuk ve emin biçimde yaklaşma; yanlışsalar, yanlışlıklarını daha çabuk ve daha kolay gösterme şansı verirler. Popper'ın nesnellik konusundaki görüşünü çekici kılan tam da bu noktadır. Oysa Bloor'un yaklaşımında, inanç ya da kuramlarımızla bunların sözettiği nesneler arasındaki canalıcı bağ kopmuştur; dünyayı oluşturan nesnelerden kuramlarımıza uzanan o düzeltici geri-besleme mekanizması kaybolmuştur. Böyle bir mekanizma olmadan kimi kuramları nesnel diye taçlandırmak, nesnelliği istemek için bir sebep göremiyorum.*

---

* *Felsefe Tartışmaları 9. Kitap*, Panorama Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 84-94.

NOTLAR

1. *The Philosophy of Karl Popper,* (Ed.) P.A. Schilpp, Open Court, La Salle, 1974, s. 110.
2. Bkz. *Objective Knowledge,* Clarendon Press, Oxford, 1975, s. 106-107.
3. Bkz. L. Cohen, "Some Comments on Third World Epistemiology", *British Journal for the Philisophy of Science,* 1980, s. 175-180; P. Feyerabend, "Popper's Objective Knowledge", *Inquiry,* 1975, s. 475-507; A. O'Hear, *Karl Popper,* Routledge and Kegan Paul, London, 1982.
4. *Objective Knowledge,* s. 170.
5. A. Musgrave, "The Objectivism of Popper's Epistemology", *The Philosophy of Karl Popper,* s. 506-596.
6. N. Koertege, "Popper's Metaphysical Research Program for the Humman Sciences", *Inquiry,* 1975, s. 442.
7. *The Philosophy of Karl Popper,* s. 110.
8. *The Open Society of Its Enemies,* Princeton University Press, Princeton, 1971, s. 217.
9. *The Philosophy of Karl Popper,* s. 147.
10. I. Hacking, Representing and Intervening, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 40.
11. *The Philosophy of Karl Popper,* s. 147-48.
12. D. Bloor, "A Sociological Theory of Objectivity", *Objectivity and Cultural Divergence,* (Ed.) S.C. Brown, Cambridge University Press, Cambridge, 1984, s. 232-33.
13. "A Sociological Theory of Objectivity", s. 245.
14. "A Sociological Theory of Objectivity", s. 236.

TÜRK FELSEFÎ DÜŞÜNCESİNİN SORUNLARININ SAPTANABİLMESİ İÇİN BİR MODEL ÖNERİSİ

AHMET İNAM

Başlangıcından bu yana, olanca sorunlarıyla ve çözüm denemeleriyle gelen felsefeye, Türkçeden, Türk toplumunun içerdiği ya da gebe olduğu yaşama biçimlerinden geçerek, bu toplumun kendine özgü kültüründen, duyarlığından, dünyaya bakışından etkilenerek, bir anlamıyla Türkiye'yi yaşayarak yapılan, yapılmaya çalışılan katkılara, *Türk Felsefî Düşüncesi* diyorum. Böyle bir katkı, salt Doğu ya da Batı felsefesini zenginleştirip, derinleştirmekle kalmayacak, ayrıca, Türk Kültürünün gelişmesine, özgünlüğünün farkedilmesine ve yaratılmasına yardımcı olacaktır. Bize özgü felsefî düşünce, bir yandan, geçmişin ve şimdinin araştırılıp irdelenmesiyle keşfedilecek, diğer yandan yaratıcı çalışmalarla bizim icadımız olacaktır.

Burada, dar görüşlü bir kültür-merkezci, "ethno-centric" şovenliği savunmuyorum. "Ben neredeyim?", "Kimim?", "Ne yapabilirim?", "Nasıl yapabilirim?" sorularını dert edinmiş bazı felsefecilerin, kendi toplumlarının kültürü içinden felsefe sorunlarıyla başetmeye çalışırlarken, karşılarına çıkacak, çıkmış zorlukların tartışılmasına, bazı *temel inançlardan* (Örneğin, "Türkçeyle, Türk kültürüne özgü yaratmalar olanaklıdır", bunlardan biri) kalkarak, birkaç öneride bulunmak istiyorum. Oluşturulacak Türk felsefî düşüncesi, herşeyden önce, bu konu üstünde düşünmeye çalışarak, savlar, görüşler ileri sürülerek, eldeki görüşlere eleştiri getirilerek başarılabilir.

Bugün dünyadaki felsefe tartışmalarının gündemini belirleyen; kitapları, dergileri, tartışmaları yönlendiren *merkezler* var. Yazık ki, biz bu merkezlerden birinde değiliz. Biz *çevredeyiz.* Bu anlamda, *çevre* ve *merkez* ilişkisi üstüne, genel çizgileriyle şunlar söylenebilir.

1. Çevredekiler merkeze ulaşmaya çalışır. Birikimlerinin ve yeteneklerinin yetersizliği yüzünden ulaşamazlar. Böylece ya taklitçiliğe kalkarlar ya da kendi içlerine kapanır, merkezden iyice koparlar. İki durum da olumsuzdur. Merkezle hesaplaşmadan, merkezi özümseyip, süzgecimizden geçirmeden yaratıcı olmayız.

2. Merkez, çevreyi içine alır, yutar, sindirir. Çevreden merkeze felsefeciler göçer; merkezin sorunlarını, görüşlerini benimserler, merkezin çalışkan birer işçileri olurlar. (Son yıllarda, yurt dışına felsefe dalında doktora yapacak öğrenciler gönderiyoruz. Hangi öbeğe girecek onlar, işlerinde "başarılı" olurlarsa?). Bu ilişkiye tümüyle olumsuz diyemiyorum. Genel anlamıyla, başka kültürün belirlediği felsefeye de olsa, katkı, katkıdır. Felsefenin "evrensel" denilen sorunlarına, ülkesiz bir felsefe eri olarak erişip, çözümler getirebilmek, ulusların kültürleri arasındaki duvarların yıkıldığı başdöndürücü iletişim çağında, anlamsız sayılmasa gerek. Felsefeyi bilim ve sanat arasında bir yerde gördüğüm için, merkezin "aferin budalası" olma durumuna düşmenin tehlikesini belirtmek isterim. Hemen söylemeliyim ki, bu "tehlike", Türk felsefî düşüncesi diye bir çabaya saygısı olanlar içindir, yoksa, kendini dünya vatandaşı olarak algılayanlara söyleyecek sözüm yoktur. Dünyalarında yürüdükleri yolda başarılı olmalarını dilerim.

3. Çevre, merkezin oluşturduğu tartışmalara, *merkez içinde kalarak,* seçenekli (alternatif) çözümler getirebilir. Merkez *odaklar* oluşturabilir. Yani merkezde söz konusu çevrenin adı geçer. Bu durum, yukarıdaki, 1. ve 2. durumlara göre, görece olarak daha olumludur. Birçok üçüncü dünya ülkesinde felsefe, bu aşamalardan birinde bulunmaktadır. Türkiye'nin ne durumda olduğunu bu yazımda tartışmayacağım.

4. Çevrede, merkezin görüşlerine karşı görüşler oluşturulur. Merkezin etkisinde kalınmasına rağmen, merkez dışı odaklar ortaya çıkar. Baltık ülkelerinde ve Almanya'da yaşayan, doğrusu buralardan Amerika'ya göçmüş ya da zamanının bir bölümünü Amerika'da geçiren felsefecilerin durumu, buna örnek olabilir.

5. Çevre öylesine güçlüdür ki, bir merkez durumuna gelir, diğer merkezleri etkiler, kendine çeker (Viyana Çevresi felsefecileri gibi). Burada, çevreyle merkez ilişkileri, "coğrafî" bir konumda değil de, düşünce kaynağı olma, etkileme, etkilenme ilişkisi olarak görülmeli.

Eksik ve gediği ile bu düşüncelerimde dayandığım temel inançlarımdan biri de şu: Felsefenin birbirini karşılıklı etkileyen ama yine de birbirinden ayrı, *iç* ve *dış işleyişi* vardır. *İç işletiş,* sorunların, kavramların, çözüm önerilerinin, onları oluşturan *dilden, tarihten, coğrafyadan, toplumsal, politik* yapıdan, felsefecilerin *biyo-psikolojik* niteliklerinden bağımsız bir *kurgusunun* olanağı demek. Örneğin, Eski Yunanistan'da ortaya atılmış bir felsefe sorununun, felsefecilerden ve onların toplumlarından ve kültürel ortamlarından bağımsız olarak, salt *kavramsal ilişkilere* dayandırılarak, incelenebileceğine inanıyorum. (Birçok şeyi, ne denli ıskalarsa ıskalasın!). *Dış işleyiş*ten ise, bu iç işleyişi sarıp sarmalayan, tümüyle olmasa da, zaman zaman büyük ölçüde belirleyen, fiziksel, psikolojik, sosyolojik, tarihsel tüm kültürel ve kültürel olmayan (doğal) etkileri anlıyorum. Dış etkilerin farkına varılıp, kavramlaştırılır ve felsefe çalışmalarının içine katılırsa, bu etkiler iç işleyişin bir parçası olabilirler. (Bilgi sosyolojisi açısından dayanaklarımı burada tartışmayacağım).

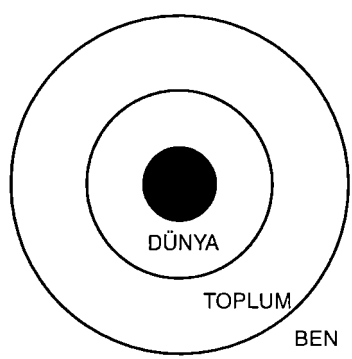
Şimdi, kavramların birbirleriyle olan içsel ilişkileri içinde tartışılmasına *iç felsefe* diyorum. Örneğin, Kant'ın "*Sentetik - a priori* yargılar nasıl olanaklıdır?" sorusu, bir iç-felsefe sorusudur. Bu iç-felsefe sorunlarının tartışılmasında, ortaya atılan görüşler, yöntemler, oluşturulan kavramların sorgulanması, *iç-felsefe üstüne* bir *iç felsefe* geliştirebilir; buna, üst-felsefe diyorum. Üst-felsefe de bir iç-felsefedir. Birçok felsefe tartışmasında bu alanı ayırmak çok zordur, kimi zamanda gereksizdir.

İç-felsefe, kavramsal alanda, içsel olarak, bu üst-felsefeden, bir anlamda kendi kendisinden etkilenir.

İç-felsefeyi etkileyen dış etkilere gelince: Bunları üç öbekte toplayabiliriz:

1. Alt-etkiler: Tüm tarihsel, toplumsal, biyo-psikolojik, siyasal, ekonomik, çevresel etkiler, bu öbeğe girer. Bu etkiler, henüz kavram alanına girmeyip, olgusal düzeyde olabilir. Bu etkilerin felsefesine alt-felsefe diyebiliriz. Örneğin, K. Marx ve S. Freud'un, Lazerowitz'in düşüncelerini, bir anlamda, alt-felsefe sayabiliriz.

2. Ön-etkiler: Alt-etkiler, tek tek bireyleri aşan, toplumsal, doğal, tarihsel özellikler taşıyan etkilerdi. Ön-etkiler, birey olarak, tek tek, felsefecinin *çıplak* ve *ham* felsefelerinden kaynaklanır. Her felsefeci, özellikle yaratıcı olabilmiş felsefeci, *ben*'inde *toplumunu* (kültürünü) ve ortaklaşa yaşayan dünyayı taşır.



Şekil 1: Felsefenin felsefecide odaklanışı.

Şekil 1, anlatmaya çalıştığım yapıyı bir yanıyla açıklamama yardımcı olabilir. *Ben,* özgün, görüşler taşıyan felsefecinin, zihinsel, ruhsal kişiliği içinde, konuştuğu dilin, yetiştiği çevrenin özelliklerini barındırır. *Ben*'deki *biz*'dir bu. Bu biz'in içinde, tüm toplumlarda ortak olan *hepimiz* taşınır. Burada, *bendeki toplum,* benim süzgecimden geçmiş toplumdur; dünya da, benim ve toplumun etkisiyle dönüşüme uğramış dünyadır. Her ben'in içinde, bunlar farklı olacaktır; bu olağan: Evrensel olanı (dünyayı) yerel olanın içinde görüyorum.

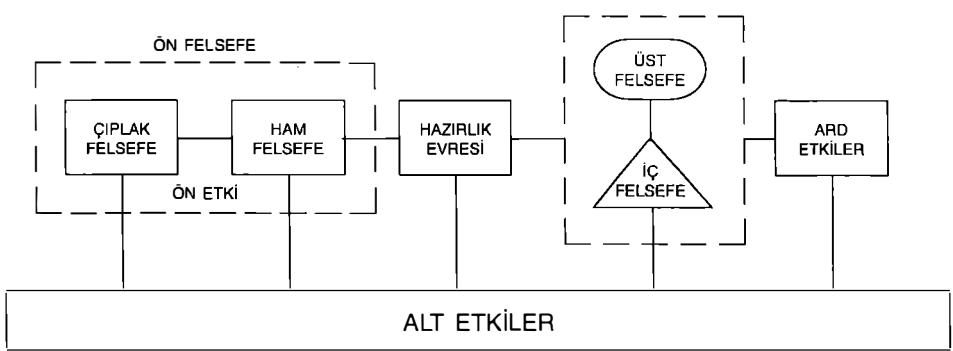
Bu açıdan benim *çıplak* felsefem, henüz iç-felsefe kavramlarına kavuşmamış, ama onlarla çalışmamı bir ölçüde belirleyecek, biyo-psiko, biraz da psiko-sosyal özelliklerimi, *tavırlarımı,* kişiliğimi, huyumu, suyumu, dünyaya henüz kavramlarla abartılmamış, çarpıtılmamış bakışımı, *kimliğimi* gösterir.

Ham felsefem, büyük ölçüde toplumsal varlığımı yansıtır; toplumsal ilişkilerimi, politik tutumumu, ahlaksal (moral) değerlerimi, genel çizgileriyle eğitimimi gösterir. Hamdır, çünkü, naivdir, felsefenin içinde girmemiştir. Felsefe öğrenmeye başlamadan önceki, felsefecinin *çıplak* ve *ham* felsefelerini yakalamak, felsefenin içine girmeye hazırlanan *hazırlık evresindeki* (ön-felsefe ile iç-felsefe arasındaki aşama) bir felsefecinin bu ön-felsefesini (çıplak ve ham felsefesini) anlatmakta kolaydır. Birçok felsefeci, kendisini felsefenin içinde buluveriyor. Böylece ön-felsefesini unutuyor. Bu unutma, psiko-analiz açısında, acı duyulan, rahatsız olunan toplumsal-ruhsal yapılarının *bastırılması* (refoulement) olarak anlaşılabileceği gibi, ön-felsefeye önem vermemekten de doğabilir. Bana öyle geliyor ki, yaratıcı felsefeci, ön-felsefesini, kişiliğini, ruhsal açıdan zayıf yanlarını, sorunlarını, toplumsal konumunu unutmak yerine, irdeleyip, eleştirebilen, açıkça sergileyebilen (itiraflarıyla), belki de alaya alabilen biri olmalıdır. Tersi de doğru olabilir Ön-felsefesini unutmaya çalışmanın gerilimiyle yaratıcı olabilmiş felsefeciler bulunabilir. (Wirtgenstein bunlardan biri miydi acaba?).

3. Ard-etkiler: İç felsefede tartışılan sorunların, bireyler üstü alt-etkilerle bireyler aracılığıyla getirilen ön-etkiler tarafından kuşatıldığını gördük. Ard-etkiler, *iç-felsefe sonrası* etkilerdir. İç felsefenin yaşayımıza, kültürün diğer alanlarına etkileridir. Bu etkilerden alınan tepkiler de yeniden iç felsefeyi etkileyebilir. Örneğin, varoluşcu felsefe, edebiyatı etkilemiş, edebiyat da yeniden varoluşcu felsefeyi etkilemiştir.

Şekil 2, iç felsefe üzerindeki etkileri özetliyor. Her etkinin felsefesi yapılabilir. Örneğin, bu yazı bir ön-felsefe denemesidir. (Biraz da alt-felsefe mi demeliyim?).

Peki, buraya dek çok kaba çizgileriyle anlatılmaya çalışılan yapı içindeki felsefeye, Türk felsefî düşüncesinin katkısı için ne düşünüyorum?



Şekil 2: İç-felsefe üstüne etkiler.

A) Şekil 1'e bakılsın. İçindeki Türkiye'yle evrensel (Batı?) felsefesine katkıda bulunacak felsefeci, yaratıcılığına *kişiliğinin* (ben): sorumluluğunun, göze aldığı risklerin, yürekliliğinin katkısını unutmayacak; bu açıdan, *özgürlüğünü kültürüyle kazanacak,* evrenselliğe (dünya) ulaşacaktır. Öyleyse, ideal bir felsefe eğitimi, öğrenciye bu üç öğeyi de kazandırmalı: felsefî kişilik, felsefî toplumsallık, felsefî evrensellik. Felsefe öğrencisine, kendini, toplumunu, dünyayı öğren, anla, irdele denmeli.

Yazık ki, bu üç öğe çoğu kez birarada olmuyor. Felsefeci yalnız *ben*'den oluşabiliyor. Toplumundan ve dünyadan habersiz, nedense büyük filozof oluveriyor. Yalnızca toplumu taşıyan felsefeci ise, taşralı, yüreksiz (ben'i yok!), silik, dünyadan uzak durumda. Yalnızca dünyayı öğrenmeye çabalayıp, kişiliğine ve toplumuna boş veren felsefe işçilerine ne demeliyiz?

Bu katmanlardan ikisine sahip olanlar ise:

a) Dünyasız, ben-toplum katmanlarını taşıyanlar, *taşralı donkişotlardır.* Elbette gereklidirler. Kültürlerin donkişotlardan öğreneceği şeyler vardır.

b) Toplumsuz, ben-dünya öğelerini taşıyan kişiler, dünya toplumunda yaşıyoruz diyerek nerede yaşamaktadırlar acaba?

c) Bensiz, toplum ve dünya katmanlarına sahip felsefeci, öznel olandan ödü kopan, yaratıcılığın bu temel kaynağına sahip olamayan "nesnellik" düşkünü biridir.

(Felsefecilerin *patolojisini* bir başka yazımda daha ayrıntılı anlatacağım).

B) Türk kültürünün felsefeye katkısının peşinde olan felsefeci, ön-felsefesinin *farkına varmak, anlamak, yorumlamak, yaratmak* durumundadır. Bu da yaşama biçimini (çıplak felsefe), tanımakla gerçekleşebilir. Bir tehlike var burada: Bunları araştıra araştıra, hep ön-felsefe yapar durursunuz. (Kendimde bu tehlikeyi görüyorum). Birçok Türk düşünürü buralarda kalmıştır. Ön-felsefe, iç-felsefeye katkıda bulunmak içindir. Belki de bir süre, *hazırlık evresi için* birikime gerek vardır. Kendinin ve toplumunun üstüne üstüne gidebilen, saklamayan, psiko-analiz ve sosyo-analizi kullanabilen kişilere gerek vardır.

C) Alt-felsefe çalışmaları, Türk Kültür tarihinin toplumsal-politik yapısının araştırılması, Tanzimattan bu yana sürdürülüyor. Bu çalışmaların derinleştirilip zenginleştirilmesi, Türkiye'de felsefe çalışmalarının artması için kaçınılmazdır.

D) Ard etkileri irdeleyecek, felsefeyi yaşayışımıza taşıyacak felsefelere, felsefecilere, sanatçılara, kültür adamlarına gerek vardır. İç felsefe, yaşamımızda yerini almadan gelişemez.

Bu yazımın amaçları açısından yukarıda A, B, C, D şıklarında saydığım noktaların kurcalanması, Türk Felsefî düşüncesinin sorunlarının daha iyi anlaşılmasına yol açacaktır. Umuyorum.*

---

* *Felsefe Dünyası,* Sayı 3, Mart 1992, ss. 6-10.

NİÇİN METAFİZİK SORUNU?

SEVGİ İYİ

Biraz okuma, araştırma, düşünme ve bilgi edinme çabası olan hemen herkes "Metafizik" sözcüğünü duymuştur. Şu ya da bu biçimde, metafiziğe ilişkin bir tasarımı da vardır. Yani genel okur veya halk da, ne olduğu tam olarak açık olmamakla birlikte, metafizik konusunda bir kanıya sahiptir. Felsefe veya bilimle uğraşan birisinin ise "metafizik"le neredeyse hemen her düşünsel etkinlikte karşılaştığını söylemek yanlış olmaz. Öte yandan, felsefede şöyle ya da böyle, ama sıkça kullanılan bu terimin felsefeciyi kimi durumda açık olarak, bazen de dolaylı şekilde zora sokan bir özelliğini belirtmek gerekir. Zorlama, felsefeye "metafizik" konusunda bir seçim yapma gereğini duyurarak kendini hissettirir. Bu seçim, "metafizik"ten yana olma ya da ona karşı çıkma tavrını benimseyip ortaya koymaya ilişkindir. Zorlayıcı bir etki yaratan bu durum özellikle çağımızın ilk yarısında iyice belirginleşmiş bir olgu olarak varlık göstermiştir. Bu olgu dahilinde herhangi bir felsefe tartışmasında dile gelen metafizik, genel bir nitelik taşır. Bu niteliğiyle "metafiziğin" felsefe görüşlerini değerlendirmede bir ölçü olduğu görülür. Bu yüzden, herhangi bir filozofun görüşü genellikle "Metafizik" olup olmadığına göre değerlendirilmiştir. Bu durumda değerlendirilen filozofun görüşü, değerlendirmeyi yapanın "metafizik" anlayışına ve metafiziğe ilişkin tutumuna bağlıdır. Böylelikle metafiziğe ilişkin bazen içiçe geçen bir anlam katmanlılığı ortaya çıkmıştır. Sonuçta filozof bir başka filozofu "metafizik" sayarken, başka bir filozof da kendi "metafizik" anlayışına dayanarak onu "metafizik" saymıştır[1].

Günlük yaşayışta ve ortalama felsefe tartışmalarında da benzer bir durumdan söz edilebilir. Öylesine açılmış felsefe tartışmalarında kimi görüş ve düşünceler hemen "metafizik" diye yargılanıp elenir. Çünkü "metafizik", aklı başında ve sağduyulu birinin uzak durması gereken bir konudur. Hatta "metafiziğe batmak", "metafiziğe bulaşmak" son derece dikkat edilmesi gereken bir tehlikedir. Sonuçta, yüzyılımızın en azından ilk yarısı, "metafiziğe" karşı çıkan bir tavrı genel okur düzeyinde daha da belirgin olarak sergiler. Bununla birlikte son zamanlarda "metafiziğe" daha ılımlı bakılmaktadır.

Ne var ki çağımızda açıkça görülen bu olguya dayanarak ve karşısında takınılan tutumlara bakılarak "metafizik" konusunda tam bir kavrayışa varmak güçtür. Yani bu tutumlar, "metafiziği" ya da ona karşı çıkmak için yeterli bilgisel dayanağı vermekten uzaktır. Ayrıca "metafiziğin" genel felsefe tartışmalarındaki görünümü, terimin felsefede taşıdığı düşünsel ağırlığın farkında olunmamasıyla, bazen de bilerek veya bilmeyerek gözardı edilmesiyle yakından ilgilidir. Çünkü bir görüşün veya düşüncenin "metafizik" sayıldığı durumda "metafizik nedir?" diye sorulunca bu soruya hemen yanıt verilmediğini, yanıt verme denemelerinde de giderek artan bir güçlüğe düşülmesi hiç şaşırtıcı değildir. "Metafizik" üzerine titizlikle eğilmiş filozoflar için bu güçlük daha da fazladır. Nermi Uygur, "metafizik"ten söz etmenin ortalığı bir anda "savaş alanına" çevirdiğini ve "savaş durumundan ayrı bir metafiziğin tasarlanamaz" olduğunu belirtirken hem metafizikle ilgili bu güçlüğü hem de onun olgusal özelliğini özlü bir şekilde dile getirmektedir[2].

Öte yandan "metafizik", çağımızdaki olgusal durumu kadar tarihte çizdiği eğri bakımından da felsefenin son derece ilginç ve kendine özgü bir terimi olma özelliği taşır. Kendi tarihsel sürecinde bir yandan onun ne olduğu konusunda tam anlamıyla karara varılamazken, bir yandan da bazen değerce artış, bazen düşüş göstermiştir.

Bu yazıda, "metafizik"le ilgili bir önyargıdan uzak kalmaya çalışarak son zamanlarda değişik açılardan ele alınıp yeni bir boyut içerisinde yine güncel önem kazanmış görünen "metafizik" sorunu üzerinde durulacaktır. Bu amaç doğrultusunda kimi dönemlerde felsefede bir sorun niteliğiyle ortaya çıkmış "metafiziğin", felsefeye ne zaman girmiş olup ne tür soruşturmalara, hangi açılardan yol açtığına; yüzyılımızda ise felsefede ağırlıklı

bir sorun niteliği almasıyla ilgili ana çizgiye değinilerek bu durumun nedenleri üzerinde durulacaktır.

Metafiziğe tarihselliğinde bakıldığında ilkin şu nokta görülür. Metafizik, eski bir dönemden başlayıp günümüze kadar süren uzun bir zaman dilimi içerisinde filozofların ciddi soruşturmalarına konu olmuştur. Özellikle içinde bulunduğumuz yüzyıldaki durumu bakımından felsefede bir sorun olma özelliği gösteren metafiziğin bu yönü, "metafizik nedir?" sorusunu yeniden sorulması gereken bir soru olarak görmeye olanak sağlar. Metafiziğin en sonunda büründüğü bu görünümde sorunun ortaya çıkışındaki en önemli kaynak şudur. Özellikle çağımız, metafiziğin kavgalı bir tartışma ortamının konusu oluşuna tanıklık etmiştir. Bu ortamda kimi zaman "metafiziğin değeri" korunmak hatta yüceltilmek istenmiştir. Kimi zaman ise metafizik bütünüyle değersiz sayılarak insanın bilme etkinliğinin dışında tutulmaya metafiziğin yanlışlıkla bulaştığı bilgisel ürünler, ondan arındırılmaya çalışılmıştır.

Ancak, kimi zaman birbirine zıt görüşlere ve buna bağlı olarak gelişen tutumlara yol açmış bu anlayışın yanında başka bir yönelimin, metafiziğe daha ılımlı yaklaşarak onun ne en tepeye koyacak kadar yüce ne de insan bilgisinin dışına atılması gerekecek ölçüde değersiz bulduğunu görürüz. Bu bakış açısına göre metafiziğin insanın bilgi ortaya koyma etkinliğinde bir yeri ve kendince bir işlevi vardır[3].

Metafizik terim olarak Yunanca *Meta ta physika* (fizik konularından sonraki konular) sözcüğünden gelir ve metafiziğin felsefede terimleşme süreci, tarih içinde terime ilişkin anlam çeşitliliklerinin yanı sıra, bununla ilişkili bir sorunsalı beraberinde getirmiştir. Metafiziğin terimleşme sürecine ilişkin durumu onun giderek karmaşıklaşan bir anlam bulanıklığı içine girmesine yol açmıştır. Bu yönüyle metafizik gerçekten tipik bir felsefe terimi olma özelliğini taşır. Çünkü metafizik, felsefede hemen her zaman değişik açılardan üzerine söz söylenmiş bir terimdir.

Örneğin son onbeş yıl içerisinde metafiziğe ilişkin yapılmış soruşturmalardan üzerinde durulması gereken ve önemli görünen bir anlayış "betimleyici" *(descriptive)* ve "düzeltici" *(revisionary)* olmak üzere metafiziğin iki türünden söz etmektedir. Bu anlayış son yıllarda metafizik terimine anlamca yeni bir boyut katmakta, metafiziğin tarih içinde yararlı ve yararsız iki yönüne değinmekte ve böylece metafiziğe yönelik tutumlarda bir değişiklik yaratmaktadır. Böyle bir ayırıma dayalı metafizik (terimli), özellikle yararlı olan yönü açısından yeniden olumlu bir nitelik kazanmış görünmektedir. Son yıllarda görülen bu durum "metafizik nedir?" sorusunu bu noktada sormanın gereğini daha çok ortaya koyucu niteliktedir. Çünkü metafizik sözcüğünü duyduğumuz ya da söylediğimiz herhangi bir durumda onun neyi dile getirdiği konusunda tam anlamıyla açık bir yanıt verememe güçlüğüyle burada da karşılaşırız. Öyleyse bu iki tür metafiziğin herbirinin neyi adlandırdığı ve neleri kapsadığı üzerinde biraz durmak gerekir.

"Betimleyici metafizik" P.F. Strawson'un terimidir ve "dünyaya ilişkin düşünmemizin gerçek yapısını betimlemeye" yöneliktir. Yine Strawson'un kendi terimi olarak "düzeltici metafizik, olandan daha iyi bir yapı ortaya koymakla ilgilidir"[4]. Metafiziğin bu iki türünden söz ederken Strawson esnek bir sınıflandırmayla Aristoteles ve Kant'ı "betimleyici metafiziğin" öncüsü sayar. Descartes, Leibniz ve Berkeley'i "düzeltici metafizik" çerçevesine koyar[5]. Burada dikkati çeken iki noktadan biri, "betimleyici metafiziğin", metafiziğin, bilgi kuramsal çizgide sorun olan yanıyla, "düzeltici metafiziğin" ise varlıkbilimsel ve tanrıbilimsel alanda görünen yanıyla ilgili olmasıdır. İkinci nokta ise Strawson'un yaptığı bu ayırımın metafizik ile felsefeyi örtüştüren bir özellik göstermesidir. Öte yandan Strawson'un metafiziği iki türe ayırarak geliştirdiği metafizik teriminin yeni tartışmalara yol açmış olması da ayrıca belirtilmesi gereken bir noktadır. Örneğin D.W. Hamlyn, "betimleyici" ve "düzeltici" terimleriyle yapılan ayırımın da yanıltıcı olduğunu söyler[6]. Hamlyn'in bu ayırıma karşı çıkış gerekçelerinin üzerinde durulması ayrı bir konudur. Ancak aynı zaman ve zemin

üzerinde Brian Carr'ın da Strawson'un "betimleyici" ve "düzeltici" metafizik ayırımına dayanan metafizik terimine eleştirel bir açıdan eğildiği görülür[7]. Belirttiğim gibi bu eleştirilerin içeriğine eğilmek ancak başka bir yazıda ele alınabilir. Burada vurgulamak istedğim, son on yıl içinde metafizik üzerinde yeni araştırmaların yeni terimler geliştirilerek yapılmakta olduğu ve bu çerçevede metafiziğin güncel bir ilgi haline geldiğidir.

Bu durumda metafizik konusunda yüzyılımızla ilgili şöyle bir bölümleme yapılabilir. Yirminci yüzyılın ilk yarısı gerçekten bir bakıma, Nermi Uygur'un "savaş alanı" dediği durumu yansıtır. Bu, bir yanda "metafiziğe" karşı olanlar öte yanda "metafizikten" yana olaylar arasında gözlemlenen bir durumdur. Böylece yüzyılımızın ilk yarısı, felsefe açısından, metafiziğin en ince ayrıntılarda sorgulandığı ve en zorlu sınavını verdiği bir dönem olma özelliğini de gösterir. Böyle bir sorgulamanın birbirinden çok farklı üç ilgi çekici örneği aynı dönem içinde yer alır. Bu örnekler gözönüne alındığında yirminci yüzyılda felsefe alanında metafizik üzerine yoğunlaşan ilginin ve bunun sonuçlarının dikkate değer bir yanının olduğu görülür.

"Metafizik nedir?" sorusunu, felsefe araştırmalarının çıkış noktası yapan ve böyle bir sorgulamayı çağımız için neredeyse zorunlu gören Heidegger, bu soruya şu yanıtı verir: Metafizik, insanlık tarihinde çok uzun sürmüş bir düşünüş biçimidir. Bir düşünüş biçimi olarak yapısı gereği, insanın "hakikatin (varlığın) aydınlanmasına çıkmasını" ve orada durmasını engelleyici nitelikte olduğundan felsefe tarihinde hep verimsiz bir düşünüş olmuştur. Dolayısıyla insanın bu "verimsiz" düşünüşü aşması gerekir. Bunu yapmak insanın aydınlanmasının gerekli koşuludur[8].

Aşağı yukarı aynı yılları içine alan bir zaman diliminde Viyana Çevresinin de metafizik üzerine titizlikle eğildiğini görürüz. Viyana Çevresi düşünürleri felsefede önemli bir sorun olarak ele aldıkları metafiziğin incelenmesi sonucunda mezafiziğe ilişkin şu karara varmışlardır. Metafizik, deneyle doğrulanabilir olanın ötesinde kalana ilişkin önermelerdir. Bu tür önermeler bilgi olma savıyla dile getirilirler, ama deneyle doğrulanabilirlikleri söz konusu olmadığından bilgi değildirler. Öyleyse bunlar, bilimin ve felsefenin dışında tutulmalıdır[9]. Böylece yirminci yüzyılın ilk yarısında metafizik, bilimde ve felsefede istenmeyen, "bilimselliğin" karşısında hiçbir değeri olmayan boş bir kuruntu sayılmıştır. Metafiziğin, yaklaşık ikibin yıldan beri felsefede kendine bir yer edinme çabası da, onu bütünüyle bilgi dışına atan bir anlayışın karşısında büyük bir gerileme göstermiştir.

Metafiziğin bu şekilde felsefenin ve bilimin dışına atılması girişimlerinin yanı sıra Bergson, metafiziği, mutlak olana ulaşmada başvurulacak bir bilme yolu olarak felsefenin merkezine koyar[10]. Bergson'un, metafiziğe bilmede en önemli yer vermesi ve onu yeniden değerli bir bilme etkinliği sayarak ortaya getirmesi felsefe açısından, metafiziğe ilişkin yeni soru ve tartışmalara yol açıcı niteliktedir.

Sonuçta yüzyılımızın ilk yarısında metafiziğin, birbirine ters düşen iki açıdan ele alındığını; onun ne olduğu ve nereye ait olduğu konusunda ise iki uç noktaya gidildiğini görürüz. Özetle söylenirse metafizik sorununa ilişkin çözüm getirmeyi amaçlayan tüm çabaların beklendiği gibi çözüm getirici olmadığı görülür. Yirminci yüzyılın ikinci yarısına bakıldığında bu konuda durum nedir? İkinci yarıda metafizikle ilgili daha da ilginç ve söz etmeye değer bir yönelimle karşılaşırız. *Felsefe Tartışmaları*'nın 11. Kitabının "Sunuş" bölümünün ilk tümcesi bu durumu açık bir şekilde şöyle dile getirmektedir: "Yüzyılımızın ikinci yarısı Pozitivizm'in felsefe sahnesinden çekilişine tanık olduğu gibi, metafiziğin geri dönüşünü de yaşamaktadır. Tabii ki geri dönen, yüzyılın başlarında kovulmuş olan metafizikle aynı şey değildir". Bu sözler günümüz için hem ilginç bir olguya işaret etmekte, hem birden çok metafizik olduğunu söylemekte, hem de yazar "metafizik"ler arasında bir yeğleme üzerinde durmaktadır. Metafizikle ilgili duruma ilişkin yerinde bir saptamayı dile getiren bu sözler gözönüne alındığında "metafizik nedir?" sorusuna bir yanıt verme gereksinimi daha da artmaktadır. Ancak, çağımızda metafizik üzerine eğilmiş

felsefecilerden bazılarının bu konuda iyimser olmadıkları da görülür. Örneğin, D.W. Hamlyn, metafiziğin tam olarak ne olduğunun belirlenmesinin kolay olmadığını, hatta kanunun şüpheli olduğunu belirtmiştir[11]. Stegmüller ise felsefede metafizik sorununun girmediği ve tartışılmadığı bir alan hemen hemen olmadığı için "metafizik sorunu" konusunda asla bir karara varılamayacağını belirtir[12]. Öte yandan, felsefe tarihinde, metafiziğin ne olduğunun en ince ayrıntılara kadar araştırıldığını ama onun ne olduğu konusunda tam bir karara varılamadığını vurgular[13].

Metafizik konusunda çağımıza ve günümüze ilişkin bu saptamanın ardından, felsefede hemen her zaman bir ilgi odağı olarak kendine özgü bir terim niteliği gösteren metafiziği tarihsel süreci içinde araştıralım. Bu yolla hem "metafizik"le ilgili "savaş" durumunu anlamada, hem bu olguyla ilgili açıklayıcı bir sonuca ulaşmada bazı ipuçları ele geçirebiliriz. Şu soruyla başlamak ve buna bağlı olarak soruşturmayı sürdürmek konuya açıklık getirmede yararlı olacaktır. Genellikle suçlayıcı ya da yargılayıcı veya küçümseyici tutumları da birlikte yansıtan ifadeler bağlamında bulduğumuz metafizik sözcüğüne öteden beri neler olmuştur ve şimdi ne olmaktadır? Bu soruya bağlı olarak geriye dönüp bakıldığında metafiziğin, felsefede kendi halinde bir terim olarak kalmadığı, hatta kendine özgü özelliğiyle hemen her dönemde çeşitli açılardan üzerine hep söz söylenegelen ender terimlerden olduğu görülür. Metafizik üzerine söz etmemiş, yüzeysel ya da derinlemesine bu konuya eğilmemiş filozof neredeyse yoktur. Bu durum gerçekten de bir "savaş alanı"nın oluşmasına ve çeşitli dönemlerde, büyük ölçüde o dönemin felsefe düşünüşünün özelliğine bağlı olarak metafiziğe bazen karşı çıkılmasına bazen de yandaş olunmasına yol açarak onu bugün daha da ilgi çekici bir konu haline getirmiştir. Burada söz konusu olan kuşkusuz, bir terime karşı ya da yandaş olmak değil, bir terimi ele alındığı bilgiler içinde değerlendirmektir. Öyleyse söz konusu terimin anlam(lar)ı üzerinde biraz derinleşmek gerekir.

Metafizik hem çok eski bir tarihe sahiptir hem de anlamca epey yüklü bir terimdir. Bu anlam yükü onun hemen her dönemde değişik açılardan felsefenin merkezinde duran bir sorgulama konusu olmasıyla yakından ilgilidir. Buna ilişkin daha açık bir görüş elde etmek amacıyla şu noktadan başlayabiliriz. Aristoteles'in "ilk felsefe" dediği bilgi alanına giren konuların diğer yapıtların arasına yerleştirilmesi sırasında duyulan gereksinimle felsefeye giren metafiziğin, daha sonra ve günümüzde de pek çok felsefeci tarafından üzerinde durularak irdelemeye değer bir "sorun" diye görülmesine yol açan gelişimi acaba nasıl olmuştur? Bu soru doğrultusunda bakıldığında öncelikle şu nokta göze çarpar: Aristoteles'in "İlk felsefe"sinin kapsadığı konuların sıraya konmasında "fizik konularından sonra gelenler" *(Meta ta physika)* anlamında kullanılmış olan metafiziğin, giderek "doğa ötesi şeylere ilişkin" anlamına gelmeye başladığı görülür. Terimin anlamındaki bu farklılaşma, "sonra" *(meta)* sözcüğünün ilk kullanılışından farklı olarak "öte" *(trans)* anlamına; "fizik konuları" *(physika)* sözcüğünün "doğa" *(physis)* anlamına dönüşmesiyle olmuştur. Bu dönüşümde kuşkusuz Aristoteles'in yapısının içeriksel yorumlanmasıyla ortaya çıkan düşüncelerin rolü de önemlidir. Böylece Aristoteles'in, konusunu en genelde, "varlık olmak bakımından varlık" ve varlığa "özü gereği ait olan ana nitelikler"[14] diye belirlediği "ilk felsefe"ye verilen "metafizik" adı uğradığı anlam değişikliğiyle varlıkbiliminden tanrıbilimine doğru bir yönelim içine girmiştir. Bu yönelimin doğmasında özellikle Plotinos'un öğretisinin etkisi büyüktür. Eskiçağ ve Ortaçağ arasında birçok açıdan önemli bir işlev görmüş olan kayda değer bu ilişki, Platon ve Aristoteles'in Ortaçağa Plotinos aracılığıyla ve onun öğretisinin izlerini taşıyarak iletilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır. Plotinos'un, varolanın yapısını, "Bir"den taşmayla *(emanation)* yukarıdan aşağıya doğru inerek ve "düşmeye" uğrayarak oluşmuş "akıl" *(nous)*, "ruh" ve "doğa" olarak açıklayan öğretisi[15], varlık sıralamasında doğada varolanların varlıkça alt düzeyde kaldığını; buna karşılık doğada varolanlardan daha üstün ve doğadan ayrı varlıkların bulunduğu düşüncesini getirmiştir. İşte metafiziğin, "doğaüstü" varlıkları araştıran alan diye anlaşılmasının ve tanrıbilimiyle içiçe girmesinin başlangıcı buradadır. Buna bağlı olarak

metafizik, doğanın üstünde, onu aşan varlıklara ilişkin soru soran bir alan olmuş ve değerce de üstün sayılmıştır.

Daha sonra Ortaçağın tamamını içine alan bir zaman diliminde ve kısmen onyedinci yüzyılda metafiziğin değerce üstün bir "bilim" olarak varlık göstermesi yönünde çabaların sürdüğü görülür. Burada dikkati çeken nokta şudur: Metafiziği kendine özgü bir alanın bilimi olarak belirleme çabası felsefede öteden beri varlık gösteregelmiş bir karıştırmaya, varlıkbilimi ile tanrıbilimin içiçe girmesine koşuttur. Örneğin Thomas Aquinas, tanrıbilimiyle metafiziği aynılaştırmamakla birlikte, Tanrı-metafizik ilişkisinde Tanrının, metafiziğin asıl konusunun nedeni olduğunu belirtmekle, metafiziğin "varolanların nedeni"nin bilimi diye anlaşılmasında etkili olmuştur[16]. Böylece Ortaçağda metafiziğin genel görünümüne bakıldığında ona, yüksek bir "bilim" olma payesi verildiği, değerce de üstün tutulduğu görülür.

Ancak, metafizikle ilgili bu anlayış kalıcı olmamış, yaklaşık birkaç yüzyıl sonra hemen hemen tersine dönmüştür. Bu dönüşüm sürecini yakından görebilmek için şu yolu izleyebiliriz: Ortaçağda etkili olandan farklı bir bilim anlayışını savunan F. Bacon metafiziği, "İlk felsefe"den ayırıp ona fiziğin yanında doğa bilimi olarak yer vermiştir. F. Bacon'a göre fizik, "madde ve hareket nedeni"ni araştırırken metafizik de "form ve amaç nedeni"ni araştıran bir doğa bilimidir[17]. F. Bacon'un metafiziğe getirdiği bu yorum, "doğaüstü" veya "doğa ötesi" varlıkların ya da "varolanın ötesi"nin araştırılmasıyla ilgili değildir. Metafiziği bu şekilde bir doğa bilimi saymak bir bakıma onu tanrıbilimiyle olan içiçeliğinden ayırıp farklı bir yere koyma eğilimi gösterir. Ne var ki bu eğilim, Ortaçağla bağlarını daha sıkı tutan bir onyedinci yüzyıl filozofu olan Descartes'in yanında geri planda kalmıştır. Descartes, Tanrının ve ruhun özünün bilinmesini "İlk felsefe"nin (Philosophie première) kapsamında incelemekle metafizikle tanrıbilimin ilişkisini yeniden canlandırmıştır[18]. Ama Descartes'ta farklı olan şudur. Tanrı, öncekilerin kabul ettiği gibi şeylerin v a r l ı k nedeni değil ·bilgi nedenidir.

Böylece varlıkbilimine ilişkin soruşturmalarla ortaya çıkıp giderek tanrıbilimin de kapsamına girmiş bulunan metafiziğe, onun bir bilgi alanı olmasını onaylatabilmek için bir nesne bulma çabası içinde yavaş yavaş bilgikuramsal bir alana doğru gidildiği görülür. Onyedinci yüzyıl düşüncesi, metafiziğin bilgikuramsal sorunlar çerçevesinde irdelenişini başlatmıştır.

Felsefenin birbiriyle sıkı ilişkili iki temel alanının, bilgikuramsal ve varlıkbilimsel sorunlarının yanında artık hep gündeme gelen metafizik, onsekizinci yüzyılda, yüksek değerini önemli ölçüde sarsan zorlayıcı bir sorgulamayla karşı karşıya gelmiştir. Kısa sayılamayacak bir dönem boyunca yüksek bir "bilim" diye görülen metafiziği derinden sarsan ve etkileri daha sonraki yüzyıllara ulaşmış olan bu durum, onsekizinci yüzyılda felsefede bilgikuramsal soruşturmaların öne çıkmasıyla yakından ilgilidir. Metafiziğin uğradığı değer yitimine, öncelikle onun –eğer bir bilgi alanıysa– nesnesinin ne olacağı konusundaki eleştiri ve tartışmalar yol açmıştır. Bu noktada hemen şunu belirtmek gerekir: Aslında metafiziğin nesnesinin ne olması gerektiği sorunu o günden bu güne çözüm bulamamış bir sorundur. Günümüzde ise bütünüyle içinden çıkılmaz bir görünüm almıştır.

Onsekizinci yüzyılda metafiziğin gözden düşmesi sürecinin başında Hobbes, "neden" araştırmasını metafiziğin konusu sayan geleneksel düşünceyi eleştirir ve yeni bir yönelime yol açar. Bu yönelim içinde deneyci anlayış "neden"i yalnızca maddeyle ilgili görerek metafiziği fizikle ilgili bir tartışma alanına çeker[19]. Böylece daha önce F. Bacon'da karşılaşılan düşüncenin varlığını sürdürdüğü görülür. Bu çizgide metafiziğin durumuna bakıldığında onun doğa bilimiyle ilişki içinde ele alındığı saptanır.

Ne var ki felsefede metafiziğe yönelik böyle bir soruşturma yolunun açılması "metafiziğin nesnesi" sorununa çözüm getirmediği gibi onun varlıkbilimi ve tanrıbilimiyle ilişkisinin açıklığa kavuşturulmasına da yetmemiştir.

Felsefe tartışmalarının büyük ölçüde bilgikuramsal bir zeminde yapıldığı onsekizinci yüzyılda metafizikle ilgili önemli bir değerlendirmeyi Hume yapmıştır. Hume, "Bulanık ve karışık akılyürütmelerin adı olan bir sözcük" saydığı metafiziğe ilişkin tartışmaları yararsız bulmuş ve sona erdirmek istemiştir[20]. Hume'un "metafizik" karşısındaki tavrı *karşı* bir tavırdır. İçinde "nicelik ve sayı üzerine deneysel akılyürütmeler" ile "olgu sorunu ve varoluş üzerine deneysel akılyürütmeler"in bulunmadığı bir kitap konusundaki sözleri, Hume'un tavrını açıkça belirler: "Atın onu öyleyse ateşe; çünkü içinde safsata ve kuruntudan başka birşey olamaz"[21]. Bu felsefede metafizik sorununu kökünden çözme çabasıdır.

Aynı sorunu farklı bir girişimle çözme çabası Christian Wolff'ta görülür. Ancak, Wolff onu bir disiplin olarak belirleme yoluna gitmiştir. Bu durum, metafiziğin hem varlıkbilimsel hem bilgikuramsal özellik göstermesinden gelmektedir. Böylece ne daha önce ne de bugün metafizik konusunda tam bir açıklığa götüren çözüme varıldığı söylenemez. Bununla birlikte metafizik sorununa bambaşka bir yönelimle açıklık kazandırma çalışması Kant'ta karşımıza çıkar. "Bir bilim olarak metafiziğin nasıl olanaklı" olduğunu araştıran Kant'ı bu soruyu felsefe soruşturmalarının ana çıkış noktası yapmaya götüren nedeni, öteden beri metafizik adı altında yapılagelmiş çalışmaların durumuna ve metafiziğin giderek uğradığı değer yitimine bağlamak mümkündür. Çünkü, ne olduğu tam olarak belli olmamakla birlikte hep bir "bilim" olma savıyla varlık göstermiş olan metafiziğin değeri konusunda artık ciddi kuşkular doğmuştur. İşte böyle bir durumda Kant onu bütünüyle bilgisel bir sorgulama alanına çekerek, sorunu kökünden çözmeyi amaçlayan çok açık bir soruyu ortaya atmıştır. "Eğer Metafizik bir bilimse, nasıl oluyor da diğer bilimler gibi genel ve sürekli bir tasvip kazanmıyor? Yok, değilse, nasıl oluyor da bilim kisvesi altında, durmadan böbürlenerek insanın anlama yetisini hiç sönmeyen ama hiç de gerçekleşmeyen umutlarla oyalıyor? O halde, ister bilgimiz ister bilgisizliğimiz kanıtlansın, bu iddialı bilimin yapısı konusunda artık kesin bir karara varmak gerekir[22]". Metafizik, Kant'ın yaptığı bu zorlu sınavdan geçer ve "sentetik a priori yargılar"dan oluşan bir bilim olarak kabul görür[23].

Kant'ın metafiziği sorgulaması "eleştirel" niteliktedir ve şu açıdan önemlidir: Bu sorgulama metafiziğin, salt varlıkbilimsel çerçevede kalan bir araştırma alanı diye anlaşıldığı durumdaki n e s n e belirsizliği ve bir bakıma bundan kaynaklanan felsefe-tanrıbilimi içiçeliği konusunda açıklığa ve aydınlanmaya yol açmıştır. Kant'ın metafiziği sorgulayan sorusu her şeyden önce, insan aklının a priori olanağıyla ilgilidir. Yani artık metafiziğin sorgulandığı alan onun, hangi tür varlıkları araştırdığıyla değil, ne tür bir bilme etkinliğine bağlı olduğuyla ilgilidir. Bu bilme türünün bilgisi ise hiçbir deneyle ilgili olmayıp, saf akıl bilgisidir.

Kant'ın soruşturmasının bilgikuramsal sorunlara tuttuğu ışık ve felsefeye yaptığı katkı tartışmasızdır. Ancak, ben amacım doğrultusunda burada şu saptamayı yapmak istiyorum: Metafizik terimi, sorgulandığı soru ve tartışıldığı zemin bakımından sonuçları felsefeye doğrudan yansıyan yepyeni bir boyut ve buna bağlı bir anlam kazanmıştır. Bu durumda bilgi olarak metafizik, "a priori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisi" olma özelliğini gösterir[24]. Kant, "saf felsefe" ile metafizik arasında köklü bir ilişki kurar. Ancak, Kant'ın felsefede bir dönüm noktası oluşturan bu esaslı sorgulaması ve metafiziği belirleyerek açık kılma girişimi, "metafizik nedir?" sorusunu ortadan kaldırmamıştır. Ondokuzuncu yüzyıl boyunca hem de varlıkbilimsel-bilgikuramsal çift yönlülüğü içinde metafizik sorunu varlığını sürdürmüştür. Yine onun değeri ve anlamı tartışılmış ve görüşler ortaya atılmıştır.

Ondokuzuncu yüzyılda metafiziğe ilişkin tartışmalarda ağır basan yön onun "bilim"le ilişki içinde ele alınmasıdır. Bilimlerin ondokuzuncu yüzyıldaki durumuyla yakın ilişki içinde "deneylerin temeline ilişkin öğreti" veya "bir düşünüş biçimi" ve "açıklama yöntemi" olmak niteliğini almıştır[25]. Öte yandan Dilthey'ın, metafiziği büsbütün anlamsız saymadığı ancak deneyin göreliliği nedeniyle onun bilim olarak olanaksız olduğunu belirttiği gözönüne alındığında metafiziğin olumlu-olumsuz değer yükleri arasında gelgit içinde kaldığı dikkati çeker. Dilthey'a göre metafizik yaşamına özgü bir yandır, ne açıklanabilir ne de yadsınabilir bir şeydir[26].

Bu durumda yirminci yüzyılın başında metafizik üzerine ardı arkası kesilmeyen yeni soruşturmalara yol açan bir kapının açılmak üzere hazır beklemekte olduğu görülür. Çünkü yüzyılımız metafiziğe ilişkin hemen her dönemde ortaya atılmış çeşitli soruların ve bunlara getirilen açıklamaların birikimini kendinde barındırmak bakımından oldukça zengindir, ama o ölçüde de karmaşık bir görünümü sergilemektedir. Gerçi metafiziğin tanrıbilimiyle ilişkisinde belirli bir açıklığa ulaşılmıştır, ama başka bir çapraşık sorun felsefe ve bilim çevrelerini ilgilendirmeye başlamıştır. Metafiziğin bilimlerle ve felsefeyle ilişkisi sorunu. Geçmişinden bugüne "metafizik" kimi zamanlarda değerce üstün tutulmuş olsa da felsefe ve bilim(ler)le ilişkisinde tam bir meşruluk kazanamamıştır. Ayrıca kimi dönemlerde hem bilimin hem felsefenin dışına atılmak istenmiştir. Günümüzdeki durum açısından bunlara bağlı olarak belirtilmesi gereken üçüncü bir nokta ise, onu meşru kılmak veya bilimin ve felsefenin dışında tutabilmek için "metafiziğin" ne olduğu konusunda bir karara varılamamış olmasıdır.

En azından çağımızın ilk çeyreğinde artık metafiziğin "bir bilim olarak nasıl olanaklı" olduğunun soruşturulmasından çok "bilimin karşıtı" ve "bilime aykırı" bir şey olarak bilim dışına nasıl atılacağı sorunu felsefecilerin ilgi odağı olmuştur. Bu açıdan soruna eğilen düşünürler metafiziğin bilgi olma savını geçersiz sayıp, bilgi olarak değerini ortadan kaldırmak istemişlerdir. Metafiziğin bu durumuyla ilişkili olarak kimi düşünürler onu din ve sanatta kapsamayı veya "dünya görüşü"ne benzer bir etkinlik saymayı önermiştir[27]. Böylece sonuçta varılan nokta, onyedinci yüzyıldan geriye gidildiğinde metafiziğin değeri konusunda karşılaştığımız olumlu tutumun tersine döndüğü noktadır.

Yüzyılımızın ilk çeyreğinde metafiziğe ilişkin bu saptamanın ardından şunu belirtme gereği doğar: Metafiziğin "bilim" karşısında değersiz kılınması ve buna bağlı olarak "metafizik sorunu"nun çözümü çabası, sorunu ortadan kaldırmaya yetmemiştir. Çünkü her şeyden önce metafiziğin bilime karşıt olduğu görüşünü benimsemeyen, tersine metafizikle bilimin belli ölçüde ilişkisinden söz eden filozofları görmekteyiz. Örneğin, Whitehead, sonunda her önermenin metafizik özellik taşıyan bir evrene işaret ettiğini belirtir ve deneye dayalı bilimlerde de metafizik kavramlara başvurmak gerektiği görüşünü ileri sürer. Whitehead'e göre metafizik, deneyin açıklanmasında sistemli tasarımlama gücüdür ve bilime aykırı bir yanı yoktur. Gerçi bu tasarımlama gücüyle varılan genellemeler deneyden elde edilemezler ama deneyle yanlışlanamazlar da[28].

Ana çizgileriyle burada dile getirilmeye çalışılan böyle bir tarihsel durumu kendinde barındırarak ve hemen her dönemde filozofların belki biraz da kaçınılmazlık içinde değinmeden edemediği bir soruşturma konusu niteliğini alarak yüzyılımıza ulaşan metafizik, yüklü bir anlam çeşitliliği ve buna bağlı bir sorunsallık içinde gelmiştir. Metafiziğin bu tarihsel durumu da gözönüne alınarak onunla ilgili şu noktaların altını çizmek gerekir: Çıkış noktaları farklı olmakla birlikte genellikle filozofların değinmeden geçemedikleri bir sorgulama konusu olarak metafiziğin "disiplin" sayılması yönünde eğilimler doğmuş, ancak nesnesinin ne olacağı konusunda içine düşülen karışıklıktan dolayı varlıkbilimi ve tanrıbilimiyle içiçe girmiştir. Bunun ardından belirli bir dönemden sonra filozoflar metafiziği bilgikuramsal nitelikli soruşturmalarla ilişkide ele almak ve "metafizik sorunu"nu bu çerçevede çözmek istemişlerdir. Bu çizgide gösterilen çabaların sonucunda ise metafiziğin "bilime" ve "felsefeye" aykırı olduğu düşüncesinin ana bir görüş olarak benimsendiğini görmekteyiz. Böylece tarihe bakıldığında metafiziğin varlıkbilimi ve tanrıbilimiyle içiçeliğinde değerli, bilgikuramsal çerçevede değersiz görüldüğü; bir bilgi dalı olma istemiyle ise kendine ait bir yer edinip sürekliliğini koruyan bir varlık gösteremediği anlaşılmaktadır.

Uzun tarihinde ve bugün metafiziğin felsefeyle içiçe girmiş bir yakınlaşması göze çarpmakta. Aynı durum daha da açık bir şekilde bilimde görülmekte. Bu içiçe ilişkide kimi zaman "metafizik", felsefenin bir bölümü, hatta yüksek değer taşıyan bir bölümü sayılmakta. Bilim söz konusu olduğundaysa bilimde metafiziğe ne ölçüde yer verileceğinin tartışılması gündeme gelmektedir. Peki, "metafiziği" hiç işe karıştırmadan veya hiçbir

görüşe "metafizik" ya da "metafizik değil" demeden felsefe ve bilim yapılamaz mı? Bir filozofun, sorusuna verdiği yanıtıyla ortaya koyduğu görüşünün ne ölçüde "metafizik" olduğunu veya olmadığını bir yana bırakarak o düşünüşü olumlu ve olumsuz yönleriyle birlikte öylece görmek felsefeye hiç de aykırı gelen bir tavır olmayacaktır. Bu, aynı zamanda felsefenin her zaman yaratıcı olmuş bağımsız sorgulayıcılığına uygun düşecektir. Böylece felsefeci ve bilim adamı, "metafiziğin", "iyi", "kötü" veya "zararsız" olup olmadığında bir karara varma zorunluluğundan kurtulabilir. Çünkü, henüz ne olduğuna karar verilmemiş bir şeyin değerini saptamak da zordur. Öyleyse bugün çözülmesi güç bir sorun görünümünü almış bu kavramın, çoğu felsefecinin bu noktaya işaret ettiğini de gözönüne alarak altını çizmek, felsefede ve bilimde değerlendirmeye yönelik etkisinin önüne geçmek, belki bir çözüm olabilir. Böylece öteden beri yapılmak istenen de yapılmış olur. Metafizik, bir felsefe terimi olarak yerini bulurken bilimin ve felsefenin dışında kalmış olur. Bilimin, felsefenin ve "metafiziğe" genellikle en yakın sayılan varlıkbiliminin birer bilgi dalı olarak nesnesi, soruları ve dolayısıyla sınırları belirgin olduğu sürece metafiziğin sınırlarının da belirginleşmesi beklenebilir.*

NOTLAR

1. Heidegger'in tüm felsefe tarihini hepten "metafizik" sayan görüşü ve Heidegger'in görüşünü "metafizik" sayan Carnap'ın görüşü örnek verilebilir.
2. N. Uygur, *Felsefenin Çağrısı,* Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s. 77.
3. Örneğin Whitehead'ın düşüncesi.
4. P.F. Strawson, *Individuals*, University Paperbacks, Methuen: London, s. 9.
5. a.g.y., s. 9.
6. D.W. Hamlyn, "Metafizik", *Felsefe Tartışmaları, 11. Kitap,* İstanbul, Şubat 1992, s. 31-32.
7. Briar Carr, *Metaphysics,* Gen. Ed. D.J. O'Connor, MacMillan Education, 1987, s. 9-10.
8. M. Heidegger, *Metafizik Nedir?,* Çev: Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 1991.
9. H. Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu,* Çev: Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.
10. H. Bergson, *Düşünce ve Devingen,* Çev: Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986.
11. D.W. Hamlyn, "Metafizik", *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap, Şubat 1992.
12. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis,* Wissenschaft, Heidelberg: Sprinter Verlag, 1969.
13. Sauer, *Metaphysik*, Göttingen: Muster Schmidt Verlag, 1971.
14. Aristoteles, *Metafizik,* Çev: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1985.
15. Plotinos, *Enneades,* Tr. by Stephan Mac Kenna and B.S. Page, Chicago: Encylopaedia Britannica, Inc., 1952.
16. Thomas Aquinas, "Aristotle's Metaphysics", *Selected Writings,* Ed: M.C. D'arcy. London, 1964.
17. F. Bacon, *The Advancement of Learning,* London: Oxford University Press, 1951.
18. R. Descartes, *İlk Felsefe Üzerine Metafizik Düşünceler,* Çev: Mehmet Karasan, Maarif Matbaası, 1942.
19. R.L. Armstrong, *Metaphysics and British Empiricism,* University of Nebraska Press-Lincoln, 1970.

---

* *Felsefe Tartışmaları 14. Kitap,* Panorama Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 92-102.

20. D. Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma,* Çev: Oruç Aruoba, Ankara: Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümü Yayınları, 1976.

21. a.g.y.

22. I. Kant, *Prolegomena,* Çev: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, s. 3-4.

23. a.g.y. s. 20.

24. a.g.y. s. 14.

25. J. Ritter ve K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Worterbuch der Philosophie,* Basel: Band Schwabe and Coag Verlag, 1980.

26. a.g.y.

27. a.g.y.

28. A.N. Whitehead, *Process and Reality,* New York, 1978.

EVRENSELLİK KAVRAMI VE İNSAN HAKLARI

ABDULLAH KAYGI

Çağımızda, bir şeyi değerlendirmek, bir şeyin değerli olduğunu, hatta bazan doğruluğunu ve haklılığını da göstermek amacıyla sık başvurulan kavramlardan birisi de evrensellik kavramıdır. Bazan evrensellik kavramı bilimsellik kavramından bile daha üstün, daha değerli olmayı gösteren bir kavram olarak kullanılıyor. Nitekim, bilimin kimi ilkelerinin ya da yasa olarak dile getirdiklerinin de evrensel olup olmadığı tartışılıyor; daha doğrusu evrensellik, bilimselliğin de ölçütü olarak kullanılmak isteniyor. Bilime, bilimselliğe ya da bir bilime karşı çıkmak isteyenler de, onun kimi ilkelerinin ya da yasalarının evrensel olmadığını göstermeye çalışıyorlar.

Ne var ki, çağımızda evrenselliğin kendisine karşı çıkanlar ya da evrensel olan bir şeyin bulunmadığını, evrenselliğin bir kandırmaca, "Batının bir kandırmacası" olduğunu söyleyenler de var. Evrenselliği savunmanın veya ona karşı çıkmanın ne demek olacağına ya da onu savunmanın mı yoksa ona karşı çıkmanın mı uygun olacağına karar vermeden önce, onun ne demek olduğuna, *ne* olduğuna bakmaya çalışmak daha uygun bir yol olacaktır. Evrenselliğin *ne* ya da ne demek olabileceği, terimin kullanıldığı bağlamlarda görülebilir. Bu kullanım bağlamlarına derinlemesine bakmanın gerektirdiği en önemli koşullarından birisi de, bu terimin hangi amaçla kullanıldığına bakmaktır; bu amaç göz önünde bulundurulmadan, sadece kullanım bağlamlarına bakmak problematik durumu saptamaya yarayabilse bile, bu çaba, çözüm bulmaya, önermeye yarayacak yeni bir adım atmaya götürmeyecekir.

Evrensellik kavramıyla bağlantılı problemler söz konusu olduğunda, ilk akla gelecek kavramlardan birisi de insan hakları kavramı olsa gerek.

Evrensellik kavramının çok sık karşılaşılan bir anlamı, dünya çapında yaygınlık ya da dünya çapında geçerliliktir. Dünya çapında yaygınlık ya da geçerlilik bir dilek olduğunda, bu, en azından teorik düzeyde, bir sorun yaratmamaktadır. Fakat bu kavramla çoğu defa saptamalarda bulunuluyor, saptayıcı yargılarda bulunulmak isteniyor; örneğin insan haklarının evrensel *olduğu* anlatılmak isteniyor. Fakat, insan haklarının evrensel olduğu söylendiğinde bununla kast edilen şey, insan haklarının dünya çapında yaygın *olduğu* ise, o zaman bunca kaygı ve çabanın nedeninin ne olduğu soru konusu olur. Yani, evrensel sıfatı, eklendiği şeyin zaten dünya çapında yaygın olduğunu ifade ediyor ise, o zaman, örneğin "acaba *Evrensel Bildiriy*le, insan haklarının dünyadaki yaygınlığı, yani heryerde korunduğu mu kastedilmiş" sorusu kaçınılmaz hale gelir. İnsan haklarının bugün bile bütün dünyada korunuyor olmadığı ne yazık ki bir olgudur. Eğer insan hakları dünya çapında yaygın ya da geçerli olsaydı, korunuyor olsaydı, Evrensel Bildiriye gerek bile kalmayacağı açıktır. Fakat öte yandan evrenselliğin yine de sadece dilek olarak değil, *olan bir şeyi* anlatmak üzere kullanıldığı da açıktır.

Bir dileği mi yoksa varolan bir şeyi mi anlattığı henüz belirlenmiş olmayan, dünya çapında yaygın olma anlamındaki evrenselliğin değerli bulunduğu kesindir.

Peki ama dünya çapında yaygınlık bir şeyi değerli yapar mı? Nasıl yapar?

Sadece dünya çapında yaygındır diye bir şey değerli olacaksa, o zaman olumsuz bir şeyin (örneğin ırkçılığın, bir ırkın üstün olduğu düşüncesinin) ister kaba kuvvetle, ister propagandayla dünya çapında yaygın olması onu değerli mi yapacaktır, yapabilecek midir? Bu durumda dünya çapında yaygın olan her şeye saygı duyulması gerekecek midir? Bu, kuvvetli olanın doğru ve haklı olacağı anlamına gelmez mi? Evrensellik kavramının dünya çapında yaygınlık gibi bir içerikle içeriklendirilmesinin götürdüğü nokta –bu içeriklendirme dünya çapında yaygın bile olsa– amaca uygun ve kabul edilebilir bir şey gibi görünmüyor.

Bu durumda, evrenselliği dünya çapında yaygınlık olarak değil, insan doğasına uygunluk olarak almak, onu böyle içeriklendirmek daha uygun görünüyor.

Evrensel olduğu söylenen, insan ürünü bir şeyin öyle olup olmadığını sınamak gerektiğinde, dünyaya, onun dünya çapında yaygın olup olmadığına bakmak yerine, bu insan ürünü isterse başka hiçbir yerde bilinmesin, tek bir yerde ortaya konmuş olsun, insan doğasına uygun olup olmadığına bakmak daha uygun görünüyor. Örneğin söz konusu olan bir ilke ya da bir normsa, onun insan doğasına uygunluğuna bakılmalıdır. Bir normun evrensel olup olmadığını görmek için onun insan doğasına uygun olup olmadığına bakmak ilkece kabul edilecek olursa, bunun için gereken teorik, bilgisel temeller zaten İoanna Kuçuradi'nin "normların bilimsel temellendirilebilirliği" konusundaki araştırmalarıyla hazır hale gelmiş bulunuyor. Bir normun evrensel olup olmadığını, yani insan doğasına uygun olup olmadığını görmek için, onun türetildiği kaynağa, yani onun insanın değerinin bilgisinden türetilip türetilmediğine ve buna bağlı olarak da onun neyi korumayı amaçladığına, insanın onurunu, değerini korumayı mı, yoksa başka bir şeyi korumayı mı amaçladığına bakmak yeterli olacaktır. Aynı şekilde, evrensel olup olmadığına bakılması söz konusu olan, örneğin bir sanat eseri ise, onun dünya çapında yayılmış olup olmadığına değil, hatta dünya çapında yaygın kabul görüp görmediğine değil, yeni bir insan olanağı gösterip göstermediğine bakılması gerekir.

Şüphe yok ki, bunlar kabul edildiğinde, bu sefer de insan doğasına uygun olmanın, neye uygun olmak, nasıl olmak anlamına geleceği soru konusu olacaktır. Çünkü çağımızda, çeşitli insan doğalarının olduğu, insan doğası diye bir şeyin olmadığı da sık sık öne sürülen bir iddiadır.

Tek ya da ortak bir insan doğası olmadığını, insan doğasının değişken oluduğunu öne sürenlerin çeşitli ve değişken olarak gördükleri şeyin aslında insan doğası değil, insan huyları olduğu anlaşılıyor. Oysa insan doğası bu huyları edinebilmenin de önkoşuludur. Çeşitli ve toplumlara göre değişen insan doğaları olduğunu söyleyenler, insanın dışındaki canlılara hiçbir toplumun insan doğası veremeyeceğini, onları insan haline getiremeyeceğini gözden kaçırıyorlar.

Aynı toplumdaki, aynı coğrafyadaki insanların huylarının, karakterlerinin bile birbirinden farklı olabildiği açıktır, hatta aynı kişinin huylarında da değişme olabilir. Fakat huyların değişkenlik göstermesi, insan türünün üyesi olmadaki ortaklığı göz ardı etmeyi gerektirmiyor. İnsan türünün üyesi olan ve bilim, felsefe, sanat vb. alanlarda kendilerindeki insansal olanakları çeşitli şekillerde gerçekleştirmiş olan tarihsel şahsiyetlerin farklı farklı huyları olabilmiştir.

Felsefede, genel olarak insan doğası olarak adlandırılan şey belirli türden olanakların –insana özgü birçok olanağın, örneğin, kişilerin içinde bulunduğu toplumdaki yaygınlığına karşın, ideolojilerden, ahlâklardan vb. bağımsız düşünebilme gibi bireysel, hatta kendi toplumuyla ilgili çıkarlardan bağımsız eyleyebilme gibi... birçok olanağın– toplamıdır. Burada, bir ideolojiyi yüklenebilme gibi bir olanağın da sadece insana özgü olduğunu söylemeyi bile gerektirmeyecek sıradan bir bilgidir. Fakat bu olanakların hepsinin saptanıp saptanmadığı, adlandırılmış olup olmadığı bir yana, adlandırılmış olanların bile farklı gerçekleşmelerinin sayıları, ne şekillerde gerçekleşmiş oldukları ya da daha başka ne şekillerde gerçekleşebileceklerinin sayısı belirlenmiş değildir, belirlenemez de.

İşte bu anlamdaki, (koşullar tarafından belirlenen, etik bakımdan olumlu ya da olumsuz olabilen) huylar ile insan doğası karıştırılıyor, yani bütün insanlarda ortak olan bir insan doğasıyla kast edilenin ya da tek kast edilebilecek şeyin, bir dünya görüşünün yücelttiği ve empoze etmeyi amaçladığı huylar bütünü olduğu sanılıyor. Sanılıyor ki, insan doğasından söz edenler, taşıdıkları dünya görüşüne ve o dünya görüşüne dayalı ahlâklara göre oluşmuş olan huyları ezeli-ebedi, değişmez ve baştan kabul edilmesi zorunlu bir şey olarak benimsetmek için buna insan doğası adını veriyorlar.

Oysa bir moralin taşıyıcısı olma ile insan olma, bir grupun üyesi olma ile insan olma nasıl özdeşleştirilemez şeyler iseler, aynı şekilde bir moralin bir grupta yarattığı olumlu ya da olumsuz huylar (isterse hepsi olumlu olsunlar) insan doğası yerine konulamazlar. Doğuştan getirilmeyen, sonradan ve insanların çabasıyla edinilen huylar tamamen olumlu, herkesçe etik bakımdan kabul edilebilecek huylar olduklarında dahi, onların insan doğası sayılması yanlış olurdu, çünkü böyle yapılmakla onlar, insanların, dünyaya geldiklerinde taşımakta oldukları olanaklar gibi görülmüş olurlardı. Böyle olunca ise, etik bakımdan olumlu huyların kazanılması için ne çaba harcamaya gerek kalırdı, ne de bu çabayı gösterenler ile göstermeyenler arasında bir fark kalırdı. Çünkü, tekrarlanacak olursa, insanın dünyaya geldiğinde taşımakta olduğu ve bilinen başka canlılarda olmayan, ona özgü olanaklar bütünü anlamındaki insan doğasını insan tekleri ya da grupları yaratmıyor, dünyaya bu olanaklarla geliyorlar; oysa (etik bakımdan olumlu ya da olumsuz) insan huyları tarihsel olarak insanlar tarafından yaratılıp yaygınlaştırılıyorlar. İşte bu ve benzeri nedenlerle, insanların kendi istek ve çabalarıyla edindiği huyların, etik bakımdan olumlu, yani bütün insanların kabul edeceği nitelikte olanlarının bile insan doğasıyla aynı görülmesi (bu, iki farklı şeyin aynı görülmesi demek olduğundan) yanlış iken, huyların etik bakımdan olumsuz olanlarının insan doğası sayılmaları (iki ayrı şeyin aynı sayılmasının yanlışlığı dışında) daha başka nedenlerle de yanlış ve kabul edilemezdir. Bu daha başka nedenlerin en başta geleni, bu olumsuz huyların, insana empoze edilebilir olmalarına karşın, insan doğasına aykırı, yani insanın insansal olanaklarının gelişmesine, gerçekleştirilmelerine aykırı olmalarıdır. Ancak yukarda değinilen karıştırmalar yüzünden, insan doğasını anmaktan kaçınmak isteyenler, bu noktada, neden olarak bunların insan doğasına aykırılığını değil, özgürlüğü öne sürmekte; herkesin taşıdığı huya göre eylemekte özgür olduğunu söylemektedirler. Oysa bu itirazın dayanağının, yani adına olduğu şeyin özgürlük olduğunu söylemek, bu sefer de özgürlüğün ne olduğunu belirlemek için yine insan doğasına bakmayı gerektirir. Özgürlük ise, insan doğasının sözünü etmemek için, herkesin taşıdığı huya göre olması, eylemesi olarak gösterilmeye çalışılıyor; ne var ki, herkesin kendi taşıdığı huy ile ve bu huyu yaratan ahlâkla yapmak istedikleri için özgürlük talep etmesinin yarattığı sorunlar da tecrübelerle bilinmektedir.

Kısacası, bir dünya görüşünün ve ona dayalı bir ahlâkın oluşturduğu huyları, alışkanlıkları ezeli-ebedi, doğuştan ve değişmez, evrensel sayma ve kabul ettirme çabasına karşı çıkılması doğru –hem epistemolojik bakımdan doğru, hem de, söz konusu huylar olumsuz olduğunda etik bakımdan da doğru– bir tutum olmakla kalmaz, böyle huylar, alışkanlıklar etik bakımdan olumsuz olduğunda bu karşı çıkmanın kendisi de aynı zamanda insan doğasından kaynaklanır. Çünkü böyle sonradan, insan doğasına uygun olup olmadığı göz önüne alınmadan oluşturulmuş huyları değişmez özellikler olarak kabul etmek, insanın insansal olanaklarının kısıtlanmasını kabul etmek anlamına gelir.

Bugün halen yer yer yaşamakta olan, teolojik ya da totaliter insan anlayışları ve bu anlayışların çeşitli görünümlerine karşı verilen mücadeleler bu konuda başvurulabilecek tarihsel örneklerdendir. Zaten insan türünün üyelerinde değişmez –ortak olma anlamında değişmez– insan doğasından söz edilmesine karşı çıkışın bilinçli ya da bilinçsiz nedenleri arasında bu tür örneklerin etkileri de olsa gerek. Örneğin Postmodernizmin Ortaçağı unutmuş görünüp bütün eleştirisini modernizm adını verdiği Aydınlanmaya yöneltmeye çalışmasında totalitarizmin etkisinin tazeliği de belirleyici olmuş görünüyor.

Ancak, Aydınlanmanın görüşlerine kendi indirgemeciliğini ve izmciliğini uygulayan çağımızın totaliter yönetimlerinin insan doğasına, insanın insana özgü olanaklarını gerçekleştirmesine aykırı kendi insan anlayışlarıyla, insanlara acılar çektirmiş olmaları, insan doğasının olumsuz bir şey olarak görülmesinin gerekçesi olamaz; aksine totaliter yönetimlerin yaptıklarını insanlık dışı ilân edebilmek için zaten insan doğasının farz ediliyor olması gerekir. Kendine ne tür bir izm adını verirse versin, insanlık dışı olanı

suçlayabilmenin dayanağı, farkında olunarak ya da olunmadan, insan doğasının kabul edilmesidir. Zaten insan doğasının insan dışılıklardan korunmasıyla bağlantılı olarak insandan söz etmek ile bir rejimin ayakta kalmak için insandan (kendi insan tasarımından) söz etmesi çok farklıdır.

Nitekim insan doğasını vurgulayanları, Ortaçağdan kalma teolojik bir yanılgı ya da totaliter bir yanılgı içinde görüp şu ya da bu şekilde, kendilerine göre, uyandırmaya ya da bilinçlendirmeye çalışanlar, uyandırmaya çalıştıkları kişilerde de, herhalde belirli birtakım insansal olanakların, örneğin kendi kendisinin bir iddiasını karşısına alıp sınayabilme, yanlış ise bunu görebilme ve bundan vazgeçebilme gibi sırf insana özgü ve insanlarda ortak olanakların olduğuna güvenmektedirler, aksi halde boşuna çabalıyor sayılmaları gerekirdi.

Bu tür sorunların ya da bu tür sorunlar çevresindeki tartışmaların bir türlü açık-seçik bir şekilde dile getirilememesinin nedenlerinden birisi de, ontolojik olarak olanağın varlık tarzının gözönüne alınmasının kolay olmaması, belirli bir felsefi formasyonu gerektirmesidir. İnsanın olanaklarından söz edildiğinde, bu ya gerçek (!) değil olanak olduğu için sözü edilmeye değmeyecek bir şey olarak görülmekte, hatta öyle bir şeyin varlığı ile yokluğunun bir farkının olamayacağı düşünülmektedir; ya da böyle olanakların var oluğunda ısrar edilirse veya var olduğu gerçekleşmiş örnekleriyle temellendirilirse, bu sefer de başka herkesin de bu olanakları gerçekleştiren kişiye aynen benzetilmek istendiği sanılmaktadır. Olanak olarak var olma tarzının ontolojik özelliklerini göz önünde bulundurmanın, bunu nesne edinmenin zorluğu, aslında sadece farklı görüşlerdeki kişiler arasında sorunlara neden olmakla kalmıyor, aynı kişinin kendi bildikleri ile bilmediklerini belirlemede de bu zorlukla karşılaşılıyor.

Örneğin, aynı zamanda insandaki bir olanağın adı olan sevgiyi bildiğimizi, tanıdığımızı düşünürüz. Fakat daha önce sevgiyi anlatan birçok sanat eseri okuduğumuz, izlediğimiz halde, sevgiyi anlatan yeni bir sanat eseri ile karşılaştığımızda onu da okumayı, izlemeyi isteriz, en azından gereksiz görmeyiz, hatta onu okuduktan sonra sevgi *böyle de olabilirmiş* deriz. Bundan da anlaşılabileceği gibi, insan doğasının bir özelliği olarak herkesçe sözü edilen, bilinen ya da bilindiği farz edilen sevginin ne gibi şekillerde gerçekleşebileceğinin hiçkimsede hazır bir listesi yoktur. Bir olanaklar varlığı olarak insanın olanaklarının tüketici bir listesini oluşturmak, belki olanak kavramına aykırı olduğu için, olanaklı görünmemektedir. Fakat öte yandan elimizde bir liste yok diye, bu gerçekleşebilme biçimlerini –tamamlanmış bir liste halinde– sayamıyoruz diye, insanda böyle olanakların olmadığını söylemek de her halde doğru olmaz.

İnsandaki insansal olanakların –listesi yapılmış olmayan belki de yapılması olanaksız olan– toplamı anlamındaki insan doğası, ona teoride karşı çıkanların da farkında olmadan varsaydığı ve dayandığı bir şeydir. İnsan doğasına karşı çıkma amacıyla teoriler üretenlerin gerçekleştirdiği onca akıl yürütme sadece insanın yapabileceği şeylerden olduğu gibi, bu akıl yürütmelerin anlaşılması da sadece insanın yapabileceği bir şeydir. Ayrıca "insan doğası" sözcüklerini kullanarak birileri başka insanları kandırmışlardır diye, (kişisel çıkarlarıyla ilgili olsun olmasın) her türlü haksızlık gibi, böyle bir haksızlığa karşı çıkabilmek de sadece insanların gerçekleştirebileceği bir insan olanağıdır.

Dünyanın bir ucunda bambaşka bir kültürde yaratılan bir sanat eserinin dünyanın öteki ucundaki bir okur veya izleyici tarafından anlaşılabilmesi de bu ortak insan doğası sayesinde olanaklı olmaktadır. Ama öte yandan, insan doğasındaki ortaklığın yanında, her bir kişinin farklı ve biricik olması da insansal olanakların farklı farklı gerçekleşebilmeleriyle bağlantılıdır ve *anlama*yı sağlayan ortaklığımızın yanında, eğer bu farklılıklarımız olmasaydı o zaman da *anlama*ya değecek, kendimizdekinden farklı bir şey bulunamayacaktı. Nitekim sanatın evrenselliği de böyle bir şeydir ve bir sanat eserinin evrensel nitelikte olup olmadığını belirlemede de, onun insan olanakları ile ilgili yeni bir şey gösterip göstermediğine bakılması söz konusudur.

Böylece, tekrarlanacak olursa, felsefi anlamdaki insan doğası ve insan doğasının ortaklığı, bir önyargının taşıyıcılarının empoze edeceği değil, insan doğası diye bir şeyin olduğu önermesine karşı çıkanlarca da zaten taşınan bir şey olduğu görülebilecek bir şeydir. Nitekim bir iddiaya, onun yanlış olduğunu düşünerek, doğru olduğu düşünülen bir başka iddia adına karşı çıkabilmek de insanın yalnızca ona özgü olanaklarındandır ya da bu olanakların gerçekleşme şekillerindendir.

Teolojik ya da totaliter anlamdaki insan doğası anlayışı –yani şu ya da bu şekildeki bir insan tasarımını insanın yerine koyan anlayışlar– karşısında tahammülleri tükenenleri, bilgiyle temellendirilebilecek böyle bir insan doğası kavramının basitliği herhalde şaşırtacaktır; bunun zaten bilindiği, zaten farz edildiği söylenecektir. Bu görülebiliyorsa, o zaman bu konudaki bitmez tükenmez tartışmaların sadece yanlış anlamalardan kaynaklandığı da açığa çıkmış olur.

Böyle bir noktada, bir kavramın şu ya da bu içerikte olmasını isteyenlerin varmak istedikleri amaçların ya da sakındırmak istedikleri olumsuzlukların da önemi ortaya çıkıyor. Evrenselliği kabul edenler ile ona karşı çıkanların sakındırmaya çalıştıkları şey, aslında iki tarafta da en azından genel çerçevesi bakımından ortak görünüyor: İki tarafta da teokratik ya da totaliter bir toplumsal yaşam biçimine karşı çıkılmak isteniyor. Sorun, bu karşı çıkmanın ne adına olduğu ya da bir şey adına olmadan böyle bir karşı çıkmanın olanaklı olup olmayacağıdır. Bir şey adına olmayan, nedeni olmayan bir karşı çıkma olamaz. Teorik anlamdaki karşı çıkma bir temellendirmeyi gerektirir. Temellendirmeler başka insanlarca anlaşılabilir olmayı farz eder. Anlayabilme de insanlar arasında (ve sadece onlara özgü) bazı ortaklıkları farz eder, ancak bu ortaklıklara dayalı olarak gerçekleşebilir.

Tüm insanlarda ortak bir insan doğası olduğunu kabul etmek, insanları teolojik ya da totaliter ve benzeri türden bir önyargıdan, sabit bir fikirden kurtarmaya girişmenin önkoşulu olduğu kadar, bir görüş ortaya koymanın, bir görüşü insanlığa sunmanın, yaymanın da önkoşulu olarak görünmektedir. Bu önkoşul Postmodernizmin kabul ettirmeye çalıştığı bütün görüşler için de söz konusudur. Dolayısıyla insan doğasından söz edildiği her yerde, hemen bir bağnazlık, bir sabit fikir aramak ya da herkesi aynı şekilde düşünmeye zorlayacak bir kalıp empoze edilmek istendiğini varsaymak çelişkili bir tutumdur. Ayrıca herkesin aynı huyda olmasına götürecek, aynı şekilde düşünmesine neden olacak bir kalıplaştırmaya karşı çıkmak adına, herkes ne düşünüyorsa onu doğru, yerinde saymak, böyle bir anlayışla ortaya konanları gerçek araştırma ürünleriyle eşdeğer saymak, "ne olsa gider" anlayışı karşısında susmak da her türlü felsefi araştırmayı değerden düşürecek, gereksiz kılacak sahte bir özgürlük anlayışından kaynaklanmaktadır. Ciddi anlamda sınamalardan kaçmayı, kurtulmayı sağlayan bu sahte özgürlük anlayışı, özellikle sanat ve felsefe alanında düşünme tembelliğinin sık sık kullandığı bir kılıftır.

Kimi doğruların izmler haline getirilmesi ne kadar yanlış ise, kimi doğrular aslında izmler haline getirildikleri için o doğrularla ilgili olarak başarısız kalınması, kimi doğruların işe yaramaması sanki doğruların, doğru bilgilerin kendilerinin getirdiği bir sonuçmuş gibi, görüşlerin doğruluğu gibi kaygılar bir yana bırakılarak veya bunlara karşı çıkılarak, sahte bir özgürlük anlayışı ile akla gelen her şeyin, bu da bir görüş denerek önesürülmesi de o kadar yanlıştır. İnsan doğasına uygun, insanın değerinin bilgisinden türetilen ilkeler ya da görüşler her yerde kabul görmüyor ya da "geçerli" olmuyorlar diye, evrensel olmadıklarını öne sürmek, bu anlamda evrenselliğin de bir aldatmaca olduğunu öne sürmek nasıl yersiz ise, bilgisel bir temeli olmayan, bilgiye dayalı olarak yaratılmayan herhangi bir ürünün sırf dünya çapında yayılmıştır diye evrensel olduğunu savunmak da yanlıştır.

*

Böylece, Evrensel Bildirideki evrenselliği de insan doğasına uygunluk olarak anlamak, aynı zamanda insan haklarının korunmasına da en uygun yol olarak

görünmektedir. Yani insan haklarına ya da bir insan hakkını dile getiren bir ilkeye veya talebe de insan doğasına, insanın insansal olanaklarına uygunluk açısından ve bu olanakların gelişmesine, geliştirilmesine uygunluk açısından bakmak gerekmektedir. Aynı şekilde insan haklarının çiğnendiği iddialarında da insanın insansal olanaklarının gelişmesine bir zarar verilip verilmediğine bakılmalıdır.

Aksi halde dünya çapında yaygın olan bir şeyin, bir ilkenin, insanın insansal olanaklarına zarar veriyor olsa bile, sırf dünya çapında yaygındır diye evrensel sayılması, saygıya değer sayılması, hatta belki insan hakkı sayılması gerektiği sonucu çıkıyor.

*Evrensel Bildiri*deki evrenselliğin şüphe yok ki bütün dünyaya hitap etme anlamında dünya ile, dünyanın tümü ile bağlantısı da vardır; fakat öte yandan, dünyadaki onca farklılıklara karşın, tüm dünyaya hitap edebilmek için dayanak olarak alınan şeyin temeli olarak görülen şeyin de yine ortak insan doğası olduğu açıktır.

Evrensellik baştan dünya çapında yaygınlık olarak anlaşılacak olursa, evrensel sayılana herkesin değer vermesi de beklendiği için, insanların çıkarlarına göre istedikleri şeyleri evrensel diye kabul ettirmeye çalışmaları da sürpriz olmamalıdır. Nitekim evrenselliğin "Batının bir yutturmacası" olduğu yönündeki iddiaların temel kabulü de, evrensel denenlerin aslında sadece propagandayla dünya çapında kabul ettirildikleridir. Yani bu kabul ettirilenleri dünyadaki insanlar ya da insanların çoğunluğu ya da hatta bir kısmı kabul etmezse, bunların evrensel olmaktan çıkacağı, ayrıca elde güç varsa yerlerine başka birşeylerin de evrensel diye kabul ettirilebileceği düşünülmektedir. Oysa insan doğasına uygunluğu temel alan evrensellik anlayışı, insan doğasına uymayacak birşeylerin ekonomik ya da başka türden kuvvete dayalı olarak kabul ettirilebileceği düşüncesini önleyeceği gibi, insan doğasına uygun olan ama bir yenilik de taşıyan insan ürünlerinin alışıldık olmamak, yaygın olmamak yüzünden savunmasız kalmasını ya da kaybolup gitmesini engelleyebilir.

Dünya çapında yaygınlaşma gibi bir içerikle anlaşılacak evrensellik, ancak normların yaygınlaşması olarak anlaşılabilecektir. Yani insan haklarının uygulanmasının temeli, gerekçesi olarak da ancak bu normların yaygınlaşması gösterilebilecek; başka bir dayanak bulunması söz konusu olmayacaktır. Oysa insan doğası temel alındığı takdirde, insan haklarını dile getiren ya da talep eden normlar fiilen yaygınlaşmış ya da kabul edilmiş olmasa da, onlara uyulması talep edilebilir, nitekim Evrensel Bildirinin ilân edilmesindeki temel mantık da bu olsa gerek. Görüldüğü gibi, insan doğasıyla içeriklendirilen bir evrensellik kavramı amaca daha uygun görünmektedir. Bu amaca uygunluk aynı şekilde sanatla ya da başka insan ürünleriyle bağlantılı olarak da gösterilebilir.

*

Tüm bu söylenenlerden, dünya çapında yaygın olmanın ya da yayılmanın hiçbir önemi olmadığı sonucu çıkarılmamalıdır. Tam aksine, insan ürünleri için insan doğasına uygunluk temel alındığında, bir şeyin dünya çapında yayılması da daha kolay, daha doğal olabilir. Çünkü yeryüzündeki farklı kültürlerin taşıyıcısı olan insanların bütün kültürel farklılıklarına karşın, insan doğası göz önüne alınarak üretilen insan ürünlerinin göz ardı edilemeyecek bir *muhatabı* vardır. Bu *muhatap* insanlıktır, insan olmadaki ortaklıktır. Oysa böyle bir ortaklığı göz önünde bulundurmayan (moda deyişle) bazı "yerel" insan ürünlerinin, sadece insan ürünü olmaları neden gösterilerek tüm dünyada kabul edilmeleri beklenecek olursa, dünyada mevcut başka "yerel" insan ürünlerinin sahipleri de aynı şeyi bekleyeceği için, bundan olsa olsa kargaşa çıkabilir.

Bütün farklılıklarımıza, farklı ya da çok zıt görüşler savunmamıza karşın, birbirimizle tartışmamızın, birbirimizi eleştirmeye ve karşı çıkmaya uygun bulmamızın en baştaki nedeni birbirimizi zaten aynı yapıdaki insan sayışımızdır. Farklı farklı düşüncelerimizin kişilerden bağımsız bir varlığı olabilmesinin ve böyle bir varlığın var sayılabilmesinin temeli

de ortak insan doğasının olması ve insan işlerinde bunun varsayılmasıdır. Birbirimizi insan sayıyoruz ve herbirimiz kendimizi birbirimizle aynı sayıyoruz. Kişilerin başka kişilere, toplumların başka toplumlara karşı kendilerinde birtakım haklar görmesinin ve tüm eşitlik iddialarımızın da temeli budur.

En uzlaşmaz tartışmalarda bile, birbirimizi kendimizle aynı insan olanaklarına (insan doğasına) sahip görmüyor olsak –yani karşımızdakini de bizim gibi, yanılabilir, ama yanıldığı şey kendisine gösterilince bundan etkilenebilir, bizim gibi düşünceleri olan, kendisine bir takım düşünceler yüklenebilen, ama yine de bizim gibi onları nesne edinip sınayabilir bir yapıda, bizim gibi akıl yürütebilir, bizim gibi doğruyu görünce yanlıştan vaz geçebilir, bağımsız düşünme olanağını gerçekleştirebilir bir yapıda, hatta doğruyu savunmak kendi çıkarına aykırı bile olsa doğruyu görünce onu kabul edebilir bir yapıda görmüyor olsak, kendimizi ve birbirimizi, yani insanı, kısaca dile getirilirse, epistemolojik anlamdaki doğruyu ve etik anlamdaki doğruyu görebilecek ve gereği gibi eyleyebilecek bir yapıda görmüyor olsak– o zaman, ister birbirimiz için, ister kendi kendimiz için olsun, boşu boşuna çabalıyor olmaz mıyız?

Birtakım haklardan söz edebilmek için hakların kendi kendileriyle aynı (identik) olabilmesi, bunun için de insanların aynı yapıda olduklarının farz edilmesi kaçınılmazdır. Bir yapı ortaklığı ve ancak buna bağlı olarak düşünülebilecek eşitlik olmadan, hangi hakla birbirimiz karşısında birtakım haklara sahip olduğumuzu öne süreceğiz?

Özetleyecek olursak, bu söylenenlerle yapılmak istenen temel şeylerden birisi de, daha önce bilinmeyen, yepyeni bir şey olarak bizde bir insan doğasının olduğunu kabul ettirmek değil, bizde ortak bir insan doğasının olduğunu zaten kabul ettiğimizi, zaten farz ettiğimizi ve bu farz edişe karşın insan doğasına karşı çıktığımızı sanmamızın bir çelişki olduğunu göstermektir.

İnsan doğasında ortak olduğumuzu farz etmiyor isek, bu ortaklığın, farz edilen bu aynılığın adı nedir? Eğer izmler uğruna bu ortaklığı da kaldırmaya kalkmayacaksak, bunu yok etmeyecek isek, bunun bir adı –bunun adı insan doğası değilse başka bir adı– olması gerekiyor.

ÜNİVERSİTELERİMİZDE DERS VEREN ALMAN FELSEFE PROFESÖRLERİ

ARSLAN KAYNARDAĞ

Türkiye'ye, eskiden beri çeşitli zamanlarda, yabancı uzmanlar ve profesörler gelip ders vermişlerdir. İlk zamanlarda daha çok askerî eğitimdeki yenilikleri öğretmek için çağrıldığını gördüğümüz bu uzmanlar, daha sonra sivil öğretim kurumlarında da görev aldılar. Bunlar arasında, 1950'lere kadar, özellikle Almanların bulunduğu dikkati çekmektedir. Bizdeki felsefe öğretiminde hangi Alman profesörler görev aldı? Ben şimdi, bu konu üzerinde duracağım, konferansımın konusu budur.

Bir an için, Birinci Dünya Savaşı yıllarına uzanalım. İstanbul'da Edebiyat Fakültesinde 1914-1919 yılları arasında Günther Jacoby adında bir Alman profesörün felsefe dersi verdiğini biliyoruz. Bu profesörün, yeni ontoloji alanında çalışmaları olduğu, Schopenhauer felsefesindeki uzmanlığıyla tanındığı anlaşılmaktadır. 1927 yılında, yani buradan ayrıldıktan epeyce sonra, *Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuasında,* "Henri Bergson ve Arthur Schopenhauer" başlıklı bir yazısının yayımlandığını gördüm. Başka bir yazısı yayımlandı mı, bilmiyorum.

Kısaca söyleyecek olursak, Birinci Dünya Savaşı yıllarında, üniversitemizde Ziya Gökalp "sosyoloji" dersleri verirken, yaklaşık o yıllarda, Günther Jacoby adında bir Alman felsefeci de "felsefe tarihi" dersleri veriyordu.

Bu saptamayı yaptıktan sonra, Birinci Dünya Savaşı yıllarından, İkinci Dünya Savaşı yıllarına doğru gelelim.

Sayın Dinleyiciler, her milletin tarihinde, aydınlık dönemler olduğu gibi, karanlık ve korkunç dönemler de vardır.

1930'ların ilk yıllarından başlayarak, 1945'e kadar süren dönem, Almanya ve Avusturya için, işte böyle karanlık bir dönemdir.

Bu yıllarda, Almanya ve Avusturya'daki felsefe, bilim ve sanat adamları arasında, gerçekten de büyük bir kıyım yapıldığını görüyoruz.

Nazi yöneticiler, üniversitelerdeki, kendi görüşlerini paylaşmayan profesörlerle Yahudi profesörleri işlerinden atıyorlar ya toplama kamplarına gönderiyorlar ya da göçe zorluyorlardı.

Almanya ve Avusturya'daki bu korkunç kıyım, İkinci Dünya Savaşı yıllarında da sürüp gitti.

Herkesin saygı ve sevgisini kazanan hümanist Alman kültürü böylece büyük darbe yemişti.

Fakat, garip bir rastlantıdır, Almanya ve Avusturya'nın bu şanssızlığı, Dünya'nın o kötü günlerini, savaşa girmeyerek, az zararla atlatan Türkiye için bir bakıma şans oldu.

Neden böyle olduğunu açıklamaya çalışayım:

Türkiye'de, bilindiği gibi 1933'ten sonra, yükseköğretimde önemli değişiklikler yapılmaya başlanmıştı. Medrese hayatının etkisinden kurtulamayan eski üniversiteden, yeni üniversiteye, hümanist eğitime geçilmekte idi[1].

Millî Eğitim Bakanlığı, üniversite için, Avrupa'dan bilim adamı getirmeye hazırlanıyordu. Türk makamları, Almanya ve Avusturya'daki birçok değerli profesörün işine son verildiğini, bunların göçe zorlandığını haber alınca, bu bilim adamlarını Türkiye'ye çağırdı, onlara sığınma hakkı tanıdı ve çoğunu üniversitemizdeki kürsülerin başına geçirdi.

İlk gelenler ile son gelenler arasındaki, aşağı yukarı 15 yıllık bir süreyi kapsayan bu dönem, Türk bilim ve kültür hayatı için çok ilginç ve verimli bir dönem oldu.

1933 ile 1945 arasında Türkiye'ye sığınan, Alman ve Avusturyalı bilim adamlarının sayısı 98'e ulaşmaktadır.

Ben bu konferansımda, yalnızca felsefe profesörleri üzerinde duracağım ve bunları geliş sıralarına göre anlatacağım.

Burada size anlatacağım felsefeciler şunlar olacak:

Hans Reichenbach, Ernst von Aster, Walter Kranz, Heinz Heimsoeth ve Joachim Ritter.

Hemen söyleyeyim, adı geçen son iki profesör, 1946'dan sonra gelmişlerdir ve sığınma denilen acı olayın sorunlarıyla bir ilgileri bulunmamaktadır. Ancak, J. Ritter'in savaşla ilgili başka dramı vardır. Onu sırası gelince söyleyeceğim.

Sayın Dinleyiciler, felsefenin, İstanbul'daki çok ilginç öyküsü Hans Reichenbach'la başlıyor.

H. Reichenbach, Türkiye'ye, Üniversite Reformunun yapıldığı yıl, yani 1933'te çağrılmıştı. Kendisi bu sırada Almanya'da yeni-pozitivist (yeni-olgucu) felsefeciler grubu arasında bulunuyordu. Ün yapmış bir felsefeci idi. Bilimsel felsefenin temelini atarak metafiziğe karşı ilk çıkışlarını yapmıştı.

Naziler onu Berlin Üniversitesindeki işinden çıkarmışlardı. Soyunda Yahudilik olduğunu öne sürüyorlardı.

Reichanbach, Türkiye'ye gelince, İstanbul Edebiyat Fakültesinde Felsefe Bölümü Başkanlığına getirildi ve kendisine asistan olarak Macit Gökberk verildi. (Hocamız Prof. Macit Gökberk şu anda emeklidir). O zaman Almanca bilen pek az felsefeciden biri olan Macit Gökberk, Reichenbach'ın birçok derslerini ve konferanslarını çevirdi.

Reichenbach'ın verdiği dersin konusu "lojistik" idi. "Aristoteles mantığı"ndan ayrı, yeni bir mantıktı bu; matematiksel mantıktı. Felsefecilerimiz, bizde hiç geleneği olmayan bu konuyla ilk kez karşılaşmış oluyorlardı.

"Lojistik" derslerinde terimlerin Türkçeleştirilmesi sorunu ortaya çıktı. Bu iş Macit Gökberk'e düşüyordu; terimlerin bir bölümünü o Türkçeleştirdi. Bir bölümünü de, o zaman Felsefede öğrenci durumunda olan Nusret Hızır'la birlikte Türkçeleştirdiler.

Nusret Hızır, daha önceki yıllarda, Almanya'da felsefe ve matematik dersleri izlediği için, konuya yabancı değildi.

Macit Gökberk, o günleri anlatırken diyor ki:

"Reichenbach'la şöyle bir yöntemimiz vardı: Derse girmeden bir saat önce onun odasına giderdim, o gün anlatacağı dersi ya bana özetlerdi ya da bu özeti yazılı olarak verirdi. Anlamadığım yerleri sorardım. Derste nasıl bir çeviri yapacağımı düşünürken özellikle terimler üzerinde dururdum"[2].

Ne var ki, lojistik için, öğrencinin en başta matematik bilmesi gerekiyordu. Bu nedenle, Macit Gökberk ve öğrenciler matematik dersi almaya başladılar.

Gökberk şöyle sürdürüyor konuşmasını: "Matematik bilgimi geliştirmek için, Fen Fakültesine yeni gelen ünlü Matematik Profesörü von Mieses'in derslerini izlemeye başladıysam da başarı elde edemedim".

Bu güçlüğe karşın, Gökberk, Reichenbach'a ve öğrencilere yararlı olma çabasını sürdürdü. Bu arada, Reichenbach'ın bağlı olduğu Viyana Çevresi felsefecilerinden Carnap'ın bir yazısını çevirerek yayımladı[3].

Macit Gökberk, düşünce hazırlığı ve felsefî eğilimlerinin, mantık ve özellikle lojistik gibi yepyeni bir mantığa göre olmadığını, her geçen gün daha iyi anlıyordu. Tam o sırada askerliğini yapmak üzere üniversiteden ayrılması gerekti ve yeniden döndüğünde Reichenbach'ın kürsüsünde görev almak istemedi. Doktorasını yapmak üzere Almanya'ya gitti.

Reichenbach Fransızca da biliyordu. Almanca çevirmen bulunmadığı zamanlar derslerini Fransızca olarak verirdi. Böyle zamanlarda onun çevirmenliğini, çok iyi Fransızca bilen asistan Halil Vehli Eralp yapardı[4].

Nitekim Reichenbach'ın, İstanbul'dan ayrılmasından sonra yayımlanabilen *Lojistik* adlı kitabını, Halil Vehbi Eralp, Fransızcadan çevirmiştir. Bu kitap, Profesör Reichenbach'ın, İstanbul'da verdiği derslerin bir özetini içermektedir.

Eralp, çeviriye yazdığı "Önsöz"de şöyle demektedir:

"Bu kitapta, eski mantık ile yeni mantık arasında bir karşılaştırma yapılmakta, ikincisinin, birinciye üstün olduğu noktalar belirtilmektedir".

Reichenbach'ın asistanlığına, Macit Gökberk'ten sonra Nusret Hızır getirildi. Gökberk bu konuda da şunları söylüyor:

"Nusret Hızır, Reichenbach için biçilmiş kaftandı, çünkü matematik biliyordu, ayrıca fizik kültürü vardı"[5].

Bu nedenle, Reichenbach'ın, Nusret Hızır'la işbirliği daha verimli oldu.

Reichenbach'ın bu sıralarda İstanbul'da bilimsel bir derneğe üye olduğunu görüyoruz. 1934'te kurulan, "Türk Fiziksel ve Doğal Bilimler Derneği"nin kurucu üyesi oluyor ve bu derneğin toplantılarında bildiriler sunuyor.

Bildirilerden birinin konusu şudur: "Zaman ve Mekâna İlişkin Felsefî Sorunlar".

Bu bildirinin özeti, derneğin 1935'te yayımladığı kitapta çıkmıştır. Aynı kitapta, İstanbul'da bulunan, öteki yabancı bilim adamlarıyla, Türk bilim adamlarının bildirileri de yer almaktadır[6].

Reichenbach, İstanbul'da konferanslar da vermiştir. Onun geldiği yıllarda, üniversitelerdeki yeni etkinliklerden biri şu idi: Profesörler, her hafta salı günleri, Beyazıt'ta, Fen Fakültesinin Konferans Salonunda, halka açık konferanslar veriyorlardı. Bu etkinliklerden olmak üzere, Reichenbach da, 1934 yılından başlayarak beş konferans vermiştir ki konuları şunlardır:

1) Descartes ve Rasyonalizm.
2) Kant ve Eleştiri Felsefesi.
3) Hume ve Deneycilik.
4) Bilimsel Felsefenin Bugünkü Sorunları.
5) Doğa Yasası Sorunu[7].

Reichenbach, "Doğa Yasası Sorunu" konusundaki konferansında özetle şöyle söylemektedir:

"Determinizm denilince artık, bir kesinlik değil, bir olasılık söz konusudur. Determinizm yasalarıyla istatistik yasalarının arasındaki ayrılığın bir derece ayrılığı olduğu bilinmelidir. Doğada öyle bir sınır vardır ki, o sınıra gelince artık deney yapamaz oluruz. Bu sınırın varlığını bize, atoma ilişkin olaylar öğretmiştir. Heisenberg'in belirlenemezcilik ilkesi işte bu sınırla ilgilidir".

Reichenbach'ın yine bu konudaki bir yazısını 1939'da yayımlanan *Felsefe Semineri* dergisinde görüyoruz.

İlliyet ve İstikra, yani, bugünkü terimlerimizle söylersek, "Nedensellik ve Tümevarım" başlığını taşıyan o yazısını Reichenbach şöyle bitirmektedir:

"En büyük bir ağ bile, balık avcısına, balık tutacağını garantilemeyeceği gibi, bilim de bizim için bir başarı garantisi veremez. Elimizde yapacak başka bir şeyimiz yoktur. Biz ancak tahminlerin koşullarını ve bunlar arasında, olsa olsa, en iyi koşulları gerçekleştirebiliriz. Bilimsel yöntemin anlamı, işte bu koşulları gerçekleştirmektir. Ama bunun bize başarı sağlayıp sağlayamayacağı, istememizin ve gücümüzün dışındaki koşullara bağlıdır. Biz, bilgi denizindeki avcılar gibiyiz, ağlarımızı atalım ve bekleyelim; bakalım ağımıza balık takılacak mı, takılırsa kaç balık takılacak?"

Sayın Dinleyiciler, şimdi, bizim felsefecilerimizin Reichenbach'la ilgili düşüncelerine geçiyorum. Size ilkin, hocamız Hilmi Ziya Ülken'in görüş ve düşüncelerini anlatacağım:

Reichenbach, İstanbul'a geldiğinde, Hilmi Ziya, Üniversitede genç bir doçent olarak ders veriyordu. Reichenbach'ın, hocamızı epeyce ilgilendirdiği anlaşılıyor. Nitekim, *Yirminci Asır Filozofları* adıyla yayımladığı kitabında bu Alman felsefeciye büyük yer ayırmıştır.

Şöyle demektedir Hilmi Ziya: "Reichenbach, bir yandan Viyana filozoflarıyla Ernst Mach'ın pozitivizmine, bir yandan da İngiltere'de başlayan yeni mantık hareketine bağlıdır. O, bu iki felsefe akımını birleştirmekte, birleştirirken de, Einstein'in fizikteki devriminin savunmasını yapmaktadır. Ona göre, deneycilikle mantıkçılığın ayrılmaz bir bütün oluşturduğunun tam kanıtı, Einstein'in görecelik (izafiyet) kuramıdır".

Hilmi Ziya Ülken'den öğrendiğimize göre, Reichenbach'ın ilk mesleği mühendislikti. Fizik alanında kuramsal çalışmalar da yapmıştı. Onun bu çalışmaları, ünlü bilgin Einstein'in dikkatini çekmişti. Daha sonra Einstein'in isteği üzerine, Berlin Üniversitesinde fizik profesörü oldu.

Ülken, Reichenbach'ın felsefî görüşlerini açıklarken, O'nun yöntem olarak, Kant'ta gördüğümüz "aklın çözümlenmesi" yerine, "bilimlerin çözümlenmesi"ni getirdiğini söylüyor.

Yine Ülken'den öğrendiğimize göre, Reichenbach'ın 1928'de yayımladığı *Fiziksel Bilginin Amaçları ve Yolları* adındaki küçük kitabı, bizde de ilgi çekmiş ve bu kitabı, Nusret Şükrü (Hızır) özetleyerek *İz* dergisinde yayımlamıştır.

Reichenbach'ın, evrenin içeriği hakkındaki önemli kitabı *Atom* ve *Kozmos*tur. Bir ara bu kitabın Türkçe'ye çevrildiği, basılıp yayımlanacağı söylendiyse de, yayın işi şimdiye kadar gerçekleşmemiştir.

Ülken'den öğrendiğimiz bir bilgi de, Reichenbach'ın 1915'te doktora konusu olarak "olasılık hesabının uygulanması"nı aldığıdır. Bu konu, daha sonraki çalışmalarının ana temasını oluşturacak, sık sık bu konuyu işleyecek ve tartışacaktır.

Nitekim onun, "Olasılık Hesabının Mantıksal Temelleri" adlı bir yazısı, 1935'te dilimize de çevrilmiş ve Hilmi Ziya Ülken'in çıkardığı *Felsefe Yıllığında* yayımlanmıştır. Bu felsefeci için "olasılık" toplumsal bilimlerde de geçerli idi. "Toplumsal Bilimlerde Olasılık Yöntemleri" bu açıdan okunmaya değer (S.B.F. Dergisi, Cilt 19, sayı 2, çev.: Mete Tunçay).

Reichenbach'ın 1934'te yayımlanan *Bilimsel Felsefeye Giriş* adlı kitabı, yine bu yıllıkta, Hilmi Ziya Ülken tarafından oldukça geniş bir biçimde tanıtılmaktadır.

O yazıdan öğrendiğimize göre, Reichenbach, Almanya'da iken Carnap ile çıkarmaya başladıkları *Erkenntnis* dergisini yönetmeyi İstanbul'da da sürdürmüştür.

Hilmi Ziya Ülken'den sonra, Nusret Hızır'ın Reichenbach'la ilgili düşüncelerine geçiyorum.

Hızır'ın yazılarını okuduğumuzda, onun, Reichenbach konusundaki düşüncelerini öğrenmekteyiz. Reichenbach'ın ünlü kitabı, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu,* Amerika'da yayımlandığında bir tanıtma yazısı yazan Hızır, şöyle demektedir:

"Viyana Çevresi filozoflarına olduğu gibi, Reichenbach'a da, sık sık ve başta memleketimiz olmak üzere, "pozitivist" damgası vurulmaktadır. Oysa onun pozitivist olmadığını eserlerinde açıkça okuyabiliriz. Hatta, Reichenbach, Viyana Çevresine yakın olmakla birlikte, spekülatif, yani metafizik felsefe düşmanları arasında pozitivizmden en uzak düşünürdür"[8].

Nusret Hızır'ın bu yargısı kuşkusuz tartışılabilir. Ben burada tartışmaya girmeyeceğim.

Nusret Hızır, yukarıda sözü geçen yazısında şu bilgileri vermektedir ki bizim için ilginçtir:

"Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'ndaki zaman bölümünü yazarken, İstanbul Üniversitesinde bulunduğu yıllardaki çalışmalarından esinlenmiştir".

Yine ilginçtir, Hızır üstadının kitabını övdükten sonra eleştirmekten de geri kalmıyor; şu satırları yine onun yazısından aldım:

"Peki, her şey iyi ama, yaşam felsefelerinin, *existence* felsefelerinin durumu nedir? Bunlar sistemli bilgi vermeseler bile, bilgi vermek iddiasında bulunmaksızın, bir anlayış öne sürmüyorlar mı? Reichenbach, birçok felsefeleri eleştiriyor, onlar hakkındaki düşüncelerini söylüyor ama, yukarıdaki soruya cevap vermiyor".

Nusret Hızır'ın, Reichenbach'ın kitabında haklı olarak eleştirdiği ikinci nokta da şudur:

"Modern bilimsel felsefeye, yalnız matematikten ve doğa bilimlerinden geçilebileceği düşüncesi yanlıştır", diyor Nusret Hızır ve şu sözleri ekliyor: "İnsan bilimleri de, Reichenbach'ın anladığı anlamda bir bilimsel felsefeye pekâlâ veri olabilirler".

Şöyle bitiyor tanıtma yazısı: "Reichenbach'ın ölümünden az önce yazılmış olan, dolayısıyla onun bilimsel vasiyetnamesi karakterini taşıyan bu kitap, okuyucuya eski sistemleri ve yeni olduğu halde, zihniyeti eski olan öğretileri, modern görüş açısından görmeyi ve bunları, modern felsefe ile karşılaştırmayı sağlamaktadır".

Nusret Hızır, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*'nu, yalınlığın ve pedagojik virtüözlüğün bir örneği olarak nitelendirmektedir.

1951'deki bu tanıtma yazısı, bizdeki baş öğrencisinin, Reichenbach'ı ve onun eserini değerlendirmesi açısından önemlidir. Ne var ki, bu yazının etkisi, o günlerin ortamında az oldu ve Reichenbach, Türkiye'de uzun yıllar unutuldu. *Bilimsel Felsefenin Doğuşu,* ancak 1981'de çevrilebildi. Profesör Cemal Yıldırım, çevirdiği bu kitap ve Reichenbach hakkında şunları söylüyor: "Yazar, bu kitabıyla, felsefenin metafizikten çıkıp, bilime geçtiğini kanıtladığı savındadır".

Cemal Yıldırım, 1973'te yayımladığı, *Bilim Felsefesi* adlı kitabında da, Reichenbach'a oldukça geniş bir yer ayırmış, onun yazılarından önemli parçalar almıştır.

Yine Nusret Hızır'a dönelim: Hızır, 1976'da yayımladığı *Felsefe Yazıları*'nda şu açıklamayı yapıyor:

"Ben" diyor, "30'lu yıllarda, hocam Reichenbach'ın, Edebiyat Fakültesinde asistanı iken, Viyana Çevresi adıyla ün salan, bilimci filozoflar grubuna ve Reichenbach'ın görüşlerine yakındım. Bugün de, babalarımızın dediği gibi, zihniyet bakımından, onlara oldukça yakınım. Hatta, öyle diyebilirim ki, felsefeyi çözümsel bir etkinlik olarak görmeyi ve diyalektikle çatışmayan kimi tezleri benimsemeyi, Reichenbach'a ve Viyana Çevresine borçluyum".

Nusret Hızır'ın, gerçekten de Reichenbach'ın yolundan ayrılmadığını, matematiksel mantıkla, bilimsel felsefeyle ilgisini, derslerinde ve yazılarında sürdürdüğünü görüyoruz.

Fakat, bizdeki sembolik mantık, modern mantıkla ilgili çalışmaların, daha çok, 1960'larda başladığını ve bu alandaki asıl başarıya, Profesör Teo Grünberg'le ulaşıldığını,

"bilim felsefesi"nde ise Profesör Cemal Yıldırım'la sürekli bir yola girildiğini burada belirtmek isterim.

Türkiye'de, Reichenbach'la aynı yıllarda ders veren ünlü Alman Tıp Profesörü Nissen, anılarında şöyle diyor:

"Reichenbach'ın anlattıkları, birçok kimse için anlaşılması güç şeylerdi. Onun ders konularından, öğrencilerden çok, profesörler yararlanıyordu".

Nissen'in, böylece, bir gerçeği vurguladığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Türkiye'de o yıllarda, Reichenbach'ın düşüncelerinin bağlı olduğu Heisenberg ve Einstein şöyle dursun, daha Kant ve Newton bile yeni öğreniliyordu. Böyle olması da doğaldı.

Felsefe ortamı kadar, bilim ortamı da, lojistik gibi yeni bir mantığı anlayıp sindirmeye henüz hazır değildi.

Felsefe yayınları ve bilimsel kitaplar yetersizdi. Üniversitenin Millî Eğitim Bakanlığının yayınları bilimsel düzeyden oldukça uzaktı. O yıllarda yayımlanan *Dün ve Yarın Külliyatı* arasında çıkan ve bilimsel felsefeye destek olabilecek çeviri kitaplar, yanlışlıkları ve Türkçelerinin bozukluğu yüzünden yararlı olamıyordu.

Reichenbach'ın bir kitabı da, bu "külliyat" arasında *İlmi Felsefe* adıyla yayımlanmıştı (1935).

Kitabı çeviren felsefe öğretmeni Ziya Somar, bir dipnotunda şunları söylüyordu:

"Bu çeviriyi, içinde yetiştiğim bir kuruma (yani Felsefe Bölümüne) karşı borcumu ödemek, bilimsel felsefenin sahibini (yani Reichenbach'ı) yakından kuşatan mutlu kimselere (yani, üniversitedeki hocalarla öğrencilere) yardım etmek isteği ile yaptım".

Ne var ki, bu çeviri, doğru ve anlaşılır türde bir şey değildi. İyi çevrilse, işe yarayabilecek bu kitap, kötü bir çeviriye kurban gitmişti.

Böylece, sayıları az ve niteliği kötü yayınlarla, felsefeyi, özellikle felsefedeki yenilikleri izlemenin güçlüğü, apaçık belli oluyordu.

Bir başka önemli engel de, o günlerin üniversite kadrosunda, Almanca bilenlerin azlığıdır.

Bütün bu nedenlerle, Reichenbach, Türkiye'de gereğince değerlendirilemedi.

Sayın Dinleyiciler,

Bu konunun bir ilginç yönü de, kimi aydınlarımızın, Reichenbach'ı ve onun durumunu eleştirmesidir.

Örneğin, tanınmış sosyoloji profesörü Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu, *İş* dergisinde bir yazı yazdı. "Bizde Felsefe Öğrenimi Tarihçesinden Bir Sayfa ya da Reichenbach Sorunu" başlığını taşıyan bu yazısında, Reichenbach'tan yararlanılamamasının, daha çok onun davranışlarından kaynaklandığını dile getirdi. Fındıkoğlu'nun yazılarından çıkan anlam şu idi: Üstünlük kompleksi içinde olan Reichenbach, isteyerek ya da istemeyerek Türkiye'ye uyum gösteremiyordu.

Yine Fındıkoğlu'nun üstü kapalı olarak yaptığı suçlamalara göre "Reichenbach, felsefe tarihi bilmiyordu ve onun için de felsefe tarihi dersleri vermiyordu...".

Oysa Reichenbach felsefe tarihi uzmanı değildi, dolayısıyla onu böyle suçlamanın bir anlamı yoktu. Kaldı ki, o, bir boşluğu doldurabilmek için, sürekli değilse bile, derslerinde zaman zaman, felsefe tarihine yönelerek öğrencilerine yararlı olmaya çalışmıştı.

Ayrıca, onun İstanbul'da verdiği konferansları dinleyenler, felsefe tarihi kültürünün, belli alanlarda ne kadar iyi olduğunu yakından görmüşlerdi.

Konu gerçekten ilginçtir ve meraklı bir araştırıcının ortaya çıkaracağı noktalar vardır. Ben burada bu noktalardan yalnızca birine değinmek istiyorum:

Reichenbach, Türkiye'ye geldiği yıl, Felsefe Bölümüne başkan olmuş, o zaman bu bölümde görevli bulunan Fındıkoğlu hakkında ve başka bir hoca hakkında aleyhte rapor vererek "bunların bilimsel yeterlilikleri yoktur" demişti.

Bu nedenle Fındıkoğlu'nun suçlamalarının duygusal olduğu anlaşılıyor.

Aynı Fındıkoğlu, az sonra, Prag'da toplanan Uluslararası Felsefe Kongresine gitmiş[9], kongre izlenimlerini yazarken, Türk heyetine başkanlık eden Reichenbach'ın (bildirilerinin ve tartışma düzeyinin) orada gördüğü büyük saygı ve ilgiyi belirtmek dürüstlüğünü de göstermiştir[10].

Reichenbach'ı başkaları da eleştirmişti. Örneğin, ünlü bilim tarihçimiz Adnan Adıvar, ona karşı eleştiri ve ironi dolu bir yazı yazmıştı.

Adıvar'ın düşüncelerini öğrenmek isteyenler, onun *Bilgi Cumhuriyeti* adındaki kitabına bakabilirler[11]. Ünlü bilim tarihçimiz bu yazısında, Paris'te bir felsefe toplantısında karşılaştığı Reichenbach'la neler konuştuğunu iğneleyici bir dille anlatıyor.

O yıllarda, İstanbul'da Fen Fakültesi'nde bir Alman profesör daha vardı: von Mieses.

Az önce Macit Gökberk'ten söz ederken adı geçmişti bu profesörün. Adnan Adıvar, yine *Bilgi Cumhuriyeti*'ndeki bir yazısında[12], von Mieses'in yalnızca matematikçi değil, pozitivist yönü bulunan bir düşünür de olduğunu belirtiyor. Bu profesörün, yeni-pozitivizm konusunda oldukça tanınmış bir de kitabı var.

1937 yılında, İstanbul Üniversitesinin genel açılış dersini, yüzlerce öğrenci karşısında bu von Mieses vermişti. Sonradan yayımlanan bu ders[13], onun bilim felsefesine yatkın kültürünü çok iyi gösteriyor.

Reichenbach'la von Mieses'in, dünya çapında ünlü bu iki profesörün, aynı yıllarda İstanbul'da bulunup ders vermeleri bir şanstı, iyi sonuçlar doğurabilirdi, ama, beklendiği gibi olmadı.

Türkiye'deki bilim ortamının henüz gelişememesi, felsefe uğraşı içinde olanların birtakım dogmalarla adeta koşullanmış bulunmaları yüzünden Reichenbach ve von Mieses kendilerinden umulan verimli çalışmaları yapamadılar.

İstanbul Felsefe Bölümünün o günlerdeki zihniyetini anlatan Nusret Hızır şöyle demektedir: "Ben İstanbul Edebiyat Fakültesinde iken, felsefeye bir mistiklik atfediliyor ve bu mistik yönün etkisi altında kalınıyordu. Reichenbach'ın felsefe anlayışına, benim de ona uymama d i r e n ç [altını ben çizdim] gösteriliyordu"[14].

Evet bilim ve düşünce ortamı böyle idi. Maddi koşullar nasıldı? Onlar da doyurucu değildi Reichenbach için. Akıl almaz bir bürokrasi yüzünden kendisine emeklilik hakkı tanınmamıştı. İki çocuğu vardı, biri sekiz, biri on yaşında. Bunlar ne olacak, diye soruyordu. Nasıl okuyacaklar? Nasıl yetişecekler? İş bulabilecekler mi?

Aslına bakılırsa, Reichenbach'ın Türkiye'ye gelişi de, kendisinin pek istediği bir şey değildi, rastlantıların zorlamasıyla olmuştu. Nazizm'den kurtulmak için sığınmıştı Türkiye'ye. Burasını, bir ara durak, rahat karar verebilmek için bir süre oturulabilecek bir yer diye seçmişti.

İşte yukarıdan beri anlatmaya çalıştığım bütün bu nedenlerle Amerika'dan yapılan bir çağrıdan yararlanarak, 1938 yılında Los Angeles Üniversitesine gitti.

Reichenbach'ın, bir ara, İstanbul'da Amerikan Kolejinde ders verdiği de söylenmektedir. Yeni işini bulmakta, bu kolejin aracılık ettiği düşünülebilir.

Bu profesörlerle ilgili sözlerimi bitirmeden bir bilgi daha vermek isterim:

Reichenbach İstanbul'da iken, onun isteği ile Avrupa'dan pek çok felsefe kitabı getirtilmiştir. Öyle ki, bugün, İstanbul Üniversitesinin Merkez Kitaplığında pek az üniversitede bulunan, yeni-pozitivizmle ilgili bir koleksiyon vardır.

İktisat profesörü Neumark'ın anılarında belirttiği gibi, yabancı profesörlerin hemen hepsi, Türkiye'de kitap sıkıntısı çekerken, Reichenbach'a böyle bir olanak sağlanması onun için herhalde büyük bir kazanç olmuştu. Bu sayededir ki, Türkiye'den ayrıldıktan kısa süre sonra yayımladığı eserlerini hazırlayabilmiştir.

Reichenbach'ı tanıyanlar onun, sporu, yürüyüşü, bu arada dağcılığı da sevdiğini söylüyorlar. Sık sık, Uludağ'a kayak yapmaya gidermiş. Bu değerli profesörün, kendisinden çok şey beklendiği bir sırada Los Angeles'te ölmesi, felsefe için, gerçekten büyük şanssızlık olmuştur. Öldüğünde 62 yaşında idi.*

Sayın Dinleyiciler,

Şimdi, ikinci felsefeciye, von Aster'e geçiyorum.

Reichenbach, İstanbul'a geldikten üç yıl sonra, yani 1936'da, Almanya'dan bir felsefeci daha çağrılmasını önermişti.

O ve Felsefe Bölümünün öteki hocaları, herhalde şöyle düşünmüşlerdi:

Reichenbach, matematiksel mantık ve bilimsel felsefe dersleri veriyordu, fakat felsefe tarihi derslerine de gereksinme duyuluyordu. Bu nedenle bir felsefe tarihi profesörünün getirilmesi çok iyi olacaktı.

Ünlü Alman felsefe tarihçisi von Aster'in, böyle bir düşünceyle yurdumuza çağrıldığı anlaşılmaktadır.

"Aster" adı, felsefecilerimiz için pek de yabancı sayılmazdı. *Aster'in Fransız İhtilâlinin Siyasî ve İçtimaî Fikirleri* adlı kitabı 1927'de Türkçeye çevrilmişti[15]. Ayrıca, o zaman Felsefe Bölümünde ders kitabı olarak okutulan, Alman felsefeci Vorlander'in *Felsefe Tarihi*'nde von Aster'in yazılarından önemli alıntılar vardı.

Von Aster'in getirtilmesini özellikle Reichenbach istemişti. Reichenbach, felsefî görüşleri ve bilgi kuramı anlayışı kendisininkine benzeyen bu yeni-pozitivist profesörü, yakından tanıyordu.

Aster de bir Nazi kurbanı idi. Naziler onu, sosyal demokrat olduğu için, Giessen Üniversitesindeki kürsüsünden uzaklaştırmışlardı. Baskılar yüzünden herhangi bir iş bulmasına olanak yoktu.

Prusyalı bir ailenin çocuğuydu Aster, "von"luğu soyluluğunu gösteriyordu. Fakat o, bu "von"luğu pek kullanmak istemezdi, demokratlığa önem veren, gösterişsiz bir hoca idi.

Öğrencisi Cavit Orhan Tütengil, onun için yazdığı yazıda şöyle diyor: "Düşünceleriyle dinç, hareketleriyle çevik, gözünün gülümseyişleriyle çocuk ve çenesinden aşağı doğru uzanan sakalıyla ihtiyar... İşte hocamız Aster"[16].

Evet, bu hocamız, sarkık pos bıyıkları, sivri sakalı ve gözlükleriyle, 20. yüzyılın başlarını simgeleyen tipik bir Batı aydını, bir felsefeciydi.

Ben Reichenbach'ı görmedim, bir resmini gördüm, o kadar. Ama Aster'in derslerini beş yıla yakın bir süre izledim. Biz öğrenciler, konusunu iyi bilenlerin büyük rahatlığı ile konuşan bu hocamızı çok seviyorduk.

---

* Hocam T. Mengüşoğlu, özel görüşmemizde, kendisinin Reichenbach'ı pek tutmadığını söyledikten sonra, İstanbul'da yayımlanan Fransızca gazetelerin onu özellikle tuttuğunu söylemişti. Araştırmaya değer.

Aster, Türkiye gibi, Batı kültürüne daha yeni yaklaşan bir ülkede ders vermenin bilincinde idi. En zor konuları anlaşılır kılmak için, elinden gelen herşeyi yapıyordu. Burada yayımladığı kitaplar, verdiği konferansların metinleri, bunu açıkça göstermektedir.

Aster'in başarılı olması biraz da Macit Gökberk'le işbirliği yapmasından doğuyordu.

Gökberk, Profesör Aster'in İstanbul'a gelişinden bir yıl kadar sonra Almanya'dan dönmüştü. Onun tarihe eğilimi, bu yeni profesörle çalışmasını kolaylaştırdı. Reichenbach zaten gitmişti, Aster'in doçentliğini ve çevirmenliğini buradan ayrılışına kadar Gökberk yaptı.

Mazhar Şevket İpşiroğlu ve Takiyettin Mengüşoğlu gibi Almanca bilen genç hocaların da az sonra Bölümde görev almaları, von Aster'den daha çok yararlanılmasını sağladı.

Sayın Dinleyiciler,

Profesör von Aster'in felsefî kişiliğini merak ettiğinizi tahmin ediyorum, şimdi bunu açıklamaya çalışacağım. Hocam Profesör Macit Gökberk kendisiyle yaptığım söyleşide şunları söylüyor:

"Aster'in, 1913'te Almanya'da bilgi kuramı konusunda bir kitabı yayımlanmıştı: *Bilgi Kuramının İlkeleri.* Kitabın alt başlığı da şöyle: *Nominalizmi Yeniden Kurmak İçin Bir Deneme.* Bu kitap o sırada birden ün kazanan fenomenolojinin kurucusu Husserl'e karşı bir kitaptı. Aster, kitabının, böyle bir zamanda yayımlanmasının kendisi için talihsizlik olduğunu söylerdi. Oysa onu başyapıtı sayıyordu. Fakat Aster, Husserl'in ünüyle baş edemeyeceğini anlayınca, kendisini daha çok felsefe tarihine verdi. Ve bu bağlamda bir çalışma yapmaya başlayarak, *Bilgi Kuramının Tarihi*'ni hazırlayıp yayımladı".

Sözlerini şöyle sürdürüyor Gökberk:

"Aster, felsefe tarihi derslerinde, felsefenin mantığını, felsefenin gidişini nesnel olarak anlatmak, felsefe sorunlarının içindeki mantığı bulmak, bunların birbirinin içinden nasıl doğduğunu göstermek isterdi. Kendi görüşlerini bir yana bırakırdı. Felsefe sorunlarının diyalektiğini de göstermeye çalışırdı. Büyük özelliği çok aydınlık olması idi. Eski Darülfünun'umuzla karşılaştırılınca, onun öğretimindeki aydınlığı çok daha açık görürdüm"[17].

Aster'in kendisi de İstanbul'da yayımladığı bir yazısında felsefe tarihi konusundaki görüşlerini şöyle dile getiriyor:

"Matematik tarihinden vazgeçerek matematik sorunları çözümlenebilir. Ama, felsefe tarihinden vazgeçerek felsefe sorunları çözümlenemez. Felsefe sorunlarının bu özelliği, bu sorunların, ebedî bir karakter taşımasından doğuyor. Bu nedenle felsefe tarihi ölünün değil, canlının, yani aynı zamanda bugünün tarihidir. Felsefe tarihinin kendisi bir felsefedir"[18].

Şimdi Aster'i Almanya'da iken tanıyanların onunla ilgili anı ve düşüncelerine gelmek istiyorum:

İstanbul'da özellikle, psikoloji alanındaki çalışmalarıyla ün yapmış bir Alman profesör daha vardı: Wilhelm Peters.

Peters de Türkiye'ye sığınanlardandı. Edebiyat Fakültesinde, Deneysel Psikoloji Bölümü Başkanlığında bulunuyordu. Aster'le ikisi Almanya'dan beri arkadaş idiler.

Peters, Aster'in ölümünden sonra yazdığı yazıda bakın neler söylüyor:

"Aster, bütün hayatıyla, insanlığın ve kültürün ilerlemesi, milletlerin anlaşması ve birlikte çalışması ve uluslararası bir düşünüşün meydana gelmesi idesine bağlanmıştı. Bu idenin gerçekleşmesindeki en büyük engeli, Alman orta sınıfının doymuş küçük-burjuvazi zihniyetinde görüyordu. İşte bu zihniyete karşı olması yüzünden Sosyal Demokrat Partisine bağlanmıştı".

Von Aster'in her zaman sözünü ettiği birkaç dostu arasında, felsefe tarihçisi ve denemeci Groethuysen, ahlâk filozofu ve pedagog Friedrich Wilhelm Forster ve Katolik filozof ve sosyal reformcu Steinbuchel vardır[19].

Peters bu yazısında, Aster'in, Freud ve "Gestalt psikolojisi"yle ilgili çalışmalarından da söz ediyor.

Yine İstanbul Üniversitesinde görev alan, Alman profesör Walter Kranz da "Ernst von Aster'in Kişiliği" başlıklı yazısında şu bilgileri vermektedir:

"Biz Aster'de eski bir Elen bilginini ve bilgesini buluyorduk. Ne var ki, keskin nükteleri artık seyrekleşmiş, sevinç dolu toplantıları yapılmaz olmuştu. Yaşlılık onu sessizleştirmişti, yalnızlıktan ve sessiz yapılan ikili buluşmalardan hoşlanıyordu. Kendisinin bir barış insanı, zıtlıkları uzlaştırmaya çalışan bir sentez insanı olduğunu söylerdi. Almanya'daki görevinden uzaklaştırılışını anlatırken, oradaki meslektaşlarım arasında kimse bana düşman değildi, der ve anlamlı bir biçimde susardı. Bir armoni filozofu olan Leibniz'i özellikle sayar ve severdi. Kahraman fakat kavgacı olan Martin Luther'i değil, sessiz bir hümanist olan Erasmus'u tutardı. Onun, bir Demokritos ile Aristoteles'i, bir Hobbes ile bir Spinoza'yı, bir Freud ile bir Brentano'yu, birbirinden ayrı hatta zıt olan bu filozofları aynı güzellikte anlatma yeteneğinin kaynağı, zekâsındaki uyma özelliğinden geliyordu. Şöyle derdi: her filozofun kişiliğine bürünebilirim, yine de kendi felsefî görüşlerimden ayrılmam".

Aster'in bu özelliklerini İstanbul'da biz de yakından tanıdık.

Öğrencilerinin ve başkalarının düşüncelerine hoşgörü ile bakar, çeşitli görüş noktalarının, olabildiğince açık ve seçik ortaya çıkmasına önem verirdi...

Profesör Aster, İstanbul'da Edebiyat Fakültesindeki derslerinden başka, Hukuk Fakültesinde "hukuk felsefesi" ve İktisat Fakültesinde "iktisat felsefesi" dersleri veriyordu.

Derslerinin yanında, düzenli olarak seminerler yapardı. Bu seminerler arasında şunları sayabiliriz: *Kant Felsefesi, İngiliz Felsefesi, Karl Marx, Leibniz, Spinoza, Ekzistansiyalizm.*

Seminerlerinde, bilgi açısından olduğu kadar, pedagojik açıdan da pek yararlı sonuçlar elde edilirdi. Gerçekten de, öğretmesini bilen, bilgili ve geniş kültürlü bir hoca idi Aster. Bu kültürünü derslerine her an yansıtırdı.

Şimdi anımsıyorum: Bize bir dersinde Spinoza'yı anlatırken, ilkin, "barok" da dediğimiz, 17. yüzyıl kültür ortamını tanıtmak istemiş, bu nedenle olsa gerek, önce Rembrandt'ın *Anatomi Dersi* tablosundan söz etmişti. Bu resmin konu ve üslup bakımından önemine değiniyor, oradan İngiltere'ye Shakespeare'e geçiyordu.

Hamlet'in *"to be or not to be"* tiradını, yani, "olmak ya da olmamak" sözcüklerini ele alıyor, bu sözlerin felsefesini yaptıktan sonra, yine bu dönemde parlayan Spinoza'yı ve onun düşüncelerini anlatmaya başlıyordu.

Aynı zamanda iyi bir konferansçı idi Aster. İstanbul'da şu konferansları vermiştir:

1) *Hegel Sisteminin Felsefe Tarihindeki Yeri* (1936)
2) *Zamanımızın Felsefe Akımları ve Doktrinleri* (1937)
3) *Nietzsche* (1938)
4) *Aristoteles ve Galilei* (1939)
5) *Faust* (1940)
6) *Felsefe Tarihinde Ölüm Meselesi* (1941)
7) *Kant'ın Ahlâkı* (1942)
8) *Sokrat* (1943)

Üniversite'de, halka açık olarak verilen bu konferanslar daha sonra yayımlanmıştır.

Sayın Dinleyiciler,

Aster'in İstanbul'da verdiği ürün, Reichenbach'ınkinden daha çoktur. Bunu Macit Gökberk'in hazırladığı bibliyografyada açıkça görüyoruz. Gökberk bu bibliyografyayı, önce *Felsefe Arkivi* 'nde daha sonra da *İş Mecmuası*nda yayımladı. Bu bibliyografyaya baktığımızda şu kitapları ve yazıları görüyoruz:*

Felsefe Tarihi Dersleri (İlk ve Ortaçağ Felsefesi), 1943 (Kitap).
Felsefe Tarihinde Türkler, 1938, T.T.K.'na sunulmuş bildiri.
Felsefe ve İstanbul Üniversitesinde Felsefe Öğretimi, 1940 (Makale).
Felsefî Antropoloji, 1940 (Makale).
Felsefe Tarihinde İlerleme Kavramı, 1930 (Makale).
Hukuk Felsefesi Dersleri, 1943 (Kitap).
Bilgi Teorisi ve Mantık, 1945 (Kitap), ikinci baskı 1972.
Descartes ve Felsefesi, 1945 (Makale).
Bireşim ve Uyum Filozofu Leibniz, 1947 (Makale).
Mimesis, 1947 (Prof. Auerbach'ın kitabı için tanıtma yazısı).

Aster'in, Reichenbach'la ilgili düşüncelerine de değinmek isterim. Konuşmamın başlarında, Nusret Hızır'ın, Reichenbach'ı, yeni-pozitivist saymadığını, onu böyle kabul edenleri eleştirdiğini söylemiştim. Aster, Nusret Hızır'ın bu görüşüne katılmıyor.

O, İstanbul'da verdiği ve dinleyicileri arasında Reichenbach'ın da bulunduğu bir konferansta şu düşünceleri öne sürüyor:

"Yeni-pozitivizm, genetik-mekanik düşüncelere dayanan eski pozitivizmin gelişmiş bir biçiminden çok daha fazla bir şeydir. (...) Bu konuda burada fazla söz söylemeye gerek görmüyorum. Yeni-pozitivizmin değerli temsilcilerinden biri aramızda bulunuyor. Onun bizi bu konuda, daha büyük bir yetki ile aydınlatacağını umuyorum".

Aster'in yine İstanbul'da yayımlanan bir yazısında, aynı konuda şunları okuyoruz:

"Aramızdan ayrılarak Los Angeles'e giden Reichenbach, relativite ve kuanta kuramlarını çok yakından tanımış, matematik ve fizik alanlarındaki bilgileriyle öne geçmiş bir düşünürdür. Reichenbach İstanbul Üniversitesinde bulunmadan önce Einstein'in, Laue'nin ve Planck'ın isteği ile Berlin Üniversitesinde çalışmakta idi. Kitapları, özellikle mekân ve zaman kavramlarının aksiomatiği üzerine yazmış olduğu kitabı, birçok sorunların tartışılmasında ve aydınlanmasında çok önemli bir rol oynamıştır. Kendisinin, İstanbul Üniversitesinde, doğa bilimleriyle felsefe arasında kurmaya çalıştığı bağların, onun buradan ayrılmasıyla kopmayacağını ummak isterim. (...) Bugün, olasılık kavramı, doğa bilimlerinin temel kavramı olarak gelişmekte, öte yandan felsefe tarihinin en eski sorunlarından biri olan nedensellik sorunu, yeni bir ışığın altına girmektedir".

Gerçekten de bu iki sorun, Reichenbach'ın İstanbul'da yayımladığı geniş bir araştırmaya konu olmuştu.

Aster, Reichenbach'a, onun düşüncelerine ve felsefeye katkısına her zaman saygı duymuş, bunu her fırsatta belirtmiştir. *Philosophia* dergisine 1938'de yazdığı yazı da bu saygının güzel örneklerinden biri olarak gösterilebilir.

---

* Aster'in, 1937'de *İş Mecmuasında* (cilt 3, sayı 11-12) yayımlanan bir yazısı bu bibliyografyada görülmemektedir. *"Yeni Pozitivizm"* başlıklı bu yazı, Aster'in Almanya'da iken yayımladığı *Bugünkü Felsefe (Die Philosophie der Gegenwart)* adındaki kitabından kısaltılarak çevrilmiştir. Çeviren: Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu.

Ayrıca, Profesör Aster'in *Çağdaş Alman Felsefesinin Başlıca Görünüşleri* başlıklı bir yazısı daha *Felsefe Arkivi* (dergisi)'nde yayımlanmıştır (cilt III, sayı 2) ve 1955'te yayımlandığı için Profesör Gökberk'in bibliyografyasında yoktur. Bu önemli yazıda Aster, fenomenolojinin ortaya çıkışını, ana çizgilerini anlatıyor ve eleştiriyor. Felsefî antropolojiye de değiniyor. Daha sonra Viyana Çevresi filozoflarının görüşlerini ele alıyor. Bu arada Wittgestein'in felsefesini açıklıyor.

Von Aster, Türkiye'de, 1936'dan başlayarak tam 12 yıl ders verdi, Sayın Dinleyiciler. Son yıllarda hasta olduğu halde, derslerini aksatmadan sürdürmeye çalıştı.

Eşi tanınmış bir romancıydı ve İsveçli'ydi. Aster, 1948 yılında, İsveç'e eşinin yanına gitti, Türkiye'ye dönemeyerek orada öldü.

Ölümü duyulunca, İstanbul'da Felsefe Bölümünde bir anma töreni yapıldı. Törendeki konuşmalar sonradan yayımlandı[20].

O zaman rektör olan Profesör Sıddık Sami Onar yaptığı konuşmada, Aster için şöyle diyordu:

"Üniversiteler, büyük bir ailenin parçalarıdır. Bir üniversitenin profesörü başka bir üniversite için yabancı sayılmaz. Üniversitemiz, von Aster'i aramıza girdiği günden beri, kendisinin aziz ve sevimli bir elemanı saymış, ona güvenmiş, onunla övünmüştü. Von Aster de üniversitemize karşı aynı ilgiyi göstermiş, derin bilgisinden, her fakültemizi, her öğrencimizi yararlandırmaya çalışmış, kendisinden yardım istenilen her alanda yardımını esirgememişti...".

Felsefe Bölümünde yayımlanan *Felsefe Arkivi* dergisinin bir sayısı Aster'in anısına ayrıldı; bu dergide, onun kişiliği, hizmetleri ve felsefî görüşleriyle ilgili yazılar yer aldı.

Profesör Ziyaettin Fahri Fındıkoğlu da yayımladığı *İş Mecmuası*nın birkaç sayısında Aster'le ilgili yazılara yer verdi. Basında da yazılar çıktı. O yıllarda yayımlanan *Aylık Ansiklopedi*'de bu felsefeci hakkında bilgi verildi[21].

Sayın Dinleyiciler, Aster konusunu burada keserek, üçüncü felsefeciye, Walter Kranz'a geçiyorum.

Walter Kranz konusuna, Profesör Mengüşoğlu hocamızın ilginç bir anısıyla girmek isterim: Mengüşoğlu, liseyi bitirip de, yükseköğrenim yapmak için 1929'da Almanya'ya gönderildiğinde Thuringen'de bir okula yazılmak ister. Okulun müdürü Walter Kranz'dır. Kranz, hiç Almanca bilmeyen, biraz Fransızca bilen Mengüşoğlu'nu okula almak istemez. Mengüşoğlu inat eder, ısrar eder, Türk öğrenci müfettişliği de dayatır ve kayıt yapılır.

Mengüşoğlu'nun bu okulda çok başarılı bir öğrencilik hayatı olur ve bildiğiniz gibi, öğrenimi bitince İstanbul'a gelir; Felsefe Bölümünde görev alır.

Aradan birkaç yıl geçer. Naziler Kranz'ı, hümanist olduğu, kendi düşüncelerine uymadığı için baskı altında tutarlar, tedirgin ederler. Okuldaki görevinden ayırırlar, o da sonunda Türkiye'ye sığınmak zorunda kalır.

Kranz'ı, İstanbul'da karşılayıp Felsefe Bölümüne buyur etme işi, kime düşer biliyor musunuz? 1929'da Thuringen'de iken, okuluna girmesini istemediği Takiyettin Mengüşoğlu'na. Kaderin böyle cilveleri vardır[22].

W. Kranz, özellikle eski Yunan Filolojisinde uzmanlaşmış bir bilim adamı idi. Eski Yunancayı ve Yunan Mitolojisini çok iyi biliyordu. Onun bu özellikleri, bizim Felsefe Bölümümüz için büyük şans oldu[23].

Suat Baydur gibi, eski Yunan ve Latin dilleri ve edebiyatları üzerinde çalışan çok yetenekli bir asistanla işbirliği yapması, derslerini bu asistanın çevirmesi, bizim için ayrı bir kazanç idi.

Baydur, aynı zamanda, öztürkçeden yana idi. Çevirilerinde ve terim karşılıklarında Türkçe kullanmaya özellikle önem veriyordu. Bu bakımdan, onun yaptığı çevirilerde, Kranz'ın derslerini daha kolay anlıyor, daha çok yararlanıyorduk.

Kranz ozanlık yanı da olan bir kimseydi. Derslerinde ozanlaşır, güzel espriler yapar, ilk çağla zamanımız arasında, ilgimizi çeken bağlantılar kurardı.

Her şeyden önce iyi bir pedagogdu Walter Kranz, bir öğretim uzmanı idi. Seminerlerinde güzel bir tartışma ortamı yaratır ve konuyu iyi bellememiz için, elinden gelen her şeyi yapardı. Seminerleri arasında, özellikle şu ikisini belirtmek isterim: *Nietzsche* ve *Goethe* ve *Schiller'in Felsefeleri.*

Eski Yunan filozofu Herakleitos'a âşıktı. Onu anlatırken çok duygulanır, böyle bir filozof ölmemeliydi, daha çok eseri kalmalıydı, derdi; bunu söylerken gözleri yaşarır, ağlamaklı olurdu.

Bir ilginç yöntemi de şu idi: Platon'un diyaloglarını bize, sahneye konmuş bir oyun gibi oynatırdı. Biz öğrenciler, her birimiz, Sokrates, Protagoras, Alkibiades, Adeimantos ve başkaları olurduk, diyaloglarda sıramız gelince, o eski Yunanlıların karakterinde bürünür, onları seslendirirdik. Çoğumuz, onun etkisiyle, Euripides'ten, Sophokles'in trajedilerinden parçalar ezberlemiştik.

Sayın Dinleyiciler, Kranz'ın dersleri, *Antik Felsefe Dersleri* adıyla yayımlanmıştır. Bu hoca, Alman Filolojisi Bölümünde de ders vermişti. Onun burada yayımladığı yazılar arasında şunları gösterebiliriz:

Atomculuğun Doğuşu
Eflâtun ve Devlet
Ernst von Aster'in Kişiliği
Leibniz ve Platon
*Tabiatı Gören Goethe**

Kranz'ın, İstanbul'da bir de konferans verdiğini saptadım. Belki başka konferanslar da vermiştir, benim saptadığım şu: *Greklerin İnsan Hayatıyla İlgili Olarak Kullandığı Benzetmeler.* Bu konferansını 1944 yılında vermişti.

Walter Kranz'ın, ünlü Hermann Diels ayarında bir eski Yunan felsefesi uzmanı olduğu söylenir. Nitekim, Hermann Diels'in başlattığı, "Vorsokratiker" (Sokrates'ten Öncekiler) dizisinin son kitaplarını o hazırlamış ve diziyi tamamlamıştır.

Kranz, bu sevimli ve değerli hocamız, 1952'de Türkiye'den ayrılarak Bonn'a dönmüş ve Türkiye'ye sığınan felsefeciler dönemi böylece sona ermiştir.

Şimdi, dördüncü Alman profesörü anlatmaya başlıyorum:

Felsefe Bölümüne yabancı hoca olarak 1950 yılında Heinz Heimsoeth geldi ve iki yıl kaldı. Bu hoca İstanbul'a geldiğinde 64 yaşındaydı.

Heimsoeth, Kant'ı ve fenomenolojiyi ilgilendiren araştırmalarıyla tanınmıştı. Felsefe tarihi çalışmaları da vardır; bu bakımdan Profesör von Aster'e benzer. Metafiziğe ve insan felsefesine ilişkin tarihsel nitelikli çalışmalarından, Heimsoeth'ün, sistematik bir düşünür kimliği ortaya çıkmaktadır. Yirmi kadar kitabın ve pek çok bilimsel incelemenin yazarıdır. Türk okuyucuları için kaleme aldığı *Ahlâk Denen Bilmece* adlı kitabı ahlâk felsefesine bir giriş niteliğindedir. Bu kısa fakat özlü kitap, ahlâk felsefesi ve ahlâk tarihi konusunda birçok bilgi ve sorunu birden kapsamaktadır.

Kant felsefesi uzmanı olan Heimsoeth'ün, İstanbul'da iki kitabı daha yayımlanmıştır:

Felsefenin Temel Disiplinleri (1952)
Immanuel Kant'ın Felsefesi (1957)

Heimsoeth'ün derslerini ve seminerlerini, önce Macit Gökberk ve Takiyettin Mengüşoğlu, sonra da Nermi Uygur çevirmiştir. Bu hocanın İstanbul'da verdiği dersler arasında şunları görüyoruz:

---

* İlk dört yazı *Felsefe Arkivi* dergilerinde, beşinci yazı İstanbul Edebiyat Fakültesinin 1950'de yayımladığı *Goethe'yi Anma Yazıları*nda yayımladı. Kranz'ın ayrıca *Garp Filolojileri Dergisi* (1947)'nde bir yazısı daha var.

20. Yüzyıl Felsefesi
Nietzsche'nin Felsefesi
Kant'a Kadar Yeniçağ Felsefesi Tarihi
İnsan ve Tarih
İmmanuel Kant

Yaptığı seminerler de şunlardır:

Bilgi Teorisi Semineri
Platon'un İdealar Öğretisi Üzerinde Çalışmalar

Heimsoeth hakkında, Nermi Uygur bakın ne diyor: "İstanbul'da olsun, Köln'de olsun, yıllar boyu yakın oldum kendisine. Doktoramı onun yanında yaptım. Doçentliğe onunla başladım. Kendisinden edindiklerim saymakla bitmez. Çok şey borçluyum ona..."[24].

Heinz Heimsoeth, Türkiye'ye gelmeden önce, Amerika Birleşik Devletleri, İspanya, Fransa, Yugoslavya, Hindistan gibi yeryüzünün çeşitli ülkelerinde ders ve konferanslar vermişti. Mengüşoğlu, özel görüşmemizde, Heimsoeth'le, 1950'de "Hartmann Kongresi"nde tanıştıklarını söylemiş ve "İstanbul'a gelmesini kendisinin istediğini" sözlerine eklemişti. Heimsoeth'in burada verdiği "Ortaçağ Felsefesi Dersleri"nin Almanca elyazısı metni Mengüşoğlu'nda kalmıştır, yayımlanabilir.

Sayın Dinleyiciler,

Heimsoeth'ten az sonra, Profesör Joachim Ritter geldi İstanbul'a. 1953'te gelen bu profesör, bir yıl kadar kalarak ders verdi.

Ritter'in eğilimleri "varoluşçuluk" yönünde idi. Dolayısıyla, onun derslerinde ve öğrencilere verilen tezlerde bu felsefe görüşü ağırlık kazandı. Derslerini Doçent Bedia Akarsu ve Doçent Hüseyin Batuhan çeviriyorlardı.

Ritter'in *Varoluş Felsefesi* konusunda verdiği ilgi çekici üç konferans sonradan yayımlandı.

Bu profesör derslerini, "Avrupa Felsefesinin İdesi ve Tarihi" başlığı altında toplamaya çalışıyordu. Böyle bir başlık altında özellikle Descartes'ın ve Kant'ın felsefeleri üzerinde duruyordu.

Ayrıca onun, *Felsefe Arkivi* dergisinde, *Aristoteles und die Vorsokratiker* (Aristoteles ve Sokrates'ten Öncekiler) başlığı altında yayımlanmış bir yazısı vardır.

Konuşmamın başında, Ritter'in, savaşla ilgili bir başka dramı vardır, onu da sırası gelince anlatırım, demiştim. Şimdi onun bu acıklı öyküsünü Bedia Akarsu'dan dinlediğim biçimiyle aktarıyorum. "Ritter, İkinci Dünya Savaşının öncesi ve sonrasının çok sıkıntılarını çekmişti. Yedi yıl İngilizler'e tutsak olmuştu. "En ağrıma giden şey 'numarayla çağrılmak' oluyordu", derdi hep. Esirdiler, kişilikleri kaldırılmıştı, birer sayı idiler yalnızca"[25].

Nice kültür adamları, nice felsefeciler, esir düşmüşlerdi savaşta, kamplara atılmışlardı, işkence görmüşlerdi. İşte Ritter bunlardan biriydi.

Bedia Akarsu, bu profesör konusundaki düşünce ve anılarını şöyle sürdürüyor: "Ben kendi adıma, felsefe bakımından, hocam von Aster'den sonra en çok Ritter'den yararlandım. Von Aster'le başladığım doktora çalışmam sonuna yaklaşmışken, hocanın ölümüyle ortada kaldı. Birkaç yıl öyle bıraktım Humboldt üzerindeki çalışmamı. Sonra Profesör Ritter gelince yeniden başladım. Derslerini ben çeviriyordum Ritter'in, bu yüzden daha bir yakından tanıma olanağı buldum kendisini. Yeni bir yöntem ve yeni bir yaklaşımla ele aldım Humboldt'u. Gerçekten çok yararlandım Ritter'den, gerek düşüncelerinden, gerek yönteminden. Yeni bir bakış açısı getirdi bizlere. Dersleri ve seminerleri çok canlı oluyordu. En çok üzerinde durduğu süreklilik kavramı idi. *"Philosophia perennis"* ("sürüp giden felsefe") görüşünü sık sık yinelerdi. Öğrencilerle yakından ilgilenirdi. Çok sevdi Türkiye'yi, İstanbul'u, Türkler'i. Doğayı da çok seviyordu. Yürüyüşlerimize katılıyor, Almanya'da

bulamadığı şeyleri burada bulduğunu söylüyordu. Buraya gelmesi kendisine çok yaradı, çok şey kazandırdı. Bunu söylerdi her zaman. Nitekim, ününe de buradan gittikten sonra erişti, en yankı yapan, en iyi yazılarını buradan gitikten sonra yayımladı. Yani, yararlanma karşılıklı oldu, belki de ilk kez"[26].

Sayın Dinleyiciler, İstanbul'a gelen sonuncu Alman profesör von Freytag Loringhoff'tur. Bu profesörün 1959 yılında Edebiyat Fakültesinde verdiği *Mantık Dersleri*ni Takiyettin Mengüşoğlu çevirmiş ve bu dersler 1973 yılında Fakülte tarafından yayımlanmıştır. Onun *Felsefe Arkivi*'nde yayımlanmış iki de makalesi var.*

Profesörlerin gelişi bundan sonra Ankara'ya yöneliyor.

1955 ve 1957 yılları arasında Ankara'da bir profesör görüyoruz: Hans Freyer.

Freyer, akademik yaşamına önce felsefe ile başladıysa da, sonra sosyal bilimlere yönelmiş ve bu alanda karar kılmış bir profesördür.

Onu, ilkin, Ankara'da, 1950'lerde verdiği bir konferansla tanıyoruz. Konferansının konusu "Yunan Felsefesinin Kökeni" idi ve bu konferansı Nusret Hızır çevirmişti.

Sonra, 1953'te İstanbul'da Edebiyat Fakültesinde 6 konferans daha verdi. Bu konferansların, *Endüstri Çağı* başlığı altında yayımlanması düşünüldüyse de, bu düşünce şimdiye kadar gerçekleşmemiştir.

Ankara'ya ders vermeye gelen iki profesör daha görüyoruz. Bunlardan biri yine Loringhoff. Bu profesör, 1970-1971'de gelerek Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde bir yıl kadar ders verdi.

İkinci profesör Alexius Bucher'dir, 1976 yılında Ankara'ya gelen bu profesör de Hacettepe Üniversitesi Felsefe Bölümünde bir yıl ders vermiştir. Alexius Bucher'in Ankara'da Heidegger konusunda bir de konferans verdiği anlaşılmaktadır.

Ders verme faslı böylece sona eriyor.

Bir de konferansçılar var, yalnızca konferans vermek için gelenler var. Onlardan da kısaca söz etmek isterim:

Örneğin, hemen Arnold Gehlen'le Erich Rothacker'in adlarını söyleyeceğim. Bu iki profesör kültür felsefesi konusunda Batıda çok tanınmış kimselerdir.

Rothacker, daha önce Almanya'da Profesör Mazhar Şevket İpşiroğlu'nun hocalığını da yapmıştı. İstanbul'a konferans vermek için geldiği halde uzunca bir süre kaldı. Profesör Nermi Uygur'un onunla ilgili görüşleri ilgi çekici olduğu için aktarıyorum:

"Felsefeye yürekten bağlı, konuşkan, gezmeyi, yemeyi seven bir insandı Rothacker. Almanya'da Bonn'da başkanlığını yaptığı Felsefe Bölümünün canıydı. Sık sık toplantılar düzenlerdi. Dehaca bir şey vardı onda. Çağımızın önde gelen bir tarih ve kültür filozofuydu..."[28].

Bu profesörün 1951 yılında İstanbul'a gelerek, kültür ve kültür felsefesi konusunda verdiği beş konferans, 1955 yılında yayımlanmıştır.

1954 yılında İstanbul'a gelen Arnold Gehlen'in ise, "insan, insanın nereden geldiği, eylem ve zekâ, içgüdüler, dil, algı, kültür, teknik ve uygarlık" konularında, sekiz konferans verdiğini görüyoruz.

İstanbul felsefe çevresinde, Profesör von Aster'in 1940 yılında yayımladığı *Philosophie Anthropologie* başlıklı yazısından beri bilinen Gehlen'in konferansları ilgiyle izlenmiş ve metinleri yayımlamıştır (1954 ve 1970 yıllarında iki baskı yaptı).

---

* "Zum Problem des Zufalls", *Felsefe Arkivi,* Cilt III, sayı 2.
"Wahrscheinlichkeit, Kausalität und Freiheit", *Felsefe Arkivi,* Cilt III, Sayı 3.

Gehlen'in burada sevildiği, güzel anılar bıraktığı anlaşılmaktadır[29].

Son konferansçıya geliyoruz: son konferansçı Profesör Hermann Wein'dır. Bu profesör İstanbul'a 1957 yılında geldi. *"Tarih, İnsan ve Dil Felsefesi Üzerine"* altı konferans verdi. Prof. İsmail Tunalı'nın çevirdiği bu konferanslar, 1959'da kitap olarak yayımlandı.

Size böylece, felsefenin Türkiye'deki öyküsünün, özellikle 1933'ten 1957'ye kadar süren 24 yıllık önemli bir yönünü anlatmış bulunuyorum.

Bize ve bizden sonraki öğrencilere ders veren, felsefe yolunda ışık tutan hocalarımızı sevgi ve saygı ile andım. Umarım anlattıklarımı siz de ilgi çekici bulmuşsunuzdur.

Sonuç olarak şu noktaları belirtmek istiyorum:

1) Almanya'dan arka arkaya gelen bu felsefeci hocalar, felsefenin Türkiye'de öğrenilip sevilmesinde, felsefeci kuşakların yetişmesinde oldukça büyük katkılarda bulunmuşlar, önemli roller oynamışlardır.

2) Böylece, Alman ve Türk felsefecilerin arasında iyi bir diyalog, belirli bir iletişim kurulmuş, bu diyalog ve iletişim, bugüne değin sürerek gelmiştir.

3) Alman felsefecilerle bu yakın ilişki, özellikle 1930'larda yetersiz olan, Batı ve Alman felsefesi bilgimizin gelişmesini sağlamıştır.

4) Öte yandan, Türkçemiz de 1930'lardan bu yana, özellikle 1960'tan sonra felsefe dili olarak gelişmeye başlamış, terimlerin Türkçe karşılıklarını bulmakta ve bunların uygulanmasında başarı sağlanmış ve bizi, bugün bir Kant'ı, bir Nietzsche'yi, bir Wittgenstein'ı ve başka filozofları yorumlayacak ve oldukça rahat çevirebilecek bir duruma getirmiştir.

Son olarak söylemek istediğim bir şey var:

Ne olursa olsun, kültür ilişkileri, şu ya da bu yolla, az ya da çok sürer gider.

Dileğim odur ki, dün biz, nasıl Alman felsefecileri arıyorsak, onların bizde ders vermelerini istiyorsak, Almanlar da bizim felsefecilerimizi arasınlar, biz de artık onların üniversitelerinde ders verebilelim. Türkler, ürettikleri yeni ve özgün felsefî düşüncelerle, eleştirileriyle, dünya felsefesine katkıda bulunabilsinler.

Beni dinlediğiniz için hepinize teşekkür ederim.*

NOTLAR

1. Mazhar Şevket İpşiroğlu, "Bunalımdan Çıkış Yolu", *İst. Üniv. Bülteni,* sayı 7, 197.
2. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler,* s. 13, 1986.
3. *Felsefe Yıllığı II,* 1934-1935.
4. *A. Kaynardağ, Felsefecilerle Söyleşiler;* s. 14.
5. a.g.y., s. 14.
6. *Türk Fizikî ve Tabiî Bilimler Sosyetesi Yıllık Bildirgeleri,* 1935.
7. *Üniversite Konferansları,* 1934, 1935, 1936, 1937.
8. *Ank. Üniv. Dil ve Tarih-Coğrafya Dergisi,* Cilt XIV, sayı 1-2, 1956.
9. "Felsefe Kongrelerinde Türkiye", 1937, *Ülkü Mecmuası,* sayı 50.
10. a.g.y.
11. s. 126. "Bir Kongre, Bir Filozof ve Bir Kitap" başlığı altında.

---

* *Türk Felsefe Araştırmalarında ve Üniversite Öğretiminde Alman Filozofları,* Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1986, ss. 1-31.

12. s. 128.
13. *Üniversite Konferansları,* 1937.
14. *Bilimin Işığında Felsefe,* s. 14, 1985.
15. Çev: M. Nermi.
16. *Felsefe Arkivi,* Cilt II, sayı 3, 1949.
17. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler,* s. 20.
18. *Felsefe Semineri Dergisi,* s. 20.
19. *Felsefe Arkivi,* Cilt II, sayı 3, 1949.
20. Felsefe Arkivi, Cilt II, sayı 3, 1949.
21. *Aylık Ansiklopedi,* Cilt V, s. 1621'de Arslan Kaynardağ'ın yazısı, 1948-1949.
22. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler,* s. 79.
23. a.g.y., s. 23.
24. a.g.y., s. 112.
25. a.g.y., s. 157.
26. a.g.y., s. 82.
27. Üç baskı yaptı bu kitap. Son baskı: 1967.
28. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler,* s. 113.
29. *Tarihte Gelişme ve Krizler,* 1954.

DEĞERLENDİRME VE OBJESİNE GÖRE ALDIĞI ANLAM

İOANNA KUÇURADİ

Gözlerimizin önünde olup biten ya da içinde bulunduğumuz olaylar ve durumlar; karşımızda duran veya içinde yaşadığımız ve ortaya konmalarına doğrudan doğruya veya dolaylı katkıda bulunduğumuz insan başarıları; hergün yüzyüze geldiğimiz veya dolaylı olarak karşılaştığımız insanlar neyse odurlar. Yani belirli bir değer, belirli bir anlam, belirli bir önem taşırlar. Bu böyle olunca, bunların görülmesi –olduğu gibi görülmeleri veya görülmemeleri– bunlara bakan kişiye bağlıdır. Bu bakımdan, daha önce de belirttiğim gibi, araştırılması gereken, değerlendiren kişidir.

Değerlendirilen bakımdan ise şunu belirtmek gerekir ki a) olayların ve durumların değerlendirilmesi farklı; b) insan başarılarının değerlendirilmesi farklı; c) tek tek eserlerin değerlendirilmesi farklı; d) bir insanın değerlendirilmesi farklı; e) kişi değerlerinin ve kişilerarası ilişkilerde değerlerin değerlendirilmesi de farklı bir şeydir. Bu obje alanları daha da çoğaltılabilir.

Ayrıca bunlardan herbirine değer biçmek, hatta bunlara değer atfetmek de ayrı ayrı fenomenlerdir.

a) Olayların ve durumların değerlendirilmesi

Olaylar ve durumlar kişi değerlemelerinin bir sonucudur. Kişilerin her yapıp ettiği, her kararı, attığı her adımın kendisi, insan realitesinin bir değerlenmesidir. Her kişi kendi insan ve hayat anlayışına göre, ayrıca kişi olarak varlık yapısına göre eylemde bulunur; kişilerin yapıp ettiklerinin örgüsü olayları oluşturur; böylece tarihsel realite oluşur.

Olay ve durumların değerlendirilmesi, onları ister katılan kişiler olarak, ister seyirci* ya da yargıç olarak değerlendirmemiz söz konusu olunca, bize verilen, tarihsel realitenin bir kesimidir. Bir olayın, bir durumun değerlendirilmesi de, o olayın veya durumun yorumu olarak ortaya çıkar.

Tarihsel realiteyi yorumlama bize, felsefe tarihinde rastladığımız bilgi çeşitlerinden apayrı bir bilgi sağlar. Birbirinden ayrı bilgi çeşitleri olan a priori, a posteriori, ihtimalî ve matematik bilgiden apayrı bir çeşittir bu.

Obje edinilenin ana, değişmez özelliklerini, değişmez bağlantılarını veren *a priori* bilginin; bir defalık tek tek olayları ve aralarındaki –çoğu zaman– kausal bağlantıları veren *a posteriori* bilginin; mantık veya nicelik bakımından değişmez bağlantı imkânlarını veren matematik bilginin; ve çalışma hipotezleri, bir çeşit teoriler, gelecekle ilgili plânlarımız, tasarılarımız olarak ihtimalî bilgi çeşitlerinin yanında başka çeşitten bir bilgimiz daha vardır. Ona perspektifli bilgi diyebileceğimiz bu bilgi, tarihsel varlıkla ilgili değerlendirmelerden: açıklamalardan ve olaylar ile durumlarının yorumlarından meydana gelir.

Tarihsel olaylar birbirine karmaşık bir şekilde bağlı, sürekli bir akış içindedirler. Bunların değerlendirilmesi, bunları değerlendirenin bu akışta alacağı kesitlere bağlıdır. Bir olayı veya bir olaylar grubunu yorumlıyabilmek için, bunu yorumlamak istiyen insan, bu sürekli akışta bir kesim almak, yani geçmişteki olayı bir yerde başlatmak, bir yerde de kesmek zorundadır. Bu bakımdan alınan kesitler, alana bağlı oluyor; onun görme gücüne ve yapmak istediğine bağlı oluyor. Böylece aynı olayla ilgili farklı kesitler almak imkânı, birbirinden azçok farklı ama aynı zamanda doğru yorumlar yapmak imkânını verir. Güncel bir olayın yorumuysa, o andan geriye doğru gidilerek yapılır; o olayın gelişmesini önceden görmek veya ona gelişme yönü çizmek çabası yorumun dışında kalır.

---

* Aslında yaşamda kişiler seyirci kalamıyorlar pek; ancak geçmişteki olaylar karşısında seyirci kalınabiliyor.

Bir yorum, o olayda aktif veya pasif olan, o durumun içinde bulunan kişilerin sosyal özelliklerinin bilinmesine ve yapı bütünlüklerinin değerlendirilebilmesine dayanır en başta; ama yalnız bundan ibaret değildir. O olay veya durum hakkında bilgimizin oranı, o olayı geçmiş ve geleceğe bağlamamız –alınan kesim– ve bu gibi etkenler, ayrıca hesaba katılamayacak etkenler bir yorumda rol oynar.

Bu bakımdan her doğru yorum, perspektifli bir şeydir. Tarihsel akış ve kesimleri, yani her olay, hep yeni doğru yorumlara açıktır. Olsa olsa ağır basan doğru bir yorumdan söz edilebilir. Ne var ki, aynı olay için taban tabana zıt yorumlar aynı zamanda doğru olamaz. Yeni doğru yorumları ise, aynı çapta insanlar, o alanda yaratıcı olanlar yapar.

Olaylara ve durumlara değer biçme, onları ezbere açıklamaya kalkışmak şeklinde; başka olaylarla ilgili yapılmış yorumları onlara uygulama eğilimi olarak görülür. "Tarih bir tekrardan ibarettir" yargısı, böyle ezbere yapılan açıklamaların gerekçesi olarak gösterilir. Böyle bir anlayışla yapılan şey, rastlantısal bazı kausal benzerliklere dayanarak, bir olayı başka olaylara göre yorumlama denemesidir. Oysa her tarihsel olay, bir defalık bir olay olarak, başka olaylarla kausal benzerlikler gösterse bile, eşsiz bir olaydır. Onun doğru yorumlanması ise sadece o n u kavramakla, sadece o n u anlamakla mümkün olur.

Olayların ve durumların yorumlanması probleminde, yorumun söz konusu olabileceği alanın özelliğinden ortaya çıkan güçlükler, yorumlıyandan dolayı çıkan güçlüklerden şimdiye kadar ayırt edilmemiştir. Bu yüzden, farklı yorumların imkânının, alanın özelliğinden ileri geldiği gözden kaçmış; sadece yorumlayanların "subjektifliğinde" aranmış, yorumlar da hep ihtimalî bir bilgi sayılmıştır. "Subjektif", yani ezbere, maksatlı veya tek yanlı, dolayısıyla yanlış yorumların varlığı, doğru yorumlama imkânını ortadan kaldırmadığı gibi; doğru yorumların perspektifliliği, ilgili varlık alanının özelliğinden ileri gelen perspektifliliği, yorumların ihtimalî bilgi olduğunu veya bir olayla ilgili yapılan bütün yorumların aynı şekilde doğru olabileceğini göstermez, sadece bu alanda doğru bir bilgiyi ortaya koymanın ve bu bilginin sınanabilmesinin güçlüğünü gösterir.

Bu, genel olarak değerlendirmenin, yani insanla ilgili fenomen ve olayların doğru değerlendirilmesinin güçlüğüdür. Bir yandan olayları değerlendirenin o olaylarla ilgili bilgisinin kaçınılmaz sınırlılığı, yapılan değerlendirmelerin bunları yapanın görme gücüyle ve değerler dünyasıyla sıkı bir ilgisinin olması; diğer yandansa insan olaylarının kesintisiz ve karmaşık akışı, onları obje edinirken onlara sınır çizme güçlüğü, başka bir deyişle yorumların perspektifliliği ve bu alanla ilgili ortaya konan bilgiyi sınama güçlüğü, bilgi seyircilerinin yaptığı gibi kayıtsız şartsız her yorumun ihtimalî olduğunu ileri sürmek, dolayısıyla bu alandaki doğruluğu bir oy meselesi olarak görmek için yeter nedenler değildir.

b) İnsan başarılarının değerlendirilmesi

İnsan başarılarının değerlenmesi, her başarı alanında atılan yeni adımlarla, o başarı alanında ortaya konan eserlerle ya da –eylem alanı söz konusu ise– yapılan eylemler ve alınan kararlarla olabilir.

Bir başarı alanının belirli bir çağda ön plâna geçmesi, çağa rengini veren başarı olması; insan başarılarının başka başka çağlarda ve başka başka insan gruplarında farklı önem taşıması, o alanda ortaya konan bağımsız yaratma ürünü eserlerin çapıyla ilgilidir.

Söz gelişi klâsik Antikçağ'da felsefenin değerlenmesi bir Platon'un, bir Aristoteles'in eserleriyle, Ortaçağ'da teolojinin ve dinin değerlenmesi bir Augustinus, bir Anselmus, bir Origenes'in eserleri ve temelli veya temelsiz inançları uğruna ölen insanlarla, mimarinin değerlenmesi bir İsidoros ve Anthemios'la, bir sürü anonim katedral ustasıyla, bir yüzyılı kaplamış bir Sinan'la; resmin değerlenmesi bir Rafaello, bir da Vinci, bir Van Gogh'la; şiirin değerlenmesiyse bir Aiskhylos'la, bir Yunus'la, bir Rilke'yle, bir Bachmann'la... olur.

Bir çağda veya bir insan grubunda aynı alanda adım atmış olan birkaç insan aynı zamanda veya birbirine yakın zaman süreleri içinde yaşarsa, o başarı alanının ön plâna geçmesi, çağa rengini veren başarı alanı olması doğaldır. Yüzyılımızda, merkezde fiziğin bulunduğu bilimler grubunun değerlenmesi, dolayısıyla tekniğin değerlenmesi, buna bir örnek olabilir.

İnsan başarılarının değerlendirilmesine gelince, bu, kendisi de bir başarı alanı olan felsefenin işidir. Çeşitli insan başarılarının insan yaşamındaki yerini, önem ve değerini göstermek, insanın değerlerini değerlendirmek, hep yeniden değerlendirerek dengeye işaret etmek felsefenin işidir. Felsefenin, sanatın, bilimin, tekniğin, moralin ve diğer insan başarılarının insan için, kişilerin yaşamı için taşıdığı anlamı ve insan için ortaya çıkardığı problemleri göstermek ve araştırmak da felsefenin işidir.

Aynı zamanda insana ve çağa yön verme çabası olan bu çaba, felsefenin değerlenmesidir. Bunun yapılmadığı çağlarda, yani felsefede gören düşünürlerin olmadığı çağlarda, felsefenin çoğunluğun gözünde kılı kırk yaran, havada bir bilgi olarak görünmesi, o çağın karmakarışık bir görünüşte olması, insanın değerlerinden birinin çok fazla önem kazanması, bazan da insanların yaşamı için tehlikeli bir hal alması doğaldır. Böyle karmakarışık bir durum, o çağda filozofların eksikliğini gösterebileceği gibi, düşünürlerin düşüncelerinin gecikmeli olarak yayılıp etkili olduğunu da gösterir. Yüzyılımızda çoğunluk, düşünürleri 35-75 yıl arkadan izler. Bu sorunu birçok örnekler üzerinde düşünmek yararlı olur.

İnsan başarılarına değer biçmede ise çeşitli etkenler rol oynar. Ama her başarı alanına değer biçmek, en başta çağın insan anlayışına ve değer biçen kişinin insan anlayışına bağlı olmakla birlikte, çoğunluk söz konusu olunca denebilir ki, ağır basan etkenler fayda ve modadır.

Bir çağda veya bir insan grubunda, bir başarı alanında yeni adımların atılması ve bu yeni adımların hemen veya gecikmeli olarak şu veya bu anlamda popülarize edilmesi, çoğunluğun o alana dikkatini çekmesi için yetmektedir. Söz gelişi çağımızda, gelişmiş bir başarı alanının –fizik grubu bilimlerinin– hızlı gelişmesinin bir ürünü olan tekniğe en yüksek değerin biçilmesinde tekniğin kişi yaşamına sağladığı fayda ve rahatlığın payı çok büyüktür.

Bilimlerdeki gelişmenin ürünleri, kişilerin yaşamını pratik anlamda kolaylaştırarak bu alanın önemini arttırmakla, bu alanda "malümat" sahibi olmak veya bu alanla uğraşmak önem kazanır. "Modern" olmak için bilim adamlarının başarılarına ortak olma eğilimini, herkesin ağzında dolaşan "sesin hızını aştık", "aya gittik" gibi sözler gösterir. Bunlar, bu konuda gazete haberlerinden fazla bir bilgisi olmıyan ve olmıyacak olan çoğunluğun tekniğe biçtiği değerin ifadesidir. Bir teknisyenin bir Rodin'den daha çok "itibar" görmesi, "bilimselliğin" söz konusu olamıyacağı alanlarda da "bilimselliğin" aranması, bilime ve onun ürünü olan tekniğe en yüksek değerin biçildiğini gösterir.*

Antikçağ'da ve Rönesans'ta sanata en yüksek değerin biçilmesi aslında aynı nedenlere dayanır. Antik tiyatronun dinsel işlevi olması, cisimleşmiş tanrılara tapılması; daha sonraları Maecena'ların varlığı ve sanat ile din arasında kurulan ilgi, o çağlarda çeşitli sanat dallarına en yüksek değerin biçilmesini sağlamış olan etkenlerdendir.

Çoğunlukça dine en yüksek değerin biçildiği Ortaçağ'da –veya her çağdaki insan gruplarında– kabul ettirilmiş olan yaşam ideali, "öbür dünya" idealidir. Günahlarla bu dünyaya gelen kişi için tek çıkar yol, tek kurtuluş yolu, "öbür dünya"da rahat yaşıyabilmek için, bu dünyada belli bir şekilde –dinin istediği şekilde– yaşamaktır. Böyle bir durumda

---

* Aşağıdaki parça, bir-birbuçuk yıl önce kurulmuş olan bir tiyatro topluluğunun bir reklâmındandır: "Kendisine, çağdaş tiyatro'nun bilimsel yolu olan "epik sistemi" temel alan topluluk, ulusal tiyatromuzun kurulmasında, bu noktadan hareket ederek eylemini sürdürme amacındadır."

geçer akçe, dinle uğraşmaktır. Kişilerin davranışlarına da yüklemleri "günahtır" veya "sevaptır" olan genel değer yargılarına göre değer biçilir.

Bir başarı alanına biçilen değer, onun değerlenmesine sıkı sıkıya bağlıdır. Ne var ki, geniş çapta değerlenen bir alanın popüler hale gelmesi gecikmelerle olur. Ayrıca, çoğunluğun doğru değerlendirme imkânsızlığının, değerlenen başarı alanına değer biçenleri, diğer başarı alanlarının aleyhine uçlara sürüklemesi doğaldır. Çünkü değerlenen başarı alanı ile ona değer biçen çoğunluğun arasında aracılığı yapan düşünürler değil, başarı alanına göre büyük işadamları veya önder durumunda olan devletler, Maecena'lar, din adamları, gazeteler, reklâmcılar ve diğer aracılardır. Bunlar ise insanı ve kişiyi düşünmekten çok, çeşitli alanlarda kendi çıkarları peşinde koşarlar.

c) Tek tek eserlerin değerlendirilmesi

Her eser, bu isterse bir nesne, bir karar veya bir kurum olsun, kendisi, insan realitesinin bir değerlenmesidir; onu yapanın, onu kuranın realiteyi değerlendirmesi –veya ona değer biçmesi–, sonra da değerlemesidir.

Her kişi ön plâna koyduğu değerlere göre, sahip olduğu insan anlayışına göre; olayları ve durumları anlayışına, yorumlayışına göre; yaşamdan, insanlardan ve kendisinden beklediği şeylere göre eylemlerde bulunur veya bunlara göre eserler ortaya koyar. Bir değerleme olan bütün bunlar, bunları yapan kişinin değerlendirmelerine –veya değer biçmelerine– dayanır.

İster değerleyen olarak, ister seyirci olarak bir kişinin bir eseri değerlendirmesi, yaratıcısının veya onu yapanın onunla göstermek veya gerçekleştirmek istediklerini –yaratıcısının tespitlerini veya yaptığı açıklama ve yorumları– kavramak ve ait oldukları başarı alanındaki yerlerini, getirmişse getirdiği yeniliği, ilk defalığını göstermektir.

Değerleyen kişinin değerlendirmelerini –bir açıklama olabileceği kadar bir yorum da olabilecek değerlendirmelerini– ilgili yerde ele almak üzere bir yana bırakıp, kişinin seyirci olarak tek tek eserleri değerlendirmesini ele alalım. Bu takdirde bu değerlendirme, doğru yapıldığında, bir açıklama olarak karşımıza çıkar. Bir sanat eserinin ya da düşünme ürünü olan bir eserin –söz gelişi bir kitabın– açıklanmasıdır bu.

Bu alandaki açıklamanın özelliği, yani yorumdan farkı, değerlendirilen eserin sınırlarının belli olmasıdır. Yorumun söz konusu olduğu yerde, yorum "objesi"nin –olayın, durumun– sınırlarının çizilmesi, az veya çok yorumlayana bağlıdır. Oysa bir sanat eseri veya genellikle düşünme ürünü olan bir eserin kendi sınırları vardır. Yaratıcısı, bunu başarabildiği ölçüde, bu eserle belirli bazı şeyleri vermek veya göstermek çabasındadır. Bu eserin kendisi de bir değerleme olduğu kadar bir açıklama veya bir yorumdur da aynı zamanda. Sınırları belirli olan bir eseri değerlendirenin işi, onu yorumlamak değil, yaratıcısının onunla dile getirmek, göstermek istediğini doğrudan doğruya görmiyenlere göstermek –o eseri açıklamak– ve ayrıca, o eserin ait olduğu alana bir yenilik getiriyorsa, bu yeniliği göstermektir. Bir sanat eserini yorumlamaya kalkışmak, yorumlayanı ele veren bir açıklama yapmaktan ileri gitmez. Bu, bir yorumun yorumu olur.

Yüzyılımızda felsefî düşünceye sistematik bir şekilde yeni yollar açmış olan ontoloji, sanat eserlerini değerlendirmede de yeni yolların açılmasında yardımcı olmuştur. Böylece bugün sanat felsefesi için eserlere psikolojist-psikanalist v.b. yaklaşımların yetersizliğini, hatta yersizliğini görmek oldukça kolaylaşmıştır. Dolayısıyla sırf yorumun söz konusu olabileceği alanlara yaklaşmanın güçlüğünü, gereklilik olmadığı halde başka bir alan için de yaratmayı istemek, bugün için yalnız boşuna bir çaba değil, aynı zamanda yanlış seçilmiş bir yoldur.

Sanat ve düşünme eserlerine yaklaşmada, böyle bir yolun yaklaşmak istediğimiz eseri bize veremiyeceği açıktır. Kausal açıklamaların –yani psikolojist-psikanalist

açıklamaların– kişilerin bazı davranışlarını açıklıyabilmesi, bir sanatçı veya düşünürle ilgili bazı sorulara cevap vermeye yardım etmesi, bir esere yaklaşmaya da en elverişli yol olacağını göstermez. Bir esere bu şekilde yaklaşmak, bir eser ile yaratıcısını bir saymak olur. Kişilerin bazı yapıp ettiklerinin, düşüncelerinin– bu arada sanatçı ve düşünürlerinkinin de– bazı kausal açıklamaları yapılabilirse de, bir sanat veya düşünce eseri için aynı şey yapılamaz.* Böyle bir yaklaşım biçimi bazan bir insanı veya bir oluşu anlıyabilmemiz için bize bazı ipuçları verebilir. Ama kendi başına varlığı olan bir eser ve problemleri için bir ipucu veremez; pek tabiî ki bu eseri bir araç olarak görmediğimiz, yani eserden yaratıcısına ulaşmak istiyen bir doktor gözüyle ona bakmadığımız takdirde bir ipucu veremez.

Bu türlü bir eserin sınırları belli olduğundan, denebilir ki, ana çizgileri bakımından bir eser doğru olarak bir tek şekilde açıklanabilir. Bu, bir kısmının doğru açıklanması da olabilir ve açıklıyanın görme gücüne, yaşamda problem görebilme gücüne dayanır. Hatta, bir eseri açıklayan ile onun yaratıcısının aynı çağda yaşayıp, yaratıcının o açıklamadan haberi olması seyrek rastlanan bir olay** olmakla birlikte bir rastlantı sonucu gerçekleşirse, doğru açıklamayı okuyan bir yaratıcının "ben bu eserle tam bunları göstermek istedim; kafamdakiler tam bunlardı" demesi olağan bir şeydir. Kaldı ki bazı başarı alanlarında yeni bir buluş, o alanda bilgi sahibi olanlara deneylerle de gösterilebilir.

Demek oluyor ki, bir eseri doğru açıklamak, kendi başına varolan bir eseri kendisine uygun değerlendirmek, en başta o alanda kendileri de değerlemelerde bulunanların yapabileceği bir değerlendirmedir.

Tek tek sanat eserlerine değer biçme, onlara geçerlikte olan "estetik değer yargıları"na göre güzel-çirkin gibi nitelikler yüklemektir. Bu, eski bir eser söz konusuysa, ilgili hazır değer yargılarını veya doğru değerlendirmeleri ezbere tekrarlamakla; ya da, çağdaş bir eser söz konusuysa, moda olan akımlara göre aynı şeyi yapmakla olur. Kitaplara, buluşlara değilse de, sanat eserlerine biçilen fiatlar da buna benzer değer biçmelere ve rastlantılara bağlıdır.

Felsefe veya insan bilimleri alanında bir eseri doğru değerlendirmek, ilkin yazanın ortaya koymak istediğini anlamakla, sonra bu eserle ortaya konan bilgiyi ilgili olduğu fenomenle karşılaştırmakla, sonra da onun kendi alanındaki yerini göstermekle olur.

Gerek bu türlü eserlere gerek sanat eserlerine değer biçmeyse, moda olan konuları işlemeleri veya moda olan biçimleri kullanmalarıyla da ilgilidir. Moda olan akımlara göre ortaya konan, hatta bu akımların özelliklerinin sonuna kadar götürülmesinden başka birşey olmayan eserler çoğu zaman en büyük ilgiyi görür.

Sanat ve felsefede, herkesin istediği gibi at oynatabileceği sanılan bu alanlarda, herkes eserlere değer biçme hakkını kendinde gördüğü halde, bilim*** eserleri söz konusu olunca, değer biçmelerden uzak kalmanın tercih edildiği görülür. Yine de, insan bilimleriyle uğraşanların çoğu yaratıcı bilim adamı –değerliyen– olmadığından, değer biçmelerle yetinirler. O zaman da değer biçmenin tek ölçüsü "bilimsellik" (!); bir eserin bir şey getirip getirmediği değil, "bilimsel metod"a göre ortaya konmuş olması veya olmaması olur. Çünkü "metod" herkesin kontrol edebileceği bir şeydir!

Ve bütün bu değer biçmelerde, eserlerin ne söylediğine değil, söylenen ne olursa olsun, sadece nasıl söylendiğine bakılır.

---

* Gerçi bu görüşte olanların imdadına sosyolojist görüşler yetişir. Ama bu türlü açıklamaların girdiği çıkmazı göstermenin yeri burası değildir.

** Burada, tabiî ki, gazetelerdeki yarı eleştiri yarı açıklama olmak istiyen yazılar değil, başka bir esere konu olan açıklamalar kastedilmektedir.

*** Özellikle işaret kullanan bilimlerin.

ç) Bir insanın değerlendirilmesi

İnsanın değerlenmesi tek tek kişilerin yaşadıklarıyla, cins olarak insanın yapı imkânlarını genişleten yaşantılarıyla ve ortaya koydukları eserlerle olur. Cins olarak insana değerini sağlıyan böyle tek tek kişilerdir. Kişilerin her çeşitten etkinlikleriyle ve kişilerarası ilişkilerde yaşayıp gerçekleştirdikleriyle değerlenir insan.

İnsanın değerlendirilmesi, cins olarak insanın bu imkânlarının anlatılması; insan yapısının, kişilerce gerçekleştirilen sonsuz imkânlarıyla insanın bu yapısının anlatılmasıyla olur. Bu bakımdan insanı değerlendiren, sanat eserleri ve felsefî eserlerdir: insanları anlatan her eser.

İnsana değer biçme ise, kısır bir çember içinde insanın bir taraftan hayvanla, diğer taraftansa "Tanrı"yla karşılaştırılması olarak karşımıza çıkar.

Bir insanın değerlendirilmesi nasıl olur? Yaşamda bunca çatışmalara, bunca didinmelere, bunca haksızlıklara, harcama ve harcanmalara neden olan ve aynı zamanda doğru yapılması böylesine güç olan bir kişinin değerlendirilmesi neye dayanır? Bir insanı doğru değerlendirmenin imkânı ve şartları nelerdir?

Bir insanın doğru değerlendirilmesi, onun yapı bütünlüğünün görülüp anlaşılmasına dayanır. Bu anlama, onu o insan yapan özelliklerini yakalıyabilmek, dolayısıyla belirli bir durumda onun nasıl davranacağını azçok kestirebilmek demektir. Bu ise, sürekli bir çabadan öteye gitmez. Bir insanı o insan yapan bazı ana özelliklerini yakalamanın hemen arkasından, değerlendirilenin yapı bütünlüğünün değerlendirenin bir yandan kafasındaki insan örneğiyle –insandan beklediği şeylerin bütünü olan insan imgesiyle–, öbür yandansa bildiği diğer insanlarla karşılaştırması gelir. Bunun sonucu olarak da değerlendirilen, değerlendirenin içinde kendiliğinden yerini alır.

Bir insanın değerlendirilmesi için dayanak, değerlendirilen insanın görme gücünün, yapıp ettiklerinin, değerlendirmelerinin, yorumlarının, varsa özel imkânlarının ve bu gibi şeylerin olabildiği kadar tam bilgisidir. Değerlendirenin kafasındaki insan örneğinin nasıl bir insan olduğu, insandan neler beklediği ise; değerlendirenin insan olarak kendi yapısına, kendi kendini eğitmesine, kendi gözlerini eğitme derecesine, değerler dünyasına bağlıdır.

Şu var ki, bir insanın kendi gözlerini eğitmesi sıfıra yakın olabilir; yani kafasındaki insan örneği ona kabul ettirilmiş olabilir. Böyle bir insanın, son derece "iyi niyetli" bir insan olsa bile, kendi çapını aşan insanları anlayamayacağı, onları doğru değerlendiremiyeceği apaçıktır. O istese de istemese de, ona kabul ettirilmiş olan insan örneğine göre değer biçecektir başkasına. Ve böyle bir insan hoşgörüsü olan bir insansa, ya da ona kabul ettirilen insan imgesi böyle bir şeyi bekliyorsa, bir sorun çıkmıyabilir. Ama öyle durumlar olur ki, insanlara bu örneğe göre değer biçmenin sonucu, bu örneğe uymıyanlara her çeşidiyle saldırganlık şeklini alır. Varlık temeli olmayan herhangi bir düşünceye* saplanmak, böyle düşünmiyenlere de saldırmak: işte yobazlık budur.

Bir insana değer biçme, çağın ideali olan insan örneğine göre ya da belli bir insan grubunda geçer akçe olan veya kalıplaşmış bir insan örneğine göre yapılır. Hatta çoğu zaman kişilerin kendi kendilerine değer biçmede, kendi gözlerinde yükselmelerinde ölçü, bir "ünlü" kişiye benzemeleri oluyor.

Bir çağda ya da bir çevrede insanların çoğuna kabul ettirilmiş olan insan örneği moralden morale değişen bir insan örneğidir. Her moralin "iyi" insanı ve "kötü" insanı başkadır şüphesiz. Bir moralin "iyi" insanı, o moralin "pozitif değer yargıları"nda istenilen niteliklerin çoğunu –olabildiği kadar çoğunu– kendinde toplıyan insandır. Bir insana değer biçme ise, bu değer yargılarının temeli olup olmadığına bakmadan yapılır. Bu değer biçme

---

* İçeriği ne olursa olsun önemli değil, yalnızca bilgisel temeli olmayan, ezbere bir düşünce olsun.

iki anlamda dolaylı, ezbere bir değer biçmedir: geçerlikte olan genel değer yargılarına göre kişinin tek tek davranışları soyut olarak değerlendirilir; sonra da bunlara göre kişinin görülmiyen, anlaşılmıyan bütünlüğüne bir nitelik yüklenir: ona "iyi" veya "kötü" insan denilir.

Görüldüğü gibi bir insanın doğru değerlendirilmesinde asıl problem, değerlendiren bakımından ortaya çıkmaktadır. Ne var ki değerlendirilen her kişi, kendisi de aynı zamanda değerlendiren, bu arada kendini de değerlendiren bir kişidir.

Yaşıyan her insan sürekli bir şekilde değerliyerek, değerlendirerek, değer atfederek ve değer biçerek –ya da değerliyerek ve sadece değer atfederek ve değer biçerek– yaşar. Yaptığı değerlemeler, onun değerlendirilmesinin temelini meydana getirir. Ama bu değerlemelerini doğru değerlendirebilmek, değerlendirenin insan olarak çapıyla ilgilidir. Bir insanı doğru değerlendirmenin şartlarından biri de, değerlendirilenin yaşantı imkânlarını aşmaması; başka biri de değerlendirenin, değerlendirdiği kişinin çeşitli, özellikle kritik durumlarda nasıl davrandığını görmüş olması ve bunlar üzerinde kafa yormuş olmasıdır.

Bütün bunlar, bir insanı kendi yapısına uygun ve doğrusu bir tek yönde olan değerlendirmenin imkânsızlığını göstermez. Ancak kısa sürede imkânsız olduğunu ve değerlendirilen insan karmaşıklaştığı, değerler ve imkânlar dünyası zenginleştiği ölçüde, onu –o kişi olarak bütünlüğünü– doğru değerlendirebilecek kişilerin o oranda az olduğunu gösterir.

Bir insanın değerlenmesi ise, o insana her anlamda lâyık olduğu şeyleri vermek, onları ona sağlamakla olur. Ve bir insanın kendi kendini değerlemesi, çabalar ve didinmelerle, kendine sınır çizmeler ve gözlerini uyanık tutmalarla kendi insansal imkânlarını bile bile ve ısrarla gerçekleştirmeye çalışmakla olur. Bu, kişinin kendi kendini kurması ve kendi kendini gerçekleştirmesidir.

d) Kişi değerlerinin ve kişilerarası ilişkilerdeki değerlerin değerlendirilmesi

Kişi değerlerinin ve kişilerarası ilişkilerdeki değerlerin değerlenmesi, kişilerin bunları yaşam bütünlüklerinde yaşamaları, yaşamlarıyla ve yaşamlarında bunların örneklerini vermeleriyle olur.

Bu değerler de, diğer bütün değerler gibi, sürekli yeni değerlemelerle var olduğu için, diğer çeşitten değerlerle –sanat, bilim ve diğerleriyle– olduğu gibi bu değerlerin de –yani kahramanlığın, dürüstlüğün, sevginin ve diğerlerinin– yapı özelliğini ortaya koymakta güçlük çekilir. Kişilerin yaşantı imkânları değiştikçe bu değerlerin yeni değerlemeleri ortaya çıkar.

Kişi değerlerinin ve kişilerarası ilişkilerdeki değerlerin hep yeniden değerlenebilmesi, bu değerlerin göreliliğini göstermekten çok uzaktır. Aynı değerlerin başka başka biçimlerde yaşanmasıdır bu. Görelilik ise, aynı s ö z e –aynı a d a– farklı kişiler farklı anlamlar verdiğinde ortaya çıkar. Bu bakımdan, ancak değerleri kavramlar olarak kabul eden görüşler, değerlerin göreliliğinden söz edebilir; çünkü farklı kişiler aynı değerin adından farklı şeyler anlıyabiliyor ve aynı sözü kullanırken başka başka şeyler kastedebiliyor.

Oysa kişi değerleri, kavramlar olmadığından; yaşanan, gerçekleştirilen imkânlar olduğundan, onları kavram olarak görmek, onlara gnosiolojik açıdan yaklaşmak olur. Böyle bir açıdan bakmanın düşünürleri sürüklediği çıkmazları ise etik tarihi bize göstermektedir.*

Kişi değerlerinin ve kişilerarası ilişkilerdeki değerlerin değerlendirilmesi, onları anlatmak veya göstermekle olur. İkincisi sanatın işidir. Her halis sanat eseri insan realitesinin kısmî bir yorumu olup, işaret ettiği, bize gösterdiği şey, kişi değerleri veya kişilerarası ilişkilerdeki değerler ve problemlerdir. Hayatın akışında bazı ayıklamalar yapıp, en somut şekilde bu değerlerin değerlenmesini bize göstererek, bu değerlerin değerlendirmesini yapmakta, bu değerlerle ilgili yaşantı imkânlarına işaret etmektedir.

Kişi değerlerinin ve kişilerarası ilişkilerdeki değerlerin başka türlü bir anlatılışı, felsefenin, özellikle de etiğin işidir. Bu değerlerin analizini yapmak, kişinin yaşamındaki yerini ve insana sağladığı imkânları göstermek; bu değerlerin anlam ve değerini göstermek etiğin işidir. Bu, aynı zamanda bu değerlerin bir değerlendirilmesidir.

Kişi değerlerine ve kişilerarası ilişkilerdeki değerlere değer biçme ise, genel moral değer yargıları olarak, yani çeşitli moraller olarak karşımıza çıkar. Her moral, bir kavram olarak görülen bu değerleri gerçekleştiren edimlere veya davranış şekillerine biçilen değerin ifadesidir. Sadece bir kavram, bir ad olarak kabul edilen bu değerler, ne oldukları düşünülmeden, içi boş kavramlar olarak, formlar olarak şu veya bu şekilde –iyi, kötü ve bu gibi şekillerde– nitelendirilir; dolayısıyla kendilerine form bakımından bu ad verilebilecek edimlere ve davranışlara bu aynı nitelik yüklenir.

Böylece, yapıldığı duruma ve yapana bakmadan, tek tek eylemlere, formlarına göre, görünüşlerine göre değer biçilir. Görünüşte aynı, hatta sonuç bakımından aynı, ama, temel, anlam ve değer bakımından birbiriyle ilgisi olmıyan eylemler –dolayısıyla kişiler– aynı muameleyi görür; aralarındaki değer farkı, dolayısıyla bunları yapanların kişi olarak farkı görülmez olur. O zaman aynı kişilerin ilerdeki davranışları bizi şaşırtır çok defa. Ve böylece günlük yaşamdaki kargaşa, düzen adına sürüp gider.

Bu değer yargıları tablolarının, yani morallerin, şekillenmesinin anatomisi ise ayrı bir problemdir.** †

---

* Bu yazının üçüncü kısmının üçüncü bölümü, bu çıkmaza girmenin ana nedenlerinden birini göstermek çabasındadır.

** Nietzsche'nin *Die Genealogie der Moral* adlı eseri, bu konuda çok önemli ipuçları verebilir.

---

† *İnsan ve Değerleri,* Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, (Birinci Baskı, Yankı Yayınları, İstanbul, 1971), 1998, ss. 45-61.

İDELEŞTİREN BİR VARLIK OLARAK İNSAN

TAKİYETTİN MENGÜŞOĞLU

1. İdeleştirmenin Antropolojik Anlamı

İnsan real bir dünyada ve onun gelip geçici real olayları içinde yaşar. İnsanın hayatı akış içindedir. Fakat insan hayatı bir olay değil, kesintiye uğramayan bir eylemler zinciridir. İnsanın eylemleri üç boyutlu bir zaman içinde olup biter. İnsan ancak bu nitelikte olan eylemler sayesinde tarihsel bir varlık oluyor. İnsanın eylemleri değerler, amaçlar, hedefler tarafından yönetilir. İnsan eylemleriyle onların ürünlerinin bir anlamı vardır; çünkü insan, hayatına bir anlam verir. Eğer insan eylemlerinin, insan hayatının bir anlamı olmasaydı, o zaman tarihsel oluşun da bir anlamı olamazdı; ve doğa olaylarıyla tarihsel oluş arasındaki fark da ortadan kalkardı. Halbuki insan eylemleri değerler tarafından yönetilir; bunun için de insan eylemlerinin bir anlamı vardır. O halde eylemlerinden, olaylarından meydana gelen tarihsel oluş da determine edilmiştir. Fakat bu determinasyon, ne kör bir doğa determinasyonudur, ne de yalın bir determinasyondur; tersine, karmaşık bir determinasyondur. Bu determinasyona, daha önce de gösterildiği gibi, bütün "varlık-koşulları" katılırlar.

İnsan, sanat, bilgi, teknik, politik ve benzerleri gibi eylemleriyle herhangi bir şeyi gerçekleştirmeye, herhangi bir şeye şekil kazandırmaya çalışır. Her gerçekleştirme zaten değerlerle, değer öğeleriyle bezenmiştir. Anlam ve değerlerle bezenmeyen bir gerçekleştirme olamaz. Değer-sferine kayıtsız kalan bir eylem, ancak bir doğa olayı olabilirdi; fakat anlam ve değerlerle dolu olan insan eylemi, bir doğa olayı olamaz. Çünkü doğa olayları anlamdan yoksundurlar. Doğa olaylarında bir anlama yer yoktur; yoksa, kendimizi bilim, felsefe ve insan hayatı için çok tehlikeli olan teleolojik görüşe kaptırmış, onun metafizik kurguları içine düşmüş oluruz. Anlam sorusu ilk kez insan eylemleri alanında ortaya çıkar. Çünkü ancak insan eylemlerinde bir anlam verme ve ideleştirme ile karşılaşabiliyoruz. Gerçi anlam verme ile ideleştirme gizli kalabilir: fakat eğer fenomenlerin temeline inilirse, o zaman gizli kalan bu anlam ve ideleştirme açığa çıkarılabilir.

Eğer insan, eylemlerini gerçekleştirirken engellerle karşılaşırsa, o zaman eylemlerine verdiği anlam kendiliğinden ortaya çıkar; insan ya bu engelleri ortadan kaldırmaya çalışır, yahut da bu engellerle karşılaşmayan bir başka yol seçer. Her iki halde de insan yeni bir yolda yürümek zorundadır. Yeni bir yolda yürümek demek, yeni anlamda eylemler gerçekleştirmek demektir. Şimdi insan, eylemlerinin anlamını sorar; çünkü insanın daima eylemlerini ideleştirmek, onlara anlam vermek olanağı vardır.

İnsan tek kişi olarak, hayat-gerçekleri ile içinde bulunduğu real durumların ağır yükü altında ezilir gibi göründüğü zaman bile, onun bu real-durumlara bir anlam vermek, onları ideleştirmek gibi bir yeteneği vardır. Bu sayede insan dayanılması güç olan durumların içinden sıyrılabilecek bir güç kazanır; hatta bu sayede insan yeni hayat deneyimleri kazanır; bu deneyimler ona yeni bir anlam-sferi açabilirler.

Açıklanmaya çalışılan fenomenler, insan hayatının anlamdan yoksun bir doğa olayı olmadığını gösteriyor. Çünkü insan daima yarınına, öbür gününe bir anlam vermeye çalışıyor. İnsan zaman içinde planlar tasarlıyor; ve bunları gerçekleştireceğine inanıyor. Bu inanç, insanın bütün yapıp-etmelerini yönetiyor; ve buna dayanarak insan eylemlerini düzenliyor, amaçlarını gerçekleştirmeye çalışıyor.

Okur yazar olmayan yalın bir Anadolu köylüsü bile tarlasına güzün tohum erkerken, gelecek yılın yazında iyi bir ürün alacağını umar; ve o umutla yaşar. Bu umut boşa çıkar, gerçekleşmezse, onu ertesi yıla bırakır. Eğer insan tek kişi olarak bu umutlarının, beklentilerinin kendi hayatında gerçekleşmeyeceğini görürse, o zaman bile bu yöndeki

yapıp-etmelerini terk etmez; onları sürdürür; ve bunların gerçekleşmesini kendisinden sonra gelenlere, yani çocuklarına bırakır. Böylece, umutlarla beslenen çalışmalarını sürdürür. Aynı şey uluslar için de geçerlidir. Uluslarda da şimdi yaşayan kuşaklar, düşüncelerini, tasarlanan planlarını gerçekleştiremezlerse, gelecek kuşaklara bırakırlar. Bunun benzeri bilim, felsefe ve teknik alanında da olup biter. Böylece insan bir yığın umut, henüz gerçekleşmeyen düşünce, plan, bekleme ve aldanmalardan oluşan hayatını yaşamayı sürdürür.

Aynı fenomenlerle ulusların kriz zamanlarında da karşılaşırız: Türkiye'de 1919 olaylarını yaşayanlar katı bir gerçek içinde bulunuyorlardı. Fakat onlar dayanılması güç olan bu durumu son ve biricik yol olarak görmediler, onu yadsıdılar; onlar bu gerçek durumu kabul etmediler; ama onun altında ezilip kalmadılar. Yeni yollar, yeni olanaklar aradılar ve buldular. Bu, ancak içine düşülen durumun son olanak olarak görülmediği, insan bunun altında ezilmediği, yani real durumlar ideleştirildiği zaman gerçekleşir. Çünkü ancak bu sayede insan, real durumların içinden sıyrılıp çıkabilmek yeni bir yol bulmak olanağı kazanır. Gerçi böyle bir sıyrılma tehlikelerle doludur; fakat sıyrılıp çıkabilmek için bu tehlikeleri göze almak gerekir. İçinde yaşanılan real duruma teslim olmamak, onu gidilecek son yol olarak görmemek demek, bu real durumu ideleştirmek demektir. Fakat real durumları ideleştirmek demek, onu yok saymak, yahut onu ayraç içine almak, avcıyı görmemek için başını kara sokan keklik gibi hareket etmek değildir. Tersine, gerçekliğin, real durumun gözünün içine bakmak, fakat onu son ve biricik olanak olarak görmemek, onu geldiği gibi kabul etmemek demektir. İşte bu, ideleştirmenin, anlam vermenin bir başarısıdır.

Real durumları ideleştirmek, onlara bir anlam vermek, insan olmanın varlık yapısının bir özelliğidir. Çünkü real durumlara uygulanan yapıp-etmelerini ideleştiren ve böyle bir yeteneği olan biricik varlık, insandır. Gerçi insanın bu yeteneği onun değer duygusuna dayanır; fakat bu, "Şimdi şu real durumu, sonra bu real durumu ideleştireceğim" gibi yapay bir refleksiyona dayanmaz. Bu, insanın bir temel tavrıdır. Bu, insanın hareket ve yapıp-etmelerini yöneten değer duygusunun sağladığı bir başarıdır. Böylece insan, "şimdi"nin üstüne çıkar; yapıp-etmelerini, hayatı bakımından ağır basan geleceğe yöneltir.

Betimlenen durumlar yalnız insan için geçerlidir. Hayvan için her real durum kendisine nasıl verilmiş ise, o bu real durumla nasıl karşılaşmış ise öyle kalır; çünkü hayvana yalnız kendi çevresi, bu çevreyi oluşturan işlev alanları, "hayat koşulları" verilmiştir. Bundan dolayı, insanın içinde bulunduğu, insanın karşılaştığı real durumlar, hayvanın hiçbir işine yaramaz; hayvan onlarla bir şey yapamaz. Hayvan kendi çevresinde ortaya çıkan real durumları, doğanın kendisine verdiği gibi kabul eder. Çünkü hayvanın içinde yaşadığı real durumlar karşısında değişmeyen davranışları vardır. Hayvanın, real durumlar karşısındaki değişmeyen bu davranışları, ya bunlardan kaçmak, ya onlara uymak, ya da bir an için onlara egemen olmaktır. Hayvanın bunun dışında kalan herhangi bir davranışı yoktur. Çünkü hayvan değer duygusundan yoksundur; bundan dolayı da hayvan, ne real durumlara bir anlam verebilir, ne de bu real durumların içinden sıyrılıp çıkmak için, onlara "hayır" diyebilir. Real durumlara "hayır" demek insana has bir yetenektir. Ancak insan kendisine verilmiş olan real durumları olduğu gibi kabul etmeyebilir; insan, bu real durumlara anlam verebilecek, onları ideleştirebilecek, onlardan yana veya onlara karşı tavır takınıp harekete geçebilecek bir durumdadır.

Şimdiye kadar yapılan çözümleme ve betimlemelerden anlaşılacağı gibi, anlam vermek, ideleştirmek insanın hayat sferiyle eylem sferiyle ilgilidir. İdeleştirilen alan, Scheler'in ileri sürdüğü gibi, şeyler, objeler, realite, genel olarak varolan şeyler değildir, tersine insanın içinde yaşadığı real hayat durumları ve bu hayat durumlarına uygulanan eylemlerdir. Her eylem gerçekleştirilmesi gereken değerler tarafından yönetilmektedir. Gerçekleştirilmeleri bakımından değerler arasında bir fark yoktur, yani ister bunlar yüksek, isterse araç değerler grubuna ait olsunlar. Çünkü her iki değer grubunun da

gerçekleştirilmesi gerekir; ve bu gerçekleştirme, insanın bütün gücü ile ona sarılmasını ister.

Fakat eğer her iki değer grubunun gerçekleştirilmeleri arasında bir fark yoksa, o zaman şöyle bir soru ortaya çıkar: Öyle ise onların insan eylemlerini ideleştirmesi nasıl olup biter? Eylemleri ideleştirme bakımından da bu değer grupları arasında bir fark yoktur; çünkü real durumların içinden sıyrılıp çıkmaya yönelen her eylem, ideleştirilmeyi, anlam verilmeyi gerektirir. Fakat insan eylemlerinin ideleştirilmesinde birbirinden farklı iki hayat yönü karşımıza çıkar. Bunlardan birisi araç kıymetler tarafından yönetilmektedir, yani araç değerler burada ağır basarlar; öteki yüksek değerler tarafından yönetilmektedir, burada da yüksek değerler ağır basarlar. Birincisine materyalist, ikincisine de idealist hayat yönü adını veriyoruz. Her iki hayat yönü de kendi eylemlerine ve bu eylemlerin ortaya koyduğu başarılara bir anlam verirler. Onları ideleştirirler; çünkü eylemlerine bir anlam vermeyen insan, ne harekete geçebilir, ne de yaşamakta devam edebilir.

Fakat materyalist hayat yönünde değerler yer değiştirmezler; değer gruplarından birisi öbürünün yerine geçer; yani araç değerler yüksek değerler olarak kabul edilir. Fakat bu, niyet ederek ve bilerek olup bitmez; tersine bu, temelini insanın biyopsişik varlık yapısında bulur. Çünkü yaşamak isteyen hiçbir insan kendi eylemlerini, kendi hareket tarzını anlamsız bulmaz; nitekim kendi biyopsişik yeteneklerini olduğu gibi gören bir insan da yoktur. Her insan kendisinde herhangi bir yetenek, eylemlerinde de herhangi bir anlam görür; bu ister gerçekten varolsun veya olmasın, bunun hiçbir önemi yoktur. Çünkü ancak insanın kendisinde bazı yetenekler görmesi, yapıp-etmelerine bir anlam vermesi, onun hayatta kalmasını sağlar.

İnsan bu konuda kördür. Bundan dolayı hiçbir hayat yönü eylemlerine anlam vermekten yoksun değildir. Aşırı derecede materyalist olan insan da bunun dışında kalmaz. Materyalist insan da tıpkı idealist insan gibi hayatına, yapıp-etmelerine bir anlam verir; yoksa o yaşayamazdı. Materyalist insanın yaşaması için, onun da hayatına, yapıp-etmelerine bir anlam vermesi gerekir.

Aslında halis bir ideleştirme yüksek değerlerin bir işidir. Araç değerlere dayanan bir ideleştirme halis olmayan bir ideleştirmedir. Fakat ideleştirmenin halis olmasının veya halis olmamasının bir önemi yoktur. Burada önemli olan bu konudaki duygunun derinliği, insanın kendisini gerçekleştirilen eyleme vermesidir. Bunun için halis olmayan bir ideleştirme de halis bir ideleştirme yerine geçebilir. Halis olmayan ideleştirmenin, halis olanın yerine geçmesi değerlerin yer değiştirmesine dayanır. Bu fenomene Ibsen "hayat yalanı" der. Fakat değerlerin yer değiştirmesine, "hayat yalanı" demek uygun değildir. Bu deyim olup-biteni tam ifade etmiyor. Değerlerin yer değiştirmesi bir yalan olamaz; çünkü eğer hastalıklı bir durum yoksa, insan söylediği yalanı bilir. Halbuki insan değerlerin yer değiştirmesinin farkında değildir. Eğer insan bunu bilseydi, o zaman onun kendisini işine, yapıp-etmelerine vermesi zayıflayacaktı, hatta belki de sona erecekti. Halis olmama insandan büyük özveriler isteyen eylemlerde hemen açığa çıkar.

Plastisitesi olan –eğilip bükülebilen– bir varlık olarak insanın hayat yönü hep aynı kalmaz. İnsan değişen hayat durumları içinde yaşar; bu değişik hayat durumlarından birisi öbürünü izler. Real hayat-durumlarının bu değişmesinde insan hayatı, doğal ve tarihsel olaylarla karşılaşır. İnsan kendi hayatında talihsizliklerle karşılaşır, "kaderden" sille yemiş olabilir. İnsanın karşılaştığı bu gibi olaylar, onu, şimdiye kadar bilmediği, kendisine örtülü kalan yeni bir hayat yönüne çevirebilir. İnsanın karşılaştığı olaylar onu uyarabilir; şimdiye kadar gittiği yolun yürünecek biricik yol olmadığını, madde sferini aşan, başka bir nitelikte olan hayat tarzlarının bulunduğunu gösterebilir, insanı ayıktırabilir. İnsan böyle bir bilgiye erişirse, o zaman bu bilgiden kalkarak yeni bir yolda yürümeye başlayacaktır. Bu yeni yolda ağırlık, yüksek değerlere kayacak, bu kez yüksek değerler ağır basmaya başlayacak; araç değerler, yüksek değerlerin buyruğuna girecek, yüksek değerler için bir sıçrama tahtası olacaktır.

Fakat yüksek değerlerin ağır basması, araç değerlerin yüksek değerlerin buyruğuna girmesi çeşitli şekillerde ortaya çıkabilir. Bu artık insanın biyopsişik yeteneklerine, kültür düzeyine göre değişebilir. Böyle bir yol değiştirme ya insanı halis yüksek değerler sferine, ya da dinsel sfere götürebilir. Her iki halde de insan eskisi ile ilgili olmayan yeni bir hayat yoluna girer. Fakat bu her iki sfer, yani yüksek değerler sferi ile dinsel sfer birbirine karıştırılmamalıdır; çünkü yüksek değerler sferi, otonom bir sferdir; halbuki dinsel sfer bağlı olan bir sferdir.

Eğer insan yüksek değerler sferine yönelirse, o zaman materyalist hayat yönüne sırtını çeviren yeni bir hayat yönüne dönmüş olur. Bu da halis idealist bir hayat yönüdür; böylece madde sferi asıl olan yerini alır, yani madde sferi yüksek değerlerin yönetimine girmiş ve yüksek değerler için bir sıçrama tahtası olmuştur. Madde sferi yüksek değerlerin gerçekleşmesine engel olursa, hemen ona sırt çevrilir.

Dinsel sferde insan şöyle bir düşünceye varıyor: İnsanın real hayatı bizce bilinen gelip geçiciliği ile sona eremez; real hayatın bir devamı olmalıdır, real hayat bu gelip geçici dünyayı aşan, gelip geçici olmayan, ölümsüz olan başka bir dünyada sürmelidir. Gerçi insan bu dünyanın niteliklerini bilmiyor; fakat insan onu seziyor; insanın bu konuda bir önsezgisi var; hatta insanın bu dünyada sürdüreceği ölümsüz hayat kendisine doğrudan verilmiştir. Böylece insan ölümsüz dünyaya yönelmekte, onda bazı değerler görmekte ve yapıp-etmelerini buna göre düzenlemektedir. Gerçi dindar insanın hayat yönü, idealist gibi görünür. Fakat o gizli bir çıkar tarafından yönetilir. Bu durumu Schopenhauer şu alaylı sözlerle anlatır: Eğer böyle bir insan fukaraya sadaka veriyorsa, o ya öbür dünyada parasını faizi ile birlikte alacağına inanıyor; ya da işlediği bir suçu bağışlatacağını düşünüyor.

Fakat insanın yönelmeleri refleksiyona dayanmaz. İnsan, şimdi idealist olmak istiyorum; bunun için yapıp-etmelerini yüksek değerlere göre düzenleyeceğim; şimdi materyalist olmak istiyorum, yapıp-etmelerim araç değerlere dayanacaklar; ya da şimdi dindar bir adam olmak istiyorum, bunun için de yapıp-etmelerimi dinin buyruklarına uyduracağım demez. Somut insan hayatı, insanın yapıp etmeleri doğrudan, dolaysız bir değer duygusuna dayanır. Çünkü insana doğrudan dolaysız verilen, değerlerdir. Onlar bir refleksiyonun sonucu değildir. Hiçbir insan refleksiyona dayanarak kendi eylem yönünü, hayat yönünü, hayat-tarzını değiştirmeyi başaramaz; ancak insanın başından geçen felâketler, karşılaştığı talihsizlikler insanın hayat yönünü değiştirebilir. Bu da onun değer duygusunun değişmesi demektir.

İnsanın eylemlerinin yönü öğütlerle de değiştirilemez; bunun için de bir insana iyi olmayı, erdemli olmayı, çalışmayı, dürüst olmayı öğütlemek etkisizdir.

Sosyal çevre bütün kurumlarıyla daha etkilidir. Burada egemen olan baya yönü hem iyi, hem de kötü anlamda etkili olur. Sosyal çevre tek kişide uyuklayanı aktifleştirir, yarım yamalak "bilinen"i tam bir "bilgi" haline getirir. İdealist veyahut materyalist bir hayat görüşünün egemen olduğu bir sosyal çevrede, güçlü bir kişiliği olmayanlar, çoğunluğun benimsediği hayat yönüne, farkından olmadan sürükleneceklerdir. Yeni yetişen kuşaklar, egemen havaya girecekler, bu dünya içinde gelişecekler; bu havanın etkisinde kalacaklardır.

Gerçekten sosyal çevrenin etkisi çok büyüktür. Sosyal çevre, etkisinin gücünü, kendisinin yazılmamış "yasalarından" alır. Bu "yasa"ların teklerin hayat-yönleri, hareketleri üzerinde etkili bir baskısı vardır. Hegel sosyal çevrenin tekler üzerindeki bu baskısına "ortak düşünce sferi" adını verir. Bu ortak düşünce sferinin niteliği, teklerin hayat yönü ile hareketlerinin yönünü belirler. Tekler bu "ortak düşünce sferine" karşı güçsüzdür. Eğer "ortak düşünce sferi" çürük ve bozuk bir düzenin içinde ise, o zaman bozukluk, çürüklük, düzensizlik, çıkarcılık bir epidemi gibi yayılır. Eğer "ortak düşünce sferi", sağlam, dürüst, idealist bir yapıda ise, o zaman da "ortak düşünce sferi" tekleri bu yönde etkiler; dürüstlük, sağlamlık, idealizm, güç kazanır.

Fakat materyalist hayat yönü daha çekicidir. Eğer materyalist hayat yönü sosyal çevreye egemense, o zaman tekler bilerek veya bilmeyerek böyle bir hayat yönüne kendilerini kaptırırlar. Eylem ve hayat yönleri bakımından ortada bulunan, belirli bir hayat formu olmayan, kendi hayat yönleri hakkında açık bir bilgiden yoksun olanlar, sosyal çevreye egemen hayat yönüne farkında olmadan sürüklenirler. Ancak hayat yönlerinde belirli bir forma sahip olanlar sosyal çevrenin etkisine kapılmazlar, hayat yönlerini değiştirmezler. Ama onlar azınlıktadırlar. Bunun için de onların çoğunluk üzerinde bir etkisi olmaz. Onlar damia kırgın, ezgin, acı çeken, kenara itilen insanlar olarak kalırlar. Çünkü onlar sosyal çevreye egemen "ortak düşünce sferi" karşısında güçsüzdürler. Fakat onlar yine de hayat-yönlerini terk etmezler. Eğer yeter derecede güçlü iseler, sosyal çevre ile açıktan açığa ya da gizliden gizliye savaşırlar; ve çevreye egemen olan "ortak düşünce sferi"ne güçleri ölçüsünde karşı dururlar.

2. İdeleştirmenin Bilgi Teorisi ve Metafizik Bakımından Anlamı

İdeleştirme kavramını felsefeye E. Husserl'in fenomenolojisi getirmiştir. Ancak Husserl ideleştirme yerine "ideation" kavramını kullanır[1]. Fakat ideleştirme kavramının fenomenolojideki anlamı, buradaki anlamından başkadır. Fenomenoloji, ideleştirme kavramını bilgi teorisi ve metafizik anlamda kullanır. Burada ise ideleştirme kavramı antropolojik bir anlamda kullanılmaktadır. Fenomenoloji için ideation bir bilgi aktıdır. Bu akt bizi belli bir niteliği olan "varlık sferine" götürür ve apriori bir bilgi sağlar. Husserl ideation aktından *hic et nunc* (şimdi burada) varolan her şeyin ayraç içine alınmasını anlar. Ancak *hic et nunc* varolan her şeyin ayraca alınmasıyla saf bir "varlık sferine" varılır. Sonraları Scheler "ideation" kavramını ele aldı; onun yerine ideleştirme kavramını[2] kullandı. Fakat Scheler'in kullandığı ideleştirme kavramının da burada sözü edilen ideleştirme kavramı ile ilgisi yoktur. Onların sadece adları, yazılışları birbirine benzemektedir. Çünkü burada, daha önce de gösterildiği gibi, ideleştirmek demek, "anlam vermek" demektir; bunun da varolanla, varolanın ayraca alınmasıyla ilgisi yoktur. Tersine burada ideleştirme ile yalnız insanın eylemleri, onların sonuçları ve değer sferi arasında bir bağlantı vardır.

Öyle ise Scheler'e göre ideleştirme ne demektir? İdeleştirme demek, saf bir "varlık sferine" erişmek için, varolanı, *hic et nunc* varolanı, zaman-mekândaki her şeyin "nitelik gösteren varlığını" ayraç içine almak demektir. Böylece elde edilen "saf varlık" hiçbir real varlığı ve rastlantısal olanı içine almaz; burada saf bir gereklilik egemendir. İmdi real olarak varolan her şeyin ayrıca alınmasıyla saf apriori, belli bir "varlık bilgisi"ne varılır. Bu bilgi, bir yandan bütün bilginin, bütün bilimlerin temelini oluşturur; öte yandan mutlak bilgiye açılan bir penceredir[3].

Scheler böyle bir varlık bilgisine nasıl varıldığını aşağıdaki örnekte göstermeye çalışıyor: Kolumun şurasında bir ağır var; ağrının şimdi ve kolumda meydana çıkması bir yana, ağrının kendisi nedir? Bu soru, bir "varlık" sorusudur. Böyle bir varlığı elde etmek için real olan her şeyde *hic et nunc* varolan ayraca alınır; burada ağrıyı meydana getiren her şey ayraca alınmıştır, yani ağrı realitesinden sıyrılmış ve ideleştirilmiştir. Öteki örnekse Buddha'nın hayatıyla ilgilidir. Bir prens olan Buddha babasının sarayında dış dünya ile ilgisi olmadan yaşıyor. Sarayda kapalı olarak yaşayan Buddha hiçbir olumsuz olayla karşılaşmıyor. Günün birinde saraydan dışarı çıkan Buddha bir rastlantı olarak bir hasta, bir fakir, bir ölü ile karşılaşıyor. Bir anda, bu olayların rastlantı olması bir yana, onda dünyanın temeli hakkında bir fikir doğuyor: Dünyanın varlık-temelinde hastalığın, fakirliğin, ölümün bulunduğu düşüncesine varıyor[4].

Scheler'in bu örneklerle göstermek istediği, bilgi teorisinin, fenomenolojinin yöntemi ile ilgilidir. Scheler, fenomenolojinin yöntemine dayanarak ideleştirmenin bilgi teorisi bakımından olan önemini açıklamaya çalışıyor; ve bu yöntemle saf bir varlık bilgisine nasıl varılacağını göstermek istiyor. Ama fenomenolojinin kullandığı anlamdaki

ideleştirmenin, antropolojik anlamdaki ideleştirme ile hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü antropolojide realite, real varlık ayraca alınmıyor; realiteye, real varlığa hiçbir şekilde dokunulmuyor, tersine realite, real varlık bütün ağırlığı ile ele alınıyor; ve ona yön vermeye çalışılıyor. Bundan başka antropolojide realite, real varlık değil, hayat durumlarının, tarihsel ve kişisel felaketlerin, insan olaylarının realitesi söz konusudur. Antropolojide ideleştirilen, her çeşit real hayat durumlarına yönelen eylemlerle, bu durumların kendileridir. İdeleştirmek demek, bu eylemlere, real hayata anlam vermek demektir.

Buna karşılık, eğer Scheler'in bazı sivriltilmiş, yersiz deyimlerini kullanmaktan vazgeçersek, onun –Schopenhauer'dan alarak benimsediği– hayatı, gerçekliği yadsıma düşüncesi ile, ideleştirmenin antropolojik anlamı arasında bir bağ kurulabilir. Scheler bu düşüncesini şöyle anlatıyor. "İnsan... kendisini şiddetle sarsan hayattan ilke bakımından vazgeçebilen bir canlı varlıktır! Tiksindiği ve kaçtığı zaman bile gerçek olana "evet" diyen hayvanla karşılaştırıldığında insan, "hayır diyebilen", "hayattan vazgeçebilen", çıplak gerçeklik karşısında ebedi bir "hayırcı"dır. İnsan, varlığı günlük kaygılardan başka bir şey olmayan hayvana göre, ebedi bir "Faust"tur. Yeni olana karşı tutku dolu bir hayvandır; kendisini çevreleyen gerçeklikle hiçbir zaman yetinmeyen, zaman-mekân içindeki varlığın sınırlarını, "çevresinin", hatta realitesinin sınırlarını yıkıp aşmak için istek dolu bir varlıktır"[5]. Scheler'den alınan bu metinde ideleştirme bakımından bizi ilgilendiren şudur: İnsan, çıplak gerçekliği yadsıyan ve ona "hayır diyebilen" bir varlıktır; kendi terimlerimizle söylersek: İnsan hayatta karşılaştığı durumlar ve bunlara yönelen eylemlerini ideleştirir; halbuki hayvan gerçek olana "evet diyen" bir varlıktır; çünkü hayvan ideleştiremez.

Öte yandan, daha önce sözü edilen hayattaki idealist ve materyalist yönlenme ile aynı adı taşıyan felsefî "izmler" arasında da ortak bir yan yoktur. İmdi bu hayat-yönleri ile aynı adı taşıyan "felsefî izmler" birbirine karıştırılmamalıdır; bunlar ister gnoseolojik "izmler", isterse metafizik "izmler" olsunlar.

Bu "izm"lerden gnoseolojik-idealizm, varolan subjenin herhangi bir yeteneğine götüren bir görüştür. İmdi böyle bir idealizmin, eylemleri, hayatın real durumlarını ideleştirme ile hiçbir ilgisi yoktur. Çünkü antropolojide sözü edilen ve idealist adı verilen hayat-yönleri, insanın hayat sferi, eylem sferi ile ilgilidir. İdealist hayat-yönü, halis hayat fenomenlerinin bir ifadesidir. Bundan dolayı burada bir şeyi başka bir şeye götürmek söz konusu olamaz. İdealist hayat-yönünde insanın eylemleri, yüksek değerler tarafından yönetilir. İdealist hayat-yönündeki, "anlam verme"de problemin metafizik yanı da söz konusu değildir. Antropolojide anlam verme, yalın bir hayat fenomenidir, o olmadan insan hayatı düşünülemez.

Gnoseolojik idealizmin durumu ise tümden başkadır. Gnoseolojik idealizmin hayatla ilgisi yoktur; hatta gnoseolojik idealizm, kendisini benimseyen insanın hayat yönünün ne olduğunu bile göstermez. Gnoseolojik idealizm ne değerlerle, ne de onların determinasyonlarıyla ilgilidir. Bu idealizm değerlere, hayata karşı ilgisizdir. Gnoseolojik idealist, hem araç değerlere göre hareket eden bir materyalist, hem de yüksek değerlere göre hareket eden bir idealist olabilir. Bu idealizm, kendisini benimseyen insan için bağlayıcı değildir, çünkü onun hayatla hiçbir ilgisi yoktur.

Gnoseolojik materyalizmin durumu da başka türlü değildir. Bu da insanın yeteneklerini incelmiş beyin işlevlerine, beynin atomsu titreşimlerine götürür. Gnoseolojik materyalist, tıpkı gnoseolojik idealist gibi hayat yönlerine karşı ilgisizdir. Gnoseolojik idealizm hakkında söylenilen her şey gnoseolojik materyalizm için de geçerlidir.

Bu gnoseolojik izmlerin karşısına iki "izm" daha konulabilir; bunlara biz metafizik "izmler" adını veriyoruz: 1. Metafizik idealizm; 2. Metafizik materyalizm. Fakat bu "izm"lerle gnoseolojik "izm"ler arasında gözden kaçırılmaması gereken bir başkalık vardır. Gnoseolojik "izm"lerin ilgisi, varolanın, süjenin herhangi bir yeteneğine götürülmesi gibi, bilgi teorisine dayanan bir ilgidir. Metafizik "izm"lere ontolojik ilgi egemendir. Bundan dolayı

metafizik "izm"ler, "varolanı belli bir şeye" götürürler; bu şeyin kendisi de yine varolan bir şeydir; veyahut böyle bir şey olarak kabul edilir: Bu da ya "ide", geist, akıl, yahut, tanrı, madde gibi bir şeydir. Bunların hepsi bir varlık sferinin niteliklerini taşır. Bunun için de deneysel süjenin bir parçası değildirler; yani onlar süje-üstü olan şeylerdir. Bu terimlerle gözönünde bulundurulan şeyler birbirinden farklı olabilir. Onlar filozoftan filozofa değişir.

Metafizik materyalizm için "madde" bütün varlık-sferlerinin temelidir; her şey "madde"ye veya onun öğelerine götürülür. Burada madde kavramının çeşitli anlamları vardır. Fakat bizi burada ne maddenin çeşitli anlamları, ne de daha önce sözü edilen metafizik idealizmin terimleri ilgilendiriyor. Bizi burada ilgilendiren, bu metafizik "izm"lerle, aynı adı taşıyan hayat yönleri arasında bir ilişkinin bulunup bulunmadığını göstermektir. Gerçekten metafizik "izm"lerle insan eylemlerinin ideleştirilmesi olan hayat-yönleri arasında isim benzerliğinden başka bir ilişki yoktur. Bu isim benzerliği, bu "izm"leri benimseyenler için bağlayıcı değildir; metafizik materyalist, idealist bir hayat yönü, metafizik idealist de materyalist bir hayat yönünü benimseyebilir.

Yalnız, belli bir hayat yönünü temsil eden Marx'ın materyalizmi antropoloji bakımından önemlidir. Çünkü Marx'ın materyalizmi araç değerlere, yani maddesel değerlere, yarar ve ilgi sferi değerlerine yönelen bir hayat yönünü pratik olarak temsil eder. Burada yüksek değerlerden söz edilemez. Eğer yüksek değerlerden konuşuluyorsa, o zaman ya yüksek değerler araç değerlere götürülür, ya da onlar araç değerlerden türetilir.

Fakat bizim bu araştırmamızda gözönünde bulundurduğumuz ne metafizik idealizmdir, ne de metafizik materyalizmdir; tersine, bütün "izm"lere karşı kayıtsız ve ilgisiz kalan, her teori ile alay eden, günlük, somut hayat fenomenleridir. Real hayat fenomenleri olarak, bu hayat-yönleri, kurgusal teoriler olan "izm"lerin hiçbirisine bağlı değildir. Çünkü hayat yönlerinin kendileri herhangi bir "izm" değildirler. Bundan dolayı insan eylemlerini, insanın real hayat durumlarını ideleştirmenin, onlara anlam vermenin, ne Hegel'in, ne Platon'un idealizmi ile, ne de başka herhangi bir idealizm ile ilgisi vardır. Bizim burada göstermeye çalıştığımız, real hayata kök salan fenomen olarak günlük hayatta karşılaştığımız anlam vermedir. Bu fenomenin, ne metafizik "izm"lerle –idealizm, materyalizm– ne da gnoseolojik "izm"lerle ortak bir yanı vardır.*

NOTLAR

1. İdeleştirme kelimesi ile ideation kelimesi aynı anlama gelir. İdeleştirmede Latinceden gelen "tion" takısı kaldırılmıştır.
2. Scheler, ideleştirmeyi "ideierung" şeklinde kullanır.
3. Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Otto Reichel Verlag, Darmstadt, s. 61-62.
4. Max Scheler, a.g.e., s. 65-66.
5. Max Scheler, a.g.e.

* *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988 (il baskı 1958), ss. 150-158.

ONTOLOJİ VE TELEOLOJİ

ULUĞ NUTKU

Yüzyılın dönemecinde ontolojinin durumu hiç de iç açıcı değil. Klasik anlamda bir ontolojik araştırmadan artık sözedilmiyor. Felsefenin bir zamanlarki baş disiplini şimdi ya geri itilmekle ya da tamamen reddedilmekte.

Bu olumsuz tutum pek yeni değildir. "Genel varlık idesi" olmayan bir felsefi görev anlayışının ağırlığı daha otuzlu yıllarda duyulmaya başlanmıştı. Yirmi yıl içinde bu anlayış birçok felsefe çevresinde günlük, beylik hakikat olarak kabul edildi.

Bu güya-devrimci tutuma göre bilimler, gerçekliğin açıklanmasını felsefeden kendi üzerlerine almışlardı. Felsefeyle bilimin uydurma-tarihsel bir ilişkisi, haklı başarı diye tekrarlanıp duruyordu: felsefe mekânında yüzyıllarca kapalı kaldıktan sonra bilimler peşpeşe bağımsızlaşmışlardır. Artık felsefenin karışmadığı modern bilim zamanındayız.

Bu bakış açısından felsefenin yeni görevi artık dünyayı açıklama değil, dünya hakkındaki önermeleri mantıksal-dilsel çözümleme ve artık değerleri açıklama değil, değerler üzerine önermeleri çözümlemektir. Böylece bilimlerin ve felsefi bilginin de, dünyayla karşılaşmalarındaki birincil doğal tavırları, *intentio recta,* yadsındı. İkinci adım olan refleksiyon, bükümlü tavır, *intentio obliqua,* birinci ve ikinci adım sayıldı.

Bilimin, modern dünya görüşü ve yönlendirici araştırma ruhu diye bu tek yanlı, abartılı değerlendirilmesi ve mutlaklaştırılması, bilginin birliğini uzlaşmaz iki kısma parçalayan pozitivist bilimcilikten (scientisizm) kaynaklanır. Buna göre yalnız realite yargıları nesnelliğe yönelebilirdi; değer yargıları ise öznel belirlenmiş ve göreliydi. Realite yargıları ya doğru ya da yanlıştı; değer yargıları ise ne doğru ne de yanlıştı.

Bu tutum, metafiziğe karşı eğilimlerle birleşerek, ontolojik araştırmanın ilerletilmesini abesçe sona erdirdi. Sadece birkaç bağımsız düşünür, felsefi sistematiği ontolojik görüşlerle işledi ve özellikle felsefi antropolojiyi zenginleştirdi.

Bugün de çoğu kimsece doğru felsefe diye kabul edilen, hakikatın "positus esse" de bulunduğunu öne süren bu *doksa*'nın başlıca savları nelerdir? Başlıca üçtür. Birincisi, ancak "positus esse"nin sınırları içinde kalan sorular birlik oluştururlar; bu birliğe bilim denir. İkincisi, aşan (transendent) –kanıtlanamaz deyiş anlamında, nesneye yönelen bilgi aktı anlamında değil– sorular, bilimiçi mantığın dışında kalırlar. Üçüncüsü, aşan sorular, hayali cevapları davet ederler, çünkü uygulanan kavramların anlam içeriği yoktur.

Bu savlar tutarlı görünüyor. Ama her biri yanılgılı. Aslında üçü birlikte, kavram oyunlarının mantıksal tutarlılıkla, ama fenomenlere hiç dokunmadan nasıl yayılabileceğinin iyi bir örneğidir.

İlk yanılgı bilimi, bilgilerin tek yasal birliği olarak görmedir. Her bilimin kendine özgü sorun alanı olduğu ve sorun bilincini yitirmek istemiyorsa, bu alanı aşmaması gerektiği, metodolojik bakımdan anlaşılır bir şeydir. Birliği kurmak için yakın ve uzak köprüler vardır. Biyoloji ile kimya arasındaki köprü (biyo-kimya) ve astronomiyle fizik arasındaki köprü (astro-fizik) yakın; biyolojiyle dilbilim arasındaki de uzak köprü diye betimlenebilir. Dilin biyolojik incelenmesi sonucunda herhangi bir biyo-linguistik oluşturulabilir, ama bu, her iki bilimin kendi birliklerinden daha yüksek birlik kurmaz; sadece, birbirine ilke taşımadan bilgilenme alışverişinin olanağını gösterir.

Disiplinler bütünlüğünün daha büyük birlik oluşturduğu, bilimler evrenini *(universum scientiae)* kurduğu, iyi bilinen bir konudur. Bu basit saptama, bilim teorisini de içine alan ontolojik bir çalışmanın kalkış noktalarından birisidir. Yalın dilegetirilişi şöyledir: varlık tektir ve onun tekliği, varolanların bağıntılarından oluşur. Böylece, "genellikle varlık" kavramının içeriği, bilimsel kavrayışın yardımıyla anlam kazanır.

İnsan hayatının sürdürülmesindeki büyük önemine rağmen, bilimsel kavrayış, bilmenin yalnızca bir türüdür. Üstelik bilme de tek başına değildir. Bilme; inanma, değer duyma, anlam verme, erek koyma gibi birçok birbirine bağlı eylemlerden yalnızca birisidir.

Platon bilmenin bir örgü, bir *sümploke* olduğundan sözetmişti. Nicolai Hartmann bu görüşü Yeni ontolojisinin temeline koydu ve temeli genişletti. "İnsan kendi başına değil, varlık bağıntılarının geniş yapısı içindedir. Bu bağıntılar ona ait olmaktan çok uzaktır ve onsuz da vardır. Bunlar, insanın da bir parçası olduğu 'dünya'yı oluştururlar". ("Almanya'da Yeni Ontoloji", yazarın İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümü dergisi olan *Felsefe Arkivi* için yazdığı makale, 1946).

Hartmann'ın öğrencisi Mengüşoğlu, ontolojik temellere dayanan antropolojisinde, insanın varolma koşullarına dayanan eylemlerini ve başarılarını işledi.

İkinci yanılgı, aşan-soruların empirizme göre çözümlenemez olarak değerlendirilmesindeki kararlılıkta yatıyor. Bu bakış, insan hayatını daraltıyor, çünkü ilkin, empirik aklı ölçüt koyucu olarak kabul ediyor; ikincisi de çözümlemeyi formal-mantıksal, tamayrımcı (disjunktif) bir alternatife sürüklüyor.

Burada mantıksal empirizmin kökleri üzerine tartışılmayacaktır. Tarihsel bakımdan şuna değinmek yeterlidir. Hume'un izlenimler teorisi, egemen empirik akıl, Kant'ın Kritiğiyle zaten kendine ait yere oturtulmuş ve aşan idelerin, salt aklın alanı gösterilmişti.

Hele üçüncü yanılgı Kant'tan sonra hiç olmamalıydı. Çoktan anlaşılmalıydı ki, doğru-yanlış disjunktion'u kullanarak ya da doğrulama-yanlışlama yöntemleriyle anlam sorununun içine girilemez. Görünüşte çelişik insan olgularını birlik olarak kavrayan başka bir düşünce tarzı gereklidir. Buna göre, mitolojik ve bilimsel düşünce birbirini dışlamaz. Fantezi ve bilgi, yalan ve hakikat, şiirsellik ve nesnellik, nedensellik ve ereksellik, "dir" ve "sanki...dir" iç içe geçmiştir. Bunlar ne çelişik ne de özdeştirler.

Bu düşünce tarzının anlamı, birçok olgu açıklamasında görülebilir: örneğin, insan, yanlış düşünmeye yeteneklidir ve buna rağmen hayatı yücelten değerleri gerçekleştirebilir. Yaşamasının anlamı kanıtlanabilirliğe ilgisizdir. Özgürlüğü; doğruluğu tanımlamaya ihtiyaç duymadan doğru seçmesindedir. Kişiliğini, tamamıyla lüzumsuz meşgalelerle geliştirebilir. Bütün bu olgular onun tinsel dünyasının içinde yer alırlar.

"Geist (düşünce dünyası, tin, manevilik) bir varlık alanıdır", demek, onun kategorial birlik taşıdığını; bu birliğin, anorganik, organik ve psişik varlığın kategorilerini içine almakla birlikte, onlar tarafından açıklanamayacağını belirtmektir. Bu aynı zamanda demektir ki, bilimler (doğanın ve toplumun da) onu aydınlatabilirler ama açıklamalarıyla tüketemezler. Tarihsellik bir örnektir, özgürlük bir diğeridir. İnsanoluş evrim düşüncesinin dışında anlaşılamaz, ama *homo sapiens*'in *homo erectus*'tan gelmiş olması, onun özgür eyleyen varlığını, yalanını ve sadakatini açıklamaz. İnsanın yavaş yavaş doğaya egemen olması ve kendisini doğayla etkileşim sayesinde geliştirmesi, yalnızca dışsal bir nedenselliğe işaret eder. Nesne bilgisi sayesinde insanın kendisini de tanıdığı doğrudur, ama bu süreç, insanoluşun sadece küçük bir parçasıdır ve özgür insan oluşun daha da küçük bir parçasıdır.

Real dünyanın yapısında tinsel alanın özellikleri üzerine konuşmak gereksiz. Bu çoktan yapıldı. Tinselliğin insan varlığına özgü bir gerçeklik olduğunu, evrensel bir ilke olmadığını belirtmek yeter. Tinin belirlenim ilkeleri yalnız insan varlığınca geçerlidir. Bu önemlidir, çünkü felsefe tarihinde tinsel ilke çoğu kez varolan her şeyin temeli sayılmıştır ve bu da tepkilere yol açmıştır. Tepkiler yerinde olmakta birlikte aşırılaşarak metafiziğin reddiyle sonuçlanmış, işlenebilir ve işlenemez metafizikler ayrımına dikkat edilmemiştir.

Metafiziğe düşmanlığın yoğunlaştığı dönemde Hartmann *Ontolojiye Temel Koyuş* yapıtında yolu gösteriyordu: "Ontoloji, metafizik sorun içeriklerine ve felsefi hareket noktalarının ve sistemlerinin karşıtlığına belli bir mesafe alarak işe başlar. Onun soru

tarzı için bir "dünya temeli"nin olup olmamasının, bu temelin bir akıl biçiminde olup olmamasının, dünyanın yapısının anlamlı, sürecinin amaçlı olup olmamasının öncelikli bir önemi yoktur. Bunlar, varolanın varolan olarak karakterinde pek bir şey değiştirmez. Ancak sorunların gittikçe ayrışmasıyla bu farklılıklar ağırlık kazanır ve sonra elbette, varlık sorununun ele alınışından, metafizik için hayati sonuçlar çıkar. Ama bu ilişki tersine çevrilemez. Varlık sorununa girmeden önce dünya ve dünya temeli hakkında tecrübeyi aşmış olan ne bir şey bilebiliriz, ne de bu konulardaki kabuller varlık sorununu belirleyebililer. Varlık sorunu özü gereği bu dünyaya aittir, onda kök salmıştır. O, olgulara tutunur, varsayımlara değil" (1935, 1948, s. 39).

Ve daha önce söz ettiğimiz yazısında: "Ontoloji bütün felsefe disiplinlerini önkoşul sayar, bütün sonuçlarını onlardan çıkarır ve araştırmanın gidişinde başlıca özelliği son felsefe, *philosophia ultima* olmasıdır. Bu onun ilk varlık temellerini ele almasına ve bu anlamda *philosophia prima* olmasına engel değildir" (s. 11).

Burada tinsel alana özgü bir kategori ele alınarak işlenebilir bir metafiziğin olanağı sınırlı biçimde gösterilmeye çalışılacaktır. Ama bundan önce bazı yanlışları elemek gerekiyor. Bu yanlışlar, eşitlemeler şeklinde ortaya çıkıyor: Ontolojiyle metafiziği, metafizikle teleolojiyi, teleolojiyle doğa yasallığını eşitleme.

Ontolojiyle metafiziğin eşitlenmesi. Tarihsel olarak, bu eşitleme Aristoteles'in işe başlarken verdiği anlamda haklı çıkar: varolan olarak varolanın *(on he on)* bilgisi bir ilk felsefe *(prote philosophia)* gerektirir. Bu, kavramsal bir hazırlık için zorunluydu, ama sonradan yapıldığı gibi, metafiziğin kavramlarının ve çıkarımlarının "intelligible" dünyadan gelerek zihnimize girdiği ileri sürülürse, (ya da tersi), transendens'in "sensible" dünyadaki dayanaktan kaldırılmış olur ve geriye sadece kendi içine kapalı bir düşünce akışı kalır.

Bütün felsefe disiplinleri ve bütün bilimler gibi ontoloji de metafizik sorunlarla karşılaşır. Bunların çözülüp çözülemeyeceği araştırmanın gidişine bağlıdır. Örneğin, eğer canlının cansız süreçlerden nasıl türediği gösterilebilirse, akıldışı sorun artığı da ortadan kalkar, yani empirik nedenselliğin bir metafiziğine artık yer kalmamıştır.

Hiç çözülemeyecek sorunlar da vardır; evrenin mutlak bir başlangıcı olup olmadığı böyle bir sorundur. Hiçbir Big-Bang (İlk Patlama) yahut Steady-State (Durağan Hal) teorisi bu antinomiyi çözemez, çünkü başlangıç kavramında (yahut ilk hareket ettirici) başlangıçtan önce ne olduğu sorusu daima vardır. "Başlangıç yok" dendiğinde de "bir şey başlamadan nasıl varolur?" sorusu gelir. Büyük filozof Aziz Augustinus "Tanrı, yeri ve göğü yaratmadan önce ne yapıyordu?" sorusunu mümin olmayanların sorusu olarak öne sürerken aslında kendisine soruyordu.

Burada *aporia* yalnız semantik değil, ontolojiktir. Verilecek her cevap işlenemez bir metafiziğe neden olacağından, çözülemezliği saptamak yeterlidir. Bu da bir vargıdır. Böylece, bilebilirliğin sınırları çizilmiş olur. Ontolojinin işi teleolojik düşüncenin bu tür sorunları çözmek için nasıl işlediğini, kausal düşünceye nasıl karşı çıktığını, gerçek zamanın akışını nasıl tersine çevirdiğini, anlamsızlık ve rastlantısallığı nasıl reddettiğini incelemektir.

Metafizikle teleolojinin eşitlenmesi. Metafizikten söz edilince, görevinin evrendeki amaca yönelikliği açıklamak olduğu öne sürülürdü. Teleoloji olmadan metafizik olamaz sanılırdı. Teleolojiden söz edilince de, bir amaç ilkesinin bütün evreni nasıl kuşattığının anlatılması istenirdi. Burada idealizm-materyalizm karşıtlığının hiç önemi yoktur. Varolanları "maddenin hareket biçimleri" olarak açıklayan materyalist, düşünsel-ruhsal bir ilkeyi öne süren idealist kadar ereksel düşünür. Materyalizm, "telos"u maddenin kendisinde ararken ("madde kendini geliştirir"), idealizm, çoğu kez maddenin dışında, bazen de onunla birlikte aramıştır. İdealizm, nedensel süreçlerin kendi başlarına olamayacağını, başka bir ilkenin güdümünde olmaları gerektiğini savunurdu. Materyalizm de, "genel madde"yi kendi görünüş biçimleriyle özdeşleştirmez.

Metafizikle teleolojinin bu eşitlenmesinde pek önemli antropolojik bir fenomen vardır: insanın evrendeki yerini belirleme isteği. Eski metafizik, yalnız teleolojik düşüncenin bunu sağlayacağına, aksi halde insanın boşlukta kalacağına, hayatının anlamsızlaşacağına inanıyordu. Ama felsefenin işi insanlara öğüt vermek değildir. Önemli olan, anlamverişleri anlamaktır.

Ontoloji şunu gösterir: Nedensellik bütün varlık tabakalarının, ereksellik ise yalnız insan varlığının kategorisidir. Ontoloji için insan "tabakalardan oluşan bir varlıktır" ve en üst tabaka. Geist, hem özel kategorilere, hem de yeni biçimler alan genel kategorilere sahiptir.

Amaç koyma ve amaca yönelme, yalnızca doğaya bağımlı kalmayan, dünyaya açık bir varlıkta; yalnızca bir şeyin bilincinde olmakla kalmayan, kendinin de bilincinde olan bir varlıkta ortaya çıkar. Max Scheler'in belirttiği gibi, hayvan kendisine algıyla, insan özalgıyla verilmiştir.

Hartmann'ın çözümlemesi daha çok "insan nasıl teleolojik düşünüyor?" sorusuna cevapta yoğunlaşmıştı. Biz burada, küçük sapışlarla "Neden öyle düşünüyor ve bununla ne yaratıyor?" sorusuna cevap için ek-başlangıç cümleleri bulmaya çalışıyoruz.

Nedensellikle erekselliğin birbirine karıştırılması yanlış ama anlamlıdır ve kültür tarihi bakımından da çoğu kez yaratıcıdır. Bu problem, ("scientisist" tutumun yaptığı gibi), kurubilimcilikle basitleştirilerek, "bir telos'a inanma 'bilgisizliktir' " diye yargılanamaz. Edmund Husserl bu tür bilim anlayışına "çağın ruhundaki tehlike" diye ilk işaret eden olmuştu. Eduard Spranger de bunu Avrupa yaratıcılığının yitirilişi olarak anlamıştı.

Felsefi analiz bakımından önemli bir ayrım da amaca uygunlukla amaca yönelme arasındadır. Organik varlıkta bütün yapılar esasta amaca uygundur. Yeni bir terim teleonomi'dir. Bütün canlı feed-back sistemler teleonomik görülüyor. En alt varlık tabakasını oluşturan anorganik süreçlerde ne amaca uygunluk ne de amaca yönelme vardır. Orada oluş kategorisi hüküm sürer. Amaca uygunluk ve amaca yönelmenin karıştırılması bir eşitlemeye daha neden olmuştur.

Teleolojiyle doğa yasallığının eşitlenmesi. Felsefe tarihindeki en zengin düşüncelerde bu güzellik kusuruna rastlanır. Doğal süreçlerin yasalara dayandığı bilincinden yasaların neye dayandığı sorusuna geçiş, bir üst-bilinç varsayımını getirmiştir. İnsan (filozoflar dahil), dünyanın hep kendi dünyası olmasını isteyegelmiştir. Herakleitos'un *logos*'u evrensel yasallığın kavranışıyken, Anaxagoras'ın *'nous*'unda başlatıcı ilke anlamı var. Anaxagoras'ın anlayışını pek önemseyen, ama yarı yolda durduğu için onu eleştiren Sokrates (ve elbette Platon) bütün nedenselliklerdeki amaçlılığı talep etti. Böylece eşitlenmeyi ilerletti. Teleolojinin ilk sistematik incelemesini yapan Aristoteles "enteleheia"yı varlığa yaydı: her şey neye doğru hareket ediyorsa, içinde taşıdığı amaç odur. Taşın amacı düşmektir.

Yeniçağ biliminde neden ve amaç ayrı tutulmaya başladı, ama felsefenin, varlığın bütünlüğünü açıklama görevinin elden kaçtığı sanısı, ontoloji-metafizik-teleoloji eşitlemesini canlandırdı. Descartes, Galilei'nin fiziğini benimsemekle beraber onu temelsiz bir yapı kurmakla, yani metafizik kurmamasından dolayı eleştirdi. Bu karışıklığın çözümlenmesi Kant'ın *Yargıgücünün Kritiği* ile başlar, ama ondan sonra ikibuçuk yüzyıl, Hartmann'ın *Teleolojik Düşünce* yapıtına kadar bu kategorinin temelden incelenişine rastlamıyoruz. Feuerbach'ın *Dinin Özü* ve Vaihinger'in *Sanki-Var Felsefesi* yapıtları, kapıyı aralama çabalarıydı ama sorunun sistematiği ortaya çıkmamıştı.

Teleolojik Düşünce yapıtından üç yeri alıntılayacağız.

1. alıntı: "Nedensel ve Ereksel İlintilerin Karıştırılması. Bağımlılığın doğrultusu açıkça verilmiyorsa, her neden araç olarak, her etki amaç olarak anlaşılabilir. Ve tersi de yapılabilir. Gerçekten de, amaçlı yönlendirilmiş süreçte araçlar, amacın gerçekleşmesini etkileyen nedenler olurlar; ulaşılan amaç ise, araçların etkisidir, hem de bütün araçlar dizisinin

etkisi. Ve işte, eyleyen kimse, uyguladığı araçları öyle seçer ki, bunlar istenen amacı sonuçta getirsinler. Keza, amaca uygun araçlar, amaçlanan şeyi nedensel oluşturan araçlardır. İnsan böyle araçlar bulamazsa, eylemi topallaşır" (s. 20).

2. alıntı: *"Finalnexus*'un (amaçlı bağın) üç yönelimi ve bunların içsel ilintisi. Birinci yönelim: Bilinçte amacın, zamanın akışının üstünden sıçrayarak, geleceğin önsezisi olarak konuşu. İkinci yönelim: Bilinçte, konulmuş amaçtan araçların seçilişi (geriye akan belirlenim). Üçüncü yönelim: Seçilmiş araçlar dizisinden geçerek gerçekleştirme; bilincin dışındaki, dosdoğru akan real süreç" (s. 69).

3. alıntı: "Nedensel bağla meydana gelmenin kavranamazlığı. Bir başka metafizik öğe, *kausal nexus*'un (nedensel bağın) kendisinin gnoseolojik akıldışılığıdır. Diğer real kategorilerde olduğu gibi, bilinemez bir artık (tortu) var; ve bunu tüketemiyoruz. Nedensellik, çoğu kez sanıldığı gibi, yalnızca bir yasa olsaydı, buna saçma denebilirdi. Ama nedensellik yasallıkla bitmiyor. Yasanın ardında real 'nedensel ilinti' var ve bu, her durumda bir başka ve tekliği olan bir ilintidir. Bunun ardında da 'nedensel dizi' vardır, ileriye ve geriye sonsuzca akar ve dizilerin dolanımında nedensel süreci oluşturur. Ama bu da nedensellikte en son ve en içsel olan değildir. En içte bulunan, ancak dizilerin dinamiğinde ortaya çıkar, her yapısal öğesiyle üretken olur, meydana getirir ve üstelik, nedenler karmaşımının eşzamanlı süregidişinde hep başka şey meydana getirir. Nedensellik kategorisindeki bilinemez 'artık', bu dinamik oluşturma öğesine ilişkindir. Ve açıkça anlaşıla ki, nedenselliğin yapısındaki özsel çekirdek tam da buradadır, çünkü oluşturma, 'etkime'nin kendisiyle aynıdır, özdeştir.

"Kant'tan başka hiç kimse –nedenselliğin kategorial analizine ilk girişen de odur– bu bilinemezi, bilinemez olarak anlamadı". Burada Hartmann, Kant'ın *Salt Aklın Kritiği*'nden bir cümle aktarıyor: 'Genellikle bir şeyin nasıl değişikliğe uğratılabileceğine; bir zaman noktasında bir durumu, başka bir zaman noktasında karşıt bir durumun nasıl izleyebileceğine dair en küçük apriori bir kavramımız yoktur, ve Hartmann'ın değerlendirmesi: "Nedensellikteki kategorial çekirdeğin akıldışılığı (irrationalitesi) daha belirgince dile getirilemez. Kant, tek-durumdaki özel meydana gelme tarzı hakkında pek çok şey ortaya çıkarabileceğimizi iyice anlamıştı. Bunu doğa bilimleri yapar ve kuvvetlerle yasaların tüm bilgisi bu uğurdadır. Ama yasalarda, meydana getirmenin temellerinin zaten bulunduğu hep varsayılıdır. Bu ancak apriori görülebilirdi ve işte bu apiori ve temele ilişkin görüşe sahip değiliz" (s. 50-51).

Bilinemezliği bilinirliğe dönüştürmek için, nedensel bağı amaçlı bağmış gibi yorumlamak, günlük hayattan en spekülatif felsefi teorileri kadar var: bizim 'kısmet' kavramımızdan Hegel'in "Dünya Tini"ne kadar.

Bugün de ilginç görüşler ortaya atılıyor. En ilginci, Nobel ödüllü astronom Fred Hoyle'un *The Intelligent Universe* (1983) kitabıdır. Hoyle'a göre doğada bir sistemden başka bir sisteme geçiş, 'akıllı' demek zorunda olduğumuz süreçler dizisidir. Hoyle Rubik Küpü probleminin 'random' denemeyle çözülemeyeceğini, bir kavrayıcı bakış gerektirdiğini, uygun kavrayışa ulaşılınca da kolayca çözüleceğini haklı olarak ileri sürüyor. Ama bundan kalkarak, çözen insan aklının, çözülmeyi bekleyen evren aklına girmiş olduğu savıyla işlenemez bir metafiziğe kapılıyor. Ontolojinin 'varlığın birliği' düşüncesi de metafiziktir, ama fenomenler elverdiği kadar işlenebilen bir metafizik. Dünya aklı, dışımızda bir fenomen değildir. Bunlar anlaşılırsa, bilimlere açık felsefi bir dünya tablosu olanaklıdır. Oysa Hoyle, 'evren aklı' savıyla transendental görüntü alanına geçiyor.

Derin kavrayışlı dini deyişlerin simgesel yorumlanışları, bilimlerin yorumlanışlarının zaman zaman saplandıkları görüntü fenomenler türünden değildirler. Çünkü: kozmolojik düşünce, nedensel anlayışı gerektirirken ve bütün 'dünya-evren akılları'nı dışta bırakırken, dinin temelindeki ethik düşünce, evreni anlamlandırmak için, amaçlılığa tutunmak zorundadır. Bu nedenle Hoyle'a kısmen katılmak olanaklı. Hoyle Hristiyan olmadığını,

ama İsa'nın sözlerinde başka bir hakikati duyduğunu söylüyor: "Çağrılanlar çok, ama seçilenler azdır" (Matta 22:14). Yerküresi, birçok dünya arasından seçilmiş olandır ve insan da birçok hayat formu arasından. Bence bu seçim önceden belinlenmemişti, ama insanın kendisine bir kosmos yaratması için anlamlı kabul edilebilir, inanılabilir. Bu kutsal bir yalan değildir; zamanca belirlenmiş olmamız karşısında görev üstlenme duygusudur. Bu bize, dünyaya sadık kalma gücünü verir.

İster ünlü bir astronom, ister Kalahari Çölünde bir Buşmen olsun, insan, doğanın algıyla sınırladığı ufkun ötesine bakmaya eğilimlidir ve buna yeteneklidir. Ufkun ötesinde kendisinin sonsuz aynası var. Görülebilir ufuklardan birisinin kozmik karadelik, diğerinin kum çizgisi olması, bakışın niteliğinde hiçbir şey değiştirmez. İnsan ufkun ötesindeki 'aşan güçleri' bu yana taşımaya ve onların (kendi güçlerinin) değerli tutulması ve savunulması için kendini sorumlu duymaya da yeteneklidir. İyi ile kötü karşıtlığını hep elinde tutar. Ahura Mazda ve Ehriman'a karşıt değer biçtiği gibi, E.T. ve Terminator'a da aynı değerleri biçer. Ölümün ötesine bakar ve bakışının sonsuzluğunu onaylamak için piramitler ve uzay gemileri yaratır.

Nedensel düşüncenin değeri sonucundadır. Ereksel düşüncenin değeri uğraşın kendisindedir. Kader inancı bir edilginlik değil, dolaylı olduğunca bile, etkin bir savunmadır.

Teleolojik eğilimi insan hayatından söküp atmak istemek kaba bir hatadır. Bu eğilimin kaynağını elverişsiz toplumsal ilişkilerde aramak daha da kaba bir hatadır. Bertrand Russel, anlam verme ve amaç koymanın özel bir görünümü olan dini, elverişsiz toplumsal ilişkilere indirgeyerek bu hataya düştü.

Dil bütünlüğü içinde insan çift-varoluşta. Bir defasında "vardır" diyor, başka bir defa "olmalıdır" diyor. Ve "olmalı" daima "sanki var"ı içinde taşıyor. "Dır" diyerek sıkıca tutmak, "olmalı" diyerek değiştirmek istiyor. "Dır" saptanmış, ama "olmalı" kuşkusuzdur. Kararlılığı ile tereddüdü arasında bir gerilim oluyor. "Vardır" sınırlılık ve huzur isterken, "olmalıdır" özgürlüğü ve huzursuzluğu ilerletiyor.*

---

* *İnsan Felsefesi Çalışmaları,* Bulut Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 109-125.

İNSAN VE HUKUK DEVLETİ

HAYRETTİN ÖKÇESİZ

Hominum causa omne ius constitutun
–Bütün hukuk insan için konmuş–
(Digesta 1,5,2, Hermogen)

Mengüşoğlu'nun felsefi antropolojisinde insan, "bilen yapıp-eden, değerlerin sesini duyan, tavır takınan, önceden gören ve önceden belirleyen, isteyen, özgür hareketleri olan, tarihsel olan, ideleştiren, kendini bir şeye veren, seven, çalışan, eğiten ve eğitilen, devlet kuran, inanan, sanat ve tekniğin yaratıcısı olan, konuşan, biyo-psişik bir yapıya sahip olan"[1] bir varlıktır. Bütün bu fenomenler onun varlık koşulları ve aralarında sıkı bir bağ vardır.

Devlet kuran bir varlık da olarak insan, yaşamını doğumundan ölümüne kadar küçümsenmeyecek derecede dolduran bu devlet karşısında kendine bir anlam verir. Kendini niteler. Bu nedenle her siyasi rejim, her toplum süregenliğini sağlayan bir insan tasarımına dayanan değişimine koşut olarak onlar da bir değişme gösterirler. Devlet de, toplum da, birey de insanı sürekli tasarlamaktadılar. Ancak insan, Mengüşoğlu'nun betimleyici-açıklayıcı yöntemiyle, gözlemle ortaya koyduğu koşullarda tasarlanmamakta, tersine varolmaktadır. Belirli bir insan tasarımıyla bir siyasi rejim bireye, varlık koşullarında göstermekte olacağı isabetsiz vurgulamalar, önemsemeyişler, bilemezlikler ile zor kullanıyor, olabilir. Bu yanılgı, toplumdan ve bireyden siyasi rejime; siyasi rejim de topluma ve bireye yansıyarak sürebilir. Bunun tipik kanıtını faşist nasyonal sosyalist ve komünist ideolojilerle totaliter devlet idareleri kurulmuş olan ülkelerin insanlarının çektikleri tarifsiz acılarında görebiliriz.

İnsanı yukarıdaki varlık koşullarında engelleyen bazı insan yahut birey tasarımlarına örnekleme anlamında bir göz atalım: İnsan değerlerin sesini duyan bir varlıktır. Ama bir insan olarak yargıca, bu sesi duymasını yasaklarcasına bir yasa pozitivizmi emrediliyorsa; bilebilmesi için insanın her türlü iletişim ve öğrenme etkinliğinde o birey, dar bir çerçeveye hapsediliyorsa; önceden görmesine ve önceden belirlemesine "tebaa" yahut endüstri toplumunun gizli manipülasyonlarının hedefi olarak "tüketici" nitelemesiyle kimi engeller konuyorsa; insanın kendisini veremeyeceği, sevmediği bir işte çalışmasının zorunluluğu, sözgelimi "işçi" olmak yazgısıyla açıklanıyorsa; devlet kuran insana, devletin kurulmasından ve işlemesinden "yığın-seçkin" nitelemesiyle el çektiriliyorsa; vatanını bekleyen insanın "er" diyerek neredeyse bütün bu varlık koşullarından mahrum edilebileceğine rıza gösteriliyorsa yahut örneğin, Alman Nasyonal Sosyalizminde, "sen bir hiçsin, herşey olan senin halkındır" deniyorsa ve çoğaltılabilecek diğer örnekleriyle, bir insan tasarımı var demektir. Çarpıcı kılmak niyetiyle olumsuz insan tasarımının siyasi rejim-toplum-birey etkileşiminde ve bu ilişkinin biçimlenmesinde mümkün etkisine dikkati çekmek isterken elbette Perikles'in "Ağıt Nutku'ndan", 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirisine kadar insanı bu varlık koşullarında tanıyan, teşvik eden olumlu insan tasarımları ile bunlardan esinlenmiş siyasi rejimlerin var olageldiğini gözden kaçırıyor olmak durumuna düşmemek gerekir. Bilakis, bu girişle, devletin birey karşısında, bireyin devlet karşısında ve her ikisinin kendi toplumları içerisinde insana sürekli bir anlam veriyor olmalarının; ontolojik-antropolojik bir gerçeklik zemininde bir değerlendirmesinin yapılmasının ne kadar zorunlu göründüğünü vurgulamak istedim. Bu tıpkı, geminin rotasında olup olmadığını bilmek için pusulaya bakmak gibi, çok pratik bir kaygıdır.

İmdi hukuk devletinin insanına, onun toplumu içerisindeki gerçekliliğini belirleyici yanlarına, yine ontolojik-antropolojik bağlamda kalmak üzere, yönelebiliriz. Önce bu insan,

hukuk devletinin, kendileriyle içeriklendirildiği insan temel haklarının ve özgürlüklerinin insanıdır. 1948 İnsan Hakları Evrensel Bildirisini okurken, bu hakların taşıyıcısı olan insanın aynı zamanda varlık koşullarının da bir betimlenmesiyle karşılaşmaktayız. Bunun farkına ancak bu hakların niçin gerektiklerinin de birlikte düşünülmesiyle varılabilir. Nitekim Lampe, Mengüşoğlu'nun yukarıda sayılan, insanın varlık koşullarını da doğrulayan onyedi genel gereksinim ile bunlara karşılık olan onyedi temel hak saptayarak bu doğrudan ilişkiyi ortaya koymaktadır. Bu gereksinimler ve tekabül eden haklar şunlardır[2].

A) Vital gelişmeye ve ilişkilere değin gereksinmeler
   1. Yaşamda kalma gereksinimi,
   2. Etkinlik gereksinimi,
   3. Yaşamak ve zevk almak gereksinimi,
   4. Güvenlik gereksinimi,
   5. Sevgi gereksinimi,
   6. Ailevi gereksinim.

B) Kişiliksel gelişme ve kişiliksel ilişki gereksinimleri
   1. Özgürlük ve yaratma gereksinimi,
   2. Edinme ve elmenlik gereksinimi,
   3. Saygınlık ve güç gereksinimi,
   4. Rahat bir çevre gereksinimi,
   5. Sosyallik gereksinimi,
   6. Birliktelik gereksinimi,
   7. İlgileri besleme gereksinimi.

C) Varoluşsal ve metafizik gelişme gereksinimleri
   1. Özdeğerin gerçekleştirilmesi gereksinimi,
   2. Görev gereksinimi,
   3. Estetik ve hakikat değerlerine gereksinim,
   4. Metafizik ve dini gereksinim.

Bu tasnifin içerik ve biçim bakımından mükemmel olduğunu söyleyemeyiz. Kimi gereksinimler kendilerine gösterilen yerin sınırlarını aşarak elbette diğer sınıfların bağlamlarında da geçiş ve etki taşımaktadır. Örneğin, güvenlik gereksinimi hem vital hem de sosyal ve metafizik boyutlar içermektedir. Diğer yandan altıbin kadar insan gereksiniminin saptanabildiğinin söylenebilmesi[3] karşısında böyle bir sınıflandırmanın ve sayımın güçlüğünü itiraf etmek gerekir. Ancak Lampe'nin bu çalışması hukuku açmak bakımından analitik ve sentetik bir bilgiye yönlendirici özelliktedir.

İnsanın gözlemlenebilir doğasından hukukun biçimlendirilmesine bazı ilkelerin kazanılabileceği teziyle Lampe temel gereksinimlere uygun düşen şu temel hakları saptamaktadır[4].

A) Vital gelişmeye ve ilişkilere değin haklar,
   1. Yaşamda kalma hakkı,
      a) Yaşamak hakkı,
      b) Bedensel ve ruhsal sağlık hakkı,
      c) Meşru müdafaa ve ıztırar hali gibi zorunluluğa ilişkin haklar,
   2. Etkinlik hakları,
   3. Yaşantı ve zevk alma hakkı,
   4. Güvenlik hakkı,
      a) Sağlıksal güvenlik hakkı,
      b) Sosyal güvenlik hakkı,
      c) Hukuki güvenli hakkı,
   5. Aşk ilişkileri hakkı,
   6. Ailevi haklar,

a) Ebeveynin çocukları üzerindeki hakları,
b) Çocukların ebeveynleri üzerindeki hakları,
c) Erkeğin ve kadının evlilik birliği üzerindeki hakları,

B) Kişilik gelişimine ve sosyal ilişkiye değin haklar
1. Özgürlük ve yaratmak hakları,
2. Edinme ve iyelik hakları,
3. Saygınlık ve güç hakları,
4. Rahat bir çevreye sahip olmak hakkı,
5. Sosyal yaşama katılma hakkı,
6. Birlikte olabilmek hakkı,
7. İlgilerin beslenebilmesi hakkı,

C) Metafizik gelişmeye ve varoluşsal bütünleşmeye ilişkin haklar
1. Özdeğerin gerçekleştirilmesi hakkı,
2. Kendinin ve başkalarının görevlerine hak,
3. Sanat ve bilim hakkı,
4. Metafizik ve dini inanç ile bunların uygulanması hakkı.

Lampe bununla birlikte bir de onbeş temel hak formüle etmektedir[5]. Fakat burada onları ele almaya gerek ve imkan yoktur. Ancak yazarın, bu gereksinim-hak ilişkisini kurarken ileri sürdüğü tezinin; "bütün insanların birtakım temel gereksinimleri bulunduğu ve hukukun, gene ilkesi (adalet) elverdiği ölçüde, bu gereksinimlerin tatmini için insan hizmetinde olması gerektiği"[6] düşüncesinin temel taşlarını yukarı koymuş oluyoruz.

Gerek insan haklarını içeren pozitif metinlerden, gerekse, insana ilişkin fenomenlerin gözlemlenmelerinden, betimlenip açıklanmalarından insanın gerçekliği hakkında bazı ip uçları elde etmiş bulunuyoruz, ancak insanın bu gerçekliğinin hukuka doğrudan ve tam olarak yansıdığı sanısına kapılınmamalıdır. Bu nedenle hukuk metinlerinden, insanın gerçekliğine dair bir bilgi çıkarmak yerine en çok, amprik yolla elde ettiğimiz sonuçların belki bir doğrulanmasını bekleyebiliriz. Çünkü hukuk, siyasi rejimlere ve toplum yapılarına göre gerçeği yansıtmakta puslu ve bükey bir ayna gibidir. İşte burada hukuka tabi devletin ayrıca, belirli bir kalitede hukuka tabi olmasının gereği ortaya çıkmaktadır. Yasa devletinden, insanın varlık koşullarında ve gereksinimlerinde daha tanındığı temel insan hakları tabanında bir hukuk devletine olan zorunluluk ile karşılaşmaktayız.

Amprik-fenomenolojik düzlemde, insanın, hukuk ve devlet düzenleri karşısında, varoluşunun ana koşulu şu üç gereksiniminin karşılanmasının zorunlu olduğu ileri sürülebilir. Bunlar özgürlük, güvenlik, eşitliktir. Gereksinimin; genel anlamıyla, organizmanın arayan, yönelen bir davranışına neden olan durumların; davranışbilimin biyolojik bakışıyla, uzun sürmeleri halinde bireyin ölümüne, zarar görmesine (soyun ortadan kalkmasına) yol açan yokunluk durumlarını; veya deneyin psikoloji bakımından bir şeyi arzulamak duygusunu, belirli nitelikteki eylemlerin icrası isteği biçiminde görünen bir durumunu deyimlediğini[7] kabul ettiğimizde özellikle özgürlük ve güvenliğin (ilk önce) bireysel; eşitliğin ise özgürlük ve güvenlik ile birlikte kollektif gereksinimler[8] olduklarını da söyleyebiliriz. Toplum bireylerin, grupların önemli gereksinimlerini tatmin etmekte yetersiz ise ve/veya halkın büyük kısmını, gereksinimlerini bastırmaya zorluyor ise sosyal gerilimlerin ortaya çıkacağını, sosyolojik bir değerlendirme olarak görebiliriz[9]: Özgürlük, güvenlik, eşitlik gereksinimlerinin karşılanmadığı toplumlarda insanın bu yoksunluk durumundan ne derece zarar gördüğünü; tatmin zorunluluğunun nasıl büyük toplumsal alt-üst oluşlara yol açtığını örneklemeye gerek yoktur.

Demek ki, hukuk ve devlet düzenleri karşısında insanı, bu üç gereksinimin belirlediğini; hukukun ve devletin insanın bu gereksinimlerini karşılayabilmek bakımından yetenekleri (ilkeleri ve örgütleniş biçimleri) ölçüsünde çağdaş ve insancıl bir çehreye sahip olabileceğini iddia etmek yanlış olmayacaktır.

İnsanın kendi kendisi olmak isteğinde, yaşamı bunu zorlaştıran sayısız engellerle ve tuzaklarla doludur. Onun kendi kendisi olabilmesinin ilk koşulu; yukarıda saydığımız varlık koşullarında ve bunların bütün sonuçlarında, özerk bir süje olarak görünebilmesidir. Bu çabasını gerçekten, özgürlüksüz, güvenliksiz, eşitliksiz herhangi bir sosyal durumda hiç gerçekleştiremez.

Eşitlik, ikincil bir gereksinim düzeyinde olup kollektiftir. Çünkü tek başına eşitliğe gereksinim duyulmaz. Kendisiyle eşit sayılmak istenen başkalarının varlığı zorunludur. Ayrıca o, bir bakımdan, bir şey karşısında eşitliktir. İşte buradaki eşitlik, özgürlük ve güvenlik gereksinimlerinin tatmininde hissedilen ve bu özelliğiyle ikincil olan bir gereksinimdir: Özgürlük ve güvenlikte eşitlik... Bu anlamda eşitlik, dayanışmanın conditio sine qua non'udur. Özgürlük ve güvenlikte eşit olunamadığı zaman "bellum omnium contra omnes" (herkesin herkese karşı savaşı) ortaya çıkar ve bu savaşta, hiç kimse diğeriyle eşit sayılamadığı için herhangi bir dayanışma mümkün değildir; bir lütuf, bir hiyerarşi, bir sembiyoz olabilir, fakat özgürlükte ve güvenlikte gerçek bir tatmini getirecek olan dayanışma olamaz. Çünkü dayanışma durumunda bireyler otonomdur ve nihai amaçtırlar.

Diğer yandan bu üç gereksinimin özgürlük yönünde hissedildiği, aksi yönde bir anlam taşımadığı da görülür. Eşitlik; güvenlik ve özgürlük uğruna bir kaosu önleyen, bireyleri bu amaçlarında birleştiren kollektif bir gereksinimdir. Güvenlik, özgürlüğü getirmiyorsa, anlamsızdır. Dışarı çıkabileceksem kapımı kilitleyebilmemin bir anlamı vardır. Yoksa, bir tutsaklık, kölelik söz konusu olup, güvenlik gereksinimi hâlâ karşılanamamıştır. Araçların ve kölelerin güvenlikte olduklarından söz etmek abes olurdu.

Siyasi, ekonomik ve hukiki düzen karşısında insanın, temel olarak niteleyebileceğimiz bu üç gereksinimi: Özgürlük, güvenlik ve eşitlik, yüksekliği özgürlük olan, güvenlik ve eşitlik tabanında yükselen bir üçgen prizma biçiminde tasarlayabileceğimiz hukuk devletinin aynı zamanda üç boyutunu oluşturmaktadır. Hukuk devleti dogmatiğinin, incelendiğinde görülecektir ki, bu üç kavram (özgürlük, güvenlik ve eşitlik) çevresinde ve bunların birbirleriyle ilişkili oldukları bir dizgede kavranması mümkündür. Bu amaçla hukuk devletinin ana ilkelerini sayalım[10].

1) Devlet bir anayasa temeli üzerine kuruludur. Anayasa en yüksek hukuk normudur ve hukukun temel düzenidir.

2) Yurttaş ve devlet arasındaki ilişki, her şeyden önce; bireyin özgürlüklerini güvence altına alan temel haklar, insan ve yurttaş haklarıyla düzenlenmiştir.

3) Devletin gücü bir organda toplanmamış, aksine işlev türlerine göre (yargı, yasama, yürütme) değişik organlara dağıtılmıştır.

4) Devletin bütün eylem ve işlemlerinin sınırı hukuktur. Yasalar için anayasa, idare ve yargı için anayasaya uygun yasa ve tüzüklerdir.

5) Yasa karşısında herkes eşittir (hukuki eşitlik, hukuk devletinde demokrasi ilkesiyle sıkı bir ilişki içerisinde olduğunu göstermektedir).

6) Bağımsız mahkemeler ve yargıçlar aracılığıyla yasayla düzenlenmiş muhakeme usulleri çerçevesinde –aynı zamanda yürütmeye yasamaya karşı da– kapsamlı bir hukuki korunma güvencesi.

7) Devlet organlarının bir sorumluluk sistemi: Hukuka aykırı hallerinde sorumlu tutulmaları ve yurttaşlara, haklarının ihlalinde ve zarar görmelerinde tazminat ödenmesi.

8) Devletin eylem ve işlemleri için hukuk devleti ilkesinden türetilmiş bulunan, devlet müdahalelerini ölçülülüğü, öngörülebilirliği, saptanabilirliği ölçütleri.

Stern'e göre hukuk devletinin gözardı edilemeyecek iki bileşeni vardır: İlki, kişisel ve siyasi özgürlüklerin korunması ve güvenceye alınması, diğeri; anayasaya göre konmuş hukuk normlarının devlet gücünü bağlamaları ve devlet içi yaşamı düzenlemeleri; yani,

özgürlük ve hukuk[11]. Soysal ve Çağlar'da da hukuk devletinin bu bileşenlerde somutlaştığını görmekteyiz[12].

Hukuk devletinin, insanın varlık koşullarından, gereksinimlerinden ve nihayet üç temel gereksiniminden kaynaklanan üç boyutluluğu, insan-iktidar ilişkisinde, insanı salt devlete karşı olmayıp bütün haksız yoksun bırakılmalara karşı devlete sınırlar çekerek değil, onu göreve çağırarak da korumaktadır. Hukuk devletinin bu üç boyutluluğu çağımızın yalnızlaşmış bireyi için, hiç tanımadığı diğer insanlarla kendisine ve onlara yönelmiş tehditler karşısında göstereceği dayanışmanın çerçeve ilkeleridir. Araç-değerlerden[13] hareketle çıkar sağlama gayretleriyle oluşmuş gruplara karşı yurttaş-bireylerin özgürlük, güvenlik, eşitlik gereksinimlerinin karşılanabilmesi, hukuk devleti formülünde billurlaşmış bir bilinçle kurulmuş bu dayanışma iradesiyle mümkündür. Hukuk devleti bu dayanışmanın toplanma yeridir.

Burada olası bir yanlış anlaşılmayı bertaraf etmek için, daha çok araç-değer sağlamaya yönelerek bu temel gereksinimlerin daha çok özgür, daha çok güvenlikte daha imtiyazlı olmak gayretiyle tatmin edilebileceğine dikkati çekmek gerekir. Paylaştıkça azalan araç değerlerle bencil bi tatmin arayışı hukuk devletinin koruması altında görülemez. Hukuk devleti, paylaştıkça çoğalan yüksek değerlerin koruyucusudur. Yüksek değerler paylaşıldıkça, biz onlara katıldıkça yayılır, çoğalırlar. Belki bu nedenledir ki özgürlük ve güvenlik bir gereksinim olarak görülmekten çok, değerler olarak düşünülmüş ve anlaşılmıştır. Ancak bunları yüksek değerler düzeyine çıkaran, eşitliktir. İnsanın özdeğerine, onuruna bağlı bir eşitlik gereksinimiyle özgürlük ve güvenlik paylaştıkça çoğalan birer yüksek değer olmaktadırlar.

Araç değerler bakımından insan sürekli bir anlam ve değer değişimi içerisinde ancak bir araç olarak algılanırken ve onun özgürlük, güvenlik, eşitlik gereksinimleri belki kendisi için değişmez bir duygu olarak kalabilirken, yüksek değerler karşısında her insan bu yüksek değerlerin taşıyıcılığı nedeniyle, göreceli olmayan ve diğerleriyle eşitlik içerisinde bir öz-değeri ile bir diğeri için bu gereksinimlerinde bizatihi ve nihai amaç niteliğine bürünmektedir. Buna göre hukuk devletinin idesi ancak insan onuru olabilmekte; hukuk devletinin bu kilit taşının çevresinde gereksinimden, yüksek değerler niteliğine dönüşmüş özgürlük, güvenlik ve eşitlik yer almaktadır. Hukuk devletinin, bu defa değerler açısından üç boyutuyla karşılaşmaktayız.

Devlete üstün olması istenen hukukun idesi: Adalet, araç-değerlerin dağıtımını yaparken özgürlük ve güvenlik gereksinimlerini birer yüksek değer olarak görmekle buradaki eşitliğin yerine geçmektedir. Özgürlük ve güvenlikte eşitlik ile gerçekleşen insan onuru, hukuk idesinin bir ölçütünü oluşturmaktadır. Adalet, insan onurunun korunduğu yerde gerçekleşmekte: insan onuru, insanın özgürlük ve güvenlik gereksiniminde tanınmasıyla yani onun bu gereksinimlerinin yüksek değerler olarak görülmesiyle başlamaktadır. Yüksek değerler karşısında ise bütün insanlar eşittir.

Böylelikle hukuk devletinin, hukuk devleti toplumunun insan tasarımının, insan onurunun taşıdığı anlam çerçevesinde oluştuğunu söyleyebiliriz. Bireyin insan olarak taşıdığı bu öz değeri onu siyasi rejim ve toplum karşısında saltık bir konuma yükseltmekte, devletin ve toplumun insan için olduğu düşüncesini çağrıştırmaktadır. Bu yeni bir çağdır.*

---

* *Hukuk Devleti.* Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi Yayınları: 4, Afa Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 35-41.

NOTLAR

1. Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi, 1. İnsan, Varlık Yaşam ve Nitelikleri, 2. İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre,* İstanbul 1998, s. 13.
2. Lampe, Ernst-Joachim. *Rechtsanthropologie, Eine Strukturanalyse des Mensdren im Recht,* ester Band, Berlin 1970, s. 258 vd., 262 vd.
3. a.g.e., s. 214.
4. Bu hakların Batı Avrupa ülkelerinin anayasalarından Doğu Almanya, Çekoslavakya, SSCB, Çin Halk Cumhuriyeti, Hindistan, Japonya, ABD, Gabon, Somalia, Türkiye ve diğer birçok ülkelerin anayasalarına, İnsan Hakları Evrensel Bildirisine, İnsan Haklarının ve Özgürlüklerinin Korunmasına Dair Konvansiyon ile Ek Protokolüne kadar yer aldıkları görülmektedir. Bkz. a.g.e., s. 274 vd.
5. a.g.e., s. 287.
6. a.g.e., s. 211 ve s. 265.
7. Fröhlich, W.D./Drewer, J. *Wörterbuch zur Psychologie,* Münih 1981, "Bedürfris" maddesi.
8. Krohne, Heinz Walter. *Bedürfris in: Lexikon zur Sociologie* (Hrsg. v. W. Fuchs / R. Klimo / R. Lautmann / H. Wienold), Opladen 1978.
9.
10. Stern, Klaus. *Der Rechtsstaat (Rektoratsrede),* Krefeld 1971, s. 7; Çağlar, Bakır: *Anayasa Bilimi. Bir Çalışma Taslağı,* İstanbul 1989 s. 167 vd. s. 171. Soysal, Mümtaz: *Anayasanın Anlamı. 1982 Anayasasının Bilimsel Yaklaşımı,* İstanbul 1986, s. 243 vd.
11. Stern, a.g.e., s. 8.
12. Çağlar, a.g.e., s. 167; Soysal a.g.e. s. 243 vd.
13. Antropolojik açıdan değerlerin gruplandırılması için bkz. Mengüşoğlu a.g.e. s. 102 vd.

KENDİNE ÖZGÜ ÖZDEN EŞYANIN DOĞASINA GEÇİŞ

M. NİYAZİ ÖKTEM

Değer-olgu, idealite-realite birliği eşyanın doğasını oluşturarak, nesnenin mahiyetini deyimleyip hukuka temel oluşturur. A priorici fenomenolojinin "eşyanın doğası" anlayışı, tarih boyunca çeşitli biçimlerde yorumlanmıştır.

1. Klasik Düşüncede Eşyanın Doğası

Aristo-Saint Thomas çizgisinde eşyanın doğası, anlamını doğal hukukta bulur[1]; toplumsal yaşamı, toplumsal kurumları, site devlet biçimleri ve doğadan gelen olguları ve insan aklını içine alır[2]. Yani fizik olgular, aile grupları, toplumsal kurumların maddesel faktörleriyle, insan aklının manevi yapısı Aristo'ya göre eşyanın, nesnenin doğasıdır. Birbiriyle içiçe yaşayan bireylerin kozal yaşamı ve "causa finalis" (son amaç, hedef; tüm evren ve insanlığın ulaşmak istediği son, bir anlamda Tanrı) yaşamın özüdür.

Hukukta eşyanın doğası, bir değer olan normatif karakterdeki adaletin güncelleşmesidir (aktüalize olması). Adaleti gerçekleştiren kurumlar eşyanın doğasına uygundurlar. Ailede baba otoritesi, sitede yasaların adalete uygunluğu, eşyanın doğasına uyulması anlamına gelir[3].

2. Modern Çağlarda Eşyanın Doğası

Modern çağlarda eşyanın doğası anlayışının en önemli temsilcisi Montesquieu'dür. Onun anladığı eşyanın doğası kavramı coğrafi, iklimsel, doğal koşulların doğasından kaynaklanan zorunlu ilişkilerdir[4]. Bu somut doğa o kadar etkindir ki coğrafya ve iklim koşullarının belli bir biçimde olması despotik rejimlere; başka bir biçimde olması cumhuriyetçi rejimlerin doğmasına yol açmaktadır. Yasa koyucu etkili bir yönetim uygulayabilmek için eşyanın doğasını gözönünde bulundurmak zorundadır. Görülüyor ki nedensel ilişkiler özgürlüğü kısıtlamakta, doğa tarafından dikte edilen kurallardan kaçınılmamakta, onlara karşı koyulmamaktadır[5].

Fizyokratlar (Quesnay, de Mercier de Rivière), sosyolojizm ve natüralizm de aynı yolu izlemiştir. Doğanın ve toplumun kozal ilişkilerinde hukukun doğasını, özünü, eşyanın doğasını aramışlardır[6].

3. Günümüzün Düşüncesinde Eşyanın Doğası

Günümüzde eşyanın doğası kavramı varoluşçu hukuk felsefecisi N. Poulantzas tarafından yeniden ele alınmıştır.

Poulantzas "olurken oluşturulan değer" (klasik varoluşçu iradesiyle, insanlık tarafından yaratılan değer anlayışı) ve kozal ilişkiler senteziyle eşyanın doğasının meydana geldiğini ileri sürer. Çalışmamızın birçok yerinde atıf verdiğimiz *Nature des choses et droit-essai sur la dialectique du fait et de la valeur* kitabı bu anlayışın ürünüdür. Aslında Aristo'cu doğal hukuk yeniden gündeme getirilmektedir[7].

Fenomenoloji ve özellikle Scheler'ci, Hartmann'cı değerler teorisinden ayrıldığı husus, değeri aşkınlık içinde ele almamasından kaynaklanır. Bir başka farklılık da, Poulantzas'ın hukukun oluşumunda, değere nazaran kozal ilişkilere öncelik tanımakta iken değerler teorisi ise adalet değerini tercih eder.

Değerler teorisine göre, toplumsal olaylar, adalet ölçütüne göre biçimlenmektedir. Oysa Aristo, hukukun, aklın saf bir ürünü olmadığını; toplumsal olayların tarihselliği ile, aklın oluşturduğu sentezden oluştuğunu söylemektedir. Hegel, Marx ve Poulantzas bu ikinci düşünceden yol alırlar[8].

Poulantzas olgu tezi, değer antitezinin hukuk sentezini olşturduğunu söyleyip[9], eşyanın doğasını bu senteze bağlarken fenomenolojik tutum izlemektedir. Bir öz vardır, bu öz eşyanın doğasından kaynaklanmaktadır. Varoluşçu hukuk anlayışı temelde bu düşünceye dayanır. Değerler teorisinden farklı olarak varoluşçu değer kavramı somuttur. Başka bir anlatımla, değeri insanlığın çaba ve çalışmaları yaratmaktadır. Başka bir evrenden ithal edilen değer, aşkın ideler anlayışı, varoluşçu hukuk tarafından benimsenmez.

Olan-olması gereken birliğini deyimleyen varoluşçu hukuk görüşü, maddeci yanı ağır basan materyalizm-idealizm bağdaşımı olup, siyasal planda bireycilik-toplumculuk uzlaşmasına yol açar[10].

4. Eşyanın Doğasında Olgu-Değer Birliği Varoluşçuluğa Götürür

a) Olan-Olması Gereken Birliği

Eşyanın doğası kavramı, varoluşçuluk ve fenomenolojiye kadar ya reel ya da ideal evrende aranmıştı. İki evren arasında kesin bir çizgi çizilmiş, iki evren birbirine yabancılaştırılmıştır. Kant'ın pratik aklı teorik akıldan ayırması da aynı anlayışın ürünüdür.

Oysa varoluşçuluğa göre evrenler içiçedir; aralarında kesin bir çizgi yoktur; reel yaşam ideal yaşamı, ideal kavramlar da realiteyi etkiler. Biçimin içerikten, içeriğin biçimden kesin çizgilerle ayrılması olanaksızdır.

Hukuk alanında da olan-olması gereken ayırımı vardır; ama aralarında kesin, aşılmaz bir sınır yoktur. Değerlerin saltlığı, ama değer yargılarının zaman ve yer koşullarına göre değişmesi kesin bir perdenin olmadığına kanıttır.

Fenomenoloji de senkretik bir tutum içinde hukukun özünü, hukukun doğasını algılar. Olan-olması gereken ikileminde, değerler teorisi olması gerekene ağırlık verirken, varoluşçuluk olanı tercih eder. Ancak her iki akım da diğer ögenin önemini inkâr etmez. Birinin idealist, diğerinin materyalist yanı ağır basmaktadır; her ikisi de bağdaştırıcı bir felsefe sistemidir[11].

b) Değer-Olgu Birliği

Fenomenolojide, özne (bilinç, akıl, ideal varlık) nesneye (olgu, reel varlık, kozal ilişkiler) yönelerek eşyanın, hukukun doğasını oluşturur. Bu durum, varoluşçular tarafından değer-olgu birliği biçiminde yorumlanmıştır.

Yönelimsellik ve olgu-değer birliği, varoluşçuluğun fenomenolojiden aldığı kavramlar arasındadır[12].

Sartre'cı varoluşçulukta, insan varlığının evrenle temel ilişkisi ontolojiktir. İnsan özgül olarak yönelimdir, evrene açılan bir kapıdır. İnsan, tecrübeleri, algı gücü, düş gücü, yargılarda bulunması, iradesiyle bir bilinç olarak nesnelere yönelir. Nesnelerin üstünde olduğundan onları aşar, aşkındır[13]. Bir midye gibi kendi kabuğu içinde saklanıp kalmamıştır, devamlı kendini aşma girişimi içindedir[14]. Evreni kendi seçmemiştir, ama seçmediği bu evreni yönetir. Çalışmalarıyla kendine yabancı olan bu evreni buyruğu altına almak ister, çünkü yetersizliğinin farkındadır. Özgürdür, çünkü sorumludur. Yeni durumlar yaratmak ister, değerleri yaratır. Değerlerin kaynağı bu evrende yaşayan insandır. "İnsan (...) fizikötesi bir sistemle anlatılamaz. İnsan, düşünen ve seçen bir varlıktır"[15].

Kanımızca "İlk nedene" inmeden, değeri saltlıkla insana bağlamak keyfiliğe yol açabilir; sübjektif ve göreli davranılabilir[16]. Tanrıdan kaçma duygusu, tarafsızlığı sağlama arzusuyla varoluşçuluk, sorunu insansal aşamada bırakmaktadır; ilk değer insan varlığıdır. Bu anlayış insanı Tanrı yerine getirmek demektir[17].

Değerin kaynağı insan olunca, olguyla değeri birleştirme kolaylaşır; çünkü insan da, olgu da evrendedir. Bu evrene dışarıdan empoze edilen değerler değil, insan

sorumluluk ve özgürlüğünün yarattığı değerler vardır. Olan-olması gereken, değer-olgu aynı boyutta biraraya gelmektedir.

Eşyanın doğası maddenin de, idealitenin de bu evrende bulunmasından kaynaklanır. İdealite ve realite aynı potada eşyanın doğasını oluşturur.

Olan ve olması gereken, değer ve olgu ayrı ayrı evrende olsaydı, ikisi arasındaki yapısal ilişkinin bilimsel olarak kavranması olanaksız olurdu[18]. Bu nedenle değer-olgu karşıtlığını kesinlikle aşmak gerekir[19]. Burada anlaşılması gereken husus, olgulara üstgelen bilincin, aklın bu evrenin maddeselliği içinde, sosyo-historik koşullarla varoluşudur. Saf, ideal, Platon'cu anlamıyla aşkın bilinç yoktur, o da bu evrenin nesnesidir[20]. Bilinç ideal bir varlık olsa dahi saf ve aşkın değildir.

Özgür, "olurken oluşturan" (oluşturmak ve oluştururken olmak)[21] insan özü, eşyanın doğasını yaratıp, reel ve ideali biraraya getirir. Hukuk buradan kaynaklanır. Hukukun özünü ve anlamını, maddesel verilerin içinde yapılan çalışmada ve fizik gereksinmelerde aramak gerekir. Transandantal bir kategori aramak boş çabadır[22].

Maddeci varoluştaki eşya doğası kavramı, hukukun özünü sosyal olguya indirgeme eğilimlerine yaklaşmaktadır[23]. Gerçekten de bu akıma göre, hukuk tarihsel bir anlam taşır. Belli bir toplum, belli bir sosyo-ekonomik maddesel yapı, belli ideolojik sistemin tarihsel boyutu içinde hukuk meydana gelir. Sosyo-ekonomik altyapıyla, değerler sistemi üstyapısı diyalektiği içinde bir hukuk sentezi oluşur[24].

c) Değer ve İnsan

Varoluşçuluğun olumlu yanı özgürlüğü yüceltmesi ve her türlü köleliği reddetmesidir[25]. Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi değerin oluşumunu saltlıkla insan iradesine bağlamak keyfiliğe yolaçabilir[26]. Evrene gelen ilk insan olgusunu düşünelim. Değeri keyfi olarak mı yarattı? Zaten "olurken oluşturma" özdeyişinde bir "mevcut olan" vardır; o nedir?

İnsana ilk, özgün, yüce bir değer vermek idealizm ve rasyonalizmin ortaya koyduğu bir anlayıştır. Maddeci olduğunu ileri süren varoluşçuluk için bu çelişki değil midir?[27].

Aristo ve Saint Thomas da değeri salt ve saf akıla bağlamaz. Onlar da değeri bu evrende aramaktadır; insan doğasında zaten mevcuttur, ancak kökeni Tanrı'dadır[28].

Sartre'cı varoluşçuluğun hukuk felsefesindeki temsilcisi Poulantzas da değeri yadsımaz. Ancak Prof. Villey'e göre XX. yüzyılda ve varoluşçu-marksist "sol kıyıda" yaşaması, insanlığın teknik ilerlemelerdeki başarısı, Poulantzas'ı insanlığın üstünde değerlere götürmemektedir; o bundan utanmaktadır[29]. Oysa insan üstü değerleri olması ve insanlığın bu evrende, özgür iradesiyle onları bulgulaması hiç de utanılacak bir şey değildir[30].

Varoluşçuluk "Tabii hukuka yeni bir yöneliş olarak yorumlanmaya elverişlidir[31]. Bu özellik varoluşçuluğun insana verdiği yücelikten kaynaklanır. İnsanı tüm mekanik belirlemelerin (determinizm) dışında bir değer olarak kabul etmek; eşitlik, dolayısıyla adaleti kabul etmek, "saklı bir tabii hukukun yansımasıdır"[32].

İnsanın yarattığı değil de, insanlığın geliştirdiği bir değer anlayışı kanımızca değerler teorisi akımıyla varoluşçuluğu bağdaştırabilir. Değer değişmez, salt biçim olarak kalmamakta, tarih ve kültürün verileriyle içerik kazanmakta, gelişmekte, yücelmektedir. Başka bir anlatımla mevcut değer; tarihsel akışın işinde "oluşmakta ve oluşturulurken olmaktadır". Yani değerlerin saltlığı kabul edilmeli, fakat içeriğinin gelişmesinde sosyo-historik faktörlere, insan özgürlük ve sorumluluğuna yer verilmelidir.

Diğer bir anlatımla, varoluşçuluk insan özgürlüğüne dayalı, olaylarda belirlenen değeri savunurken gerçekçi bir yol izlemektedir. Ancak sürekli olarak "ilk değer", "ilk neden" sorunundan kaçması bu felsefenin şimşekleri üzerine çeken eksik yanıdır. Prof. Villey'in dediği gibi "ilk değerin" bizim irademiz dışında varlığı hiç de utanılacak bir şey değildir. Bundan sonra bizim sorumluluk ve özgürlük alanımız başlar, değerin içeriğini biz

oluştururuz. Evren sanki bir sahnedir, gene boyutları bizim dışımızda çizilmiştir. Ama senaryoyu yazan, oyunu oynayan bizleriz. Tüm özgürlük ve sorumluluğumuzla. Adeta "sahne mimarıyla" aramızda bir "sözleşme" mevcuttur; bize bir yapı vermiştir, ama ne yapacağımıza, nasıl hareket edeceğimize karışmamaktadır. Karışsaydı sorumluluk olmazdı.*

NOTLAR

1. Villey, Michel: *Historique de la nature des choses, erchives de philosophie du droit*, T.X., Paris 1965, Sirey s. 275 ve VILLEY: La nature, s. 79.
2. Villey: *Historique*, s. 276-278 ve Villey: *La nature*, s. 80, 82.
3. Villey: *Historique*, s. 279-280.
4. İbid. 274.
5. İbid. 274.
6. İbid. 275.
7. İbid. 283.
8. İbid. 283.
9. Poulantzas, Nicos: nature des choses et droit-essai sur la dialectigue du fait et de la Valuer, Paris 1965, s. 9, 15.
10. Kozal ve idealin birleşmesi, bir anlamda hukuk felsefesiyle hukuk sosyolojisinin birleşmesi demektir. Bu birleşmenin olanaklılığı tartışılmaktadır, çünkü konulardan biri teorik diğeri pratiktir (Kalinowsky: *Querelle*, s. 69-70), Prof. Özbilgen'e göre hukuk felsefesi ile hukuk sosyolojisi biribirinden kopmaz (Özbilgen, Tarık: *Hukuk Kültür ve Sosyoloji, Hıfzı Timur'un Anısına Armağan*, İst. 1979, s. 599-600) Fenomenoloji açısından da durumun bu doğrultuda olması gerekir; çünkü fenomenoloji madde ve manâyı, soyut ve somutu birleştirmektedir. Çağdaş İskandinav hukukçusu Alf Ross da "sosyal faktörleri ve hukukla toplum arasındaki ilişkilerin de hukuk felsefesi araştırma alanı içinde kaldığını söylemektedir" (Ross'dan naklen GÜRİZ: s. 12).
11. Öktem, Niyazi: *Özgürlük Sorunu ve Hukuk*. İstanbul 1977, İÜHF Yayını, s. 111.
12. Poulantzas: *Nature edes choses*, s. 28.
13. Poulantzas: Notes, s. 224.
14. İbid. 229.
15. Güriz, Adnan: *Hukuk Felsefesi (Ders Notları)*, Ankara 1977, s. 424.
16. Kalinowsky: *Querelle,* s. 68.
17. İbid. 69.
18. Poulantzas: *Nature des choses*, s. 248.
19. İbid. 249.
20. İbid. 249.
21. Bu kavram için bkz. Özbilgen, Tarık: *Eleştirisel Hukuk Başlangıcı Dersleri*. İstanbul 1976, İÜHF, Yayını, s. 64.
22. Poulantzas: *Nature des choses*, s. 251.
23. Güriz: s. 440.
24. Poulantzas: *Nature des choses*, s. 253.
25. DONIUS: s. 230.
26. Villey, Michel: *Phénoménologie, et existentialo-marxisme à la faculte de droit*, T.X, Paris 1965, s. 174.
27. İbid. 175.
28. İbid. 176.
29. İbid. 176.
30. İbid. 176-177.
31. Güriz: s. 440.
32. İbid. 440.

---

* *Çağdaş Hukuk Felsefesi ve Hukuk Kuramı İncelemeleri*. Hazırlayan: Hayrettin Ökçesiz, Alkım Yayınları, İstanbul, 1997, ss. 481-486.

NİÇİN FELSEFE?

NECATİ ÖNER

Sayın Başkan, Değerli konuklar!

Farklı bilgi türleri vardır. Bilim, din, sanat, teknik, felsefe gibi. Bunların içerisinde ne olduğu ve değeri üzerinde biribirine zıt hükümler verileni felsefedir. Felsefe bazan çok değersiz bulunur, tehlikeli görülür; bazan ona çok üstün değer atfedilir, kendinden çok şey beklenir.

Toplumumuzda felsefeye verilen olumsuz not daha fazladır. Felsefeciye, üşütük, komünist veya dinsiz gözü ile bakanların sayısı az değildir. Felsefe öğrencisi olarak, felsefe hocası olarak bu haksız ithamlardan pek rahatsız olmuşumdur. Hatta öğrenciliğim zamanında bazı çevrelerde felsefe öğrencisi olduğumu sakladığım olmuştur.

Bırakınız halkın bu yanlış kanaatlerini, seçkin kişiler arasında da felsefeye iyi gözle bakmayanlar vardır. Hele şairlerimiz arasında bunların sayısı daha çoktur.

Mesela, 17. asır şairlerimizden Nabî "Hikmet-i Felsefeden eyle hezar" diyor, yani ondan çekin, kork.

Yahya Kemal Beyatlı "Felsefe tarihini yakından biliyoruz. Bir filozofun hem de aksi bir nazariye ile halef olduğu ve hükümlerin muttasıl değiştiği malumdur. Eğer milletler nazariyeleri muttasıl değişen filozoflar silsilesinin kafasına tâbi olarak döğüşselerdi Kürre-i arz üzerinde tekevvün hadisesi dururdu" diyor.

Necip Fazıl Kısakürek ise felsefeyi şöyle görüyor: "Felsefe, bir çuval çürük ceviz içinde bulunan bir sağlam cevizi el yordamı ile bulmaya benzer".

Batıda da felsefeyi ağır dille eleştirenler olmuştur. Kendisi de bir filozof olan J.J. Rousseau bakınız ne diyor: "Yalnız şunu soracağım: Felsefe nedir? En tanınmış filozofların kitaplarında bulduğumuz nedir? Onları dinlerken insan kendini, bir pazar yerinde avaz avaz çağıran bir sürü madrabaz arasında sanır; her biri bana gelin, bana gelen aldanmaz diye bağırır durur. Kimi, cisimlerin mevcut olmadığını, herşeyin tasavvurda yaşadığını iddia eder, kimi maddeden gayri olmadığını ileri sürer ve Allah dünyanın kendisidir der. Birisi isbata kalkar ki, dünyada iyilik kötülük yoktur. Hayır ve şer birer kuruntudan ibarettir. Öteki der ki, insanlar birer canavardır, birbirlerini parçalayıp yemeleri cürüm sayılmaz.

En büyük filozoflar, bu faydalı dersleri siz yalnız kendi çocuklarınıza, kendi dostlarınıza verin ne olur! Hem siz fikirlerinizin meyvasını daha çabuk elde edersiniz, hem de bizim çocuklarımız sizin mezhebinize girmek tehlikesinden kurtulmuş olur."

Bu misaller çoğaltılabilir.

Aksi görüşte olanlar da vardır.

Descartes, "Felsefesiz yaşamak gözü kapalı yaşamaktır" diyor.

Claude Bernard, "Jimnastik sayesinde bedenimiz güçlendiği gibi, bir zihin jimnastiği sayılan felsefe sayesinde de aklımız güçlenmektedir" diyor.

1960'larda bir Fransız yazar şöyle yazıyordu: "İnsanlık için tehlike ne atom bombasından ne de hidrojen bombasından gelir; tehlike filozoftan gelmektedir. Bakınız, bugün dünya Batı-Doğu diye iki düşman kampa ayrılmış, birbirini yok etme hazırlığı ve yokolma korkusu içindedirler. Arada asıl çarpışan, filozofların fikirleridir. Bir tarafta Volter'ler, Rousseau'lar, diğer tarafta Marx'lar, Engels'ler... Büyük kitleler, bu filozofların adını bile duymadan onların fikirleri peşinde koşup düşman kamplara ayrılıyorlar. Demek ki, bugün insanlığın içinde bulunduğu tehlike filozoftan geliyor; o halde kurtuluşu da ondan beklemek lâzımdır. İnsanlığı girdiği bu çıkmazdan kurtaracak filozofu bekleyelim."

İşte böyle birbirine zıt hükümlerle değerlendirilen felsefe nedir? Başka bir ifade ile, nasıl bir bilgi türüdür?

Fransız filozofu Jules Lachelier, felsefe öğrenimini tamamlayıp Toulous'a tayin ediliyor. İlk derste Felsefe nedir? diye soruyor; kendisi, öğrencilerin hayretleri arasında "bilmiyorum" diyor. Olay şehre yayılıyor, kahve ve evlerde alay mevzuu oluyor, diyorlar ki, Paris'ten bir öğretmen tayin edilmiş, daha öğreteceği disiplinin ne olduğunu bilmiyormuş.

Sokrat'ın: "Bir şey biliyorum, o da hiçbir şey bilmediğimdir." sözü ne kadar anlamlı ve düşünmeye değerse, Lachelier'nin felsefe nedir? Sorusuna verdiği bilmiyorum cevabı da o kadar anlamlı ve düşünmeye değer.

Lachelier'nin felsefenin ne olduğunu bilmiyorum demesi, onun herkesin üzerinde anlaşabileceği genel geçerliliği olan, kesin bir tanımının yapılamaz olduğunu belirtmek için olsa gerektir. Felsefenin mantıkçıların dili ile "efradını cami, ağyarını mani" türünden kesin bir tanımını yapamayız ama, böyle bir disiplinin mevcut olduğu açıktır. Çünkü, lehinde aleyhinde o kadar söz söyleniyor, dersi var, hocası var vs.

Felsefe anlayışları devirden devire, hatta filozoftan filozofa değiştiği için genel geçerliliği olan bir tarif yapamıyoruz, ama farklı felsefelerin ortak noktalarını yakalayarak onun meşguliyet alanını gösterebiliriz.

Jaspers bunları şöyle açıklıyor:

1. Hayret: Eflâtun ve Aristo felsefenin doğuş sebebi olarak hayret duygusunu gösteriyorlardı. Yıldızları, güneşi seyretme, insana kâinatın tetkikini telkin ediyor. İnsan yabancı gördüğü şey karşısında hayret ederek onun ne olduğunu bilmek ister. İnsan, tabiatı gereği bilme arzu ve gücüne sahiptir.

2. Şüphe: İnsan gerçeğin bilgisi karşısında şüpheye düşer. Aynı konuda görüşlerin oluşu ve duyu organlarının aldanması, şüpheyi kamçılayıcı unsurlardır. İnsanda kesin bilgiyi elde etme temayülü de vardır; bunun kamçısı da şüphedir.

3. İnsanın sarsılması: İnsan dış dünyanın bilgisi ile uğraşırken kendini unutuyor. Dikkatini kendi üzerine çekince sarsıntı geçiriyor. İşte bu sarsıntı da felsefî düşüncenin bir kaynağıdır.

Böylece:

Hayret, Eflâtun ve Aristo'yu varlığın özünü aramaya sevketti.

Şüphe, Descartes'ı şüphe edilemez kesin bilgiye yöneltti. İnsanın sarsılması, Stoacıları hayatın ızdırabında ruhun sükûnunu aramaya yöneltti.

Bu üç âmil, yani hayret ve bilgi, şüphe ve kesin bilgi, insanın durumunun âlemde yokoluşu ve bizzat kendisi, Jaspers'e iştirak ederek diyeceğiz ki, bizi, bugün de felsefe yapmaya iten bu âmillerdir.

Şimdi bunları ele alarak, bu sebeplerle yapılan felsefenin ne tür bir bilgi olduğunu açıklamaya çalışacağım.

1. İlk ikisi, yani hayret ve şüphe, bilimsel bilginin doğmasının da sebepleridir. İnsan belli metodlarla varlığın bilgisini bilimsel bilgi olarak ortaya koyar. İnsanın bu faaliyetinde hayret ve şüphenin çok büyük ölçüde rol oynadığı açıktır. Madem ki insan bu temayüllerini tatmin için bilim yapıyor, öyle ise felsefeye neden ihtiyaç duyuyor?

Bilimler insanın hayret karşısında bilim arzusunu karşılasa ve şüphesini giderici sağlam bilgi verse bile, o bilgi felsefenin yerini tutmuyor, insan bilimin verdiği ile yetinemiyor.

Bilimin vardığı bir sonuç veya çözdüğü bir mesele felsefeye bir kapı açar. Leon Brunschwieg "Felsefe çözülmemiş meselelerin ilmidir" derken, durumu aydınlığa çıkarıyor. İnsan tabiatı gereği bilimin verdiğini değerlendirip onu aşmak ister.

Felsefe meselesi çözüldü mü felsefe olmaktan çıkar. Jaspers'in "Felsefe yapmak, yolda olmaktır" sözü bu fikri ne güzel ifade ediyor. O halde felsefe insanın durmadan ileriye atılmak, verileni eleştirme, yeni çözüm yolları arama çabasının bir ürünü olarak ortaya çıkıyor.

Felsefe yalnız bilimin verileri üzerinde dayanarak öteye geçmeye çalışmaz, diğer bilgi türlerinde de aynı şeyi yapar. Bilime dayanarak yapılan bilim felsefesi gibi, din verilerine dayanarak yapılan din felsefesi, sanatın verilerine dayanarak yapılan sanat felsefesi gibi... Ne kadar bilgi türü varsa o kadar felsefe vardır. Öyle ise, bu açıdan felsefeyi "bilgi üzerinde bilgi" diye tanımlayabiliriz.

Bu sözden, felsefenin yalnız bilgi teorisinden ibaret olduğu anlaşılmamalıdır. Felsefenin diğer dalları da bu tanımın dışına çıkmaz. Ontoloji yapan filozof da diğer bilgi dallarının verdiği bilgilere dayanmıyor mu?

Bilgi üzerinde bilgi derken iki bilginin aynı türden olduğunu söylemek istemiyorum. Yani, felsefenin herhangi bir bilgi türünün verdiği bilgilere dayanarak ileri gitmesini, dayandığı bilgi türüne kendi cinsinden ek yaparak geliştirmeyi hedef aldığını söylemiyorum. Felsefenin herhangi bir bilgi türüne dayanarak ileri gitmesi ifadesinden şunu anlıyorum: Felsefe, herhangi bir bilgi türünün verileri üzerinde veya o bilgi türünün aksettirdiği, tanıttığı varlık türü üzerinde düşünmedir. Bu düşünme, bir bakımdan onların değerlendirilmesidir. Değerlendirme geniş alanda olur. Mesela verilenin hakikat değeri üzerinde durulabilir. Kullanılan metodun değerlendirilmesi olabilir. Ele alınan verilerin diğer bilgi türleri ile şu veya bu alanda mukayese edilerek değerlendirilmesine gidilebilir, vs.

Eğer bir bilgi türünün tanıttığı varlık türü bahis konusu ise, yine o bilgi dalının verilerine veya başka bilgi türlerinden de faydalanılarak o varlık türünün mahiyeti hakkında veya diğer varlık türlerini de dikkate alarak, varlık hakkında değerlendirme yapılır.

Bütün bu çabalar, insandaki hayret ve şüphe duygusunun doğurduğu bilme arzusunun sonucudur.

Felsefi bilginin bir özelliği de, filozofun damgasını taşıyor olmasıdır. Felsefede, tamamen objeye bağlı kalan bilimin objektifliği yoktur. Bu hükümle felsefeye küçültücü bir anlam vermek istemiyorum. Burada felsefi eserin, onu ortaya koyana bağlı olduğunu vurgulamak istiyorum. Tıpkı sanat eseri ile sanatkârın münasebeti gibi. Bu fikrime biraz açıklık getireyim: Jean Rostand şöyle diyor: "Eğer herhangi bir bilim adamı şu keşfi yapmamışsa, başka birisi de bir süre sonra aynısını yapabilir. Mendel, veraset kanunlarını buldu ve bu buluşu tanınmadan öldü. Kırk sene sonra üç kişi aynı kanunları tekrar buldu. Fakat yazılmamış poetik bir şaheser asla yazılmaz." Bu hüküm doğrudur. Eğer Newton çekim kanununu bulmasa idi onu bir başkası bulacaktı. Halbuki, eğer Mimar Sinan Selimiye'yi yapmasa idi, bu eser yapılmamış olacaktı veya Ahmet Haşim "Medivenler" şiirini yazmasa idi, bu şiiri başkası yazmayacaktı. İşte felsefi eserler de bu sanat eserleri gibidir. Eğer Kant, *Saf Aklın Tenkidi*'ni yazmasa idi, bu eseri başkası yazamayacaktı. İşte felsefenin sübjektifliğinden bunu kastediyorum.

Her bilgi üzerinde derinliğine düşünme olan felsefe yer yer irrasyonel'le karşılaşır, adeta aklın sınırına ulaşır. Kant, saf aklın tenkidinde bu sırrı göstermişti. Antinomilerle karşılaşınca, bilimi yapan akılla metafiziğin imkânsızlığını söylüyordu. Bu bir anlamda aklın sınırına işarettir. Fakat insan orada durmuyor, daha ileri geçmek istiyor. Bu sınırı gösteren Kant, başka yerden ona kapı açıyor. Pratik aklın tenkidinde ahlâk yolu ile metafiziğe gidiyordu.

İnsanın tabiata yönelişinde elde ettiği bilgiler üzerinde derin düşünme, insanı kendisini aşan bir varlık karşısına getirir. İnsanın böyle bir varlık karşısında bulunduğunu anlaması, kendisine döndüğü zaman daha belirgin olur.

Şimdi üçüncü âmil; yani insanın sarsılmasını ele alalım: İnsanı inceleyen ilimler; biyoloji, sosyoloji, psikoloji. Bunlar insanı incelerken bir bakıma onu ellerinden kaçırıyorlar. Çünkü bu ilimler, insanı bir obje gibi, üniversalliği içinde alıyorlar. İnsanı şu masa, şu

gözlük gibi inceliyorlar. İnsan kendisini bir obje olarak ele alınca, Sartre'nin dediği gibi "İnsan kendisi olmaktan başka birşey oluyor", kendi benliğinin dışına çıkıyor. İnsan, şu masa, şu gözlük gibi değildir. Onu anlamak için, insanı sübjektiflik içerisinde ele almak lazımdır. İnsanın bu yolla kendisi için elde edeceği bilgiden bir ahlâk, bir davranış şekli çıkar. Asrımızın önemli bir felsefe akımı, existensializm insanı bu açıdan ele almıştır.

İnsan kendini bu açıdan ele alıp düşündüğünde, kendisinin bu âleme terkedilmiş, yalnız, ölümün, yokolmanın eşiğinde bulunduğunu hisseder; bir sarsıntı geçirir, bir korku, bir anguas, varoluşunun şuuruna vardırır.

İnsanın böyle bir durumda bulunması, onu kendisini aşan mutlak bir varlıkla, yani Allah'la karşı karşıya getirir.

İnsan içinde bulunduğu bu durumda ihtiyacı olan güvenceyi, "temporelle" olanla, yani kendisi gibi, dünyevi, geçici olanla (eş, dost, aile, devlet v.s.) tam sağlayamaz. Zaten kendisi gibi olan varlık türleri, bir noktadan itibaren onunla olma imkânına sahip değillerdir. İnsanın yalnızlığı da bu noktada başlar. İşte insanın bu hali, felsefe yapmaya bir imkân hazırlar. Eğer bu imkân mutlağa açılarak kullanılırsa insanı mutluluğa, yok bu imkân mutlağa kapalı olarak kullanılırsa bedbinliğe götüren felsefe ortaya çıkar.

Buraya kadar söylediklerimde felsefenin bir tanımını yapmadım, ama onun meşguliyet alanına işaret ettim. Ne tür bir bilgi olduğunu göstermeye çalıştım.

Bu tür bilginin bir farkı da, karşı görüşlerin yer aldığı bir bilgi dalı oluşudur. Felsefe tarihi birbirini nakzeden fikirlerle doludur. Ortaya konan bir teori onu yok etmeye kalkışan başka bir teori ile karşılanır. İşte bu birbirine karşı olan fikirlerin kavgaları ile felsefe sürüp gider. Gusdorf'un dediği gibi "hiçbir felsefe, felsefeye son veremedi"; en belirgin örneği Gazâlî'dir. *Tahâfütü'l-Felâsife* (Filozofların Tutarsızlığı, Çöküşü) adlı eseri ile devrinde hâkim olan felsefeyi eleştirdi.

Değerli arkadaşım Prof. Dr. Mübahat Türker-Küyel *Üç Tahafüt'e Göre Din Felsefe Münasebeti* adlı eserinde, belirttiği gibi, Gazâlî felsefeyi yıkmaya çalışırken kendisi felsefe yaptı ve filozofların arasına girdi.

Pascal diyordu ki; "Felsefe ile alay etmek felsefe yapmaktır."

Bunlar şunu gösteriyor:

Felsefeden kurtuluş yoktur. Felsefe yapmak, insanın tabiatı gereğidir. Adeta buna mecbur edilmiştir.

Aristo şöyle diyordu:

"Felsefe yapmak lâzımdır diyorsunuz, o halde felsefe yapmak lâzımdır. Felsefe yapmamak mı lâzımdır diyorsunuz, bunu yapmak için yine felsefe yapmak lâzımdır." Bu ikinci şıkka en güzel örnek, demin bahsettiğim Gazâlî misalidir.

Bu anlattıklarımdan "niçin felsefe" sorusunun cevabını bulabiliriz. Verilecek cevapları üç ayrı noktada toplamak mümkündür:

1. Felsefe yapmak insanın kaçamayacağı bir faaliyettir. İnsan tabiatı gereği, zorunlu olarak felsefe yapar.

2. J.J. Rousseau'nun ve Y.K. Beyatlı'nın küçültücü bir nitelik olarak gördükleri, felsefenin farklı fikirleri içinde bulundurması, bu kanaatler zıddına, felsefenin övülmeye değer üstün bir tarafının ifadesidir.

Farklı fikirlerin ortaya çıkışı ve bunların birbirlerini yok edememeleri, insanın mutlak bir bilgiyi elde edemeyeceğinin delilidir. Bu da insanın fanatik, dogmatik olmaması gerektiğini telkin eder. Bu telkin, insanda hoşgörü fikrinin en etken sebebidir.

Hoşgörü fikri, insanın insanca yaşaması için gerekli bir şarttır. Hele hürriyetçi demokrasilerde, eğer bir toplumun fertlerinde hoşgörü yoksa, o toplumun kanunlarını ne kadar demokratik yaparsanız yapınız, hürriyetçi demokrasiyi orada yerleştiremezsiniz.

Hoşgörünün bulunmadığı yerde taassup bulunur. Taassup bir inanca, bir fikre körü körüne bağlı olma halidir. Fakat bir inanca, bir fikre sıkı sıkıya bağlı olma hali her zaman taassupla vasıflandırılmaz. Bu kelime bizde bazan yanlış kullanılmaktadır. Taassupta bir fikre, bir inanca sıkı sıkıya bağlı olma yanında bir de saldırganlık vardır. Mutaassıp kişi, kendisinin iştirak etmediği fikri ve kanaatleri hoşgörmez; onları şiddet yolu ile yok etmeye hazır bir durumda bulunur. Taassup yalnız dinde değil, başka alanlarda da vardır. Fikir taassubu vardır, ideoloji taasubu vardır. Taasubun her şekli, ferdin insancaٍ yaşamasını, toplumların gelişmesini engeller.

Başka inanç ve kanaatlere saygılı olmak ve onlara hak tanımak, kendi inanç ve kanaatine bağlı olmamak demek olmadığı gibi, bütün inanç ve kanaatler karşısında kayıtsız kalmak da demek değildir. Herhangi bir inanç ve kanaate sıkı sıkıya bağlı olan bir kişi pekala hoşgörü sahibi olabilir.

İkinci cevabı da şöyle formüle edebiliriz: Hoşgörülü, yani medenî insan yetiştirmek için felsefeye ihtiyaç vardır.

3. Felsefî düşünce, bir problem üzerine eğildiğinde, sonuçta mutlak bir varlık karşısında bulunur. Bazan böyle bir varlığın şuuruna varır. O halde felsefe ile mutlağa açılma, yani Allah'a götüren yola girme imkânı vardır. Bu yol ise, insanı mutluluğa götüren en sağlam yoldur.

Böylece niçin felsefe? sorusunu cevaplandırmaya çalıştım. Tabii bu cevap yeni bir konuyu akla getiriyor. O da şudur:

Madem ki felsefe yapmamız lâzımdır, bu felsefe nasıl olmalıdır? Bu soru iki ayrı konuyu içeriyor:

1. Felsefe eğitimi nerede ve nasıl yapılmalı?

2. Hangi tür felsefe yapılmalı?

Her iki soru toplanarak şöyle ifade edilebilir:

Nasıl felsefe?

Bunun cevabı da ayrı bir yazının konusu olacaktır.*

* *Felsefe Yolunda Düşünceler,* Akçağ Yayınları, 2. baskı, Ankara, 1999, ss. 9-19.

METAFİZİK'TEN FELSEFE'YE

YAMAN ÖRS

SORUN

Felsefenin, daha açık olarak onun yöntem bilgisinin temel sorunlarından birini, metafizik alanı, bu alanın ne olduğu konusu oluşturagelmiştir. Okuyucumun bu saptamaya, bunun yanında konunun bugün de "güncelliğini" koruduğu kanısına katılacağı düşüncesindeyim. Yine onun yakından bileceği gibi, çağımızda Metafizik'i felsefe etkinliğinden tümüyle dışlayanlar; buna karşılık onu "yüce" bir uğraşı olarak görenler; bunun yanında onu felsefe ile neredeyse özdeşleyenler var. Bütün bu tutumların, belli başlı her kavramda söz konusu olduğu gibi bir yorum işi olmalarının yanında, belki bundan da önce birer tanım sorunu olduklarını vurgulamamız gerekecektir.

Ben bu yazımın sınırları içinde metafiziği savunan ve ona karşı çıkanların görüşlerini özetledikten sonra onu, seyrek olmayarak yapıldığı gibi bilim etkinliği ile karşılaştıracağım. Daha sonraki iki bölümde ise onun özellikle tanımsallıkla felsefede yöntembilgisinin ışığında ve kendi görüşlerimin doğrultusunda tartışacağım. Sanırım okuyucumun bekleyebileceği gibi, bu tartışmayı yürütürken *Felsefe Tartışmaları'nın 11. Kitabı*'nda Metafizik üzerine çıkan yazılar da kaynak olarak bana yardımcı olacaktır.

METAFİZİK'İN SAVUNULMASI

"Metafizik, Varolanı Varolan olarak düşünür. Varolanın ne olduğunun sorulduğu her yerde, varolan olarak Varolan görülür... Metafizik, Varolan olarak Varolan hakkındaki sorusuna verdiği yanıtlarda, Varolandan önce Varlığı tanımlamıştır. Bundan ötürü Varlığı zorunlu olarak dile getirir. Fakat metafizik, Varlığın kendisini dile getirmez, çünkü Varlığı kendi hakikatinde, hakitate açıklık olarak ve açıklığı da kendi özünde düşünmez" (1, s. 7, 10-11).

Bu alıntı, çağımızın varoluşçu filozoflarından Martin Heidegger'in *Metafizik Nedir?* adlı yapıtından aktarılmıştır. Görünüşe göre yapıtının tümünün bu tür anlatımlarla dolu olduğu ünlü düşünür örneğin şöyle savlarda bulunuyor: "Varlık -derin fakat henüz açılmamış olan özünü Hiçin köklü korkuda bize gönderdiği Varlık- olmasaydı, Varolanın tümü Varlıksızlık içinde kalırdı. Ancak bu da Varlık terkedilmişliği olarak hiçolan bir Hiç değildir, çünkü o, Varlığn hakikatine aittir..." (1, s. 46).

Bu alıntılar bana, bir yandan Russell'ın varoluşçulukla ilgili olarak, bu akımda geleneksel anlamda felsefe olarak tanınabilecek bir şeyler bulmanın zaman zaman güç olduğu biçimindeki görüşünü anımsatıyor (2, s. 302). Bir yandan da, Reichenbach'ın bilimsel felsefe'yi tanıttığı yapıtının sorunsalını ortaya koyduğu ilk bölümünde Hegel'den yaptığı alıntıyı düşündürüyor: "Us, sonsuz bir güç olduğu ölçüde bir tözdür de; onun kendi sonsuz özü ise tüm doğal ve tinsel yaşamın temelindedir, bu özü harekete geçiren sonsuz biçimin de temelinde olduğu gibi. Us bütün nesnelerin varoluşlarını borçlu oldukları tözdür." Geçen yüzyılın ünlü filozofunun bu sözlerinin ne anlama gelebileceğini tartışan Reichenbach yapıtında önce, düşüncelerinin içerikleri bir yana filozofların düşündüklerini genelde neden böyle anlaşılmaz bir biçimde dile getirdikleri sorusuna yanıt arayacaktır; felsefenin ne olduğu ve ne olması gerektiği konusunu ele almadan önce yapmak istediği de budur (3, s. 3-4). Ben ise burada, onun yaptığı alıntı ile metafizik arasındaki bağlantıyı açmaya gerek görmüyorum.

Ayrıca felsefede (ve genelde) bir terimin "güncel" ve önceki anlamlarının anlambilgisel açıdan ele alınışının, onun tarihsel ve kökbilgisel kökenlerinin açıklığa kavuşturulmasından çok daha önde geldiğini düşündüğümden, "Metafizik"in" Aristo'ya (ve öncesine) götürülen kökenleri (bkz. kay. 4 ve 5) üzerinde de durmuyorum.

Bu yazının sınırları içinde ele alınabilecek değişik metafizik anlayışlarına bundan sonraki bölümlerde değinme fırsatını bulabileceğim. Bu bölümde ise yine ünlü bir çağdaş filozofun bu konudaki görüşlerine çok kısa olarak yer verebilirim. Günümüzün deneyciliğine ve yerleşmiş bilim anlayışına yönelttiği çok köktenci eleştirileriyle tanınan P.K. Feyerabend'a göre "Metafizikten arınmış bir bilim dogmacı bir metafizik dizgeye dönüşme yolundadır" (6, s. 115). Metafizik kuramlar ise "en ilkel aşamalarındaki bilimsel kuramlardır. İyice doğrulanmış bir bakış açısıyla çelişiyorlarsa, bu onların o bakış açısına bir almaşık olarak yararlılığını gösterir. Almaşıklar eleştiri amacıyla gereklidir" (6, s. 129). Söz konusu yazısının başlığındaki, "Nasıl iyi bir deneyci olunur?" sorusuna Feyerabend'ın en sonda verdiği yanıt da şöyle: "İyi bir deneyci... en temel ve en genel eleştirinin almaşıklar yardımıyla ortaya konduğunu bildiğinden, böyle almaşıklar icat etmeye çalışır... İlk adım henüz doğrudan doğruya gözlemlere bağlanamayan oldukça genel varsayımları dile getirmek olacaktır; bu demektir ki, ilk adım yeni bir metafizik icat etmek olacaktır" (6, s. 130).

Bu başkaldırıcı filozofun metafizik ile bilim arasındaki bağlantı konusundaki düşüncesini ve metafizik kuramlarla bilimsel kuramları karşılaştırmasını ilgili bölümde ele alacağım. Burada onun almaşıklar üzerindeki saptamasına değinebilirim. Sanırım almaşıkların yalnız bilim ve felsefedeki değil, örneğin tıp, biyoetik, siyasal yaşam gibi bellibaşlı alan ve etkinliklerdeki düşünce geliştirici yeri üzerinde gittikçe daha çok duruluyor ve kanımca bu çok yerindedir. Ancak belli bir konuda belli bir görüş eğilim ya da yaklaşıma sahip kişinin karşıt düşünceleri dikkate alması çok yerinde oluyorsa da başkaları varken bunları kendisinin gerçekten "yaratması" ne ölçüde beklenebilir? Ayrıca, Feyerabend'lara bu konuda kendi başarı düzeylerinin ne olduğunu, bunu nasıl saptadıklarını, ürünlerin başkalarına hangi iletişim yollarıyla aktardıklarını soramaz mıyız? Kanımca burada gözden kaçırılan nokta, almaşıkları dikkate alma konusunun eleştirisel düşüncenin neredeyse tümünün yerine konması eğilimidir. Burada adı konmamış olsa da, eytişim ("diyalektik") ilkesine uygun olarak eleştirisel düşünceyi savunmak gerçekten övgüye değer; ancak, yerine göre "gediklerle" dolu görüşler ileri sürüp bunların güdüleyici sonuçlarını beklemektense, şu ya da bu ölçüde kalıcı olacak "olumlu" düşünceler geliştirmek, bilgi ve kavram birikimine daha doğrudan katkıda bulunmak daha övülecek bir tutum değil midir? Yoksa, eytişimsel yaklaşıma göre "saçma" ve "zırvanın" büyük güdüleyici etkilerinin bulunduğunu söyleyemez miyiz?

Feyerabend'dan yaptığım kısa alıntılarda "metafizik" teriminin birden çok anlamda kullanılmış olmasının okuyucumun gözünden kaçmamış olacağını düşünüyorum; yazımın akışı içinde de bu konuya yeterince açıklık getirebileceğim düşüncesindeyim. Bu, bir düşünürün kendi kendisiyle tartışabilmesinin, kendi düşüncelerinin eleştirisini yapabilmesinin önemine de bir örnek oluşturabilir kanısındayım. Dengeli bir kuşkuculuk, eytişimsel yaklaşımın, genelde de düşünürlüğün en temel ilkelerinden biri olsa gerek.

METAFİZİK'İN YADSINMASI

Metafizik'e karşı çıkan filozofların arasında bizi buradaki bağlamamızda en başta ilgilendirecek olanlar, kuşkusuz yeni olguculuk akımının temsilcileridir. Ancak ben, yazımın tümünün doğrultusunu da gözönüne alarak, bu konuda Viyana Çevresi düşünürlerinin ve onlardan sonra gelenlerin arasından bir seçim yapmadan onların birtakım genel saptamalarına yer verecek, arada (kanımca okuyucumun beklentisine uygun olarak) Reichenbach'ın bilinen yapıtına baş vurmadan da edemeyeceğim.

Sanırım okuyucumun genellikle bildiği gibi, Viyana Çevresini oluşturan ve Mantıksal Olgucular olarak da bilinen filozofların ya da düşünürlerin ve bilimcilerin temel çıkış noktası felsefenin (yöntembilgisel diyebileceğimiz) konumu ile ilgiliydi. Bu arada, az ya da çok, doğrudan sınanabilirliği bulunmayan tüm geleneksel metafizik öğretileri "anlamsızlık" nitelendirilmesiyle yadsınmakta; bu tür öğretiler, bir bilgi üretimi alanı olarak değil bir etkinlik biçiminde görülen felsefeden dışlanmaktaydı. Belli bir düzeydeki diyelim, dilsel

anlatımlar arasında "anlamlı" ve "anlamsız" olanların ayırdedilmesi felsefenin işi olacaksa, ki öyleydi, bu işe ilk olarak (Wittgenstein'ın da izlediği yola uygun olarak) bu anlatımların çözümlemesiyle başlanmalıydı. Burada, mantıksal ya da yeni olguculuğun dilin temel amacı ile ilgili saptamalarına dikkati çekmeliyiz: Bu amaç, dünyada olup bitenlerle ilgili anlatımların ortaya konmasıdır. Ancak bu anlatımların birer anlam kazanabilmeleri için herkesin önünde deneysel olarak gösterilebilir olmaları gerekmektedir. Buna Gösterilebilirlik ya da Doğrulanabilirlik İlkesi adı verilmiştir.

Bunun yanında, matematik nasıl bilimin simgesel aracı ise, mantık da felsefenin böyle bir aracı idi. Reichenbach'ın sözleriyle, mantık, özellikle simgesel mantık, felsefenin teknik bölümüdür, dolayısıyla da filozof için kaçınılmazdır (3, s. 228).

Mantıkçı olgucular için gerçeklik ise, anlamlılık ile yakından ilişkiliydi; çünkü bir önermenin anlamlı oluşu, son çözümlemede onun duyu deneyimleri aracılığıyla gösterilebilir oluşuna dayanmaktaydı. Bundan dolayı da gerçekliğin saptanmasında gözlem önermelerinin onlar için çok büyük önemi vardır.

Viyana Çevresi düşünürlerinin, bu arada Reichenbach'ın sık olarak vurguladığı gibi, geleneksel "spekülatif" felsefe, doğrulanamaz, doğrulukları gösterilemez savlar aracılığıyla dünyayı açıklama çabası içinde olagelmiştir. Burada, Platon, Descartes, Kant gibi sistem kurucuların (3, s. 121-122) "metafizik sistemlerini" de işin içine katabiliriz. Bu anlamda metafizik, etkinlik olarak olgusal dünyayı "temelden" açıklayıcı bir çaba, sonuç olarak düşünüldüğünde ise bu çabanın getirdiği bir savlar bütünüdür. Bu savlarla algılanabilir, empirik dünya arasında bir ilişkinin kurulamamasından dolayıdır ki bu konuda kökten bir eleştirel tutum almış olan Viyana Çevresi ve izleyicilerine Mantıkçı Empiristler adı da verilmiştir. Olgular dünyasının açıklanması konusu ise bizi bilim etkinliğine getirebilir.

BİLİM VE METAFİZİK

Buradaki bağlamımızda bilim etkinliği ile metafizik konusunun karşılaştırılmasının yerinde olduğu üzerinde genelde okuyucumla düşünce birliği içinde olduğumuzu sanıyorum. Yukarıdaki tartışmamın birtakım bölümleri de bunu ayrıca ortaya koyuyor olmalı. Ben bu karşılaştırmaya metafiziğin birtakım tanımlarını tartışarak başlamakla da, bu tanımlar aracılığıyla yaklaşımımın haklılığı konusunda kanımca destek sağlamış olacağım.

Ünlü filozof Kant'ın *Geleceğin Her Tür Metafiziğine Giriş* adlı yapıtının nitelendirici altbaşlığı şöyledir: *Kendini bir bilim olarak sunabilecek.* Ben bu yapıtla ilgili değerlendirmemi, *Felsefe Tartışmaları*'nda daha önce çok kısa biçimde de olsa yapmıştım[7]. "Bilim" teriminin Kant'ın zamanında ve onun tarafından ne gibi bir içerikle kullanılmış olduğu önemsiz olmamakla birlikte konuyu açmak için yeterince yerimiz bulunmuyor. Burada, kitabının giriş bölümlerinden birinin başlığı bize bu konuda bir ipucu da vermektedir: "Bütün Metafizik Bilgiye Özgü Olan Üzerine". Onun başlangıcında metafiziğin kökenlerinden söz ederken de şunları söylemektedir büyük filozof: Bir kez, metafizik kavramının içinde metafizik bilginin empirik olamayacağı niteliği yatmaktadır. Metafizik bilgi, deneyimin ötesinde yer aldığı için fiziksel olamayacaktır; ilkeleri de deneyimden çıkarılmamalıdır. Böylelikle metafizik a priori bilgidir, saf anlama ve saf ustan çıkmaktadır. Onu saf matematikten ayırmak için de saf felsefi bilgi olarak adlandırılması gerekecektir (8, s. 15).

Görülüyor ki Kant her durumda, metafiziği (ve felsefeyi) bilgi üretici bir etkinlik olarak görmektedir; dolayısıyla onu (bir) Bilim olarak nitelendirmesini doğal karşılayabiliriz. Çağımızda ise, örneğin bir felsefe sözlüğünde Metafizik, Eskil Çağda Aristo'nun yaptığı tanıma da yer vermektedir: "Varlığı kendisi olarak ve ona temelde ait olan nitelikleri inceleyen bilim"[9]. Bir başkasında ise o, "şeylerin ilk nedenlerinin ve ilkelerinin bilgisi" biçiminde tanıtılmaktadır[10].

Kanımca bütün bu ve benzeri yaklaşımlardaki ortak nokta, evreni tüketici bir biçimde anlayabilmenin, açıklayabilmenin temel araçları olacak çıkış noktalarını, "aksiyomları",

çok az sayıdaki bir "ilk önermeler bütününü" ortaya koymaktır. Kant, "metafizik bilginin" deneyimin ötesinde yer aldığını, empirik ve fiziksel olamayacağını söylerken gerçekte bu, bilgikuramsal ("epistemolojik") bir saptamadır, varlıkbilgisel ("ontolojik") değil. Bir başka deyişle bu filozof, ilke olarak bütün ussalcı düşünürler gibi empirik dünyadaki fiziksel varlıklarla ilgili bilgilerimizi elde ederken gerekli olan temel ilkeleri deneyime gerek kalmadan "metafizik" yoluyla bulabilceğimizi belirtiyor; yoksa, hiç olmazsa bilinçli bir biçimde bunların bir başka dünyaya ait oldukları için böyle incelenmeleri gerektiğini anlatmak istemiyor.

Bir felsefecimiz, bilim üzerine yazdığı kitabının arkasına koyduğu sözlükçede, metafizik'i "en başta şeylerin son doğasıyla, ya da normal olarak deneyim dünyamızın ötesindeki bir gerçek'le ilgilenen felsefe dalı" biçiminde tanımlıyor. Sonra da Ontoloji'ye gönderme yapıyor; orada ise şunlar yazmaktadır: "Metafiziğin, son çözümlemedeki varlığın doğasıyla ilgilenen bölümü" (11, s. 286, 288).

İlgili örnekleri ne ölçüde çoğaltırsak çoğaltalım, metafizik, ontoloji, epistemoloji gibi eski, geleneksel, "spekülatif" (ancak henüz büyük ölçüde direnen) felsefenin dünyaya ilişkin bilgi üretimi savında olan tüm bölümleri, dalları vb., işlevlerini, varlık nedenlerini artık yitirmişlerdir; çünkü dünyayı kuramlar ve yasa düzeyi genellemeler yoluyla az ya da çok doğrudan açıklama işini üstlenmiş olan çağdaş bilimin gelişmesiyle felsefenin (kanımca onun tüm dallarının) olup bitenleri anlamamızdaki yeri netlik kazanmıştır. Çağımızda felsefenin (yöntembilgisel) konumunu kökten sorgulamış olan Viyana Çevresi düşünürleri ve onların izleyicileri kaygı ve saptamalarında kanımca tümüyle haklıdırlar. Felsefe bugün artık bir üstdildir; kanımca daha doğru anlatımıyla bir üstetkinlik[7] olmalıdır.

Daha geniş kapsamlı olarak felsefe bir üstetkinlikse, onun ilk, en başta gelen, en temel işlevi de, bilim etkinliği ve bilimsel bilgi de içinde olmak üzere bellibaşlı insan etkinliklerini (ki felsefenin kendisi de kuşkusuz bunların arasındadır) kavramsal düzeyde ve eleştirel-anlambilgisel bir yaklaşımla sorgulamak, irdelemek; bu yolla kavramlara, onlarla olup bitenler arasındaki ilişkiye ışık tutucu, aydınlatıcı olmaktır.

Feyerabend'ın daha yukarıda aktardığım, "Metafizik dizgeler en ilkel aşamalarındaki bilimsel kuramlardır" savı, tartışmamızın bu aşamasında yeniden ele alınabilir. Kanımca bu saptama yanlıştır ve temelinde iki çıkış noktası bulunmaktadır. Bir yandan felsefe ve bilim etkinliklerinin birer ötedeğişim olarak görebileceğimiz bugünkü aşamaları onların tarihsel gelişimi içinde daha önceki evreleriyle karıştırılmakta; öte yandan, bu birincisinin doğrultusunda anlambilgisel bir yanlışlık yapılarak etkinliklerin değişik aşamaları ortak biçimde adlandırılmakta, dolayısıyla birbiriyle eş tutulmaktadır. Metafizik dizgeler, "geçerli" oldukları çağlarda çağdaş bilimsel kuramların işlevsel ya da toplumsal-tarihsel karşılıklarıydılar, bugünkü anlamda birer bilimsel kuram değil. Yine böyle devimsel-çözümleyici bir yaklaşımın ışığında bakıldığında, felsefe ile bilim bir zamanlar birlikte yürütülen, yerine göre iç içe olan, ancak günümüzde yöntembilgisel açıdan ayrı düşünülmeleri gereken iki etkinlik olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Aralarındaki ilişki devimsel bir etkileşimdir, ancak bir benzerlik ilişkisi değildir; tarihsel gelişme yöntembilgisinin ışığında ve çözümleyici bir biçimde görüldüğünde, pek öyle olmamıştır da.

FELSEFE EKSİ METAFİZİK

Bu bölümün başlığının, felsefe çevrelerinde hiç de az sayıda olmayacağını düşündüğüm kişide rahatsız edici bir etkisi olabilir. Tartışmamı geliştirmem, düşüncelerimi savunmamla bu rahatsızlık kimlerde ne ölçüde inandırıcı bir biçimde silinir, kuşkusuz bilinemez. Öte yandan, yazının girişinde de belirttiğim bir nokta olarak metafizik ile felsefeyi neredeyse özdeşleyenlerin belki önemli bir bölümü birinci etkinliği savunacak, ikincisini de ilke olarak geleneksel konumunda görecektir. Buna karşılık, metafiziği yadsıyanlar arasında da, kendi açılarından onu geleneksel "spekülatif" felsefeyle önemli ölçüde eş tutanlar,

onları neredeyse bir görenler olacaktır. Ben konuyu yöntembilgisel görüşlerimin doğrultusunda irdelerken çok öz biçimde de olsa, felsefe-metafizik ilişkisinin yorumlanması sırasında ortaya çıkan tüm tutumları da kendi açımdan gözden geçirmiş olacağım.

Yine Viyana Çevresinin kaygısına ve ortaya çıkış, belki de diyebiliriz ki varoluş nedenine dönmek durumundayım. Mantıksal empirizm ya da mantıksal olguculuk, gerçekliğin ve bilginin temelinde bunların başkalarına, toplumsal çevreye deneysel yolla gösterilebilmesini en önemli bir ölçüt olarak kabul ederken felsefede kişisel deneyim ve dayanaksız saptamalara karşı çıkmış oluyordu. Kuşkusuz buradaki dayanak arama gerekçesi, nesnellik, ussallık ve önermelerin güvenilir oluşu bağlamında düşünülmelidir. Bir yandan dünyayı az ya da çok doğrudan anlama ve açıklama işlevi artık tümüyle bilim etkinliğine geçmişken, en başta ondan beklenen nitelikler bundan böyle felsefede de söz konusu olmalıydı. Böyle bir durumda insan usunun dünyayı tanımak için denetli deneylere ve matematiğin uygulanmasına, bunlar olmadığı zaman da deneyimlerden bir ölçüde olsun hesabı verilebilir sonuçlar çıkarmaya başvurmadan yapabileceği pek bir şey kalmıyordu. Reichenbach'ın Bilimsel Felsefesi'nden benim çok öz olarak çıkarabildiğim sonuç da kabaca böyle özetlenebilir.

Felsefe etkinliğinde anlambilgisel ("semantik") yönün önemi ne ölçüde vurgulansa yine de azdır. Daha yukarda da değindiğim gibi "metafizik" terimi, daha pek çok terimde olduğu biçimde birden çok anlamda kullanılmakta, ancak bu, tartışma ve kavramsal değerlendirmelerde sanırım pek dikkate alınmamaktadır. İlgili tartışmalar da, terim tek bir anlamda kullanılmışçasına yürütülmektedir. Bunun ise, genelde olduğu gibi felsefede de iletişim güçlüğü ve kavram karmaşasına yol açmasına sık olarak tanık oluyoruz. Kanımca bu, değişik yaklaşımların ışığında da düşünülse felsefeye, onun temel eleştirel-çözümleyici tutumda bulunma savına tümüyle ters düşmektedir. Bunun yanında da yine yukarda değindiğim gibi, terimlerle ilgili kökbilgisel ve tarihsel bilgiler onun belli bir bağlamda anlambilgisi açışından ele alınmasının yerine geçemez; olsa olsa ona yardımcı olabilir.

"Metafizik" konusunda şu andaki durumun ve benim dile getirdiğim kaygıların haklılığının da ilke olarak felsefedeki genel durumdan değişik olmadığını vurgulamalıyım. Bu terimin bizi burada ilgilendirdiği ölçüde en az iki temel anlamı bulunmaktadır. Birincisi, yukarda gördüğümüz gibi değişik tanımları bulunsa da Metafizik, felsefe içinde yer alan ve onu yürütenlerin kendisinden birtakım "önemli" beklentilerinin söz konusu olduğu bir etkinliktir (ya da altetkinliktir). Bu beklentilerin geçerli ve haklı olmadığı biçimindeki yeni olgucu saptamaya katıldığımı, buradaki tartışmamda açıklamaya çalışıyorum. İkinci olarak metafizik, belli başlı etkinliklerin, altetkinliklerin yürütülmesi sırasında onları yürütenlerce (ön) dayanak olarak varsayılan düşünsel çıkış noktaları olarak görülebilir; görülmektedir de. Örneğin bilim etkinliğini yürütebilmek için şu tür temel varsayımlarımızın bulunması gerekecektir: Bizim duyularımızdan ve algılarımızdan bağımsız bir gerçekler dünyasının bulunduğu; bu gerçekler dünyasının bizce anlaşılabilir, demek oluyor ki bizim tarafımızdan en azından bir ölçüde deneyimle anlaşılabilir ve bilinebilir olduğu; bu dünyanın bilinmeye ve anlaşılmaya değer olacağı (11, s. 8) ve olabilecek başka çıkış noktaları.

İkinci anlamdaki Metafizik'e sanırım ilke olarak ve hangi okula bağlı olursa olsun hiç bir filozof karşı çıkamayacaktır. Ancak terim felsefe evrimi boyunca birinci anlamıyla öylesine yüklenmiştir ki, felsefede yeni yaklaşımları benimseyen "ilerici" filozof ve düşünürler onun benimseyip savunabilecekleri ikinci anlamını başka bir terimle anlatmak gereğini duymaktadırlar. Benim düşünebildiğim ölçüde o anlamı anlatabilecek bir terim, "felsefi dayanaklar" olabilir.

"Metafizik" teriminin, yukardaki ikisinin yanında, bizi buradaki bağlamımızda ilgilendirecek iki anlamından daha söz açılabilir. Üçüncü olarak diyelim, bu etkinlik sırasında üretilmiş ve değişik filozofların dünyayı çok temelden açıklama çabalarının ürünü olan savlar bütünü söz konusudur, ki biz yaptığımız alıntılarla bunların çok az sayıdaki

örneklerini yukarda gördük. Dördüncüsü, metafizik (ve genelde felsefe) yaparken filozofların geliştirdikleri ya da kullandıkları kavramsal-mantıksal-anlambilgisel-eleştirel araçlar, teknikler, düşünüş ve yaklaşım biçimleri var; örneğin Kant'ın geliştirdiği ya da alıp kullandığı (ve geliştirdiği) çözümleyici, eleştirel, aşkın yaklaşımlar, yöntemler[12] gibi. Metafizik etkinliğini yürütenlerin gerçek diyebileceğimiz amaçları düşünüldüğünde, bu araçlara bir bakıma etkinliğin yan ürünleri gözüyle bakabiliriz. Yukarda dile getirilenler dikkate alınır ve yazının tümünden bir tutarlılık beklenirse, kanımca burada bizim tartışmamız açısından önemli olan nokta, geleneksel diyebileceğimiz metafizik etkinliğinin "bilgi" olarak görülegelmiş ürünlerinin bugün geçerli olduğu savına karşı çıkmamız gerektiğidir. Buna karşılık, bu alanda zaman içinde gelişmiş tekniklerden olabildiğince yararlanma hakkını kendimizde bulabilmeliyiz. Böyle bir sonuç çıkarmanın, bilimsel felsefeye aykırı düşmediği gibi gerekli de olabileceği düşüncesindeyim. Ancak kuşkusuz konunun örnekleriyle ve ayrıntılı bir biçimde işlenmesi, ona göre daha açık sonuçlar çıkarılması gerekmektedir.

Belli bir bağlamda kullandığımız terimlerin içerik sınırlarını çizmemiz ne ölçüde güç olursa olsun, onları tek bir anlamda kullanmamızın önemi ve kaçınılmazlığı konusunda kanımca bilim etkinliğinden öğreneceklerimiz var; bu konuda, bilimde bulunması gereken titizlikten çok etkilenen yeni olguculuğun düşüncelerinden öğreneceklerimizin bulunması gibi.

"METAFİZİK UMUTSUZ BİR ÇABADIR"

Bu bölümün başlığı, Reichenbach'ın Bilimsel Felsefesini çeviri yoluyla düşün çevrelerimize kazandırmış olan felsefecimizin ilgili yapıta yazdığı önsözden alınmıştır (13, s. 6). Kanımca bu çaba eskiden de öyleydi, ancak durumun böyle olduğu çağımızda çok büyük açıklıkla kendini göstermektedir: felsefe çevrelerinin bir bölümünde Metafizik'e bugün de duyulan "güven" ne olursa olsun. Reichenbach'ın felsefe ve evrimiyle ilgili olarak yaptığı bir saptama burada bize çok yol gösterici olabilir. Filozofumuzun dikkatimizi çektiği nokta şudur: Felsefe ders kitaplarında genelde yapıldığı gibi, (Kant'tan sonra) geçen yüzyılın filozoflarının geliştirdikleri sistemleri daha önce Kant ya da Platon gibi felsefe tarihinin önde gelen adlarının ortaya koydukları ile eşdüzeyde görmek doğru değildir. Eski sistemler zamanlarının biliminin yansımasıydı ve daha iyi yanıtların bulunamayacağı bir dönemde sorulan sorulara yalancı yanıtlar veriyordu. Oysa 19. yüzyılın felsefe sistemleri, kendi zamanlarının bilimindeki felsefi buluşları görmemiş ve felsefe adı altında safça genellemeler ve benzetimler geliştirmiş kişilerin ürünleridir (3, s. 121-122). Bir başka anlatımla bunlar, sözcüğün bir anlamında birer metafiziktiler; ya da metafizik etkinliğinin felsefe evriminde ortaya çıkmış az sayıdaki örneğine göre daha alt düzeydeki ürünleriydiler.

Tartışmamızın bu aşamasında şu soru sorulabilir: Zamanımızda hiç de az olmayan sayıdaki filozof, neden kendi çağlarının bilimine, onun ürünlerine daha çok, yerine göre önyargısız bir yaklaşımla bakmıyorlar? Neredeyse sürekli olarak felsefenin bilime olan katkısından söz açıp bilimin felsefeye neler verebileceği üzerinde durmuyorlar? Ben benzeri soruları daha önce *Felsefe Tartışmaları*'nda kendi açımdan bir ölçüde yanıtlamaya çalışmıştım. Evrenle, doğayla insanla ilgili genel sorular (ve belki her türlü soruyu) sorarken, kanımca filozofların ilke olarak düşünme eğiliminde oldukları gibi bir sıfır noktasından, sözde nesnel bir açıdan, çok sağlam ya da "mutlak" bir yerden, "metafizik" bir temelden, bunların yanında sözde hiç bir beklentinin bulunmadığı bir konumdan yola çıkılamaz. Soruyu soranın usunda, ne ölçüde silik olursa olsun bir yanıt hazırlığı bulunur kanısındayım. Örneğin bir ilk, en soyut, en genel "Ne?" sorusu bile, sorulduğu bağlamla ilgili olarak bir yanıt beklentisi içinde anlam kazanacaktır. Bu durumda, felsefeyi hep en temel soruların sorulduğu bir alan olarak görmektense kavramsal düzeyde incelenmeye değer konulara, etkinliklere "dışardan" anlambilgisel-eleştirel bir açıdan bakılan bir etkinlik olarak yorumlamak çok daha yerinde olacaktır. O zaman filozoflar için bilimi kendilerininkinin "rakibi" değil, onu bütünleyici bir etkinlik olarak değerlendirme olanağı doğacaktır.

Bugün felsefenin yöntembilgisi açısından sorulması gereken en temel bir soru kanımca şu olmalıdır: "Ben, sürdürdüğüm etkinlikte hangi amaç için neyi araç olarak kullanabilirim?" Kesin olarak bilmiyorum ama, Viyana Çevresi düşünürlerinin açıkça sormadıklarını sandığım bu soru, onların ileri sürdüklerinin içinde belki çok da örtük olmayan bir biçimde vardır; en azından belli bir çüzümlemeyle bunlardan çıkarılabilir. Geleneksel olarak "metafizik" biçiminde adlandırılagelmiş olan etkinlik, ne yolla ya da yollarla evrenin yapısı, doğanın işleyişi, insanın bilgi üretme süreçleri gibi temel konularda bilimin yaptıklarını yapabilmiştir?

Çağcıl zamanların filozofları arasında örneğin Descartes, Spinoza ve Leibniz'in, matematik önermelerin kesinliğini taşıyan bir metafizik oluşturma çabaları; bunlara karşı çıkan Kant'ın sentetik a priori'ye dayanan metafiziği, başarısızlıklarının ötesinde (14, s. 46-47) ve arada geliştirilen düşünsel araçlardan başka, biliminkiyle karşılaştırıldığında "bilgi" olarak adlandırılabilecek ne ortaya koymuşlardır? Metafizikçinin yapmak istediği, herhangi bir kavramsal dizgenin dışında bir konum olmaksa, bu olanaksızdır (15, s. 18). Olgucu filozofların, bu arada örneğin Ayer'in ürettiği, "metafiziğin anlamsızlığını bir çırpıda gösterecek türden anlamlılık ölçütleri" (5, s. 36) kanımca işlevlerini gerçekten yerine getirmişlerdir. Geleneksel türden karşıt düşünceler ise "Metafiziğin olabilirliği" (5, s. 36) savını neye dayandırabilmişlerdir? Bir orta yol bulma yönünde, metafiziği "düşüncel bir etkinlik olarak verdiği doyum, dünya görüşümüze sağladığı katkı göz önünde tutularak değerlendirmek" gerektiği ise (ki bunu, bu son bölümün başlığı için kendisinden alıntı yaptığım felsefecimiz ileri sürmektedir) (16, s. 43), bence hiç de doyurucu değildir. Bu, "felsefi" olmaktan çok ruhbilimsel bir yargıdır.

Metafizik yapan, ona ilgi duyan, bu tutumları olumlu karşılayan düşünürlerin gerçekte yapmaları gereken kanımca şudur: "Ben bu sorunun, ya da bu tür soruların yanıtını bilmiyorum." Ancak sanıyorum insanlar için genellikle olduğu gibi filozoflar söz konusu olduğunda da belki her türden soruya verilebilecek en güç yanıt, "bilmiyorum" (ve "bilmiyoruz") olmalı.*

NOTLAR

1. Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 1, Ankara, 1991.
2. Bertrand Russell, *Wisdom of the West; A Historical Survey of Western Philosophy in its Social and Political Setting*, Macdonald, Londra, 1960.
3. Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles, (1951) 1966.
4. Burce Aune, "Metafizik nedir?", Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları, 11. Kitap*, 19-28, 1992.
5. D.W. Hamlyn, "Metafizik", Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları, 11. Kitap*, 29-36, 1992.
6. Paul K. Feyerabend, *Nasıl İyi bir Deneyci Olunur; Bilgi Sorunlarında Hoşgörü Adına Bir Savunma*, Çev. Kurtuluş Dinçer, Felsefe Tartışmaları, 12. Kitap, 113-135, 1992.
7. Yaman Örs, "Felsefede Bilimsel Söylem", *Felsefe Tartışmaları, 8. Kitap*, 77-94, 1990.
8. Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics, that will be able to present itself as a science*, Çev. P.G. Lucas, Manchester University Press, (1953) 1966.
9. Jacqueline Russ, *Dictionnaire de philosophie*, Bordas, Paris, 1991.
10. Didier Julia, *Dictionnaire de la philosophie*, Larousse, Paris, 1991.
11. Cemal Yıldırım, *Science, its Meaning and Method*, Middle East Technical University, Ankara, 1971.

---

* *Bilimsel Felsefenin Işığında*, Öteki Yayınevi, Ankara, 1998, ss. 147-162.

12. Zeljko Loparic, "Kant's Philosophical Method (1)", *Synthesis Philosophica, 6*: 467-483, 1991.
13. Hans Reichenbach, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev. Cemal Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981.
14. Vehbi Hacıkadiroğlu, "Metafizik üzerine", *Felsefe Tartışmaları, 11. Kitap*, 45-58, 1992.
15. A.J. Ayer, "Metafizik ve Sağduyu", Çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, *Felsefe Tartışmaları, 11. Kİtap*, 5-18, 1992.
16. Cemal Yıldırım, "Metafizik Üzerine Bir İrdeleme", *Felsefe Tartışmaları, 11. Kitap*, 37-44, 1992.

IRKÇILIK NEDİR?

SİNAN ÖZBEK

Giriş

Irkçılığın ortak kabul gören bir tanımını yapmak zor olmakla birlikte, Albert Memmi'nin *Encyclopaedia Universalis*'e alınan tanımlaması görece geniş bir çevre tarafından onay görüyor, Memmi, ırkçılığı şöyle tanımlıyor: Irkçılık, gerçek veya uydurma farklılıklarını genelleştirilmiş mutlaklaştırılmış değerlendirilmesidir. Bu değerlendirme, suçlayanın çıkarına kurbanın ise zararına olup, suçlayanın ayrıcalıklarını veya saldırganlıklarını meşrulaştırmaya yöneliktir.

Özellikle ileri endüstri ülkelerindeki milliyetçi hareketlerin yoğunlaşması, bunu takiben faşist partilerin küçümsenemeyecek oy artışları sağlaması ve göçmenlere/siyahlara/işgal edilmiş topraklarda yaşayan insanlara karşı yoğunlaşan saldırılar, ırkçılık tartışmasını yeni bir önemle karşımıza çıkarıyor. Çok çeşitli altbaşlıkla birlikte süren bu diskurs, olguyu çözümlemekle birlikte etkili mücadele yöntemlerinin yaratılmasını da hedefliyor. Böyle bir tartışmanın sürmesi en azından, kamuoyunun saldırılar karşısında daha duyarlı olmasına, daha yoğun tepkiler vermesine yol açıyor. Artık ırkçıların dahi "ırk" sözcüğünü kullanmamaya özen gösterdiği günümüzde, Türkiye'de bırakınız günlük dili, köşe yazarlarının dahi "ırk" kavramını kullanmadaki cömertlikleri, rahatlıkları bu alandaki sorgulamanın ne denli yetersiz olduğuna gösterge oluyor. Oysa milliyetçiliğin güçlendiği her yerde olduğu gibi bizde de ciddi bir ırkçılık sorgulamasına girmek gerekiyor.

1. Irk Kavramı

Irkçılık diskursunda araştırmacılar, ırk kavramının dil tarihi açısından ele alınıp sorgulanmasını, genellikle verimli bir yol olarak görüyorlar. Irkçılık tartışmasının anahtar kavramı olan ırk, tartışmanın kendisinden oldukça eskidir. Irk kavramı, Imanuel Geiss'ın saptamasıyla, tıpkı bilinç ve bilinçaltında olduğu gibi, çağdaş dilde de deşifre edilmesi, çözümlenmesi gereken derin izler bırakmıştır. Kavram üzerine dil tarihi anlamında yapılacak yoğunlaşma, işte bu çözümleme işlemine hizmet etmelidir. Geiss'a göre; ırk kavramının tarihini aydınlatmak ırkçılığın tarihini doğrudan anlamakta önem taşımaktadır.

Ancak ırkçılık tartışmasında öne çıkmış araştırmacılar, ırk kavramının Batı dillerindeki kökeni konusunda, anlayış birliği içinde değiller. Tartışmanın Fransa'daki önemli ayaklarından biri olan Memmi, ırk (Race) kavramının Fransız diline 15. Yüzyılda girdiğini dolayısıyla yakın zamanlara ait bir kavram olduğunu vurguluyor. Memmi'ye göre kavram (Race) Latince ratio kavramından türemiştir ve bugünkü kullanımında hâlâ "kronolojik düzen" yüklemi içermektedir. Kavramın Geiss tarafından etimolojik ele alınışı, daha ikna edici görünmektedir. Geiss, kavramın 13. yüzyıl Roma diline kadar geri götürülebileceğini vurgular. İspanyol dilinde "raza", Portekizce'de "raça", İtalyanca'da "razza". 16. yüzyılda Fransızcadan İngilizceye bir değişikliğe uğramadan "race" şeklinde geçen kavram, daha sonra Almancaya da aynı şekilde girer. Kant da (1775) kavramı bu haliyle kullanır. Daha sonra 19. yüzyılda Almancalaştırılır ve "Rasse" şeklini alır. Geiss, Memmi'nin aksine kavramın Latince kökenli değil, Arapça kaynaklı olduğunu belirtir. Arapçada kafa, kabile şefi anlamı taşıyan "Ras", ırk kavramının geri götürelerek bağlanabileceği terimdir.

Geiss'a göre Avrupa'da kavramın ilk kez İspanyollar ve Portekizliler tarafından kullanılmış olması, bu ulusların Araplarla olan yakın ilişkileri gözönünde tutulduğunda, yukarıda dile getirilen tezi güçlendirmektedir. Bedeviler, soya özel bir önem vermişlerdir; bireyin bağlı olduğu topluluk, aşiret ve soyla (geneloji) belirlenir. Aynı zamanda aşiretin kim tarafından yönetileceği de soyla ilişki içinde kararlaştırılır. Okuma yazma bilmeyen bu göçebe toplulukta her bir birey, kendi menşeini kimlik ispatı olarak ezbere bilmek durumundadır. Kuşkusuz soy, menşe diğer birçok insan topluluğu için de önemli olagelmiş, "soylular"ın üstün olduğu düşüncesi varlık alanı bulmuştur. Geiss, İspanyolların soyluluk

sorunu anlayışıyla, Arap-Berberlerin "Ras" strukturu anlayışlarının coğrafi buluşmayla kaynaştığını savlamaktadır. Bir başka kuşatımla "reza, race,", aynı zamanda bir ailenin soylu oluşu, soylu bir kan taşıdığının kanıtı olarak, generasyonla eşanlamlı (synonym) olarak kullanılmıştır.

Geiss ekler: Irk kavramı köken itibarıyla aristokrat-kral ailesine ilişkin olarak kullanılmış olmasına rağmen, zamanla bu anlam tam karşıtı olan bir içerikle, yer değiştirir. Artık kavram, "aşağı" olan "soylu" olarak görülmeyen grupları tanımlamak için kullanılır. Örneğin bağımlılık ilişkisi içindeki köylüler ya da "kötü" olduğuna karar verilmiş insanlar bu kavramla tanımlanır (des races maudites). Daha sonraki süreçlerde ırk kavramı, hayvan alemine taşınır ve hayvancılıkta sınıflayıcı bir kategori olarak kullanılır. Kavramın hayvanlara değin ilk kullanımı safkan at üretimine ilişkindir. Araplar, Ortaçağdan Yeniçağa kadar safkan atlarla tanınmışlardır. Geiss'a göre ırk kavramının hayvancılığa taşınış tarzı, ırk (Rasse) kavramının Arapça "Ras" kavramından türediği savını güçlendiren bir başka faktördür. Memmi ise bunun tersine, ırk kavramının asıl kaynağının hayvancılık olduğunu ve 17. yüzyılda insana ilişkin kullanılmaya başladığını söylemektedir.

Modern anlamda ırk kavramı, bir insan grubunu tanımlamak, belirlemek için ilk defa Fransa'da kullanılmıştır. Hekim ve araştırmacı gezgin olan François Bernier (1684), soy, tür (espèce) kavramının anlamdaşı olarak ve kavrama hiçbir değer yargısı yüklemeden, analitik sınıflandırma için ırk ifadesini kullanır.

Bunların yanı sıra Robert Miles, ırk kavramının günümüzde nasıl bir anlam yüklemiyle ele alındığını tartışıyor ve ırk kavramının biyolojik gerçeklik olmadığını aksine, toplumsal bir fiksiyon olduğunu ortaya koyuyor. Miles, Batı ülkelerinde ırk kavramının temel olarak üç diskurs dönüşümüne sahip olduğunu vurguluyor: Bilimlerde, biyoloji ve özellikle genetikte, sosyal bilimlerde ve günlük siyasal söylemde. Politik kullanımıyla ırk, sağduyu ya da common sense için bir anahtar kavram olma işlevi taşıyor. Yani yaşanılan sosyal zeminin bir ideolojik strukturla belirlenmesi, içinde davranılacak olan bir ideolojinin kurulması. Bununla sağlanan ise çelişkili olabilen bir temellendirmenin ve ikna oluşların kendiliğinden anlaşılır, açık seçiklik taşıyan bir doğruluk olduğunun ileri sürülebilmesidir.

Genetik alanında tartışma eski bir kavramın, yeni bir fenomen olan genetik varyasyon örneği (Variationsmuster) için kullanılıp, kullanılamayacağı ekseninde sürüyor. Çünkü genetik varyasyon örneği, dolaysız gözleme uygun değil ve bir organizmanın görünüşüne uygun olan (Phänotypisch) gerçek varyasyonla ilişkilenmiyor. Oysa burada söz konusu olan bilimsel analizin nesnesi, artık fenotipik ayrılık değil, genetik varyasyonun kendisidir. Bu değişimin kendini bilimsel terminolojide de ortaya koyması arzulanırken, bilimsel diskurstaki birlikten yoksun oluş, buna engel olmaktadır. Halkların belli bir genin etkisiyle oluşan özelliklerinden dolayı, birbirinden ayrılabilmesinin ve buradan bir ırklar hiyerarşisi üretmenin bilimsel olarak dayanağı yoktur. *Bu anlamda biyolojik ve genetik olarak ırklar yoktur.*

Bu aşamada konuyu biraz genişletme pahasına da olsa bir ekleme yapmak gerekiyor: Antropolojinin bugünkü verileriyle insanı "ırk"lara ayırmak mümkün değildir. Antropoloji, insanı memeliler sınıflaması içinde primatlar grubunda ve hominid ailesine bağlı görüyor. Homo türü içinde insan, homo sapiens sapiens sınıflamasıyla kendi türünü oluşturuyor. Yine antropolojinin bugünkü verileriyle insan iki basamağa geri götürülüyor; Bunlardan ilki yaklaşık 2 milyon yıl önce yaşayan homo sapienstir ve ikincisi de yaklaşık 40 bin yıl önce izlerine rastlanan homo sapiens sapienstir. Bununla birlikte arkeolojik bulgular insanın Afrika kökenli olduğuna ve oradan bütün dünyaya yayıldığına işaret etmektedir. En eski fosil bulguları yakın zamana kadar Afrika'da gün ışığına çıkarılmıştır. Uzmanlar insanın, Afrika'dan hangi yollarla göç ettiğinin haritasını çıkarırken, bu göçün nedenleri de araştırma konusu olmuştur. Gelişen bilgisayar teknolojisi bize, sınırlı sayıdaki kemikten ve özellikle de alt çene kemiği fosilinden hareketle, insanın bütün bir görünüşünü kurgulama şansı vermektedir.

Oldukça yakın zamanlarda yeni bir bulgu haberi, Kafkaslar'dan Gürcistan'dan geldi. Söz konusu bu fosil bir homo erectusa aitti ve yaklaşık 1.8 milyon yaşındaydı. Aynı yaşlarda olduğu söylenen bir başka homo erectus fosili de Java Adası'nda bulunuyordu. Afrika'da Turkana Gölü yakınlarında bulunan ve Turkana Genci adı verilen homo erectus fosiliyse 1.6 milyon yaşındaydı. Yani bu homo erectus fosilleri, Turkana Genci'nden daha yaşlıydılar. Bir australopitecus afarensis olan, 120 cm. boyunda dik yürüyen bir kadına ait olduğu söylenen Lucy adı verilen fosil ise 3.2 milyon yaşındaydı. Lucy Afrikalıydı ve modern insana giden yolun oldukça önemli bir basamağıydı. Buna rağmen Afrika dışında bulunan homo erectus fosilleri iki yeni tartışma başlattı. İlk olarak insanın Afrika kökenli olduğu tezi yeniden tartışmaya açıldı: İnsan Afrika kökenliyse nasıl oluyor da birbirinden oldukça uzak yerlerde yaklaşık aynı yaşta olan fosillerle karşılaşılıyor, nasıl oluyor da insan böylesine bir hızla Afrika'dan göç edebiliyor sorusu gündeme geldi. İkinci olarak da yine bilgisayar teknolojisi kullanarak "Avrupalı ilk insan" portresi çizildi. Burada gözlerden kaçan, "Avrupalı ilk insan" portresinin, Afrika'daki fosil bulgularına dayanarak oluşturulan portrelere hiç de benzemediği oldu. Bir anlamda Avrupa insanının yeni kökleri bulgulanıyordu. Ancak Lucy örneğinde olduğu gibi çok daha yaşlı bulguların Afrika kökenli oluşu belirli bir anlamda hız kesici etki olmaya devam etti.

Modern insanın homo sapiens sapiens olarak aynı kaynağa sahip olduğunu ve Afrika'dan başlayarak yayıldığını belgeleyen bir başka olgu da genler üzerine yapılan incelemelerle temellendiriliyor. Bu temellendirme yeni homo erectus fosilleriyle de sorgulama altına alınamıyor. Bilimadamları hücre çekirdeğinde bulunan ve ana-babadan çocuğa geçen DNA'nın yanı sıra, mitokondiri içine yerleşmiş bir başka dairesel DNA'nın varlığını ortaya koyuyorlar. Bu dairesel DNA'nın, hücre çekirdeğinde yer alan DNA'dan farkı, sadece annenin yumurtasıyla çocuğa geçiyor olması. Mitokondiri içindeki dairesel DNA'nın çocuğun gelişiminde çok sınırlı bir etkiye sahip olduğu da ekleniyor. Bilim çevrelerinin önüne koyduğu yeni soru, dairesel DNA aracılığıyla insanlar arasındaki farklılıkların açıklanıp açıklanamayacağı. Mantık şöyle oluşturuluyor: Bu dairesel DNA sadece anneden geçiyorsa, bütün insanların ilke olarak aynı dairesel DNA'yı taşımaları beklenebilir. Ancak bu noktada binlerce yıllık bir sürede oluşan mutasyonun sınırlı etkilerini de göz önünde bulundurmak gerekiyor. Dünyanın çeşitli ülkelerinden toplanan örnekler üzerinde yapılan laboratuvar araştırmaları, dairesel DNA'nın en çok çeşitliliği Afrika'da gösterdiğini ortaya çıkarıyor. Afrika'dan uzaklaştıkça dairesel DNA örneklerindeki farklılıklar en aza iniyor. Mutasyonun da zamansal olarak saptanabildiği günümüzde, söz konusu araştırmayla varılan sonuç, dairesel DNA'nın en yoğun şekilde Afrika'da mutasyona uğradığı ve bu veriden hareketle, Afrika insanının dünyanın en eski halkını oluşturduğu, insanlığın Afrika kaynaklı olduğu oluyor.

2. Antikçağda Irkçılık Var mıydı?

Hiç kuşkusuz bu soru, üzerinde yoğun tartışmaların döndüğü bir eksen durumundadır. Örneğin Albert Memmi, Antikçağda ırkçı yaklaşımların, dahası ırkçı temellendirmelerin olduğunu söylemektedir. Memmi'nin örneği Aristoteles'tir. Aristoteles, bir toplumsal yapı içinde köleciliği onaylamakta, Barbarların *doğal olarak* Grekler'den aşağı olan bir insan grubu olduğunu eklemekte ve dolayısıyla Grekler'e hizmet etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Memmi'nin buradan çıkardığı sonuç: Antikçağda biyolojik sınıflama kesinlikle söz konusuydu. Soruna bu şekilde yaklaşmak, doğal olarak tartışmada yeni bir kavramın kullanılmasını gerektirir. Antikçağ ve Nazi dönemindeki ırkçılıkla, günümüzdeki ırkçılığı ayırmak için "modern ırkçılık, çağdaş ırkçılık, yeni ırkçılık" kavramlarının kullanılması gerekli hale gelir.

Aynı soruya yanıt bulma girişiminde olan Leon Poliakov, Antikçağda ırkçılık olduğu doğrultusundaki tezlerle tarafsız bir tartışma sürdürmektedir. Poliakov, yakın zamanlarda bir Mısırolog olan Jean Yoyotte'nin eski Mısır'da yabancılara karşı proto-ırkçılık denebilecek

bir tutumun var olduğunu ileri sürdüğünü hatırlatır. Poliakov, kavramsallaştırmadan önce de ırkçılığın olabileceğini ve dolayısıyla Mısır, Yunan, Roma uygarlıklarının incelenmesi gerektiğini belirtir. Gerçi Hindistan'da bir kast sisteminin varlığı bilinmektedir ama sadece Batı'da bilimsel bir aura ile dogma yaşam alanı bulmuş ırkçılık, milyonlarca insanın katledilmesinde bir ideolojik araç olabilmiştir. Poliakov, başka uygarlıklarda ırkçılığın olabilir izlerini aramak ve bunun dolayımıyla ortak suç anlayışı üretme eğiliminden uzak olmak gerektiğini vurgular. Öyleyse yapılması gereken Batı uygarlığını büyüteç altına almaktır.

Firavunların uygarlığı, komşularının bulunduğu düzeyin çok daha üstündeydi. Ancak Mısır'da oluşması için her türlü önkoşulun var olduğu üstünlük duygusu, yabancı olanın daha değersiz olduğu doğrultusunda bir ifade kazanmamıştı. Resimlerde anlatılan kişilerin fiziksel özellikleriyle, Mısırlı olmadığı gösterilmemiştir. Bireylerin kökenleri hakkında bilgi ancak, kitabelerin çözülmesiyle ortaya çıkmaktadır. Yabancılara karşı bir ayrımcılığın olmadığı, Patrik Joseph'in hayatının izlenmesi şeklinde yapılan araştırmalarla da belgelenmiştir. Bir insan grubunun, daha aşağı bir kategoride görülmesi için deri rengi, bir rol oynamamıştır. Mısır'ın defalarca yabancı saldırılarına uğraması ve işgaller, yabancılara karşı bir yargının oluşmasına yol açmıştır. Asyalı paralı askerler (İÖ. 2190-2050) kötü anılmayı getirecek izleri arkalarında bırakmıştır. Asya'dan gelen akınları durdurmak için bir setin kurulması da düşünülür. Ancak bu, yabancıları yok etmek için değil, onlarla olan ilişkiyi düzenlemek içindir. Mısır'ın fetihleriyle denetim altına alınan halkların ise Mısır kültürü üzerinde derin izler bıraktığı görülür. Asyalı Hyksos'un (İÖ. 1650-1570) Mısır'ı hükümdarlığı altına almasıyla, halklar arasında oluşmuş harmoni bozulur. İbranilerin `Mısır'ı işgali, işgalcinin dışarı atılması hırsını yaratmıştır. Eski Mısır litaratüründe yer yer yabancılara karşı görüşler dile gelmekle birlikte, yabancılarla ilişki, dahası yapılan evlilikler de anlatılmaktadır. Örneğin Pharaos'un kızı Kral Salomo ile evlenir ve Mısır yabancı göçü alan bir ülke konumundadır.

Poliakov sorunu Grekler ekseninde tartışırken, "Başlangıçta söz vardı" ifadesine gönderme yapar: "Başlangıçta yabancı vardı". "Her uygarlık kendisini, yabancı olanla ayrıştırarak tanımlama eğilimine sahiptir. Tarihin oldukça erken dönemlerinde bir hiyerarşi düşüncesinin var olduğu, bu hiyerarşide biz basamağın en üstüne yerleşmiş ve basamağın alt katlarına başkaları yerleştirilmiştir. Bu hiyerarşi anlayışı başkalarına karşı uygulanan şiddetin de açıklanmasını, haklı gösterilmesini sağlamıştır". Bu görüş, ırkçılığın köklerinin çok eski zamanlarda var olduğu anlamına gelir. Poliakov, bu yaklaşımın Grek uygarlığına taşınıp taşınamayacağını sorar. Grekler, Barbar diye tanımladıkları halkları, değersiz, aşağılık olarak görmemiş ve köktenci bir düşmanlık duygusu beslememiştir. Memmi gibi Poliakov da Aristoteles'ten bahsetmektedir. Aristoteles, barbarların köle hizmeti için dünyaya geldiklerini söylemekle birlikte, yine onların belirli erdemleri olduğunu eklemiştir. Greklerle aynı başarıları gösterememelerinin nedeni, onların yaşadığı elverişsiz çevredir.

Görüldüğü üzere Antik Yunan'da ırkçılık sorgulamasında Aristoteles karşımıza bir problem isim olarak çıkmaktadır. Dolayısıyla bu aşamada bir parantez açarak soruna daha yakından bakmak faydalı olacaktır. Alex Callinicos da aynı noktaya dikkat çekmektedir. Aristoteles'in köleciliği doğallık argümanıyla temellendirmek istemesi, genel kabul görmeyen bir yaklaşım olmakla beraber bir istisna oluşturmaktadır. Callinicas'ın bu tezini desteklemek için eklemek gerekir. Bilindiği gibi Aristoteles'in hocası Platon bilgi sorununda, öğrenmenin eskiden bilinen bir şeyi yeniden hatırlamak (anamnesis) olduğunu söylemekteydi. Bunu *Menon* diyaloğunda matematik bilmeyen bir köleye, geometri sorusu çözdürerek kanıtlamaktaydı. Bir kölenin hiç de kolay sayılmayacak bir geometri problemini çözmesi, köleler hakkında alt insanlar yargısının oluşmasına engeldir. Aristoteles'in öğrencisi olan hükümdar İskender ise değişik halkları ve kültürleri kaynaştırmasıyla tanınır. (Bu arada bir dipnot olarak kimi siyah yazarların Sokrates'in siyah olduğunu ileri sürdüğünü hatırlamak ilginç olacak.) Callinicos, Amerikalı siyah tarihçi Frank M. Snowden'ın çağdaş Batı'nın aksine, Grekler'de ten renginin hiçbir önyargı ile karşılanmadığını ve beyaz olmanın üstün oluşa denk geldiğine ilişkin teorilerinin olmadığını belirttiğini alıntılıyor.

Callinicos'un gönderme yaptığı bir başka kaynak Martin Bernal'ın *Black Athena* adlı kitabıdır. Bu kitapla Bernal, radikal siyah hareket üzerinde önemli bir etki oluşturmuştur. Yazar, "Antik model" diye adlandırdığı olguyu sağaltmak girişimi içindedir. Bernal, Grek kültürünün İ.Ö. 1500 yıllarında Mısırlıların ve Finikelilerin Yunanistan'ı koloni haline getirmesi ve yerli halkı uygarlaştırmasıyla oluştuğunu savlamaktadır. Bu, Grek kültürünün kaynağı hakkında, 18. yüzyılın sonlarına kadar genel kabul gören bir yaklaşımdır ve daha sonra "Ari model" tarafından bir kenara itilir. Bu model anti Grek kültürünün, İndo-Avrupa dilini kullanan kuzeyli Hellenlerle bunların yerli tebasının karışmasıyla oluştuğunu söylemektedir. Bernal, "Antik model"in unutulmuş olmasını gelişmekte olan ırkçılığın bir sonucu olarak görür. Irkçılık teorisyenleri için Grek kültürünün, Afrikalı kolonicilerin ve Samilerin yerli halkla kaynaşmasının sonucu doğmuş olması, katlanılır bir yaklaşım değildir. Onlar modern ulusların kökenini, kuzeyin Yunanistan'a yönelmesi ile açıklarlar.

Callinicos, *Black Athena*'nın politik olarak ne anlama geldiğini şöyle açıklar: Batı'nın kökeni olarak görülen klasik Yunan'ın Asya ve Afrika kültürlerinin bir devamı olduğunun belgelenmesi, beyazların ırkçılığına indirilebilecek güçlü bir darbedir. Antik Yunan'da ırkçılığın olmadığı tezi için kaynak, klasik Grek yazarlar özellikle Herodot'tur. Herodot'un sıklıkla Asyalı ve Afrikalı komşuların yeteneklerine gönderme yapması, en azından Grekler'de ırkçı ideolojinin olmadığını ve yabancılara karşı bir üstünlük duygusunun taşınmadığını gösterir.

Roma İmparatorluğu'nda ise değişik halkların oluşturduğu bir mozaikten söz açmak yanlış olmayacaktır. Kimi Roma kralları İspanyol ve Portekiz kökenlidir. Roma'da beyazların üstün olduğunu öne süren bir düşünce tarzının olmadığının en iyi kanıtlarından biri, İ.S. 193-211'de Roma hükümdarı olan Septimius Severus'un siyah olduğudur. Roma'nın başka kültürlere açık olduğu, yabancıların aşağılanmadığı aksine onların Roma vatandaşı olmakla eşit hakları paylaştığı bilinmektedir.

3. Irkçılık ve Heterofobi

Heterofobi* kavramı bir grup insanın: değişik olduğu, yabancı olduğu gerekçesiyle dışlanmasını, onlarla ilişki kurmaktan kaçınmayı ve yabancı, değişik olana karşı gösterilen saldırganlığı anlatmak için kullanılıyor. Ancak bu saldırganlık ve dışlamanın korkudan kaynaklanıyor olması gerekiyor. Alex Callinicos, ırkçılıkla korkudan kaynaklanan edimlerin arasındaki farkı belirginleştirmek için bu kavramı kullanırken, temel olarak kavramı kapitalist toplum öncesiyle ilişkilendiriyor. Başka, yabancı olana karşı önyargılı olmak, endüstri kapitalizmi öncesi toplumların sınırlı, dar dünyaları olmasından kaynaklanmaktadır. Köylü toplumların, dış dünyayla bağları olmayan bir yaşam sürmeleri, yabancı olana karşı bir cehaletin ve kuşkunun da oluşmasını sağlamaktadır. Heterofobi kavramıyla tanımlanan bu olgu, ırkçılıktan farklı olan bir fenomendir.

Albert Memmi heterofobi kavramını daha geniş bir çerçeveye taşımaktadır. Memmi'nin ırkçılık teorisinde *korku* önemli bir yer tutmaktadır. Memmi, ırkçılığın sosyal ve psikolojik fonksiyonlarının ortaya çıkarılması gerektiğini düşünür. Bir başkasına sözle ya da eylemle yapılan ırkçı saldırının bir haklılık argümanıyla desteklenmesi gerekir. Bu haklılık iddiası da iki nedene geri götürülebilir: Korku ve öz çıkar. Memmi, yabancıdan korkmanın insanlığın çok eski dönemlerine geri götürülebileceğini vurguluyor. Yabancı olan, gücü ve tehditkârlığıyla avı ve kadını ele geçirmektedir. Bu saldırıya hedef olansa, açlığa mahkûm olmuş ve aşağılanmıştır. Bu durumda tanınmayan öteki karşısında, olabilecek en kötü, gözönünde tutulmalıdır. Memmi'ye göre bu açıklamayla, ırkçılığa giden yol ele geçirilmiştir. Bu korku durumu ya yabancıya karşı savunma içinde olmayı zorunlu kılar ya da yabancının saldırısını beklemeden saldırıya geçmeyi. Yabancının varlığı zarar

* Kimi araştırmacılar Xenofobi kavramını kullanmayı tercih ediyorlar.

verebilecekse, yabancı kötü olmalıdır ve kötü olandan nefret etmek de anlaşılır bir tepki olur. Başkasına yönelik korku ekseninden bakılınca, ırkçılık için bir açıklama ele geçirilmiş olur. Bu durumda korku, saldırganlığın yasalaşmasını sağlar.

Irkçı davranış birbirini tamamlayan iki eylemle ifade bulmaktadır. Başka olanın dışlanması, reddedilmesi ve ben'in onaylanması. Her iki durumda da çıkacak sonuç aynıdır: Birey kendi konumunu başkası karşısında güçlendirir. Memmi şöyle devam eder; psikanaliz diliyle söylenirse ırkçılık, benin bireysel ve kolektif güçlendirilmesini mümkün kılar. Sadece korku değil aynı zamanda öz çıkar da ırkçılık mekanizmasının işlemesinde bir faktördür.

Görüldüğü gibi Memmi, Callinicos'un aksine heterofobi kavramını günümüze de taşımaktadır. Ona göre ırkçılık kavramının çokanlamlı bir görünüm sergilemesi, aşılması gereken bir durumdur. Irkçılık, kelimenin dar anlamıyla biyolojiyle ilişki içinde ele alınan bir belirlemedir. Ancak zamanla kavramın yeni içeriklerle yüklenmesi, ırçılıktan bahsederken biyolojinin düşünülmemesine yol açmıştır. Memmi, birbirinin akrabası olan iki fenomenin ayrı kavramlarla ele alınmasını öneriyor. Irkçılık kavramı, fenomenin biyolojik boyutunu tanımlamaya uygundur. Dolayısıyla ırkçı da insanlar arasındaki biyolojik farkları önplana çıkararak eyleyen kişi olacaktır. Memmi, çok sayıda insanın yabancı karşısındaki çekincelerinin, biyolojik bir teori ya da bir dünya görüşünden kaynaklanmadığını ısrarla söylemesinin ciddiye alınması gerektiğini ekler. Bu ciddiye alma, söz konusu insan grubunun gizli bir ırkçılık taşıdığı düşünülse de gereklidir. Bu grubun davranışı, Memmi'ye göre tam anlamıyla heterofobi kavramıyla açıklanabilir. Soruna böyle yaklaşınca ırkçılık da heterofobinin bir türevi olur.

Memmi, heterofobi kavramıyla bir başka terminolojik sorunun da çözülebileceği görüşündedir: Gençlerin, kadınların, eşcinsellerin, biseksüellerin ve özürlülerin aşağılanması, dışlanması ırkçılık kapsamında değil, heterofobi bağlamında ele alınmalıdır. Dahası bu kavram daha da verimli bir hale getirilip, Yahudi düşmanlığı yerine Yahudifobi, Arap düşmanlığı yerine Arapfobi vb. türetilebilir. Memmi'nin dikkatinin burada dağıldığını saptayıp sormak gerekiyor: Neden Arap, Yahudi vd. gibi zaten ırkçılığın hedefi, nesnesi olmuş topluluklara yönelik bir fobiden söz ediliyor ama ırkçı davranış sergileyen Alman, İngiliz vd. topluluklara yönelik bir fobiden söz edilmiyor? Sonuç olarak Memmi için ırkçılık; sadece biyolojik niteliklere, ayrılıklara işaret ederek, yabancı olanın dışlanması, heterofobi ise biyolojik olan gösterenin dışında, her türlü farklılıkla temellendirilen dışlamadır. Bütün bunlardan sonra Memmi, elini taşın altına koymak istemediğini, söylediklerinin tartışmaya açık olduğunu ekler.

Yabancı, başka olan karşısında korku kaynaklı davranışları açıklamak için ırkçılık değil de heterofobi kavramını kullanmak yerinde bir tanımlamadır. Ancak korku faktörüne böylesine önemli bir taşıyıcılık yüklenmesi, en azından ırkçılığın ekonomik temellerini bulanık bir hale getirmektedir. Dolayısıyla Memmi'nin kavramı fazla gerdiğini söylemek, haksızlık olmasa gerektir.

4. Irkçılığın Tarihsel ve Ekonomik Kökleri

Irkçılığın baskıcı bir öğreti olarak ortaya çıkması, genellikle sömürgecilik dönemiyle birlikte tartışılır. Immanuel Geiss, ırkçılığın pozitif ya da negatif olan akılsal ve ahlaksal değerlerin varsayılan sabit-belirlenmiş "ırklara" ilintilenmesiyle (1775) dar anlamda ortaya çıktığını belirtir. Albert Memmi de, modern anlamda ırkçılığın, yakın zamanlarda ortaya çıktığını olumlamaktadır. Memmi, 16. yüzyılda İspanyollar'ın, "uygarlık misyonu" (Zivilisatorische Mission) tanımlamasıyla Amerika yerlilerinin "doğal aşağı oluşlarını" (Unterlegenheit) ve dahası "yozlaşmışlıklarını" (Verdorbenheit) öne sürerek, işgal eylemlerini açıklamak için kullandıklarını söylemektedir. Irkçılığın yardımıyla Amerikan yerlilerinin uğradığı sistemli saldırı, bu insan grubunun biyolojik olarak düşük değerde (minderwertig) olduğunun ilan edilmesi; yine yerlilerin, baskı ve egemenlik altına alınmasını

açıklamak için kullanılır. Burada doğrudan sömürgecilikle ilintili olan bir süreç söz konusudur. Dikkat edilirse Amerikan yerlileri, kendi ellerinde olmayan bir biyolojik "gelişmemişliğin" yanı sıra, etik bir yargının da muhatabı olmaktadır: Bozulmuş, yozlaşmış olma. Böylesine bir etik sorunun varlığı, beyaz adamın Yenidünyaya yerleşmesinin meşrulaştırılması için ırkçı ideolojiye sarılmasını yaratmıştır. Köle ticareti 17. yüzyılda en azgın dönemini yaşarken, ırkçılık biyolojik olarak temellendirilmektedir.

Robert Miles'e göre ise ırkçılık hakkındaki teorik çalışmalar, ırkçılığın kaynağını ırk-idesi ile bağlantılı olarak ele alma durumundadır. Irkçılık, ırklar teorisiyle bir ilişki ortaya koymaktadır. Irkçılık 19. yüzyılda Naziler tarafından, "arı ırkın" üstünlüğü ve Yahudilerin aşağılık oluşu doğrultusunda üretilen "bilimsel teoriler"de kullanılır. Yani ırkların varlığı diskursu, ırkçılıktan söz edebilmenin önkoşulu olmaktadır.

Uzun bir tarihe sahip olan antisemitizm, hatalı bir tutumla, çoğu zaman bir ırkçılık örneği olarak ele alınmaktadır. Memmi, antisemitizmin ilk dönemlerde biyolojik özelliklere değil ulusal-dini farklılıklara vurgu yaptığını belirtir ve ekler: Antisemitizm ırk öğretisi olarak oldukça sonraları ortaya çıkar. Bu, Yahudilerin Orta Avrupa'da görece toplumsal eşitlik sağlamaları sürecine denk gelir, yani ekonomik rekabetin oluşmasıyla ortaya çıkar.

Çağdaş ırkçılık yaklaşımlarında görülen sistematik ve sahte bilimsel (pseudowissenschaflich) açıklamalar Yeniçağa özgüdür. Irkçı yargıların bilimle garanti altına alınabileceği sanısı bu gelişmede önemli rol oynamıştır. Memmi, bu çabaları örneklerle açıklar: Linne (1707-1778) ve Buffon (1707-1788) sahte bilimsel ırkçılığın önünü açan yaklaşımlar sunmaktadır. 1816-1882 yıllarında yaşamış olan Gobineau, yaptığı beyin anatomisi araştırmalarıyla, bir Avrupalının beyninin diğer kimi ulusların bireylerine oranla daha çok bilgi içerme kapasitesine sahip olduğu sonucuna vardığını ilan etmiştir. Bu çabalarda bir eğilim de Darwin'in otoritesini kullanmaktır. 19. yüzyılın Avrupası, insan türünün aşağı ve üstün ırklara ayrıldığına ikna olmuştur. Gobineau, kendisi antisemitist olmamakla birlikte, düşüncelerine geniş bir antisemitist taraftar kazanmıştır. Onun görüşleri Almanya'da antisemitist gelenekle birleşir ve toplama kamplarının, gaz odalarının yolunu açan tutuma eşlik eder. Yine bu düşünce İtalya'da, İtalyan faşizmi dolayımıyla egemen sınıfın, diğer halklar üzerindeki egemenliğini yasallaştırmayı görev edinir. Bu yasallaştırma, kimi insan gruplarının aşağılık olduklarının ilan edilmesiyle sağlanmaktadır. Slav ülkelerinde ise Panslav hareketler, edebiyatla, gelenek ve dille diğer halklardan üstün olduklarını kanıtlamaya soyunacaklar ve katliamlar için uygun ideolojik zemin sağlayacaklardır. İngiltere'de Galton (1812-1911) İngiliz aydınlarını, diğer halkların genişleyerek beyaz ırkı tehdit etmesinden nasıl kurtarılabileceği doğrultusunda eğitmeye koyulmuştur. ABD'de ise gerçek bir "etnik haçlı seferi" çağrısı yapılmaktadır. Sonuçta Güney Afrika'nın Apartheit sisteminin kurumlarının temeli atılmıştır.

Bu toplum felsefesinin yarattığı sonuç: Bir insan topluluğunun biyolojik üstünlük iddiasıyla, başkalarına karşı giriştiği zor ve ahlak dahil her türlü aracı kullanabilen saldırıları haklı gösteriyor olmasıdır.

Alex Callinicos, daha net bir tutumla, ırkçılığın kapitalizmin dünya ölçeğinde üretim tarzı olmasıyla ortaya çıktığını vurgulamaktadır. Irkçılığın ortaya çıkışı, 17 ve 18. yüzyılda köle emeğinin kullanılması sürecine bağlı olarak görülmelidir. Özellikle bu dönemde sömürgelerdeki plantajlarda önemli bir işçi yoğunlaşması yaşanmıştır. Irkçılık da plantaj aristokrasisi denebilecek bir sınıfın ideolojisi olarak şekillenmeye başlar. Yenidünyadaki sistemli kölecilikle, ırkçılık ideolojisi at başı gider.

Callinicos, bu noktada ortaya çıkacak sorunun da farkındadır. Neden Antikçağda köle emeğinin kullanılması bir ırkçı ideolojiyle aklanmaya kalkışılmadı? Neden köleciliğin haklı bir tarz olduğu, ırkçı düşüncelerle savunulmaya kalkışılmadı? Bu soru, değişik toplumlarda emeğin taşıdığı nitelik ile ilintilidir. Kapitalizm öncesi toplumlarda sömürü özgür olmayan emeğe dayanır. Köleci toplumlarda kölenin kendisi özel mülktür. Feodalist

toplum, eşit olmayan gruplar ayrımıyla oluşur. Bu toplumlarda grupların eşit olmayışı hukuksal olarak belirlenmiştir. Kapitalizmde ise sömürü özgür ücretli emeğe dayanır. İşçi, emeğini satmakta ya da satmamakta özgürdür. Tam da bu nokta, ırkçı ideolojinin maddi olarak temellendiği yerdir. Kardeşlik, eşitlik, özgürlük söylemi, burjuva devriminin temel ilkeleri ile gerçeklikteki eşit olamayış bir büyük çelişki oluşturmaktadır. Kapitalizmin bu çelişkisi, ideolojik olarak yanıt bulmalıdır. Özgürlükçü, eşitlikçi, kardeşlikten yana olan kapitalizm, kendi sistemi içindeki köle emeğini ve eşit olmayışları açıklamak zorundadır.

Callinicos'un konuyu ele alış tarzı bir başka sorunun da cevaplanmasını gerektirmektedir: Artık kölecilik tarihe mal olduğuna göre bugünkü ırkçılık nasıl açıklanabilir? Günümüzdeki ırkçılık kölecilik döneminden kalan bir ideolojik artık olarak ele alınırsa yanlış yapılmış olur. Soruna böyle bakmak, bir "ideolojik artığın" eğitim yoluyla ortadan kaldırılabileceği sonucunu yaratır. Bugünkü ırkçılık, kültürel ve etnik farklılıkları aşılmaz bir kader olarak ele alır. Bu da tıpkı siyah olmanın değiştirilemezliği gibi bir olgudur. Irkçılığın biyolojik temellendirilmesi, hem bilimsel olarak mahkûm edilmiştir ve hem de Nazilerin yöntemi olmakla yıpranmış bir argüman tarzı olmuştur. Ancak modern kapitalizm kendi içinde ırkçılığın yaşamasını gerektiren nedensellikler taşır:

1. İşçiler arasındaki ekonomik rekabet: Kapitalist ilişki içinde işçiler değişik ücretlerle çalıştırılmaktadır. Örneğin eğitimli kalifiye işçi ya da vasıfsız işçi ayrımı. Bu tarz bir ayrım iki farklı ulustan işçi için de söz konusu olmaya başladığı anda ırkçılık anlam kazanmaktadır.

2. "Beyaz" (egemen ulusun üyesi) işçi, ırkçı ideolojinin etkisine açıktır. Irkçılık, "beyaz" (egemen ulusun üyesi) işçinin kendi ulusunun kapitalistiyle özdeşleştirmesini sağlar. Bu işçi kendini patronuyla aynı kimliğe, aidiyete bağlı olarak görür. Irkçılık, amansız bir dünyada tıpkı dinin oynadığı rol gibi bir güç kaynağı olarak görev üstlenir.

3. Kapitalistler açısından ırkçılık, işçiler arasındaki bölünmüşlüğü sağlamlaştırmaya elverişli bir ideolojidir. Kendini patronuyla aynı kimlikle tanımlayan "beyaz" (egemen ulusun üyesi) işçi, ırkçılığın kapitalist sınıfın hizmetinde olmasının bir başka ifadesidir. Böylece ırkçılık, çalışan sınıfı böler ve güçsüz kılar.

Callinicos'un açıklamaları önemli oranda ikna edici olmakla birlikte, ırkçı ideolojinin bugün neden gerekli olduğunu yanıtlamada, bir kayganlık taşımaktadır. Bu kayganlık, ırkçılığın, günümüzde ekonomik gereklilik olmaktan çok bir ideolojik gereklilik taşıdığı izleniminde kendini dışlaştırmaktadır. Bu noktada konuyu çok detaylı ele almamakla birlikte Werner Ruf'un yaklaşımını yardıma çağırmak gerekmektedir. Ruf, ırkçılığın ekonomik bağlarını işlerken temel olarak iki kategoriye gönderme yapar. Bunlardan ilki Callinicos'un da vurguladığı, kapitalist sistemde emeğin özgür olduğu gerçeğidir. İkincisi ise kapitalist ekonominin "değer yasası"dır. Burada, değişken sermaye ve sabit sermaye ilişkisi dolayımıyla, artı değerin ortaya çıkışı tartışmaya konu olmaktadır. Sermayenin artı değer yaratan kesimi değişken sermayedir. Artı değer artışını sağlamak veya artı değerin düşüşünü engellemek için değişken sermaye giderlerinin düşük tutulması gerekir. Bunu başarmanın birçok yolu olmakla birlikte bizi ilgilendiren, ucuz emek gücü (göçmen işçiler vb.) ithaliyle işçi piyasasında yaratılan talep ve dolayısıyla ücretlerin aşağı çekilmesidir. Bu ithal ucuz emek, genellikle bir eğitim gerektirmeyen işleri yapmak zorunda olduğundan, eğitim masrafları da söz konusu olmamaktadır. Aynı şekilde sonraki kuşak göçmen işçiler de kayda değer bir eğitim masrafı çıkarmamaktadır. Kapitalizmin krizini aşma uygulamalarından biri olan ucuz emek ithali, günümüzde ırkçı ideolojinin bağlanabileceği ekonomik bir boyut durumundadır.

5. Irkçılık ve Cinsiyetçilik

Miles, ırkın biyolojik değil ve ama toplumsal bir fiksiyon olduğunu saptıyordu. Michel Foucault da benzer bir ifadeyle cinsiyetin toplumsal bir fenomen olduğu vurgusunu yapar. Yeni bir diskurs olan bu olgu, 18. yüzyıldan sonra bir patlama yapmıştır. Artık cinsiyet

olgusu "bilgi istenci"nin (Wille zum Wissen) sınırları içindedir. Devletin konuya olan ilgisi de aynı tarihlerde başlar. Modern toplumda cinsiyetin neden önemli bir tema olduğu sorusu, Foucault tarafından yeni bir iktidar-güç biçimlenmesiyle açıklanır. Cinsiyet diskursuyla belirli bir iktidar-güç için dayanak noktası sağlanmaktadır. Foucault bu yeni güç-iktidarı "bio-güç" (Bio-Macht) kavramıyla tanımlar. Bio-güç tanımlaması aynı zamanda ırkçılığın da eklemleneceği bir kavramlaştırmadır. Dolayısıyla Foucault için cinsiyetçilik ve ırkçılık aynı diskurs içinde birleşmektedir.

Süregelen diskursta, ırkçılık ve cinsiyetçilik kavramı sıklıkla yan yana duran iki kavram olarak ele alınmaktadır. Nora Räthzel, cinsiyetçiliğin de tıpkı ırkçılık gibi toplumsal ilişkilerin doğallaştırılması olduğunu ifade eder. Toplumsal ilişkilerin doğallaştırılması ne demektir? Bu yaklaşımla, hem kadınların ve hem de başka bir "ırk"tan olmakla tanımlanan insanların, doğaları gereği başka oldukları öne sürülür. Kadınların biyolojik özelliklerinden dolayı farklı oldukları, duygusal, edilgen ve daha sosyal olmakla erkeklerden ayrıştıkları eklenir. Bir başka "ırk"a mensup olduğu söylenenler de kendi kökenlerinden dolayı farklı olmak durumundadır, bu farklılık belirli bedensel özelliklerin altının çizilmesiyle anlatılır. Bu bedensel özellikler daha önce de dile getirildiği üzere, deri rengi, göz rengi, saç rengi, burun yapısı ve benzerleridir. Cinsiyetçilik de ırkçılık gibi hedef aldığı insanlara toplum içinde belirli bir alan tanır, bir başka ifadeyle bu insanları bir alana hapseder. Her iki ideoloji de neden kadınların ve ayrı "ırk"tan olanların, belirlenmiş işler yapmakla yükümlü olduklarını ve ama başka uğraşlara, işlere uygun olmadığını anlatır. Bu ideolojilerle kadınların ve başka "ırk"tan olanların neden toplum içinde erkeklerle/egemen ulusla aynı haklara sahip olamadığına cevap üretilmekte, en azından bu grupların neden toplumda belirleyici roller almamaları gerektiği anlatılmaktadır.

Irkçılık ve cinsiyetçiliğin birlikte anılmasını sağlayan bir başka boyut daha vardır: Irkçı anlatımlar, betimlemeler sıklıkla cinsiyetçi ifadelerden yararlanmaktadır. Bu ilişki, *yabancı olanın dişileştirilmesi* şeklinde ifade bulur. Yani yabancı olan da tıpkı kadınlar gibi; edilgen, irrasyonel, aşırı duygusal olmakla tanımlanır. Her iki grubun da "doğaya yakın oluşu" tespiti, uygarlığa daha az yakın olma tanımlamasıyla birleşir ve bu insan grupları üzerindeki kontrolün meşrulaştırılması sağlanmak istenir.

Bu tartışmada Immanuel Wallerstein ise, ırkçılık ve cinsiyetçiliğin neredeyse birleştiği bir düşünceyle karşımıza çıkıyor. Wallerstein'e göre ırkçılık ve cinsiyetçilik bir ideoloji olarak enternasyonalizmin karşısına çıkmaktadır. Wallerstein, tektanrılı dinlerin evrenselci yapılar olduğunu vurguladıktan sonra, Aydınlanma düşüncesinin, herkesin doğuştan sahip olduğu hakların bir adım ileri götürülmesi olduğunu söyler. Bununla birlikte 18. yüzyıl Aydınlanma dönemine ait belgelerde "de facto" hataların varlığı görülmektedir. Burada en çok beyaz olmayanlar ve kadınlar unutulmuştur. Zamanla bu ihmaller, evrenselci öğreti başlığıyla düzeltilmiştir. Wallerstein ırkçılığın, sadece genetik ya da toplumsal ölçülerle tanımlanmış, başka grupları küçümseme, dışlama ya da onlardan korkma sorunu olmadığını bundan daha fazla bir şey olduğunu vurgular. Ona göre küçümseme ve korkma pratiği, kapitalist dünya ekonomisinde, ırkçılık pratiğini tanımlayan şeyin yanında ikincildir. Gerçekte, öteki olanı küçümseme, dışlama ve korkma, *ırkçılığın çelişkiye neden olan bir dışa vurumu* olarak da görülebilir. Wallerstein, daha önceki dönemlerde "yabancı düşmanlığı"nın temel bir pratiği olduğunu, bunun Barbarların toplumun dışında tutulması şeklinde yaşandığını ekler. Öldürme ise bu dışta tutmanın en uç biçimidir. (Yukarda ırkçılığın kapitalist toplumun bir ürünü olduğu fikri olumlandığı için Wallerstein'ın eski toplumlardaki ırkçılık pratiğine ait düşüncesi kabul edilebilir değildir. Ancak onun ırkçılık-cinsiyetçilik tartışmasına katkısını izleyebilmek açısından burada anmak gerekmektedir.) Irkçılığın dışa atma pratiği, iki şeyi sağlamaktadır: Böylece bir çevre "saflığı" sağlanmıştır. Ancak bunun bir bedeli vardır, toplumdan dışlananın emek gücü kaybedilmiş olur. Bu emek gücünün kaybı ise kendine mal edilebilinecek bir üretim artığının yok edilmesi anlamına gelir. Bu, tarihsel bir sistemde bir ekonomik kaybı gösterir. Ama bütün yapısı

ve mantığı sonsuz sermaye birikimi üzerine kurulu olan bir sistem, yani kapitalizm söz konusu olduğunda bu kayıp ihmal edilemeyecek ciddi bir kayıptır.

Yayılmakta olan kapitalist sistemin, ulaşabileceği bütün emek gücüne ihtiyacı vardır. Çünkü bu emek, sermayenin üretilmesi, paraya çevrilmesi ve biriktirilmesini sağlayan malları üreten bir emektir. Böyle bir anlama sahip olan emek sistem dışına üst düzeylere çıkarılmak isteniyorsa, aynı zamanda üretim maliyetleri düşürülmeli ve siyasal rahatsızlıkların maliyeti en aza çekilebilmelidir (Protestoların, grevlerin vs. engellenmesi). Wallerstein, ırkçılığın bu hedefleri bir araya getiren sihirli bir formül olduğunu düşünür. Irkçılık işlemsel olarak iş gücünün "etnikleşmesi" denebilecek bir biçim almıştır. Böyle bir işlev yüklenen ırkçılık üç şeyi başarmaktadır:

1. Belirli yer ve zamanda en düşük ücretli ve iktisadi olarak en az ödüllendirici olabilecek olanların sayısını o günkü ihtiyaçlara göre genişletmeye ya da daraltmaya olanak sağlar.

2. Çocukları uygun rolleri oynamaları için bilfiil toplumsallaştırılan cemaatleri ortaya çıkarır ve onları sürekli olarak yeniden yaratır.

3. Eşitsizliğin meşrulaştırılması için "meritokratik" olmayan bir temel sağlar.

Irkçılık bir öğreti olarak evrenselciliğe karşı olduğu için, kapitalizmin bir sistem olarak sürmesine yardımcı olmaktadır. İş gücünün büyük bir kısmına yetenek ilkesiyle haklı çıkarılabilecek olandan çok daha az ücret verilmesine olanak tanır. Wallerstein, bunların ardı sıra tartışmayı cinsiyetçilik eksenine taşır. Kapitalizm ırkçılığı ürettiği gibi cinsiyetçiliği de üretmeli midir sorusu olumlu cevap alır. Tıpkı ırkçılık gibi cinsiyetçilik de insanları çalışma sisteminin dışına atmayı değil, onları çalışma sisteminde tutmayı hedeflemektedir. Cinsiyetçilikle de bu, sistem içinde tutma pratiği başarılmaktadır. (Wallerstein'ın tartışma kaldırır bu yaklaşımına daha sonra tekrar değinilecek.)

Wallerstein'e göre kadınları kendilerine ücret ödemeyen sermaye sahipleri için çalışmaya ikna etmenin yolu, kadın çalışmasının aslında çalışma olmadığını ilan etmektir. "Ev kadını" kategorisiyle çalışmayan ve sadece ev işleriyle uğraşan kadınlar anlatılmak istenir. Kadınların çalışmasının artı değer yaratmadığı öne sürülür. Bunlar gerçek olmayan yaklaşımlar olmakla birlikte, son derece uyum içinde olan bir ideolojiye eklemlenmektedir. Ancak çeşitli gruplar bir yandan evrenselciliği diğer yandan da ırkçılık-cinsiyetçilik mantığını çok ileriye götürmeye başladıkça, hassas bir dengede duran bu birleşim sürekli bozulma tehlikesiyle yüz yüze kalır.

Wallerstein'ın ırkçılık ve cinsiyetçiliğin asıl hedefinin, yöneldiği insan gruplarını sistem içinde, ama belirli bir yerde tutmak olduğunu söylemesi ilk bakışta doğru bir tespit gibi görünmektedir. Ancak ırkçılık ve cinsiyetçiliğin, aslında bir sisteme bağlama pratiği sergilediğini ve dolayısıyla neredeyse aynı ideolojik yapılar olduğunun böylesine bir vurguyla dile getirilmesinin bir handikapı var gibidir. Yukarıda aktarıldığı gibi Räthzel de bu yaklaşıma hayır dememekte ve hemen eklemektedir: Irkçılık ve cinsiyetçilik karmaşık bir ilişki içindedir. Räthzel; Amerikalı Vron Ware'nin *Beyond the Pale* adlı çalışmasından, İngiliz sömürgeciliğinde Amerika'daki günahsız ve korumasız beyaz kadın betimlemesinin yerlilerin, siyahların baskı altında tutulması ve katledilmesinde hizmeti olduğunu aktarıyor. Korumasız beyaz kadın mitosu, "tehlikeli, vahşi yerlilerin" çocukları öldürdüğü, kadınlara tecavüz ettiği söylemiyle oluşturuluyor. Korumasız beyaz kadın mitosuyla iki şey sağlanmış, bir taşla iki kuş vurulmuştur: Erkeklerin, kadınlar üzerindeki baskısı, egemenliği koruma ilişkisiyle meşrulaştırılmış ve "vahşi ve saldırgan" yerlilerin egemenlik altında tutulmaları, köleleştirilmeleri bir zorunluluk olarak ortaya konulmuştur. Benzer bir ilişki bugün de yaşanmaktadır. Göçmenlerin kendi kadınlarını baskı altında tuttuğu eleştirisi –bu gerçek olsa da– egemen ulusun erkeği tarafından, kadınlar üzerindeki kendi egemenliğini korumak için kullanılıyor. İlginç olan bu eleştirinin sadece çoğunluk/egemen ulusun erkek üyelerinden gelmeyişi, feministlerin de aynı eleştiriyi göçmenlere yöneltmesi.

Räthzel, ırkçılık ve cinsiyetciliğin belirgin bir ayrımına işaret etmektedir: Irkçılık, "aşağı değerde olan ırk"ı toplumdan temizleme talebiyle birleşmektedir ve bu gruplar hiçbir zaman toplumun temel unsurlarından biri olamamaktadır. Bu eksenden bakıldığında, Wallerstein'ın bu dışa atma/ortadan kaldırma pratiğini, ırkçı ideolojinin çelişkili olmasından kaynaklanan, ihmal edilebilir ya da bir uç uygulama olarak görmesi soru işaretleriyle karşılanmak durumundadır. Tarih bilgisi, ırkçılığın etnik temizleme pratiğinden ayrı düşünülmesinin önünde engeldir. Amerika'nın işgalinden, Afrika insanının kıyıma uğratılması Avustralya yerlileri olan Aboriginesler'in kitleler halinde katledilmesi ve nihayet Nazi holocaustu ırkçılık ideolojisinin çelişkili olmasıyla açıklanamayacak denli ihmale gelmeyecek gerçekliklerdir. Bu gerçekliğin karşısında, cinsiyetçiliğin benzer pratikler sergilediğini savlamak mümkün değildir. Aksine kadınlar, toplumun yeniden üretimi, ulusun devam için hayati bir öneme sahip görünmektedir. Bu, cinsiyetçi ideolojinin onları eve kapamak istemesine rağmen değişmez bir olgudur. Irkçılık ve cinsiyetçiliği toptancı bir tarzda, nerdeyse aynı ideolojik formlar olarak ele almak bir başka soruna da yol açmaktadır: Räthzel'in de işaret ettiği gibi Claudia Coonzs *Mütter im Vaterland* adlı kitabında kadınların, Almanya'da faşist diktatörlük döneminde belirleyici bir rol üstlendiklerini anlatmaktadır. Kadınlar, aktif bir katılımla faşist sistemin kurulması ve yerleşmesine destek olmuşlardır. Bu faşist diktatörlük de tarihin yazdığı en barbar, kanlı ırkçılık pratiklerini sergilemiştir. *Bu ilişki, dışlananın dışlayan olabilme özelliğini ortaya koymaktadır.* Tartışmanın günümüzdeki bir boyutuna dikkat çekmekte fayda vardır: Batı ülkelerinde göçmen kadınlar, içinde çalıştıkları feminist gruplarda bile aşağılandıklarını, dışlandıklarını bildirmekte ve yer yer ayrı örgütlenmeye gitmektedir. Böylece göçmen kadın, üç boyutlu bir baskı altında tutma sürecinin muhatabı durumundadır: Kendi gibi göçmen olan erkeğin cinsiyetçiliğinden kaynaklanan bir baskı, yerli erkeğin cinsiyetçi ve ırkçı oluşundan kaynaklanan bir baskı ve yerli kadının ırkçılığından kaynaklanan bir baskı. Göçmen erkek açısından da ilişki şöyle şekillenmektedir: Hem yerli kadın ve hem de yerli erkeğin ırkçı dışlamasına, baskısına muhatap olmak. Ve yerli kadın tarafından seks objesi olarak algılanmakla cinsiyetçi bir tutuma hedef olmak.

6. "Yeni Irkçılık"

Irkçılık diskursundaki "yeni ırkçılık" kavramı, aslında pek de yeni bir belirleme değil. Kuşkusuz kavramın yeni bir tanımlama olarak algılanması, değişik dönemlerde değişik araştırmacıların "yeni ırkçılık" belirlemesini ele alış tarzlarıdır. En temelde yeni bir kavramlaştırmaya, ırkçılık ideolojisindeki farklılaşmalar yol açmaktadır. Bu ideolojideki farklılaşmayla Angelika Prümm'ün de vurguladığı gibi, asıl olarak artık daha aşağı bir ırkın var olduğu ifade edilmiyor, köklerinden dolayı bir başka kültür dünyasına bağlı olan insan gruplarından bahsediliyor. Gönderme yapılan bu kültürel özelliklerin aşılamaz olduğu ve tembel olma, aptal olma vb. niteliklerin de bu kültürel farklılıklardan kaynaklandığı saptaması yapılıyor. Bir başka dile getirişle, ırkçılık ideolojisindeki biyolojizmin yerini, kültür kavramı çerçevesindeki belirlemeler alıyor.

"Yeni ırkçılık" belirlemesi üzerinde bir derinleşme sağlayabilmek için Fransız Fanon'un görüşlerini ele almak Robert Miles tarafından verimli bir yöntem olarak görülüyor. Miles, ırkçılık diskursunda Fanon'un yaklaşık 30 yıl önce geliştirdiği tezlerin ön plana çıktığını belirtiyor. Fanon'un yoğunlaştığı alanlardan biri, sömürgeciliğin sömürülenler üzerindeki etkilerini araştırmaktır. Sömürgeci yönetimlere karşı verilen başarılı ulusal savaşların, ulusal gelişim üzerindeki etkileri onun ilgi alanındadır. Fanon, bir dizi ırkçılık yorumu yapmanın yanı sıra üç gözlemde bulunur:

1. Irkçılık, durağan bir fenomen değildir, zaman içinde kendini yenileme, yeniden biçim kazanma özelliğine sahiptir.

2. İlk haliyle biyolojik olarak belirlenmiş ırkçılık, sömürgecilik dönemine özgüdür.

3. Irkçılık sömürgeci yönetimlerin merkezi unsurudur, sömürgecilerin amacına uygun olarak, çeşitli mekanizmalarla sömürgeleştirilen hakların nesne haline getirilmesini sağlar.

Fanon'a göre köken itibariyle biyolojik olarak belirlenmiş ırkçılık artık yerini kültürel ırkçılığa bırakmıştır. Kültürel ırkçılık ise bireyleri değil, "belirli bir varoluş formu"nu hedef almaktadır. Irkçılık belli bir halkın sistematik baskı altında tutulması bütünü içinde, bütünün bir parçası olan elementtir. Dolayısıyla ırkçılık, bir ulusal coğrafyanın fethedilmesinde ve ora halkının baskı altında tutulmasında sömürgeci politikaların entegre temel unsurudur.

Bütün bunlarla birlikte Miles, ikinci savaştan sonra İngiltere'de yaşanan göç ve göçmenlerin doğal artışının (doğum yoluyla) yeni bir politik diskursun oluşmasına yol açtığına dikkat çeker. 70'li yıllarda başlayan bu diskursta, "insansal öz" açısından aynı olanların, kendi aralarında yaşaması vurgulanır: Göçmenler, göç ettikleri ülkeye değil ama doğal vatanlarına uygundurlar. Böyle olmadığı sürece de cemaate ait görülmeyenlerin dışlanması ve aşağılanması doğal bir olgu olarak görülmelidir. Dikkat edilirse bu düşüncede ırklar hiyerarşisine gönderme yapılmamaktadır. Dahası böyle bir hiyerarşiden söz etmek eleştiriyle karşılaşır. Irkçılık diskursunun kazandığı bu boyut, Barker tarafından "yeni ırkçılık" olarak adlandırılır. Barker, "yeni ırkçılığı" öz olarak şöyle anlatır: Bu olgu 1974 seçim yenilgisinden sonra devreye sokulan, İngiliz tutucu partilerinin sınırsız ideolojik revizyonlarından biridir. Bu ideolojik revizyonda göçmenler olgusu üzerinde bir yoğunlaşma söz konusudur, göçmenlerle birlikte, İngiliz kültürünün homojen yapısını kaybettiği ve kültürün parçalanmaya uğradığı ileri sürülür. Bu süreç, aynı zamanda İngiliz ulusunun kültürünün devam etmesinin ve gelişmesinin boğulduğu bir olgu olarak görülür. Barker da "ırk"ların aşağılık ya da ari oluşu üzerine kurulmuş teorilerin geçmişin bir mitosu olduğunu olumlar. Daha sonraki araştırmalar da "yeni ırkçılığı" sorgularken, tutucu partilerin ideolojik yeniden yapılanışı üzerinde yoğunlaşır ve kapitalizmin krizi tartışmaya eklemlenir.

"Yeni ırkçılık" diskursunu böyle bir arka plana oturttuktan sonra Etienne Balibar'ın görüşlerine değinmek gerekmektedir. Kuşkusuz "yeni ırkçılık" kavramının sıklıkla duyuluyor olmasında Balibar'ın yoğun katkısı vardır. Balibar, "yeni ırkçılık"tan söz etmenin anlamlı bir yaklaşım olup olmadığını sorarak başlar. Bu soru, günümüzde yaşanan olaylarla, ülkeden ülkeye değişen ama yine de uluslarüstü bir görünümün varlığını ortaya koyan çeşitli biçimlerle dayatılmaktadır. Balibar, ırkçılık ideolojisindeki söz konusu değişimi iki soru ekseninde sorgulamaya yönelir:

1. Irkçı hareket ve politikaların, bir kriz konjonktürüyle ya da başka nedenle açıklanabilecek tarihsel bir buhranına mı tanık oluyoruz?

2. Temaları ve toplumsal anlatımlarıyla önceki "modellere" indirgenemeyecek yeni bir ırkçılık mı, yoksa basit bir uyum sağlama taktiği mi söz konusu?

Balibar, temel olarak ikinci soru üzerinde durur ve ekler: En azından Fransa için söz konusu olan bir yeni ırkçılık varsayımı, temelde dışlama politikalarını antropoloji ve tarih felsefesi terimleriyle meşrulaştırmaya yönelik kurumların ve söylemlerin içeriden bir eleştirisiyle biçimlendirilmiştir. Bu tartışmadaki zorluk, ırkçılık olgusu değildir. Pratiğin yol açtığı inkarların aldatıcı etkisine izin verilmese bile, yine pratiğin kendisi yeterince güvenli bir ölçüttür. Balibar, göç kategorisinin ırk kavramını ikame edici ve "sınıf bilincini" parçalayıcı etken olarak ipuçları verdiğini ekler. Göçmen toplulukları uzun zamandan beri ırkçı saldırılara hedef olmaktadır. İki savaş arasındaki kriz döneminde de "pis yabancılara" karşı sürdürülen kampanyalara tanık olunmuştu. Devam eden Balibar, biyolojik gösterenin, başkasına duyulan nefret ve korkunun simgeleri için dayanak noktası olarak yerini neden kesin bir biçimde sosyolojik gösterene bırakmadığını sorar. Buna iki olguya dikkat çekerek açıklık kazandırmak mümkündür: İlk olarak Avrupalı göç kavrayışlarıyla, sömürgeci deneyimlerin arasında süregelen ideolojik kurumsal kopukluğun varlığı. İkinci olaraksa, dünya ölçeğinde devletler, halklar ve kültürler arasında yeni bir eklemlenme modelinin

yok oluşudur. Bunların ardı sıra Balibar, *"yeni ırkçılık" sömürgecilikten kurtuluş çağına, eski sömürgelerle eski metropoller arasındaki nüfus hareketlerinin tersine çevrilişi, insanlığın tek bir alan içinde parçalanışı çağına ait bir ırkçılıktır,* saptamasını yapar. Göçmenlik olgusunu temel alan bu ırkçılık, ideolojik olarak anglosakson ülkelerinde geliştirilmiştir. Baskın temanın biyolojik soya çekimin değil ama kültürel farklılıkların aşılamazlığı olduğu tezi üzerine oturtulan "yeni ırkçılık" –ırksız ırkçılık– çerçevesine yerleşmiştir. Artık "yeni ırkçı" ideologlar soyaçekim mistikleri değil, "gerçekçi" sosyal psikoloji teknisyenleridir. Balibar, ilk bakışta kimi insan gruplarının bir diğerine üstünlüğünü savunmayan bu yeni tarzın, Taguieff'in yaptığı gibi "farklı ırkçılık" olarak adlandırılabileceğini de ekler. Bu değişimin siyasal sonuçları söz konusudur: Geleneksel ırkçılık karşıtlarının argümanlarının, ters yüz olduğu dahası kendine karşı döndüğü gözlenilebilir. Bu noktada çarpıcı olduğu kadar da trajik olan Claude Levi Strauss örneğidir: Levi Strauss'un aslında biyolojik temellendirilmiş ırkçılığa karşı bir saldırı olan, kültürlerin çeşitliliği ve eşitliğinin insan uygarlığını oluşturan faktör olarak görmesi, "yeni ırkçılık" için dört elle sarılınan bir argüman olmaktadır. Değil mi ki değişik kültürlerin varlığı insan uygarlığının yapı taşlarından biridir; öyleyse göçmenler kendi topraklarına dönmeli ve kültürleri korunmalı, göçülen coğrafyanın da kültürel saflığı sağlanmış olmalıdır.

Burada bir parantez açarak iki noktaya değinmek gerekmekte: İlk olarak yukarıda trajik bir gelişme olarak adlandırılan Levi Strauss örneği, Darwin ve sosyal Darwinizmle karşılaştırılabilir. Çıkarılması gereken sonuç ise, dolaysız ekonomik ve sınıfsal bağlarla örülmüş ideolojilere karşı, bu boyutları görmeyen kimi zaman bilimsel de olabilen yaklaşımlarla cevap verilemeyeceğidir. İkinci olarak ise, Balibar'ın "yeni ırkçılığı" ele alışında kendini belli belirsiz hissettiren bir cevap arayışı da söz konusudur. Balibar, sorunu tartışırken göçmenlere yönelik saldırılardan bahsetmektedir. Bir anlamda "yeni ırkçılık" kavramıyla bu saldırılar da açıklanmaya çalışılmakta gibidir. Yükselen ırkçılık bir anlamda kendini yenileyebilmiş bir ideolojinin atakları olarak görülüyor. Oysa yabancılara yönelik saldırılar, "yeni ırkçılık" diskursunun yanı başında olması gereken bir başka tartışmayla açıklanabilecek özelliktedir. Bu ise ırkçı-faşist örgütlenmelerin öz dinamikleri ve bu örgütlenmelerin ulaştığı bir boyutla ilgilidir. Burada ırkçılığın "günah keçileri" yaratma yeteneği ve isteği devreye girebilecek bir kavramlaştırmadır. Öte yandan Balibar, "yeni ırkçı" öğretilerde hiyerarşi temasının tamamen ortadan kalkmadığını da vurgulamaktadır. Eklemek gerekir, bir ırklar hiyerarşisinden söz edilmese de sosyal yaşantıda varlığı hiçbir şekilde tartışma kaldırmayan bir hiyerarşi söz konusudur. Toplum içinde göçmenler ya da ırkçılığın muhatabı olan yerli gruplar bu hiyerarşinin en alt basamağını oluştururlar. Basamağın en altındaki gruplar, basamağın en altında olmanın verdiği rollere uygun davrandıkça, ırkçı aşağılama ve saldırı bir normalitedir. Dolayısıyla son zamanlarda ölümle sonuçlanan ırkçı saldırıların varlığı, sadece ırkçı örgütlerin bir eylem yeniliğini ifade eder. Böyle bir yeni eylem tipi içinse, bu eylemlerle taraftar toplanacağı tespitini yaratacak olan, ırkçılığın toplumdaki derin köklerini saptamış olmak gerekmektedir. Öte yandan eklenmesi gereken bir başka boyut daha vardır: Biyolojik gösteren, ırkçılığın teorik söyleminde artık kullanılmayan bir temellendirme olsa da (ırkçılığın bir de pratik boyutu olduğu unutulmamalıdır) pratikte vazgeçilmez bir gösteren olma işlevini sürdürmektedir.*

* *Felsefelogos*, Sayı 2, Etki Yayınları, İzmir, 1998, ss. 29-47.

BİBLİYOGRAFYA

Balibar, Etienne. "Gibt es einen 'neuen Rassismus'?" içinde: *Das Argument: Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften*. Sayı 175, Berlin: Argument, 1989, sayfa 369-381.

Balibar, Etienne ve Wallerstein, Immanuel. *Irk Ulus Sınıf: Belirsiz Kimlikler*, İstanbul: Metis Yayınları, 1993.

Callinicos, Alex. *Rasse und Klasse*. Hrsg. 180, Frankfurt, 1994.

Claussen, Detlev. *Was heißt Rassismus?*, Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft, 1994.

Demirovic, Alex. "Vom Vorurteil zum Neorassismus", içinde: *Aspekte der Fremdenfeindlichkeit*, Hrsg.: Alex Demirovic, Frankfurt am Main: Campus, 1992, sayfa 21-55.

Fanon, Frantz. "Für eine afrikanische Revolution", içinde: Was heißt Rassismus?, Detlev Claussen. *Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, sayfa 185-197.

Geiss, Immanuel. *Geschichte des Rassismus*, Frankfurt: Suhrkamp, 1988.

Geiss, Immanuel. "Rassismus", içinde: *Biologismus, Rassismus, Nationalismus*, Hrsg. Gero Fischer ve Maria Wölflingseder, Wien: Promedia, 1995, sayfa 91-108.

Hall, Stuart. *Rassismus und kulturelle Identität* (Ausgewählte Schriften 2), Hrsg. ve çeviri, U. Mehlem, Dorothee Bohle, Hamburg: Argument Sonderband Neue Folge, Band 226, 1994.

Hall, Stuart. *Ausgewählte Schriften*, Hrsg. Nora Räthzel, Hamburg: Argument, 1989.

Haug, Wolfgang Fritz. *Elemente einer Theorie des Ideologischen*, Hamburg: Argument, 1993.

Magiros, Angelika. *Foucaults Beitrag zur Rassismustheorie*, Hamburg: Argument, 1995.

Memmi, Albert. *Rassismus*, Frankfurt am Main: Anton Hain, 1987.

Miles, Robert. *Rassismus: Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs*, Hamburg: Argument, 2. baskı, 1992.

Özbek, Sinan. "Zur Frage der Assimilation: Assimilation als ein Produkt des Kapitalismus", içinde: diyalog. *Zeitschrift für MigrantInnen - Kultur und Politik*, sayı 4, Frankfurt: 1994, sayfa 34-37.

Osterkamp, Ute. "Rassismus und Alltagsdenken", içinde: *Forum Kritische Psychologie*, Nr. 28, Hrsg. Klaus Holzkamp, Berlin: Argument, 1991, sayfa 72-93.

Poliakov, Leon. *Rassismus: Über Fremdenfeindlichkeit und Rassenwhan*, Hamburg, Zürich: Sammlung Luchterhand, 1992.

Poliakov, Leon. Der arische Mythos: *Zu den Quellen von Rassismus und Nationalismus*, Hamburg: Junius, 1993.

Prömm, Angelika. *Rassistische Blockaden-blockierter Antirassismus?*, Köln: ISP, 1993.

Räthzel, Nora. "Zum Zusammenhang von ethnischen Verhältnissen und Geschlechterverhältnissen - Rassismus und Seximus", iinde: diyalog, *Zeitschrift für MigrantInnen - Kultur und Politik*, sayı 4, Frankfurt: 1994, sayfa 12-16.

Ruf, Werner. "Ökonomie und Rassismus", içinde: *Theorien über Rassismus: Eine Tübinger Veranstaltungsreibe*, Hrsg. O. Autrata, G. Kaschuba, Hamburg: Argument, 1989, sayfa 63-85.

Silverman, Maxiw. *Rassismus und Nation: Einwanderung und Krise des Nationalstaats in Frankreich*, Hamburg: Argument, 1994.

Wallerstein, Immanuel. "Die unüberwindlichen Widersprüche des Liberalismus: Menschenrechte und Völkerrechte in der Geokultur des modernen Weltsystems", içinde: *Biologismus, Rassismus, Nationalismus*, Hrsg. Gero Fischer ve Maria Wölflingseder, Wien: Promedia, 1995, sayfa 184-200.

FELSEFE GELENEĞİ VE AYDINIMIZ

DOĞAN ÖZLEM

Önnot

Hiçbir toplumun tek tip "entellektüel"i, tek tip "aydın"ı yoktur. Yazının başlığındaki "aydınımız", son 150-200 yıllık tarihimizde bizde başat olduğuna inanılan aydın tipini nitelendirmektedir.

Felsefe ve Tarihimiz

Felsefenin tek bir tanımının olmaması, ilk bakışta yadırgatıcı görünse de, felsefenin ne olduğu hakkında bir fikir verebilir. Batı'daki ikinbeşyüz yıllık geçmişine bakıldığında, felsefe, varlık, insan, doğa, toplum, ahlâk, siyaset, sanat vd. üzerine bir düşünme etkinliği olarak kendisini gösterir. Fakat bu düşünme etkinliğinin, "felsefi düşünme"nin ve bunun ürünü olarak felsefi bilginin niteliğini belirlemek oldukça güçtür. Bu konuda en uygun yol, bu etkinliği sürdürenlerin, yani filozofların eserlerine bakarak bir yargıya ulaşmaktır. Bu eserler karşılaştırıldığında, farklı kültürlerden filozofların farklı felsefeler ortaya koydukları görülebilir. Bu görünüm, bir ve tek felsefeden değil, çoğul olarak "felsefeler"den, felsefe tiplerinden söz etmeyi gerektirir. Felsefeyi, konusunu rasyonel gerekçelere dayalı olarak ele alan, irdeleyen ve yine rasyonel/argümantatif yoldan bütünsel bir açıklama ortaya koymak isteyen bir refleksiyon etkinliği, teorik/sistematik bir temellendirme girişimi sayan filozoflar vardır. Ve Greklerden beri en yaygın felsefe konsepsiyonu bu olmuş, Batı felsefesi de büyük ölçüde bu konsepsiyon içerisinde şekillenmiştir. Bunun yanında felsefeyi, kendiliğinden açık sayılan, irdelenmesi ve rasyonel yoldan gerekçelendirilmesi gerekmeyen, tersine sezgisel olarak veya mistik yoldan kavranmış olduğuna inanılan bir hakikat doğrultusunda varlık, insan, doğa, toplum, ahlâk, siyaset, sanat vd. üzerine argümantatif olmayan bir yorumlama çabası sayanlar da bulunur. Bunların dışında felsefeden, konusu karşısında şüpheci ve hatta tekbence (solipsist) bir tavır almayı, hiçbir şeyin temellendirilemez, açıklanamaz ve yorumlanamaz olduğunu göstermeyi anlayanlar mevcuttur. Fakat felsefeden anlaşılan şey ne olursa olsun, felsefeler ne kadar çeşitlilik gösterirse göstersin, "felsefi düşünme", sürekli bir sorgulama, eleştirme ve felsefe tarihi içinde ortaya konulmuş felsefelerle, felsefi iddialarla sürekli bir hesaplaşma, felsefe sorunlarına sürekli bir çözüm arayışı olarak nitelendirilebilir. Bu durum felsefeden en az iki anlamda söz etmenin gerekli olduğunu da ortaya çıkarır: a) Çok sayıda felsefelerin, felsefe tiplerinin birlikte yer aldıkları alan olarak felsefe, b) belli bir felsefe anlayışının, felsefe tipinin adı olarak felsefe.

Felsefe, yüzyılların birikimine dayanan kendine ait bir terminolojiye, kendine ait bir dile sahiptir ve soyut kavramlarla sürdürülen bir etkinliktir. Felsefe konuları ve sorunları bu terminoloji, bu dil içerisinde işlenir ve sorunların çözümünde yeni arayışlar, yeni terimlerin kullanılmasını beraberinde getirir. Fakat felsefede sorunların hiçbir zaman tam çözümü yoktur ve bu yön, felsefeyi zaten felsefe kılan en önemli yönlerden biridir. Bu durum, yine bir felsefe terimi olan "philosophia perennis" (sürüp giden felsefe) terimi ile ifade edilir. Bu görünümüyle felsefe, ancak içine girilerek hakkında yeterli fikir sahibi olunacak bir alandır. Sözlük ve ansiklopedi tanımlarından hareketle felsefenin kendisi, sorunları ve terimleri hakkında sadece dışsal ve çok kez yanılgılara sürükleyici izlenimler edinilebilir.

Bu özellikleriyle felsefe, kitlelerin gözünde hemen her zaman, ürkütücü, zor nüfuz edilebilir, hatta nüfuz edilemez bir etkinlik tarzı ve bunun yanı sıra zor anlaşılır ve hatta anlaşılmaz düşünceler topluluğu olarak görülmüştür ve hiçbir zaman kitlelere mal olmamıştır. Yine bu özellikleriyle felsefe, kitlelerin gözünde yaşamadan, pratikten, toplumsal gerçeklikten kopuk bir düşünme etkinliği olarak da nitelendirilmiştir. Gerçekten de felsefenin yaşamaya ve pratiğe doğrudan ve anında bir etkisi yoktur. Fakat bu, felsefeyle yaşama

ve pratik arasında hiçbir bağ olmadığı anlamına gelmez. Gerçi felsefe, yaşamaya ve pratiğe direktifler koyamaz, yaşamaya ve pratiğe anında yön ve biçim veremez. Bununla birlikte o, kendi etkinliği içinde, yaşamayı ve pratiği etkileyebilecek düşünsel yollar açar. Bu yolları izleyip izlememek, felsefeye değil pratiğe düşer. Ve özellikle Batı felsefesinin tarihi, felsefenin açtığı düşünsel yolların zaman içerisinde pratiğe taşınmasının örnekleriyle doludur. Bunun gibi Batı kültüründe yaşamanın ve pratiğin de felsefi düşünmeyi sürekli etkilediği görülür. Bu karşılıklı etkilenme, felsefeyi yüzyıllar boyunca Batı kültürünün başat öğelerinden biri kılmıştır. Bugün de Batı'yı anlamanın en uygun yollarından biri, Batı felsefesi ile Batı kültürü arasındaki bu karşılıklı etkilenmeyi kavramaya çalışmaktadır.

Bu açıdan bizde durum nedir?

Bizim son 7-8 yüzyıllık tarihimizde felsefeye (İslâm felsefesine bile), istisnalar dışında gerçek bir ihtiyaç duyulmadığını belirtmek, haksızlık olmayacaktır. Türklerin İslâm kültür çevresine katıldıkları 8. ve 9. yüzyıllar, aynı zamanda İslâm felsefesinin doğuş yüzyıllarıdır ve İslâm felsefesi 12. ve hattâ 13. yüzyıla kadar parlak bir geçmişe sahip olmuş, Türkler de yeni müslüman kimlikleriyle bu felsefeye katkılarda bulunmuşlardır. Fakat İslâm felsefesi 13. yüzyıldan itibaren, tekil kalan katkılar dışında, 19. yüzyıl ortalarına kadar âdeta dumura uğramıştır. Bu dönem bizde Selçuklu ve Osmanlı dönemlerine tekâbül eden 7-8 yüzyıllık bir dönem olarak, Batı felsefesi bir yana, İslâm felsefesinden bile büyük ölçüde habersiz kalınmış olan bir dönem olmuştur. Tabii bu dönemde İslâm felsefesinin Batı (Grek) felsefesinden aldığı etkilerden de, aynı İslâm felsefesinin Batı ortaçağ felsefesine yapmış olduğu etkilerden de haberli olmak söz konusu olamazdı. Bu nedenle biz Tanzimat'la birlikte, felsefeyi yeniden ve bu kez modern Batı'da keşfetmek zorunda kaldık. Yine bu nedenle tarihimizin son 7-8 yüzyıllık dönemi, tarihsel/kültürel bilincimizde felsefenin yerinin bir tabula rasa, bir boş kağıt olarak kaldığı bir dönem olmuştur. Üzerine herşeyin yazılabileceği böyle bir tabula rasa'ya önce Batı'da bu keşif sırasında en başat felsefe olarak Aydınlanma felsefesinin girmesi anlaşılabilir bir şeydir. Zaten bizde "münevver", "aydın", "entellektüel" terimleriyle anılan insanlardan da ancak Batı düşüncesiyle tanışmanın itibari başlangıcı olarak Tanzimat'la birlikte söz edildiğini görüyoruz.

Entellektüel, Münevver, Aydın

Çağının ve içinde yaşadığı toplumun durumu ve sorunları hakkında zengin bir bilgi birikimine sahip ve bu birikim temelinde analiz, sorgulama, değerlendirme yapan, düşünce üreten, daha iyi bir toplum ve giderek daha iyi bir insanlık için gerektiğinde politik eylemde bulunan bir insan tipi olarak "entellektüel" terimi, Aydınlanma çağından önce, daha 17. yüzyılda kullanılmaya başlamıştır. Ne var ki, 17. yüzyılın bu terime verdiği anlam ile Aydınlanma çağının aynı terime verdiği anlam arasında bir fark vardır. 17. yüzyıl, "entellektüel"i, zihinsel (intellectuel) etkinliklerden hoşlanan, herşeyden mümkün olduğu kadar haberli olmaya çalışan, kişiliğini ve dünyaya bakış açısını genişletmeye çabalayan bir insan olarak tanımlamıştır. Bu tanım gerçi 18. yüzyıl Aydınlanma çağı için de geçerlidir. Fakat Aydınlanma, 17. yüzyılın "entellektüel"ine, sadece kişiliğini ve dünyaya bakış açısını genişletmeye çalışan bir insan olarak bakmakla yetinmemiş, ona daha iyi bir toplum, daha iyi bir insanlık için düşünce üretme ve gerektiğinde politik eylemde bulunma misyonunu da yüklemiştir. Biz Batı düşüncesiyle 19. yüzyılın başlarında tanıştığımızda, 17. yüzyılın entellektüelini değil, işte bu entellektüeli önümüzde bulduk. Bu entellektüel, misyonunu, teorik planda evrenselliği bizatihi içeren bir şey olarak "hakikat"i bulup ortaya çıkarmak, pratik planda ise daha iyi bir dünya kurmaya katkıda bulunmak olarak belirlemiştir ki, bu zaten Aydınlanma çağının tiniyle hemen tamamen örtüşen bir misyondur. Aydınlanma çağı, akıl ile deneyin en uygun bileşimini bilimde (doğa biliminde) bulan ve hakikate bilimsel hakikat olarak ulaşılabileceğini düşünen, bu konuda metafiziği, teolojiyi ve dini devre dışında tutmak isteyen bir tavra sahip olan ve bununla tutarlı bir çizgide, pratik/politik/ahlâksal sorunların bilimsel düşünce ile çözülebileceğine inanan bir çağ

olmakla karakterize olur ve bu karakterizasyon bu çağın ürünü olan "entellektüel" için de geçerlidir. Gerçi Aydınlanmacı düşünce en yaygın olduğu bir zaman kesitinde bile eksiksiz bir kabul görmemiş, alternatif ve hatta karşıt düşünce akımları aynı zaman kesitinde yer alabilmişlerdir. Aydınlanmacılarla çağdaş olan Romantik 19. yüzyılın ikinci yarısında Nietzsche'ye kadar, akılcılığı ve bilimciliği eleştiren, insanın ve dünyanın zihinselci (intellectualist) tavırla anlaşılamayacağını ileri süren bir dizi sanatçı, eleştirmen ve düşünür, kendilerine "entellektüel" denmesinden hiç hoşlanmamışlardır. Fakat bu sanatçı, eleştirmen ve düşünürler kendi irrasyonalist, anti-entellektüalist tavırları doğrultusunda kendilerini ve dünyayı anlama, sorgulama, eleştirme ve düşüncelerini başkalarına iletme ve başkalarını etkileme etkinliğinden hiç de vazgeçmemişlerdir. Bu durum "entellektüel" teriminden en az üç şeyin anlaşılabileceğini göstermektedir: 1) 17. yüzyılın tanımladığı bir insan tipi olarak entellektüel. Kendilerini bu tanıma uygun şekilde entellektüel sayan insanlar bugün de mevcuttur. 2) 18. yüzyıl Aydınlanma çağının tanımladığı bir insan tipi olarak entellektüel. Şüphesiz bu tip Batı toplumlarının, son iki yüz yıllık kültür ve politika tarihlerinde en başat tip olmuştur. 3) Anlama, sorgulama ve eleştirme etkinliğini anti-entellektüalist bir tavırla sürdüren entellektüel. Bu üçüncü tipin tanımının kendi içinde bir çelişki taşıdığı açıktır. Fakat bu tip de kültür tarihinin hemen ve her döneminde vardı ve bugün de kendilerine "postmodern" denen bir entellektüel tipi içinde varlığını sürdürmektedir. Zaten bir kavramı ortaya çıkışındaki tanımıyla anlamayı sürdürmek, mantıksal tutarlılık adına anlaşılabilir bir şey olmakla birlikte, tarihsel açıdan uygun bir tutum olmaz. Kavramların kendileri tarihseldir ve tarihsel olan herşey gibi değişime, anlam daralmasına veya anlam genişlemesine uğrarlar. Bugün "entellektüel"i, etimolojisinin bizi düşürebileceği tuzağa düşmekten sakınarak, entellektüalist veya anti-entellektüalist, rasyonalist veya anti-rasyonalist, bilimselci veya bilimselcilik karşıtı, teist veya ateist vd. olmasına takılmadan benimsediği herhangi bir felsefi, dünyagörüşsel, ahlâksal, politik tavırdan hareketle ve ama kaçınılmaz bir koşul olarak zengin bir bilgi birikimi temelinde düşünce üretme, sorgulama ve değerlendirme kapasitesine sahip insanı nitelendirmekte kullanmak uygun olur. (Bu insan tipinin "entel"le hiçbir ilişkisi yoktur).

"Entellektüel" teriminin bu geniş anlamı ve kullanımı benimsendiğinde, Batı'yla temasların göreceli olarak yoğunlaştığı Tanzimat'tan bu yana, bizde önce "münevver" adıyla ortaya çıkmış olan tipin bazı yönleriyle kendine özgü bir tip olduğu görülür. Batıcı, İslâmcı, Osmanlıcı veya Türkçü olsun, bu dönemin "münevver"ini ortaklaşa niteleyen yönlerden bazıları şunlardır: Batılı "entellektüel" kendisini uzmandan, meslek sahibinden, bürokrattan, yöneticiden özenle ayırmaya çalışır. Şüphesiz "entellektüel", aynı zamanda bir uzman, bir meslek sahibi, bir bürokrat, bir yönetici de olabilir. Fakat onu "entellektüel" kılan başlıca yön, "okumuş", "bilgi sahibi", "kültürlü", kısacası "aydınlanmış" ("münevver") kişi olarak bir mesleği icra etmesi, bir konunun uzmanı veya bilirkişisi olması değil; kendi sorumluluk bilinciyle ve mesleki, bürokratik veya yönetsel ilgi ve çıkarların motivasyonundan en az ölçüde etkilenmesini sağlayan bir bağımsızlık duygusuyla sürekli bir düşünsel arayış ve sorgulama içinde olmasıdır. Bunlar onu âmir-memur ilişkisinin, hiyerarşinin, bürokrasinin dışında tutan yönlerdir. O da herkes gibi bir sosyal statüye, bir sınıfsal kökene sahiptir; fakat o içinden çıktığı sınıfın ideolojisi ve çıkarlarına karşıt bir tutum da alabilir. Bu nedenle "entellektüel"in sosyal hiyerarşi içindeki yeri ve sosyal statüsü Batı toplumlarında hep belirsiz kalmış ve bu belirsizlik entellektüel adına olumlu bir yön sayılmıştır. Bu açıdan bakıldığında, Tanzimat'tan sonra en az yüz yıl bizde "münevver"lerin büyük ölçüde üst sınıflara mensup yönetici ve bürokrat zümrelerden, itibarlı meslek gruplarından çıkmış olması, bizde bir mesleği profesyonel olarak icra eden, devlet yönetiminde yer alan, "okumuş", "bilgi sahibi", "kültürlü" insan ile "entellektüel"in yanlış olarak özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Zaten "münevver"in entellektüel etkinlikte bulunan kişiden çok "aydınlanmış" kişiyi karşılayan bir terim olması bile, bu durumun göstergesidir. (Hüseyin Rahmi Gürpınar'ın romanlarında mahallenin laf taşıyan kadınları, subaylardan, bürokratlardan, hekimlerden, öğretmenlerden, hatta zabıt kâtiplerinden,

"münevver" olarak söz ederler). Nizâm-ı âlem fikrinde kaynağını bulan Osmanlı devlet konsepsiyonu, zaten sosyal statüsü belirsiz bir "entellektüel" tipinin ortaya çıkmasına (en azından Tanzimat'a kadar) izin veremezdi. Bu nedenle Osmanlı'nın son döneminden Cumhuriyet'in ilk dönemine kadar bizde yönetici, bürokrat, meslek sahibi "münevverler"in kültür ve politika hayatımızda başat fakat bir ara tip olarak kaldıkları açıktır. Bu durum bizde "münevver"i gerçekten de bir ara tip kılmıştır. O, Batılı "entellektüel"in tavrıyla yöneticinin, bürokratın, meslek sahibinin tavrı arasında sıkışıp kalmıştır. Devlete karşı muhalefet söz konusu olmadığından ve muhalefet ancak hükümetteki kadrolara karşı yapılabildiğinden, o muhalefetteyken daha iyi bir toplum projesi üzerine düşünür, yani Aydınlanmacı entellektüele özgü değişimci ve hatta devrimci bir tavır sergilerken, iktidara geldiğinde yönetimin ve bürokrasinin çarkları arasında çok kez farkına varamadığı bir muhafazakâr politikacı ve devlet memuru olup çıkar. Bu dönemlerin "münevver"i, Batıcısı, Osmanlıcısı, İslâmcısı ve Türkçüsü, Batı'nın ve Batılılaşmanın ortaklaşa baskısı altındadır. Çökmekte olan imparatorluğu İslâmi temelde ve Aydınlanmacı dünya görüşüne karşıt bir tutumla yeniden ihyâ etme çabaları da, Osmanlı'yı idâme ettirme çabaları da, bir imparatorluktan bir ulus çıkarma, laik ve modern bir devlet modelini pratiğe geçirme çabaları da; aslında, karşı çıkılan veya benimsenen aynı Aydınlanmanın radikal düşünme formları içerisinde şekillendirir. Getirdikleri çözüm önerilerinin radikal ve toptancı olması, kendilerine kurtarıcılık misyonu yüklemeleri, bu "münevver"lerin bir başka ortak yönleridir. Cumhuriyetle birlikte "münevver"in adının değişip "aydın" olması, bu ortak yönlerde fazla bir değişikliğe yol açmamıştır. Cumhuriyetle birlikte Batıcı, Osmanlıcı, İslâmcı, Türkçü "münevver"lerden Batıcıların iktidara gelmeleri, bizde "aydın"ın "Batıcı münevver" olarak anlaşılmasını getirmiştir. Öyle ki örneğin İslâmcı olmak, Osmanlıcı olmak, "aydın" olmayı hatta engelleyen nitelikler sayılmaya başlamıştır. Yine öyle ki 1950'lere kadar "aydın" terimi, bu daraltılmış anlam içeriğiyle ve dışlamacı bir tutumla kullanılmıştır. Çok partili yaşamla, yani demokrasinin kurumlaşma sürecinin başlamasıyla birlikte, geleneksel misyoner ve memur "münevver" veya "aydın" tipine alternatif olarak, geçimini devlet kapısında aramayan, kendi yağıyla kavrulan, devlet desteğindeki ideolojiye karşı çıkan, göreceli olarak bağımsız bir aydın tipinin, yani "entellektüel" tanımına dahi yakın bir tipin kültür hayatında ve politika sahnesinde eskiye oranla çok daha fazla yer almaya başladığı görülür. Buna rağmen 1980'lere kadar başat aydın tipinin fazla değişmediği de açıktır. 1960'tan sonra solun göreceli yükselişi içinde yaygınlaşan solcu aydın tipi de, kendisine kurtarıcılık misyonu yüklemesi ve radikalizmi bakımından bizdeki başat aydın tipinin özel bir versiyonu sayılabilir.

Bu betimlemeler, dünya görüşleri, ideolojileri ne olursa olsun, Tanzimat'tan bu yana bizdeki başat "münevver" veya "aydın" tipinin büyük ölçüde bir misyoner tipi olduğu sonucuna götürüyor. Bu tipi daha da yakından tanımanın yolu, yine Aydınlanmadan hareket etmektir.

Aydınlanma, aslında kendi içerisinde çok çeşitli düşünce akımlarını barındırmış ve ayrıca İngiltere, Fransa ve Almanya'da farklı yönler göstermiştir. Ne var ki Aydınlanmanın bir versiyonu, bizde Aydınlanmanın kendisi olarak anlaşılmıştır. Fransız patentli bu versiyonuyla Aydınlanma, epistemolojide empirist/pozitivist, toplum kuramında holistik/evrenselci, politika kuramında merkeziyetçi/laik/ulusalcı, tarih kuramında ilerlemeci/teleolojist bir dünya görüşü olarak algılanmıştır. Batılı (özellikle; Fransız), kendisini ve toplumunu, bu dünya görüşü doğrultusunda, Rönesans'la başlayan bir dizi ekonomik, bilimsel, düşünsel evrimin bir ürünü saymış, aynı evrimi daha ileri götürme misyonunu yüklenmiştir. O, Batılı olmayan tüm toplumları da, kendi geçtiği evrelerden geçerek kendi yaşama biçimine ulaşabilecek toplumlar olarak görmüştür ve bu görüşünü Batılı olmayan toplumlara genişliğine ihraç etmekten de geri kalmamış, hatta yapılması gerekenleri de sıralamıştır. Buna göre Batılı olmayan toplumlar, Batı'nın Rönesans'tan itibaren gerçekleştirdiklerini çok kısa bir sürede gerçekleştirmek zorundadırlar. Bunun için topluma aktif bir müdahale gerekmektedir ki, bu müdahaleyi gerçekleştirecek, "modern toplum"un

niteliklerini kavramış toplum kesimlerine, bir "intellijensiya"ya ihtiyaç vardır. (İlk kez geçen yüzyılda Rusya'da "intelligentsia" şeklinde telâffuz edilen ve yazılan bu terim bile, bize Fransızca telâffuzu ve yazılışıyla "intellijensiya" olarak geçmiştir). Bir başka ifadeyle, "intellijensiya"nın müdahalesi, "geri" sayılan "geleneksel toplum"dan "ileri" sayılan "modern toplum"a geçiş için zorunludur. Öyle ki, geçiş gerçekleşinceye kadar, otoriter, üsttenci ve müdahaleci siyasal rejimlere katlanmak gerekir.

Tanzimat'tan bu yana Batı'dan ithal edilen bu "modernleşme" projesi, bizde bu "modernleşme"de öncülüğü üstlenen "münevver" veya "aydın" kesimin, yani "intellijensiya"nın, otoriter, köktenci, üsttenci ve bürokratik niteliğini ve bizdeki "münevver" veya "aydın"ın başat yönünün misyonerlik olarak ortaya çıkmasını bir kez daha açıklar. Bu ayrıca "münevver" veya "aydın"ın bizde bir "intellijensiya" mensubu olarak kaldığını, "entellektüel"i karakterize eden yöne, yani onun sosyal hiyerarşi içindeki yerinin ve sosyal statüsünün belirsizliğine sahip olmadığını bir kez daha gösterir. Bu "münevver" veya "aydın", toplum için yapılması gerekenin, "doğru" olanın ne olduğunu kesinlikle bildiğine inandığı gibi, bunu başkalarına bildirmenin ve topluma bu yapılması gereken doğrultusunda müdahale etmenin bir ödev olduğuna inanır. O, kendi "doğru"sunun başkalarının "doğru"ları arasında bir "doğru" olabileceğinin farkında olmayan bir dogmatiktir. O, "evrensel" olduğuna inandığı "doğru"sunu topluma dayatmakta, topluma yol göstermekte, toplumu eğitmekte ısrarlıdır. Zihnindeki daha iyi toplum projesine öylesine inanır ki, içinde yaşadığı toplumun realitesinin bu projeyle bağdaşır olup olmadığı gibi mâsum bir soru bile onu rahatsız eder. O, bu realiteyi kendi tarihselliği, tekilliği ve özgüllüğüyle anlamak ve çözüm önerilerini bu anlama çabasıyla birlikte geliştirmek yerine, zihninde biçtiği elbiseyi topluma giydirmekte ısrarlıdır. Elbise topluma uymadıkça hüsrana uğrar, öfkelenir ve elbiseyi değil toplumu suçlar. Onun tavrı toplumunun özgüllüğünü ve tekilliğini anlayıcı bu tavır değil, özgül ve tekil olanı "evrensel" olduğuna inandığı bir düşünce şablonu içinden açıklamak isteyen bir tavır olduğundan, yargılamaları da ahkâm kesmeye dönüşür.

Bizde Felsefe Geleneği (Bir Tarihçe)

İslâm felsefesinin gelişiminde, henüz Doğu-Batı ikileminin söz konusu olmadığı bir dönemde, İslâmın Grek felsefesiyle tanışmasının çok önemli bir yeri vardır. Gerçi İslâm felsefesi İslâm teolojisine hizmet eden bir konum ve işlevle kendini sınırlandırmış olsa da, felsefenin hemen tüm klâsik konu ve sorunlarına genişliğine el atmış olan bir felsefedir. Bizim tarihimizde İslâm kültür çevresine katıldıktan sonra 9-12. yüzyıllar arasında İslâm felsefesi bağlamında felsefeyle tanıştığımız ve ona katkılar getirdiğimiz bir dönem olduğuna, fakat son 7-8 yüzyıllık dönemde felsefenin kültürümüzden hemen hemen kaybolduğuna yukarıda değinilmişti.

Felsefeyle yeniden tanışmamızın itibari başlangıcı olarak Tanzimat'ı kabul ettiğimiz takdirde, bizde bir felsefe geleneğinin varlığından ancak 150 yılı biraz aşan bir süre için söz etmek mümkündür. Bu süre, Batı'da ikibinbeşyüz yıllık bir felsefe geleneğinin mevcudiyeti hatırlandığında, bir kültür içinde felsefenin gelenekleşmesi bakımından oldukça kısa bir süredir. Bu sürenin çok büyük ölçüde bir öğrenme ve aktarma dönemi olması da kaçınılmazdır. Bu öğrenme ve aktarmacılığın, yüzyılımızın başına kadar, ikinci ve üçüncü el kaynaklardan, el kitaplarından, oldukça yüzeysel ve ülkenin sosyo-politik sorun ve ihtiyaçlarıyla koşutluk içerisinde oldukça seçmeci ve dolayısıyla oldukça dar ve dağınık bir öğrenme ve aktarmacılık olarak kaldığını gözlüyoruz. Bir felsefe geleneğinin yerleşmesi için gerekli olan ilk adım olarak kurumlaşma ise, 1910'lu yıllarda Darülfünun'da felsefe dersi okutulmaya başlamış olsa da, ancak 1930'lu yıllardaki üniversite reformuyla birlikte üniversite içinde başlamıştır. Bu kurumlaşma atılımıyla birlikte üstesinden gelinmesi gereken en önemli sorun, Türkçe felsefe terminolojisi ve Türkçe felsefe dili oluşturmak ve bağlı olarak Türkçede felsefe yapmak olmuştur. Cumhuriyetin ilk iki kuşak felsefecileri, bir yandan bu dev sorunun üstesinden gelmeye çalışırlarken, öbür yandan ülkemizde

bir felsefe kültürünün oluşması ve yaygınlaşması konusunda önemli katkılar sağlayan telif ve çeviri ürünler vermişlerdir. Yarım yüzyıla yaklaşan bu döneme Türkiye'de felsefenin kurumlaşma dönemi olarak bakılabilir. Öyle ki, 1970'li ve 1980'li yıllar, felsefi terminoloji sorununun önemli ölçüde çözüldüğü bir Türkçe felsefe dilinin ve sınırlı da olsa bir Türkçe felsefe literatürünün artık oluşmuş olduğu yıllardır. Buna bağlı olarak aynı yıllarda çalışmalarını sergilemeye başlayan ve büyük çoğunluğu ilk iki kuşak felsefecilerimizin öğrencileri olan üçüncü kuşak felsefecilerimiz ve bunların öğrencileri olarak 1990'lı yılların başlarında ürün vermeye başlayan dördüncü kuşak felsefecilerimiz; mesailerinin önemli bir kısmını terminoloji ve dil sorunlarına ayırma zorunluluğundan büyük ölçüde kurtulmuşlar, daha da geliştirilmeyi beklemekle birlikte bir Türkçe felsefe dilini hazır bulmuşlar, temel felsefe kültürünü tüm eksikliklere rağmen Türkçede edinme şansını elde etmişlerdir. Bugün, 1933'te kurulan İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünün yanı sıra, Ankara Üniversitesi DTCF (1935), Hacettepe Üniversitesi (1969), Atatürk Üniversitesi (1976), Ege Üniversitesi (1978), Boğaziçi Üniversitesi (1982), ODTÜ (1983), Çukurova Üniversitesi (1989), Uludağ Üniversitesi (1990), Gazi Üniversitesi (1992), Adnan Menderes Üniversitesi (1993) ve Mersin Üniversitesi (1993) felsefe bölümleriyle birlikte (çoğu kuruluş ve kadrolaşma aşamasında olsa da) oniki felsefe bölümüne sahibiz. Ülkemizde felsefenin kurumlaşması yönündeki en büyük katkıların en eski felsefe bölümümüz olan İstanbul Üniversitesi Felsefe Bölümünden geldiği tartışmasızdır. Bu bölüm diğer felsefe bölümlerimizde görev yapmış ve yapmakta olan felsefecilerimizin önemli bir kısmını yetiştirmiştir.

Bizde bu kurumlaşma sürecine koşut olarak felsefede bir gelenekleşmeden ne ölçüde söz edilebilir?

Alan olarak felsefenin ve bu alan içerisinde ortaya konulmuş felsefe tiplerinin yüzlerce yıllık tarihlere sahip oldukları anımsandığında, bizde bir felsefe nosyonunun ve bağlı olarak belli felsefe tiplerinin gelenekleşmiş olduğu tabii ki söylenemez. Bununla birlikte kurumlaşma sürecinde dördüncü kuşağa ulaşmış olmamız, daha ilk kuşaktan beri bazı felsefecilerimizin çalışmalarını belli felsefe tipleri içerisinde sürdürmüş ve sürdürmekte olmaları, gelenekleşme yolunda önemli mesafeler alındığının işaretleridir.

Felsefenin Cumhuriyetle birlikte 60-70 yıllık kurumlaşma sürecine bakıldığında, gelenekleşme doğrultusunda şu hususların altı çizilebilir:

a) Kurumlaşma dönemi içerisinde zorunlu olarak uzun bir süre aktarmacılık ağır basmıştır ve bu aktarmacılık daha uzun süre devam edecektir ve etmelidir de. Çünkü hâlâ temel ve klâsik felsefe eserlerinin ancak pek küçük bir bölümünün çevirilerine sahibiz ve öbür yandan günümüz felsefesinden haberli olmak zorundayız. Aktarmacılığa karşı olanlar, aktarmacılığı onur kırıcı bulanlar, öncelikle aktarmacı olmayan bir felsefe etkinliğinin örneklerini sunmak yükümlülüğü altındadırlar ki, bu türlü ürünler sunmak, ancak, daha çok uzun süreler aktarmacılıkla edinilmiş olması zorunlu kalacak olan yeterli bir felsefe kültürü zemininde mümkündür. Aksi takdirde bilineni icat ettiğini sanma gafletine düşülmesi kaçınılmaz olur.

b) Tanzimat'tan kurumlaşma dönemine kadarki yüzeysel, irdeleme ve eleştiriden yoksun ve çoğu ikinci, üçüncü elden kaynaklara, el kitaplarına dayalı aktarmacılığın yerini, kurumlaşma dönemiyle birlikte doğrudan kaynağın kendisine gitme, kaynağı irdeleme ve eleştirme ile aynı anda gerçekleştirilen bir aktarmacılık almıştır.

c) Bu türlü aktarmacılığın yüzeysel ve taklitçi eski aktarmacılıktan farkı, kaynağı irdeleme ve eleştirme yoluyla hatta bir yeniden yaratma etkinliği olmasıdır ki, bu zaten "felsefe yapma" tarzlarından biridir ve geçmişte ve günümüzde Batı'da oldukça yaygın bir tarzdır. (Son 30-40 yıldır Batı'da en yaygın "felsefe yapma" tarzının bu olduğunu görmek ilginçtir. Batılı felsefecilerin önemli bir kısmı, şu sıralarda "eski" ustaları, Aristoteles'i, Kant'ı yeniden keşfetmekle meşguller). Bu tarzın bizde de nitelikli örnekleri hiç de az değildir.

Ülkemizde uzun süredir hem dil hem içerik yönünden hâlis felsefe ürünlerinin ortaya çıktığı ve çıkmaya devam ettiği şüphesizdir.

Felsefe ve Aydınımız

Yukarıda, felsefede halen devam etmekte olan kurumlaşmanın, içinden bir geleneğin çıkacağı bir evreye yaklaştığına değinilmişti. Bizde felsefenin kurumlaşmasında Cumhuriyetin Aydınlanmacı/Batılılaşmacı yönetici-aydın tipinin ve Cumhuriyet "intellijensiya"sının çaba ve katkılarının payı asla inkâr edilemez. Gerçi bu kurumlaştırma çabasında Cumhuriyetin yönetici-aydın tipinin kendi Aydınlanmacı/Batılılaşmacı tavrının felsefece meşrulaştırılması yönündeki istek ve niyetinin etkili olduğu açıktır. Ne var ki kurumlaştırılmaya çalışılan şey, felsefe, meşrulaştırılmaya çalışılan bu tavra karşıt veya bu tavrın dışında çok sayıda felsefe tipini ve anlayışını da barındıran bir alandır. Felsefe, tarihi boyunca, önce teolojilerin ve dinlerin, son ikiyüz yıldır da ideolojilerin meşrulaştırılmasında kendisine sık sık başvurulan bir alan olmuştur. Ne var ki, kendisinden destek beklenen, hatta içerilmek istenen felsefe, bu teolojilerin, dinlerin ve ideolojilerin hep yumuşak karnı olarak da kalmıştır. Çünkü felsefe, bir temellendirme ve sistemleştirme etkinliği olduğu kadar, belki daha fazlasıyla, olumlu bir şüpheci tavırla bir eleştiri ve sorgulama etkinliğidir de. Dolayısıyla felsefe tarihi, temellendirme ve sistemleştirme çabaları kadar, temellendirilenin ve sistemleştirilenin yıkımı çabaları ile de doludur. Bizde de böyle olmuştur. Gerçi bizde felsefenin kurumlaşması Cumhuriyetin modernleşme projesi ile eşzamanlıdır; fakat süreç içerisinde felsefe, kendi dinamiğinden kaynaklanan çokçeşitliliğe bizde de kavuşmuş, değişik felsefe tipleri ve anlayışları düşünce hayatımıza girmiş ve izleyicilerini bulmuştur. Bununla birlikte felsefe, tarihi boyunca mâruz kaldığı bir kadere, bir teolojinin, bir dinin, bir ideolojinin meşrulaştırma aracı kılınma kaderine bizde de mâruz kalmaya devam etmektedir. Son on yıllarda çeşitli ideolojik, dinsel ve bağlı olarak politik pozisyonlardan hareketle birbirleriyle tartışma ve rekabet halinde olan aydınlarımızın önemli bir kısmının (bu arada Cumhuriyet karşıtlarının bile) bir felsefi arka plana dayanmak istedikleri, bir felsefi meşrulaştırma arayışı içinde oldukları gözlenmektedir. Gerçi bu istek ve arayışın Tanzimat'tan beri hep varolduğu söylenebilir; ne var ki başlangıçtaki yüzeysel, kalıpçı, devşirmeci ve hazıra konucu meşrulaştırma istek ve arayışlarının geride kaldığı, onun yerini çok daha derinlikli, eleştirel bir çabanın aldığı görülmektedir. Günümüzde özellikle İslâmcı aydınların bu konuda İslâmcı olmayan aydınlara oranla çok daha faal oldukları açık bir olgudur. Ne var ki, felsefe tarihinin bize öğrettiği üzere, felsefeden bir meşrulaştırma aracı olarak yararlanma istekleri, "felsefe" ile "felsefe olmayan" arasındaki ayırımın bilinçli veya bilinçsiz ortadan kalkmasına da yol açar. Felsefeden bir meşrulaştırma aracı olarak yararlanmak isteyenler, felsefenin esas yurdunun kavramlaştırma, temellendirme ve sistemleştirmeden çok, "şüphe" olduğunu unutmamalıdırlar. Bu, felsefeyi teolojilerin, dinlerin, ideolojilerin gözünde hep sevimsiz kılan yön olmuş; fakat paradoksal olarak, aynı teolojiler, dinler, ideolojiler, aynı felsefenin öbür yüzünden, kavramlaştırıcı, temellendirici ve sistemleştirici tavrından yararlanma isteğinden de vazgeçmemişlerdir.

Bizde kurumlaşma ve gelenekleşme sürecindeki felsefenin, aydınımızda daha fazla şüpheci olma eğilimi uyandırması, kritik bir dönemden geçmekte olan ülkemizde, dogmatikleşmenin ve inatlaşmanın kırılması bakımından tabii ki arzu edilir bir şeydir. Bu, aydınımıza tüm çokçeşitliliği içinde felsefeyle, özellikle "felsefi şüphe"yle daha fazla tanışıklık kurmaya olduğu kadar, "intellijensiya" mensubu olmaktan "entellektüel" olmaya bir çağrıdır da.*

---

* *Bilim, Tarih ve Yorum*, İnkılâp Yayınları, İstanbul, 1998, ss. 11-23.

ANLAM, DOĞRULUK KAVRAMI VE OYUNUN KURALLARI

ERKUT SEZGİN

- I -

Anlamın Yapısı

Bir oyunda yanlış bir hareket yapmanın mümkün olması, yanılmanın *olabilirliği,* mantıksal (kurallara göre) düşünme hakkında geleneksel epistemolojinin bu durumdan çıkarsadığı anlam ve doğruluğun olumsal (contingent) bağlantılı olduğu görüşünün tersine Wittgenstein'a göre bir önermenin ortaya konabilmesinin mantıksal koşuludur. Örneğin bir imi nesnenin anlamını temsil etmek/göstermek üzere kullanabilmenin, bir imi anlam ifade eden bir kurala bağlayabilmenin koşuludur.

İnsan doğruluğunu nasıl araştıracağını anlamadığı bir sözü anlayabilir mi? Bu sözün adlandırdığı nesneyi, duyumu belleğinde canlandırabilir, imgeleyebilir mi? Kırmızıyı imgeleyebiliyorum, sert ve yumuşak sözlerinin anlamlarını da; fakat ilkini görsel olarak, ikinciyi dokunsal olarak, yani bu kavramları kullanmayı öğrenmiş olarak onları bellekten düşünüyorum; düşünürken de kırmızının yerini/doğruluğunu dokunma duyu'mu kullanarak bulmayı/araştırmayı düşünmüyorum.

Wittgenstein *Tractatus*'ta adların nesnelere önermenin bağlantılarıyla bağlandığı, yani anlamı temsil eden yapı bağlamında adın nesneyi temsil ettiği görüşünü getiriyor, önermenin yapısına iki kutuplu (bipolar) bir yapı olarak işaret ediyordu: Bir önermeyi anlıyorsam onu/resmi gerçekliğe nasıl tutacağımı[1], gerçeklikle nasıl bir karşılaştırma yöntemi içinden ona doğru veya yanlış diyeceğimi de bilirim. Böylece doğruluk ve yanlışlığın önermenin anlam yapısı dışında değerler olmadığı, önermenin anlam yapısının ve onu gerçeklikle karşılaştırma, doğruluğunu araştırma yönteminin birbirini mantıksal olarak gerektiren ortak bir yapısı olduğu ifade ediliyordu.

'Önermenin anlamı onun doğrulanma yöntemidir'. Bu, bilindiği gibi *Trartatus*'un da etkisiyle Mantıksal Pozitivizm'in ortaya koyduğu slogandı. Zihnin duyu deneyleriyle ideler, algılar edindiği varsayımına yaslanan, duyu deneylerini anlam ölçütü olarak ortaya koyan deneyci epistemolojinin şematizminden daha ince düşünceli bir görüş olmakla birlikte yapılan bir yanlışın önermenin anlam yapısında nasıl mantıkça ona esas olan bir yer tuttuğu; önermeyi anlamak, düşünmek, kullanmakla doğrulanma/yanlışlanma yöntemi arasındaki mantıksal bağlantı... Yani Wittgenstein'ın sonraki incelemelerinin aydınlatmayı hedef gözettiği temel sorunlar henüz yanıtlanmamış olarak bütün belirsizlikleriyle bu sloganın içinde gizlidir.

Wittgenstein'ın Çözümlemeleri ve Epistemoloji Sorunları

Gerçekte, önermenin anlamıyla doğrulanma yöntemi arasındaki ilişkide Wittgenstein'ın vurgusu bağlantının olumsal değil mantıksal olduğu ve bu koyum onun önermenin (düşüncenin) mantıksal yapısı üzerine bir belirlemesiyken, mantıksal pozitivizmin bu görüşe ilgisi epistemolojik bir ilgidir. Örneğin duyu deneylerine dayanması gerektiği varsayılan temel önermelerin duyu deneylerinden kuruluşunda epistemolojik özne/zihin ve ona yüklenen tanıma, hatırlama, algılama varsayımlarının doğurduğu solipsizm temelli sorunların da anahtarı olarak görünmesiyle ilgilidir. Gerçekte bu anahtarı kullanmak sonuç olarak yine Wittgenstein'a kalacaktır: 'Duyu deneyleri', 'zihin', 'algılama'... gibi genellemelerle deneylerden, düşünmeden sözetmek yerine duyumları adlandıran kavramların aralarındaki kavramsal/mantıksal ayrılıkları ifade eden, dilde temsiline esas olan olgulara ve aralarındaki özgül ayrılıklara dikkatimizi çeviriyor: Acı, sert, yanma, soğuk, dişağrısı kırmızı... sözlerinin ayırdettiği duyumlar arasındaki kavramsal/mantıksal ayrılıkların tanınmasını bu duyumları bellekte canlandırmanın temsil etmediğine işaret ediyor. Sözgelimi insan kırmızıyı veya dişağrısını veya karıncalanma duyumunu belleğinde canlandırabilir, duyumun izlenimine, imgesine dikkatini bu canlandırma içinden yöneltebilir.

Fakat bu, sözkonusu duyumları aralarındaki mantıksal farklarla zihnin nasıl ayırdettiğini/ tanıdığını temsil eden bir olgu mudur?!

Böyle bir yönelim içinden bir duyumu tanıyabilir, ona bir ad verebilir miyiz?

> Şöyle bir durum düşünelim: Bir duyumun tekrarı hakkında bir günlük tutmak istiyorum. Bu amaçla onu "D" imiyle birleştiriyorum ve bu imi duyumun ortaya çıktığı her gün takvime yazıyorum. –'İmin bir tanımının belirlenemeyeceği öncelikle göze çarpıyor'.– Fakat yine de onun göstermeye dayanan bir tür tanımını kendime verebilirim. –Nasıl? Duyumu gösterebilir miyim? Alıştığımız yoldan değil. Fakat imi söyler ya da yazarım, bunu yaparken de dikkatimi duyum üzerinde yoğunlaştırırım– ve böylece sanki ona içsel olarak işaret ederim. –Fakat bu tören ne için? Çünkü bütün yapılan bundan ibaret görünüyor! Bir tanım kuşkusuz bir imin anlamını belirlemeye yarar.– İşte o tam da dikkatimin yoğunlaştırılmasıyla yapılmıştır; çünkü bu şekilde imle duyum arasındaki bağlantıyı kendi kendime damgalamış oluyorum. –Fakat 'onu kendime damgalamış oluyorum'un anlamı ancak şu olabilir: Bu işlem gelecekte bağlantıyı *doğru* olarak hatırlamamı sağlar. Fakat şimdiki durumda hiçbir doğruluk kriterine sahip değilim. Bu şunu demeye götürüyor: Bana ne doğru görünecekse doğrudur. Bu da sadece burada doğrudan sözedemeyeceğimiz anlamına gelir (Phil, Inv., 258).

Bu örnek bize olası görünen bir adlandırma denemesinin sonuç olarak olanaksızlığına işaret ediyor. İmin duyumu anlamlı olarak ayırdetmesi, onun adı gibi işlemesi için burada gerekli mantıksal koşulların yerinde olmadığına işaret ediyor. Öte yandan denemenin olası görünmesi burada olmadığına işaret edilen mantıksal koşulların neler olduğu hakkında açık bir kavrayışımızın olmayışının sonucu: Burada duyumu *aynı duyum olarak* tanıyışımızın onu ikinci defa 'D' imiyle göstermenin, ayırdetmenin kriteri olmaya yettiğini düşünüyoruz. Bu tartışma da, aynı duyum olarak tanıma'nın burada doğru veya yanlış bir imlem ifade etmeden kaldığına; burada gerçek anlamda bir tanıma veya anımsamadan sözedemeyeceğimize işaret ediyor.

Bu deneme sanki her gün kullandığımız anımsama yeteneğimizi burada aynı duyumu anımsamada kullanamayacağımızı tartışıyor! Denemenin bize *olası* görünmesi hergün başarıyla kullandığımız hatırlama yeteneğimizi bu denemede de başarıyla kullanmamak için bir neden görmeyişimizle ilgili. Gerçekte deneme de bizi bunu yapmaya çağırıyor. Fakat burada aynı duyumu hatırlamış olduğumu düşünmenin, bunun doğruluğuna zihinden/bellekten inanmanın bir kriter oluşturmadığına işaret ederek sonuçlanıyor.

Bu denemedeki duyumu tanıma/anımsama varsayımı ile her gün kullandığımız anımsama yeteneğimizin kendini ortaya koyuşu arasında önemli bir fark var: Günlük hayatta anımsadıklarımızın doğru mu yanlış mı olduğunun karşılaştırmasını yine bellekten bir anımsamayla yapmıyoruz. Günlük hayattaki anımsamalarımızda yanlış anımsamayla doğru anımsama arasında bir *fark* kendisini gösteriyor. Almak istediğim kumaşın örneğini yanımda getirmeyi unutmuşsam, belleğimden kumaş örneğini hatırlamaya çalışarak bir karşılaştırma ve seçme yapabilirim. Fakat doğru bir seçim yapıp yapmadığım sonuç olarak seçtiğim kumaş, kumaş örneğiyle karşılaştırıldığı zaman ortaya çıkacaktır. Yanlış hatırlamışsam kumaşlar arasında fark, doğru hatırlamışsam aralarındaki benzerlik doğru veya yanlış hatırlamanın imlemleri olarak kendini gösterecektir.

"Fakat burada da sonuç olarak kumaşların benzer veya farklı olduğuna karar veren ben değil miyim; burada gerçek karşılaştırmada da kumaşları benim benzer veya farklı olarak tanımam ve anımsamam kriter olmuyor mu?".

Kuşkusuz bu, insanın tanıma/anımsama yeteneğinin bir başarısıdır. Fakat ikinci durumda tanıma ve anımsama *savıyla* değil, tanıma ve anımsamanın bir ifade olarak,

ifadesiyle birlikte temsil edildiği bir olgu sözkonusu. Bu durumda karşılaştırmaya zihnimden, belleğimden anımsamam/tanımam değil, doğrudan doğruya başka insanların tanımalarıyla *karşılaştırılmaya açık,* başka insanların da paylaştığı bir tanıma etkinliği ve bu paylaşımın sonuçları eşlik ediyor.

Burada bir tanımayı veya anımsamayı ifadesinden ve onu çevreleyen sonuçlarından soyutlayarak düşünmeye bizi zorlayan nedir? Kırmızıyı tanıdığım/hatırladığım için kırmızı sözünü doğru kullandığımı düşünüyorum. Kelimenin doğru kullanımına zihnimin kırmızı rengi tanımasının kural olduğunu düşünüyorum! Oysa bu varsayım renk kavramlarını öğrenmiş insanın bellek alışkanlığının onun tarafından yönlendirilen bir tekrarı.

Zihin tanıdığı şeyin 'renk' ve 'kırmızı' olduğunu hangi kriterlere dayanarak biliyor? Kırmızıyı tanıdığımı düşünüyorum. Seçtiğim renge, yaptığım karşılaştırmalara bakanlar renk değil ama kırmızı körü olduğumu düşünebilir.

İnsan renk kavramlarını nasıl öğreniyor? Renkleri ayırdederek. Renkleri nasıl ayırdediyor? Benzer ve farklı renkleri ayırarak, benzer olanları 'benzer' veya 'aynı renk' olarak biraraya getirerek. Burada 'benzer', 'aynı' kelimelerini doğru kullandığını ne gösteriyor? Doğrudan doğruya yaptığı ayırma, seçme, karşılaştırmalar değil mi? Doğru bir seçime zihnin tanımasının kural olduğu varsayımı her şeyden önce burada söz konusu olan tanımanın tanınan şeyin kavramsal olarak ne olduğunu nasıl bildiğini; örneğin onun bir renk olduğunu bu tanımanın zihne nasıl verdiğini açıklamayacaktır. Çünkü kavram bizzat insanın doğru seçimleriyle, 'benzer', 'aynı' kelimelerini doğru kullandığını gösteren benzetme, karşılaştırma vb. *etkinlikleriyle* temsil ediliyor. Doğru bir seçim, örneğin benzer renkleri bir araya getirme *paylaşılıyor.* Paylaşılan gerçekte insanların bu durum içindeki *tepkileri* (renk kavramları sözkonusu olduğunda *görme tepkileri*) olarak bu durum içinde paylaşılan bir anlam ifade ediyor. Bu nedenle renklerin anlamını sözle *açıklayamayız*, ancak gösteririz. Fakat gösterme de anlaşılmak için göstermeyle dikkatini çektiğimiz insanda paylaşımını beklediğimiz bir tepkinin kendini göstermesine, açığa çıkmasına dayanır. Böylece nesnelerin adlarını onları göstererek öğretirken insanlar onları onlara karşı gösterdikleri doğal tepkileri içinden veya kültürel kullanımlarını öğrenerek ayırdetmeyi öğrenirler.

> Çocuklar kitapların, koltukların vs.'nin varolduğunu öğrenmez; fakat kitapları getirmeyi, koltuklarda oturmayı v.s.'yi öğrenir. (*On Certainty*, 476).

İnsanın kelimeleri, nesnelerin adlarını çeşitli eylemler içinden, belli davranışları, tepkileri göstererek öğrendiğini kabul etmenin, dili öğrenme hakkında bu gözlemi yapmanın bir zorluğu yoktur. Zor olan burada söz konusu davranış, yönelim, tepkiyle kırmızı, veya dişağrısı, sert, yuvarlak... sözlerindeki kavramsal ayrımların dünyaya/uygulandığı yere yansıtılmasındaki mantıksal yapı bağlantısının bu gözlemler aracılığıyla ayırdedilmesidir. Bu öğrenme/kullanma bağlamında Wittgenstein'ın gözönüne çıkarmaya çalıştığı budur. Söz konusu: kelimelerin yerlerini doğru ayırdetmesinde, bir nesneyi kavramın mantıksal özellikleri altında *aynı* olarak ayırdetmesinde ve dilde temsilinde kural/kriter olarak işleyen olguların *tanınması,* dilin temsile esas olmayan kısımlarından ayırdedilmesidir.

Yukarıda incelediğimiz 'duyumu tekrar ettiği zaman aynı duyum olarak D imiyle adlandırma denemesi' gerçekte bir duyumun adıyla dilde temsiline esas olmayan bir tanıma/anımsama varsayımına ne kadar kolay saplandığımızı; bizi böyle bir varsayımla düşünmeye iteleyen koşullanmaları keşfetmesi, olgularla karşılaştırması bakımından ilgi çekici bir örnektir.

Denemede *aynı* duyumun tekrarından sözedilmiş, fakat duyumu hissetmenin, duyumun tekrarını temsil eden semptomlar sözkonusu edilmemiştir. Örneğin gelip giden bir başağrısı veya dişağrısından aynı ağrı olarak sözetmeye analog koşullar bu denemede verilmemiştir. Öte yandan 'tekrar eden bir duyum' sözü ister istemez bu tekrarı bizi

dişağrısı, karınağrısı, karıncalanma gibi duyumların tekrarını analog olarak tasarlamaya yöneltiyor. Bu nedenle, karıncalanma veya karın ağrısı ortaya çıktığı zaman onu doğru tanıma/anımsama sorunu ortaya çıkmazken, neden bu denemede ortaya çıkan duyumu aynı duyum olarak tanımam/anımsamam, ona ad vermem mümkün olmasın... diye düşünüyoruz.

> "Duyumuna bir ad verdi" dediğimiz zaman, sadece bu ad-verme ediminin bir anlam ifade etmesi için sahne düzeninin dilde hayli kurulmuş olarak bunun mümkün olduğunu insan unutuyor (*Phil. Inv.* 257).

Böylece sahne düzeninin burada temsile esas, mantıksal koşul olan yönlerinin tanınması, büyük ölçüde çeşitli duyumlarımızı adlandıran kelimeleri nasıl, hangi koşullarda öğrendiğimize/kullandığımıza dikkat etmeyi; örneğin duyumu hissetmenin ifadesi semptomların, tepkilerin duyumdan sözetmeyi, yerini bulmayı, aralarındaki kavramsal ayrımları yapmayı... nasıl mantıksal bir yapı, yöntem, derin gramer... oluşturduğunu görmeyi gereksiyor.

Kelimenin kullanıldığı, uygulandığı, ifade bulduğu koşulları gözeten bir inceleme bize, bizzat kullanım *çevresiyle birlikte* –sözgelimi fren kolunun sistemin hareketinde yarattığı değişiklikle temsil edilen anlamı misali– kavramın mantıksal imlemlerini nasıl temsil ettiğini; burada kuralla onu örnekleyen uygulama arasındaki anlam mantık bağlantısını farkettirecektir.

Böylece Wittgenstein'ın tanımayı, anlamayı, anımsamayı... bir *zihin süreci* olarak (insanın tanıma, anlama etkinliğini doğuran *nedensel* bir süreç olarak) temsil eden zihin süreci varsayımlarıyla neden karşılaştırdığı; onlara neden daima belli bir durumda insanın gösterdiği tepki, davranış veya kavramları kullanma etkinliği olarak işaret ettiği; neden zihin süreci varsayımlarına sistemin işleyişine esas olmayan, kendisiyle birlikte başka bir çarkın dönmediği varsayımlar olarak dikkat çektiği anlaşılabilir. Çünkü bizzat öğrenme veya kullanma, uygulama etkinliğinin kendisi kavramın anlam kriterlerini ifade ve temsil eden etkinliğin bir parçası veya onun uzantısıdır.

Tanımayı, anımsamayı insanların onu ifade eden tepkilerinden soyutlayarak düşünmeye (örneğin zihinde olup biten bir süreç olarak) çalıştığımızda, doğru tanıma/ anımsama varsayımlarının havada kaldığı; buna karşılık insanların tepki, davranış veya kavramları kullanma etkinliği olarak görüldüğünde bizzat kavramları bu etkinliklerin dinamik olarak temsil ettiği göze çarpıyor.

> Sadece imgelemimizde olan bir tablo (sözlük gibi bir şey) hayal edelim. Bir sözlük x gibi bir kelimenin y gibi bir kelimeyle karşılanmasının doğruluğunu kontrol etmek için kullanılabilir. Fakat böyle bir tabloya sadece imgelemde bakılacaksa ona hâlâ doğrulama diyecek miyiz? – "Evet; çünkü o zaman bu öznel (subjektif) bir doğrulamadır".– Fakat doğrulama bağımsız bir şeye başvurmakla olur. –"Fakat kuşku yok ki belleğimde bir anıdan ötekine başvurabilirim. Örneğin, trenin kalkış saatini doğru anımsadığımdan emin değilim; kontrol için zaman cetvelinin görünüşünü imgelemimde canlandırırım. Burada da aynı değil mi?"– Hayır; çünkü bu işlem gerçekte doğru olan bir anımsama doğurmak zorundadır. Zaman cetvelinin bellekteki imgesi doğruluğu için kontrol edilemezse, önceki anının doğruluğunu nasıl kontrol edebilir? (Sanki gazetedeki haberin doğruluğundan emin olmak isteyen birinin aynı gazeteden birkaç kopya daha satın alarak emin olmaya çalışması gibi) (*Phil. Inv.* 285).

Tartışma, anımsamanın doğruluğunu kontrol etmenin öznel ve nesnel kriterleri üzerinde bir tartışma olarak görünebilir. Bu görünüş altında bizim de kolaylıkla katılacağımız bir görüşü: Anımsamanın başkalarının tanıklığıyla karşılaştırılabilmesinin

daha nesnel, doğruluğuna daha güvenilir bir koşul olduğu görüşünü, bir tartışma gerektirmeyecek kadar doğruluğu orta malı bir görüşü çarpıcı bir benzetme içinde takdim etmiş gibi görünebilir. Fakat benzetme ve tartışma daha derindeki bir gerçeğin örtüsünü kaldırıyor: Burada işaret edilen: 'bir anımsamanın başkalarının anımsamalarıyla karşılaştırılabilir, bellekte olup bitmeyen bir anımsama olması' koşulu anımsamanın bir insan tepkisi olarak belli sonuçlar doğurması ve bunların insanlar arasında *paylaşılıyor* olmasıyla ilgilidir. İşaret edilen sadece doğruluğun nesnel bağlamı ve kriterleri değil, 'bellekten düşünme' sözünün anlamının kriterlerini de temsil ve ifade eden anlam ve doğruluk bağlamıdır.

Tanıma, anımsama bir insan tepkisi olarak başka insanların tanıma, anımsama tepkileriyle ve bunların sonuçlarıyla birlikte gitmesiydi, 'bellekte, imgelemde bir anıyı canlandırmanın, anımsamanın kriterleri de olmazdı. Bir kumaşın veya bir rengin veya trenin zaman cetvelinin görünüşünü bellekte, imgelemde canlandırmaktan sözedemezdik. Renk, kumaş, zaman cetveli... kavramlarını, tanıma/anımsama tepkileri bizim tanıma/anımsama tepkilerimize ve bunun sonuçlarına uyum gösteren insana öğretebiliyoruz. Bu kavramları, anımsama/tanıma tepkilerinin sonuçları bizim ve başka insanların anımsama/tanıma tepkilerinin sonuçlarına uyum içinde öğrenmiş olarak insan bellekte canlandırma, bir anının çağrışımlarına başvurma esasına dayalı bir düşünmeyi gerçekleştirebiliyor. Örneğin tanık olduğum bir kazada, kaza yerinden kaçan arabanın ilk bakışta tam anımsayamadığım eşkaline ait özelliklerini, olayı, arabanın görünüşünü belleğimde canlandırarak çağrışım yoluyla anımsamam olasıdır. Sözgelimi arabanın renginin sarı olduğunu anımsıyorum; arabanın sarı renkli imgesini canlandırıyorum; birden bu anımsamayla arabanın üzerinde bu renge bir kontrast oluşturan siyah renkli bir yazının dikkatimi çekmiş olduğu aklıma geliyor...

Şiir İmgelerle mi Yazılır, Kelimelerle mi?

Dili, kavramları kullanmayı öğrenmiş olarak belleğimi/imgelemimi böyle kullanabiliyorum. Fakat önemli olan nokta, belleğimi böyle kullanabilmem burada zihinle imgelem arasında zihne özel başkalarına kapalı bir tanıma/anımsama (imgeyi tanıdığımı, anımsadığımı kendi kendime düşündüğüm için varolduğunu düşündüğüm) gerçekleştiğine tanıklık etmiyor; tersine imgelemden, bellekten düşünmenin dilde nasıl kendini gösterdiğine, bir dil olayı olarak dilde nasıl işlediğine bir örnek oluşturuyor.

Dili öğrenmekle bellek alışkanlıkları da ediniyoruz: Kırmızının görünüşünü veya saatın kadranını gözümüzün önünde canlandırmak gibi. Böylece saate bakmakla ona imgelemde bakmak arasında bir fark görmüyoruz ya da rengi görünüşünden tanımakla, imgesini tanımak arasında[2]. Aradaki fark bakma'nın, görme'nin, tanıma'nın, anımsamanın... kavramların öğrenilmesine, kullanılmasına, dilde temsiline esas olan rolünün kavranmasıyla ilgili: Bakma'nın, görme'nin sonuçlarının başkalarının görmelerinin sonuçlarıyla karşılaştırılabilir/paylaşılır bir sonuç olmasının mantıksal gereğini ve rolünü.

> Saatin kaç olduğunu görmek için ona bakabilirim: Fakat saatin kaç olduğunu *tahmin* için saatin kadranına da bakabilirim; veya aynı amaçla saatin ayarıyla kolların pozisyonu bana doğru gibi görününceye kadar oynayabilirim. Böylece saatin görünüşü zamanı belirlemeye birden fazla yoldan hizmet edebilir. (Saate imgelemde bakma) (*Phil. Inv.* 266).

Burada sözkonusu birden fazla yol 'imgelemde bakma' varsayımına açık olan bir yol değil. Görülebileceği gibi, bakma'nın, görme'nin veya imgelemin işleyişinin kavramların dilde temsiline esas olan rolünün kavranması, olguların aralarındaki özgül farklarla tanınmasından ayrılmıyor. Burada söz konusu birden fazla yol her insanın saati kullanışında, saatin görünüşüyle kurulabilecek ve birbiriyle karşılaştırılabilen, sonuçları paylaşılan, saati kullanmanın anlamını temsil eden yollar. İmgeleminde saatin insana

nasıl göründüğü, bu görünüşü nasıl kullandığımızı temsil eden saati kullanma yolları dışında salt imgelemde olup biten görmeye/tanımaya benzer bir zihin sürecinin gerçekleştiğini ne ölçüde doğruluyor?

Resmin zihne-özel gibi algılanan, tanındığı varsayılan anlamı bellek alışkanlığının yarattığı bir yanılsamadır. Gözümün önünde imgesini canlandırdığımdan, izlenimini anımsadığımdan, tanıdığımdan sözederken kırmızı kavramını kullanmayı öğrenmiş insanın bellek alışkanlıklarının sonuçlarını ifade ediyorum. Gerçekte ne zihne-özel imgesi ne de fiziksel nesnenin kendisi kendi kendine bir kavramı temsil eden bir resimdir. Renk örneğinin *nasıl kullanıldığı*[3] onu 'renk' ve 'kırmızı'nın örneği olarak temsil ediyor. Böylece kural da bu kullanımda kendini gösteriyor. Resmi (kavramı) onun temsil araçları imler (ne zihne-özel başkalarının görüşüne kapalı imgeler olarak, ne de başkalarının görüşüne açık fiziksel nesneler olarak) kendi başına temsil etmiyor; fakat onların kullanımı; insanların onlara ne yaptığı ve bu kullanımın sonuçları temsil ediyor.

Dilde kavramın kullanımını yöneten kuralın neden 'zihne-özel' bir tanıma/anımsamaya bağlı olarak işleyemeyeceği, anımsama veya tanıma kendisini bir başka türlü de ortaya koymadıkça burada tanımanın bir imlem ifade etmeyeceğini görmekle kavranabilir.

Göstermeye çalıştığım gibi, Wittgenstein kendisini başka türlü de ortaya koyan bir tanıma/anımsamanın başkalarının tanıma, anımsama tepkileriyle ve onların sonuçlarıyla birlikte gittiğine işaret ederken, buna anımsamanın doğruluğunun, güvenilirliğinin derecesiyle ilgili bir koşul olarak değil, doğrudan doğruya burada anımsamanın bir anlam ve doğruluk ifade etmesinin mantıksal koşulu olarak işaret ediyor[4].

> "Sahip olduğum iki imgenin aynı olduğuna karar vermeden önce onları aynı olarak tanımış olmam gerekir". O gerçekleştiği zaman, burada 'aynı' kelimesinin tanıdığım şeyi tasvir ettiğini nasıl bileceğim? Sadece buradaki tanımamı başka bir biçimde ifade edebiliyorsam ve başka birinin de burada 'aynı' kelimesinin doğru uygulanmış olduğunu bana öğretmesi mümkünse (*Phil. Inv.* 387).

Bunu bir örnekle göstermek gerekirse: Bizim benzetmelerimize benzer bir benzetme yapan insana 'benzer', 'aynı' kelimelerini doğru kullanmayı öğretebiliyoruz. 'Benzer' sözünün burada ve başka yerde aynı anlamı ifade etmesi de bununla bağlantılı. Sözgelimi renk örnekleri arasında benzer olanları seçmesini istiyoruz çocuktan; seçtiği renkleri göstererek adlarını öğretiyoruz ve yaptığı başka bir seçim öncekiyle ve bizimkiyle benzer bir seçim olarak *aynı anlamı* ifade ediyor. Aynı rengi tanımaya/ayırdetmeye esas olan ölçütün işleyişini, burada bizzat yapılan seçimin onu çevreleyen başkalarının seçimleriyle karşılaştırılabilir bir uyum göstermesi ve bu uygulamanın dilde devam eden diğer sonuçları temsil ediyor.

> "Uyuşum" ve "kural" sözü birbiriyle ilişkilidir. Birinin kullanımını öğretirsem diğerinin kullanımı da onunla birlikte öğrenilir.
>
> "Kural" sözünün kullanımıyla "aynı" sözünün kullanımı birbirine örülmüştür. ("Önerme"nin kullanımıyla "doğru"nun kullanımının olduğu gibi) (*Phil. Inv.* 224, 225).

Bir tanıma, anımsama ancak bir başka türlü de kendini ortaya koyabiliyorsa ve sonuçları birbiriyle ve başka insanların tanıma, anımsama tepkilerinin sonuçlarıyla *karşılaştırılabiliyorsa* burada kuralın işlediğinden; tanıma'nın bir imlem ifade ettiğinden ve burada kural oluşturacak bir düzenin ortaya çıktığından sözedilebilir.

Böylece bir adada her nasılsa tek başına büyüyen bir insanın tanıma ifade eden davranışlarından da sözedilebilir: her akşam sahibini karşılamaya çıkan köpeğin davranışına da burada bir tanımayı ifade ettiğinden sözettiğimiz anlamda.

Adada tek başına büyüyen insanın bir düzen gösteren tanıma vb. davranışları için de şu söylenebilir. Bu davranışları gösteren insan, zamanında insanlar arasında büyüseydi ona dil öğretilebilirdi. Fakat düzen gösteren davranışın kendisi ilkel bir dil bile oluşturmuyor. Köpeğin sahibini tanıdığından sözettiğimiz zaman da oluşturmadığı gibi. (Burada 'köpeğin tanımasından' söz ederken sözümüzdeki antropormorfizmin sınırlarını duyarlıkla gözetmek koşuluyla). Öte yandan, köpeğin düzen gösteren tanıma davranışı için değil, insanınki için insanlar arasında büyüseydi dili öğrenebilirdi diye düşünüyoruz. Bu nokta 'Bir aslan konuşsaydı, onu anlayamazdık' diyen Wittgenstein'in bu sözüyle ilgili.

Düzen gösteren davranışın kendisi tek başına bir dil oluşturmuyor; fakat insanların ortaya koydukları tepkiler, tanıma/anımsama reaksiyonları insanlarca paylaşıldığı yerde bu paylaşımın görülmesinden, farkedilmesinden doğan yeni insan davranışlarına ve ondan doğan yeni sonuçlara yol açıyor. Dilde bir kavramın kullanımında kendini gösteren kural, onu örnekleyen davranış veya insan etkinliği, tek insanın davranış düzeninden ayrı bir yapı oluşturuyor. Sözgelimi gülme, adada tek başına büyüyen insanın gösterebileceği doğal bir davranış mıdır ya da bu insanın gülmeyle sonuçlanacak tanıma, anımsama tepkileri gösterebileceğini içinde olduğu durum içinde anlamlı olarak düşünebilir miyiz?! Birçok duygu ve davranış için de aynı şey söylenebilir. Yalnız burada bu duygu ve davranışlar için gerekli toplumsal çevreden/dil etkinliğinden sözederken burada sosyolojik anlamda bu çevreye işaret etmedik, fakat bu duyguların kavramsal olarak dilde temsilinin mantıksal koşulları/mantıksal çevresi olarak rolünü gözönüne çıkarmaya çalıştık. Sayın Hacıkadiroğlu bu konunun sosyolojik varsayımlarla değil, mantıksal tartışma içinden kavranması gereğinde haklı. Fakat mantıksal tartışma burada doğru fenomenolojik gözlemler yapmayı, dili karakterize eden insani olguları, koşullarını ifadenin çevresini, aradaki dinamik ilişkileri dikkatli bir gözle ayırdetmeyi gerektiriyor. Bunun yeterince görünmediği yerde mantıksal tartışma da bir şematizm'den öteye gitmiyor.

– II –

Anlama, Tanıma, Anımsama Nedir? Tanımanın, Anımsamanın Ölçütleri; Tanımayı, Anımsamayı Temsil Eden Olgular Üzerine Ayer ve Wittgenstein

Aşağıda alıntıladığım Ayer'ın Wittgenstein'la ilgili takdimleri ve eleştirileri hem temsil hem eleştiri yönünden üzerinde durmak istediğim yanlışlıklar içeriyor. Ayer şöyle diyor:

> ... Yanlışlığı ileri sürülen: Yargıların eyleme dönüşümünde zihne bir piston işlevi yüklenmesidir.
>
> Aynı şekilde Wittgenstein çok daha iyi bir görüşe saldırır: Nesnelerin zihinsel imgelerle karşılaştırma sonucu tanındığı görüşüne. Zihinsel imgelerin ortaya çıktığını, bazen tanıma sürecinde rol oynadığını inkâr etmez. Bir kumaş örneğini karşılaştırmak için dükkana gitsem, kumaş örneğini yanında getirmeyi unutmuşsam, kumaş örneğini belleğimde canlandırmayı deneyebilirim. Fakat gerçek şu ki, zihinsel imgelerin işe karıştığı yerler, tanıma, nesneyi belirleme (identification) işinin düzgün olarak işlemediği yerlerdir. Düzgün olarak işlediği yerde tanıma, belirleme doğrudan, sanki otomatiktir. Zihinsel imgelerden vazgeçilebileceğinin kanıtı birçok durumda tanımanın onlar işe karışmadan gerçekleşmesidir.
>
> Bu iki örnekte de, olgulara başvurma felsefede sıkça rastlanan bir tartışma biçimiyle güçlendirilmektedir: Tartışma ileri sürülen varlıkların kendilerine yüklenen mantıksal rolü yerine getirmeleri koşulunun sonsuz geri gitmeyle sonuçlanmasıyla ilgilidir. Zihinsel imgelerle ilgili olarak imge nesnenin tanınması için mantıksal bir gereklikse imgenin kendisi de tanınmak gereğindedir. Örneğin yazı yazdığım kalemi tanımak için bir

> imge kullandıysam, imgenin kalemin imgesi olduğunu bilmem gerekirdi. Sonsuz geri gitmeyi önlemek için bazı şeylerin doğrudan tanınabileceğini kabul etmemiz gerekir, o zaman da kendimizi imgelerle sınırlamayı gerektiren herhangi bir neden kalmaz. Bir imge doğrudan tanınabiliyorsa imgenin temsil ettiği nesne de doğrudan tanınabilir (A.J. Ayer, *The Central Questions of Phil.,* Penguin Books, 1981, s. 56).

Burada sorun Ayer'ın aşağıda 'temel tanıma' varsayımıyla sürdüreceği 'doğrudan tanıma' varsayımı üzerinde düğümleniyor. Ayer sanki 'kırmızı', 'direksiyon', 'kalem', 'soğuk', 'sıcak', 'k' (harf) 'şah' (satranç) vb. nesneler doğrudan tanımayla zihne veriliyormuş; sanki insanın dikkatinin bu nesnelerle karşılaşması sonucu bu nesnelerin renk veya harf olarak imlemlerinin tanınması gerçekleşiyormuş gibi bir görüşü Wittgenstein'a mal ediyor. Bu temelli yanlışlık Wittgenstein'in kavramları aralarındaki anlam ayrılıklarını ifade ve temsil eden olguları gözeterek, aralarındaki özgül farklara, dilde nasıl işlediğine işaret ederek yaptığı fenomenolojik tasvirleri, Ayer'ın sonsuz geri gitme tartışmasının şematizmine tercüme etmesinden doğduğu kadar, burada söz konusu olguların ve işleyiş dinamiklerinin ayrımına varmamış olmasından kaynaklanıyor. Bir başka ilgi çekici nokta Ayer'ın burada Wittgenstein'ın görüşü olarak takdim ettiği kalemin imgesinin tanınmasıyla, kalemin tanınması arasında doğrudan tanıma açısından bir fark gözetmeyen görüşü daha sonra Wittgenstein'a karşı 'temel tanıma' (primary recognition') adı altında tartışmasıdır.

Ayer'a yolunu kaybettiren karıştırma Wittgenstein'ın daha Tractatus'ta tanımış olduğu ve altını çizdiği bir karşılaştırmayla ilgili görünüyor:

> ... Benim im-dili üzerine incelemelerim, filozofların mantık felsefesi için o kadar önemli gördükleri düşünce-süreçlerinin incelenmesine karşılık olmuyor mu? Yalnız onlar çoğunlukla mantıkça esas olmayan psikolojik incelemelere takıldılar, benim yöntemim için de benzer bir tehlike var (*Tractatus*, 4.1121).

Wittgenstein karıştırmayı gördüğü için, temsile esas olan olguları esas olmayan hipotetik varsayımlardan hem ayırabiliyor, hem de bu varsayımlarda gizli olguların dilde kendini gösterişiyle, dilin kurallarının yapılanışı ve işleyişiyle mantıkça bağdaşmaz olanı bir karşılaştırma içinden gözönüne çıkartabiliyor.

Dilin normal kullanımında bir nesneyi tanımaktan sözetmemize karşılık, imgelerimizi tanımaktan sözetmeyişimiz, tanıma ve imgelemeyi ifade ve temsil eden olgular arasında önemli özgül farklara işaret ediyor. Rüya görmekten de daima geçmiş zamanla sözetmemizin işaret ettiği fark gibi. Fakat Ayer kalemin tanınması, kağıt üzerindeki görünüşünden tanınması ve imgelemdeki görünüşünden tanınması arasında sanki bir fark yokmuş; sanki görünüş, gerçek ve imgesi arasındaki kavramsal ayrılıklar doğrudan tanımayla anlığa verilmiş gibi; bu kavramsal ayrımları öğrenmeye ve yapmaya temel olan insanın tepkilerinin, davranışlarının özgül rolünü iyiden iyiye gözden kaçırarak imgelerini ve nesnelerini doğrudan tanımaktan sözediyor. Giderek yukarıda belirttiğim gibi önce Wittgenstein'ın görüşü olarak takdim ettiği 'doğrudan tanıma' varsayımını 'temel tanıma' ('primary recognition') adı altında Wittgenstein'a karşı tartışıyor!

Nesnenin görünüşüyle gerçeği arasındaki kavramsal ayrımı yapmaya, öğrenmeye güzel bir örnek onları karıştırdığımız zaman ortaya çıkan durumları düşünmek olabilir. Çünkü karıştırma anı bir 'çarpışma'dır: Bedenin nesneye veya görünüşüne olan yönelimiyle, tepkileriyle nesnenin veya görünüşünün insan hayatındaki kullanımı arasındaki sürekliliğin farkına varmamıza yardımcı bir çarpışma. Sözgelimi, dekor olarak hazırlanmış bir pencereyi ve arkasındaki görünüşü gerçeğiyle karıştırdığımız zaman ortaya ne çıktığını görürsek, "pencere", "gerçeklik" vs. kavramlarının öğrenildiği, uygulandığı gerçek koşulların insan bedeninin tepki ve yönelimlerinden soyutlanamayacak bir bağlam oluşturduğunu daha açıkça farkedebiliriz. 'Kalem imgesinden' veya 'kırmızının imgesinden' sözettiğimiz

durumlar, görünüşle gerçek ayrımını yaptığımız ve karıştırdığımız, bu ayrımın sonuçlarının bizi etkilediği, bu sonuçların başkalarının ayrımları tepkileriyle buluştuğu durumdan farklı. Karıştırma, yanlış bir seçim yaptığımız durumlar, yanlışın başkalarının tepkileriyle karşılaştırılabildiği, düzeltilebildiği, sonuçlarının kullanıldığı durumlar olarak renk, kalem ve diğer kavramlarının aralarındaki kavramsal ayrımların öğrenilmesine, kullanılmasına esas olan durumlar. Kalemin veya kırmızının *imgesinden* sözederken görünüşle gerçeğin karıştırılmasında olduğu gibi aktif bir öğrenme, ayırdına varma, tanıma tepkisi söz konusu değil. Daha çok bu kavramsal ayrımları öğrenmiş olarak belleğimde canlanan imgeyi kırmızının veya kalemin görünüşüne benzeterek tasvir etmem söz konusu.

Rüyalarımızdan sözetmeyi, rüya gerçek ayrımı içinde gerçeği görmekten ve rüya görmüş olmaktan sözetmeyi uykudan ve rüyadan uyanmakla, kendimizi yatakta ve eski çevremizde bulmakla, gördüklerimizi gerçekte olduğundan daha yoğun yaşanmış olsa bile gerçekte olmamış, rüya olarak yaşanmış şeyler olarak anımsamakla öğreniriz. Bu nedenle 'rüya görmek' dilin normal kullanımında daima geçmiş zaman kipinde kullandığımız bir kavramdır.

Görüldüğü gibi 'doğrudan tanıma' varsayımı, kavramlar arasındaki mantıksal ayrımların tanınmasına ve dilde temsiline esas olan olgular arasındaki özgül ayrılıkları tanıyan ve ayırdında olan bir genelleme olarak karşımıza çıkmıyor.

Yukarıda insanın tanıma, anımsama vb. tepkilerinin başkalarının tanıma ve anımsama tepkilerinin sonuçlarıyla *karşılaştırılabilir,* paylaşılır bir olgu olmasına sadece doğruluk yönünden onun güvenilirliğini, kesinliğini pekinleştirme yönünden işaret edilmediğine, burada doğruluğun bir anlam ifade etmesinin koşulu olarak ona dikkat çekildiğini belirtmiştim. Aşağıda, Ayer insanın yazılı bir kelimeyi, bir kimsenin yaptığı bir işareti doğrudan tanımasından ('primary recognition') sözediyor, sanki yazı yazmayı öğrenmenin mantıksal koşulunda sözeder gibi! İleri sürdüğü tartışmanın sonucu olarak Ayer bir tanıma, anımsama tepkisinin başkalarının tepkileriyle paylaşılmasından, bu paylaşımın sonuçlarından (örneğin yazı yazmayı ve okumayı öğrenmekten ve bu etkinliğin içine örüldüğü diğer etkinliklerden) sanki soyutlanabilirmiş gibi insanın yazıları, harfleri, birisinin yaptığı bir işareti tanımaktan, anlamlandırmaktan sözediyor. Oysa tam da bu etkinlikleri gerçekleştirmek yazıları, harfleri, işaretleri tanımayı temsil ediyor; harf'in yazının dilde temsilini, onları tanımaktan sözetmeyi –Ayer'ın sözettiği gibi– dilde mümkün kılıyor.

> "... Başkalarının tanıklığına başvurmak gerekiyorsa, yazdıkları biçimleri veya çıkardıkları sesleri tanımam gerekir. Kuşkusuz yanlışlıklar her zaman olabilir; fakat insan herhangi bir tanımayı tekrar bir kontrola başvurmaksızın gerçekleştiremeseydi hiçbir şeyi tanıyamazdı. O zaman dilin hiçbir tasvirsel kullanımı da mümkün olmazdı. Fakat insan yazılı bir kelimeyi tanıyabiliyorsa, başka bir kimsenin yaptığı bir işareti o insanın kendisini ve daha birçok şeyi tanıyabiliyorsa, neden kendi duyumlarını ve duygularını tanıyamasın? O takdirde neden onları kendine özel kurallarla adlandıramasın? Kuşku yok ki, insanın bu kurallara bağlılığı başkaları tarafından kontrol edilebilse bir avantaj olurdu. Fakat bu mantıkça esas olarak görünmüyor (A.J. Ayer, *The Problem of Knowledge,* Penguin Books 1966, s. 60-61).

Görüldüğü gibi Ayer burada insanların anımsama, tanıma ve diğer kavramsal ayrımları yapmaya ve öğrenmeye esas olan davranışları, tepkileri arasındaki *paylaşımın,* birbirleriyle karşılaştırılabilir olmasının rolünü, bu kavramların anlamına esas olarak değil, doğruluğunun kontrolu/pekinleştirilmesiyle ilgili bir nokta olarak, bir avantaj olarak değerlendiriyor. Bir tanıma veya anımsamanın kendisini bir başka türlü de ortaya koyabilmesinin ve bunların birbiriyle ve başkalarının tanımalarıyla karşılaştırılabilir olmasının kavramları renk, harf, yazı... olarak bizzat temsil eden bir etkinlik olarak kendini ortaya koyduğunu görmüyor. Yazıyı, harfi, bir işareti kullanmayı öğrenmekten bağımsız

olarak bir şekil olarak tanımanın, anımsamanın gereğini ileri sürüyor. Böylece tartışma kavramları ve aralarındaki anlam farklarını öğrenmeye, dilde temsile esas olan olguları aralarındaki özgül farkları dikkate alarak tanımaktan, yani anlam mantık bağlamının fenomenolojik tanınmasından, dilin tasvirsel kullanımını mümkün kıldığı varsayılan Ayer'ın temel tanıma olarak adlandırdığı bir tanımanın bu bağlamda anlamlı bir varsayım olup olmadığını tartışmaya kayıyor. Tartışmanın böyle yolundan sapması gerçekte Wittgenstein'ın yukarıda daha Tractatutus'ta tanımış olduğuna işaret ettiğim sorunla ilgili: Yani temsile esas olan bulguları, imlerin kullanımıyla kendini ortaya koyan insanın anlama, tanıma etkinliklerini zihin veya beyin süreçleriyle nedensel ilişki içinde düşünmekle ilgili. Ayer beyin süreçleriyle ilgili bir varsayım ileri sürmüyor, fakat ileri sürdüğü temel tanıma (primary recognition) imlerin kullanımıyla veya insanın tepki ve davranışlarıyla aralarında özgül farklarla kendini gösteren insanın tanıma etkinliğinin nedeni olarak ileri sürdüğü bir varsayım:

> "Wittgenstein'ın ısrarla görmezlikten geldiğini sandığım kritik olgu şudur: Herhangi bir kimsenin dili anlamlı olarak kullanımı eninde sonunda 'temel tanıma' (primary recognition) diye adlandırdığım edimi gerçekleştirmesine bağlıdır. Wittgenstein'ın örneğinde, insanın trenin kalkış saatini belleğinde vakit cetvelinin görünüşünü canlandırarak doğru mu anımsadığını kontrol etmesinin yeterli olmadığı görüşü ileri sürülmektedir. Doğru mu anımsadığını kontrol için bellekteki anı ondan sonra gerçekten sayfaya bakarak kontrol edilmek gereğindedir. Bu elbette akla uygun bir önlem olurdu. Fakat bu noktada kendi gözüyle gördüğüne güvenmedikçe, sayfada basılı şekilleri tanımadıkça daha iyi bir durumda olmayacaktır. Gözünün gördüğüne ve belleğine güvenmezse, başkalarının tanıklığına başvurabilir; fakat bu takdirde onların karşılıklarını anlaması, yaptıkları işaretleri doğru tanıması gerekir.
>
> Bu doğruysa, Wittgenstein'ın bir anının başka bir anıyla veya bir duyu deneyiyle karşılaştırılmasını başka bir doğrulama yöntemine göre aşağı sayması yanlıştır. Başka hiçbir yöntem de yoktur. Tanımam, özbelirlemem gereken her neyse, ister bir nesne, olay, imge veya işaret olsun güvenecek sadece belleğim ve halihazırdaki duyumlarım var. Fark sadece karşılıklı kontrol edilen anımsamalar veya duyumlamalar arasındaki derece farkıdır (A.J. Ayer, *Ludwig Wittgenstein,* Penguin Books, 1986, s. 76).

Wittgenstein bir anımsamadan, tanımadan sözedebilmenin mantıksal koşulu olarak bu tanımanın veya anımsamanın bir başka türlü de kendini ortaya koyabilmesinin gereğine, gerçekte dilde de anımsamanın kendisini böyle ortaya koyduğuna; anımsamayı/tanımayı ifade eden kriterlerle kavramsal ayrımı ifade eden (örneğin nesnenin biçiminin değil de renginin tanındığını ifade eden) kriterlerin birlikte kendini gösterdiğine, aralarındaki anlam doğruluk bağlantısına dikkati çekiyordu. İfadesinden, sonuçlarından soyutlanmış tanıma anımsama varsayımının doğruluğunu aynı şeyi tanıma/anımsama olarak ileri sürmenin havada kaldığına, burada aynı sözünün doğru veya yanlış kullanıldığını gösteren kriterlerin verilmemiş olduğuna işaret ediyordu. Bu tartışmada, kavramların, onlar arasındaki mantıksal ayrılıkların dilde temsiline esas olan olgular olarak insanların tepkilerine, davranışlarına ve bunların paylaşılan sonuçlarına işaret eden Wittgenstein'a karşı Ayer'ın belleğin sürekliliğiyle ilgili bir temel tanıma varsayımı ileri sürdüğü; bunun gerçekleşmediği takdirde insanın tanıma/anımsama tepkileri, bellek alışkanlıkları gösteremeyeceğini tartıştığı söylenebilir.

Şöyle diyor Ayer: Bir anıyı ötekiyle bellekten karşılaştıran da benim, bellekte yaptığım bu karşılaştırmanın doğruluğunu gerçek bir karşılaştırmayla tanıyan da benim; bu tanıma gerçekleşmezse başkalarının tanımalarının sonuçlarının benim tanımamı doğruladığını,

paylaştığını da tanıyamam... Kumaş örneğini belleğimde canlandırarak onun benzeri kumaşı seçen de, bu seçimin doğru bir seçim olup olmadığını evde unuttuğum kumaş örneğiyle gerçek bir karşılaştırma yaparak tanıyan da *benim*... Burada 'benim' sözü Ayer için şu özel anlamı ifade ediyor: Her iki durumda da tanıdığımın, anımsadığımın farkındayım: Temel tanıma ediminin gerçekleşmesi bu farkında oluşu ifade eden duyarlığı ifade ediyor ya da farkında oluşu ifade eden duyarlık burada temel tanımanın varlığına da tanıklık ediyor.

Fakat kritik sorun şudur: Belleğimden kumaş örneğini canlandırarak benzerini seçtiğim zaman zihinde olup biten bir karşılaştırma, karşılaştırmayı yapan zihne özel bir tanıma söz konusu mudur? Yoksa sonuç olarak burada bellekten yapılan bir karşılaştırma, anımsama ifade bulmuş mudur: Seçtiğim kumaş bu anımsama denemesinin sonucunu ifade etmiyor mu? Burada bellekten yaptığımı düşündüğüm karşılaştırma ifadesiyle/ sonucuyla bir anımsamanın ifadesi bir olgu değil midir ve evde unuttuğum kumaş örneğiyle seçtiğim kumaşı gerçek bir karşılaştırmaya tabi tuttuğum zaman, burada karşılaştırılan tanımanın, anımsamanın başkalarının tanıma, anımsamalarıyla karşılaştırılabilir sonuçları değil midir?

Seçtiğim kumaşı evde unuttuğum örneğiyle karşılaştırdığım zaman arada bir fark göremememe karşılık, başkaları bazı farklar görebilir ve bunlara dikkatimi çekebilir. Böylece doğru anımsadığımı, tanıdığımı düşünmeme karşılık (renk körlüğü de benzer şekilde, başkalarının renk seçimleriyle bir fark göstererek kendini ele vermez mi?) yanılmış olduğumu farkedebilirim. Fakat bunlar gerçekte tanımanın/anımsamanın dilde böyle işlediğine, doğru tanımanın bir kural oluşturması için yanlışın mümkün olmasının ve bunun dilde gösterilebilir, düzeltilebilir olması mantıksal koşulunun tanımayı, anımsamayı temsil eden olguların karşılaştırılabilir sonuçlarıyla dilde nasıl işlediğini gösteriyor. Dilde bir kavramın temsili, kullanımının doğru veya yanlış bir imlem ifade etmesi de böyle gerçekleşiyor: Uygulamanın sonuçları insan hayatında kendini gösteren doğru veya yanlış bir imlem ifade ediyor. Fakat Ayer anımsamanın, tanımanın sonuçlarının başkalarının tanıma tepkilerinin sonuçlarıyla birlikte gitmesinin, paylaşılmasının, karşılaştırılabilir bir sonuç olmasının anlam açısından işaret edilen rolünü kavramamış olarak, bu noktaya sadece doğrulamanın kontrolü, pekinleştirilmesiyle ilgili bir nokta olarak bakıyor; zihne-özel tanımayla, sonuçları paylaşılan tanıma arasında sadece doğruluk derecesi bakımından bir fark olduğundan sözediyor. Sanki kırmızının imgesine 'kırmızı' demekle, bir renk örneğini kırmızı olarak seçmek arasında bir fark yokmuş gibi ve her iki durumda kırmızı kavramı anlığa doğrudan veya temel tanımayla verilmiş gibi!

Ayer'ın kavramların dilde temsiline esas olan olgulardan çok, belleğin sürekliliğiyle ilgili bir varsayımı dilin ve düşünmenin önkoşulu olarak tartıştığını düşünerek baksak da yanlışlık ağırlığından bir şey kaybetmiyor. Her şeyden önce böyle bir varsayım, yani insanın tanıma/anımsama tepkilerini ve bunların paylaşılan sonuçlarını zihinde temel tanıma adına olup biten bir sürecin nedensel sonuçları olarak düşünmek yanlışlanabilir bir varsayım değildir; bu nedenle doğrulanamaz da. Yani Ayer, insanın anımsadığı, tanıdığını ifade ve temsil eden bütün anımsama ve tanıma tepkilerini kendi varsayımı olan insanın temel tanıma edimini doğrulayan kanıtlar olarak görebilir. Burada beyin süreçlerinden sözetmek bile bundan daha anlamlı görünüyor. İnsanın anımsama, tanıma tepkileriyle beyin arasında bu tepkileri arttıran veya azaltan etkilerle deneysel bir bağlantı kurulabilir.

Ayer'ın belleğin sürekliliğini temel tanıma varsayımına bağlayan görüşüne karşılık, bu konuda şu söylenebilir: İnsan kendi bellek alışkanlıklarına güvenmeyi, bu bellek alışkanlıklarını geliştirmeyi ve kullanmayı büyük ölçüde talep eden dilde öğreniyor: Tanıma anımsama tepkilerinin sonuçlarının paylaşıldığı ve bu sonuçların başka başka kavramsal etkinliklerin içine örüldüğü ve sürdüğü dilin içinde.

Ayer belleğin sürekliliğinin koşulu olarak bir varsayım ileri sürüyor. Fakat belleğin sürekliliği bizzat insanın anımsama tepkilerinin sürekliliğiyle, bunların paylaşılmasıyla,

insanın kavramsal etkinlikleri öğrenebilmesi, sürdürmesiyle sürüyor. İnsan kendi belleğindeki boşluğun farkına da kendi anımsama tepkileri, bunların karşılaştırılabilen sonuçları aracılığıyla varıyor.

Ayer yazıları okumak için gözünün gördüğüne ve belleğine güvenmenin gereğinden sözediyor; bu gereğin de temel tanımayla yerine geldiğini düşünüyor. Buna karşı insanın bu güveni yazıları okumayı veya dilde birçok etkinliği gerçekleştirebildiği için taşıdığı söylenebilir. Gerçekte ister bir şekli tanıyalım ister bir yazıyı, burada tanımayı ortaya koyan belleğimize güvenimizin nesnel gerekçesini de oluşturan insanlarca paylaşılan davranışlar olması gereklidir. Örneğin bir Amazon yerlisi kendisine hediye edilen bir saati saat olarak tanımayacaktır ama onu tanıyabilir ve onu tanıdığını gösteren davranışlar gösterebilir. Örneğin onu boynuna süs olarak asabilir, onu kaybedebilir, arayıp bulabilir vs. Buysa sadece Wittgenstein'in özetlediği şu minimum koşulun burada gerçekleştiğine işaret ediyor: Tanımanın ifade bulduğuna ve birbiriyle karşılaştırılabilir farklı biçimlerine; burada saati boynuna asan, kaybeden, tekrar bulan insanın tanıma, anımsama davranışlarının sonuçlarını bizim de izleyebildiğimize. Ayer'a göre bu davranışlar temel tanıma ediminin sonuçları. Fakat bu sonuçlar tanıdığının, anımsadığının kriterlerini bizzat ifade ve temsil ediyor. Böylece ya Ayer'ın temel tanıma varsayımının bu kriterleri ifade eden olgularla temsil edildiğini düşünmemiz gerekecek ya da Ayer'ın gerçekte kendisiyle başka bir çarkı döndürmeyen bir varsayımı mantıksal koşul olarak ileri sürdüğünü: Her iki durum da Ayer'ın varsayımını ortadan kaldırıyor.*

Not: Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu yazısında fiziksel nesneleri doğrudan tanımakla onlara degin kavramları öğrendiğimiz şeklinde bir görüşü Wittgenstein'ın Augustinus'tan yaptığı alıntıya bakarak ona atfediyor. Önceki yazılarımda ve bu yazımda bu yorumun geçerli olmadığını gösteren yeterince açıklama ve kanıt olduğunu düşünerek bu konuda daha fazla açıklamaya gerek kalmadığını sanıyorum.

NOTLAR

1. Bu karşılaştırmada önermeyi cetvele, adları cetvelin ölçtüğü yere çakıştırılma noktalarına benzetiyordu.
2. Bkz. Ayer aşağıda 'temel tanıma' (primary recognition) adını verdiği bir tanıma varsayımıyla tam da burada sözkonusu temelli farka itiraz ediyor.
3. 'Şu rengin kırmızı olduğunu nasıl biliyorum?' sorusuna, 'İngilizce'yi öğrendim' demek bir yanıt olabilir' şeklinde yanıtlayan Wittgenstein'ın neden böyle dediğini bu nokta Sayın Vehbi Hacıkadiroğlu'na yeterince açıklayabiliyor mu?
4. Bkz. Aşağıda Ayer bu tartışma dizisinde anlamın dilde temsiliyle ilgili mantıksal koşullara fenomenolojik olarak, yani tanıma, anımsamayı dilde temsil eden olguların nasıl işlediğine işaret edilerek işaret edildiğini sistematik olarak gözden kaçırıyor ve tartışmayı anlam ve doğruluğun pekinleştirilmesiyle ilgili bir tartışma olarak alıyor. Sonuç olarak 'temel tanıma' (primary recognition) adını verdiği bir zihin sürecinin tanımayı doğurduğunu tartışıyor.

---

* *Felsefe Tartışmaları 9. Kitap,* Panorama Yayınları, İstanbul, 1990, ss. 24-41.

ONTOLOJİ VE TÜRK DÜŞÜNCESİNDEKİ YERİ

ÖMER NACİ SOYKAN

Türkçe sözlük anlamı "varlık bilimi" demek olan "ontoloji" deyimini, ilk kez onsekizinci yüzyılda Christian Wolff kullanmıştır. Ancak, "varolanı varolan olarak" (on he on) ve varolan'ın öz-niteliklerini araştıran bir bilimden ilk söz eden Aristoteles'tir. Aristoteles "ilk felsefe" (prote philosophia) adını verdiği *Metafizik*'inde, bu bilimi "genel olarak varlığı, varlık olmak bakımından ele almakla", "varlığın yalnızca belirli bir parçasını inceleyen özel bilimlerden" ayırarak belirler[1]. Bu nedenle ontoloji'den söz ederken Aristoteles'ten başlamak gelenek olmuştur. Fakat ontoloji'nin anlam ve kapsamı genişliğiyle göz önüne alındığında, İ.Ö. 6. yüzyılda bir "doğa felsefesi" olarak başlayan felsefenin gerçekte bir "varlık felsefesi" olduğunu söylemeliyiz. Çünkü bu felsefe doğa'yı, physis'i, bütün varlığı tüm genelliğinde soru konusu yapan bir felsefedir. Burada açıklanması istenen varlığın ilk-nedeni, ana formları, varlıkların özü, evrenin ana-kanunu gibi ontolojik içerikli sorulardır. Ve yine 6. 5. 4. yüzyıllarda süre giden Elea ve Atomcu Okul'ların da ana sorunu varlıktı. Amacımız, bu felsefelerdeki varlıkbilimsel soruları ele almak değildir. Bunlardan söz etmemizin nedeni, ontoloji'nin tarihsel arka planına işaret etmekti.

Asıl insan sorunlarına ağırlık veren Platon'un varlıkbilimi, en çok *Timaios* dialoğunda ifadesini bulmuş ise de onun yine son dönem bir başka dialoğu olan *Sofist*'te karşılaştığımız varlık araştırması, ontolojinin daha sonraki ve günümüzdeki ele alınışları bakımından daha da ilgi çekicidir. Bu nedenle *Sofist*'ten kısaca söz etmek istiyoruz. Bu dialoğun alt başlığı "varlık = söz üstüne"dir. Platon burada araştırmasının ana konusu olan "varolan"ı ve "varolmayan"ı ses işaretleri, sözcükler olmaları bakımından ele alır. Hangi sözcüklerin birbiriyle uyuştuğunun, hangilerinin uyuşmadığının araştırılması, birbiriyle uyuşan en az iki sözcüğün oluşturduğu deyim'lerin *bir şeyin deyimi* olması gibi konular, bu dilsel ontolojinin başlıca sorunlarıdır[2]. Adlar, adı oldukları şeyin bir taklididir (mimesis). Bu düşünce Platon'u "söz" ile "gerçeklik", başka bir deyişle "dil" ile "varlık" arasında bir eşitlik, bir upuygunluk olduğu sonucuna vardırır. Buna göre, anlamlı olarak ne söylenirse söylensin hep gerçek birşey, hep varolan birşey söylenmiş olur. Ama bu da çelişkiye götürür. Şöyle: "Varolmayan" anlamlı bir sözdür. O halde onun bir varlığı göstermesi gerekir. Bu da şu demektir: "Varolmayan vardır"[3]. Platon'u çelişkiye sürükleyen, onun dilin varlığı yansıttığı varsayımı, Aristoteles'çe de benimsenir.

Ontolojiyi tanımlayan ve sınırlarını belirleyenin Aristoteles olduğunu yukarıda söylemiştik. O, *Metafizik*'te bu bilimin ana sorunlarını da saptar. Bunların başlıcaları şunlardır: İlk ilkelerin bilimi; duyusal ve duyusal olmayan tözler, özsel nitelikler, zıt kavramlar; birlik ve varlık'ın nitelik mi töz mü olup olmadığı sayılar ve geometrik figürlerin töz olup olmadıkları[4]. Bu tür araştırma için kullanılacak olan kategorilerin listesi *Organon*'un birinci kitabı *Kategoryalar*'da verilir. Platon'un "deyimlerin varlığı dediği" biçimindeki düşüncesi, Aristoteles'in "kategoriler"inde, nesnelerin kendileriyle bilindikleri varlık cinsleri olarak anlaşılır. Bir başka deyimle varlık, kategorilerinde ifadesini, yansısını bulur. Ne kadar kategori varsa, o kadar varlık tarzı vardır. Birincisi, dilbilgisel açıdan "özne" demek olan "öz", her önermede bulunan konudur. Diğer dokuz kategori "nicelik", "nitelik", "görelik", "yer", "zaman", "durum", "iyelik", "etki" ve "edilgi"dir[5]. Bunlar da özneye yüklenen kategorilerdir. Böylece Aristoteles bakımından temel bilim, prote philosophia ("Metafizik") ile birlikte ve hatta ondan daha çok, yine kendisinin "babası" diye bilindiği "Mantık" olur. Böylece "Mantık", aynı zamanda bir bilgi teorisi, "bilimlerin bilimi" niteliğini taşır[6].

Dilsel yapılar olan "kategori"ler, araştırılır ve bilinirse, onlarda yansımış, dile gelmiş olan varlık da bilinmiş olur. Aristoteles "Mantık"ının kendisinden çıkan bu sonuç, Ortaçağ'ın skolastik zihniyetinin benimsediği onun temel özelliği idi. Skolastik, bunu kendi terminolojisiyle şöyle ifade ediyordu: Hakikatı, hakiki varlığı –ki bu ikisi birdir– kutsal söz'de,

vahiy'de aramak. Aristoteles'in kategorileri, real varlık cinsleri ve öznenin bilme nesneleri olmakla, onun ontolojisi objektivist-realist bir karakter taşıyordu. Oysa Ortaçağ ontolojisi, özellikle sonlarına doğru, Aristotelesçi objektivist kategori anlayışını terk etmiş, genelliğin temelini nesnelerde değil, tersine ancak sujede görmüş ve buradan subjektivist bir töz anlayışına varmıştır. Töz denilince bundan kendi bilincindeki suje, Ben anlaşılmıştır.

Bu subjektivist töz anlayışı, Ortaçağ üzerinden Yeniçağ'a geçmiştir. Hatta tözü "düşünen" ve "uzamı olan" şey olarak ikiye ayırmasına rağmen, "modern felsefenin kurucusu" Descartes için bile asıl olan "düşünen ben", kendi bilincindeki sujedir. Ontolojiyi Aristoteles gibi "prima philosophia" diye adlandıran Descartes, bunu aynı zamanda "metafizik" olarak görmüştü. Ona göre, bir temel bilim olan metafizik, diğer bütün bilimlerin, kökünün kendisinde bulunduğu bir ilk bilimdir. Metafizik, tıpkı Aristoteles'te olduğu gibi varlık olarak varlığın bilimidir. Ancak Descartes'ın varlık anlayışı Skolastik'ten başka anlamdadır. O, Skolastik'in varlık-görünüş ayrımı ile buna bağlı olarak görünüş'ün asıl varlık olmadığı savını kabul etmez. Descartes'a göre şeyler, nesneler kendi gerçekliklerinde, varlıklarında oldukları gibi verilmişlerdir. Ama asıl bilinmesi söz konusu olan şey, varlığın varlığıdır. Birşeyin var olup olmadığı sorulmadan önce, onun ne olduğu bilinmelidir. Descartes'ın burada hareket noktası, kendi başında olan şeyler değil, tersine kendi beninde olan fikirlerdir. Bunların bazıları, bende, bilinçte doğuştan bulunan, bazıları ona dışardan gelen, bazıları da benin kendisinin icat ettiği fikirlerdir. O halde bende olan fikirlerin çokluğu ve karışıklığı içinde, öncelikle bunlardan töz olanları gösterenleri açık ve seçik olarak kavramak, sonra da bunların var olduklarını tanıtlamak gerekmektedir. Bu tözler de Tanrı, ruh ve cisimdir. Descartes'a göre metafiziğin konusu budur[7].

"Ontoloji" deyimini ilk kullanması bakımından daha önce adı geçen Christian Wolff da tıpkı Aristoteles ve Descartes gibi ontolojiyi metafizikle bir tutmuş ve onu "varlık kavramının mantığı" olarak anlamıştı. Çünkü Wolff'a göre, mantığın bir ilkesi ve en yükek ilke olan "çelişmezlik ilkesi", yalnız bir düşünme kanunu değil, aynı zamanda bütün nesnelerin de kanunudur. Bu düşünceleriyle Wolff, Kant'ın onu "rasyonalist dogmatizmin en zorlu temsilcisi"[8] diye adlandırmasına neden olur.

Kant'a göre, "genellikle nesnelerin sentetik a priori bilgisini sistematik bir öğretide vermek gibi haksız bir savda bulunan bu mağrur adlı ontoloji, salt anlayış yetisinin bir sade analitiğine alçakgönüllü yer açmalıdır"[9]. Ontolojinin yerini alan bu "transzendental felsefe, yalnızca anlayış yetisi ile aklın kendisini tüm kavram ve ilkelerin bir sisteminde inceden inceye tetkik eder"[10]. Aristoteles'in varlık kategorileri de Kant'ta yeniden tanzim edilir. Ama bu kez onlar, varlığın değil, tersine kendileriyle varlığı bildiğimiz sujenin kategorileri, daha açık bir deyişle, sujenin formları, salt anlayış yetisinin kavramları olarak anlaşılır ve böylece yeniden bir başka subjektivizme varılır. Kant'a göre, "Kategoriler, görünüşlere, yani tüm görünüşlerin bütünü olarak doğaya (natura materialiter spectata) a priori yasaları dikte eden kvramlardır"[11]. Gerçi Aristoteles kategorilerin bir listesini vermişti; ama onların bir sistemini yapmamıştı; böyle bir sistemi Kant'ta buluyoruz. Bir kez daha belirtilmelidir ki, Kant'ta kategoriler, Aristoteles'in tersine varlığın değil, sujenin kavramlarıdır. Kant'ın kategoriler tablosu, her biri üç kategoriyi içeren dört gruptan oluşur: 1. Nicelik: a) Birlik, b) Çokluk, c) Tümlük; 2. Nitelik: a) Gerçeklik, b) Hayırlama, c) Sınırlama, 3. Görelik: a) Özelliklerin onları taşıyanla bağıntısının ve kendi kendisi sayesinde varolmanın (substantia et accidens) göreliği, b) Nedenselliğin ve Bağlılığın (neden ile etki) göreliği, c) Ortaklığın (eden ile edilen arasındaki etkileşim) göreliği; 4. Kiplik: a) Olanak/Olanaksızlık, b) Varolma/Varolmama, c) Zorunluluk/Rastlantı[12]. Bu oniki kategorinin yanına zaman ve mekan görülerinin de konulmasıyla sujenin bilme yetilerinin tam kadrosu çıkarılmış olur.

"Doğa yasaları"nı doğanın kendisinde değil, tersine "anlayış yetisinin ilkeleri olarak" gören Kant'a[13] rağmen, Kant sonrası Alman İdealizmi, suje ile obje, düşünce ile varlık arasında ilkece bir özdeşlik görmüştür. Örneğin Schelling, "Bütün gerçekliğin son temeli,

ancak kendi kendisiyle, yani kendi varlığı sayesinde düşünülebilir olan birşeydir. Bu son temelde *varlık* ve *düşünme* ilkesi birlikte *bulunur*"[14] derken Hegel, bu düşünceyi "Ne ussal ise, o gerçektir/Ve ne gerçek ise, o ussaldır"[15] şiir biçimli sözleriyle sloganlaştırır. Hegel için aynı zamanda ontoloji veya metafizik demek olan mantık, felsefenin üç ana bölümünden biridir. Diğer ikisi de doğa felsefesi ile tin felsefesidir. Mantık ya da ontoloji, kendisinin kendi başına varlığındaki ide'yi inceler[16]. Mantık, nesnel ve öznel mantık olmak üzere iki bakımdan ele alınır. Birinci varlık öğretisini, ikinci kavram öğretisini verir[17]. Ancak, düşünce ve varlığın bir ve aynı ilkeye sahip olması, bu birliğin düşünmede temellenmiş olması nedeniyle düşünceye, yani sujeye öncelik verilmiş olunur. Böylece Alman İdealizminin ontolojisi de subjektivist bir ontoloji olur.

Bir başka subjektivist ontoloji de çağımız felsefesinde yaygın ve derin etkiler bırakan Husserl'in fenomenolojisidir. Nasıl ki Kant, ontolojinin yerine "transzendental felsefe"yi koyuyordu ise, Husserl de temel bilim olarak kendi fenomenolojisini öne sürmüştür. Ona göre, deneysel bilimler doğaları gereği bir temelden yoksundurlar ve temellendirilmeleri gerekir; aksi takdirde bilimde "kriz" olur. Husserl, bu temeli özel anlamda bir ontolojide bulur: "Her olgu biliminin (deney biliminin) asıl teorik temeli eidetik (özsel) ontolojilerdedir"[18] diyen Husserl, bu ontolojiyi "biçimsel", "içeriksel", "regional" (alanla ilgili) ve "eidetik" (özsel) ontoloji'ler ana başlıkları altında ele alır. Bu ele alışta "içeriksel olan", "biçimsel olan"a tabi kılınır. Çünkü Husserl'e göre, "Biçimsel ontoloji" aynı zamanda tüm olanaklı ontolojilerin biçimlerini genelde kendinde barındırır. O, içeriksel ontolojilere, onların hepsinde ortak olan biçimsel bir kavrayışı buyurur"[19]. Genel olarak söylendiğinde Husserl ontoloji'yi bir "öz-bilimi" olarak anlar. Bu "öz-bilimi"nde ya da "öz" araştırmasında, sujenin nesnelere doğrudan yönelen doğal-naiv tavrı, yani N. Hartmann'ın deyişiyle "intentio recta" terk edilir; nesneler, dış dünya, tüm empirik gerçeklik paranteze alınır. Ve suje, fenomenolojik, refleksif tavırla, yani "intentio obliqua" ile parantezin dışında kalan salt ben'e, salt bilince, yani kendisine yönelir. Şimdi artık, "mahiyet", "asıl varlık", "essenz" bu salt ben alanında araştırılacaktır. Asıl şey'ler, tüm real dünyanın özü, bu salt bilinçtedir. "Şey"in bu anlamında Husserl, ünlü "şeylere geri dönelim" ("Zurück zu den Sachen") çağrısını yapar. Husserl'de varlıkbilimi salt bende ya da salt bilinçteki mahiyet araştırması olarak anlaşılmakla ve varlığın bilinç içinde hapsedilmesiyle, ekstrem subjektivizmin yanında bir de solipsizm tehlikesiyle karşı karşıya kalınır.

Husserl'in ünlü öğrencisi Heidegger için ise fenomenoloji, somut insan varlığının araştırılmasıdır. Ona göre "Yaşam'ın varlıkbilimsel temelden analizi, gerçekliğin analizini verir ve belirler"[20]. Varlığın bilimi olarak ontoloji, varlığın anlamıdır. Anlam ise varlığın asıl varlığıdır. Bu nedenle "varlığa ve onun anlamına yönelen sorunun yeğinliği" esastır. Başyapıtının adı bile *Varlık ve Zaman* olan Heidegger için ontoloji, deyim yerindeyse tüm felsefedir ya da tüm felsefenin içine işlemiş iç-yapıdır. "Varlık her defasında bir varolanın varlığıdır"[21] diyen bu ilginç filozof, varlıkla birlikte "hiçlik"ten, "hiçliğin hiçlediği"nden, hatta "hiçliğin varlığın kendisi" olduğundan da söz eder. Onun felsefesinin bir "kavram-akrobasisi"[22] olduğu savı, yalnızca bu ifadeleriyle bile yeterince açıktır. Bu felsefede ilginç olan bir başka yön de, burada bir dil-metafiziğinin yapılmış olmasıdır. Heidegger, "Dil varlığın evidir"[23] der. Bu ise Platon ve Aristoteles'te bulduğumuz, dilin varlığı yansıttığı görüşünün renkli bir ifadesidir. Demek ki dil-evinin içinde oturan varlığı ele geçirmek için dile nüfuz etmek, onu çözümlemek yeterli olacaktır. Nitekim Heidegger bu çözümlemeyi kendine özgü bir biçimde ve yalnızca bir ölçüde ancak Almancada anlaşılabilecek şekilde yapmıştır[24].

Eldeki yazının ikinci bölümü olan "ontolojinin Türk Düşüncesindeki yeri" bakımından özel bir önem taşıyan bir başka yirminci yüzyıl filozofu Nicolai Hartmann'dır. Hartmann, hayatının en büyük eseri olan dört ciltlik *Ontoloji*'si ile varlık biliminde yeni bir akım geliştirmiştir. Birinci ciltte ontolojinin temellendirilmesi yapılır; daha sonra sırasıyla "kategoriler öğretisi", "real dünyanın yapısı" ve "doğa felsefesi" gelir[25].

Hartmann, felsefede bir "temel-disiplin" ihtiyacından bahisle, Aristoteles'ten beri öne sürülen disiplinlerin kritik bir tasvirini yapar. Ve bunların hiçbirinin temel-disiplin ihtiyacını karşılamayacağı sonucuna varır. Öyleyse yeni bir temel bilime gerek vardır. Bu da "Ontoloji" olacaktır. Bu ontoloji'nin araştırma alanına geçmeden, onun tavrıyla ilgili birkaç söz söylemek istiyorum. Biraz önce Husserl fenomenolojisinin "intentio recta"yı terkettiğini Hartmann'ın ağzından söylemiştik. Hartmann'ın ontolojisi ise, fenomenolojinin tersine, doğrudan şeylere yönelen bu naiv-doğal tavrı benimser ve yine Husserl'in "şeylere geri dönelim" çağrısındaki "şey" kavramını da onun tam tersine somut varolan, "önünde duran şey" anlamına alarak çağrıya ters yönde uyar.

Ontoloji, dünyanın bir birlik oluşturduğundan ve bir sistem halinde bulunduğundan şüphe edemez. Evrenin birliği bir mertebeler düzenini ifade eder. Ancak bu mertebelerden hiçbirine bir değer atfedilmemelidir. Her varlık tabakasının kendine özgü bir yetkinliği vardır. Bu tabakalı düzen, aşağıdan yukarı cansız doğa, bitki, hayvan ve insan şeklinde sıralanır. Varlık tabakaları ve bu tabakalar arasındaki ontik bağıntı, geleneksel felsefenin "doğa ve tin (Geist)" zıtlığını ve bilgi teorisindeki suje ile obje arasındaki uçurumu ortadan kaldırır. Varlık tabakalarına nüfuz eden ontoloji bir "kategoriler bilgisi" şeklini alır. Kategoriler, hem varlığın hem de onun bilgisinin prensipleri olarak görülürler. Bu da bilgide hakikatın imkanını verir. Her tabakanın kendine özgü kategorileri bulunduğu gibi bütün tabakalar arasında ortak olan temel-kategoriler de vardır. Ancak, bir alt tabakadan bir üst tabakaya geçen bir temel kategori, iki tabaka arasında bir kesintiye uğradığı için tabakalar boyu süren bir evrim çizgisinden söz edilemez[26]. Hartmann, hem bu bakımdan hem de farklı tabakalar arasında daha yetkin oluşa göre bir karşılaştırma, bir değer atfetme yapılamayacağı düşüncesinden ötürü Darwin'ci evrim teorisinin karşısında yer alır.

Genel çizgileriyle kısaca tasvir etmeye çalıştığımız, "yeni" veya "modern" nitelemeleriyle anılan bu ontoloji, onun kurucusu Nicolai Hartmann'ın yanında öğrenimini tamamlayan ve doktorasını yapan[27] Takiyettin Mengüşoğlu tarafından benimsenmiş ve Türk Düşüncesine mal edilmiştir[28]. Mengüşoğlu, ontolojinin özellikle naiv-doğal, "intentio recta" tavrını hem düşüncelerinde, yapıtlarında hem de hayatında ilke edinmişti. Onun için felsefe ile hayat zaten birbirinden ayrı tutulamazdı. Bu nedenledir ki felsefede benimsenen ilkesel bir tavrın hayatın her alanında da sürdürülmesi gerektiğine inanmış ve bu inancını öğrencileriyle de paylaşmak istemişti.

Mengüşoğlu için ontoloji, tıpkı hocası Hartmann için olduğu gibi " 'varlığı", 'varolan'ın kendisini *en son şey* olarak" görür. "Bugünün ontolojisi her bilgi gibi, fenomenlerden hareket eder" diyor Mengüşoğlu. "Fenomen birşeyin açığa çıkması, kapalı, gizli kalması, kendisini göstermesi demektir. Varlık, 'var olan', kendisini fenomenlerde bize gösterir". Fakat bu fenomenler bize hazır olarak verilmezler; tersine onların ontolojik-naiv tavırla felsefede ve bilimde araştırılıp, bilinmesine gerek vardır[29].

Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş, Felsefi Antropoloji*[30] ve bunun ikinci cildi olarak nitelediği *İnsan ve Hayvan, Dünya ve Çevre*[31] adlı temel yapıtlarında ve öteki yazılarında daima ontolojik bakış açısından hareket etmiştir. Bu bakımdan onun felsefesi, birlikli bir yapı karakteri taşır.

Ontolojiye ilgi duyan başka bir felsefecimiz de İsmail Tunalı'dır. Tunalı, Nicolai Hartmann'ın ontolojisi ile yine bu sıralarda Almanya'da ortaya çıkan Polonya'lı filozof Roman Ingarden'in ontoloji görüşünü birleştirerek, bunu sanata uyguladı. Tunalı, *Sanat Ontolojisi*[32] adlı kitabında, sanat eserinin ontik yapı ve tabakalarını, estetik değerini araştıran bu ontolojinin, genel ontolojinin bir kolu olduğunu ifade eder ve tek tek sanat yapıtlarının çözümlemesini bu düşüncenin kılavuzluğunda gerçekleştirir. Ancak Tunalı'nın, biraz önce sözünü ettiğimiz Mengüşoğlu gibi bütün yapıtlarında ontolojik tavıra sonuna dek bağlı kaldığını söyleyemiyoruz. Çünkü, örneğin onun en son ve temel kitabı olan *Estetik*[33]te, "ontolojik estetik", dört ayrı estetik anlayış yanında, onlardan yalnızca biri olarak alınır, yansız-tavırsız bir tarzda tasvir edilir. Bu vesile ile, sanat ontolojisi teorik

temelinde bir resim algılayışına sahip bir grup ressamın, Tunalı'nın ontolojik çalışmaları ile doğrudan bağlantı içinde bulunduğunu belirtmek isterim[34].

Ontolojiyi temel bir felsefe disiplini olarak gören bir başka düşünürümüz de Hilmi Ziya Ülken'dir. *Varlık ve Oluş* adlı kitabında Ülken, "ontoloji"yi, "mantık" ve "axioloji" ile birlikte felsefenin temeline koyar. Bu temel bilim, onun Platon'dan aldığını söylediği "Dyade" kavramından oluşturduğu, varlıkta ve düşüncede, bilimde ve felsefede görülen tüm zıtlıkları kendisinde birleştiren bir "Dyadologie" olarak anlaşılır. Ona göre, "teori ile pratik, toplumla fert, organikle mekanik, tecrübe ile akıl, gerçekle ideal dyadologique hakikatın iki manzarasıdırlar. Teknik, fikir, sanat, ahlak, bu bütünleşmenin türlü safhalarıdır"[35].

Gerek Tunalı gerek Mengüşoğlu, öğretim-eğitim etkinliklerinde bulundukları İstanbul Üniversitesinde, çok sayıda, ontolojik eğilimli lisans tezi çalışmaları yaptırmışlardır. Bunların içinden birini, hem lisans hem doktora tezlerini Nicolai Hartmann üzerine yapan, Mengüşoğlu'nun son dönem öğrencisi ve asistanı Akın Etan'ı anmak isterim[26].

Sözlerimi, ontolojiye ilişkin kendi kanaatlerimi dile getirerek bitirmek istiyorum. Hartmann'ın ontolojisine halisane bağlı olan Mengüşoğlu'nun yanında, gerek lisans gerek doktora öğrencisi olarak uzun yıllar bulunma şansına sahip olmama, onun kişiliğine ve yapıtlarına her zaman saygı duymuş olmama rağmen, bu ontolojiye hiçbir zaman yakınlık duyamadım. Bu belki de benim kişiliğimden geliyordu; işin o yönünü bilemem. Ama beni rahatsız eden şey, bana göründüğü biçimiyle Hartmann'ın aşırı rahatlığı idi. Bana öyle geliyor ki o, kafasında her şeyi yerli yerine yerleştirmiş olmanın rehavetini yaşıyor gibiydi. Onu rahatsız eden hiçbir soru yoktu. Hatta çözülemeyen problemlere bile "problem artıkları", "irrationel problemler" diyerek, onları kendi düşüncelerine zarar veremeyecek bir hale getirerek belirlemişti. Gerçi bilginin, bilimin ilerleyişinden sık sık söz ediyordu. Ama bu ilerleyişin düz bir çizgiyi takip ettiğine inanıyor ve onun belirli tabakalardan oluşan evren tablosunu bozabileceğinden asla kuşku duymuyordu. Oysa bugün bilim tarihçileri ve felsefecilerinin çalışmaları[37], bilimin ne geçmişte ne de günümüzde böyle bir çizgisellik yapısında olmadığını açıkça göstermişlerdir. Çarpıcı olsun diye abartılı bir deyimle söylersek, neredeyse her gün yeni bir bilim disiplininin ortaya çıktığı günümüzde, bilimin bilgisine dayanacağını söyleyen hangi ontoloji, bu bilgilere yetişebilir. O, bu bilgilerden bir seçme yapıp, seçtiklerini kendisi için alıkoyacaksa, bunu nasıl başaracak? Olacak şey değil ama haydi oldu diyelim. Hızla ilerleyen bilimlerde kısa bir zaman sonra bir kenara bırakılan bilgiler, o ontolojinin seçtiklerine, benimsediklerine isabet etmişse, o da bir kenarda kalmayacak mı? Dahası, bu durum önceden bilindiği için o, başlangıçta da bir kenardadır. Bana kalırsa, ne Hartmann'ınki gibi bilime ya da bilimle aynı "fenomen temeli"ne dayandığını öne süren bir ontolojiye ne de bu yazının başından beri ana çizgileriyle anlatmaya çalıştığım ontoloji veya aynı yeri almaya aday olan disiplinlere gerek yoktur. Her şeyden önce felsefenin bir merkezi olduğu düşüncesinin kendisi asıl temellendirilmeye muhtaçtır. Kısacası, özel olarak, hiçbir temel, merkezi disipline yer yoktur. "Felsefenin merkezine ya da temeline bir disiplin koyalım ve öteki disiplinleri de bundan çıkartalım ya da bu temel üzerine inşa edelim" biçiminde, biraz da vulgarize olarak ifade edilebilecek temel-disiplin arayışlarının günümüzde hiçbir değeri ve önemi kalmamıştır. Bunun yerine, belki de şöyle bir temel-bilim ya da ontoloji anlayışının kabul edilebilir olacağını belirtmeme izin verilmesini dilerim: Deyim yerindeyse buna "latent ontoloji" adını vermek istiyorum. Bir filozofun yapıtlarının içinde gizli, örtük, gömülü olan ve onun bütün ana düşüncelerini birbirine bağlayan bir varlık-kavrayışı. Varlık karşısındaki bir tutum. Ama bütün düşüncelere yayılan bir tutum. Bu, o filozofun kendisinin açıkça dile getirmediği, bu konuda savlar öne sürüp yazılar, kitaplar yazmadığı birşeydir. Ancak o filozof hakkında araştırma yapan başka biri, onun düşüncelerinden böyle bir ontolojiyi çıkartabilecektir. Kendileri bir ontoloji ya da benzeri herhangi bir temel disiplin önermemiş olan, örneğin Platon, Schopenhauer, Wittgenstein gibi pek çok filozofun yapıtları, bu tarz ontolojilerin ortaya konulmasına hiç kuşkusuz izin verirler. Ayrıca, temel disiplin olma bakımından

konu mantık veya bilgi teorisi ise aynı "latent" nitelik bunlar için de söz konusu olur. Böyle bir "latent mantık" düşüncelerin iç tutarlılığı ve eklemlenişinde; "latent bilgi teorisi, daha doğrusu anlayışı" da düşüncelerin bilgi ve bilgide doğruluk ana sorunları karşısında aldığı ortak, birlikli *tavır*'da yerini bulur.

Son olarak, mantık ve bilgi teorisi bir yana, sözünü ettiğimiz tarzda bir ontolojinin ortaya konulması için ille de filozof metinlerine başvurmak zorunluğu olmadığını belirtmek isterim. Bir şairin hatta bir ressamın bile yapıtlarından onun varlık kavrayışı demek olan ontolojisi gün ışığına çıkartılabilir. Bu bakımdan, belki de en verimli varlıkbilim alanı, doğrudan doğruya dilin kendisidir. Kuşkusuz böyle bir varlıkbilim, dilin içindeki varlıkbilimi ortaya çıkartacaktır; ama buradan elde ettiklerinin dilin dışındaki varlık alanının bilgisi olduğunu –başlangıçta öyle olmuş olsa da– öne sürmeyecektir. Dil varlıkbilimi, genellikle dil gözönünde bulundurulmakla birlikte, asıl belli bir dilde yapılacaktır. Bu dil bizim için Türkçedir. Türkçenin varlık bilimi'nden *Dilin Gücü*[38] adlı yapıtında ilkin Nermi Uygur'un söz ettiğini biliyoruz. Ancak Türkçe, kendisinden varlıkbilimini yine kendisiyle çıkartacak felsefecilerini hâlâ beklemektedir.*

NOTLAR

1. Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, IV, 1, 20-25, Çev.: Ahmet Arslan, Ege Üni. Bakımevi, İzmir 1985.
2. Bkz. Platon, *Sofist* 237a-264c, Çev.: Ö.N. Soykan, *Diyaloglar 2'de*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986.
3. Bkz. Soykan, Ö.N., *Metin Okuma*, s. 100-101, Ara Yay., İstanbul 1991.
4. Bkz. Aristoteles, a.g.y., III, 1, 995b-996a.
5. Bkz. ———, *Kategoryalar*.
6. Bkz. Atademir, H.R., *Organon* çevirisine Önsöz, M.E.B. Yay., Yunan Klasikleri; 72, Ankara 1963.
7. Bkz. Descartes, *Metafizik Düşünceler, Felsefenin İlkeleri*/Laberhonnière, *Descartes Üzerine Tetkikler*. Türkçeleri: Mehmet Karasan, M.E.B. Yay.
8. Schmidt, H., *Philosophisches Wörterbuch*, Alfred Kröner Verlag, Leipzig 1931.
9. Kant, I., *Kritik der reinen Vernuft*, [B 303/A 246-B 304/A 247 (207 12)].
10. ———, a.g.y., [B 872/A 844-B 873/A 845 (54601)].
11. ———, a.g.y., [B 163-B 164 (12619)].
12. ———, a.g.y., [B 105-A79-B106/A80 (9223)).
13. ———, a.g.y., [B 197/A158-B198/A159 (14601)].
14. Schelling, F.W.J.v., SW I, I, 163.
15. Hegel, G.W.F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, s. 24, Suhrkamp Verlag 1970.
16. Schmidt, H., a.g.y.
17. Bkz. Hegel, *Wissenschaft der Logik* J-II, Suhrkamp 1978.
18. Husserl, E., *Ideen I*, s. 19, Halle a.d.S. Verlag von M. Nicmeyer 1928.
19. ———, a.g.y., s. 22.
20. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, s. 210, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1979.
21. ———, a.g.y., s. 9.
22. Schmidt, H. a.g.y.
23. Heidegger, M., *Unterwegs zur Sprache*, s. 166, Neske, 6. Auflage 1979.

* *Türkiye'den Felsefe Manzaraları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 45-55.

24. Bkz. Soykan Ö.N., "Türkçenin Felsefe Yılları", *Seminer Felsefe*, sayı 6, Ege Üni. Edebiyat Fak. Yay., İzmir 1989.

25. Bkz. Heimsoeth, H., "Nicolai Hartmann'ın Ölümü Münasebetiyle", Çev.: Nermi Uygur, *Felsefe Arkivi*, Cilt III - Sayı 1, İstanbul 1952.

26. Bkz. Hartmann, N., "Almanya'da Yeni Ontoloji Cereyanı", Çev.: Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefe Arkivi*, Cilt 1 - Sayı 2-3, İstanbul 1946.

27. Bkz. Mengüşoğlu, Tomris M. Geiger'den "Estetik Anlayış" çevirisine Önsöz, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.

28. H.Z. Ülken'de Mengüşoğlu'nu "Türkiye'de bu felsefe çığırının [Yeni Ontoloji] ve başlıca onun son şekli olan felsefe antropolojinin temsilcisi olarak nitelendirir. Bkz. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, s. 459, ülken Yay., 2. baskı, İstanbul 1979.

29. Bkz. Mengüşoğlu T., *Felsefeye Giriş*, İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay. 2. baskı, İstanbul 1968.

30. İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay. No: 1612, İstanbul 1971.

31. İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay. No: 2599, İstanbul 1979.

32. İ.Ü. Edebiyat Fak. Yay. No: 1153, İstanbul 1965.

33. Cem Yayınevi, İstanbul 1979.

34. Bkz. Tunalı, İ., *Sanat Ontolojisi Temelinde Yeni Bir Resim Anlayışı* (Türkçe-İngilizce), Tanak Sanat Galerisi Yay., İstanbul 1983.

35. Ülken, H.Z., *Varlık ve Oluş*, Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay. LXXXV, Ankara 1968.

36. Akın Etan'ın İ.Ü. Edebiyat Fak. Felsefe Bölümünde verdiği, yayınlanmamış tezleri: a) Lisans: Nicolai Hartmann'da Teleoloji Problemi, 1973. b) Doktora: Nicolai Hartmann'ın Ontolojisinde Real Determination ve İsteme Hürriyeti, 1978. (Doktora tezinin bir bölümü *Felsefe Arkivi*, sayı 22-23'de yayınlanmıştır. İst. 1981).

37. Örn. bkz. Feyerabend, P.K., *Yönteme Hayır*, Çev.: Ahmet İnam, Ara Yay. İstanbul 1989/Koyré, A., *Yeniçağ Biliminin Doğuşu*, Ara Yay. İstanbul 1989/Kuhn, Th.S., *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Alan Yay., İstanbul 1982.

38. Kitap Yay. İstanbul 1962.

I) "NESNE" VE "NESNELLİK" KAVRAMLARININ TARİHÇESİ

ÖNAY SÖZER

Bugün yalnız bilimsel tartışmada değil, günlük dilde de sıkça kullandığımız bir sözcük büyük bir metafizik ağırlık taşımakta. Bu sözcük "nesne" (Fr. "objekt", İng. "object", Alm. "Objekt", "Gegenstand", İt. "ogetto"). Ondan türeyen sözcükler de aynı metafizik yazgıyı paylaşmakta geri kalmıyor: "nesnel", "nesnellik". "Nesne" sözcüğü belli bir iki-anlamlılıkla karşımıza çıkıyor: 1. gerçekten varolan, doğal, fiziksel anlamında "şey"; 2. Bilimsel bilgilerin konusu olan, "sana, bana" göre değil de, herkes için geçerli nitelikleri saptanabilen nesne (bilimsel anlamında nesnellik). Aşağıda kısa kavram tarihçemizin göstereceği gibi bu iki-anlamlılık hiç de rastlantısal değil, ortaya çıkışı belli nedenlere, XVI. yy. Avrupa kültür, bilim ve felsefesindeki gelişmelere bağlı.

Bu tarihçeyi üç bölümde özetleyebiliriz:

1. "Nesne" (lat. "objectum") sözcüğünün ilk kullanılışı oldukça geç bir döneme, Ortaçağ Felsefesine (yoksa Antik Çağa değil) rastlıyor.

"Objectum" Latince'de "önde, karşıda bulunan" anlamına geliyor. Bu sözcük felsefede ilk kullanılmaya başlandığı XIII. yy.da bugünküne benzer bir iki-anlamlılığı da birlikte getirmiş. Bir yandan gerçekten varolan şey, öbür yandan "bilinen şey" anlamında kullanılıyor. Bu iki-anlamlılığa son veren Duns Scotus'u: o bu sözcüğü "bilinen şey" anlamında kullanmaya başlıyor. Ancak Ortaçağın "bilinen şey"i bugün bizim bilimsel olarak "nesne" dediğimizde aynı değil. En başta Ortaçağ "nesne"yi "bilme yetimiz"le ilgili olarak, bilme yetimi uyaran şey olarak düşünmektedir. Bu da görme yetisi açısından renktir. Nesne, görülebilir renktir, bu açıdan da, örneğin ağaç yapraklarının (gerçek) rengi ile gökkuşağının (gerçek olmayan) renkleri arasında nesne olmak açısından bir ayırım yoktur. Biz bugün "nesne" dediğimizde bundan belli bir nesnel içeriği anlıyoruz, oysa Ortaçağ felsefesi bilme yetimizle ilgili bir "form"u anlamıştır bundan. Duyularımızı etkileyen şeyleri –onların gerçeklikte olup olmadığını tartışmaksızın– "nesne" olarak kabul etmiştir. Ya gerçeklik, ya töz? Hatırlayalım: Skolastik Felsefe için asıl gerçeklik, töz, tanrıdır. Nesne asla bir töz değildir. Duns Scotus'ta nesne (örneğin renk) görülebilir, bilinebilir çünkü "tanrısal zihin" onu bizim bilebileceğimiz bir biçimde yakınımızca koymuştur[1]. Demek ki nesnenin varlığı, tanrının varlığı ile karşılaştırıldığında Orta Çağda ikincil birşeye dönüşmektedir. Kısacası "nesne"nin bugün bizim için taşıdığı önem yoktur.

2. Yeniçağ ve özellikle Descartes ile birlikte nesne kavramında iki büyük değişiklik olmuştur. İlkin "nesne"ye tözsellik (gerçeklik, gerçek varlık) tanınmıştır. "Nesne" artık bilme yetimizi içeriden biçimlendiren birşey değil, "zihin"imize yabancı, onun dışında, kendi başına gerçekliği olan "şey"dir. Bu gerçeklik zihnimiz tarafından olsa olsa tasarlanır, onunla ilgili tasarımlar ediniriz (Descartes'ın "açık ve seçik tasarımlar"ı). İkinci (ve birinci noktanın zorunlu bir sonucu) olarak, "nesne", bilen "özne"ye, "bilince" karşıt birşey olarak düşünülmüştür. Böylece bugünkü düşüncelerimizin temelinde olan nesne/özne ikiliği doğmuştur. Ortaçağ düşüncesinde nesne ile bilen kişi arasında "tanrı" aracıydı; oysa Descartes Tanrının bu aracılık görevini ortadan kaldırmıştır. Aracı kalkınca da "bilen özne" bağımsızlık kazanmıştır. Gerçekten de Descartes'ta bilen özne ayrıca bir tözdür, varlıktır, özü düşünme (bilme) olan bir varlık ("cogito, ergo sum"). Bu böyle olunca da bilenle bilinenin birer töz olarak ilişkilerinin saptanması gerekmiştir. Yeniçağ metafiziğinin baş sorunu da bu olmuştur.

Yukarıda bütün bu metafizik sorunun ("akıl" kavramı açısından) Kant'a kadar nasıl geldiğine ve Kant'ın bulduğu çözüme kısaca değinmiştik. Kant'ın çözümünü yineleyelim: Kendinde şey (gerçek, tözsel varlık) vardır, ama biz bunu bilemeyiz, bilgilerimizin "nesne"si "görünüş"lerdir, yani duyu nesneleridir. Örneğin "ev asla kendinde şey değildir, yalnızca bir görünüştür, bir tasarımdır, bu tasarımı aşan şey bilinmez"[2]. Kuşkusuz bu görünüşler

boşlukta, herkese göre değişen şeyler değildir, her insan zihni için geçerli olan birtakım algılama biçimlerine ve kavramlara bağlıdır. Öyleyse "görece"dir, ama herkes için geçerli olduklarına göre, ortaya yine de bir nesnel görecelik çıkmaktadır. Kant böylece "nesne" kavramını metafizik "töz" kavramının egemenliğinden –ona "nesnellik"inden hiçbir şey yitirmeksizin– kurtarmayı denemiştir. Bilimsel anlamında "nesne"yi ve onu bilen özne olarak insan anlık'ını yüzyıllardır yapışık oldukları "kendinde şey"den ayıran bu ameliyat başarılı olmuş mudur? Bu noktayı bundan sonraki bölümde tartışmak üzere ilkin bugünkü "nesne" ve "nesnellik" kavramlarımıza bakalım.

II) Bugünkü Nesnellik Anlayışımız

Bugünkü "nesne" ve "nesnellik" kavramlarımız Kant'ın düşüncesinin izinde, onun bir devamı olarak görülebilir. Bugün "nesne" ve ona bağlı olarak "nesnel" dediğimizde her türlü bireysellikten, "öznel" duygu, istek ve görüşlerimizden bağımsız olan, bütün bunların değişebilirliği karşısında saptanmış, kararlı olarak kalan şeyi ve o şeyin bu özelliğini anlıyoruz (ancak bu anlamda, fakat mecazi olarak günlük tartışmalarda düşüncelerin, görüşlerin nesnelliğinden söz ediyoruz). Tıptaki gelişme ve sağlık hizmetlerinin yaygınlaşması, özellikle hastalıkların tanılanmasında belli bir nesne ve nesnellik anlayışını sıradan insana da büyük ölçüde aşılamış gözükmektedir. Özellikle tanılamada kullanılan elektronik aletler, buna bağlı olarak genişletilen analiz ve testler akla geliyor. Artık "madde" ve "cisim" kavramlarımız da "nesne" ve "nesnellik" kavramlarının ışığında görülmektedir.

Kendinde tözsellik taşımadığı, "metafizik" olmadığı kabul edilen, yalnız "herkes için geçerli" olmada özünü bulan bu "nesne" kavramı, nesne ile aynı uzamı paylaşan insan "vücud"unu daha önce düşünülemeyecek bir biçimde devreye sokmaktadır. İnsanın nesneleri algılaması ve onlara karşı tepkilerde bulunması kendisi de (biyoloji, kimya ve fiziğin inceleme konusu olan) bir "nesne" olan vücud aracılığıyla gerçekleşmektedir. İnsan bugün yalnız "vücuduyla değil, "ruhu" ile de "nesne"ler dünyasının bir parçasıdır (ruhbilimin çağımızdaki başarı ve yaygınlığı bu noktayı perçinlemektedir).

Bugünkü nesnellik anlayışımız böylece şu iki kavram çevresinde dönmektedir: çözümleme (parçalara bölme) ve betimleme (parçalar arasındaki kararlılık gösteren ilişkileri saptama). Çözümleme ve betimleme yoluyla saptanabilen herşey nesneldir. Parçalar arasında saptanan kararlı ilişkiler kuşkusuz herşeyden önce **nedenlilik,** neden-etki ilişkileridir. Böylece nesnellik kavramıyla nedenlilik kavramının büyük ölçüde örtüştüğünü söyleyebiliriz. Modern anlamda atomculuğun babası sayabileceğimiz Yunanlı düşünür Leukippos (İ.Ö. 450) nedenlilik ilkesini bugün için de geçerliliğini koruyan şu tümceyle saptamıştır: "Doğada hiçbir şey temelsiz olmaz, her şey bir nedene ve zorunluluğa dayanır". Bugün deney ve görgü alanımızın genişlemesi sonucu kuşkusuz "zorunluluk"tan Leukippos'un anladığı şeyi anlamıyoruz, ama nedenlilik ilkesi bugünkü nesnellik anlayışımızın temelinde yatıyor. "Neden" bir şeyin başka şeyler için bir "temel" oluşturması, *ona her zaman dönülebilmesi, kendisine göndermede bulunabilmesi* demek: İşte "nesne" ve "nesnellik"te tam bu bağlamda belirleniyor bizim için. Etkilerine göre az çok değişmez varlığını saptadığımız her şey bizim için bir nesne olmakta ve nesnellik belirlenimiyle belirlenmektedir.

III) Özne / Nesne İkiliği

Bugünkü nesnellik anlayışımızı belirleyen yukarıdaki tarihçe şunu göstermiş olmalı: "nesne" kavramı için dönüm noktası ona "tözsellik", "gerçek varlık" belirlenimini yükleyen Yeniçağla birlikte gelmiştir. Bu tözselliğin getirdiği sorunlardan –onları, matematik-fiziğin sonuçlarıyla uyumlanmış bir mantık süzgecinden geçirerek– kurtulma çabaları ise Kant ve Kant-sonrası felsefeyi biçimlendirmiştir, denilebilir. Böylece ortaya iki türlü nesne anlayışı

çıkmış olmaktadır: "ontolojik", "varlık-bilimsel" (bu noktaya aşağıda yeniden değineceğim) nesne ile Kant anlamında "eleştiri"ye dayalı nesne anlayışı.

Ancak Kant'ın nesne anlayışının varlıkbilimsel olmamakla birlikte yine de geniş anlamda metafizik sayılması gerektiği kanısındayım. Metafizik, çünkü Kant da sorunu ilkece Descartes'tan beri gelen özne/nesne ikiliği içinde düşünmüştür. Nesne bilen öznenin, 'anlık'ın duyulur gerçeklikteki karşılığıdır, tamamlayıcısıdır. Kaldı ki, "kendinde şey" ile asıl metafizik anlamında özne olan "akıl"ın ilişkisi yine de bu eleştirel felsefenin arka-planında kalmakta, böyle kaldığı ölçüde de biçim değiştirerek (aklın bilgilerimizi düzenleyici işlevi, ahlâk konusunda buyruklar vermesi yine de gündeme getirilebilmektedir. Bütün bunlar şunu gösteriyor: Kant'taki "kendinde şey" ile nesne ayırımı aynı *metafizik yapı* (özne/nesne ikiliği) *içinde ortaya çıkan bir çatlaktır,* hiçbir zaman kopmaya varmayan bir bölünmedir. Ortaçağ felsefesi, tek "töz" olan tanrının insan ile dünya ve "nesne"ler arasında aracı olduğuna inanıyordu. Descartes "nesne"yi ayrı bir töz (uzamda yer kaplayan töz), insan ayrı bir töz (düşünen töz) ilan etmekle bu aracıyı bir anlamda ortadan kaldırmış oluyordu. Böylece burada "özne" ya da "insan bilinci", Ortaçağın skolastik-tanrıbilimsel kavramlarının egemenliğinden kurtularak özgür olan özneyi dile getirmektedir. Ancak "töz" kavramı kalmıştır. Kant ise "nesne"yi (ve onunla birlikte özneyi) töz düşüncesinin egemenliğinden kurtarıyor. Ama bu düşüncenin getirdiği, onun sonucu ve artığı olan özne/nesne ikiliğine dokunmuyor: Yalnızca nesne kavramı "kendinde şey" ve duyulur nesne olarak çatlamakta, buna koşut olarak özne de anlık ve akıl olarak ikiye bölünmüş olmaktadır.

Kant'ın bir vuruşta metafiziği ortadan kaldıramadığına ondan sonraki hem ona karşı olan, hem de onun çizgisini sürdüren görüşler tanıklık etmektedir. Fichte ve Schelling üzerinden Hegel'e kadar varan çizgi Kant'ın birbirinden ayırdığı alanları, yani "kendinde şey"le görünüş alanlarını özne ("ben") kavramını vurgulayarak birleştirme denemesidir. Hegel'de kavram ile nesnenin diyalektiği ve kavramın nesne olarak kendini gerçekleştirmesi ile, yani "kendinde" nesnellik kazanmasıyla sonuçlanmıştır. 19. yy.da Yeni-Kantçı görüşler ise Kant'ın nesne kavramına bağlı kalma çabaları içinde "kendinde şey" ile ilgili sorunları çözemediklerini itiraf etmişlerdir. Böylece çatlak ortada kalmıştır.

IV) Çağdaş Felsefede Nesne Kavramı

Bu durumu görmeyen, görmek istemeyen "görüşler" XIX. yy.dan başlayarak çeşitli adlar altında karşımıza çıktılar. Adı ister pozitivizm, ister doğalcılık, ister empirizm, vb. olsun bütün bu görüşlerin ortak yanı "nesne" kavramının metafizik bir mirasın parçası olduğunu kabul etmemeleri, böylece bu kavramı varmak istedikleri mantıksal sonuca göre şemalaştırmalarıdır. Bu akımlar sıfırdan (örneğin salt insan deneyinden) başlama iddiası içinde miras yediklerini gözden kaçırmaya çalışmaktan başka bir şey yapmamaktadırlar.

Sorunun bilincinde olanlar ise her şeyden önce "nesne" kavramına eğildiler. İlkin Alman filozofu Franz Brentano'nun (1838-1917) nesne kavramını yeniden ele aldığını görüyoruz. Brentano'nun Ortaçağ'ın nesne anlayışına bir dönüş yapması, "nesne"yi bir töz olarak düşünen aradaki görüşlere bir tepkidir: "nesne", böylece Brentano'da yeniden Ortaçağ anlamında "duyulan şeydir", yani duyulduğu gibi ele alınan şey. Nesne bizim tarafımızdan anlamlandırıldığı gibi, tam da anlamlandırıldığı için varolan şeydir, "manâ"dır. Yine Ortaçağ felsefesinden ödünç alınan bir deyimle "intentional" nesnedir. Yani bilincimizin içindeki nesnedir, yoksa dışındaki değil. Böylece bilincimiz de "birşeyin bilinci" olarak tanımlanır. Brentano'nun felsefesi içsel bir ruhbilime varıyordu. Öğrencisi Avusturyalı filozof Alexius von Meinong (1853-1920) onun öğretisini gerçekçi bir temele oturtmaya çalıştı. Bunu yaparken de "özne"yi dışta bırakarak "salt nesne"ye varmayı amaçladı.

Brentano ve Meinong'un görüşlerini kendi kuramsal hedefleri doğrultusunda eleştirerek köktenci bir çözüme varmak isteyen, Edmund Husserl'dir: Husserl bir yanda

Brentano'nun iç nesne kavramını dış ya da "aşkın nesne" (bir anlamda Kant'ın kendinde şeyi) kavramı ile genişletirken, öbür yandan Meinong'un tersine özne kavramını yeniden ele aldı. Böylece Descartes-Kant çizgisini canlandırdı. Husserl'in tüm son dönem fenomenolojisi çağımız için anlaşılmaz ve sorunlu hale gelen özne/nesne ilişkisini aydınlatma ve temellendirmeye yönelir. Bunu yapmak üzere de nesneleri *bilincimize nasıl görünüyorsa öyle,* bilinci ise *nesneleri ve dünyayı anlamlandırmalarımızın bütünü* olarak ele alır. Yukarıdaki benzetmemize yeniden dönecek olursak: Husserl köhneleşmiş metafizik yapıyı kendi yazgısına bırakacak yerde, onun çatlağını –kendi iddiasına göre metafizik olmayan bir biçimde– onarmayı denemiştir. Nasıl daha önce Hegel Descartes'çı özne kavramını varabileceği en son ("mutlak") noktaya doğru kolaylamış ve ona en son anlatımını vermişse, Husserl'in aynı şeyi nesne/özne ilişkisi yönünden (bambaşka sonuçlarla) "nesne" kavramı için yaptığını söyleyebiliriz. Husserl'in ünlü "olguların kendisine dönelim!" ("Zu den Sachen selbst!") çağrısının anlamı budur.

V) Metafiziğin Dökümü

Böylece çatlak gerçekten kapatılmış oldu mu? Bu soruyu yanıtlamak (eğer kapatılmamışsa, niçin kapatılmadığını göstermek) bu kitapçığın amaçlarını aşmaktadır. Biz ilkin Husserl'in son derece önemli bulduğumuz "onarım" işleminin sonucuna ve bu sonuca varmada kullandığı "harc"a dikkati çekelim.

Husserl'in varmak istediği sonuç –çeşitli ayrıntıları bir yana bırakacak olursak– metafizik olmayan bir varlıkbilim yani *fenomenolojik ontoloji*'dir. Çağımız bir bilim çokluğu içinde. Her bilim kendi bilme konusu olan "nesne"yi ayrı tanımlıyor (örneğin "fiziksel nesne", kültür bilimlerinin nesnesi olarak "kültür"). Husserl bilimlerin nesnesi olan "varlık"ları "tür"lerine, *ideal ve değişmeyen yanlarına* göre inceleyecek "alan ontoloji"lerinin – birbirleriyle uyumlanarak– (regionale Ontologie) kurulmasını öngörmüştür[3]. Husserl'e göre pozitivist, yeni-pozitivist görüşlerin, getirdiği sorunların ama aynı zamanda "metafizik"in sorunlarının da çözümü burada yatmaktadır. Bütün bu ontolojiler onun tarafından transendental fenomenoloji'nin (yani dünyayı ve varlıkları fenomenolojik bilinçte temellendiren çalışma alanının) genel ide'si altında birleşmiş olarak düşünülmektedir.

Bu kuşkusuz büyük bir "restorasyon" denemesidir. Harcı ise "ideal" ve "idealite" kavramından gelmektedir. Çeşitli nesneleri, alan ontolojileri içinde birlikte tutan şey onların ideal, değişmez, özsel yanlarıdır. Ancak Husserl'in "ideal" dediği şeyin Platon'un idealarıyla bir ilgisi yoktur. Platon'un idealarının bilincimizin dışında varken, idealler, özler Husserl'e göre bilincimizde ortaya çıktıkları biçimde ele alınırlar. Ancak bilincimizin nesneleri olarak ideal bir kimliğe bürünürler. Örneğin masa nesnesinin idealite'si onun çeşitli bilinçli yaklaşımlarında (örneğin, algılama, anımsama, hatta imgeleme) değişmeler içinde hep "aynı" olarak kalması, böylece "masa"dan söz etmemi sağlamasıdır.

Bu konuda ilk akla gelecek itiraz kuşkusuz şudur: bütün bunlar yine de bir çeşit idealizm sonucunu vermiyor mu? Descartes insan zihninin bir töz olduğunu söylemiş, böylece modern idealizm temelini atmıştı. Husserl ise belki de bu metafizik anlayışa ince çözümlemeler, uzun betimlemelerle, fenomenolojik bir nesnellik kazandırmış olmuyor mu? Bu sorulara ilk elden "evet" denilebilirdi, ancak o zaman fenomenolojinin özgünlüğü hiçe sayılmış olurdu. Bu konuda şöyle diyeceğim: Husserl'in onarım işleminin büyük kuramsal yararı köhneleşen metafizik yapının gerçek konumunu onarım sırasında en iyi bir biçimde gözlerimizin önüne sermesidir. Eğer bu yapının "söküm"ü (yoksa "yıkım"ı değil) yapılacaksa, onu en iyi biçimde belki de Husserl'in bu yapıyı yeniden kurmasının tam tersi yönde yapabiliriz.

Evet, belki de ne yıkım, ne söküm, ama Türkçedeki şu çok-anlamlı sözcüğü kullanalım ve metafiziğin "dökümü"nü önerelim. Döküm, yani yaprak dökümü gibi, ama aynı zamanda dökülenin bütünüyle savrulup gitmemesi için bir yere akıtmak, dökmek,

"dökümü"nü, hesabını yapmak anlamında. Aslında şimdiye kadar söylediklerimiz bu "döküm"e bir hazırlıktı, bir başlangıçtı. Şimdi ise metafizik ağaçtan o yükseldikçe dökülenleri kağıt üzerinde toplamaya ve sıralamaya vakit gelmiş bulunuyor.*

NOTLAR

1. Th. Kobusch, "Objekt", *Historische Wörterbuch der Philosophie*, Clit: 6, s. 1026-1052.
2. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Erster Teil, s. 228.
3. E. Husserl, *Ideen I*, s. 23 va.

* *Felsefenin ABC'si*, Simavi Yayınları, İstanbul, 1992, ss. 63-73.

DOĞRULUK SORUNUNA[1] GİRİŞ

HARUN TEPE

"Bilim adamları doğruluğu arıyorlar, arasıra buluyorlar da, sanatçılar doğruluğu aramıyorlar, bu nedenle buldukları da yok; felsefenin ise bilim ve sanat arasında paradoksal bir yeri var, çünkü filozoflar doğruluğu arıyorlar, ama bulamıyorlar"[2]. Bilim adamları ve sanatçılara ilişkin söylenenlerin yerinde olup olmadığı bir yana, bu ifade felsefeye ilişkin çok yaygın bir kanıyı –"felsefe doğruluğu ya da hakikati arama çabasıdır"– dile getiriyor. Doğruluğun filozofların temel sorunu olduğu söyleniyor; ama doğruluk ya da hakikat, yalnız filozofların, felsefecilerin değil; bilim adamlarının, bilgiyle uğraşan herkesin ortak ereği. Bunun da ötesinde, doğruyu bulma, doğru bilgilerle iş görme, doğru değerlendirmelere dayalı eyleme, insanın günlük yaşamının da vazgeçilmez öğelerinden biri. Doğruluk ya da hakikat sorunu, kuramsal ve kılgısal yanlarıyla, bir türlü yakamızı kurtaramadığımız bir sorun. Bir sorun olması da, çok merkezi bir kavram olması kadar, kullanıldığı bağlam ile ona yüklenen anlamların çokluğuyla ilintili. Ama ne gündelik yaşamın akışında sürüklenip giden insanlar, ne de araştırmalarıyla alanlarında yeni bilgiler üretmeye çalışan bilim adamları bu sorunla doğrudan ilgililer. Doğruluğa ilişkin kimi hazır tanım, kavram ve varsayımlardan hareket ettiklerinden, onlar için sorun, yalnızca tek tek durumlarda doğru bilgilere ulaşmakla sınırlı. Bilim adamları doğru ya da doğruluğun değil, doğruların, tek tek doğru bilgilerin izini sürüyorlar, sonuçta doğru bilgi ve açıklamalara ulaşıyorlar da.

Felsefeye gelince, filozoflar felsefenin lik başlangıçlarından bu yana konuyla ilgililer. Doğruluk ve kesinlik sorunu hep felsefenin ana uğraşlarından birisi oluyor. Belirli türden bilgiyi diğerlerinden ayırarak, onu daha sağlam ya da güvenilir bulan filozofların, bunun sonucu olarak, ya bu tür bilgi edinmeye çalıştıklarını, ya da bu tür bilgiye giden yolları araştırdıklarını görüyoruz. Bu bilgi, Platon'da ideaların bilgisi ya da *episteme,* Aristoteles'te ilk nedenlerin bilgisi, Kant'ta *sentetik a priori* yargılar ya da bilim olarak metafizik, Mantıkçı Pozitivizm'de deneye dayalı ya da deneyle temellendirilebilen/doğrulanabilen bilgiler şeklinde kendini gösteriyor. Temele alınan bilgi türü farklılık gösterse de, belirli bir bilgi türüne üstünlük tanıma, onu daha üst ya da daha kesin, genel geçer, sağlam veya kesin bilgi olarak görme eğilimi hep aynı kalıyor.

İşte, filozoflarca aranan doğruluk da bu bilgi türüyle ilgili, başka bir deyişle filozoflar tek tek doğruları değil de, doğruluğu, belki de "hakikat" sözcüğüyle[3] daha iyi ifade edilen şeyi arıyorlar. Ama bunun ne olduğu, neden bir türlü "ele geçirilemediği" ya da "ele geçirildiği" halde neden aramanın sürdüğü soruları yanıt bekliyor. Filozofların ya da felsefenin doğruluk karşısındaki bu çelişkili durumunun aydınlatılması gerekiyor. Aranılanın ne olduğu konusunda yeterli açıklık sağlanamayınca, bu tür tartışmaların sürüp gitmesi, daha ileri adımların atılmasını engelliyor ya da karışıklığın toz dumanında yapılanlar, çoğu kez hedefe ulaşamıyor, rastgele kimi sonuçlara ulaşılsa da, başarının rastlantısallığı nedeniyle bu fazla bir anlam taşımıyor. Bu nedenle, öncelikle kavramsal açıklığın sağlanması gerekiyor.

Kavramsal Çözümleme: "Doğruluk", "Hakikat", "Gerçeklik"

Dilimizde bu sözcükler yan yana, çoğunlukla aralarındaki anlam farklılığı da pek önemsenmeksizin, biri diğerinin yerine kullanılıyor. Özellikle "gerçeklik", "hakikat"in Türkçesi gibi düşünüldüğünden, kimi okuyucu bu sözcüğü gördüğü yerde, bunu yazarın dilinin eskiliğine verip, onu "gerçeklik" olarak okuyor ya da tersine bir işlemle "gerçeklik" sözcüğünü "hakikat" olarak okuyor. Felsefe diline gelince, yabancı felsefe terimlerini Türkçeye aktarmada yaşanan karışıklık, buraya da aynen yansıyor; felsefeciler bu sözcük ya da terimlerin farklı olgu ya da kavramları dile getirdiklerinin farkındalar; fakat bunların hangi sözcüklerle karşılanacağı konusunda yine de bir uzlaşma yok.

Sorunu çözmede, belki bu sözcüklerin Batı dillerindeki karşılıklarını ele almanın yeterli olabileceği düşünülebilir. Bu dillerden hareketle, belki gerçeklikle doğruluğu birbirinden ayırmak mümkün. İngilizcedeki *"reality",* Almancadaki *"Realität"* ve "*Wirklichkeit",* Türkçedeki "gerçeklik" sözcüğünün karşılığı olarak ele alınırsa; yine İngilizcedeki *"truth"* ile Almancadaki *"Wahrheit",* Türkçede "doğruluk" ya da "hakikat" ile karşılanırsa, en azından "gerçeklik" ile "hakikat"/"doğruluk"un karıştırılması sorunu dilsel olarak çözülmüş olur. Ama "doğruluk" ve "hakikat"e ilişkin olarak aynı şeyi söylemek zordur; çünkü yukarıda sözü edilen dillerde *"true", "truth"* yanında *"right", "rightness"* ya da *"wahr", "Wahrheit"* yanında *"richtig", "Richtigkeit"* sözcükleri de var. Bilgi felsefesi tartışmalarında da bu sözcükler yan yana kullanılıyor. Bu nedenle bu sözcükleri Türkçede de ayrı sözcüklerle karşılamanın gerekliliğinden söz edilebilir[4]. Öneri olarak da, *"truth"* ve *"Wahrheit"*ı, "hakikat" olarak, *"right"* ve *"Richtigkeit"*ı ise "doğruluk" olarak çevirmenin sorunu çözeceği ileri sürülebilir. Ama bu öneri de ancak sözcük ya da dil düzeyinde bir çözüm getiriyor. Bu sözcüklerle anlatılanın ne olduğuna bakıldığında, bu dillerin kendilerinde de bulunmayan açıklığın kavramların Türkçe çevirilerinde sağlanması zaten olanaklı değil. Kısaca sorun çeviri ya da karşılama sorununu aşıyor, doğal olarak çözümü de.

Sorunu aydınlatmada yürünebilecek bir başka yol ise, bu kavramlara "nedir?", "neye ilişkindir?" ya da "taşıyıcısı nedir?" türünden sorular yöneltmek olabilir. "Neye ilişkindir" ya da "taşıyıcısı nedir?" soruları dolaylı olarak "nedir?"i de içlerinde taşırlar, bu nedenle bu sorulara verilen yanıt aynı zamanda "nedir?" sorusunu da aydınlatır; ama bu "nedir?"li soruların bu yanıtla tüketilmesi anlamına da gelmez.

"Gerçeklik nedir?" sorusunu yanıtlayabilmek için öncelikle "gerçeklik neye ilişkindir?" ya da "gerçekliğin taşıyıcısı nedir?" sorularının yanıtlanması gerekmektedir. Bu soruların yanıtı ise "varolan" olacaktır. "Gerçeklik" varolanın ya da kimi varolanların bir özelliğidir[5] –tüm varolma gerçek olmaya olmaya indirgenmez, gerçeklik taşımayan, yani belli bir yerde, zamanda yer almayan ve teklik göstermeyen, şeylerin varlığı bütünüyle yadsınmaz ise.

Varolanların yapısı, yapı özellikleri ve diğer varolanlardan ayrımı gibi konular, genel olarak da varolan ya da varlık sorunları ise bilgi felsefesinin değil, varlık felsefesinin (ontolojinin) nesne alanını oluşturur.

"Doğruluk neye ilişkindir?" ya da "doğruluğun taşıyıcısı nedir?" sorularının yanıtı ise –en azından doğruluğun genel kullanımında– "varolan" değil, bilgiler ya da "ifadeler", "önermeler", "savlar", "kuramlar"dır; ama hep bilgi birimleridir. Gerçeklik, bilenden, bilinçten bağımsız olarak varolan şeylere ilişkin bir özellik iken, "doğruluk" varlığını bir varolana ilişkin bildirimde bulunan bir özneye borçludur. Varolana ya da varolanlara ilişkin saptamada bulunan bir özne olmaksızın bir bilgiden, bir önerme ya da kuramdan, bunun doğal sonucu olarak da doğruluk-yanlışlıktan söz edilemez. Çünkü doğru ya da yanlış olması söz konusu olan şey, yalnızca bir bilgi öznesi tarafından ortaya konulan ifadeler ya da savlardır, kısaca bilgilerdir, şeyler, nesneler değil. Genel olarak bu tür sorunlarla uğraşmak ise bilgi felsefesinin konusudur, varlık felsefesinin değil.

"Doğruluk" burada olduğu gibi bilgilerin, önermelerin, kuramların bir özelliği olarak, genelde "önermelerin doğruluğu" denilen anlamıyla ele alındığında, "taşıyıcı"ya bakmak, sorunu çözer gibidir. Taşıyıcıları oldukça farklı olan "gerçeklik" ve "doğruluğun" aynı şey olmadıkları açıktır. Ama çözüm konusunda aceleci olmamak gerekir. Buraya kadar yürütmeye çalıştığımız sorgulama tarzına yöneltilebilecek kimi eleştiri ve karşı çıkışlar olabileceği gibi, doğruluğun, taşıyıcısı bilgiler, önermeler olmayan bir kullanımının da olduğu söylenebilir. Böyle bir kullanımın örnekleri olarak, Thomas Aquinas, Anselmus, Hegel ve Heidegger'in doğruluk/hakikat görüşleri verilebilir. Gerçi önermelere ilişkin olan doğruluk kavramı felsefe tarihinde hep ön plandadır, ama bunun dışına çıkan örnekleri de gözardı etmemek gerekir. Günlük dilde –hakiki arkadaş, hakiki sevgi, hakiki altın vb. örneklerde– olduğu gibi, felsefî söylemde de doğruluğun bu bağlamda da kullanıldığı

görülmektedir. Anılan örneklerde karşıtlık, "asıl olan" ile "öyle görünen" arasındadır: Hakiki altın gerçekten altın olan, sahte altın gibi görünen, ama aslında altın olmayandır. "Hakiki arkadaş" ile "arkadaş gibi görünen"de de durum aynıdır.

Varlığa ilişkin olarak kullanılan ve doğruluk yerine, hakikat olarak adlandırmayı daha uygun bulduğumuz "varlıksal doğruluk" da, temelde aynı ilkeye dayanmaktadır. "Hakiki olmak varlığın kendisinin bir belirlenimidir ...Hakiki olan... varlığın kendi özüne uygun düşendir"[6]. "Ontolojik doğruluk ya da hakikat"[7] olarak da adlandırılan varlığın hakikati, varlığın kendi özüne ya da idesine uygun düşmesi olarak anlaşılmaktadır.

Doppelgesicht der Wahrheit kitabının yazarı Otto Friedrich Bollnow, bu iki doğruluk kavramını, Yohanna İncilinden İsa ile Pilatus arasında geçen bir konuşmaya dayanarak açıklamayı dener[8]. İsa, "ben doğruluğa/hakikate tanıklık etmem gerektiği için dünyaya geldim, onun için doğdum" der. Başka bir yerde de bunu daha keskin bir biçimde ifade eder: "Ben ... hakikatim ...". Bunu Pilatus alaycı bir biçimde "doğruluk (hakikat) nedir?" sorusuyla yanıtlar. İsa'nın "ben hakikatim" deyişinde dile gelen varlıksal doğruluk (hakikat) ile "doğruluk/hakikat nedir?" sorusunda dile gelen ya da bu anlamda da anlaşılabilir görünen, söylenenin yerindeliğini sorgulayan, bilgisel-doğruluk arasındaki karşıtlık, bu örnekle ortaya konur.

Michael Landmann da bu iki doğruluk kavramını, onların Eski Yunanca ve İbranice dillerinde kullanılan farklı anlamlarından yola çıkarak açıklamaya çalışır[9]. Landmann "ayna" ve "kaya" simgeleriyle ifade ettiği bu iki doğruluk kavramından, "ayna" ile simgeleştirdiği Eski Yunanca doğruluk kavramının, Batı felsefeleri için belirleyici olan doğruluk kavramı olduğunu söyler. Bu kavram bilgiye ilişkindir. Doğru bilgi ise verili bir durumu olduğu gibi yansıtan bilgidir. Bu nedenle onu "ayna" sembolüyle ifade eder; İbranice kaynaklı ikinci doğruluk kavramı ise esas olarak varlığa ilişkindir. Bir şeyin veya bir insanın ve doğal olarak Tanrının da güvenilirliğini *(Verlässlichkeit),* sağlamlığını dile getirir. Bu nedenle de Landmann onu "kaya" olarak adlandırır. Çünkü ancak sağlam, sürekli ve güvenilebilir olan şey üzerine bir yapı kurulabilir.

Doğruluğun iki anlamı arasındaki farklılığın kökenini, kavramın İbranice ve Yunancadaki anlam farklılığında gören bu düşünceye katılınmasa da --çünkü Yunanca *alétheia* (:açık olma, kendini açığa vurma) da, Heidegger'in doğruluk görüşünde olduğu gibi, temelde varlığın bir özelliği olarak ele alınabilmektedir– bu örnekler iki doğruluk kavramının temeldeki farklılığını bize göstermektedir.

Bugün doğruluk tartışmalarına konu olan ya da doğruluk kuramlarınca tartışılan esas olarak doğruluğun yalnızca bir anlamı; bilgilere, önermelere ilişkin olan doğruluktur. Varlığa ya da varolana ilişkin doğruluk ya da varlığın hakikati sorunu Heidegger, Jaspers ve başka kimi varoluşcular –Otto Friedrich Bollnow gibi– dışında 20. yüzyıl felsefe tartışmalarında pek görülmez. Günümüz bilgi felsefesinde egemen olan eğilim, bilgi sorunlarını yalnız bilgi kuramı çerçevesinde ele almak, varlıkbilimsel (ontolojik) unsurları tümüyle bilgi felsefesi dışında bırakmak yönündedir. Bu nedenle de, genel bilgikuramsal sorunlar gibi, doğruluk sorunu da çözümlemeci ya da deneyci-mantıkçı bakış açısından ele alınmaktadır. Böyle bir bakış açısının doğal sonucu ise bilginin varlıkbilimsel temellerini dışarıda bırakmasıdır. Bu nedenle doğruluk görüşleri tartışılırken, bilgiyi varlık temelleriyle ele alan Nicolai Hartmann gibi filozoflardan hiç söz edilmemesi şaşırtıcı değildir.

Doğruluğa İlişkin Kimi Sorunlar

Birinci anlamıyla, bilginin bir özelliği olarak doğruluk nedir? Ne gibi doğruluk sorunlarından söz edilebilir? Neden doğruluk bir felsefe sorunu olarak hep varlığını sürdürmektedir? Doğruluk sorunu da nedir? Soruları daha da çoğaltmak olanaklı, ama doğruluğun olanaklı olup olmamasından ne olduğuna, bir doğruluk ölçütü sorunundan saltık doğruluk ve kesinlik tartışmalarına birçok konunun bu çerçevede tartışıldığı

bilinmekte –doğruluk tartışmalarının günümüzde yeniden yoğunlaştığı da. Bu, bir yandan doğruluğun felsefenin ana sorunlarından biri olmasıyla, öte yandan bilim felsefesinin gelişimiyle doğruluk-doğrulamaya ilişkin yeni sorunların felsefe tartışmalarında daha fazla yer almaya başlaması sonucu, bilgi kuramının felsefede gittikçe daha fazla ağırlık kazanmasıyla bağlantılıdır.

19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılda "uygunluk" *(correspondence)* kuramına seçenek olan kimi doğruluk kuramlarının geliştirilmesiyle yoğunlaşan tartışmalar, günümüzde çok farklı türden sorunları kapsamaktadır. Bu sorunlar genel bilgi sorunlarından belirli bir doğruluk sorusuna kadar uzanmaktadır.

1. Doğruluk sorunu, öncelikle, insanın *doğruluğa ulaşıp ulaşamayacağı ya da ne derece ulaşabileceği* sorusuyla ilgilidir. Bu haliyle de sorun, bilgi felsefesinin ana sorunlarından birisidir. Antik felsefeden bu yana sürüp gelen, nesnelerin oldukları gibi bilinip bilinemeyecekleri ya da insanın bilme yetisinin nesnelerin doğasını bilmeye ne kadar elverişli olduğu, doğruluğun ya da doğruların olanaklı olup olmadığı, olanaklıysa bunların saltık doğrular olarak görülüp görülemeyeceği, doğruluğun (bazı şeylere –örneğin insana, kişiye–) göreceli olup olmadığı soruları, başka bir deyişle bilgi felsefesinde bilinemezcilik, şüphecilik, görecelilik tartışmaları temelde hep bu konuya ilişkindir. Sokrates ve Platon'un Sofistlere karşı tutumlarında ana izleklerden biri olan "doğru" ve "kesin" bilginin varlığını kanıtlama çabası, 20. yüzyılda da birçok filozofun ana sorunu olmayı sürdürür. Sofistlerin yerini alan, onların savunduğu türden bir yaklaşımı savunan kimi bilgi görüşlerine –bilinemezcilik, görecelilik ve şüphecilik vb. bilgi görüşlerine– 20. yüzyılda da rastlanmaktadır.

Tüm bu tartışmalarda asıl tartışılanın doğruluktan çok "kesinlik", "saltıklık" sorunu olduğu, birçok tartışmanın da bu ikisini aynı şey saymaktan kaynaklandığı görülmektedir. Bu nedenle, ikisi arasındaki farklılığın ortaya konulması, yüzyıllardır süren kimi sorunları çözecektir. Çünkü bugün de doğruluğun bir felsefe sorunu olarak sıkça konu edilmesinde, doğruluğun taşıyıcısı ve anlamı tamamıyla farklı iki kullanımının (varlığa ve önermelere ilişkin doğruluk ya da hakikat) karıştırılması kadar, doğruluğa "kesinlik" olarak bakılmasının, doğruluğun ya saltık ya da göreceli olması gerektiği düşüncesinin payı büyüktür. Bu düşüncenin temelinde de, bilgiyi benzeşikmiş gibi ele almanın, bilgiler arasındaki yapısal farklılıkların, bilginin ilişkin olduğu varolanın ya da bilgi nesnesinin bütünüyle tartışma dışı bırakılmasının yattığı söylenebilir.

2. İkinci olarak, doğruluk sorunu *doğruluğun taşıyıcısı* sorunudur. Yukarıda ele aldığımız bu sorun, doğruluk tartışmalarının merkezi konularından biridir. Doğru veya yanlış olarak nitelediğimiz şey nedir? "Doğru"yu hangi bağlamda kullanıyoruz? Kısaca, doğruluk neyin özelliğidir? Varlığa ilişkin olanını bir yana bırakırsak, doğruluğun bilgilere, kanılara, inançlara, fikirlere, önermelere, ifadelere, tümcelere, sözcüklere, kuramlara, betimlemelere, savlara vb. şeylere ilişkin bir nitelik olduğu söylenmiştir. Bunlardan bazıları diğerlerini de içlerinde taşımaktadır. Örneğin betimleme ya da savlar, ifade ya da tümcelerle dile getirilir; bir kuramı oluşturan da çeşitli önermelerdir. Sözcükler ve inançlar gibi kimilerinin doğruluğundan söz etmek ise büsbütün sorunludur. Ayrıca bir önerme, ifade ile bir tümce arasındaki fark, hangisinin doğruluğun zeminini oluşturduğu da oldukça tartışmalıdır. Austin, ne önermelerin *(proposition),* ne de tümcelerin *(sentence)* doğru ya da yanlış olabileceğini; doğruluğun ifadelere ilişkin olduğunu söyler. Ona göre bir tümce sözcüklerden oluşur, bir ifade ise sözcüklerle yapılır. İfadeler "yapılır" ya da "oluşturulur", ama sözcük ve "tümceler" kullanılır[10].

Belki kısaca doğruluğun taşıyıcısının bilgiler olduğu, bilginin de nesnesi olan bir ifade olduğu, yani bir varolan hakkında bildirimde bulunan bir ifade olduğu söylenebilir. Ama bu durumda da, "nesneye sahip olma"dan ne anlaşıldığı, bilgi, önerme ve ifadenin nasıl birbirlerinden ayrılacakları gibi soruların yanıtlanması gerekmektedir.

3. Üçüncü olarak, doğruluk sorunu herşeyden önce *"doğruluğun ne olduğu sorunu"*dur. Burada tartışma daha sorunun nasıl dile getirileceği ya da nasıl anlaşılacağı konusunda başlamaktadır. Genelde soru "doğruluk nedir?" şeklinde ifade edilmektedir; ama bununla neyin sorulduğu pek açık değildir. Doğruluk kavramının ne olduğu mu sorulmaktadır, yoksa doğruluk denen şeyin ne olduğu mu? Bu soruyla beklenen, bir doğruluk tanımı mıdır, yoksa doğruluğun özü, ne olduğu (neliği) mudur?

Kimileri sorunu, "doğruluk kavramı"na ilişkin bir sorun olarak ele alırlar. Bu grupta yer alan L.B. Puntel "doğruluk kavramını" *explikandum* olarak alan bir doğruluk kuramının şu dört soruyla da ilgili olabileceğini söyler. Bunlar (1) doğruluk nedir?, (2) "doğruluk" (doğru) denilince ne anlaşılır?, (3) "doğru yargı", "doğru tümce", "doğru ifade" (önerme), "doğru iddia" vb.nin anlamı nedir?, (4) "y doğrudur"un anlamı nedir? sorularıdır.

Puntel'e göre bu dört soru ya aynı şeyi soru konusu edinmezler ya da aynı şeyi soruyorlarsa bile, bunu aynı şekilde yapmazlar[11].

Kimileri ise, "doğruluk nedir?" sorusunun, yasaklanması gereken bir soru olmasa bile, en azından kaçınılması gereken bir soru olduğunu, sorulduğunda da bunun bir anlam sorusu olarak anlaşılmasının daha yerinde olacağını belirtirler. "..... nedir?"li sorular, çocuk soruları da aslında kelimelerin anlamlarını sormazlar mı? O halde "doğru nedir?" sorusu, "doğruluğun anlamı nedir?", "doğruluk ne demektir?" biçiminde anlaşılıp ele alınmalıdır. Bu da günlük dilden hareketle doğruluğun belirlenmeye çalışılmasıyla başarılabilir[12].

P. Weingartner ise *Vier Fragen zum Wahrheitsbegriff* (Doğruluk Kavramına İlişkin Dört Soru) adlı yazısına "doğruluk nedir? diye sormak uygun mudur?" sorusuyla başlar. Bu doğruluk kuramına ilişkin birinci sorudur. Soruya verilen olumlu ve olumsuz yanıtların irdelenmesi sonucunda, sorunun bu biçimiyle sorulmasının yanlış olacağı kanısı güçlenir. Çünkü "doğruluk nedir?" sorusu çok anlamlıdır; çünkü "doğruluk nedir?" sorusu yanlış varsayımlara dayanmaktadır. Öyleyse bu soruyu sormak uygunsuz ve yanıltıcıdır. Bunun yerine "doğruluk denilince ne anlaşılır?" veya "doğruluk denilince ne anlaşılmalıdır?" diye sormak uygun görünmektedir"[13].

Yalnız doğruluğa özgü olmayan, günümüz felsefecilerinin bu türden sorulara getirdikleri bu açıklamaların önemli olduğu, üzerinde durulması gerektiği açıktır. Anlam çözümlemeleriyle aydınlatılmayan "...nedir?"li soruların ya da "doğruluk", "gerçeklik" gibi kavramların, tartışmaları sona erdirebilecek açıklıkta ele alınabilmeleri olanaklı değildir. Buna karşılık "... nedir?"li soruların sorulduğu, bunlara yanıt beklenildiği, bu soru ve yanıtların da anlam açıklamalarından daha fazlasını gerektirdikleri açıktır. "Doğruluk nedir?" sorusu yalnız kuramsal bilme isteğinin sordurduğu bir soru değil, kılgısal nedenleri de olan bir sorudur. "Bir ifade ne zaman doğrudur?" sorusu, belirli bir durumda bir önermenin doğruluğunu belirlemek, bununla da belirli bir karar vermek ya da belirli bir eylemde bulunmak isteyen kişinin de sorusudur.

Soru ister "doğruluk nedir?", ister "bir önerme ne zaman doğrudur?", isterse "doğruluk ne demektir?" biçiminde dile getirilsin, bununla elde edilmek istenen, temelde bir ifade ya da önerme vb.ne ilişkin olarak kullanılan "doğru" yükleminin neyi, ne tür bir ilişkiyi ya da niteliği dile getirdiğidir. Bunun yanıtı ise farklı doğruluk görüş ve kuramlarının doğmasına yol açar. Farklı doğruluk kuramları bu ve benzeri soruları yanıtlamaya çalışır. Bunların en eskisi uygunluk *(correspondence)* kuramıdır. Tutarlılık *(coherence)* kuramı, pragmatizmin doğruluk kuramı, *diskurs* ya da görüş birliği kuramı, taşırılık *(redundence)* kuramı ile anlambilimsel doğruluk kuramı diğer en çok sözü edilen doğruluk kuramlarıdır.

Bu kuramların doğruluk sorununun farklı yanlarını nesne edindikleri, ağırlıklı olarak nesne edinilen bu yan üzerinde durdukları iyi bilinmektedir. Ama tüm bu kuramların "doğruluk nedir?" sorusunu ya doğrudan ele aldıkları ya ona ilişkin bir görüşü varsaydıkları

ya da önceden varolan bir görüşe seçenek geliştirmeye çalıştıkları, böylece de her durumda doğrudan veya dolaylı bu temel soruyla ilgili oldukları söylenebilir[14].

Birçoklarına göre, "doğruluk nedir?" ya da "bir ifade ne zaman doğrudur?" sorularının yanıtı, sırasıyla "olgulara uygunluktur" ya da "ifade olgulara uygun düştüğü zaman"dır. Kısaca doğruluk uygunluktur. Austin bu ifadelerin dile getirildiği dili bilen birisinin burada yanılmasının mümkün olmadığını, kişinin başka bir seçiminin söz konusu olmadığını söyler[15]. Bir ifadenin doğruluğu, o ifadenin olgulara uygunluğu dışında birşey olamaz. Ama bu açıklama da ilk bakışta göründüğü gibi, sorunsuz değildir. Daha önce sözünü ettiğimiz, neyin olgulara veya gerçekliğe uygun düşeceği sorunundan ("doğruluk taşıyıcısı" olarak adlandırılan sorun), ifadelerin nelere uygun düşeceğine, yani ilişkinin öbür ucunda neyin yer alacağına ("olgular" mı, "nesne durumları" mı, "gerçekler" mi, "olup biten" mi?), bu iki uç arasındaki ilişkinin niteliğine (bu ilişki, bir uygunluk ilişkisi mi, uyuşma mı, tam uygunluk mu, kopya ya da resmetme mi?) ilişkin birçok soru ve sorun bu kurumlarla birlikte ortaya çıkmakta, çözüm beklemektedir[16].

Ayrıca "doğruluk nedir?" sorusu, sıkça başka bir soruyla, karıştırılmakta ya da başka bir soruyla iç içe ele alınmaktadır. Bu *4.* doğruluk sorunu olarak ele alacağımız *doğruluk ölçütü*ne ilişkin sorudur.

Doğruluk ve Doğruluk Ölçütü

Doğruluk kavramına ilişkin sorunun, doğruluk ölçütüne ilişkin soruyla bağlantısı nedir? Kavrama ilişkin soru kesin olarak ölçüt sorusundan ayrılmalı mıdır? Bir doğruluk kuramı, doğruluk kavramını, doğruluk ölçütünden saltık olarak ayırırsa çok dar mı olmaktadır? Yoksa ikisi birlikte ele alındığında çok mu geniştir?[17]

Öncelikle söylenilmesi gereken, bu ikisinin farklı, ama birçok bakımdan içiçe geçmiş sorular oldukları, en azından ölçüt sorusunun "kavram" ya da "nelik" sorusuna dayandığıdır. Kavrama ilişkin soruda olduğu gibi, ölçüt sorusunda da farklı anlamaların, farklı soru biçimlerinin olanaklı olduğu göz önüne alınırsa, bu ikisi arasındaki bağlantının karmaşıklığı daha iyi anlaşılır. Yine de bu iki sorunun temelde birbirinden oldukça farklı olduğu, sorulardan birincisine olumlu yanıt veren bir doğruluk görüşünün, ikincisini yanıtlanamayacak bir soru görmesinin tümüyle olanaklı olduğu söylenebilir. Bu iki sorunun bağlantısını konu edinenlerin çoğunluğu, doğruluk kavramına ilişkin soruların, doğruluk ölçütüne ilişkin sorulardan bağımsız olarak ele alınması gerektiğini savunurlar[18].

Doğruluk ölçütü sorunu, bir ifadenin doğru olduğunun nasıl ortaya konulabileceği, gösterilebileceği ya da kanıtlanabileceği sorunudur. Bir ifade ya da önermenin doğru olduğuna neye dayanılarak karar verilecektir? Hangi yönteme dayanarak doğruluk ya da yanlışlık ortaya çıkarılabilecektir? Bir ifadenin doğruluğundan nasıl emin olunabilecek ya da ifadenin doğru olduğu nasıl iddia edilip kanıtlanabilecektir?

Bu ve benzeri sorular, doğruluk ölçütüyle ilgili tartışmanın odağını oluşturmaktadır. Doğruluk kuramları, kendi ilgi alanlarına da koşut olarak, bu sorulardan birini ya da birkaçını merkeze alarak yanıtlamaya çalışmaktadırlar. Günümüzde tutarlılık kuramının başlıca savunucularından biri olan N. Rescher, ölçüt sorununu, "neyin ussal olarak ve güvenceyle doğru olduğunun düşünülebileceği ya da doğru olarak ele alınabileceği" sorunu olarak ele alır. Onun, en azından ilk dönemde, kesin olarak doğruluk tanımından ayırdığı doğruluk ölçütünden beklediği, bize bir bilginin doğru olduğunu iddia edebilme hakkı ya da yetkisi veren bir araç olmasıdır. Tutarlılık bize böyle bir ölçüt sağlayabilmektedir. Bir doğruluk testi ya da doğruluk ölçütü geliştirmek, tutarlılık kuramının esas amacıdır.

Rescher, doğruluğun anlamını sormanın ve doğruluk tanımı yapmanın, doğruluk kavramının kullanım koşullarını belirlemekten, sonuçta da bir doğruluk ölçütü geliştirmeye çalışmaktan tümüyle farklı olduğu kanısındadır. Ona göre, bir turnusol kağıdı yardımıyla bir sıvının asit olup olmadığı, bir zekâ testi yoluyla da bir insanın zeki olup olmadığı

saptanabilir, ama buradan ne asit olmanın ne anlama geldiği, ne de zeki olmanın ne anlama geldiği konusunda bir sonuç çıkarılmaz[19]. Bir şeyin, bir unsurun eksikliğini ya da bulunduğunu saptamak ayrı şey, tanımını ya da belirlenimini yapmak ayrı şeydir[20].

Rescher işte bu anlamda, bir ifadenin doğru olup olmadığını ortaya çıkarmada kullanılabilecek bir tutarlılık kuramı geliştirmeyi hedefler. Ona göre bir tutarlılık kuramı ya da tutarlılık ilkesi, öteki kuramlara göre en üstün doğruluk ölçütünü sağlayan kurumdur[21].

Doğruluk ölçütü sorunu yalnız tutarlılık kuramına özgü olan bir sorun değildir[22]. Uygunluk kuramını savunanlar da bir doğruluk ölçütü geliştirme peşindedirler. Nicolai Hartmann'ın doğruluk ölçütüne ilişkin görüşü buna iyi bir örnektir. Geleneksel uygunluk kuramını savunan Hartmann, doğruluğu, nesneye ilişkin olarak bilinçte oluşan imgenin *(Bild)* nesneye uygun düşmesinde görür. İmgenin nesneye uygunsuzluğu ise yanlışlık ya da hata olarak adlandırılır. Doğruluk ya da doğru olma, yalnızca nesnenin imgesinin bir özelliğidir, ama bu imge de ancak onun kendisinden bağımsız olarak varolan nesneyle ilişkisinde söz konusu olmaktadır[23].

Doğruluk ölçütü ise, nesneyle nesnenin imgesi arasındaki ilişkiyi, yani uygun düşüp düşmeme ilişkisini saptamaya yöneliktir. Böyle bir uygun düşmenin olduğu konusunda şüphe yoktur; ama öznenin bu türden bir uygunluğu bilip bilemeyeceği tümüyle ayrı bir sorudur. İşte doğruluk ölçütü de bu ikinci noktayla ilgilidir. Eğer öznenin böyle bir uygunluğu bilmesi olanaklıysa, bu bir doğruluk ölçütünün olanaklı olması demektir[24]. Hartmann doğruluk ölçütünün olanaklı olduğu görüşündedir; fakat bu ölçüt saltık değil, göreceli dir. Göreceli olması ondan beklenen işlevi yerine getirmesine engel değildir. Hartmann'a göre ölçütün anlamı, önceden varolan bir bilgi içeriği (imge) için, bir doğrulayıcı olmasıdır. Bu doğrulayıcı ise, kendisinden doğruluğunun kanıtlanmasının beklenildiği bilgi içeriğinden elde edilemez. O nedenle doğrulayıcının bu söz konusu bilgi içeriğinden bağımsız, başka bir yere ya da kaynağa dayanması gerekmektedir[25]. Ancak böyle yeterince ayrışık iki bilgi kaynağı, nesneden farklı yollarla alınan iki farklı kanıtın olması, bunların bilinçte karşılaştırılabilir olması durumunda, doğrulayıcı bir kanıt ya da aynı şey demek olan bir doğruluk ölçütü olanaklı olmaktadır. Böylece göreceli bir doğruluk ölçütü, ikisi de bir aynı gerçek nesnenin aşkın kavranılışı olan, iki farklı bilgi kaynağının (dayanağının) –bunlar real varlıkta *a priori* ve *posteriori* bilgilerdir– birbirine uygun düşmesiyle olanaklı hale gelmektedir; yani doğruluk ölçütü aşkın geçerliği olan içkin bir uyuşmada ortaya çıkmaktadır[26].

Bu iki doğruluk ölçütü görüşünde de olduğu gibi, bugün genel olarak paylaşılan kanı, saltık, genel ve her durumda doğru olanla olmayanı ayırmaya elverişli bir doğruluk ölçütünün olmadığı, bu türden saltık bir ölçütün pek olanaklı da görülmemesidir[27]. Bu nedenle, doğruluk kuramlarından beklenebilecek olan, bilgilerin doğruluklarını sınamaya yarayan kimi yöntemler geliştirmeleridir. Tutarlılık ya da nesneye geri giderek, nesneye ilişkin imgeyi, nesnenin kendisiyle karşılaştırma, söz konusu bilginin doğruluğu ya da yanlışlığı konusunda bize kanıt sağlar; ama bu kanıtı saltık bir doğruluk ölçütü olarak görmek yanıltıcıdır.*

---

* *Platon'dan Habermas'a Felsefede Doğruluk ya da Hakikat,* Ark Yayınevi, Ankara 1995, ss. 1-16.

NOTLAR

1. "Sorun" ve ondan türetilen "sorunlaştırma", "sorunlu", "sorunsal" gibi sözcükler felsefe ve bilim tartışmalarında sıkça kullanılmaktadır. Kimi "sorunlu" kullanımlara karşın, bunlar çoğunlukla yerindedir. En azından, bir araştırma söz konusu olduğunda, başlangıcında hep bir sorunun yattığı görülür. Bu yazıda da sorun, bu anlamda, araştırmanın kendisinden kaynaklandığı şey, araştırmaya kaynaklık eden "aykırılık" anlamında kullanılıyor. Eğer böyle bir "aykırılık" görülmeseydi, doğruluk konusu üzerine araştırma yapmak da pek anlamlı olmazdı.
2. D. Mans, *Intersubjektiviältheorien der Wahrheit*, 1973, Dessertation, J.W. Goethe Universität, Frankfurt.
3. Bu, en azından doğruluk ya da bir önermenin doğruluğu değil, ondan daha kapsamlı, daha temel bir şey; yoksa bu türden doğruluklar çoktan biliniyor, doğrulanıp temellendirilebiliyor da.
4. B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde her ikisini de "doğruluk" sözcüğüyle karşılıyor. Ben de bu yazıda aynı yolu izleyeceğim; ama doğruluğun farklı kullanımları arasındaki anlam farklılıklarını göstermek de bu çalışmanın amaçlarından biri.
5. B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*'nde "gerçek", "(1) düşünülen, tasarımlanan, imgelenen şeylere karşıt olarak varolan ve (2) bilinçte bağımsız olarak varolan" diye açıklanıyor. Bu tanım ya da açıklama, bizim gerçeklik kavramımızla tam örtüşmemekle birlikte, genelde "gerçek olma"nın varolana ilişkin olduğuna ilişkin savımızı destekler niteliktedir.
6. O.F. Bollnow, *Doppelgesicht der Wahrheit,* Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1975, s. 13.
7. L.B. Puntel, "Wahrheit", *Handbuch Philosophischer Grundbegriffe,* Band III, H. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild (der.), Kösel Verlag, 1974, Münih, s. 664.
8. O.F. Bollnow, a.g.y., s. 9. (Bu konuşmalar Yohanna İncil 18, 37 ve 14,6'dan aktarılmaktadır).
9. Bkz. M. Landmann, *Ursprungsbild und Schöpfertat. Zum platonischenbiblischen Gespräch,* Münih, 1966.
10. J.L. Austin, Wahrheit, *Sprachhandlung- Existenz -Wahrheit Hauptthemen der sprachanalytischen Philosophie,* der. M. Schim, Frommann, Stuttgart, 1974, s. 165 (Orijinali Truth, *Proceedings of Aristotelien Society,* Vol. XXIV, 1950).
11. L.B. Puntel, *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, 1983, s. 3-4.
12. W. Franzen, *Die Bedeutung von "wahr" und "Wahrheit",* 1982, s. 14-19.
13. P. Weingartner, "Vier Fragen zum Wahrheitsbegriff", *Salzburger Jahrbuch für Philosophie* VIII, 1964, (s. 31-74), s. 32.
14. W. Franzen, doğruluğun anlamına ilişkin sorunun uygunluk kuramınca yanıtlandığını, bu kuramın temelde bu sorunun yanıtlanmasıyla ilgilendiğini söyler (Bkz. Franzen, "Das Wahrheitsproblem-was ist das eigentlich?", *Die Wissenschaftlichkeit der Erkenninis und die Erkenninis der Wissenschalt,* der H.J. Sandkühler, J.B. Metzler Verlag, 1978, Stuttgart). Doğruluğun temelde uygunluk ilişkisi olduğu, diğer kuramların uygunluk kuramının karşılaştığı kimi sorunlardan yola çıkarak onu tamamlamaya ya da ona seçenek oluşturmaya çalıştıkları söylenebilir.
15. J.L. Austin, a.g.y. 166.
16. Üç grupta toplanabilecek olan uygunluk kuramına ilişkin sorularla ilgili olarak W. Franzen'a ("Zur neueren Wahrheitsdiskussion", *Zeitschrift für Philosophische Forschung,* Band 35, 1981, s. 76-79 Band 35, 1981, s. 76-79) bakılabilir.
17. G. Skirbekk (der.), *Wahrheitstheorien*-Einleitung, Suhrkamp Verlag, Stuttgart, 1980, s. 11-12.
18. Kendisi de aynı görüşte olan W. Franzen'a göre, bu iki soru kümesinin kesinlikle ayrılması gerektiğini savunanların başında Carnap gelmektedir; Tarski, Rescher, Bunge, Albert ve Klaus da bu görüş yanlıları olarak sayılmaktadır (Franzen, 1981, s. 19).
19. Gerek turnusol kağıdı deneyiyle, gerekse zeka testiyle ilgili açıklamalarında Rescher haklıdır. Ama zeki olmanın ya da asitin ne olduğu bilinmeden, böyle bir kavram ya da tanıma sahip olunmadan bu deneylerin yapılamayacağı, zeki olmanın ne olduğu bilinmeden, bir kişinin zeki olup olmadığından söz etmenin mümkün olmadığı da açıktır.
20. N. Rescher, *The Coherence Theory of Truth,* University Press of America, Washington, 1982 (ilk yayınlanışı 1973) s. 1.

21. Tutarlılığın genelde bir doğruluk ölçütü, doğruluğu sınamada bir duyanak noktası olarak kullanılabileceği düşünülebilir olmakla birlikte, bunun yeterli bir ölçüt oluşturamayacağı açıktır. Tümüyle tutarlı olan bir bilgi ya da önermeler dizgesinin, gerçeklikle ilişkisine bakılmadan doğru olarak nitelenebilmesi güçtür. Bu olsa tutarlı bir dizge olarak nitelenir, doğru olarak değil.

22. Franzen, tutarlılık kuramıyla pragmatizmin, esas olarak, doğruluk ölçütü sorunuyla ilgilendiklerini, uygunluk kuramının ise doğruluğun tanım ya da belirlenmesiyle uğraşan tek kuram olduğunu söyler (Franzen, 1978, s. 92-93). Buradan uygunluk kuramının doğruluk ölçütü sorunuyla pek ilgilenmediği sonucu da çıkmaktadır. Ama kimi görüşler, örneğin N. Hartmann'ın doğruluk görüşü bunu doğrulamamaktadır.

23. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis,* Walter de Gruyter, Berlin, 1965, s. 56.

24. N. Hartmann, a.g.y., s. 67.

25. N. Hartmann, a.g.y., s. 429.

26. N. Hartmann, a.g.y., s. 430.

27. W. Franzen, "Das Wahrheitsproblem- was ist das eigentlich?", *Die Wissenschaftlichkeit der Erkenntnis und die Erkenntnis der Wissenschaft* (1978), s. 95.

ESTETİK: GÜZEL'İN BİLİMİ

AFŞAR TİMUÇİN

Sanatın alanına girmek duyulurun alanına girmektir. Bu duyulur özel bir duyulurdur, özel bir belirlenim kazanmış olan bir duyulurdur. Yapıt özel olarak oluşturulmuş duyulardan başka bir şey değildir. Duyulur olan, dışsal düzeyde algılanabilir olandır. Yapıtın bir niteliği algılanabilir olmasıysa bir niteliği de anlamlı olmasıdır. Yapıt özel *anlamları olan bir algılanabilir*'dir. Yapıt bu anlamları oluşturan ve dışlaştıran özel imlerle örülmüştür. Bu yüzden o bizim için herhangi bir şey ortaya koyan özel bir şeydir. Yapıtın özel anlamı bizim onda aradığımız ya da bulduğumuz şeyle ilgilidir: önemli olan bir tablonun bir ağacı tanıtlıyor olması değildir, bir tabloda tanıtlanan ağacın neyi belirliyor olduğudur. Bir tablodaki bir çocuk yüzü yalnızca herhangi bir çocuk yüzü değil aynı zamanda karmaşık ya da bileşik bir anlamlar dizgesidir. Bir çocuk yüzünün şu ya da bu koşulda herhangi bir sunumuna ulaşmak sanatsal kavrama için yeterli değildir, o sunumun ortaya koyduğu özel anlamlara da ulaşmak gerekir.

Bir sunumun anlamına ya da anlamlarına ulaşmak yaratıcı etkinliği andıran bir özgürlük deneyidir. İzlemek de bir anlamda yaratmaktır. Yapıt özgürlükte yaratılır ve özgürlükte kavranılır. Özgürlüğün koşulları da her şeyden önce bilincimizin koşullarında içkindir. Gerçek sanat ya da gerçekçi sanat öykünmez, o bir yaratıdır, özeldir, özgündür. Bu çerçevede yaratmak güzeli oluşturmaktır. Ülkücü için yaratma diye bir sorun yoktur, o sanat yaparken güzeli bulmaya yönelmiştir. Ülkücü doğayı öykünür, başka bir deyişle doğadaki güzeli bulup çıkarmaya ve onu yansıtmaya çalışır. Gerçekçi için durum değişiktir: bir yapıtta nesnelerin doğadaki nesnelere benzemesi, bir yapıtta konunun belli bir insanlık durumunu ortaya koyuyor olması onun bir şeyleri öykünüyor olduğunu göstermez. Gene de bulmada yaratmayı ve yaratmada bulmayı andıran bir yan vardır. Yapıt öykünmeksizin sunar, özel bir bilişimdir, böyle olmakla yaşamın görünümlerini andıran ama elbette sonuna kadar özgün olan sunumlar ortaya koyar. Bir yapıtta yer alan doğal bir sunum öykünmeciliğin bir belirtisi değildir, böyle bir sunum özgünün herhangi bir ögesinden başka bir şey değildir. Ressam modeli karşısında, romancı konusu karşısında özgürdür. Sanatçı inandırıcı olmaktan çok gösterici olmak zorundadır. Sanatçı uzam-zaman boyutlarında özgün biçimler yaratır, bu biçimler anlatıcı biçimlerdir, anlamlı biçimlerdir.

Öyleyse sanatçıyı güzelin yaratıcısı diye nitelendirmek yanlış olmayacaktır. Sanatçı doğal gereci kullanarak, bilincinin yaratıcı ya da bileştirici etkinliği çerçevesinde güzeli yaratır. O güzeli yaratırken *güzeli güzel kılan kuralları*'ı düşünür ve tartışır. Güzel onun rastgele ya da gelişigüzel bulduğu ya da tasarladığı bir şey değil, birtakım kurallar çerçevesinde varettiği bir şeydir. Her güzel düşünülmüş bir etkinliğin sonucudur. Söz konusu kurallar her şeyden önce sanatçının kendi kurallarıdır, daha geniş çerçevede benimsenmiş olan kurallar bile, bir akımın ya da bir anlayışın kuralları bile sanatçının dünyasında özelleşir. Bu çerçevede sanatçıyı estetiğin gerçek kurucusu, gerçek yaratıcısı sayabiliriz. Demek ki sanatçı aynı zamanda estetikçidir ya da yaratıcı olduğu için estetikçidir. Yapıtını kendi kendisiyle tartışarak yaratan bu arada estetiğini de yaratmış olur. Bu özel estetik, sanatçının estetiği, estetikçinin belirleyeceği genel estetiğin özünü oluşturacaktır.

Güzel her insanla ilgilidir. Güzel her insanın sorunu olduğuna göre, güzeli araştıran estetik de insanlığın ortak sorunudur. Ruhsallığı iyiden iyiye sakatlanmış olanların dışında tüm insanlar belli bir ölçüde, belli bir çerçevede güzelle ilgilenirler. Güzel insan yaşamının giderilemez bir ögesidir. Buna göre insanoğlu her durumda güzelin doğal izleyicisidir. Her insan şu ya da bu ölçüde, şu ya da bu anlamda güzelin kurucusu ve alıcısıdır. Sanatın en yaygın düşünsel etkinlik alanı olması buradan gelir. Bilim her insanı ilgilendirmez, her insan yazık ki felsefeyle doğrudan doğruya ilgili değildir. Ama güzelle ilgilenmeyen,

dolayısıyla sanata yatkın olmayan insan yoktur. Her ikisi bir müzik parçasına kulak kabartır; her insan bireyi güzel görünmeye, en azından çirkin görünmemeye özen gösterir. Demek ki estetik duyarlılık ilkin kendimize ve yakın çevremize, gündelik yaşamımıza yönelişimizde varlığını duyurur. Estetiğin kıvılcımı dünyayla sıradan ilişkilerimizde ilk pırıltılarını gösterir: bir izbenin duvarlarını boyayan, bir çorbayı maydanozla süsleyen ya da saçlarını yana doğru tarayan kişi güzeli gerçekleştirmektedir.

Ancak herkesin güzelle ilişkisi aynı yoğunlukta, aynı belirginlikte değildir. Güzel kimileri için sıradan bir değer kimileri için bir yaşam koşuludur. Kimi herhangi bir güzelle yetinir, kimi güzelin güzelini arar. Güzel kimileri için basit bir tüketim konusu kimileri için yetkin bir üretim alanıdır. Kimileri için güzel insanı oyalayan şeydir kimileri için de insanı insana gösteren şeydir. Kimi verilmiş güzelle, doğal güzelle yetinir, kimi güzeli arar. Vakit geçirmek için sinemaya girmiş birinin güzel karşısındaki durumuyla bir filmi özenle üçüncü defa seyreden kişinin güzel karşısındaki durumu aynı değildir. Ne olursa olsun, her kişi güzelle ilişkilidir: insan için dünyada olmak biraz da güzelin peşinde olmaktır. Verilmiş güzelle, hazır güzelle yetinenler daha çok doğada önlerine çıkan görünümlerin çekiciliğiyle yetinirler, onun ötesinde güzeli aramak diye bir kaygıları yoktur. Güneş batarken ufkun kızarışı, gündoğumundaki renk karmaşıklığı, kuşların uçuşu, çiçeklerin açışı bazı kişilerin güzelle ilgili gereksinimini karşılamaya yetecektir. Güzelin gerçek arayıcısı ve yaratıcısı sanatçıdır. Güzel gerçek anlamda sanatta ortaya çıkar, gerçek yüzüyle sanatta görünür ve sanatta yoğunlaşır. Sanatın dışında rastladığımız güzel ya sıradan güzeli ya da doğal güzeli karşılar. Yoğun anlamlarla örülmüş güzel yalnızca ve yalnızca sanattaki güzeldir. Güzeli arayanlar ve gerçekleştirenler elbette yalnızca güzelin yaratıcıları ve baş sorumluları olan sanatçılar değildir. Güzeli düşünen tüm insanlar, tüm sanat izleyicileri ve estetikçiler güzelin peşinde olan kimselerdir. Estetikçi de bir güzel izleyicisidir, belki de izleyicilerin, güzeli izleyenlerin en bilinçlisi odur. Her kişi güzeli kendi bilinç koşullarının belirlediği birtakım görünür görünmez kurallara göre izler, birtakım beğeni ölçülerine göre izler. Bu yüzden estetik her kişinin yaşamında en genel düzeyde de olsa belli bir yer tutar. Pekçok kişi sibernetikle ya da gökbilimle ilgili birtakım temel bilgilere ulaşmamış olmanın sıkıntısını duymadan yaşar. Ancak estetik ölçüleri olmamak herkes için bir sıkıntı konusudur. Herkesin güzelle ilgili bir görüşü, doğru yanlış bir kavrayışı, hatta bazen göreneklerle belirlenmiş bir bakış açısı vardır. Ancak güzel her şeyden önce sanatçıyı ilgilendirir, ama sanatçı kadar izleyiciyi ve estetikçiyi de ilgilendirir. Sanatçı güzeli yaratır, sanat izleyicileri ve estetikçiler de güzelin yaratılmasına katkıda bulunurlar. Güzeli izlemek yaratmaya katılmaktır.

Sanatçı kendini varedebilmek için izleyiciye, çok zaman suskun bir eleştirici özelliği gösteren izleyiciye bağımlıdır. İzleyicisi olmayan bir sanat yapıtının varlığıyla yokluğu aynı anlama gelir. Sanatçı estetikçiden ya da eleştiriciden her zaman tedirgindir. Sanatçı çok zaman estetikçiyi aradan çıkarmak ister, onu çok zaman yasadışı sayar. Sanat izleyicisinin de estetikçiyle çok büyük bir yakınlığı olduğu söylenemez, o da bir yapıtı ya da yapıtlar topluluğunu daha çok kendince anlamaya eğilimlidir. Sanatçıya ve hatta izleyiciye göre estetikçi genellikle pişmiş aşa su katan ve ikide bir yanlış görüşler ortaya koyabilen kişidir. Rémy de Gourmont şöyle der: *"Artık ülkelerimiz yok, model de yok. Bir yazar yapıtını yaratırken estetiğini de yaratır: bizler yargıdan çok duyuma yönelmeye indirgenmiş durumdayız"*. Bu estetikçiyle ilgili bir yadsımadan başka bir şey değildir. Estetiği yok sayma bildirisidir bu. Sanatçının yapıtını yaratırken estetiğini oluşturduğu, estetiğini oluştururken yapıtını kurduğu elbette doğrudur. Sanatçının estetiği olmasaydı, estetikçi olmayacaktı, genel anlamda estetik diye bir şey olmayacaktı. Sanatçının estetiği, kendi estetiği vardır; onun oluşu kuralların oluşuna tanıklık eder. Estetiğimiz varsa, birtakım kurallar çerçevesinde vardır. Kendi estetiğimizi oluşturuyor oluşumuz yaratımıza kurallar koyuşumuz anlamına gelir. Yoksa yaratmak gelişigüzel oluşturmak anlamına gelecekti. Model de her zaman vardır. Model her zaman karşımızda sabırla oturan, resminin bitmesini

bekleyen kişi değildir. Model her zaman bir dağ görünümü ya da bir eşya topluluğu değildir. Model bazen bir duygudur, bir izlenimdir, bir anıdır. Model yoktur demek yaratmanın gerekçesi yoktur demektir, yaratmayı kışkırtan temel fikir yoktur demektir. Kurallar da model de her zaman şu ya da bu biçimde vardır. Bu yüzden estetik de vardır.

Estetik bir bakış biçimidir, bir öngörüdür, bir genel beğeni düzenidir, bu beğeniyi somutlaştıran ya da somutlaştıracak olan kurallar dizgesidir. Estetik özgün bir tasarlama biçimidir, kendine özgü yanları olan bir bileştirme biçimidir. Öyleyse onu yok sayamadığımız gibi her yapıtın oluşumunda ortaya çıkan ve yapıtın oluşumuyla yitip giden bir geldigeçti formül de sayamayız. O aynı zamanda sanatçının dünyasında yaratma alışkanlıklarını belirleyen koşulların bütünüdür. Estetik bize biraz da bir alışkanlığı ya da ustalığı duyurur. Ustalık bir alışkanlıktır. Zanaatta ustalık az çok geliştirilen bir alışkanlıktır. Sanatta ustalık sürekli aşılması gereken bir alışkanlıktır. Sanatçı kendi estetiğinin kurucusudur, aynı zamanda eleştiricisidir. Kendini aşamayan sanatçı belli bir estetiğe yerleşmiş sanatçıdır. Oysa gerçek sanatçı en yetkin biçimlere ulaştığında bile, en yetkin biçimlere ulaştığı duygusunu taşıdığında bile yeni biçimlere ulaşmak için kendini zorlayacaktır. Gerçek sanatçı bulduklarıyla yetinmeyen sanatçıdır. Sanatçı bir yapıtında ulaştığı estetiği bir başka yapıtında hiçe indirgemez, tersine ondan yararlanarak yeni bir estetiğe ulaşmaya çalışır.

Öyleyse kurallar her zaman vardır, sanatçının sanatçı kişiliğinin temeli olarak her zaman vardır. Model de her zaman vardır, en yok gibi göründüğü zamanlarda bile sessizce duyurur varlığını. Model estetik nesnedir, içsel kaynaklı olabilir, dışsal kaynaklı olabilir, ama o her zaman içle dışın birbirine kavuştuğu yerde kendini gösterecektir. Evet, model özünde bir estetik nesnedir, yaratıya temel olan özel ya da özelleştirilmiş örnektir. O bir ilkörnektir hatta, sanatçı yapıtını ona göre oluşturacaktır, deyim yerindeyse ona bakarak gerçekleştirecektir. Kısacası, her yaratma edimi birtakım öngörüleri, kural değeri taşıyan birtakım dayanakları gerektirir. Sanatçı bu dayanakları sanatsal etkinliği boyunca, yaratma deneyleri boyunca kendi kendine kazanır. Onun daha başka deneylerden de yararlandığı olur elbet. Ancak doğrudan doğruya deneyine varmadığı hiçbir şeyi sanatçı bir dayanak olarak benimseyemeyecektir. Bu yüzden estetik sanatsal düzeyde özgün olanın varoluş koşulunu ortaya koyar. Bu yüzden her sanatçı kendi estetiğiyle sanatçıdır. Estetikçi de zaten bu dayanakların peşindedir. Bu dayanakları ortaya koyma çabası içinde o sanatçının yaratmadaki uyarsız tutumlarını da ortaya koymaya girişir. İşte estetikçiyi istenmez kılan, özellikle sanatçının gözünde istenmez kılan budur.

Evet, güzelin gerçek yaratıcısı sanatçıdır, bu durum estetikçinin ve izleyicinin önemini azaltmaz. Estetiği sanatçı yaratır, bizi estetiğin bilgisine, sanatçının yarattığı yapıtın özüyle ya da oluşum koşullarıyla ilgili bilgiyle estetikçi ulaştırır. Çünkü o sanatı, sanatın tarihini bilen kişidir, pekçok örnek görmüş kişidir, değişik yaratma koşullarının gizlerine ulaşmış kişidir. Böylece estetikçi sanatçının da izleyicinin de daha iyi görmesini sağlar. Güzelin derin gerçeğine, güzelin temel anlamına estetikçilerin tuttuğu ışıkla ulaşabiliriz. Bizim bilgi eksikliğinden ötürü göremediğimiz pekçok şeyi o gösterir bize. Estetikçi böylece bize bir yapıtın ya da bir yapıtlar topluluğunun oluşma koşullarını gösterirken yeni yaratma edimleri için yardım etmiş de olur. Neyin ne olduğunu bize gösterirken neyi nasıl yapmamız gerektiğini de duyurur bir güzel, bir yapıtın ruhunu bize açıklarken bizi yaratma konusunda öngörülü kılar. Bir yapıtı gerçekleştirmede ne gibi koşulların geçerli olabileceğini estetikçiden öğreniriz. Demek ki, estetikçi bir yapıtla ya da bir yapıtlar topluluğuyla içten ilişki kurmamızı sağlayan kişidir. Bununla birlikte o sanatçıyla izleyici arasında bir üçüncü kişi gibi durur: asıl ilişki sanatçıyla izleyici arasındadır. Estetikçi bu alışverişe sonradan katılmış, aradan girmiş gibidir. İzleyici de estetikçinin varlığından her zaman hoşnut değildir: izleyici bir yapıtta daha çok olanı değil de bulmak istediğini arayacaktır. Ne olursa olsun sanatçıyla izleyicinin ilişkisi zorunlu ilişkidir, estetikçi bu ilişkinin daha güçlü, daha sağlıklı olabilmesi için yardımcı rolü oynamaktadır. O çok yerde istenmeyen bir aydınlatıcıdır.

Bütün bunlar bize düşünce açısından estetikle yaratma açısından estetiği birbirinden kesin çizgilerle olmasa da ayırmak gerektiğini duyuruyor. Sanatçının estetiği *kendi* estetiğidir, ona açıklanamamış özel estetik diyebiliriz, estetikçinin estetiği özel estetiklerden süzülmüş bir genel estetiktir. Güzeli yaratan insan onu kendi bilinç özellikleri çerçevesinde düşünür ve kurar, güzeli en genel çerçevede düşünen estetikçi onu kendi bilinç özellikleri çerçevesinde tek tek estetikleri aşan bir genişlikte tasarlar, güzeli izleyen insan onu kendi bilinç özellikleri çerçevesinde kendine göre algılar ya da anlar. Bu üç kutuptan birini kurucu, öbürünü genelleyici, üçüncüsünü tüketici olarak adlandırabiliriz. Ancak tüketici dediğimiz izleyiciyi basit bir alıcı olarak görmemiz doğru olmaz. İzleyici edilgin alıcılığı ölçüsünde değil etkin değerlendirici kavrayıcılığı ölçüsünde izleyicidir. İzleme deneyi yaratma deneyi kadar etkin bir deney olabilir ya da olmalıdır. Bir sanat izleyicisi bir yapıta yaratıcısının ortaya koyduğu emekten daha büyük bir emekle yönelebilir. İzleyici önemlidir: iktisadi etkinlik gibi sanatsal etkinlik de ancak tüketicisiyle vardır. Üreticisi olmayan bir alanın tüketicisi, tüketicisi olmayan bir alanın üreticisi olmaz. Tüketicinin istemi üreticinin eğilimini belirler. En azından üreticinin istemiyle tüketicinin istemi şu ya da bu ölçüde uyuşmalıdır.

Yapıtın yaşarlığını sağlayacak, yapıtın yaşamıyla ilgili kararlar verecek olan izleyicidir. Yapıtı tarih adına yargılayan ve değerlendiren odur. Her yapıt izleyicisiyle kalıcıdır ya da geçicidir. Yapıtı yargılayan, değerlendiren soyut bir tarih yoktur. İzleyici sanatçıyı yönlendirir, hatta bir ölçüde sanatçıya yaratıcılığının özelliklerini kazandırır. Bunun için izleyicinin yetkin bir estetikçi bilincine ulaşması gerekmez. Dufrenne'in dediği gibi, *"Estetik nesne karşısında her izleyici kendine göre yorumcudur. Onun virtüöz olması gerekmez, estetik nesneyi onu yaratan virtüöz kadar içtenlikle tanıması da gerekmez, ancak o bu üretime katılır".* Ancak gene de, Dufrenne'in de belirttiği gibi, sanatçıyla izleyiciyi birbirine kavuşturan, birbirine yaklaştıran bir şeyler vardır. Onlar her şeyden önce sanata sevinçle yönelirler, sanata yönelmek onlar için bir yük değil bir mutluluktur. Sanatçının dünyası da izleyicinin dünyası da heyecanlarla sarılmıştır. Epikuros'çu heyecanlarla donanmıştır. Dufrenne şöyle der: *"İzleyicinin deneyi yaratıcının deneyine benzer bir deneydir: nesnenin benzer bir mutlulukla yaratılması ya da yorumlanması gerekir. Acılı bir dansçı baleyi öldürecektir, bunun gibi fırça vuruşları sakınık ve yüreksiz bir ressam, piyanoya dost gözüyle bakmayan bir müzikçi işinde eksik kalacaktır. Estetik nesne elbet acıyı ve mutsuzluğu da anlatabilir, ancak onu mutluluk içinde anlatmalıdır; başarısızlığı anlatırken başarısızlığa düşmesi doğru olmaz; bu mutluluk sanatçının ruhunda değilse bedeninde olmak gerekir".*

Bizim için güzel kavramı aynı zamanda davranış biçimleriyle ilgilidir. Estetikçilerle ahlakçılar alanlarını ayrı tutmak adına güzeli iyiyle karıştırmamaya özen gösterseler de bu iki şey sık sık birbirine karışır. Güzelden yola çıktığımızda iyiyle yüzyüze geliriz, iyiden yola çıktığımızda güzeli karşımızda buluruz. Şeytanlıklar ve ölümler çirkin imgelerle, sevinçler ve umutlar güzel imgelerle gösterilir. Buna göre tarihten bu yana insanoğlu güzel kavramını çok geniş kapsamlı almış, onu aynı zamanda davranış biçimlerine bağlayarak ahlaka götürmüştür. Sokrates güzel kavramıyla iyi kavramını birbirinden ayırmazdı, öğrencisi Platon bu iki kavramı az da olsa birbirine karıştırdı. Aristoteles güzeli tümüyle iyinin buyruğuna verdi. Aristoteles estetiği deyim yerindeyse bir ahlak estetiğidir. Aristoteles güzelin üstünde durmaz, güzeli açıklayan sanatı ele alır. Sanat ona göre uygulamaya yönelik düşünsel bir erdemdir, her şeyden önce gerçekliğin öykünülmesiyle *(nimesis)* ilgilidir. Burada gerçeklikten hem doğayı hem ahlak alanını anlamak gerekir. Ancak sanatçıyı öykünmeci diye belirlerken onu tam anlamında bir kopyacı olarak görmek doğru olur. O bir şeyleri özel olarak göstermekle, öne çıkarmakla yükümlüdür. Bu yolda en yüksek düzeyde sanat ya da trajedi acıma ve korku duyguları yaratarak arınmayı *(katharsis)* yani ahlaki yetkinliğe doğru yol almayı sağlayacaktır.

Güzel sık sık iyi'ye kavuşurken daha geniş bir çerçevede işlevsele bağlanır. Arınmayı öngörmek işlevseli belirlemektir. Ancak işlevsellik ahlakla sınırlı değildir. İşlevselin anlamı insan için yararlı ya da gerekli olmakla belirgindir. Bu yönelim en eski zamanlardan beri sanatın anlamına sıkı sıkıya bağlanmıştır. Güzeli gerçekleştirmek insanın en eski

uğraşlarındandır. Sanatta işlevsele yönelmek de insanın en eski eğilimlerinden biri olmuştur. Güzelin anlamı yere ve zamana göre değişirken işlevselin anlamı da yere ve zamana göre değişir. İnsana doğanın ve doğaüstünün gizlerini açan en eski sanatla bugünün insan araştırması özelliği taşıyan sanatı arasında büyük aşamalar ya da değişim noktaları vardır. En eski atalarımız silahlarına nakış işlemişlerdi, mağara duvarlarını resimlerle süslemişlerdi. Burada en eski sanat üreticisinin sanatçı mı zanaatçı mı olduğunu, güzeli bir işlevsellik, örneğin dinsellik adına mı, yoksa tam anlamında karşılıksız bir yaratma edimi olarak mı ortaya koyduğunu tartışmamız belki de gerekmez. İşlevsellik sanata bir doğallık gibi yerleşmiştir, sanat işlevselliğe tam bir doğallıkla yönelmiştir. İnsanoğlu her zaman eylemini güzelleştirmek ve güzeli etkin kılmak istemiştir. İşlevseli çeksek güzel dağılıverecek, güzeli alsak işlevsel tükenip gidecektir. Dün silahlarımız süslemeliydi, bugün de bardaklarımız çiçekli, tabaklarımız yaldızlıdır. Bugünkü anlamda işlevsel şu noktada kendini belli eder: sanat yapıtı silme insan araştırmasıyla doludur, her gerçek sanat yapıtı bir bilgi bileşimidir; her yapıtta insana açılan kapılar vardır, her yapıt bütün yönleriyle insanı duyurur, insanı gösterir. Dün olduğu gibi bugün de güzellik işlevselliğe sıkı sıkıya bağlanmıştır.

İnsan, insan olmaya başladığı anda güzelin peşine düştü, giderek güzeli düşünmeye, onu özel olarak konu edinmeye başladı. Güzeli yaratan insan elbet onun ne olup ne olmadığını da düşünecekti, ayrıca güzelin insan için önemini de tartışacaktı. Estetik işte bu kaygıdan doğmuştur. Yüzyıllardır insanoğlu güzeli araştırıyor, onun ne olduğunu ve ne olmadığını düşünüyor. Şu sorular hep geçerlidir: Güzel nedir? Güzelin özü nedir? Güzel nedir ki insan yaşamına belirleyici bir biçimde katılır, varlığı heyecan yokluğu sıkıntı verir? Bu sorular bir çırpıda çözülebilecek sorular değildir. Güzelle aramızda her zaman çok büyük sorunlar var. Ayrıca bu sorunların zaman içinde değişik anlamlar kazandığını görüyoruz. Güzel eskiden sanatçının kaygısı olduğu kadar metafizikçinin konusuydu. Metafizikçi için güzel bir *kendinde şey*'di, bir tanrısal gerçeklikti, bu dünyadaki güzelleri belirleyen bir İdea'ydı, bütün güzeller onun yüzünden güzeldi. O mutlak güzel, bu dünyadaki göreli güzelliklerin yeter nedeniydi.

Düşüncenin uzun gelişim serüveni içinde tüm büyük estetik dizgeleri genel metafizik dizgelerin güzel sorununa uyarlanmasıyla kurulmuştur. Bu durum estetik denilen bilgi alanını güzel nedir ne değildir araştırmasından sınırlandırdı. Platon uyarlılığı, yararlılığı ve haz verişi güzelin üç niteliği olarak belirlerken deneysel bir bakış açısı ortaya koyar gibiydi. *"Tencere için tahta kaşık altın kaşıktan daha uyarlıdır"* derken, *"Altın işe yaradığı yerde güzeldir"* derken, anababalarımızı yaraşır biçimde gömmemizin bize haz verdiğini söylerken güzel araştırmasını gerçekçi bir çerçevede dünya deneylerine götürmek ister gibiydi. Ama en genel anlamda güzeli aşkın bir gerçeklik olarak belirlemesi, tüm güzellerin pay aldığı aşkın bir kaynak olarak göstermesi güzel araştırmasını tam anlamında metafizik bir düzeye kaydırmıştır, buna göre güzelin her şeyden önce aşkında aranması gerekmektedir. Platon'un bu bakış açısı uzun yüzyıllar boyunca güzelle ilgili tüm araştırmaları belirledi. Bundan böyle tüm güzellerin pay aldığı temel bir güzel, bir asıl güzel aranacaktı. Gerçekte kısır bir araştırmadır bu. Bu araştırmanın estetiğe çok bir şey getirmeyeceği, sanatçıyı da doğrudan doğruya ilgilendirmeyeceği kesindir. Metafizik alan doğrulanmamış ya da doğrulanamaz varsayımların alanıdır, metafizikçi hiçbir zaman ortaya koyduğu bilgileri doğrulanabilir bilgiler olarak düşünmez. Bu yüzden uzun süre estetikçilerle sanatçılar birbirlerinden uzak kaldılar, uzun süre estetik araştırmasıyla sanatsal yaratma arasında ciddi bir bağ kurulamadı. Estetikçi sanatın düzeyine inmeyi düşünmüyordu. Sanata yol gösteren kişi olabilirdi estetikçi, onun sanattan, sanatçıdan öğrenebileceği çok bir şey yoktu. Böylece geçmişin estetikçisi gizemci bir tutumla o görünmez güzeli araştırırken yapıttan yani gerçek güzelden uzaklaştı. Bir kimyacı elementlerin ilişkisini değil de maddenin özünü araştırdığı zaman ne elde edebilirse, bir estetikçi de sanat yapıtında güzelin oluşum koşullarını bırakıp güzelin ne olduğunu araştırdığında aynı şeyi elde eder.

Metafizik dönemde tümü birbirine benzeyen sayısız güzel araştırması çıktı ortaya. Bu araştırmalar olguların dışında gerçekleşmiş olmakla, tarihsellik kavrayışına ya da daha özel olarak sanatın gelişim koşullarına karşıt oldukları gibi, eleştirici bakışa da uzak hatta karşıttılar. Bu Platon'cu bakış sanatın tam anlamında bireysel bir derinlik kazandığı ve böylece yüksek düzeyde insanı ilgilendirir duruma geldiği XIX. yüzyıla kadar değişik görünümler altında varlığını sürdürdü. Yeniçağ'ın yeni değerleriyle birlikte estetikçi bu verimsiz estetiğin yerine bilimsel bakış açısına dayanan yeni bir estetik getirmeye yöneldi. Metafizikten fiziğe inmek, ayaklarını yere basmak demekti bu. Böylece masa başında, tüm deneysel verilerin dışında güzeli arayan eski estetikçi tipi tarihe karıştı. Bundan böyle sanat yapıtıyla içli dışlı olan yeni estetikçi tipi ortaya çıkıyordu. Ancak eski estetikten yeni estetiğe geçiş bir çırpıda olmadı. Bugün de estetiğin bilimsel yöntemleri alabildiğine kullanan ve metafizik araştırmadan tümüyle sıyrılmış bir alan olduğunu söylemek zordur.

Jarocinski'nin *"Algının dışında güzel yoktur"* sözü bize çağdaş güzel kavrayışını, güzeli gerçekliğin sınırlarına çeken çağdaş estetikçinin gerçekçi bakış açısını duyuruyor. Jarocinski güzelin çağdaş göreli anlamını bize şu sözlerle gösteriyor: *"Yaratıcı için güzel, yapıtının sonucudur; izleyici için yapıt güzelin kaynağıdır".* Buna göre, güzelin çağdaş anlamı duyulurun alanında kendini gösteriyor. Buna göre, bugün güzel bize bir *kendinde şey* olarak görünmüyor. O ilişkilerde, durumlarda, tutumlarda seziliyor; karşıtlıklarda, çatışkılarda görülüyor; biçimlerde, anlamlarda beliriyor; her şeyden önce çelişkilerle dolu bir şey olarak ortaya çıkıyor; neredeyse karşıtıyla bütünleşen, karşıtı olmadığı zaman yokluğa gömülecek olan bir şey olarak görünüyor. Bir kuşun uçuşunda, bir böceğin duruşunda, bir çocuğun bakışında, beklenmedik bir olayın yarattığı şaşkınlıkta, acılı bir durumun yarattığı tedirginlikte, hatta durup kalmışlıkta, çaresizlikte kuruluveriyor. Çağdaş güzel, sanat yapıtının özellikleri arasından kendini duyuruyor, onunla kurulmuş ve onunla varolan şey olarak kendini sunuyor. Bu yüzden her zaman uçucu oluyor, her belirlemede elimizden kaçıyor, her tanımlamada eksik kalıyor, Sartre'ın *"Güzel örtülü bir çelişkidir"* belirlemesini doğrulayacak biçimde her zaman kaygan ve kaypak varlığıyla kendini ortaya koyuyor. Güzel, çok zaman çirkin'i de içerecek bir genişlik kazanıyor. Özellikle ilginçte, özgünde, benzersizde ortaya çıkıyor. Her zaman bize Valéry'nin şu sözünü düşündürüyor: "*Güzel, umutsuz kılan şeydir".*

Bugün güzeli vaktiyle Platon'un ve onu izleyen metafizikçi estetikçilerin görmüş olduğu gibi arı bir yetkinlik olarak, bir *kendinde şey* olarak, bütün güzelliklerin kendisinden geldiği sarsılmaz bir kaynak olarak görmemiz olası değil. Onu yüzde yüz uyumun konusu olan bütünlüklü bir yapı olarak ya da biryapılı bir bütün olarak görmemiz de olası değil. Güzel bize uyumluyu sözverdiği kadar uyumsuzu sözveriyor. Güzelin duygusuna kapıldığımızda bir uyumluyla olduğu kadar bir uyumsuzla, bir bütünsellikle olduğu kadar bir parçalılıkla yüz yüze geliyoruz. Onda bir tutarlılık bir dağınıklıkla dengeleniyor, bir sereserpelik bir ölçülülükle sınırlanıyor, bir bulanıklık bir açıklıkla bağdaşıyor. Bu yüzden sanat yapıtında bizi ilk planda yakalayan özellik çeşitlilik ve onunla gelen çokyapılılıktır. Bu çeşitlilikte, daha genel çerçevede bu çokyapılılıkta örtülü ya da hatta açık bir çelişkililik baştan sona yakamızı bırakmaz. Öte yandan, sanat yapıtının çokyapılılığı bir yapılılıkta ortaya çıkan bir çokyapılılıktır, çünkü bir sanat yapıtı *kendi* oluşuyla belli bir yapısal özellik ortaya koyar. Onun çeşitliliği, bir bütünün çeşitliliğidir, belli bir ortak mantığı olan bir çeşitliliktir. Her sanat yapıtı buna göre kendi yasal düzenini, kendi *logos*'unu kendi derinlerinde taşır. Çokyapılılık daha çok biryapılılığın ayrı ögelerde değişik dışlaşma biçimlerinden gelir.

Dostoyevski şöyle der: *"Güzel korkunç bir şeydir, onda tüm çelişkiler bir araya gelir. Onda Şeytan Tanrıyla kavga eder".* Bu yüzden estetik duygu her zaman eksiklik duygusunu andırır bir orta yer duygusudur, hatta çok zaman bir yarı yolda kalmışlık duygusudur. Güzel eksikli bir doyumdur, doyumun doyumsuzluğudur, doyumsuzluğun doyumudur. Onda sonsuz parçalanmışlığın en yetkin bütünlüğünü de, eksiksiz bir bütünlüğün uçsuz

bucaksız dağılmışlığını da bulabiliriz. Bu yüzden Jean-Paul Weber *"Estetik duygu arı olmayan arılıktır, yetkin olmayan yetkinliktir"* der. Buna göre her sanat yapıtı bize sonlulukta bir sonsuzluk ya da sonsuzlukta bir sonluluk olarak görünür. Ancak onu her izleyişimizde bir yetkinlik duygusundan çok bir eksiklik duygusuyla karşı karşıya geliriz.

Yapıtla yüzyüze geldiğimizde, yapıtı dünyasına girmek üzere karşımıza aldığımızda onda güzeli bir bakıma hazır buluruz, güzel onda bizim için varedilmiştir. Bir bakıma da güzel, yapıtla ilişkimizde ortaya çıkacak şeydir. Sanatçı güzeli yapıtında bizim için hazırlamıştır. Gene de bu hazır güzele ulaşmamız belli bir düşünsel çabayı gerektirir. Karşımızda duran güzel herhangi bir biçimli yapı, bir biçimler toplamı olduğu kadar, herhangi bir düşünselliktir, herhangi bir duygusallıktır. Arthur Rimbaud'nun *"açıklanamazı açıklamak"* dediği işlevi yerine getirmek üzere karşımızda hazır duran yapıt bize bu yüzden pekçok sorun çıkarır. Güzelin karşımızda duruyor oluşu onun tüketime açık ya da hazır olduğu anlamına gelmez. Hazır çiğnenmiş bir lokma değildir yapıt, tersine bizim çabamızı, emeğimizi gerektirir. Güzel kendi içinde çelişkilidir, kendi içinde sorunludur, bu doğru, öte yandan güzele yönelen izleyicinin de çelişkileri ve sorunları vardır. Güzelin sorunu da izleyicinin sorunu da bireyselliğin özgül ve özgün yapısından gelir. Resimde gördüğümüz kuş hem kuştur hem değildir, somut olarak vardır, oradadır, ama gene de bir soyutlamadır. O bir simgedir ya da bir simgeler karmaşığıdır. *"Bu belki de ne bir güvercindir, ne bir kırlangıçtır, yalnızca kuştur, kuş fikrinin ta kendisidir"* der Picasso. Yapıtta bildik yüzlerden çok soyutlamalarla elde edilmiş yüzler çıkar karşımıza. Sanatta en somut görünümler bile soyutlamalarla elde edilmiştir ve yakından bakarsak göründüğü kadar da somut değildir, ama görüldüğü kadar soyut da değildir. *"Kim bilir, belki de en soyut şey gerçekliğin doruğudur, son aşamasıdır"* der Picasso.

Bizim yapıtta hazır bulduğumuz güzel, uzun süreçler boyunca düşünülmüş ve gerçekleştirilmiş olmalıdır. Esin bir çırpıda gelse de yapıt bir çırpıda ortaya çıkmaz ve Etienne Souriau'nun dediği gibi *"Mermer yavaş yavaş yontuya dönüşür"*. Taslaktan yapıta giden uzun yol bize yaratmanın güç serüvenini duyurur. Taslak yapıt değildir, yapıta giden yolun başıdır, başlangıcıdır. Yapıttan daha güzel olma şansı da vardır. Taslakla sanatçı arasındaki uyumsuzluk, taslağın gerçekleşmiş biçimiyle sanatçı arasındaki uyumsuzluktan daha belirgindir. *"Delacroix taslaklarını sevmekle ve saklamakla birlikte onları tablolarıyla bir tutmuyordu"* der André Malraux. Yapıt bize her zaman az da olsa bir taslak izlenimi verecektir. Bir bakıma hiçbir yapıt sonuna kadar bitirilmiş değildir ve her yapıtta doğumunun ya da geçmişinin izleri bulunur. Bu izler yapıtın yapaylığını duyururlar. Bu izler bize yapıtın yapay doğasını gösterse de ondan bize bir yapaylık iletmez. Tersine, bazen en ham görünümde olması gereken bir taslak bizde bir yetkinlik duygusu uyandırabilir. Mikel Dufrenne şöyle der: *"Bir doğaçlamanın ürünü olan bir taslak güzel olabilir, özene bezene yapılıp bitirilmiş bir yapıttan daha güzel olabilir: sorun çalışmadan arta kalan izleri silmektir düşüncesi her zaman doğru değildir: yazar nasıl karalanmış yerleri giderirse mimar da yapı kalıntılarını ortadan kaldırır, ama yer çekimine karşı bir şey yapamaz ve payandaları bırakır. Rodin parmağının izlerinden, Cézanne fırçasından utanmaz"*.

"Dünyayı güzel kurtaracak" der Dostoyevski. Ona göre güzel, insan yaşamı için bir zorunluluktur: *"Biliyorsunuz, insan bilimsiz, ekmeksiz yaşayabilir, güzelsiz yaşayamaz, yapamaz bunu"*. Burada son derece önemli bir sorun, uzun uzun tartışılabilecek bir sorun, sanatın işlevi sorunu çıkar ortaya. Ancak bu sorunu tartışırken de, hiçbir zaman güzelin gizini tam olarak çözmüş olmadığımızdan, hep kaygan bir zeminde duyarız kendimizi. Tartışmayı gerektirmeyen tek şey güzelin düşünceyi geliştirici ve duyguları arındırıcı özelliğidir. Sanat düşündürürken ve duygulandırırken yetkinleştirir ve arındırır bizi. Sanatın gerçek alıcısı olmayan kimseler gerçek insan değerlerine ulaşamamış kimselerdir. Şiirin, romanın, müziğin tadını bilmeyenlerden ve bunları birer ayrıcalı insan uğraşı olarak görmeye eğilimli olanlardan sakınmalıyız. Güzel şudur ya da budur, o en sonunda insanın insanla ya da kendiyle yüzyüze geldiği yerdir. Tüm kayganlıklarıyla bu ortam insana kendisinin olan şeyi gösterirken ona kendi üzerine düşünme olanakları sağlar.

Buna göre estetik deney tam anlamında bir dünya deneyidir. Algının dışında yeri olmayan güzel tam tamına uzamda ve zamanda gerçekleşmiştir, bir uzam-zaman bütünüdür ve uzam-zaman bütününde kavranılabilir. Güzelin araştırılması uzam ve zaman kategorileri çerçevesinde biçimlenmiş duyumsal, duygusal, düşünsel ögelerin kavranılmasıdır. Sanatçı uzamda ve zamanda akıp geçen insan yaşamını dışlaştırırken zamanı ve uzamı özel bir yoruma götürür. Sanat yapıtında biz uzamı ve zamanı son derece özelleştirilmiş olarak sezeriz. Buna göre güzel, özel olarak kurulmuş uzam-zaman bileşimidir. O bize her durumda insanla ilgili anlamlar sunar. Onda bulanık sezgilerden açık düşüncelere kadar uzanan bir genişlikte insanı buluruz. Her yapıt özel olarak yaratıcısını, genel olarak bütün insanı içerir. Buna göre güzel, bir insanın ve bir insanlığın özelliklerini taşır. Estetikçi her yapıtta tüm sanat dallarını içine alacak ölçüde genel özelliklere, bir bakıma yasa değeri taşıyan kurallara yükselmeye çalışır. Estetikçi özelin alanında iş görür, ancak bu özel genele götürülebilecek bir özeldir, genele götürülmesi gereken bir özeldir. Sanatçı özel bir anlatım gücüne ulaşmış kimsedir. Güzel de anlatım özellikleri arasından parıldar. Bu özel anlatım, gündelik dilin özelliklerini aşan özel bir dil kurmakla, bir üst-dil kurmakla elde edilir. Her güzel özel bir dilde anlatımını bulur. Her yapıtın özel bir mantığı olduğu gibi özel bir dili vardır.

Sanatta her şey tüm yaşamın en etkin biçimde açıklanmasına ve yorumlanmasına adanmıştır. Bu çaba sanatçıyı şimdinin sınırlarından çıkarır, üç boyutlu bir zamansallığa yerleştirir. Sanatçının bütün bir dünyaya yerleşmesidir bu. Tüm dünya insana bu üç boyutlulukta görünür. Bu üç boyutlulukta insan şimdiden yola çıkarak tüm olmuş olanın ve olacak olanın, tüm gerçekleşmişin ve olasının alanına sokulur. Sanatçıyı basit bir yansıtıcı olmaktan çıkaran, derinlikli bir araştırmacı kılan budur. Her sanat yapıtı bir kültür ürünüdür, kültür düzeyinde insanların buluşma yeridir. Sanat yapıtıyla yüzyüze geldiğimizde birçok sorunla yüzyüze geliriz. Sanat yapıtı hem sorunlarla yüklüdür hem kendinde sorunludur. Sorunlarını çözümlemiş gibi durmaz, tüm insan sorunlarının yanında kendi sorunlarını duyurur. Onunla buluşmamız bu yüzden kolay bir buluşma değildir. Sanatçı söylenilecek sözü olan kişidir, dünyaya belli bir açıdan bakar, gördüklerini bize de göstermek ister. Sanatçının bakışı özgün bir bakıştır. Sanatçı herkesin her gün görebildiği şeylerle bizi oyalamak istemez, şeylere ya da durumlara kendi gözüyle bakmamızı önerir. Sanat yapıtı böylece özgünü ortaya koyar. *"İnsan ancak iki kere görülemeyecek olanı sever"* der Bayer. *"Bir estetik nesne kurmak, her zaman evrenselde özel izlenimler ortaya koymaktır; niteliklerden kalkarak temel kavramlara ulaşma düşünü gerçekleştirmeye çalışmaktır"*. Bu düş bize bilimselin yolunu açacaktır. Gene de tüm bilimsele açık yanlarına karşın estetiği bir gizler alanı saymak yanlış olmaz. Bayer şöyle der: *"Estetik yaşamın bir yasa kitabı yoktur. Güzel deneyi açık deneydir. Yapıt yaratılır yaratılmaz başarısı güzel düzeyinde vardır ve bir gerçekliktir. Güzelin olması gerekir diye bir şey yoktur: o ya vardır ya yoktur"*. Ya da şöyle diyebiliriz: estetik, bilimselliğe açık bir gizler alanıdır.*

* *Estetik*, Genişletilmiş 3. Baskı, İnsancıl Yayınları, İstanbul, 1993, ss. 13-25.

ESTETİK

İSMAİL TUNALI

"Estetik" sözcüğü grekçe "aisthesis" ya da "aisthanesthai" sözünden gelir. Aisthesis sözcüğü duyum, duyulur algı anlamına geldiği gibi, "aisthanesthai" sözcüğü de duyu ile algılamak anlamına gelir. Estetik, bu anlamda duyulur algının, duyusallığın sağladığı bilgi ile ilgili bir bilim olarak düşünülüyor. Sözcüğün kökeninde bulunan bu duyusallık, estetik dediğimiz bilimin adının dışında da bu sözcüğün yaşadığını gösterir. Günümüz tıp terminolojisinde rastladığımız "anesthesi total" ya da "anesthesi lokal" terimleri bunun somut örnekleridir. Birincisi, ameliyatta tüm duyarlığımızın yok edilmesini, öbürü de ameliyat edilecek bölgede duyarlığın yok edilmesini ifade eder. Kimi düşünürlerde bu "estetik" sözcüğünün her iki anlamda da kullanıldığı görülebilir. Örneğin, Kant (1724-1804) estetik sözcüğünü hem duyusallık anlamında hem de bugünkü estetik bilimi anlamında kullanır. Şöyle ki: *Kritik der reinen Vernunft*'un *(Salt Aklın Eleştiri)* bir bölümü olan "Transcendentale Aesthetik (Transcendental Estetik)"de Kant, salt matematik, salt doğa bilimi ve salt metafizik nasıl mümkündür? sorularını ele alır ve burada "estetik" sözcüğünü duyusallık anlamında kullanır. Buna karşılık, Kant'ın bugün estetik sorunlar dediğimiz sorunları ele aldığı *Kritik der Urteilskraft (Yargıgücünün Eleştirisi)* adlı yapıtında kullandığı "estetik" sözcüğü, estetik bilimi ya da estetik bilimi ile ilgili olan şeyler anlamındadır.

Estetik dediğimiz bilime bu adın verilmesi, oldukça yakın bir tarihe geri gider. Estetik dediğimiz bilimi kuran ve ona bu adı veren Chr. Wolff'un bir öğrencisi olan Alexander G. Baumgarten'dir (1714-1782). A.G. Baumgarten, 1750-1758 yıllarında yayımladığı *Aesthetica* adlı yapıtıyla, ilk kez böyle bir bilimi temellendirir, onun konusunu belirler ve bu bilimin sınırlarını çizer. Gerçi, daha 1735 yılında yayınladığı *Meditationes philosophicae de nonnullis ad poema pertinentibus (Şiir üzerine bazı felsefi düşünceler)* adlı doktora tezinde böyle bir bilimin olanağından söz açar. İlk kez olarak estetik sözcüğü, böyle özel bir bilimin adı olarak bu kitapta kullanılır. Ama, böyle bir bilimin belirlenmesi ise *Aesthetica*'nın yayımlanması ile gerçekleşir.

A.G. Baumgarten böyle bir bilimi nasıl belirler ve böyle bir bilime neden estetik adını verir? Şimdi bu soruları yanıtlamaya çalışalım. A.G. Baumgerten bir Wolff öğrencisi idi. Bilimsel çalışmalarında hocasının sisteminden hareket edeceği doğaldır. Burada da A.G. Baumgarten aynı yolu izler. Wolff, sisteminde, bir eksiklik, bir gedik bırakmıştı. *Logica*'sında doğru düşünmenin yollarını ve kurallarını, *Ethica*'sında doğru istemenin yollarını ve kurallarını belirlemişti. Ama, Wolff, *duyu bilgisini* ele almamıştı. Bu da, genel sisteminde bir boşluk yaratmıştı. İşte, Baumgerten, bu boşluk ve gediği kapatmak amacıyla işe koyulur ve duyu bilgisini araştırır. Bu araştırma ve çalışmadan da, *estetik* dediğimiz bilgi doğar.

Aesthetica'nın daha ilk sözlerinde Baumgarten, estetik'i şöyle tanımlar: "Aesthetica (theoria liberalium artium, gnoseologia inferior, ars pulcre cogitandi, ars analogi rationis = özgür sanatlar teorisi, aşağı bilgi teorisi güzel üzerine düşünme ve akla benzer bir yeti bilimi) est *scientia cognitionis sensitivae* (Estetik duyusal bilginin bilimidir)". Böyle bir betimlemede ilk kez olarak estetik adını verdiğimiz bilimin bir tanımıyla karşılaşıyoruz. Gerçi, bu tanım, çok yanlı bir tanımdır. Ama, estetik'i belirlemek isteyen bütün bu farklı elemanlar, bir temel belirleyici motive geri götürülebilir; bu temel belirleyici motiv, *cognitio sensitiva*'dır, duyusal bilgidir.

Şimdi, estetik'i belirleyen bu motiv, bu temel öğe ne ifade eder? *Meditationes*'te Baumgarten, *sensitiv* (duyusal) kavramından ne anladığını şöyle belirtir: "*Aşağı* bilgi yetisinin ortaya koyduğu tasavvurlara *sensitiv* adını veriyorum". *Aesthetica*'da da yine *cognitio sensitiva* kavramını şöyle tanımlar: *"Complexus repraesentationum infra*

distinctionem subsistentium (Açık ve seçik şeylerin ötesinde bulunan tasavvurlar bütünü)". Estetik, açık ve seçik olmayan bir bilginin, sensitiv (duyusal) bilginin bilimi olarak tanımlandığına göre, açıklık ve seçiklik, estetik bilginin ölçüsü değildir; açıklık ve seçiklik, intellectiv (zihni) bilginin ölçüsüdür. Sensitiv, yani estetik bilginin özelliği, açık ve seçik olmak değil, tersine, açık ve seçik olmamak, bulanık olmaktır. Intellectiv bilgi, logik bilgidir; logik'in ödevi, açık ve seçik tasavvurların ilgi ve bağlılığını, onların doğruluğunu araştırmaktır. Şimdi, buradan şöyle bir soru doğar: Acaba cognitio sensitiva'yı araştıracak bir bilim olamaz mı? Baumgarten'e göre, böyle sensitiv tasavvurları araştıracak bir bilimin varlığı zorunludur. Ve böyle bir bilim *estetik* olacaktır.

Buradan anlaşıldığı gibi, estetik, Baumgarten'e göre, bir çeşit bir mantıktır, onun deyimi ile, "mantığın küçük kız kardeşidir". Mantığın *yukarı* bilgi alanını araştırmasına karşılık, estetik *aşağı* bilgi alanını araştırır: "Aesthetica est scientia cognitionis sensitivae". Bu tanım, bizi, kolaylıkla estetik'in öbür temel belirleyicisine götürür, *gnoseologia inferior* kavramına. Çünkü, bu tanım, aslında, gnoseologia inferior kavramını belirlemektedir. Estetik'in konusu, cognitio sensitiva olduğuna göre, buradan zorunlukla şu sonuç çıkar ki estetik, sensitiv (duyusal) bilginin mantığıdır, bunun yanı sıra bir bilgi teorisidir, gnoseologia'dır. Ama ne var ki, bu bilgi teorisi ve mantık, *aşağı bilginin* bir mantığıdır. Bunun için estekik, bir *gnoseologia inferior*'dur; buna karşılık mantık, bir *gnoseologia superior*'dur. Bunu başka türlü söylersek: estetik'in ödevi, duyarlığı, *facultas cognoscitiva inferior*'u, aşağı bilgi yetisini incelemektir; tıpkı mantığın ödevinin zihin etkinliğini, *facultas cognoscitiva superior*'u, yukarı bilgi yetisini araştırmak ve onun kurallarını belirlemek olması gibi. O halde, estetik ile mantık arasında tam bir *karşıolum* vardır. Yukarıda belirttiğimiz gibi, estetik mantıktan özce farklı değildir, onun "küçük kız kardeşi"dir. Her ikisi de yetkin (perfect) bilgiyi, hakikatı bulmak ister. Biri zihni bilginin yetkinliğine, öbürü duyulur bilginin yetkinliğine ulaşmak ister. Yetkin bilgi, doğru bilgidir. Gerek mantığın, gerekse estetik'in ereği, bu yetkin bilgiye, hakikate ulaşmaktır. Yetkin bilgi, yalnız mantığın değil, aynı zamanda estetik'in de ereğidir. *"Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae qua talis* (Estetik'in ereği duyulur bilginin böyle bir bilgi olarak yetkinliğidir). Yetkinlik her ne kadar hem mantığın hem de estetik'in ereği ise de, mantığın düşündüğü yetkinlik ile estetik'in aradığı yetkinlik, biçim bakımından ayrılırlar. Mantığın aradığı yetkinlik, *adequatio intellectus ad rem*'dir (zihnin nesnelere uygunluğu). Estetik'in aradığı yetkin bilgiye, doğruluğa gelince, gnoseologia inferior'da yetkinlik, doğruluğun synonima'sı olan bir kavramla dile gelir; bu kavram, güzellik'tir (pulcritudo). "Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae qua talis. *Haec autem est pulcritudo* (Bu da aynı zamanda güzelliktir)". Estetik bilginin yetkinliği de, yine doğruluktur, ama, doğruluk estetik bilgi alanına girince, artık, güzellik adını alır. Güzellik (pulcritudo), o halde, c*ognitio sensitiva*'nın yetkinliğidir (perfectio). Mantığın "küçük kız kardeşi" olan estetik, güzelliği yani sensitiv (duyusal) yetkinliği kendine konu olarak alır, güzellik üzerinde düşünür, onun ne olduğunu araştırır. Bu anlamda estetik, bir "*ars pulcre cogitandi* (güzel üzerine düşünme sanatı)" olur.

A.G. Baumgarten'in bu çözümlemelerinden çıktığı gibi, estetik, bu yeni felsefe bilimi, mantığın ikiz kız kardeşi olarak kuruluyor. Mantığın, yukarı (düşünsel) bilginin yetkinliğini, doğruluğu (hakikat) araştırmasına paralel olarak, estetik de, aşağı (duyusal) bilginin doğruluğunu, yani *güzelliği* araştırır. Buna göre, güzellik, duyulur bilginin doğruluğu olduğu gibi, estetik de, duyulur bilginin mantığı olarak düşünülüyor. O halde, estetik dediğimiz bilime A.G. Baumgarten estetik adını bir rastlantı olarak vermiş değildir. Tersine, estetik fenomenin insanın duyusallığına dayandığını gördüğü için bu bilime estetik adını vermiştir.

Ama, ne var ki, bu duyusallık çok geniş bir alanı kaplar. Estetik de bu alanı tümüyle değil de, yalnızca bu geniş alanda meydana gelen 'güzellik' fenomenini inceler, Estetik'e bu açıdan bakan bazı düşünürler, 'estetik' sözcüğünün bu bilim için uygun düşmediğini, bu bilim güzelliği incelediğine, konusunun güzellik olduğuna göre, adının da güzellik bilimi

ya da güzellik teorisi gibi bir ad olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Söz gelimi, 18. yüzyılın tarih ve kültür filozofu Johann Gottfried Herder (1744-1803) bu bilime *'kalligone'* (kallos Grekçe güzel demektir), yine G.W. Friedrich Hegel de (1770-1831) *'kalliologie'* adını vermişlerdir.

Estetik'in yalnız güzellik dediğimiz değeri inceleyen bir bilim, bir güzellik felsefesi olması, daha en baştan estetik dediğimiz bilimin araştırma alanını çok dar olarak sınırlamış olacaktır. Çünkü, estetik, dar anlamında yalnız bir değer felsefesi, bir değer bilimi olarak anlaşılsa bile, bu bilimin sınırları içine güzellik değeri gibi başka değerler de, sözgelişi yüce, tragik, komik, zarif, ilginç, çocuksu (naiv) ve hatta çirkin değeri de girer. Bütün bu değerlerin, en az güzellik kadar estetik ile ilgisi olduğu gibi, onların estetik birer anlamı da vardır. Gerçek böyle iken, estetik'i yalnız güzel değerine bağlayıp açıklamak, estetik'in sorun alanını gereksiz yere sınırlamak olacaktır. Bunu daha Kant'tan, Fr. Schiller'den (1759-1805), K. Rosenkranz'tan (1805-1879) günümüze kadar pek çok düşünür görmüştür diyebiliriz. Sözgelişi, Kant, *Yargıgücünün Eleştirisi*'nde güzelliği olduğu gibi yüceyi de inceler, Fr. Schiller, güzelin yanında Anmut'u (hoş-çekici), Würde'yi (soyluluk) estetik kategoriler olarak anladığı gibi, duyusalı (santimental) ve çocuksuyu da (naiv) yine estetik değerler olarak anlar. Bir Hegel öğrencisi olan Karl Rosenkranz *çirkinliği* bir estetik kategorisi olarak düşünür (Bk. Karl Rosenkranz, *Aesthetik des Haesslichen*, Königsberg 1853). Günümüzde de Ludwig Wittgenstein (1889-1951) estetik'i 'bir güzel bilimi' olarak anlamaya karşı çıkar. L. Wittgenstein örneğin şöyle der: "Konumuz (estetik) çok geniş bir alandır ve görebildiğim kadarıyla da tüm yanlış anlaşılmaktadır. 'Güzel' gibi bir sözcüğün kullanımı, başka sözcüklerin kullanımından çok daha kolayca yanlış anlaşılmalara götürür"[1]. Buradan anlaşıldığı gibi, Wittgenstein'a göre, estetik'i yanlış anlamalara götüren neden, geniş bir alanının olması gereken estetik gibi bir bilimin yalnızca güzel'e bağlanıp sınırlandırılmasıdır. Wittgenstein'a göre, böyle bir belirleme doğru değildir. "Estetik, güzelin ne olduğunu bize anlatan bir bilim olarak düşünülebilirdi; ama, bunu dile getirmek tümüyle gülünçtür. Umuyorum ki, o zaman estetik'in, hangi kahve türünün bize daha çok tat verdiğini de söylemesi gerekir"[2]. Çünkü, Wittgenstein'a göre, güzel, estetik gibi geniş bir alanı bulunan bir bilimin tek başına konusunu oluşturamaz. Ona göre, güzel, böyle bir bilimin obje'si olma değerinden bile yoksundur. "Güzel" diyor Wittgenstein, "bir sıfattır ve bunun belli bir niteliği vardır, yani güzel olma niteliği"[3].

O halde, günümüz düşünüşü için de estetik, salt bir güzellik bilimi olarak temellendirilemez. Ancak, güzellik ile insan arasında belli bir ilgi vardır. İnsan, güzelden hoşlanır, ondan haz duyar. Güzelliğin amacı, insana haz vermektir. Buna göre, araştırılacak şey, güzellik olmayıp, bu haz fenomenidir. Olaya böyle psikologist bir açıdan bakan G. Theodor Fechner (1801-1887), hazdan acıya kadar olan duygu ilgilerini incelemesi gereken böyle bir bilime *hedonik* (hedone, Grekçe haz demektir) adını vermiştir.

Ama, bütün bu yeni öneriler, Herder'in kalligone'si, Hegel'in kalliologie'si ve Fechner'in hedonik'i belirli bir beğeni ve kabul görmemişler, bunların hiçbiri benimsenmemiş ve özellikle de Kant'ın ve Fr. Schiller'in estetik sözcüğüne ağırlıklarını koymalarıyla, estetik adı bugün estetik dediğimiz bilimin adı olarak yerleşmiş ve artık bu konudaki tartışmalar da sona ermiştir.

Ancak, yirminci yüzyılın başında estetik'in kuruluşu ile ilgili yeni bir savın ortaya atıldığını görüyoruz. Bu savı ortaya atan, çağdaş İtalyan filozofu Benedetto Croce'dir (1866-1952). Bu İtalyan filozofuna göre, estetik dediğimiz bilim, Baumgarten'den önce bir İtalyan filozofu tarafından kurulmuştur. Bu filozof Giovanni Battista Vico'dur (1668-1744). G.B. Vico, şiir ve sanatın özünü incelediği *Scienza nuova (Yeni bilim)* adlı 1725 yılında yayınladığı yapıtıyla Baumgarten'den yirmibeş yıl önce, Croce'ye göre, estetik'i kurmuş sayılmalıdır. Ama ne var ki, Croce'nin bu savı, belli bir yankı ve ilgi görmemiş, estetik biliminin kurucusu ve aynı zamanda isim-babası olarak Baumgarten geçerliğini korumuştur. Bugün artık bu konudaki tartışmalar da sona ermiş, hem estetik sözcüğü

bu bilimin adı olarak varlığını korumuş hem de Baumgarten, bu bilimin kurucusu olarak kabul edilmiştir.

Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi, estetik yeni ve modern bir bilimdir. Gerçi, böyle bir yargı doğru da sayılır. Ama, bu bilimin içine aldığı problemlere bakacak olursak, bu problem ve sorunların çoktan bilindiği şu ya da bu biçimde araştırılmış olduğu da söylenebilir. Buna göre, bir bilim olarak estetik tarihi ile estetik problemler tarihi birbiriyle örtüşmezler. Bilim olarak estetik yeni bir bilim olduğu halde, estetik problemler çok eskidir, insan düşünmesi kadar eskidir. Bu bakımdan, estetik'in konusunu belirlemek, bir anlamda bu problemlerin ne tür problemler olduğunu ortaya koymak anlamına gelir. O halde, buradan sormamız gereken yeni bir soru ortaya çıkıyor: Estetik problemler ne tür problemlerdir? Estetik problemler, geniş bir varlık alanı oluştururlar ve heterogen nitelikte problemlerdir. Bu heterogen problemler, bir noktada klasik-geleneksel estetik ile günümüz estetik'ini de birbirinden ayırırlar. Baumgarten, Kant ve Hegel'den kaynaklanan geleneksel estetik, estetik'in araştırma alanını ya güzellikte ya da sanatta bulur. Bu anlamda da estetik ya güzellik bilimi ya da sanat bilimi olarak belirlenir. Geleneksel estetik güzellik dediği zaman da, doğa ve teknik güzelliğini, 'bağımlı' güzellik diyerek 'özgür güzellik' dediği sanat güzelliğinin dışında bırakır. Sanatı da, yalnızca 'güzel sanatlar' kavramına bağlar ve güzel sanatları inceler.

Ancak yüzyılımızın başında böyle bir estetik anlayışına ilkece karşıt bir estetik görüşü ile karşılaşırız. Bu görüş, B. Croce'nin estetik'i temellendirmesidir. B. Croce'ye göre, estetik'in konusu tümel bir varlık alanı olan 'sezgi'dir. Sezgi (intuition), kavramsal bilgiden önce gelen, onun temelini oluşturan, bize bireysel olanı veren en yalın bir bilme biçimidir. "Şunlar sezgilerdir: bu ırmak, bu göl, bu dere, bu yağmur, bu bardaktaki su"[4]. Sezgi, bize bireysel olanı verir, ama, bundan ötürü de o algıyla aynı şey anlamına gelmez. Algılar, gerçeği, real olan şeyi bize verirler, oysa sezgiler, gerçekliği bildirdikleri gibi gerçek olmayanı da, hayalsel olanı da bildirirler. Tinsel bir etkinlik olan sezgi, kavramdan, kavramın zihinsel bir etkinlik olması, duyumdan ve tasavvurdan da, duyum ve tasavvurun eylemsizliğe, maddeye dayanmaları, algıdan da algının gerçekliğe zorunlu olarak bağlı olması ile ayrılır. Ancak, bütün bu sınırlamalar içinde sezgi, sezgi olarak nedir? Sezgi, sezgi olarak ifadedir (expression). Bir ifade olarak objektivleşmeyen bir şey sezgi değildir. Buna göre sezgi ifadedir ve bu anlamda da bir objektivleştirme ve dışlaştırmadır. Sezgi ve ifade, gündelik sezgi ve ifadelerden sanat sezgisi ve sanat ifadelerine kadar çok geniş bir alana yayılır. Bu geniş sezgi ve ifade alanını tümel bir bilimin incelemesi gerekir. Bütün bu sezgileri inceleyen bir bilim vardır ve bu bilim de *estetik*'tir (Bk. İ. Tunalı, *B. Croce Estetik'ine Giriş*, İstanbul 1983). Ama, ne var ki, Croce'nin estetik'i böyle bir tümel ifade bilimi olarak temellendirmesi fazla etkili olamamış ve estetik'i, geleneksel anlayış içinde kavramaya devam edilmiştir.

Bu derece dar sınırlar içine kapalı olan bir estetik'in ne doğa ne toplum ne de teknolojik gerçeklik ile ilgisinin olmayacağı kendiliğinden ortaya çıkar. Estetik'in, bu anlamda, insan ve insan yaşamı, toplum ile ilgisi olmayan, insan için bu *lüx-bilimin,* içinde yaşadığı fildişi kuleden çıkarılması, insana, insan yaşamına, doğaya, topluma ve teknolojik gerçekliğe inmesi gerekirdi. Çağdaş sanatlarda 'gerçekliğe inme' yönünden yapılan devrim, nasıl sanatı müze ve galerilerin tutsaklığından kurtarıp, onları, içinde insanın yaşadığı, çalıştığı, gezdiği kentlere, kentlerin sokaklarına götürüyorsa, sanatta meydana gelen bu kökten değişmeler, sanat ve güzellik teorilerinde ve estetik'te kökten değişmelere, yeni bir estetik ve yeni bir değerler sistemi oluşturmaya götürüyor. Bugün henüz böyle bir estetik kurulmuş değil, ama onun kuruluşunun psikolojik ve kültürel hazırlıklarının sürdüğünü söyleyebiliriz. Buna göre, yarının estetik'i, geleneksel estetik gibi, insan ve toplum için artık lüx bir bilim olmayacak, tersine insanı tüm biçim-vermeleri içinde inceleyen, insana, topluma ve teknolojiye dayalı bir *tümel-evrensel,* ama, aynı zamanda *insansal* bir bilim olacaktır.

Günümüz için böyle tümel bir estetik'i planlamak olanak dışı. Çünkü, henüz böyle bir estetik varlık kazanmış değil. Ancak, bizim burada yapabileceğimiz şey, estetik problemlerin heterogen niteliğinden kalkarak, geleneksel estetik'in tek yanlılığına karşı bir tavır içinde, estetik problemlerin oluşturduğu 'estetik gerçekliği' ve bu gerçekliğin 'bütünlüğü'nü aramak ve bu bütünlüğü felsefi ve ontolojik olarak temellendirmeye çalışmak olacaktır. Böyle bir estetik de *felsefi bir estetik* olacaktır.

O halde şimdi bu estetik gerçeklik nedir? Yukarıda estetik gerçekliğin heterogen bir nitelikte olduğunu söyledik. Estetik gerçekliğin bu heterogen niteliği, onun birbirinden farklı birtakım elemanlardan, yapı elemanlarından oluştuğunu ifade eder. Onun bu heterogen niteliğini araştırmak, onu oluşturan bu yapı elemanlarını incelemek anlamına gelir. O halde bu yapı elemanları nelerdir? Her estetik fenomen zorunlu olarak bir *süje* ile ilgilidir. Bu süje, bir *estetik tavır alma,* bir *estetik algılama* varlığı olarak estetik fenomenin bütünlüğüne, estetik varlığa katılır. Sujenin estetik varlık için vazgeçilemez bir durumu, bir zorunluluğu vardır. Çünkü sanat yapıtı ya da güzel dediğimiz şey yalnız bir s*üje için* bir süjenin estetik tavrı ve algısı için bir sanat yapıtı veya güzel bir şeydir. Estetik fenomen için süjenin varlığı zorunludur, ama o, estetik fenomenin biricik taşıyıcısı ve belirleyicisi değildir. Ne var ki psikologist eğilimli estetikçiler, süjenin önemini mutlaklaştırarak estetik fenomeni ona indirgemek isterler. Daha açık söylenirse, süjeyi, süjenin estetik tavrını ve estetik algıyı, *'Einfühlung'* (özdeşleyim) aktını, estetik *'apperception'*u (algı) estetik beğeniyi incelemekle estetik fenomeni belirlediklerini sanırlar.

Böyle naiv bir tavırla estetik fenomeni araştırmak, kuşkusuz eksik ve tek yanlı bir araştırma olur. Böyle bir araştırma, süjenin estetik durum ve yaşantılarını haklı olarak ruhsal olaylar gibi ele aldığından, estetik fenomeni de sırf *ruhsal* bir olay olarak belirleyecektir. Böyle bir estetik görüş için, süjenin estetik algısının, apperception'unun, estetik beğeni ve hazzın dışında artık ağır basan bir estetik fenomen yoktur. Gerçi modern ontolojik estetik için de süje, estetik fenomen için varlığı zorunlu olan bir şeydir. Ama, ona göre estetik fenomen yalnız süje'ye dayanmaz ve süjede meydana gelen ruhsal olaylardan ve yaşantılardan ibaret değildir. Oysa psikolojik eğilimli estetikçiler, süjenin estetik fenomen için olan önemini mutlaklaştırarak sonunda *psikologist-monist ve sübjektivist* bir estetik anlayışına vardılar. Bu estetik'e göre, süjede meydana gelen estetik yaşantıları psişik özde bir doğa bilimi inceleyecektir, bu bilim *psikoloji*'dir. Şu halde estetik, psikolojinin bir dalı, bir disiplini olacaktır.

Daha bu yüzyılın başlarında W. Worringer "estetik objektivizm'den estetik sübjektivizm'e en kesin adımı atmış olan, yani araştırmalarında artık estetik obje'nin biçiminden değil de, estetik obje'ye bakan süje'nin davranışından hareket eden modern estetik"[5] diyerek estetik'i değerlendirirken, kuşkusuz burada doğrudan doğruya *psikolojik estetik*'i kastetmekte ve böyle bir estetik'in başına da özdeşleyim (Einfühlung) teorisiyle Theodor Lipps'i koymaktadır. Gerçekten de, Th. Lipps, haklı olarak modern psikolojik estetik'in kurucusu olarak düşünülebilir. Th. Lipps estetik'i şöyle temellendirmek ister: "Estetik, güzelin bilimidir; bu, çirkinin bilimini de içerir. Bu obje, bende özel bir duygu, güzellik duygusu diyebileceğimiz bir duygu uyandırdığı ya da uyandırmaya yetili olduğu için 'güzel'dir. Herhalde 'güzellik' bir obje'nin bende belli bir *etki* uyandırma yetisine verilen bir addır. Bu etki, bende meydana gelen bir etki olarak psikolojik bir olgudur. Estetik, bu etkinin özünü saptamak, çözümlemek, nitelendirmek ve sınırlamak ister... Bu ödev bir psikolojik ödevdir. Buna göre estetik de bir psikoloji disiplinidir"[6].

Yine bu yüzyılın başlarında felsefede genellikle psikologizm'e karşı yükselen tepki, aynı biçimde psikologist estetik'e karşı bir tepkiyi de beraberinde getirir. Bu tepki, özellikle fenomenolojiden ve fenomenolojik estetik'den gelir. Fenomenolojinin felsefeye getirdiği slogan: "Şeylere geri dönelim" sözünde somutlaşır. Bunun anlamı şudur: Süje'yi, sübjektiv yaşantıları bırakalım ve obje'lere dönelim. İleride fenomenolojik estetik'i ele alırken, buna yeniden değineceğiz.

Psikolojiye ve özellikle de psikolojik estetik'e karşı günümüzde yöneltilen ve en önemli eleştirilerden biri de, kuşkusuz Wittgenstein'in yaptığı eleştiridir. Wittgenstein'ın eleştirisi daha çok estetik yargı açısındandır. Ona göre, estetik'in araştırması gereken sorun, estetik yargı sorusudur. Ancak, estetik yargı nasıl araştırılabilir? "Halk, daima bir gün psikolojinin tüm estetik yargılarımızı açıklayabileceğini düşünür ve psikoloji deyince de deneysel psikolojiyi kasteder. Ama, bu gülünçtür, gerçekten de çok gülünçtür. Psikologların yaptığı şey ile sanat yapıtları üzerine verilen herhangi bir yargı arasında hiçbir ilgi yok gibi görünüyor"[7]. Wittgenstein'a göre, gerçek böyle iken, ne var ki, estetik yargıların psikolojik olarak ele alınması yine sürdürülür. Böyle bir uygulama ise, estetik dediğimiz bilimi psikolojiye bağımlı kılar. "Çoğu kez estetik'in psikolojinin bir dalı olduğu söylenir. Bizim her şeyi, –sanatın tüm gizemlerini– psikolojik deneylerin yardımıyla anlayacağımız düşüncesi. Aşırı şaşırtıcı bir düşünce... Estetik sorunların genellikle psikolojik deneylerle hiçbir ilgisi yoktur, o sorular tüm başka biçimde yanıtlanırlar"[8]. Psikolojinin, özellikle de deneysel psikolojinin araştırma yöntemi bellidir. Bu yöntem, çok sayıda denekler kullanılmasına dayanır. Ulaşmak istediği şey, bu denekler arasında etki yönünden belli bir uyumdur. "Psikolojik deneyler çok sayıda denek üzerinde yapılmalıdır. Smith, Jones ve Robinson arasındaki uyum bir şeyi açıklamaya olanak verir. Şu anlamda bir açıklamaya: örneğin, bir müzik parçasını bir psikoloji laboratuvarında deneylemek ve eğer denekler bu müzik parçasının belli bir ölçüde etkisi altında bulunuyorlarsa, bu müziğin tümüyle belli bir etkiye sahip olduğunu saptamak. Ama, bu, bir estetik araştırmada kastedilen ya da bir estetik araştırmanın varmak istediği şey değildir"[9]. Elbette estetik bir tavır alma içinde insanın yaşadığı duygular vardır, 'ah!', 'olağan üstü' gibi deyimlerle insan bunları dile getirir. Ancak, bunları psikolojik olarak incelemek, onları estetik olarak incelemek anlamına gelmez. Gerçi, her ikisi de bir açıklamadır, ama, birbirlerinden özce farklı iki açıklamadır. Bu farklılık iki kavramla dile getirilebilir. Şöyle ki, psikolojik araştırmanın ulaşmak istediği açıklama nedenselliğe (kausalite) dayalı bir açıklamadır, çünkü psikoji bir pozitiv doğa bilimidir. Buna karşılık, "estetik açıklama nedenselliğe dayalı bir açıklama değildir"[10], çünkü, estetik bir deneysel, pozitiv doğa bilimi değil, bir felsefe bilimidir ve bu felsefe biliminin konusu da doğrudan doğruya estetik yargılardır. Tüm mantık yargıları gibi, estetik yargılarda 'neden' (illet) değil, 'sebep' söz konusudur. Bu bakımdan, estetik yargıları araştıran estetik bilimi hiçbir zaman bir pozitiv doğa bilimi olan psikolojiye bağlanıp açıklanamaz.

Estetik varlık, kuşkusuz yalnız süje'nin varlığına dayanmakla kalmaz. Estetik fenomen'de, bu fenomen'e katılan süje varlığının karşısında, süjenin kendisine yöneldiği, onunla ilgi kurduğu bir varlık daha vardır. Bu varlık *estetik obje*'dir. Süje, estetik fenomen için nasıl zorunlu bir varlık alanı ise, estetik obje de estetik fenomen için aynı şekilde zorunludur. Bu estetik obje, geniş anlamında bir doğa varlığı olabildiği gibi, dar anlamında bir sanat yapıtı, örneğin bir şiir, bir tablo, bir heykel vb. olabilir. Estetik varlığı tanımada süjenin incelenmesi nasıl zorunlu ise, aynı şekilde estetik objenin incelenmesi de zorunludur. Tarihsel oluş içinde estetik obje araştırmaları süje araştırmalarından çok daha önce başlamıştır. Ne var ki, estetik objeyi araştıran estetik görüşler de tıpkı süjeyi araştıran görüşlerde olduğu gibi, estetik fenomeni bütünüyle objeye indirgemek istemişler ve aynı şekilde estetik objeyi mutlaklaştırmışlardır. Böyle bir *objektivist* estetik, objenin niteliklerini, varlık tarzını, varlık kategorilerini, dar anlamında sanat yapıtının ve sanatın ne olduğunu, sanat yapıtı ile doğal obje arasındaki ayrılıktan kalkarak belirlemek ister. Sanat yapıtını sınıflara, türlere ayırır, bunları birbirleriyle karşılaştırır. Bütün bunları yaparken de, estetik'in bunun dışında bir başka ödevinin bulunduğunu unutur.

Süje'den hareket eden bir estetik'in sübjektivist-psikologist bir estetik olmasına karşılık, estetik objeden hareket eden bir estetik, sonunda *objektivist* bir estetik olur. Böyle bir objektivist estetik, örneğin bir *sanat felsefesi*'dir, bir *sanat ontolojisi*'dir.

Estetik varlığı, sadece, süje ve estetik-obje elemanları belirlemez; onu meydana getiren bir varlık da *estetik değer ya da güzel*'dir. Her estetik olay belli bir estetik değeri

ortaya koymak ister. Bu değer *güzel* değeri ya da *idea*'sıdır. Güzel ve estetik fenomene zorunlu olarak katılır. Bir estetik obje karşısında estetik bir tavır alan süje, bir tavrını bir estetik değer olarak dile getirir: "Bu şiir güzeldir", "bu tablo güzel değildir" gibi. Güzel dediğimiz şey o halde nedir? Güzel, bir değer, bir idea, bir eidos (öz) olarak düşünülebileceği gibi, orantı, simetri, düzen gibi estetik objenin niteliği olarak da belirlenebilir. Aynı şey *çirkinlik* için de söylenebilir. Güzeli ele alan böyle bir araştırma, bir güzellik teorisi veya felsefesi olur, ama estetik varlığı sadece güzele indirgeyen bir görüş olarak da mutlakçı bir görüş olacaktır.

Öte yandan estetik fenomen bir süje-obje ilgisi olarak düşünülebilir. Süje-obje ilgisi, bir *yargı* halinde objektivleşir. Çünkü, estetik objeyle kurduğumuz ilgiyi daima estetik yargılar halinde ortaya koyarız. Şu halde estetik yargıların da yapıcı bir eleman olarak estetik varlığa katılması gerekir. Ama, estetik varlık, hiçbir zaman yalnız estetik yargılara da indirgenemez. Böyle bir indirgeme yine mutlakçı bir görüş olmuş olur. Estetik, o zaman sadece bir estetik yargılar mantığı ve bir mantık dalı olarak anlaşılır.

Estetik fenomenin ontik bütünlüğünde böylece dört temel yapı-elemanı bulmuş oluyoruz. Bunlar, sırasıyla, estetik süje, estetik obje, estetik değer ya da güzel ve estetik yargıdır. Estetik fenomen ya da estetik varlık, bu dört ögenin bir *ontik bütünlüğü* olarak meydana gelir. İşte *felsefî estetik*'in konusunu bu ontik bütünlük oluşturur. Buradan felsefî estetik ile psikolojik estetik ve sanat felsefesi, güzel felsefesi ve estetik değer mantığı arasındaki ilişkiyi ve ayrılığı yakından görmek mümkün oluyor. Felsefî estetik, bunlardan hiçbirine geri götürülemez.

Felsefî estetik, ne sadece bir estetik duygular psikolojisi, ne bir sanat felsefesi, ne güzel felsefesi, ne de estetik yargılar mantığıdır. Estetikte en sık rastlanılan bir yanlış anlama, estetik varlığı bütünlüğüyle inceleyen *felsefî estetik*'i, bu varlık bütünlüğü içinde yer alan bir tek ontik öğeye indirgemek istemekten ile gelir. Böyle bir yanlış anlama geçmişte olduğu gibi günümüzde de olabiliyor. Felsefî estetik kavramı içeriği bakımından hepsinin üstündedir. Yukarıda belirlemeye çalıştığımız dört ontik elemanın herbirini kendine konu yapan tek tek estetik disiplinleri, felsefî estetik'in konusu içinde yer alırlar. Bu bakımdan estetik ile sanat felsefesi ve diğer disiplinler arasında ne bir karşıtlık vardır, ne de estetik gerçeklik için estetik kavramını kullanmaktan kaçınmanın bir anlamı vardır. Çünkü felsefî estetik, bütün varlık alanını çevreler ve kucaklar. Felsefî estetik'in ödevi, bu estetik varlığı *ontik* elemanlar yönünden araştırmaktır.

Bize göre, estetik gerçeklik, ancak bütünlüğü içinde, bu yapı elemanları tek tek felsefî bir tavırla ele alınırsa gün ışığına çıkabilir. O halde, araştırmamız gereken ilk soru ortaya çıkıyor: Estetik gerçekliği oluşturan bir yapı elemanı olarak 'estetik süje' nedir?*

NOTLAR

1 Ludwig Wittgenstein, *Vorlerungen und Gespraeche über Aesthetik, Psychologie und Religion,* Göttingen 1971, s. 19.
2. Aynı eser, s. 33.
3. Aynı eser, s. 19.
4. B. Croce, *İfade Bilimi ve Genel Lingüistik Olarak Estetik,* Çev. İsmail Tunalı, Erzurum, 1969, s. 17.
5. W. Worringer, *Soyutlama ve Einfühlung,* Çev. İsmail Tunalı, İstanbul, 1971.
6. Chcodor Lipps, *Aesthetik,* Hamburg und Leibzig, 1903, I, s. 1.
7. L. Wittgenstein, aynı eser, s. 44.
8. Aynı eser, s. 41.
9. Aynı eser, s. 46.
10. Aynı eser, s. 42

* *Estetik,* Cem Yayınevi, İstanbul, 1984, ss. 15-31.

KLÂSİK, SKOLÂSTİK, MODERN

MÜBAHAT TÜRKER KÜYEL

Sayın Başkan, sayın konuklar,

Yüzyılımız felsefe sorunlarının en önde gelenlerinden biri, biliyorsunuz, *Dil* sorunudur. Dili bir olay olarak inceleme, XVIII. yüzyılda başlamıştır; ama, bu soruna çok daha eskiden de, dilin özü ve kökü açılarından yaklaşılmıştır. Yine, biliyorsunuz, *Dil* başkadır, *Söz* başkadır. Dil konuşulan, ya da, artık konuşulmayan dillerden hiçbiri değildir. Diller değiştikçe *Dil* değişmez, çünkü, herhangi bir dili konuşanlar arasındaki *anlam-iletişimi-olanakları* değişmez, öylece durur, başka deyimle, bu olanaklar kalıcıdır. Anlam, ne bir şey'dir, ne bir isim'dir. Anlam, dilsel bir imge ile akla yönelik bir içerikten oluşmuş bir göstergen *(signe)* dir (*aliquid stat pro aliquo).* Dilsel imge, konuşulan dillere göre değişir. Göstergende, bir gösterici (*signans,* neyin gösterdiği), bir gösterilmiş (*signatum,* neyin gösterildiği) bulunur. Göstergenin anlamı, göstergenin "yapısı" *(structure)* dır. Dilin kendisi ise, bir taşıt aracı olmaktır. Bu araç anlam taşımaya yarar. Anlam, dile bindirilir, dile yüklenir. Bu yönlerden, Dil'e, terimleri karmaşık bir cebir gözüyle bakanlar bile bulunmaktadır. Göstergen, çeşitli uygarlıkların ondan taşımasını bekleyip, istedikleri anlamları yüklenmeye elverişlidir. Dil denen bu anlam taşıt aracına hangi anlamların bindirilmiş olduğunu, onun hangi göstergenlerle yüklenmiş bulunduğunu o dilin kullanıldığı uygarlık ortamıyla ekinim çevresi belirler. "Bindirilmiş" ve "Yüklenmiş" dediğimize göre dile anlam taşıtmalar, göstergen yüklemeler tarihlendirilebilirler. İşte, biz de, *Klâsik, Skolâstik, Modern* sözcüklerinin nelere göstergen olduklarını, bu sözcüklere hangi anlamların bindirilmiş bulunduğunu bu açılardan görüp, göstermeye, bir sonuca vararak, tartışma açmaya çabalayacağız.

Anlam bindirmede, ağırlık koyan şey, uygarlık ortamıyla ekinim çevresidir, dedik. Nedir bu uygarlık ve ekinim? Uygarlık, adamın, kalıtımla gelmeyen ama, bir yandan doğayla, bir yandan diğer adamlarla giriştiği ilişkilerden doğan tüm ürünleri, başarıları ve özellikleridir. Bunlar Doğada yoktur, daha doğrusu, bunları Doğaya adam getirmiştir, adam katmıştır. Bunların maddesel olanına "Maddesel Uygarlık", başka deyimle, Teknik, tinsel olanına, "Tinsel Uygarlık", başka deyimle, Ekinim denmektedir. Teknik, adamın tek tek başarılarıdır. Ekinim ise, bileşik birikimdir, bileşik bir kalıntı ve çökelektir. Bileşik birikimin içerisinde Dil, Bilim, Felsefe, Ahlâk, Din, Sanat... öğe olarak en başta sayılmak gerek.

Uygarlığı inceleyenler, onu, yine kimi uygarlık değerlerinden kalkarak, başat saydıkları birtakım uygarlık içerikleri temelinde, çağlara ve çevrelere ayırmışlar, ona, açıkça betimleyici, örtükçe değerlendirici sözcüklerle yaklaşmışlar, daha doğrusu sözcükler yakıştırmışlardır. İşte, *Klâsik, Skolâstik, Modern* de bu betimleyici sözcüklerdendir. Bu sözcükler, ilk ağızda, birincileyin, kökte, hem, Hellen-Avrupa çizgili uygarlığın ya tümünü, ya kimi parçalarını tümce, ya da öğelerini, hem de adamı bu uygarlığa sokup yatkınlaştırma ya da sokmama işlemlerini, adamı yetiştirme işlemlerini betimleyici sözcük olarak kullanılmış, sonra, ikincileyin, başka uygarlıkların ya tümünü, ya kimi parçalarını tümce, ya da öğelerini betimlemek için ödünç alınmıştır. Bu betimlemelerin alt katında, öğelerini ya da çevrenlerini biribiriyle karşılaştırıp ölçüştürerek, bir uygarlığı ya kendi kendisiyle, ya da başka uygarlıklarla değerlendirme, ona değer biçme, onu seçme eğilimlerinin yattığı da hiç unutulmamalıdır. Bu betimlemeler ve değerlendirmeler sırasında bu sözcükler hem nesnelden pejoratife doğru açılan anlam körüğünün esintisinde kalmaktan kendilerini kurtaramazlar, hem de "eski-yeni", "geri-ileri", "gerici-ilerici", "çağ dışı - çağ içi"... gibi kimi sözcükleri de, ister istemez, yanlarına çağırırlar.

İlkin *Klâsik,* sonra, *Skolâstik* ve *Modern*'i alalım, bakalım.

1. Klâsik (Classe, classique. Sınıflık, sınıf için): Sınıflarda kullanılma, ya da örnek alınmaya ve sınıflarda okutulmaya lâyık olana denir. Klâsik sözcüğünün genel anlamı budur. Bu yüzden anıt-yapılar yanında, okul kitaplığının herhangi bir yapıtcağızına da

"klâsik" denebilir. Bu sözcüğün taşıyabileceği pejoratif anlamların köklerinden biri, sanırım, işte buradadır. Orta eğitim ve öğretimde, sınıflar için konmuş, ister "skolâstik" ve "gramatikal", isterse "edebî" Lâtince dersleriyle, Yunanca dersleri de "klâsik" adını alır. Bu Yunanca ve Lâtince incelemelerine *Hümaniteler (Humanitas)* adı verilir. Üniversiteler içinde ya da dışında *Hümaniteler*'le uğraşanlara *Hümanist* dendiği bilinmektedir. *Studia Humanitatis, Artes Liberales*'in XVI. yüzyıldaki devamıdır. Biricik Orta eğitim ve öğretim *Hümaniteler*'dir, geleneksel yöntemlerle Yunanca ve Lâtince öğretimidir; çünkü, eğer, orta öğretim ve eğitimde amaç, çeviri yoluyla, ana dilinden başka bir dili ve onun edebiyatını incelemek ise, Yunanca ve Lâtince bu iş için tam da bir *Düşünce, Deyim* ve *Zevk* okulu sayılmalıdır, denir. Böylece orta eğitim ve öğretimin, sınıflardan beklemiş olduğu eğitim erdemi *Précision* (akılda ve sözde ince ölçü) ve *Finesse* (duygu ve tatta incelik) gerçekleştirilmiş olur. Bu bakımlardan Yunanca ve Lâtinceyle yapılmış eğitim ve öğretim "klâsik" adını alır.

Ama, ulusal diller ve bilimsel gelişmeler gibi ana nedenlerle, "klâsik" öğretime karşı çıkılmış, bu durum, ders programı değişiklikleri ve yeni ders eklemeleriyle, bir süre, savuşturulmuş ise de, söz gelimi, Fransa'da olduğu gibi, eskisine işlevce eşdeğer ve denk sayılan yeni bir tür "klâsik" (Enseignement classique français), yeni bir tür *"Hümaniteler"* (Humanités modernes) uydurulmuştur. Böylece terimler, ilk ve çok uzun süre altında kalmış oldukları anlam yüklerinden boşaltılmış, yerlerine başka anlamlar yüklenmiş olmaktadır. Kısacası, Yunancasız, Lâtincesiz sınıflar açılmıştır.

Demek ki, "klâsik", okulun, sınıfın, kitabın, dersin, eğitim ve öğretimin/yüklemi olmuş oluyor.

"Klâsik" eğitim ve öğretimin kökleri Orta Çağdaki *"Artes Liberales"*te, *"Artes Liberales"*in kökleri ise, İlk Çağdaki *"Paideia"*dadır. Bu kökleri aydınlatmadan önce, "klâsik" sözcüğünün Dil, Edebiyat, Sanat gibi uygarlık öğelerine de yüklendiğini, kimi kez, anlamının genişletildiğini, kimi kez de anlamından saptırıldığını, bir yol, anımsayalım.

Biliyorsunuz, ilkin, Hellen uygarlığından, söz ve boyut yapıtlarında, biçimi sanki, Tanrı Apollon'un elinden çıkmışcasına ölçü, denge, uyum, soyluluk, arılık, duruluk, imdi, yetkinlik yönleriyle zamana bir türlü alt olmamış, anıt-yapıtlara, bunların ustalarına, bunların çağına "klâsik" denirken, ardından, anlam genişletilerek, sırasıyla, başta, Lâtince ve ulusal dillerdeki bu çeşit yapıtlara, ya da ses ve renk yapıtlarına, bunların ustalarına ve çağlarına "klâsik" denmiş, terim, burada, sanki, tanrısı Dionysos olan "romantik"e karşıt tutulmuştur. Böylelikle, uygarlık tarihçileri, Eski Çağda, bir "Klâsik Çağ" dilimi ayırmıştır, onun, "Eski" olup da "Klâsik" olmayan çağlardan ayrıcalığını saptamışlardır.

Yetkinliği yapıtlarında somutlaştırmışların dönemi "Eski" olduğundan mıdır nedir, "klâsik" sözcüğü, dilimizde son zamanlarda kimi kez, pejoratif anlam gamlarına da uydurularak, anlam yükleme-boşaltma, anlam indirme-bindirme işlemleriyle, üniversite çevrelerine değin, güncelleştirilmiştir. "Eski", zihinlerde, kolayca, "eski biçim", "geleneksel", "alışılagelmiş", "olağan", "sıradan", "belli", "bilinen", "günlük", "gündelik", "her günkü", "kanıksanmış", yüklemelerinden, git gide, "eskimiş", "eskipüskü", "yıpranmış", "aşınmış", "kocamış", "çökmüş", "canı çekilmiş", "içi geçmiş", "sönmüş", "bozulmuş", "çağı geçmiş", "çağ dışı", "bozuk", "geri" ve söyleyelim, "gerici" yüklemelerine kaydırılmaya ya da amaçlı kaydırılmak istenmeye yüz tutmuştur. Bu çabanın en belirgin ürünü, "Klâsik Üniversite" sözcüğüdür.

"Klâsik" öğretim ve eğitimin köklerine gelince: orta öğretim ve eğitimin sınıflardan beklemiş bulunduğu erdemin *"Précision"* ve *"Finesse"* olduğuna, yukarıda dokunmuştuk. Bu erdemler "Esprit de Géometrie" ile "Esprit de Finesse"ten başka bir şey olmamak gerekir. Humanistlerin ve Jezüitlerin *Ratio Studiorum*'unun etkisi ve aracılığında, Lâtince ve Yunanca incelemeleri yoluyla, birinci erdemi gerçekleştirenin, ekleme ve çıkarma değişimleri bir yana, özde, ortaçağcıl *Artes Liberales*'in, Aritmetik, Geometri, Astronomi

ve Müzikten oluşan *Quadrivium*'u, ikinci erdemi gerçekleştirenin ise Gramer, Retorik ve Diyalektikten oluşan yine A*rtes Liberales*'in *Trivium*'u olmak gerekir. Bunlar, Trakyalı Dionysios'un saptamış bulunduğu, *Disciplinarum Libri*'sinde, Tıb ve Mimarlık ekiyle, Varro'nun saymış olduğu yedi *Artes,* Aulus Gellius'un *Humanitas* (Eruditio institutioque in bonas artes) dediği şeylerdir. Bunlar niçin *Liberales*'tir? Niçin Humanitas'tır? Niçin *Artes*'tir?

Liberales (özgür, kurtulmuş, bağımsızlaşmış, ya da özgürleştiren, kurtaran, bağımsızlaştıran) tir, çünkü, bu, köleye ve el işçisine değil, *özgür* adama yakışandır, kölenin ya da el işçisinin sırtına binmiş işlerden *kurtulmuş, bağımsızlaşmış, özgür kalmış, özgürleşmiş* adamın uğraşısıdır. Humanitas (adamlık, adımcıl)tır, çünkü, adama gerekli, adam gibi uğraşılardır. Adama, adam olarak yakışan, adamı adam yapan, adamı adam eden, adamı adam saydıran, adamı adamlaştıran, adamı adam olarak varlığa getiren uğraşılardır. "Yabancı" ya da "köle" değil, sanki, "Yurttaş", "Vatandaş", "özgür adam" bu bilgiye adanmıştır. Burada, bir "Adam ülküsü", "Ülküde adam", "Ülkü̈deki Adam", "Son uçta, son amaçta adam" "adam dediğin işte böyle olur", "Adam işte budur" düşüncesi sezinlenmekte, bu yönde kavram, bir *"Humanismus"* (adamcılık, adamcıllık) içermektedir. Ama, bu, "Adamın ülküsü" olan adamın kendisinden başkasını adam sayması ya da adamdan sayması, adamların biribirlerini adamdan sayması, adamların biribirlerini sevmesi *(Philanthropia)* anlamında bir adamcılık'a ya da adamcıllık'a göstergen değildir. Çünkü, *Humanitas* başka, *Humanismus* başkadır. İsterse, *Trivium*'un devlet adamı yetiştirmede, bu eğitimi alanın adamlaşacağı, diğer adamları sayacağı ve seveceği düşüncesiyle, koyabileceği ağırlık anımsanmış olsun, eğer, adama, *Humanitas* yanında, *Humanismus* da verilmezse, bu, "Adam olma" ve "Adam yapma"nın zorunlu koşulu sayılmazsa, Humanitas nasıl olur da *Humanismus* olur? Özcek ve özetcek, *Humanitas,* adamın genel eğitim ve öğretiminde, *Paideia*'da, adama, nelerin verileceğinden sayılıp dökülmesidir. Sokrates için "Derin *humanitas*'ı olan adam" diyordu, Cicero. Çünkü, Sokrates, ona göre, gerçek *Paideia*'yı elinde bulunduran biricik adamdı.

Humanismus'un tam ne olduğunu bilen varsa beri gelsin dememek için kendimi nasıl zor tuttuğumu bilmenizi isterdim. Tıpkı *"Demokrasi"* gibi, o da bulaşıklı bir sözcüktür. Onun için, *Humanismus*'un ne olduğu üzerindeki tartışmayı sona bırakıyorum.

Niçin *Artes*'tir'e gelince: *Artes Liberales*'in kelime olarak evrimi bilinmememektedir. Ama, kavram ve anlam olarak evrimi bilinmektedir. *Artes Liberales,* biliyorsunuz, *Ars*'ın bir nevidir. *Ars* (Beceri), uygulamaya yönelik bilgidir, ürünü nesnel kurallarla kodlanır, *Tekhne*'nin karşılığıdır. *Disciplinae* ise, kuramsal bilgidir, özneye dönüktür, *Sophia* (Bilgece bilgi) ve *Episteme* (kuramsal bilgi) nin karşılığıdır. *Tekhne,* "Klâsik Dönem" de horlanırdı, ama, Arkaik Dönemde horlanmıyordu. Söz gelimi, Homeros'ta, madencilik, dokumacılık, doğramacılık gibi işçilikler, el becerileri *(demiourgoi tekhnai)* birer bilgece bilgi *(Sophia)* sayılmakta, Thales bir işçi değil, düpedüz bilge olmakla birlikte, kimi becerilerinden dolayı övülmektedir. "Klâsik Dönem"de bile, gündelik dilin etkisiyle olacak, *Tekhne, Episteme*'ye yaklaştırılmakta, söz gelimi, Sophokles okçuluğu, Ksenophon ev yönetimini, Thukydides savaşı hem *Tekhne,* hem de *Episteme* olarak anmakta, Aristoteles *Poietik episteme*'den ve *Matematik Tekhne*'den söz etmektedir. Demek, *Tekhne, Episteme*'den ayrı olmakla birlikte, kimi kez, bunlar biribirleri yerine kullanılmıştır. *Tekhnai,* bir yol, uygarlığın içeriğinin sayılıp dökülmesidir. Böylece, *Tekhnai* bir cins olmakta, onun nevilerinden söz edilebilmektedir: 1. *Banausoi* (mekanik işler. Buradan, kaba saba işler ve adamlar). 2. *Demiourgikon, Kheirotekhnikon* (el işleri, el becerileri). 3. *Tekhnai logikai* (uslık), *Semnai* (soylu), *Sophai* (Bilgece) olanlar. *Artes Liberales*'in çevirisi olan *Tekhnai Eleutherini* yaygın değildir, onun yerine, *Tekhnai enkyklini* çok yaygındır, ama, buradaki *Enkyklioi,* bizim bugün "ansiklopedik" dediğimiz ile ilgili değildir. "Ansiklopedik"in Yunancadaki karşılığı *Polimatheia*'dır. *Enkyklioi*'daki *Kyklos* yıldızların çevrimsel ve ardarda devinimleri etkisiyle, "günlük", "gündelik", "hergünkü", "sıra sıra" anlamında kullanılır. Bu, T*a enkyklia mathemata*

(gündelik işler) ve asıl, *enkyklios paideia* (genel eğitim ve öğretim) sözcüğünde yansır. Bu genel temelde, Tıb, Hukuk, Felsefe gibi yüksek öğrenimleri yapmak olanaklıdır.

Tekhne, kökte, büyü ve sihir gibi adamlık ama us dışı işlere, becerilere, sonra, Tıb gibi ussal becerilere dendi. Arkaik ve Klâsik Dönemde, *Tekhne* el becerisi anlamına geliyordu. Becerinin *Tekhne Rhetorike* (Söz söyleme becerisi) olarak anılması, hele, sofistlerle, bu becerinin kurallarının derlenmiş, toplanmış ve bir el kitabında sunulmuş olması gözü peklik ve acarlık sayıldı. Aristoteles'te, *Tekhne* ussal, yaratıcı, ürüne yönelik bir *Habitus,* bir *heksis* (yol açan, yol yapan yeti ve yetenek) tir. Çünkü, ona göre, öyle bir bilim vardır ki, bu, zorunlu ya da doğal varlıklara karşıt bulunan olanaklı varlıkların, bir yapıcı, bir usta eliyle yapımı, varlığa getirilmesi, becerilmesi, oluşturulması, ürünleştirilmesi işini, *Poiesis*'i, bilmektir *(Poietik episteme).* Hellenistik Dönemde *Tekhne,* Stoalı için bir *Katalepsis*'tir: adama yararlı bir amaca yönelik, yöntemle, akla uyarak örgülenmiş bir bilgidir. Epikurosçu için ise, yaşam yararına iyi amaçla yapılan yöntemli bir *Habitus*'tur *(Heksis hodopoietike).* (Ars est potestas uia, id est ordine, efficiens). Bu, bugün, Teknik dediğimiz anlama yakın (Bankacılık, Ziraat, Sanayi, Artistik Eylemler) dır. Yararsız olanlar için *Tekhne,* başına, *kako-* (sözü kötü amaçla kullanma), *pseudo-* (resim), *mataio-* (canbazlık, hokkabazlık) ön takılarını almaktadır.

Platon'a gelince: O, biliyorsunuz, "Klâsik" ya da Yüksek eğitimin, *Paideia*'nın temelini atan iki kişiden biridir; diğeri Isokrates'tir. Bunlar, Yabancı'nın ya da Köle'nin değil, yasalar önünde özgür olan kişilerin, Seçkinlerin, Atina aristokratlarının eğitiminde, araç bakımından kökten ayrı, ama, düşmanlarına karşı, bu işini bilir güdüm ve yönetim adamlarına, akı kara, karayı ak gösteren bu "evcil hayvan avcıları"na, sofistlere karşı, birleşiktirler. Çünkü, ikisi de, özgür, *liberalis* adamın yüksek düzeyden eğitiminin, sofistlerinki gibi yapay değil, gerçekten bir *Humanismus*'un, adam yapma'nın hocalarıdır. Amaçları, Felsefeye, iyi ideasını, varlık verici ve doğru bilgiyi öğretici ışığında, tanımaya yatkınlaştırmaktır. Ama, Isokrates, bunu, "littéraire" yoldan, "éloquence" ile, Platon ise Matematik ve Felsefe yolundan gerçekleştirmek istemekteydi (Lâtinlerde Cassiodorus ile Boetius, Fransızlarda Apollinaire ile Mamert karşıtlığında olduğu gibi). Ama, biliyorsunuz, Platon şairleri siteden kovamamıştı, Isokrates de, Matematiğin ve diyalektiğin eğitimdeki rolünü onaylamıştı. Adam yetiştirmede Edebiyat ve Bilim ana öğeleri, daha sonraları, durmadan hep orta öğretimi etkileyecektir.

Bu *Paideia,* bu yüksek düzeyden eğitim, niçin yüksektir? Çünkü: 1. Özgür sitenin aristokrat ülküsüdür. Köle işe değildir. Köle olmayanın işidir. *Tekhne*'ye karşıdır. *Esprit*'ye yöneliktir. Kafa elden üstündür. 2. Arkaik Atina eğitiminin öğeleri gymnasium'da beden eğitimi, artistik alanda dans, koro şarkısı, resim, lyra çalmak, entellektüel plânda ise okumak, yazmak, saymak, edebiyat olarak Homeros'u okumaktan başka bir şey değildir. Oysa, *Paideia*'da Matematik, Astronomi, Gramer, Felsefe gibi yüksek bilgiler vardır. 3. Bir çeşit "sous-développé" gibi "sous-sagesse" (mimari, denizcilik, tıb) olanla ilgisi yoktur. Bunlara günümüzün, güzeli konu alan Resim, Yontu, Tiyatro gibi plastik sanatları da katıldıkta, elde edilen "Uygulamalı Bilimler"ine karşıttır. Çünkü, bu bilimler maddeye, duyusala bağlı, *Mimesis* temellidir, imdi, öz bildirici değildir. Taklidin taklididir. Oysa, kafaya yönelik *Paieia,* öze dönük olduğu için, *Tekhne*'den yüksektir.

Hellenistik Dönemde ise, *Artes Liberales*'i öğrenmek değil, öğrenmiş olmak gerekti. O, daha yüksek düzeyden bir eğitim formuna hazırlıktı, Felsefe'ye bir girişti. Onun için en yüksek *Ars* değildi –En yüksek Ars, *Tekhne Peri Bion*'dur, *Ars (bene) vivendi*'dir, imdi, *Paideia*'dan kaç kaçabildiğin kadar– *Artes Liberales,* tıpkı, Platon'da Matematiğin durumunda olduğu gibi, *Propaideia, Propaideumata, enkyklios paideia, enkyklia mathemata*'dır. Bunu yapıp da felsefe yapmayanlar Penelope'nin sevdalıları gibi beslemeleri elde etmişler, ama, hanıma değememişlerdir; Odysseus gibi, Hades'te ölülerle konuşmuşlar, ama, kraliçeyi görememişlerdir; kulpu yakalamışlardır, ama, testiyi kaldıramamışlardır, küçük gize ermişlerdir, ama, büyük gize erememişlerdir; süt içmişlerdir,

ama, ekmek yiyememişlerdir. Seneca'nın da "bayağı", "oyunluk", "enkyklios = liberales" ve "Bilgelik" olarak dörde ayırmış olduğu becerilere bakılacak olursa, demek, *Artes Liberales*'in, Hellenistik öğretimde, ne öz ne de amaç olmadığı bir kez daha saptanmış olur. Orta Çağda eklemeler ve çıkarmalarla birlikte, yolunda yürüyen *Artes Liberales*'in *Quadrivium*'una, XIV. yüzyılda, evrenin nicelik orantılarıyla kavranılabilir olduğuna inananlar, Matematiği bir *revelatrix omniveritatis,* (her tür gerçekliğin bildiricisi) olarak gören Hesapçılar unutulmamak üzere, XVI. ve XVII. yüzyıldaki, Modern Bilim olarak, konuca ve zihniyetçe bir yeniden açılma gözüyle bakabiliriz. Böylece, *Artes Liberales,* ya uygulanan bilgeliğe giriş, ya Bilgeliğin ta kendisi (Bilim anlamında bilgelik, başka deyimle, bilimsel bilgiye güvenç, bilimsel bilgiye inanç, bilimsel zihniyet), ya da Tanrı üzerine bilgi, *Sacra Doctrina* buyruğunda bir hizmetli olmaktadır.

Böylece "Klâsik" sözcüğüne bindirilmiş anlamlara, *"Artes Liberales"* yoluyla ve onun *Humanitas* ve *Paideia* gibi yardımcı ana göstergenleriyle sergilemeye çabaladık ve bu sözcük için başlamış bulunduğumuz yere döndük: adama "Précision" ve "Finesse" erdemlerini, özellikle, sınıfta verebilecek adamlık ürünler. Bir de, adama, yine, adamlık ürünlerin kimi dilimlerinin *Okul*'da verilmesi sorunu vardır. Bu, bizi "Skolâstik"in ne olduğunu sormak durumuna getirip bırakır: Skolâstik nedir?

Skolâstik biliyorsunuz, ad olarak "Skolâstik Felsefe"ye ve "Skolâstik Filozoflar" topluluğuna denir. Sıfat olarak ise, okulluk, okula ilişkin, okulla ilgili demektir. Bu sıfat okul hocasına, okulda okutulanlara, okulda okutulan felsefelere, okulda doğan, öğretilen ve ölen felsefelere, bunları okutma yöntemlerine. Kiliseye bağlı okullarla, yaklaşık, X.-XVI. yüzyıl arasında, Batı üniversitelerindeki felsefe öğretisine, bu öğretinin konusuna, ana çizgilerine, yöntemlerine, bu öğretimi yapanların zihniyetlerine yüklenebilir. Onun için, "Skolâstik", yalnız, Kiliseye bağlı okullarda ve 'Orta Çağda üniversitelerde okutulan, genel olarak, aklın doğal ışığının verdikleriyle tanrısal esinin verdikleri arasında bir uyum arayan, Dinle uzlaşmak isteyene, *Geneller* üzerinde de durmadan kavga eden, bu işler için, özellikle, Aristoteles gibi yetkili sayılanlara başvuran, bu sırada tasımla yapılan usavurmayı yöntem olarak kullanan ve Tanrıbilim sayılan felsefe değildir. "Skolâstik" okul felsefesine yüklem olduğu için platoncu, arsitotelesçi, stoacı-epikurosçu, yeni platoncu, dekartçı, kantçı, hegelci, marksçı, russelci... ya da her tür *–isme*'ci, "Skolâstik"ten söz etmek olanaklıdır. Bu arada, Hellenistik Dönem sonlarından XVI. yüzyıl başlarına doğru uzanan zamanda, Orta Çağda yapılmış felsefelerin tümünün Tanrı Bilim anlamında yapılmış felsefeler olduğu, imdi, onların "Skolâstik" olduğu da sanılmamalıdır. Bu bakımdan, artık, "Skolâstik" sözcüğü Orta Çağ Felsefesini betimleyen sözcük olarak bir yana bırakılmış, onun yerine "Orta Çağ (Mediéval) Felsefesi" deyimi yerleştirilmiştir bile. Tam anlamıyla "skolâstik" olan, başlangıçta belki yalnız St. Anselmus'un felsefesiydi. Çünkü, Hıristiyan dininin dogmalarıyla, Hellen Felsefesini uzlaştırmak için *Eski*'lerin metinlerini tasımlar yapa yapa genişletme *(Lectio)* ve Tartışma *(Disputatio)* dan oluşan yöntem olarak Skolâstik'in temellerini o atmıştır. Skolâstik Yöntem, özünde, tartışma sırasında, tasımla yapılan ince ince usavarmaların sonuçlarını söz konusu soruna kanıt olarak getirmektir. Usavurmanın öncülleri kutsal olan ya da olmayan kitaplardan, şairlerden, filozoflardan, hukukçulardan, akıldan gelir, ya da getirilir, ama, *Eski*'lerden getirilerek genişletilen metinlerden kimi kez, sözcüklere ve tarihlere uymayan yükler yüklenir. Ele alınan sorunlar parçalanır (Analiz), olumlu kanıtlar, "Evetler", bir yana, olumsuz kanıtlar, "Hayırlar", öte yana öbeklenir, sonuca aykırı olanlar atılır; en sonda, söz derlenir, toplanır (Sentez). Amaç, Hıristiyan inanç taşıyıcısı olan öncülleri, Hıristiyan dogmaları, Hellen ya da Hellenistik felsefe önünde yasalılaştırmak, onları biribiriyle uzlaştırmak çabasıdır. Bu, dışarıya, gözleme, yürüyen hayat gereksinmelerine yönelik öğrenim yapacak, kendini doğrudan doğruya gözlemle yenileyecek yere, okulda, istendiği gibi, bölmeler, ayırtlar yaparak, sözde akıllar yürüterek, geleneksel savlar ve sorunlar içerisinde yuvarlanıp gitmek, kapanıp kalmaktır. Skolâstik'in pejoratif anlamı işte buradan kök alır. Ama, belli dillerden bağımsız olarak, kavram ilişkilerini tıpkı cebirde olduğu gibi, çok genel düzeyden gösterebilecek bir düzenek

ararken, Orta Çağın "Spekülatif" denen gramerine benzer bir *Mathesis Universalis* denerken, XVII. yüzyılın bilim adamı filozofları da hiç durmadan kavramlar arası ayırtlar, bölmeler yapmışlar, akıllar yürütmüşler, böylece, tıpkı Skolâstikler gibi davranmışlardır. Bu yönden, onların bu çabalarına "Bilimsel Skolâstik" denmektedir. Ama, yine, denmektedir ki, Skolâstik düşünce, bilimsel düşünce eliyle kovulduğundan, adam, Modern Çağı yaratmıştır. Öyleyse, *Modern* nedir?

Modern (Modernus), VI. yüzyıldan sonra, Lâtincede, "Yenileyin" anlamını taşıyan bir sözcük belirdi: *Modo.* X. yüzyıldan başlayarak da Felsefe ve Din tartışmalarında kullanıldı. Bu kullanılışı sırasında bu sözcük, altta gizlenmiş birtakım anlamaları da sırtına yüklendi: "Düşüncedeki açıklık, özerklik, özgürlük", "Kiliseden, bu arada, başka otoritelerden bağımsızlık", "En son ortaya çıkarılan olaylar", "En *yeni* dile getirilen düşünceler üzerine bilgi", "Tembellik ve gündelik alışkanlığı, bir yol, geleneği (Skolâstik)'i kırmak, yıkmak" gibi, "Düşüncelerin gerçek atılımlı ve zorunlu değişmeleri" gibi.

Pejoratif kullanılışında ise, sözcük, "hafiflik", "Değişiklik olsun diye değişiklik sevgisi", "Ön ya da ardıl yargılarla, geçmişi ve geleceği, geçici izlenimler uğruna boşlama, bırakma", "Gelenekle ipleri koparmış, geçmişle bağ kuramamış", "Yenilik olsun da ne olursa olsun" diyen düşünce, "Liyakati külleyen, reklâm endüstrisiyle var oluşturulmaya çalışılan şey" anlamlarına geldi.

Teknik terim olarak kullanılışında *Modern,* Orta Çağ'ın karşıtıdır. Kimi kez de çağdaş (contemporain) ın karşılığı olarak düşünülebilir. Ama, "çağdaş" olan nice şeyler vardır ki *Modern* değildir. (Salondaki televizyon, mutfaktaki su küpü). Bu terim Skolâstik'in de karşıtıdır. "Modern Tarih", "Modern Felsefe", "Modern Bilim" dendikte, terimler belli içeriklere göstergendirler. Söz gelimi, "Modern Felsefe" denen felsefenin Bacon ve Descartes eliyle kurulmuş felsefenin göstergeni, "Modern Bilim" denen bilimin ise, Galilei eliyle kurulmuş bilimin göstergeni olması gibi. Bu bilimi "modern" yapan, "yeni" yapan şey, "eski"den ayıran şey, yönteminin yeniliğidir. O da, adamın, bunca çabadan sonra bulduğu, önermelerin genel, zorunlu ve doğru olduklarını sağlayabilen biricik, tek yöntemdir: Deneyimsel Yöntem. Bu, ölçülebilir öğelerle gözlem verilerini birebir karşılıklılık kurma yoluyla karşılığa getirdikten, başka deyimle, ölçtükten sonra, bu ölçülmüş öğeleri yine, Matematiğin olanaklı ilişki kitaplarına dökerek, yeni baştan alıcı gözlemler yaparak, matematiksel eşitlikler, eşdeğerlikler, denklikler kurmak, bundan yararlanıp bilinenler yardımıyla bilinmeyenleri çıkarmak yöntemidir. Yukarıda belirtmiş olduğumuz gibi, *Quadrivium*'un, temel konum ve düşünüş yönünden, Modern çağda bir açılımıdır: Evren uyumsuz değil, uyumludur, bu uyum gözlemler yoluyla, Matematikle ölçülebilir, bu yüzden de önceden kestirilebilir. Kökleri, tâ Mısır, Mezopotamya uygarlıklarına değin vardırılabilecek bir düşünce!

Böylece, *Klâsik, Skolâstik* ve *Modern*'in hem biribirleriyle ilgili, hem de karşıt anlamlarını toparlamak olanaklı. "Klâsik", "Arkaik"in karşıtıdır. Ona görece "modern"dir, yenidir. Ama, Eski Çağ'da yer almış olmak bakımından "eski"dir. Her çağın, geleceğin bile, *Paideia* ülküsü olarak düşünülürse, moderndir, yenidir, düşünülmezse, eskidir, aşılmıştır. "Sınıfta okutulan" olmak bakımından okulda okutulana benzer; bu anlamda Klâsik skolâstiktir, hele, *Trivium* bakımından. Oysa, adamı Hıristiyan tanrısı olmaksızın yetiştirmeyi ümit ettiğinden, Skolâstik'e karşıttır, onun tersidir, özellikle, *Quadrivium* bakımından, "Skolâstik", tam neyse, işte o şekliyle, sınıfta okutulansa, Skolâstik, klâsiktir. Tanrı-merkezcil olmakla, kendi çağının ülküsü olarak düşünülürse, "modern"dir, "çağdaş"tır, "klâsik"e karşıttır. Sadece "orta çağcıl" değildir. Geçmiş olarak düşünülürse, "eski"dir, "eskimiş"tir, "geri"dir, "geride"dir. "Modern", *Artes Liberales*'in konuca ve ruhça bir açılımı olarak düşünülürse, "klâsik"tir, "eski"dir, o, sınıflara mal olmuş ise, "klâsik"tir. Artık, okula mal olmuşsa, "skolâstik"tir. Yöntem olarak, baştan aşağı yeni, ilk olmakla "klâsik" değildir. Eskilerin kitaplarına dayalı, tasımla yapılan usavurumlar yerine gözleme dayalı matematik usavurmayı geçirmekle, "skolâstik"e tam karşıttır, "modern"dir. "Modern" geçmiş bir belli

zamanda olmakla, "eski"dir, "eskimiş"tir, biricik sağlama yöntemi olarak, zamanın üzerine çıkmış yeni, hep yeni modern, hep modern ileri, hep ileridir. Niçin? Çünkü, birikip artarak *ilerleyen* bir eğri, bir ilerleme, bir yükselme eğrisi çizen biricik doğru bilgi, ileriliği tüm adamlar önünde genel, zorunlu ve doğru yoldan belgitlenebilen, kanıtlanabilen, onun için de genel geçerlikliçe sağlanabilen *biricik,* tek bilginin, bilimsel bilginin sıfatıdır. Adam, böyle bir bilgiyi elinde bulundurduğuna göre, her zaman yeni, her zaman ileri, her zaman ilerici, her zaman çağdaşın gizini, daha doğrusu, ölçütünü bulmuş olmaktadır. İşte bu yan ve bu yön, bizi, tartışmasını sona bırakmış olduğumuz *Humanismas* üzerine, Adamcılık, Adamcılık üzerine getirip bağlamaktadır: Yukarıda belirtmiştik, *Humanitus* başka, *Humanismus* başkadır. *Humanitas* hem adamlık ürünlerin, başka deyimle, ekinin ve uygarlığın ta kendisidir, hem de, adama bu ekinim ve uygarlığı kazandırmaktır. Ama, *Humanisṃus,* –bütün -isme'ler gibi XVIII. yüzyıl terimidir– adamın evrendeki yerinin ve anlamının ne olduğunu sormak ve yanıtlamaktır; adamı, bir çeşit alıştır. Bu bir Din ve Duygu sorunu mudur, yoksa, Bilim, Sanat, Felsefe, Tanrı Bilim sorunu mudur? İşte, size, önümüzde sonsuzca tartışılacak bir sürü sorun. Eğer, *Humanismus, Humanitas*'ın öğelerinden biri sayılırsa, aralarında bağ kurulur. Sorulara verilen yanıtlardan birkaçını dizersek, kendimizi çeşitli *Humanismus*'lar önünde buluruz: "Edebi", "Klâsik", "Orta çağcıl", "Okulluk", "okul-karşıtı", "usçuluk-karşıtı", "var oluşçu", "Marxçı", "tüm-dünyalık", "Yığıncı", "Bilimci", "yapısal dilbilimci", "Adam bilimci", "Müslüman", "Yahudi", "Budist"...

1. Adamcılığın "edebi" olanı (Humanisme Littéraire): Bunda, adamlık ürünler dilde yansır, Dilde görünür, imdi, Dili incelemek adamı adam yapar, Adam, tüm Dilin sanatları ve becerileriyle yetişir, görüşü yansır. Ama hangi Dilin? Her ulusal dilin mi? Belli ulusal dillerin mi? Yunanca, Lâtincenin mi? Eğer, bu dil ancak Yunanca ve Lâtince olur, denilirse, bu *Humanismus,* "klâsik" olur.

2. Adamcılığın orta çağcıl olanı (Humanisme médiéval): *Artes Liberales*'teki *Trivium* aracılığıyla, Hıristiyan Orta Çağ, Dil'i bir "adamlık ürün" taşıyıcısı olarak inceledi. Bu taşıt aracı, taşımış olduğu değerlerin hizmetlisiydi. Nasıl, Romalı *Trivium*'u, Tanrıları, felsefî ideolojileri ve siyasal amaçları için araç olarak kullandıysa, Hıristiyan Orta Çağda, Romalıların bu dilini *Tanrı Logosu*'nu anlamakta araç olarak kullandı. Dilin bu son türde ve bu son türden kullanılışı, *Renaissance* adamına sanki üzerine kara-kura çökmüş(!) etkisi yapacaktır.

3. Adamcılığın okulluk olanı (Humanisme Scholastique): Hıristiyan Orta Çağda Skolâstikler, kaynağı Tanrı, tanrısal esini *Kitap,* Teofanisi Evren olan düşüncelerinin temelli olduğunu göstermek için eşi bulunmaz bir araç, bir düzenek düşündüler: *Spekülatif Gramer.* Onlar, bununla, dillerin karışıklığını aşarak kendilerini anlatabilecek bir Dil'e kavuşmuş olacaklardı, kısacası, Hıristiyan dogmalarını anlamak için şu var olan diller (Yunanca ve Lâtince) yetmezdi. Öyle yeni bir dil düzeneği kurmalıydı ki, onunla, Hıristiyan dogmaları hem anlayabilsinler, hem anlatabilsinler. İşte böyle bir aracı düşünme, düşünmüş olma skolâstik bir adamcılıktır.

Ama, bu, tıpkı, adamın kalıtımsal olarak getirmiş olduğu genlere el vurma, karışma, el koymada olduğu gibi, Düşünce'ye el vurma, el koyma, karışma'dır. Varlık (Obje) – Düşünce– Dil doğal sırasını, Dil = Düşünce'den yararlanarak, değiştirip, bozup, karıştırıp, Dil → Düşünce → Varlık sırasına sokmaktır. Varlık doğal sıralamada herhangi bir bağımsız değişkendir. (İster gerçeklik olsun, ister olmasın, ister akla uygun olsun, ister olmasın). Dil, bağımlı değişken, doğal sıralamada Varlık'a bağlı. Ama, onu, sanki, Varlık'a bağımlı değilmiş gibi, bir kez bağımsız değişken olarak kurdunuz mu, onunla, Dil = Düşünce eşitliğinden yararlanarak, Düşünce'yi evirip çevirmek, devirip dürmek, gerekiyorsa, gerektiği biçimde, isteniyorsa, istendiği biçimde, değiştirmek, sonuçta, doğal sırayı bozmak = Dil'i bozmak, olanaklaşır. Bu, Mızrak'a, o Mızrak'ın sığabileceği bir çuval dikmektir. Oysa, hiç "Mızrak çuvala sığar mı?". Bu soruya, "Minareyi çalan kılıfını hazırlar" yanıtı verilebilir. Dil'in bir yandan Varlık'la, diğer yandan Düşünce'yle olan eşitliği, böylece, sözgelimi, siyasal

güç, ya da dünya egemenliği uğruna "Her araç yasaldır" savından çıkanlar, tıpkı genlere karışmada, genleri karıştırmada olduğu gibi, Dil'e, karışırlar, ya da Dil'i karıştırırlar. Böylece Düşünce'yle karışmış, ya da Düşünce'yi karıştırmış olurlar. Bunu yaparak, hem, tıpkı, sofistlerde olduğu gibi, Dil yoluyla Obje'yi değiştirecek kadar gözü pekleşirler, hem de adamın Dil yoluyla Varlık'ı yarattığını söyleyecek kadar acarlaşırlar, hem de, bir uçta, normaller psikolojisinin öğrenme konusunun bir parçası olan Dil, Telkin, Propaganda, "Beyin yıkama"ya, diğer uçta, anormaller psikolojisinin Dil ve Düşünce bozuklukları konusuna, en sonda da artık, Psikiyatri Kliniğine gelir dayanırlar. Dil yoluyla Varlık'ı, en sonda, Düşünce'yi değiştirmek becerisi, "Artes Luducrae" (Oyunluk beceri, oyunca becerisi), kimi kez filozofların da eline geçebilir. Söz gelimi, "Varlığın ta içinde çelişki olduğu" sözü gibi, felsefe savları, bilimsel yöntemle kanıtlanamazken, bir "söz" iken, bildik gözlerinde değil, yabancı gözlerinde gerçek yerine geçirilmeye, gerçek yerine gösterilmeye kalkışılır. Bu oyuncu ya da oyunluk beceriyi o anda sezen, ya da sezdiren, yine, felsefenin kendisidir.

4. Adamcılığın okul-karşıtı olanı (Humanisme anti-scholastique): Orta Çağdaki Spekülatif Gramer'e karşı, Petrarca'nın elçisi olduğu bir *Humanismus*'tur. Ona göre, "Adamlık ürünlerle biçimlenmiş", "Adam" dediğimiz, yalnız, İtalyandır. Çünkü, Petrarca, yetiştirilmiş adam ile İtalyan'ı anlamaktadır, onları anlamdaş kullanmaktadır. Ulusal diller, demek, Skolâstik bir Hümanizma'yı silip süpürmüş, götürmüş, kaçırmıştır.

5. Adamcılığın usçuluk-karşıtı olanı (Humanisme anti-rationaliste): Bu, Hegel'in "Ne ki gerçektir, o, ussaldır; ne ki ussaldır, o, gerçektir" savına karşı olarak, gerçeği, bu arada, adam denen gerçeği, ussal olanda, genel kavramda değil, şu dünyada aramaktadır (Merleau Ponty gibi). Asıl gerçek, bu arada, adam denen gerçek, uslaşmış olan, ya da usa girmiş olan değil, usa girmemiş olandır (Hegel'in kendine yabancılaşmış Tin dediği şey). İşte, Husserl'in fenomenolojik var oluşçuluğu denen şey budur. Bu, adamın kendi bedeniyle, adamlık ürünlerin zamandaşlığını denemekte olmasıdır, yaşamasıdır. Bu, adamın yaşanmış denemesini, baştan sona, ancak, Edebiyat yansıtabilir, dile getirebilir, dile dökebilir, dilden dökebilir. Yoksa, Skolâstik bir felsefe, soyut kavramlarla uğraşıp duran bir felsefe dile getiremez. İmdi, Felsefe Edebiyatın da kendisidir. Adamın kalıtımla getirdikleriyle getirmediklerinin zamandaşlığını deneme = Yaşama, ancak Edebiyatla dile getirilebildiğine göre, bu, bir *belli* dilin *Humanismus*'u demek olmayacak mıdır?

6. Adamcılığın var olmakta - oluşçu olanı (Humanisme existentialiste): Adamcılık *Humanismus,* "klâsik", "beylik" biçimiyle, öyle bir düşünce ve eylemler örgülü bütünüydü ki, yüzü tanrısala değil, adamlık'a, arkası adamlık'a değil, tanrısal'a dönüktü. Buna göre, adam, Tanrısız olarak da, kendi kendini kurabilir, varlığa getirebilir, (var) oluşturabilir, kendi kendine de ayakta durabilir. İşte, kimi kez, var oluşçuluğun bir *Humanismus* sayılmasının kökü buradadır.

7. Adamcılığın Marxcı olanı (Humanisme marxiste): Buna göre, adamdan sayılan yalnız, dünya işçileridir. Ama, bunu tutan bilim adamları ve filozoflar "işçi (ouvrier)" ve "seçkin" yanında yeni bir tür sınıf yaratmışlardır: "Kafa emekçisi (Travailleur intellectuel)". St. Simon, bu seçkinlere, istediği kadar "inutile classe d'une culture inutile" desin dursun, bunlar, bu kafa emekçileri kendilerine, kökü ta Klâsik İlk Çağdaki *Tekhne-Episteme* ayrımına varan, *Episteme*'yi, *Tekhne*'den üstün tutan düşüncenin uzak etkisiyle midir, nedir, "ouvrier" demezler. Böylece, *Episteme*'yi *Tekhne*'den üstün tutmuş olurlar. El beceriksizlikleri yüzünden, kimi kez, gözünde gülünç düştükleri işçinin de ülküsü, elini kullanmaktır; söz gelimi, sendika başkanlığıdır. Bu da Çağın, "az çalışıp, çok kazanmak" ideasına uygundur.

8. Adamcılığın tüm-dünyalık olanı (Humanisme mondial, tüm dünyalık adamcılık): Çağımızda, adamlık ürünler, yeryüzüne yayılmış, *iletişimle* adam yığınlarına sinmiştir. Öyleyse yeryüzündeki bütün adamların *iletişim*'e girebileceği ve "adamlık ürünler" denen

anlamları taşımaya elverişli olan nasıl bir dil aracı, ya da düzeneği geliştirilebilir? İşte, bu soruyla ilgilenip, yanıt arayan bir *Humanismus*'tur bu.

9. Adamcılığın yığınla ilgili olanı (Humanisme de Masse, yığın adamcılığı): Dil denen varlık, "adamlık ürünler" denen varlığa denk mi? Bunların ilişkileri içli dışlı mı? Başka deyimle, dil denen varlık, adamlık denen tüm ürünlerin tüm içeriklerini taşıyabilecek bir araç olacak kadar geniş bir tümellikte midir? Bu soruya, "Evet, Dil öyle bir tümelliktedir" diyenlerin *Humanismus*'u bu.

10. Adamcılığın bilimci olanı (Humanisme Scientifique, Bilimci adamcılık): Adamcılık, Bilimle gerçekleşecektir, düşüncesinde olanların *Humanismus*'u.

11. Adamcılığın "Budist", "Yahudi", "Hıristiyan", "Müslüman" olanları, adamın bu dinlerden birinde olmakla adam olacağını düşünen bir *Humanismus.*

12. Adamcılığın adam bilimci olanı (Humanisme Anthropologique, adambilimci adamcılık): Gerçeğin, bu arada, adam denen gerçeğin değil, ama, kavramların felsefeleri olan Var oluşçuluk. Diyalektik Materyalizm gibi kavram felsefeleri, dil felsefeleri, Yapı (Structure) felsefeleri Adam'ın ne olduğunu bildiremezler. Bunlar Adam'ı öldürmüştür. Nietzsche nasıl "Tanrı öldü" diyor idiyse, işte tıpkı bunun gibi, "Adam öldü". Adam'ı bize, değerli ve sağlam bir bilgiyle bildirecek, adamın üzerine örtülmüş örtüyü yeniden açacak bir araştırma gerek; bu, yeni bir Adam Bilim'dir. Bunu, aralarındaki ayrılık artık aşılmış olan Edebiyat ve Bilim'in birliği yoluyla, bilimci adamcılık düşünden de uyanarak, Adam'ı inceleyen bilimler yapacaktır. Demek, bu, Adam Bilimlerine dayanan bir *Humanismus*'tur.

13. Adamcılığın yapısal Dil bilimci olanı (Humanisme d'une linguistique structurale): Nasıl, Hıristiyan Orta Çağ, Romalıların diline kendi anlamlarını taşıtmışsa, tıpkı bunun gibi, bir yapısal-dil-bilimine, günümüz adamının Teknik, Bilim, Din, Sanat başta, kendi ürünlerini taşıyabileceği bir araç yarattıramaz mı? Bir düzenek kuramaz mı? Halk Bilimine (Etnoloji), adam bilimsel (antropolojik) bir içeriği taşıyabilmek, Ruh Bilim'e, bir yapısal (structural) anlamı bilinç altına oturtmak, Marxizm'e Diyalektik materyalizm'i yeniden düşünmek, yazarlara, şimdiye değin hiç alışmadığımız bir yazma biçimi oluşturmak için hizmette bulunan bir Yapısal Dil Bilim bunu yapamaz mı? Yapabilir, umudunda olan bir *Humanismus* önünde bulunmaktayız.

Humanismus'ların bir sayımı, bir dökümü, bir sayılıp dökülmesi karşısında, adamın aklına bir sürü sorular takılıyor: İçinde, Ahlâk, Din, Felsefe, Sanat ya da unuttuğumuz bir başka uygarlık öğesi bulunmayan bir *Humanitas* ile *Humanismus* nasıl bağdaşacaktır? *Humanismus* yalnız Dil, yalnız Din, yalnız Bilim, yalnız Teknik, yalnız Sanat... ile mi verilecektir? *Humanitas*'ın sayımı ve dökümü üzerinde bir anlaşma olsa bile, *Humanitas,* adamı adam etmek hangi dille verilecektir: Dilleri silip Dil yazarak, tüm adamların anlayabileceği yeni bir Dil mi yaratılacaktır? Bu, yepyeni bir Dil mi olacaktır, yoksa, önceden bilinen ve sayılmış dillerden biri mi olacaktır? Hangisi? Tüm adamlar için geçer tek, bir, nesnel, değerli *Humanitas* var mıdır? *Humanismus* tek midir, çok mudur?

Yoksa *Humanismus* (Hümanizma) deyince, kendime ve size soruyorum, herkes kendisine göre olanını mı anlıyor? Tıpkı, kurullarda usûl üzerinde söz alıp da, esas üzerinde konuşan konuşmacılar gibi? Eğer, öyle ise, ne dersiniz, bizim olan bir *Humanismus*'a nerelerden bir çıkış bulunabilir?

Sabrınıza içtenlikle teşekkür ederim, gerçekten teşekkür ederim.*

---

* *Klasik Çağ Düşüncesi Çağdaş Kültür. Klasik Çağ Araştırmaları Kurumu I. Simpozyum.* Yayına Hazırlayanlar: Prof. Dr. Suat Sinanoğlu, Dr. Filiz Öktem, Dr. Candan Türkan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1977, ss. 29-42.

DEDÜKSİYONDA ÖNCÜLLER Mİ YOKSA SONUÇ MU ÖNCE GELİR?

ŞAFAK URAL

Dedüksiyon, geleneksel olarak, verilen öncüllerden sonuç çıkarma işlemi olarak tanımlanır. Hangi öncüllerden ne gibi geçerli sonuçların çıkarılabileceği ise dedüksiyon kuralları vasıtasıyla belirlenir. Sembolik bir dil vasıtasıyla ifade edilmiş bir dedüksiyonda, bu kurallar vasıtasıyla verilen öncüllerden geçerli sonuç elde edilmesi işlemini "dedüksiyonun formel özelliği" olarak isimlendirelim.

Dedüktif bir çıkarım, sadece sembolik bir dile ile değil, mesela bir kıyasta olduğu gibi günlük dil ile ifade edilen önermelerden de meydana gelebilir. Böyle bir dedüktif çıkarımın ise artık öncüllerden sonuca doğru gidilen bir işlem olarak düşünülmemesi gerekir. Bir örnek olarak,

Bütün insanlar ölümlüdür
Sokrates İnsandır

Sokrates ölümlüdür

kıyasını gözönüne alalım. Bu kıyasta öncüller doğruysa sonuç da doğrudur. Fakat böyle bir dedüktif çıkarım, öncüllerin doğruluğunu ispatlamak ve böylece sonuç önermesinin doğruluğunu ispatlamak amacıyla yapılmış olamaz. Çünkü amaç "Sokrates ölümlüdür" önermesinin doğruluğunu ispatlamaksa, bu doğrudan doğruya ispatlanabilir. Hatta böyle bir önermenin doğruluğunu ispatlamak, "bütün insanlar ölümlüdür" ve "Sokrates insandır" gibi en az iki ayrı önermenin doğruluğunu ispatlamaktan daha kolaydır. Bu bakımdan amaç, öncüllerin doğruluğunu ispatlamak ve bu öncüllerden geçerli bir sonuç elde etmek olamaz. Bu durumda dedüksiyonu sadece formel özelliklerini dikkate alarak tanımlamak yeterli değildir. Dedüksiyonun formel özelliklerinden ayrı olarak bir de "epistemolojik özellik"lerinden sözetmek mümkündür. Epistemolojik yönden bakıldığında ise, aşağıda gösterilmeye çalışılacağı gibi, bir dedüksiyonu, sonuç önermesine uygun öncüller arama işlemi olarak tanımlamak gerekir.

Bir dedüksiyonda öncüller ile sonuç önermesi arasındaki ilişki şüphesiz her zaman yukarıdaki örneğe uygun özellikler taşımayabilir. Mesela elimizde doğruluğu daha önce ispatlanmış ve öncül olarak kullanılabilecek önermelerden dedüksiyon kuralları yardımıyla geçerli sonuçlar çıkarmak pekâlâ mümkündür. Hatta böyle bir işlem bilgisayarlar vasıtasıyla da yapılabilir. Nitekim ekspertiz sistemler bu yolla düzenlenmektedir. Fakat ekspertiz sistemler dışında bu şekilde yapılacak bir çıkarımın, yeni sonuçlar arama bakımından pratik bir yararından sözedilemez. Çünkü bu yolun bir değeri olsaydı, iskambil kağıtlarını alt alta dizer gibi rastgele birtakım önermeler *aranır* ve yeni sonuçlar peşinde koşulurdu.

İkinci olarak, aralarında hiç bağ kurulmamış bazı önermelerin bir araştırma neticesinde veya sezgisel bir yolla ya da başka bir yöntemle biraraya getirilmesi ve böylece yeni sonuçlar aramanın mümkün olacağı düşünülebilir. Bu suretle öncüllerden sonuç önermesine gitmenin yararlı olacağı ileri sürülebilir. Fakat böyle bir durumda öncüller ancak üzerinde düşünülen bir problem dolayısıyla biraraya getirilebilirler. Mesela, eğer yeşil kalemimi arıyorsam ve bir anda bütün tüm kalemlerimin okulda olduğunu hatırlarsam, "bütün kalemlerim okuldadır", "yeşil kalemim de bu kalemlerin arasındadır" şeklinde ifade edilebilecek öncüllerin bir araya getirilmesi ve o halde "yeşil kalemim okuldadır" gibi bir çıkarımın yapılması sözkonusu olabilir. Fakat yeşil kalemimi aramıyorsam, söz konusu öncüllerin bir araya getirilmesi için de bir *sebep* yoktur. Yani kısaca, öncüller yine bir amaç için (yani bir sonuç önermesi dolayısıyla) biraraya getirilmiş olmaktadır.

Bu durumda, formel bir işlem olarak dedüksiyonu, öncüllerden geçerli sonuç elde etme yöntemi olarak tanımlamak mümkün olmakla beraber dedüksiyonun bir de epistemolojik özelliklerinden sözetmenin gerekli olduğu görülmektedir. Çünkü dedüksiyon,

sembolik bir dille ifade edilen öncüllerden geçerli sonuç elde etmekten ibaret değildir. Dedüksiyona, –daha doğrusu dedüktif çıkarım kurallarına– verilen bir önermeye, yani sonuç önermesine uygun öncüller aramak amacıyla da başvurulmaktadır.

Verilen bir önermeye dedüktif çıkarım kuralları çerçevesinde öncül arama ihtiyacı, bu önermeyle ilgili olarak soracağımız "niçin" sorusuna bağlanabilir. Mesela "kar beyazdır" önermesi "kar" terimiyle işaret edilen nesnenin beyaz olmasından dolayı, kısaca, kar beyaz olduğu için doğrudur. Fakat "niçin kar beyazdır?" sorusu karşısında, karın kimyasal özellikleriyle, kırılma kanunlarıyla, fizyolojik özelliklerimizle ilgili bilgi veren önermelere dedüktif bir çıkarımın öncülleri olarak ihtiyaç duyulur.

Nitekim "Sokrates ölümlüdür" gibi bir önermenin doğrulanması belgelere dayanarak ve bu isimde bir filozofun Antikçağ'dan günümüze kadar yaşadığını gösterecek bir delil olmadığını söylemekle doğrudan doğruya yapılabilir. Fakat, Sokrates'in niçin ölümlü olduğunu açıklamak istersek, öncül olarak mesela bütün insanların ölümlü olduğunu kabul etmek gerekir. Böylece, bütün insanlar ölümlüyse ve Sokrates de bir insansa, Sokrates'in niçin ölümlü olduğu dedüktif bir çıkarım vasıtasıyla cevaplandırılmış olur.

Dikkat edilirse, sonuç önermesine uygun öncüller aranırken dedüktif çıkarım kuralları bir kenara bırakılmamaktadır. Diğer bir ifadeyle, öncüllerle sonuç önermesi arasında geçerli bir bağın kurulabilmesi, dedüksiyonun formel bir şekilde ifade ettiğimiz kurallarına uyulmasıyla sağlanmaktadır. Nasıl konuşurken veya yazarken gramer kuralları düşünmeden kullanılırsa, aynı şekilde dedüksiyon kuralları da öncüllerin biraraya getirilmesinde kullanılır. Gramer, konuşurken veya yazarken farkına varmadan uyduğumuz kuralları bildirirken, dedüksiyon kuralları da öncüllerin ne şekilde bir araya getirilmesi gerektiğini ve öncüllerle sonuç arasında ne zaman geçerli bir bağın kurulabileceğini bildirir. Yani dedüksiyon kurallarını da günlük yaşayış içinde öğrenir ve alışkanlıklarımızla kullanırız. Bu sayede şu veya bu şekilde karşımıza çıkan veya çıkarılan yani *bize verilen* öncüllerden gerekli sonuçları çıkarabilir ve davranışlarımıza yön verebiliriz. Mesela tanıdığımız bir kişinin aldığı piyango biletinin numarasını biliyorsak ve o numaraya bir ikramiye isabet ettiğini öğrenirsek, yani bize öncüller verilmişse, adeta farkına bile varmadan daha önce öğrenmiş olduğumuz ve kullanılmasını alışkanlık haline getirdiğimiz dedüksiyon kalıpları yardımıyla, o tanıdığımız kişinin artık zengin olduğu sonucunu çıkarırız. Bu çıkarımda öncüllerden sonuca doğru bir gidişin olması, öncüllerin bize hazır olarak verilmesinden ileri gelmektedir. Nitekim hiçbir sebep yoksa, tanıdıklarımızın piyango bileti alıp almadığını ve bu biletlere bir ikramiye çıkıp çıkmadığını araştırmayız. Fakat bir tanıdığımızın birden bire zengin olduğunu öğrenirsek, bu durumun sebebini, uygun öncüller aramak suretiyle açıklamaya çalışırız.

Hangi dedüksiyon kalıplarının veya dedüktif çıkarımların geçerli sonuçlar verdiğini araştırmak, bir bilim olarak mantığın konusu içine girmektedir. Mantıkta, sembolik bir dil vasıtasıyla hangi çıkarımların geçerli olduğunu tıpkı bir matematik işlemi yapar gibi hesaplamak mümkündür. Fakat sonuç önermesiyle öncüller arasında kurulacak bağın sadece dedüksiyon kuralları vasıtasıyla belirlendiğini söylemek eksik olacaktır. Çünkü, öncül ve sonuç önermeleriyle ifade edilen olaylar arasında ayrıca nedensel bir bağın da mevcut olması gerekir. Böyle bir bağ da yine sonuç önermesinden öncüllere doğru gitmekle kurulabilir. Mesela "havalar ısındı" o halde "tren rayları genleşir" şeklinde bir çıkarımın yapılabilmesi, aslında sonuç önermesiyle ifade edilen bilgilere sahip olunduğu takdirde mümkündür. Nitekim tren rayının ve madenin ne olduğunu bilmeyen bir kimsenin ilk önermeden ikinci önermeyi çıkarması beklenemez. Aksine, rayın ve madenin ne olduğunu bilen bir kimse gözlediği genleşme hadisesine bir sebep ararsa, yukarıdaki türden bir çıkarıma başvurması gerekir. Bu bakımdan sonuç önermesiyle öncüller arasında kurulacak bir ilişkide hem (mantık vasıtasıyla formel bir şekilde ifade ettiğimiz) dedüktif çıkarım kurallarına uyulması hem de arada nedensel bir bağın olması (yani öncüllerin sonucun sebebi durumunda bulunması) gerekir. Bir çıkarımda eğer sonuç önermesiyle

öncüller arasında nedensel bir bağ aranmaz, sadece formel kurallara uygunluk dikkate alınırsa, mesela "ay yeşil peynirden yapılmıştır o halde tren rayları genleşir" şeklinde bir çıkarım da yapılabilir. Halbuki bir çıkarımın sonuç önermesine hem nedensel olarak bağlı hem de formel dedüktif çıkarım kalıplarına uygun öncüller aramak suretiyle yapıldığı kabul edilirse, yukarıdaki gibi bir problemle de karşılaşılmaz.

Bir önermeye –sonuç önermesine–, dedüktif çıkarım kuralları çerçevesinde ve aralarında nedensel bağ olan öncüller aranmasının bir sebebi, yukarıda da işaret edildiği gibi niçin sorusu dolayısıyla olmaktadır. Şüphesiz, niçin sorusu öncüller için de sorulabilir. Böyle bir soru da başka öncüllere ve dolayısıyla yeni bir dedüktif çıkarıma ihtiyaç gösterecektir. Bu durumun ise bir sonsuz gerilemeyi (infinite regress) gerektireceği açıktır. Bu sonsuz gerilemenin bitiş çizgisi, pratik ihtiyaçlarla, psikolojik gerekçelerle, uzlaşımsal veya keyfi olarak tayin edilebilir.

Eğer benzeri durum formel veya deneysel bilimlerde söz konusu olursa, bitiş çizgisini bu sefer aksiyomlar oluşturacaktır. Mesela "niçin paralel iki doğruyu kesen bir doğrunun meydana getirdiği ters açılar birbirine eşittir?" sorusunun, öncüllerden birisi "paralel iki doğru kesişmez" şeklinde olan dedüktif bir çıkarım aracılığıyla cevaplandırılacağı açıktır.

Nitekim empirik bilimlerde yapılan gözlem ve deneyler, bilinen ve geçerlilikleri kabul edilmiş sistemler içinde düşünülürler. Yani, herhangi bir fizik deneyinin yerine göre Newton fiziğinin, Rölativist fiziğin veya kuvantum fiziğinin aksiyomları, teoremleri veya hipotezleriyle uyuşması gerekir. Diğer bir ifadeyle, yapılan gözlem ve deneyleri ifade eden önermelerin, bu sistemlerin aksiyom, teori veya hipotezlerini öncül olarak alan dedüktif bir çıkarımda sonuç önermesi durumunda olması gerekir.

Dikkat edilirse, böyle bir işlemde öncüllerden sonuca gitmek söz konusu değildir. Nitekim, dedüksiyon eğer bu şekilde kullanılmış olsaydı, gerek empirik gerekse formel bilimlerde bilinen aksiyom, hipotez veya teoremlerden hareket edip mekanik ve otomatik bir şekilde yani sonuçlar elde etmek mümkün olabilirdi. Halbuki amaç, tam aksine, bir önermeyle, –bir sonuç önermesiyle–, aksiyom veya doğruluğu dedüktif bir çıkarım çerçevesinde göstermektir. Bu durumda dedüksiyonu geleneksel şekliyle (yani sadece formel özelliklerine bakarak) değil, epistemolojik özelliklerini de dikkate alarak tanımlamak gerekmektedir.*

---

* *Felsefe Arkivi*, Sayı 26, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul, 1987, ss. 161-165.

TÜRK DİLİNİN FELSEFESİ - KÜLTÜRAŞIRI DÜŞÜNCELER

NERMİ UYGUR

I) Günlük Yaşamın Felsefesi

İlkin konu-çevremi aydınlatayım: Burada Türk dili üzerinde birkaç özel düşüncemi sunmak istiyorum[1].

"Türk dili" ya da "Türkçe" deyince burada, akla gelebilen tüm Türk dillerindeki ortak içeriği bildirmeyi dileyen bir dil tipi, zaman-uzay boyunca birbirinden başka kılıklarla ortaya çıkan tek tek Türk dillerini sarıp sarmalayan bir dil tipi anlaşılmamalıdır. Burada sözü edilecek olan Türkçe, *Türkiye Türkçesidir.* İlkece, günümüzde aşağı yukarı 45 milyon insanın Türkiye'de konuştuğu anadildir. Az ya da çok lehçe katışıklarıyla, Türkiye Türkçesi: Kıbrıs Adasındaki Türk topluluğunun dilidir; ayrıca, Yunanistan, Bulgaristan ve Yugoslavya'daki Türk azınlıklardan herbirine anlaşma tabanı sağlar; Orta ve Kuzey Avrupa'da "konukişçi" adıyla yaşayan Türkler de (çoluk-çocuklarıyla birlikte) Türkçe konuşur; bunlardan Federal Almanya'da oturanların sayıca 1.5 milyon dolayında olduğu bilinmektedir. Türkiye Türkçesi, 19. yüzyılın sonlarına doğru, ama özellikle de (1923'te) Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasıyla belli bir oluşum göstermiş olan Türkçedir. Bu Türkçe, Osmanlıcadan kalmış bir gömünün bazı özleştirme çabalarıyla biçim kazanmış varlığıdır. Sözcük-dağarcığı, söz-yapımı ve sözdizimi bakımından Arapça-Farsça etkilerden epeyce arınmış olan bir Türkçedir bu. Oldukça yeni bir Türkçe gözüyle bakabileceğimiz bu Türkçe, kökleri bakımından, kabaca, Altay-Ural dil tipine girer; toplumsal-politik bakımdansa bir Avrupa dilidir Türkçe. Günümüz Avrupa'sını yoğuran etkenler bağlamında önemli bir yazın ve toplum gücü olarak ortaya çıkar.

Kuşkusuz, Türkçe, çeşitli bilimlerin konusu olan bir araştırma alanıdır. Sözgelimi Dilbilim, Psikoloji, Toplumbilim, Tarih, Mantık açısından incelenebilir. Bu bilimlerden herbirine özgü yöntemle Türkçe belirli biçimler, içerikler ve ilişkiler doğrultusunda çözümlenir; bilimlerin bazıları da Türkçeyi toplumsal dizgeleniş doğrultusundaki işleyişiyle açıklarlar. Çok boyutlu bir bilim dalı olarak geleneksel Türk filolojisi, tanınmış adıyla Türkoloji, Türkçeye ilişkin tüm bilimsel araştırmaları kendinde toplar. Benim burda sunmak istediğim şey, Türkçeye eğilen herhangi bir bilimin kotardığı bir sonuç değil ama. Burada, herhangi bir genelgeçer "nesnel" bilgi-bağlamını aktarmak isteğinde değilim. Burda daha çok söz konusu olan, Türkçeyi: bir dil olarak alınyazısı diye yaşayıp anlayan, bu dile (sözcüğün bazı ögeleriyle) bir yazgı olarak içten bağlanmış bulunan bir insanın açısından *görmektir.* Kendime verdiğim ödev şu: Türkçeyi *gözlemlemek* dileğindeyim. Başka türlü dendikte: yapısı, kuruluşuyla birlikte Türkçeyle neyin olup bittiğini gözlemlemek dileğindeyim. Ödevim: nerde ortaya çıkarsa çıksın, orda, Türkçeyle ne yapıldığını gözönüne sermek, Türkçeyle doğmuş, Türkçeyle yetişmiş bir insan olarak, Türkçeyi sergilemek amacındayım: bilim-öncesi, öğreti-öncesi bir tutumla, çocuksu, yaşantısal, öznel bir tutumla gerçekleştirmek istiyorum bunu. Türkçe konuşulan bir toplumun üyesi olarak kendimi uzay-zamanca sınırlı bir örnek diye alıp *günlük yaşam* ortamında Türkçeyle neyin olup bittiğini göstermek umudundayım. Böylece burda yapılmak istenen şey, bir bakıma: "felsefe" kavramı katı-sert bir anlamda değil de gevşek-günübirlik bir anlamda kullanıldığında, Türk dilinin felsefesidir.

Amacım beni nesnel bir zorlamayla pekçok şeyin öznel bir damga taşıdığı bir ikileme itelediğine göre: Türkçenin varlığına özgü birkaç anaçizgiyi elden geldiğince önyargısız yansıtmayı deneyeceğim. Söylemesi kolay ama yapması zor. Öyle ya bilinçaltı bilinçle birbirine karışmakta burda: Sevgi, tutku, alışkanlık, düşkünlük, kapanıklık, darlık da belirli bir rol oynamadı. Ayık-uyanık davranmanın tam da zamanı şimdi –hepimizin, yalnızca şimdi burda konuşanın değil, onu dinleyenlerin de. Günlük açım buna ne türden olursa olsun, ister dilbilimsel ister dil felsefesi türünden olsun, her çeşit yönergenin ötesinde

bir kımıldanma olanağı sağlıyor. Bilime özgü dizgeler bakımından saygıdeğer yollarla, bu arada, Sesbilim, Biçimbilim, Sözdizimi, Dilbilim, Anlambilim, Pragmatik ve daha başka doğrultularla, dilgöreciliği ve dil pozitivizmiyle olduğu gibi, çağdaş dil felsefesine ilişkin çığıraçıcı yollarla da bir alıp vereceğim yok şimdi. Kendi *dilbilincimden* başka bir şeye başvurmayacağım. Biz konuşma yetisi olan canlılar, sözcükler söylemeye, nesneler adlandırmaya, tümceler kurmaya açık bir ufuk içinde eyleyip yaşarız. Şimdi burda gözönünde bulundurduğum şeyi, tam olmasa da amacımıza yeterli bir tanımla şöyle saptayabilirim. Dilbilinci dilduygusudur; günlük yaşamda, bilim-öncesi kaygılar dışında dile dayanarak konuşup anlaşmayı, dile ilişkin bazı bilgiler edinmeyi sağlar bu duygu. Benim için şaşmaz bir doğru varsa o da şudur: Bu bağlamda dile ilişkin her öğreti en son anlam kaynağını bu dilbilincinde bulur. Nitekim şimdi de anadilim olan Türkçeye ilişkin bazı düşünceler bildirirken beni güden hep bu dilbilincidir.

Konuşmamın nedenine gelince, şimdi burda bulunmam bu neden. Uzun süredir Almanya'dayım, yıllar önce okuduğum, sık sık araştırmalar yapmak tadını tattığım Almanya'dayım. Böylece, Türk dili üzerindeki bazı görüşlerimi açığa vurma olanağı veren bu konuşma önerisini, nicedir içimde filizlenen bir özlemi giderme fırsatı sağladığı için sevinçle karşıladım. Gerçekten inandığım birşey var: *Almancanın ışığı* altında bakılınca, Türkçe, kendisini Türkçe kılan özelliklerden bazılarını açığa koyma olanağına erişecektir kanısındayım. Şimdi burda yapmak istediğim şey: Türkçeyi Almanca hava içinde dile getirmektir; bu girişim, baştan-aşağı haklı olduğu gibi uygulamada da hiçbir sakıncalı yanı yok. Gerçekten de bir dili *kendine özgü* özellikleriyle *göstermeye* yarayan her dile, ilkece, gösterilmek istenen dili yansıtan bir ayna olarak başvurulabilir. Daha keskince belirtildikte: şimdi burda kişisel-tarihsel bazı nedenlere yaslanarak, bir *üst-dil* (bir '*meta*-lingua' olarak) Almanca, Türkçenin *başka-türlülüğünü* gözönüne sermek amacıyla kullanılacak. Buna göre, burda ne soyut-düşünsel bir amaç güdüyoruz, ne de iki dili birbirine karşı değerlendirmek ya da sözümona önceliklerini saptayıp yanyana koymak dileğindeyiz. Sözgelimi, Türkçe ile Almanca arasında dil tipolojisi bakımından bir karşılaştırmaya kalkışmayacağız. Bu demektir ki –konuşan olsun, dinleyenler olsun– biz hepimiz, yuvarlak genellemelerden, yasa andıran yargılardan, aşırılıklardan, üstten bakmalardan, böylelikle de açık kapalı her çeşit dil yurtseverliğinden uzak tutmak zorundayız kendimizi. Yanlış tasarımların, ulus psikolojisine ilişkin çarpık örneklerin, toptancı derlemelerin, kulağa hoş gelmekten öte bilimselliği olmayan dünyagörüşlerinin, sert kestirip atmaların bizleri baştan çıkarmasına izin vermemeliyiz. Konu karşısında öyle bir davranış benimsemeliyiz ki, tezelden çırpıştırılmış aşırı çıkarımların dışında, uzmanlık bağlarının ötesinde, kişisel çıkarların uzağında tutsun bizi bu davranış. Ben şimdi burda: birkaç Almanca yaşantımı ipucu olarak izleyip Türkçenin, anadil olarak yaşadığım Türkçenin (aslında çoksa da) bir-iki özelliğini aydınlatmayı deneyeceğim.

Şimdi burda *kültürler-aşırı* bir derinleşme alanında kımıldanacağız. Çocuksu, günlük tutumumuz uyarınca, "kültür" deyince kuramsal açıdan son derece karmaşık ve tarihsel bir kavramın yerine, bir insan toplumunun ne duyduğunu, ne düşündüğünü, ne istediğini, ne başardığını, nerde karaya oturduğunu, hangi değerlemeler içinde dönendiğini; kısaca, topluluğun kendine özgü varoluşu ne tür bir biçem içinde sürdürdüğünü anlarsak, Türkçe ile Almancanın birbirlerine rastlayabilecekleri tabanı sağlamış oluruz. Bir Türkçe-Almanca karşılaşması ancak böyle bir tabanda gerçekleşebilir. Böylece, sözcüğün bu değinilen anlamıyla Türk kültürünün belli bir kesinti, Almancaya özgü ışık altında kendini açığa koyma fırsatına erişir.

Şimdi burda iki kültürü de tüm yapısıyla sergilemeye kalkışmak Herakles'çe bir iş olurdu. Bundan, Türk-Alman diyaloguna kültürler-arası bir katkıda bulunmak amacıyla tek bir boyutla yetinmek dileğindeyim. Dikkati kültürün yalnızca insan-toplum varlığıyla ilgili kesitine, daha doğrusu, bu kesitin yaşama gerçekliğinin dil görünümüne kendini tanıtan varlığına yöneltmek dileğindeyim.

Bunun için de tüm dillerin, bu arada Türkçenin, en küçük ayrıntılara dek, yapı gereği insan-toplum damgasını taşıdığı temel olgusundan kalkıyorum. Dile ilişkin hiçbir şey – ne ses, ne sözcük parçası, ne tümce, ne konuşma, ama hiçbir şey–, toplumsal gerçekliğiyle insanı işe karıştırmadan dil olarak varolamaz. Buna göre bir dildeki insan-toplum varlığına dikkatle eğilmek zorunlu bir görevdir. Bu bağlam pek çok kişinin, ne yazık ki özellikle dilbilimcilerin gözünden kaçmıştır; bunun nedeniyse bağlamın kendiliğinden anlaşılır bir olay diye benimsenmesinde yatar. Dil hep klasik yaklaşımlar uyarınca Sesbilim, Biçimbilim, Dizimbilim ve benzeri bölümlemeler açısından incelenegelmiştir.

Benim şimdi burda yapacağım şey, öyle sanıyorum ki ilk bir denemeyi gerçekleştirmek, Türk dilini Alman dilinin bakışaçısı yönünden insan-toplum doğrultusunda anlamaya çalışmaktır. Buysa yalnızca Türk kültürüne yetesiye bir bakış fırlatmakla gerçekleştirilemez; aynı şeyi belli bir ölçüde Alman kültürü için de gerçekleştirmek gerekir. Böyle bir girişimin, kuşkusuz, genellikle kültür ile dil arasındaki içbağı bir başka açıdan yeniden anlamaya yardımı dokunacaktır.

II) Konuşma

Günlük Almanca açısından baktıkta, Türkçeye özgü çarpıcı bir eğilim var: bu da Türkçenin konuşmaya, konuşup görüşmeye seçkin bir yer tanıması. Kuşkusuz, Alman dili konuşmaya özel değer veren bir dizi sözcüğü, deyişi, anlatım ve atasözünü kapsamakta. Edindiğim izlenime göre Almanca, çoğun anadil olarak önemsenmiyor; konuşmasına özen gösteren kişilerle zaman zaman karşılaşsak da, Almancanın yalnızca nesnel kullanımı ağır basıyor. Bana kalırsa, Avrupa'nın Almanca konuşulan dört ülkesinde de Almancaya çok kez bir iletişim-*aracı* olarak başvuruluyor; Almancaya bir *yarar* nesnesi, bir gereç gözüyle bakılıyor. Günlük yaşamda konuşma en aza indiriliyor. Her günkü konuşulanlara eğildiğimde, Almancanın, iş verimliliği gibi yararlı amaçları, işlemleri, etkenlikleri gerçekleştirmeye yöneldiği; işleri başlatmada, sürdürüp sonuçlandırmada araç türünden bir şey olarak kullanıldığı duygusu uyanıyor bende. İçki sofrası söyleşileri, masabaşı toplantıları, aile çevresi törenleri, karnaval oturumları ya da benzeri vesilelerle yapılan konuşmalar genellikle *gevezelik* diye, *boşsöz* diye ("Geschwätz" ve "Gerede" diye) damgalanıp bir yana itiliyor.

Günlük yaşama Türkçesindeyse, hem nesnel yönden hem değerlendirme yönünden durum bambaşka. Türkçe öyle bir dil ki, bu dil çerçevesinde konuşma olarak konuşma, Alman sağduyusuna son derece abartılmış bir rol oynuyormuş gibi geliyor. *Konuşmak*'tan gelen *konuşkanlık* en üstün erdemlerden biri niteliğine bürünüyor. "Konuşkanlık": "konuşma yatkınlığı", düpedüz "konuşma düşkünlüğü", "konuşma sevgisi" anlamına geliyor. Gel gör ki bu sözcüklerin daha ("Sprechsamkeit", "Sprachigkeit", "Sprachliebe" gibi) Almanca karşılıkları, kulağı yadırgatan bir biçim ve sese bürünmekte. "Konuşkanlık", Türkçede "konuşma tutkusu" anlamını taşımakta; ne var ki "tutku" sözcüğünün azçok aşağsayıcı yananlamından sıyrılmış bir tutku bu. "Konuşkanlık": "söyleşiseverlik", "karşıkarşıya geçip konuşmak" türünden birşey. Konuşkanlığın Türkçedeki, dolayısıyla Türkler arasındaki büyük saygınlığı tıpkı "çalışkanlık", "tutumluluk", "temizlik", "güvenilirlik" gibi bellibaşlı erdemlerin Almancadaki, dolayısıyla Almanlar arasındaki saygınlığını andırmakta. Türkçe konuşulan yerlerde sık sık rastlanan X *gerçekten erdemli bir insan, konuşkan* tümce kalıbı (Almancaya "X ist ein wahrhaft tugendhafter Mensch, denn er ist redselig" diye yansıyıp) Almancada düpedüz güldürür, aykırı yankılar uyandırır.

Türk kültür çevresinde konuşma başlıbaşına bir amaçtır. Olumsuz bakımdan: bu, konuşmadan tadalmayan insanlara güvensizliği gizlemeyen tekerlemelerde, deyimlerde, deyişlerde kendini belli eder. Durumu günlük Türkçede pek çok kullanılan birkaç deyimle örneklemek istiyorum: *Neden konuşmuyorsun? – Söz ağzından dirhemle çıkıyor. – Konuşsana, ağzını kiraya mı verdin? – N'oldu böyle sana, ağzını bıçak açmıyor? – Orda*

ağzı kilitli durma! – Konuş, ağzında torba dikili değil ya! (Kuşkusuz Türkçeye özgü bu deyimleri sözü sözüne Almancaya aktarmak, yer yer tuhaf, bazan da anlaşılmaz bir izlenim doğurur. Türkçe deyimler, Türkçeye yapışık kuruluşlar olup başka bir dile çevrilmeye gelmezler; öyle ya bunlar Türkçeye özgü yaşama duygusu, Türkçe yaşama yöneltisi, Türkçe yaşama biçimi, Türkçeye özgü yaşama koşullarıdır; kısaca, Türkçe deyimler Almanca deyimlerden başkadır çünkü. Türkçe deyimler –tıpkı Almanca deyimler gibi– benzetmeli-iğretilemeli anlam örgüleridir; bu örgülerse, özce, kendilerini oluşturan tek tek dil ögelerinden daha çok şeyi sarıp sarmalarlar. Bir bakıma deyimler: vurgular, seslendirişler, söyleyişlerdir, anlamca ince ayrımlar, dil oyunları, yinelemeler, karşıtlıklardır, söz akrabalıklarıdır, anlam ve ses çağrışımlarıdır, tarihsel arkaplanlarla şimdiyi yoğuran koşulların içiçe girdiği birtakım kuraldışı uzanışlar, aşırılıklardır).

Olumlu açıdan bakınca: konuşma ya da söyleşi, Türkçede bol bol deyiş ve atasözünde şaşılacak bir insan-toplum gücü olarak ortaya çıkar. B*ir Türk atasözü şöyle der: Hayvanlar koklaşa koklaşa, insanlar konuşa konuşa anlaşır.* Bu atasözünde, Türkçeye özgü bir tutumla, "insanların birbiriyle konuşması" insanın özü diye gösterilerek insan ile hayvan arasındaki özayrım saptanmaktadır. Kökleri antropo-sosyolojik derinliklere varan bu bilim öncesi bilgelik, birbirine rastlayan ya da birbirinden ayrılan Türkler arasında geçen pekçok deyişte de yansımakta: *Görüşelim,* ya da *gel anlatalım* gibi çağrı niteliğindeki deyişler, genellikle Almancadaki "Auf Wiedersehen" kalıbı yerine geçer. *Tatlı tatlı söyleşmek* deyimindeki iki kez anılan *tatlı* belirteci ne ilginç bir yineleme. Sözü edilen deyiş Türk kültüründe (genellikle Akdeniz çevresi kültüründe) insan-toplum varoluşunun doruğu gözüyle bakılan bir durumun övüldüğünü göstermekte. *Söyleşi, sohbet* insan-olmanın en yüce basamağıdır Türk insanı için. Bu sözcüklerde en yüce mutluluğu bulur Türk. *Ağızdan ağıza konuşmak,* iki insanın gizlisiz-saklısız tam bir güvenle birbirine açılmasını dile getirir; Türklerin değer verdiği bir ilişkidir. Konuşmadan anlamayan, konuşma için bir anlayışı olmayan insan, insan sayılmaz Türklerce: diyalog'a dayanan bir varoluşa yetesiye bakım göstermeyen bir toplum-düzeni, insana yakışmayan bir toplum düzenidir.

Konuşkanlar her yerde aranır. *Söz, sohbet bilir kişi,* toplulukların sevilip sayılan odağıdır. Işın ışın sevinç, avutma, çekicilik, insan sıcaklığı ışır böyle birinden. *Konuşkan,* topluluğa çabucak ayak uyduran, topluluğa yakışan, topluluk kuran anlamına gelir bir bakıma. *Konuşkanlık,* insanlar için uyumlu bir birlikte-yaşama tabanıdır. Zorla konuşanlar, konuşmadan yana aşırı tutumlu kişiler, genellikle kendisiyle ilişki kurulamayan, topluma aykırı düşen kişilerdir. *Birisiyle konuşmamak* korkunç bir şeydir. Birbirinden kopanların, birbirine söyleyecek şeyi kalmamıştır artık. İki çift laf etmek için zaman ayırmayan kimse, birlikte yaşamayı baltalamış, toplumsal yaşamı sona erdirmiş sayılır. İnsan toplumu konuşmaya bağlıdır. Konuşanınsa, izni alınmadan, sözü kesilmez. Nitekim şöyle denir Türkçede: *Sözü balla kesiyorum.* Söyleşilerin, özellikle gece söyleşilerinin uzun sürmesi, Türkçe konuşanlar için nerdeyse doğal birşeydir. Söyleşiden uzak durmaksa, hele söyleşi önlemekse, kabalıkların en korkuncu diye yorumlanır. Almancanın anadil olarak konuşulduğu ortamlarda Türklerin en çok yadırgadığı şey, söyleyişe açık olmamak, söyleşiye kapalı davranmaktır. Bu ortamlarda amaca uygun, nesnelliğe önem ve değer veren konuşmaların ağır bastığı bir gerçektir. İnsanların birbiriyle kişisel bir çift laf etmesi pek öyle sık rastlanır bir olay değildir. "Kısa kesin!", "Zamanım yok!" ("Fassen Sie sich kruz!", "Ich habe keine Zeit"!) Almanya'da işte en çok duyup işittiğimiz Almanca söyleşiler.

Almancada "sich bei einem anderen selbst zum sprechen bringen" ya da "süss reden" diye karşılanabilecek olan Türkçedeki *dilleşmek* deyimi, Türkçede son derece övülen bir davranışa göstergelik eder. Sözü sözüne aktarıldığında, Almancadaki "sich selbst gene hören" Türkçedeki *dilleşme*'ye yakın görünebilirse de, Almanca deyişteki gevezeliğe değgin olumsuzluktan arınmıştır Türkçe *dilleşmek.*

Şu-bu nedenlerle zaman zaman başka birini incitebilir insan. Bu durumda Almanca yapılan şey: "Entschuldigung!" diyerek özür dilemek, biçimsel bir üzüntü bildirmek, ya

da bir armağanla, bir nesneyle, değer-taşıyan birşey sunarak zararı gidermek yoluna gitmektir. Oysa sözü geçen durumda *gönül almak* eylemine başvurulur Türkçede. *Gönül almak*'sa "incinen gönlü onarmak" demektir. *Gönül almak* deyince: buram buram gönül kokan, tatlı, okşayan sözcüklerle yaralının yırtılan gönlünü sağaltmak anlaşılır.

En büyük kültür değerlerinden biri olan *dostluk,* Türkler için, genellikle, görüşülüp konuşmaya dayalı bir birlikte kendini açığa vurur. Türk için yaşamak ne demektir? Türk için yaşamak, anlatmaktır. Yaşarken anlatır Türkler, anlatarak yaşarlar, dost çevrelerinde. Bu davranışta, köklerini günübirlik yaşamın derinlerine salan eski bir yaşama geleneği işbaşındadır. Susmaya büyük bir değer veren *Türk mutasavvıfları* bile, ortak inançla aynı yoldan gidenleri birleştiren, ya da yol erleriyle Tanrısal varlık arasındaki bağı sağlayan dostlar söyleşisinde bulurlar tasavvufun çekirdeğini.

Gene de bütün bu söylenenlerden, Türkçenin, boş gevezeliklere, kendi kendini yorucu söylemelere aldırışsız bir hoşgörüyle baktığı sonucunu çıkarmamak gerekir. Tam tersine *eğri oturalım doğru konuşalım* gibi, *insan sözünün eri olmalı* gibi deyişler Türk dilinin örgüsünde yer alan ahlakın doğrultusunu açığa vurur. Gerçekten de, konuşmanın çelimsizi, kabası, hastalıklısı Türkçenin sert çıkışına uğrar çoğun. Durmadan konuşanlar *ağzı gevşek kişiler*'dir, seveni olmaz bunların. *Ağzı sıkı kişiler* her yanda aranır.

Gerek *ağız* gerekse *dil* sözcükleriyle kurulan söz-bütünleri, Türkçenin gevezelik karşısındaki kınayıcı tutumunu, benzetmeden yana ne zengin bir kılıkla tanıttığını belgeler: *Sözü ağızdan bırakmıyor, ağzını topla, ağzından çıkanı kulağı duymuyor, ağız kavafı, ağzının perhizi yok, ağzı bozuk, ağız yapmak, ağzında bakla ıslanmıyor, ağız satmadan konuş, onun ağzını kapamalı, o da bir gün ağzının payını alacak; dil yarası, dil kavgası, dil uzatmak, dili uzun, dilin kemiği yok söyler, dili pabuç kadar, dilinin belasını çekiyor, böyle konuşursan dilini keserim, dilini eşek arası soksun* türünden *ağız*'lı, *dil*'li deyişleri şöyle bir anımsamamız yeter.

Türkçedeki pekçok deyiş, Türklere özgü konuşma sanatına ilişkin övgü ve yargıyı yansıtır. *Sus, çeneni kapa* bu sanatın gerçekleşmesine en az uygun düşen deyişlerdendir. Tam tersine, konuşma sanatına ilişkin deyişlerin pekçoğu (ne yazık ki bunların büyük bir bölümünü atlayıp geçiyoruz burda) Türkçe konuşulan çevrelerde konuşma *olarak* konuşmaya tanınan o geleneksel-coşkulu değere ne üstün yer verildiğini gösterir. Konuşkan insana biçilen yüksek ödül, bir öpücüktür Türkçede. Şöyle denir: *Öyle konuşkan ki ağzı öpülesi insan.* Böylece konuşup görüşme, söyleşi, Türkçede toplumsal bir halk oyunu durumundadır; öyle bir oyun ki, küçük küçük çevrelerde kendine özgü kıvrımlar gösterir ama çoğun düşünüp taşınmayla hesaba bağlanamayan, yararlara yönelmeyen, çıkar gütmeyen bir zenginleşme sanatıdır.

III) Sesleniş Biçimleri

Gelin şimdi Türkçedeki *sesleniş biçimlerine* bir göz atalım. Böylece burda hem Türkçeye özgü konuşup görüşme doğrultusundaki düşünceleri derinleştirmek, hem de Türkçeyi başka bir yönden anlayıp anlatma olanağı doğuyor.

Edindiğim izlenime göre: günlük Alman yaşamında insanlar arasına belli bir uzaklık koymak yaygın. Daha dil öncesi yaşam kesitinde, bir insanın bedence başka bir insana çokça yaklaşması, iyi görülen bir şey değil. Halka açık taşıt araçlarında, kent bahçelerinde, lokanta ve kahvelerde uyulan bir töre bu. Biri birine dokundu mu özür diliyor nitekim. Ailenin ev yaşamında da amaç, ister çocuk ister yetişkin olsun, herkesin kendine özel bir odası olması. Yabancıları selamlamaysa, yalnızca köylerde rastlanan birşey. (Hoş, köy kaldı mı günümüzün Almanya'sında?). Almancaya özgü sesleniş biçemine gelince, kanımca, üç şeyi belirtmek gerekir bu bağlamda. İlkin: Soyadıyla seslenilir Almancada. İkinci olarak: 'Siz'-biçimi yaygın mı yagın. Üçüncü olarak: "Herr" ("Bey"), "Frau" ("Hanım") çok kullanılan sesleniş nitelemeleri.

Türkçedeki durumsa bambaşka.

İlkin: *Özadla* sesleniş yaygın. "Wie heissen Sie?" ("Adınız ne?") sorusunu soyadıyla yanıtlar Alman. Bir Türk erkeğine ya da kadınına adını sorun, soyadını değil kendi adını söyleyecektir. Çünkü Türk için kendinin olan şey, insanın özü olan şeydir kendi adı. Hiç kuşku yok ki Türk, Paul Valéry'nin "la vertu magique de la parole", "sözün büyüleyici erdemi" diye nitelediği şeye Almandan daha çok belbağlar. *Özad* Türk için kendi kimliği, özelliğidir, kendi ben'i kendi kişiliğidir. Karıştırmaları önlemek amacıyla gerektiğinde özadlara tanıtıcı nitelikler eklenir. Bir örnekle:

– *Kim var orda?*
– *Mehmet.*
– *Hangi Mehmet?*
– *Halıcıların Mehmet. Güzel Mehmet. Mehmet Demir.*

Demir, Mehmet'in soyadı; en son anıyor Mehmet onu.

İkinci olarak şunları saptayabiliriz: Almancada erkeğe "Herr", kadına "Frau" diye seslenilir. "Herr Meyer", "Frau Meyer". Türkçe sesleniştеyse özad ilk yeri alır; ayrıca Bey ve Hanım özadın ardından gelir: *Mehmet Bey, Fatma Hanım.* Ünvan ile uğraş niteliği Türkçede özaddan sonra anılır. Oysa Almancada soyadından önce gelmeleri gerekir. Örneğin, Almancada "Hauptmann Joseph Müller", "Oberschwester Maria Meyer" denir. (Türkçeye özgü seslenişle –Müller soyadının düşmesiyle– "Joseph Yüzbaşı", –"Meyer" soyadının düşmesiyle– "Maria Başhemşire" denecekti). Türk yüzbaşısı Mehmet Demir'e *Mehmet Yüzbaşı,* Türk başhemşiresi Fatma Demir'e F*atma Başhemşire* diye seslenilir.

Birkaç onyıl öncesine dek yaygın bir kullanım olan *Mehmet Bey, Fatma Hanım* seslenişleri yanında *Bay Mehmet, Bayan Fatma* türünden bir seslenme biçimi de denenmeye başlanmıştı. Türkçe seslenişi "Herr", "Frau", "Monsieur", "Madame", "Mr", "Mrs" ve benzeri Avrupaca sesleniş kalıbına uydurmaya kalkışan bu *Bay*'lı ve *Bayan*'lı deneme en çok mektup zarflarında tutunabildi; günlük dildeyse, alaylı kullanışlardan ya da olumsuz vurgulamalardan öteye geçemedi.

Toplumdaki yeri bakımından pek öyle yukarıya çıkmamış olanlara *Efendi,* üste çıkmış diye bilinenlereyse *Bey* diye seslenilir Türkçede. Evsahibi, komşu evsahibiyle *Mehmet Bey,* bahçıvanıylaysa *Mehmet Efendi* diye konuşur. Oysa, Almancadaki "Herr" hiçbir ayrıcalık gözetmeden kullanılır. *Efendi* sözcüğü kökü kökeni bakımından Eski Yunancadan, "katışıksız", "halis" anlamına göstergelik eden (Almancadaki "authentisch" sözcüğü ile akrabalarının türediği) "authentikos"tan geliyorsa da, geçmişi tanınmayacak biçimde Türkçeleşmiştir. Tuhaftır ama (ola ki tuhaf kaçmaktan çok kökün, anlam kaynağının etkisiyledir bu) padişah-oğluna da *Efendi* diye, örneğin *Mecit Efendi* diye seslenilir. Yukarı bir toplumsal yerde bulunan ya da saygınlık uyandıran kadınlara, *Fatma Hanımefendi*'de olduğu gibi, *Hanım*'dan çok *Hanımefendi* diye seslenilir.

"Herr" ile "Frau" nitelemeleri (gençkızlık göstergesi "Fräulein" nerdeyse ortadan silinmiş) Almancada iyiden iyiye kalıplaşmıştır. Türkçedeyse başkadır durum: *Bey* ile *Hanım* yerine, çok kez, insanlar arasındaki uzaklığı kaldırmaya yönelik niteleyişlere başvurulur.

Sözgelimi: Bir yayaya yaklaşan çocuk: *Amca, saat kaç?* diye sorar. – Taksiye binen kadın, tanımadığı sürücüye: *Kardeşim, beni iskeleye götürür müsün?* der. – Genç kadına bir karpuz uzatan manav: *Yenge, bunu al, memnun kalacaksın diye över.* – Gecenin geç saatinde yaşlı bir adamı bekçi: *Beybaba, geç oldu* diye uyarır.

Bütün bu örnekler Bey ve Hanım diye seslenişlerin, çok kez, akrabalık yöresinden alınan nitelemelerle yer değiştirdiğini gösterir. Bunu en iyisi bir dizi örneği daha anmakla belgeleyebiliriz. Bu bağlamda ilk akla gelen: *Ana, anne, anacığım, analık, oğul, oğlum, evlat, evladım, nine, dede, abi, abicim, kardeş, dayı, bacanak, hemşerim* gibi sözlerdir.

– Erkekler birbirlerine en çok *hemşerim, azizim, ağa, adaşım* gibi yakınlaştırıcı sözlerle seslenirler. – Kadınlara yönelmede en çok kullanılan sözcükler *hayatım* ve şekerim'dir. – Kadın erkek gözetmeden dile takılan sözlerin başlıcalarıysa *komşu, canım, cancazım* gibi sözlerdir.

Bütün bu niteleme seslenişlerde dostça bir davranış dile gelmektedir. Hepsi de konuşanları, içten bir birlik, karşılıklı bir güven ortamı yaratmak amacıyla, akrabalık sıcaklığına bürünen bir anlatım katıyla birbirine bağlamaya yönelmiştir.

Üçüncü olarak: Almancaya yaygın "Sie" diye, ("Siz" diye) seslenişten ("Ihnen", "Ihr": "size", "sizin" ve benzeri türevlerinden) ayrılan bir eğilim içindedir Türkçe. "Siz" yerine "sen" diye ("sen"in türevleriyle, bu arada "sana", "senden" diye) sesleniş yaygındır Türkçede. Türkçe konuşmalarda, bildik yabancı, genç yaşlı diye bakılmaksızın, uzunboylu düşünüp taşınmadan "sen" deyiverir insan karşısındakine. Taşıtta, çarşı, pazarda, devlet dairelerinde, mahkemelerde "Sen", siz'den daha çok ağır basan bir sesleniştir. Okulda, dernekte, işyerinde, fabrikadaysa hemen hemen hep "sen" yürürlüktedir. Bu bağlamda, Türkçede, *sen* diye seslenmek için özel bir izne gerek bulunmadığı gibi; böyle bir izni sağlayan (Almancada "Bruderschaftszeremonie" diye adlandırılan) "kardeşlik töreni" çeşidinden birşeyin de bilinmediğini anımsamalıyız.

Sevgili dinleyenlerim[2] (Almancadaki "Meine Damen und Herren"in Türkçesi bu olsa gerek), Türklerin sesleniş uslubu birşeyi açıkça ortaya koyuyor: Türk öyle bir dil konuşur ki, bu dil Türkler arasındaki insan-toplum ilişkilerini yoğunlaştırıp pekiştirmede son derece yararlı katkılar sağlamaya yatkındır. Ne var ki Türkçe konuşanları birbirine bağlayan seslenişler, Alman kulağını yabancı, aşırı renkli, hatta rahatsız edici bir yılışıklık diye tırmalayabilir.

Gelgelelim burda saptanan noktalardan hiçbiri ne değersel bir gözle görülmeli, ne de zorlayıcı bir belirlenim diye yorumlanmalıdır.

Değersellik konusu için söyleyebileceğim şu: Özadı ya da soyadı, sen'i ya da siz'i yeğtutma işlevini burda bir değer yargısına uğratmak istemiyorum. Sallantısızca diyebileceğim şu: Kuşkusuz, sesleniş biçimlerinde dil-dışı durumlara önemli bir rol düşer; sözgelimi, birlikte bir kazaya dolananlar, "siz"den çok "sen" diye seslenirler birbirlerine. Kuşkusuz, "sen"li okşama çabaları her zaman içten bağ, kişisel sıcaklık anlamına gelmez. İster Türkçede ister Almancada olsun, kuşkusuz her dilde, nerde gerekiyorsa orda, kişiyle kişi arasında belli bir uzaklığı zorlamak doğru olmaz.

Belirlenimci yön için söyleyebileceğim şu: Bir dil topluluğu üyelerinin eylemlerini belirleyen yalnızca dildir diyemeyiz. Gene de dilin insana, birinden birini yeğleyeceği değişik seçenekler sunduğu bir gerçektir. Dil, insana eylemlerinin yer aldığı bir yönelme ortamı sağlar. Öyle ki, insan, dilde, kendine özgü düşünme, duyma, ve eyleme yollarından izler bırakır; ufak tefek değişikliklerle kuşaktan kuşağa korunup gelişen izlerdir bunlar. İşte insan ile dili arasındaki (ya da: dil ile insan arasındaki) oldukça gerçek ama sürekli pekçok karşılıklı etki, –kaskatı bir nedenselliğe dönüşmeksizin–, Türklere özgü yaşama kültürünün insan-toplum kesiti için de geçerlidir. Nitekim Türkçe, Türkçe konuşanları ille de belli sesleniş kalıpları kullanmaya zorlayamaz. (Almanca konuşanlar için de Almancanın böyle bir zorlayıcılığından sözedilemez). Hangi sesleniş biçiminin kullanılacağına karar veren dil olarak dil değil, belli bir duruma yapışık olan somut insanın kendisidir. Nasıl son söz kesinlikle insanın kendisine düşerse, çoğu kez, insan buyruğundaki sözün de anadilden bir söz olduğu, böylece, bu sözün, insan-toplum yaşama gerçekliğinde, ben-sen ilişkilerinde, edim ve eylem olarak kendini insana sunduğu apaçıktır.

IV) Türkler Nasıl Düşünür?

Türkler nasıl düşünür? Üçüncü ve son olarak şimdi bu soruya yöneliyorum.

Sığ bir bakış için düşünme kuramsal bir olay diye anlaşılır. Kendini düşünmeye adayanlar arasında filozofları, bilim adamlarını, yazarları kısaca çeşitli alanların uzmanlarını sayabiliriz. Böylece düşünme öğretilip öğrenilen bir konu alanıdır. Buna göre düşünmeye özgü düzgünlük, belirli genel örneklere, kurallara, ayraçlara bağlıdır. Bunlar da biçimsel, biçimselleşebilen, dilüstü, nerdeyse mekanik beceriler olup "düşünme makineleri" diye adlandırılan araçlarla da gerçekleştirilmeye elverişlidirler.

Oysa 'günlük' bakış açımıza yerleşince, düşünmeyi, böylesi biçimciler gibi tek yanlı bir tutumla yargılayamayız. Günlük bakış açısına göre, düşünme, çok sayıda eylemi kapsar. Savlar öne sürmek, saptamalarda bulunmak, kanıtlar vermek, sonuçlar çıkarmak, tanımlar yapmak, açıklıklar getirmek, sonuçlara dayanak noktaları aramak, tanımlamak, betimlemek, kuşkulanmak, seçmek, göstermek, temellendirmek, akıl yürütmek... İşte bütün bu etkinlikler düşünme denen şeyi meydana getirir. Günlük bakışaçısı uyarınca düşünme, *konuştuğu dille insanda kök salmıştır.* Düşünmek için dile gerek duyar insan. Dil olmayınca düşünme de yoktur. Bu anlamda düşünce eylemlere götüren, her günkü sorunlarımızı çözülür kılabilen birtakım anlatımlar aramaktan başka birşey değildir.

Bakışaçımıza göre şurası da apaçık: İnsan düşünmesi, hiçbir zaman dil dışında gerçekleşme olanağı bulamaz. Düşünme dilde, dil aracılığıyla olup biter. Düşünme, tam düşünme, dile bağlı bir erdemdir; bu arada en özel, en içten, en tez bir dil olarak anadile son derece büyük bir rol düşer. Anadil, düşünen insana, kimi dar kimi geniş bir doğa görünümü diye sunup sergiler kendini; yolların, çıkmazların, caddelerin, köprülerin, kestirmelerin, merdivenlerin, ormanların, dağların, akarsuların uzandığı görünümlerdir bunlar –dili konuşanın yetisi, yetkisi oranında kolay ya da zor geçit veren görünümler...

İşte bundan ötürü düşünmenin pek çok şeyi daha önce dilde belirlenir; düşünmenin pek çok belirlenimi dönüp dolaşıp dile dayanır. Kuşkusuz sözcük-gömüsüne, tümce-kuruluşuna, sözdizimsel birleşme kurallarına ilişkin bilgiler, kısaca, bir insanın konuştuğu dilin gerek tümünü gerekse belli bir anlam-alanını yansıtan yapısı, o insanın düşünmesinde son derece büyük rol oynar. Orası öyle, dil düşünmez, insan düşünür; ama insan dil içinde düşünür, bunu da dilini her yönden düşünme uğrunda verimli kılarak başarır.

Şimdi burda kendimize verdiğimiz görev bakımından: "Türkler nasıl düşünür?" sorusu, bir yandan Türkçenin öte yandan Almancanın anayapısı belirlenip birbiriyle karşılaştırılmadıkça yanıtlanamaz. Buysa bugüne dek kimsenin gerçekleştirememiş olduğu bir ödevdir; bu ödevin bir ölçüde hakkını vermek de pekçok dil araştırıcısının, toplumbilimcinin, psikolog, mantıkçı ve filozofun elele vererek çalışmasını gerektirir. Bu ödevi benim buracıkta çözmem söz konusu değil. Gene de Türk dilini oluşturan birkaç özelliği belirtmeden edemeyeceğim.

Hergünkü Almanca yaşantımı yanlış yorumlamıyorsam, Türkçe düşünme biçimi: bazı önemli noktalarda, Almanca düşünme biçimine taban tabana karşıt bir görünümde. Türkçeye özgü düşünme olanağı ile Almancaya özgü düşünme olanağını şöyle alçakgönüllü bir tutumla karşılaştıracak olursak, kuşkusuz sonradan başka bir bağlamda daha da deşilmeye elverişli bir varsayım olarak, ilkin şunu saptayabiliriz: Almanca karşısında Türkçe, *Türkçeye özgü düşünme biçeminin somutluğuyla* göze çarpar. Tıpkı şimdiye dek yaptığım gibi şimdi bu saptamayı da: kimi bilimin kimi felsefenin yüksek yaylalarında oyalanmayıp günlük yaşam düzlükleriyle vadilerinde dolanarak gözlemleyeceğim. Zorla çekidüzen altına almaya hiç mi hiç kalkışmaksızın, konuyu (birbirini bütünleyen 16 noktada) derleyip toplamaya çalışacağım:

1. Türk diline, dolayısıyla da Türkçe düşünmeye özgü bir eğilim, bu dilin *sözcük mantığında* kendini açığa vurur. Türkçe sözcük-gömüsünün en büyük bölümü: somut, gözle görülüp elle dokunulan, algılamaya yatkın düşen, yaşama dünyasını yansıtan sözcüklerden meydana gelmiştir. Bunun için de Türkçe konuşanlar, soyut şey-durumlarını *somut* sözcüklere başvurarak kurmak zorundadırlar çoğun.

Birkaç örnek: "Ölüm haberleri" ("Todesnachricht") anlamında *kara haber* ("Schwarze Nachricht"); "düzen", "tutum", "yöntem", "dizge" ("Ordnung", "Haltung", "Methode", "System") gibi son derece soyut bazı anlamları bildirmek için *yol* ("Weg"); bir kadınla erkeğin çocuklarla birlikte fiziksel-ekonomik-törensel bir birlik oluşturması ("heiraten") anlamında *evlenmek* ("sich ein Haus anschaffen"); "yastutma"yı ("trauern"i) gösteren *karalar giymek* ("sich schwarz bekleiden"). Daha bu birkaç örnek Türkçenin ne denli genişliğine somut bir gerçeklik tabanına dayandığını yansıtmaya yeter kanısındayım.

2. Kuruluş kaynağını *beden*'e ilişkin çeşitli parçalardan alan kavramlarla söyleyişler Türkçede yaygın bir yer tutar. Olanca genişliğiyle dünyaya ilişkin anlam bölgelerini düşünsel bir biçimde sözcük ve deneyimlerle gözönünde canlandırmak için, Türkçe *baş, göz, el, ayak* ve benzeri beden bölgelerini yönelme odağı olarak benimser.

Baş'la kurulan kavramlar için işte birkaç örnek: *Baş ağrıtmak* (sözü sözüne Almancayla: "den Kopf beschweren") "rahatsız etmek" (belästigen) demektir; *başa çıkmak* (Alm.: "zum 'Kopf' ausgehen"): "sonuçlandırmak" (Alm.: "zum Abschluss bringen"); *baş göstermek* (Alm.: "den Kopf zeigen"): "belirmek", "ortaya çıkmak" (Alm.: "auftreten"); *baş kaldırmak* (Alm.: "den Kopf aufheben"): "ayaklanmak" ("rebellieren"); *baş sallamak* (Alm.: "den Kopf hin und her schütteln"): "her şeye evet demek" ("zu allem ja und Amen sagen") anlamına gelir.

Almancaya yansımalar bir yana, *göz*'le kurulan kavramlar için birkaç örneğiyse şöyle dizelim: *gözde büyütmek, gözden düşmek, göz dikmek, göze girmek, gözdağı vermek. –El* ile kurulan kavramlar içinse şu önerileri anımsayalım: *El açmak, eli ağır, eline ağır, ele avuca sığmaz, elini vicdanına koymak. –Ayak*'lı kavramlar için de şu örneklerle yetinelim: *ayak bastı, ayakları dikmek, ayağını kaldırmak, ayakteri, ayağı özengide.*

3. *Akrabalık bildiren kavramlara* ilişkin Türkçe sözcük-gömüsü, çoğun, Almancadan daha zengindir. İngilizceyle Fransızcada olduğu gibi Almancada da bazı akrabalık nitelemeleri, ya örtük-bulanık geçiştirilir ya da dilce unutulmuş görünmektedir. Almancadaki tek "Schwägerin" (Fr.: "belle-soeur", İng.: "sister-in-law") sözcüğüne karşılık Türkçede dört ayrı sözcük var: karının kızkardeşini gösteren *baldız,* iki erkek kardeşten herbirinin karısını gösteren *elti,* kocanın kızkardeşini gösteren *görümce,* erkek kardeşin karısını gösteren *yenge.*

Almancadaki "Tante" kavramı da kadına değgin birçok akrabalık ilişkileri için kullanılan kuşatıcı bir kavram. Türkçe sözcük gömüsü, bu bağlamda: babanın kardeşini, *hala*'yı, annenin kardeşinden, *teyze*'den, özenle ayırt eder; oysa Almancada her iki akrabalık bağı bir tek "tante" sözcüğüyle belirtilir. Almancadaki "Onkel" toplu kavramı için de durum "Tante"yi andırır: Almancanın hem baba hem ana kardeşini "Onkel"le göstermesine karşın, Türkçe, *amca*'yı *dayı*'dan ayırt eder keskince.

Durum ortada: başka ülkeler başka töreler, başka diller, başka düşünme olanakları.

4. Türkçeye özgü günlük konuşmaların sözcük kurmadaki eğilimi, somut sözcükleri birbirine bağlayıp yeni yeni anlam bildirimleri oluşturmaya yönelmektir. Bu en çok, *renklere göstergelik eden adlandırmalarda* ortaya çıkar. Türk, belirli renklere, o renklere bezenmiş olan nesnelerin adını verir. Renk dünyası bakımından Türk insanı, Türk toplumu yaşam ayrıntılarıyla sarhoştur sanki. Türk dilinde yer alan renk ayrımlarına ilişkin dilsel belirlenimlerin çokluğu, dünyaya özgü alacalığı en ince ayrımlarına dek belirleme olanağı hazırlamıştır Türkçede.

Türkçeye özgü renk dünyasından yalnızca pek az örnekle yetineceğiz şimdi.

Türkçe konuşan insanların, *yeşil*'e ilişkin tasarımlarında, dünyayı sevinçle algılayıp yaşamada ne denli taze, ne denli ayrıntılı, ne denli derin, ne denli dikkatli olduğunu anlatmak için, "yeşil'e ilişkin şu birkaç kavramı analım: *Limonküfü, çağla yeşili, fıstık yeşili, çimen yeşili, yosun rengi, zeytin rengi, zehir yeşili, camgöbeği.* Bu sözcüklerin şiir dilinden

ya da yüksek diye nitelenebilecek bir biçem düzeyinin sözlük dağarcığından çekip çıkarıldığı sanılmasın; tam tersine, bütün bu sözcükler her yanda günübirlik kullanılan basbayağı "yeşil" sözcüklerdir.

Türkçe konuşanların olanca menevişiyle yaşadığı biricik renk değildir ama yeşil. İşte size tadımlık birkaç örnek daha. *Kırmızı* için: *Korkırmızı, narçiçeği;* sarı için: *irin rengi, kakasarısı, kavuniçi;* pembe için: *çingene pembesi, gülkurusu;* bu arada, *pişmiş ayva, fındık kabuğu vişne çürüğü* türünden ilginç mi ilginç dikkatler var Türkçede; renklerin en renksizi bile *külrengi* ile, *kumrengi* ile canlanıyor Türkçede. Tadına doyum yok ama burda keseceğiz bu renkleri.

5. Almanca gibi Türkçe de bir sözcük-yapımı cennetidir; sözcük-yapmaysa kavram üretmekten, dolayısıyla düşünceleri birbirine çatmaktan başka birşey değildir. Bu iki dil önemli bir noktada birbirlerinden ayrılırlar ama: Türkçede *sonek*'e başvurmaksızın sözcük yapmak, sözcük genişletmek nerdeyse hiç işlenmeyen bir yoldur. Bir tek örnek verelim: *gözlük. Göz* gövdesine *-lük* sonekinin katılmasıyla elde edilen *gözlük*'teki *-lük*'ün bağımsız bir anlamı yoktur; ama *göz*'le birleşince "göz'ün kabı" ("gözün örtüsü", "gözün giysisi") çeşidinden bir kavramı anlatmaya yarar. *-Lük* gibi bir sonek olan *-cu* için de, *oduncu*'daki *-cu* için de aynı şeyi söyleyebiliriz. Böylece *oduncu*'yu kuran *-cu,* bir-şeye-ilişki, birşeyle-alıp-verecek dile getirir; nitekim *oduncu* odun satıcısı anlamına gelir.

Bileşik sözcükleriyle ün salmıştır Almanca. Tek tek bağımsız sözcükleri birbirine katıp kaynaştırarak yeni sözcükler meydana getirmek (niteleme tuhaf kaçsa da öyle geliyor ki bana) bir çeşit içgüdüdür. Almancada; her zaman bir ad olan gövde sözcüğünün *önüne* bitişik düzenle bir belirleme sözcüğü konur. Sözgelimi Almancada birlikli bir sözcük bağlamı meydana getiren "Schreibtisch" Türkçede iki ayrı sözcüklü *yazı masası*'dır. Almancadaki "Tischampe" iki nesneli *masa lambası*'na dönüşür. Türkçede iki ögesi olan *yan oda* Almancada tek bir "Nebenzimmer"dir.

Bileşik sözcük yapma yönünden Almancaya özgü bu olanaklar bu dile Türkçede rastlanmayan bazı düşünme açıları kazandırır. Bu, Almancada yaygın önemli bir niteliği, *birleştirici* düşünme istemini açığa vurur.

Nitekim Almanya'da sık sık görülen şu "Kraftwagenanlage"nin yanındaki "Privatgrundstück"ün arkasındaki "Versorgungsfahrzeugwerkstätte"nin önündeki boş arsanın duvarına "Einstellplatz" yazan bir levha asmışlar. Genellikle Türklere uzun ve çetrefil gelen bu sözcükler dizisi, kestirmeden dendikte, arabalara ayrılan bir yöredeki sahipli arsanın arkasında bulunan onarım yerinin önünde, tek bir Almanca sözcükle bir "Einstellplatz" olduğunu söylüyor; oysa Türkçe dendikte dört ögeli bir şeyin, bir *motorlu araç bırakma yeri*'nin sözü edilmekte.

Almancadaki "tragen" sözcüğüyle, hepsi de birbiriyle akrabalık ilişkisi içinde bulunan bir yığın bileşik sözcük, dolayısıyla bir yığın kavram bağlamı kotarılmakta. "Tragen"daki "taşımak" eylemini örneklerle ayrımlayıp yeni yeni durumlara uygulayan, dolayısıyla da, anlam çeşitliliğine karşın aradaki akrabalık geçişlerini aydınlık bir biçimde yansıtan: "antragen", "eintragen", "übertragen", "vertragen", "vortragen" gibi sözcükler oluşturulur "tragen"la Almancada. Oysa bütün bu kavramlar Türkçede birbirinden ayrı düşünme alanlarına saçılmış durumda ortaya çıkar. Nitekim: "antragen" dilekçe vermek, "eintragen" yazılmak, "übertragen" aktarmak, "vertragen" katlanmak, "vortragen" konuşma yapmak anlamına gelir.

Bu çerçevede son olarak Almancadaki "greifen"dan, "tutmak"tan "Griff" sözcüğünü izleyelim. "Griff"ten birbirinden alabildiğine ayrı ama gene de düşünsel bir ortaklıkla birbirine içten bağlı, birbirine yaslanan bazı tasarımlar üretilir. Böylelikle bütün bu sözcüklerin hepsi bir kosmos içinde yer alır; bununla da sözcük kökenine ilişkin yakınlıktan ileri gelen akrabalık, birtakım önemli düşünme çağrışımlarına yol hazırlamış olur. "Handgriff", "Angriff", "Eingriff", "Begriff", "Vorgriff" ve benzeri çeşidinden sözcükler bunlar.

Tutacak, saldırı, elatma, kavram, önalma gibi Türkçe çevirilerdeki düşünsel-kavramsal ilgisizliğe, dağınıklığa karşın, Almancada, daha ilk bakışta, "Griff"in sağladığı bir anlam-ilişkisi, bir derli-topluluk göze çarpmakta.

6. Türkçeye özgü bir anlayışla Almancayı izlersek, Almancanın, herşeyi belli bir düzen çerçevesinde belirleyen, çözümleyip birleştiren bir dil olduğunu saptamalıyız. Bunu burda *ad*'lara başvurarak göstermeyi deneyeceğim. Almancada, kuralca, her adın belli bir tanımlıkla nikahı kıyılmıştır. Almanca, evrendeki şeyleri erkek, dişi, nesnel diye çeşitli türlere ayırıp bağlar: "der Kalk", "die Ruhr", "das Haus". Tanımlıklar, birleştirildikleri adlarla birlikte çekimlenirken değişikliklere de uğrarlar. Sözgelimi: "der", "des", "dem", "den" - "Baum". Hep aynı *ağaç,* hep aynı "Baum" değişik biçimlere bürünür. Anadili Türkçe olan birinin, kendi dil duygusuyla bu tanımlıkları benimseyip öğrenmesi, hele bir çekidüzen gerekçesiyle eksiksiz uygulaması kolay bir şey değildir.

Tanımlık diye birşey *yok* Türkçede. Almancayla karşılaştırıldıkta, Türkçe konuşanlara dünya, bir bakıma, daha yalın, daha 'bağımsız', daha tıkız, daha yöresiz görünür; dünyayı kavramak için nesneleri tanımlıklara ayırıp bağlamak gereğini duymaz Türkçe. Sözgelimi Almancada "Das Wein ist nicht gesund" ("şarap sağlığa iyi gelmez") diye bir söz dizisiyle karşılaşan hemen karşı koymaya davranır: "böyle söylenmez", "böyle düşünemez insan". Neden? "Şarap" anlamına gelen Almanca "Wein" sözcüğü "das"lı değil "der"li tanımlıkla belirtilir de ondan. Almanca için yalnızca "der Wein" doğrudur, "der Wein" uygundur. Oysa Türkçede her kullanış, her düşünüş için her bakımdan "şarap" *şarap*'tır, herhangi bir tanımlığa gerek göstermez.

7. Almancada "sein" fiili, dolayısıyla da "ist", "sind", "war" gibi çekimleri söylemelerin ana-çatısını meydana getirir: "Meyer ist fleissig", "Meyer ist kein ausländer", "die Kinder sind in der Schule", "die Kinder werden nicht müde sein".

Türkçedeyse, bir bakıma, *"sein"* fiili *yoktur,* daha doğrusu, *"sein"*a tastama karşılık olan birşey yoktur. Türkçede yüklemleme, "sein"a karşılık olabilecek bir sözcükle gerçekleştirilebilir. Almancadaki "Meyer ist fleissig", "Meyer çalışkandır" tümcesi, Türkçede, genellikle, *"Meyer çalışkan"* ("Meyer fleissig") diye karşılanır. "Die Kinder sind in der Schule"yi Türkçede söylemek için *çocuklar okulda* denir. Böylece Türkçede ortaya çıkan, bir bakıma, gevşek, nerdeyse bağlamayan bir savlı-söyleme, İngilizlerin dediği gibi "non-commitment" havalı bir söylemedir.

Şu nokta da gözden yitirilmemelidir. "Sein"dan başka "haben" da Almancada önemli bir rol oynar. Türkçedeyse, uygulamada "haben"ın teketek bir karşılığı *yoktur.* Almancada sık sık geçen "haben"a karşılık Türkçede her kez ayrı kılıklı bir kuruluş görünür. Almancadaki "ich habe ein Haus im Schwarzwald" tümcesi, Türkçede, *Karaormanda bir evim var;* Almancadaki "ich habe Zahnschmerzen", Türkçede, *dişim ağrıyor* diye anlatılır. Almancada o "haben"lı "ich habe dich gern", Türkçeye *seni seviyorum* diye aktarılır; "du hättest acht geben" *dikkat etmeliydim*'le verilir Türkçede; "endlich habe ich lesen können" içinse Türk, *sonunda okuyabildim* der.

Almanca konuşan, "haben" sözcüğüyle, genellikle, tek tek şeylere yönelik bir sahip olma ilişkisini nesnelleştirir. Almanca için şeyler, bir bakıma, sahip olmak için vardır. Almancada "ich habe Zahnschmerzen" Türkçe açısından bakılınca: "ben dişimde acılara sahibim", "dişim var, bu sahip olduğum dişte de ağrılar var" çeşidinden bir sav öne sürmektedir. Oysa Türkçe konuşan düpedüz *dişim ağrıyor* der. Bir Alman için Türkçeye özgü başka türlü düşünme biçimini açığa koymak için yürünebilecek belki de en kolay-zor yol, Almancada ağır basan yardımcı "sein" ve "haben" fiillerinden ikisine de başvurmadan konuşmayı denemektir. Nitekim "Ich Zahnschmerzen" ("ben dişağrıları"), "Ich gekommen") ("ben geldi") diyen Türk, Türkçe düşünüp Almanca konuşmaya kalkışmaktadır.

8. Düşünüp konuşmanın, ya da konuşup düşünmenin, kişisiz fiillerle gerçekleştiği her yerde, Almanca, düşünen kişiye geniş bir kımıldanma olanağı sunar. Sözgelimi, şöyle dilegetirir düşüncesini Alman: "Es gibt in unserer Strasse vielerlei Autos", "es wird Schnee geben", "später hat es geblitzt", "es hat mir geträumt", es jammert mich", "es lebte einmal ein armer Sprachphilosoph", "es geht los", "es irrt sich der Mensch", "es fällt mir plötzlich ein, dass ich aufhören muss"...

Bütün bu "es"ler karşısında Türk şaşar kalır. Bu gizem dolu "es" de nedir böyle? Bu mantığa uygun ama mantık dışı, bu yararlı ama fazlalık taşan, bu şişirmeli ama ince ince alay eden, bu hastalıklı ama hayalgücünü kamçılayan, bu olmasa da olabilen ama olmadan olmayan "es" de ne demek böyle?

Kişisiz dil ögeleriyle düşünme alışkanlığı *yok* Türkçede. Birçok örnek Türkçenin bu bakımdan Almancadan ne denli ayrılan bir düşünme olanağı sunduğunu göstermeye yeterlidir. Şöyle ki, Türkçe *geç vakit şimşekler çaktı,* Almancadaki "zu später Zeit blitzten die Blitze"nin karşılığıdır; Türkçedeki *kar yağacak* tümcesi Almancadaki "es wird Schnee geben"ı verir; Türkçedeki *bir düş gördüm,* Almancadaki "es hat mir geträumt"u karşılar; Almancada "es"le "es irrt sich der Mensch"le söylenen şey, Türkçede *insan bu, yanılır* diye söylenir.

9. Gerek (yardımcı fiil "werden"le kurulan) düpedüz edilginlik, gerekse ("sein"ın yardımıyla kurulan) durum-bildiren edilginlik, Almancada çok sevilir. Böylece ortaya çıkan: evreni, etkinliğe karşı bir tutumla yorumlamak; edilgin dil biçimlerine dayanan bir evren-yorumu sunmaktır. Nitekim Almanca konuşanların gözünde, hem dil hem düşünme düzeyi bakımından, edilgin biçimler kullanmak etkin biçimler kullanmaktan daha az bağlayıcıdır; edilgin biçimler Almanın gözünde etkin biçimlerden daha soyuttur; dolayısıyla da – yanılmıyorsam– edilgin biçem Almanda, etkin biçimden daha az suya-sabuna karıştığı izlenimini uyandırır. Bu tür konuşma alışkanlıklarıyla ilgili iki örnekle yetinelim: "Die Fensterscheibe würde von dem Kind zerbrochen", "Dieses Haus ist von einem augezeichneten Ingenieur gebalt worden".

Oysa çok kez Türkçe, kabalığa düşmedikçe ya da dilbilincini zedelemedikçe edilgin biçimlerle düşünüp konuşmaya pek *izin vermez.* Nitekim az önce verilen örneklerden ilkini, sözü sözüne Türkçede, "pencere camı çocuk tarafından kırıldı" diye karşılamak zorundayız. İkinci örnekse, ille de edilgin bir biçim kullanacaksak, "bu ev yetkin bir mühendis tarafından yapıldı" diye aktarılmalıdır Türkçeye. Gelgelelim anılan Almanca tümceleri düpedüz Türkçe söylediğimizde: *Bu evi yetkin bir mühendis yaptı, çocuk camı kırdı* biçimindeki etkin biçemli tümcelere başvururuz.

Ama ne var ki bu böyle diye, düşünme bakımından Türklerin, Almanlardan daha eylemli, daha dolambaçsız, daha dosdoğru, daha devingen davrandığı sonucunu çıkarmak gerçeğe uygun düşmez. Bu tür toptancı genellemelerden uzak durmayı yeğlemeliyiz. Gene de Türk dili ile Alman dili arasındaki etkin-edilgin biçimler yönünden zaman zaman kendini benimseten düşünsel eğilim ayrılığını görmemezlikten gelemeyiz.

10. Düşünceler çoğun *tümcelerle* dile getirilir. Tümcelerse hep söz bağlılıklarıdır; belli bir konuyu, konuyla ilgili belli bir söylemeyi içerirler. Tümce bağlamına değgin bir anayapı, ister Türkçe ister Almanca olsun, ayrılıksız her dil için yürürlüktedir; ister yalın ister genişletilmiş tümceler gözönünde bulundurulsun, tüm tümceleri kuşatan evrensel bir özelliktir bu. Gene de, bu genel çerçevenin dışına çıkmamakla birlikte, eğildiğimiz yön bakımından Türkçe ile Almanca arasında bazı önemli ayrılıkların bulunduğu gözden kaçmamalıdır.

Bir düşünce ortaya koyan ya da herhangi bir sav ileri süren Türkçe tümceler, ilkece, başka bir yapı gösterir Almancadan.

Almancada: "Ich liebe Immanuel Kant"
(Özne - fiil - nesne)

Türkçede: *Immanuel Kant'ı severim.*
(Nesne - özneyle birlikte fiil)

Almancada: "Meine Schwester verkauft Blumen"
(Özne - fiil - nesne)

Tümcenin Türkçesi: *Kardeşim çiçek satar.*
(Özne - nesne - fiil)

Anılan örneklerde de belirdiği gibi Türkçeye özgü bir nitelik var bu bağlamda, o da Türkçe tümcelerde fiilin tümce sonunda gelmesidir. Fiil tümcenin odağıdır; öyle ki önemli ne varsa, elden geldiğinde tümcenin sonunda, fiilin yakınında bildirilir. Ayrıntılar ilk ağızda, olabildiğince başlarda yer alır Türkçe tümcede. Bunun içindir ki bazıları bu özelliği görünce, Türkçe düşünenin, ikinci derecede şeylerle oyalanıp kendini ayrıntılarda yitirdiği izlenimine kapılır. Gelgelelim Türkçe düşünme, Türkçe konuşma biçeminin bu özelliğini, Türkçenin, gerçekliğin kavramlarını yakından izlemek isteğiyle yorumlamak daha uygun olur.

11. Almanca çok sayıda yalın tümceyi tek bir tümce bağlamında birbirine çatıp bağlamak eğilimindedir; böylece birçok tümce sert bir eşgüdümle tek bir tümcenin bölümlerine dönüştürülür. Anatümceler, yantümceler, bütünleyici tümceler, ektümceler, açıklayıcı tümceler, genişletici tümceler, daha önce genişletilmiş tümceler temellendiren tümceler, daha önce temellendirilmiş olan tümceleri yeniden temellendiren tümceler dolup taşar Almancada. Günübirlik yaşama kesitinde bile, birçok Almanca tümce, pek göze batmaksızın çeşitli türden başka tümceleri kapsar: Anatümce, yantümce, karşı-yantümce, anatümceye bitiştiren tümce, anatümceyi birinci derecede sınırlayan, ikinci derecede ya da üçüncü derecede sınırlayan tümce, anatümcede bildirileni nerdeyse geri alan tümce, anatümcede bildirileni hafifleterek yumuşatan ya da epeyce pekiştiren tümcelerdir bunlar.

Anadili Almanca olan herkesi bilinçaltından da etkilese, şimdi burda, Alman dilinin dizge yapısını niteleyen bu çözümleyici ve birleştirici özelliği örneklerle aydınlatmaya girişecek değilim. Ne var ki tam da bu değindiğim özelliğin, yabancıları, bir yandan ürkütüp kaçıran, öte yandan büyüleyip çeken bir özellik olduğu yadsınamaz. Yalnız Türklerin değil tüm yabancıların, Almanca karşısında, bu bakımdan, çoğun, dilsel-düşünsel bir balta girmemiş orman karşısındaymış gibi bir çekingenliğe kapıldıkları olur.

Türkçenin Almancadan başkalığını bu yönden de açık seçik gözönüne sermek amacıyla, şimdi de, Almancaya özgü tümce-kurma olanaklarından pek çoğunun, genellikle, Türkçede bulunmadığını, bulunsa bile daha çekingen bir biçimde bulunduğunu göstermek istiyorum.

Almancadan ayrı bir dil olarak Türkçe, düşüncelerini dışa vururken düşünene: herbiri bildirme kipinden, yalın, bağımsız tümceler kurma olanağı sağlar bol bol. *Eve gittim, kapıyı çaldım, biri yukardan "kim o?" diye seslendi, "benim!" dedim.* Almanca düşünüp konuşansa, aynı şeyi, Türkçeye özgü bu birbirinden ayrı, birbirine (ancak virgülle) gevşekçe iliştirilmiş tümceler yerine, bütün bu tektek tümceleri bir sıkı düzenle birbirine bağlayıp koşan bir tümce söylemek eğilimindedir. "Ich ging nach Hause, wo ich an die Tür klopfte; darauf hörte ich von oben her die Frage, wer dort sei, auf die ich die Antwort 'Ich bin's' gab". Türkçede, deyim yerindeyse, kendini sıkmadan, çocuksu bir rahatlıkla yanyana diziliveren tümceler yerine, Almancada, eldeğdiği herşeyi belli bir mantıkla güdümleyip düzenleyen bir dil geometrisi işbaşındadır.

12. Tümceleri temel-tümce ile yan-tümce diye ikiye ayıran, dolayısıyla da, düşünceyi temel-düşünce ile yan-düşünce diye birbirinden ayrı iki savda düzenleyen, böylece, önce ikiye böldüğünü kolay tanınır mantıksal bir bütünle yanyana sunan

yantümceler, Almancada önemli bir rol oynar. Türkçedeyse *bağlaçlı yantümce yok* gibi birşey, daha doğrusu, hiç de işlek sayılabilecek bir anlatım biçimi değil. Böylece, düşünmenin, büyük ölçüde, ilgiler ve bağlılıklar saptamaktan başka birşey olmadığı gözönüne getirildiğinde, yantümceli kuruluşların katkısı kolay kolay yadsınamaz. Ne var ki bir dilde yantümcenin ağır basması, hele düşünmeye aydınlık sağlamak üzere başvurulan boğum boğum yantümcenin, Almancada çok yapıldığı gibi, aşırı bir kullanımla düşünceyi nerdeyse boğmaya dek götürdüğü unutulmaması gereken bir gerçektir.

Şimdi burda, durumu daha iyi vurgulamak için, Türkçe ile Almanca arasında yantümce bakımından ortaya çıkan ayrılığı, bir-iki örnekle belirtelim: "Noch heute bewundern wir Immanuel Kant, der einer der grössten Philosophen der Welt ist" savının Türkçesi *Dünyanın en büyük filozoflarından biri olan Immanuel Kant'a bugün de hayranız* tümcesidir. Oysa Türkçe söyleyişi, yantümceli bir kılıkta değil de sözüsözüne Almancaya aktarmayı denediğimizde, Almancaya özgü dil duygusunu tırmalayan şöyle birşey çıkar ortaya. "Ein der Welt grössten Philosophen Immanuel Kant auch heute bewundern-wir".

Türkçede *yantümce,* ilkece, *temel tümceden sonra gelir.* Almancadaysa tam tersine. Böylece, düşüncelerin Türkçedeki mantıksal-değersel-anlamsal dağılımı, dolayısıyla, dilsel düşünme tutumu Almancadan başkadır. Bundan, Türkçe, yalnızca Almancadan ayrılan, Almancaya benzemeyen bir biçime, bir görünüme bürünmekle kalmaz, bir bakıma, Almancadan ayrı bir içerik de kazanmış olur. Örneğin, Türkçedeki *Dün gece düşümde gördüğüm çocuğun saçları bembeyazdı* anlatımı, hem biçimsel hem içeriksel yönden bambaşka bir yanıyla Almancada, "Das Kind, von dem ich gestern geträumt habe, hatte ganz weisse Haare" diye dile gelir.

Yantümceli Almanca bir kuruluş olarak "Ich bemühe mich, das wiedergutzumachen, was du verdorben hast" tümcesini ele alalım. Bu tümcenin Türkçesi *Bozduğunu düzeltmeye çalışıyorum* tümcesidir. Bu tümcenin Almancadan ne denli ayrı bir dilsel-düşünsel kuruluş olduğunu azçok belirtmek için, tümcenin, Almancaya sözüsözüne bir izdüşümünü denememiz yeter sanıyorum: "Verdorben das von dir zur Gutmachung bemühe ich 'mich' ".

Şöyle bir değinmekten öteye geçemesem bile bir olguya dikkati çekmek istiyorum şimdi de: Almancayla karşılaştırıldıkta, biçim açısından tam da Almancaya karşıt bir yapıyla Türkçe tümce kuruluşları (özellikle, tanımlıklar olmadığı, adıllara, yardımcı fiillere, niteleme belirteçlerine tümce çerçevesi içinde özel bir yer ayırmadığı için) genellikle, *çok daha az sayıda sözcük* içermektedir.

Son anılan Almanca düzgün yantümceli anlatım dokuz sözcükten kurulu, Türkçe karşılıktaysa yalnızca üç sözcük var. Bir örnek daha verelim: "Wen überhaupt wemand weinen sollte, dann ist das niemand anderes als meine Mutter". Bu 13-parçalı Almanca tümceyse, Türkçede 3-sözcüklü bir tümcede dile getirilir. Ağlarsa anam ağlar.

13. Türkçe tümcelerin genellikle az sayıda tümce-parçalarından oluşması, Türkçeye özgü düşünme alışkanlığının içişleyişini daha yakından görmemize olanak sağlar. Bana öyle geliyor ki, Almanca, dünyayı, özellikle de dışdünyayı, dışımızdaki nesne-madde-kültür dünyasını elden geldiğince yakından kavramaya yönelik bir dil. Dilbilgisel öbür kavramlarla biçimce öbür zenginlikler biryana, daha Alman dilinin tanımlıkları ile sonekleri bile. Almanca konuşanlara, bir bakıma, dünyayı *sonsuzca* bölüp biraraya getirebilecekleri bir işlem gereci sunmaktadır. Ev kapılarının, yatakların, domuzların, patatesli yiyeceklerin, köprü yapımlarının, elektrik aygıtlarının, orman düzenlemelerinin, donatım işlerinin, sigorta girdi-çıktılarının ne çok çeşidi var günlük Almancaya özgü yaşam ortamında. Kuşkusuz parçalar (tektek parçalar, parçaların parçası, yedek parçalar) yönünden ayırıp bölümlemeye yatkınlığından ötürü, Almancadaki bu tür ince çeşitlemeler Türkçedekinden sayıca kat kat fazla.

Türkçe dilduygumla şöyle diyeceğim: Türkçe dünyaya teğet dokunur; Almancaysa tüm olası bakışaçılarından gerçekliği öğrenip tartmayı ister gibidir, benzetmeli bir bakışla, Almancaya göre, hafif ayaklıdır Türkçe – gerçeklik yüzeyine daha basarken bırakır gider. Almancanın dışgerçekliği her türlü kıyıbucağıyla eksiksiz tanıyıp bilmeye düşkün bir davranış içinde olduğunu söyleyesim geliyor. Bence Almanca çepeçevre bakmaktan, önce bilmekten, kuşatıcı bir bakışla kavramaktan tadalan bir dil.

Buna ilişkin tek bir örnekle, deştiğim dil konusuna günlük açıdan yaklaşımdaki tutumuma uygun düştüğünü umduğum tek bir örnekle yetineceğim burda.

Bu kentte[3], tren istasyonunun çok yakınında, çeşitli yönlere giden otobüslerle tramvayların yolu üzerindeki genişçe alanın tam ortasında, her havada kolayca okunabilen bir levha var.

"Sehr geehrte Fahrgâste. Diese
Haltestelle ist eine
Doppelhaltestelle. Der
weiter hinten anhaltende Zug
hält hier nicht noch einmal".

Türkçesi aşağı yukarı şöyle:
"Çok sayın taşıt konukları. Bu
durak yeri çifte durak yeridir. Daha
arkada duran bir araç
bir kez daha durmaz burda".

Yanılmıyorsam bu Almanca levhada tipik bir Almanca düşünme tutumu, yazıyla yaşamı sımsıkı düzenlemeye yönelen bir düşünme tutumu apaçık dile gelmekte. Araya bir uzaklık koyarak sesleniş: "Çok sayın taşıt konukları". Dakiklik: "konuklar" değil, "taşıt konukları". Tanım: "Bu durak yeri çifte durak yeridir". Tanımın açıklanması: "Daha arkada..." Yinelemeyle tanımı daha yakından vurgulama: "bu", "burda", "daha arkada". Son bir çekidüzen vererek derleyip toparlama: "Der" ile "einmal" arasında sokulan, "der weiter hinten... nicht noch einmal" çatallama tümcesi.

Oysa levhada geçen bütün bu Almanca tümceler için, Türkiye'de, Almanya'dakinin benzeri bir yere, yalnızca,

"Araçlar iki kez durmaz"

diye yazmak yeter de artar.

14. Türk diline özgü güç, bence, bu dilin "iç gerçeklik" karşısındaki davranışında kaynaklanır. "Günlük yaşama" açısından bakınca, "dış-gerçeklik" deyince: tek tek nesneleri, nesneler arası ilişkileri, uzay-zamanda olup bitenleri, kısaca, nesnel dünyayı anlarsak; "iç dünya" deyince de, ben'i, insan gönlünü, insan ruhunu, kısaca, öznel dünyayı anlarız. İşte Türkçe, dışdünyayı, içdünya açısından kavrayıp tasarlamaya eğilimli bir dildir. Seve seve içleştirir Türkçe. Bunu belgeleyen pek çok sözcük, atasözü deyiş var Türkçede.

Ona ne kuşku, Almanca da insan öznelliğini, ya da dışa karşı davranışta insan öznesinin vurduğu damgayı dilegetiren birçok sözcük ve deyiş kapsamakta. Ne mistiklik ne de romantik dönemler eksik Alman kültür geleneğinde. Gerçi bazı çevrelerin değişmez gözüyle bakıp "halk ruhu", topluluk özü diye adlandırdığı şey de zamanın akışı boyunca değişir. Gene de apaçık: Almanya yaşantım beni sürçtürmüyorsa, öznelliğe ilişkin "Gemüt" ("gönül"), "Seele" ("ruh"), "Herz" ("kalp"), "Inneres" ("iç") gibi sözcüklerle akrabaları pek öyle büyük bir saygınlık uyandırmıyor Almancada. Nitekim "Gemüt" ("gönül") rahatlık türünden bir hoşnutluğu bildiren "Gemütlichkeit" sözcüğündeki basmakalıp kullanımların ötesinde iyi bakılan bir sözcük değil. Günlük yaşamda "Seele" ("ruh") sözcüğüne başvuransa gülümseme uyandırıyor çok yerde; kimse "Seele"yle alışverişi olmasını

istemiyor; "Seele'm olacağına arabam olsun", der gibi bir tutum içinde çok kişi. "Ich bin Ihnen innigst dankbar" ("size içten teşekkür borçluyum") türünden bir seslenişteki "innigst", "eniç" sözcüğü öyle şişirme, öyle yapmacık geliyor ki bugün kulağa Almancada. "Herz" ("kalp") sözcüğüyse, bu sözcüğü yüce tutan eski deyişlerin gittikçe daha az kullanıldığına bakılırsa tahtından indirilmiş, – Almanca "Herz", hastanelerin yoğun-yaşam bölümünde diri tutulmaya çalışılıyor günümüzde.

Öznellik doğrultusundaki alışkanlıklar yüzünden Türkçe, içdünya ile ilgili herbiri *capcanlı* bildirimler bakımından şaşılacak bir zenginlik gösterir. Belki de bu yüzden Almanlar genellikle Türkçeyi "öznel bir dil", "sübjektif yapılı bir dil" diye niteliyorlar. Öznel derken de çokça özneye bağlı, ağırlığı özneye veren bir yan buluyorlar Türkçede; hoş, bu bağlamda yalnız bununla kalmayıp nerdeyse yerici bir tutumla, Türkçeyi sübjektif, animist, herşeyi canlılıkla bezeyen, böylelikle dünyaya yabancı düşen bir dil diye yorumlamaya dek gidiyorlar. Şimdi burda günübirlik bol bol kullanılan örneklerden bir-iki tanesini anmak bile, Türk diline özgü içliliğin Almancaya oranla ne denli derin ve yaygın uzanışlar gösterdiğini belgelemeye yeter kanısındayım.

İşte "gönül"e değgin birkaç deyiş: *gönül bolluğu, gönlümden koptu, gönlüm takıldı, seni gönlümden çıkaramam, gönül vermek.*

İç'e değgin örnekler şunlar: *İçi kara, içini dökmek, içim kan ağlıyor, içi dar, içi geniş.*

Can sözcüğüne yer veren birkaç örneğe gelince, onları da şöyle dizeceğim: *Canım burnuma geldi, can çıkmayınca huy çıkmaz, cana kıymak, can kulağıyla dinlemek, canını dişine takmak...*

Burda değindiğim Türkçeye özgü o öznel yöneliş eğilimini vurgulayan savım, daha doğrusu varsayımım, şimdi burda işlediğim konu kuşatımının bir bakıma dışına çıkmakta; başka bir bağlamda incelenmesi daha doğru olur gibime geliyor. Gene de azıcık olsun değineceğim öznellik eğilimine; Türkçeyi (tam da Almanca karşısındaki) ayrıcalığıyla anlamada önemli bir tutamak gözüyle bakıyorum da ondan.

15. Türkçe Almancadan başka bir dil olduğu için, kuşkusuz, Almancadakinden başka bir yapılışla ortaya çıkan Türkçedeki *sözlüksel çokanlamlılık* üzerinde, çok istesem de zaman darlığı yüzünden duramayacağım şimdi. Kuşkusuz diyorum, çünkü her dile yapışık deme-olanakları, her dile özgü deyiş-türleri, özellikle anlam açısından, yalnızca o dilde geçerlidir; başka dille bir alıp vereceği yoktur bunların. *Pek az sayıda* bir-iki örneğe gözatalım. Pek az örnekle yetinmemim bir nedeni de ayrı anadillerden kişileri, birbirinden sık anlam ormanlarının birinde yabancı deyişleri arasında şaşkına çevirmekten kaçınmam. Gerçi günlük-basbayağı örnekler ama bunlar, gene de dilsel içerik yönünden şaşılacak çizgiler göstermekte herbiri.

Türkler *sigara içer,* Almanlar "sigara dumanı çıkarır" ("Zigarette rauchen"); Türkler *keman çalar,* Almanlar "keman oynar" ("Geige spielen"); Alman "(kendini) trenle taşır" ("fährt mit dem Zug"), Türkse *trenle gider.* Almanyada tren biletçisi ("Ist noch jemand zugestiegen?") "Binip katılan biri daha var mı?" diye sorar, Türkiye'deyse *Yeni gelen var mı?* der. Almancada uzun süre durup beklemekten sıkılmayı dile getirmek için "Ich langweile mich" denir, Türkse *canım (içim) sıkılıyor* der. Birbirinden ayrılanlar, giden de kalan da bir kez daha görüşmek dileğiyle, birbirlerine "Auf Wiedersehen" derler; Türkçedeyse giden, kalanı en yüce bildiği güvenceye bırakarak *Allaha ısmarladık* diye, kalan gidene içtenlik ve iyimserlikle *güle güle* diye seslenir; oysa bu son seslenişi "lachend, lachend" diye sözü sözüne Almancaya çevirince gerçekten gülünç ve içsiz bir izlenim uyanır. Bazan Almanın nesnel bir davranış benimsediği yerde, Türk, benzetmeyi yeğler; sözgelimi Almancanın "Gebranntes Kind scheut das Feuer", ("bir yeri yanan çocuk ateşten ürker") diye saptadığını, Türk, *sütten ağzı yanan yoğurdu üfleyerek yer* diye anlatır. Almancanın işi alaya vurduğu yerde, Türk, ciddilikten yana olabilir: Türkçede *tüm çabalar boşa çıktı* denirken Almancada "Da ist Hopfen und Malz verloren" ("şerbetçi otu da bira

mayası da yitti gitti") denir; bazan da öyle olur ki, Almancanın ciddi ciddi konuştuğu yerde, Türkçe, gerçeküstü boyutlara varan ince alaylı bir hafifsemeye seğirtir: Almancanın "Alles muss genau vorbereitet sein" ("herşeyin iyiden iyiye hazırlanması gerekir") diye kesip attığını, Türkçe, *minareyi çalan kılıfını hazırlar* diye dile getirir.

Yaşamı anadil olarak Türkçede sürdürenler, Almancanın pek çok şeyini son derece tuhaf, kılıkırkyaran, şaşılacak ölçüde karmaşık, sert ve rastgele şeyler diye anlar. Ne var ki Almanlar da Türkçe karşısında benzer bir izlenimden kendilerini alamazlar.

İnceliklere dek inersek, hem söyleyiş hem içerik bakımından, hem biçim hem anlam bakımından her dil öbürlerinden derin *ayrılıklar gösterir:* Her dilin başka bir görkemi, başka bir körlüğü, başka bir yaratıcılığı, başka bir aptallığı vardır; her dil başka bir temellendirilmezlik, başka bir hesaplanmazlık, başka bir zenginlik, başka bir yoksulluk, başka bir güçlülük, başka bir tutuculuk, başka bir devrimcilik, başka bir oyunseverlik, başka bir canlı-görme, başka bir nesnellik, başka bir serbestlik, başka bir bağlılık, başka bir neşeyle ortaya çıkar. Bundan ötürü çoğun kendine özgü deyiş ve söyleyişlerin belirlediği yolu izleyen Türkçenin, Almancaya özgü tadalış ve anlam-verişlerden ayrı bir düşünme tutumu olması kadar kaçınılmaz bir gereklilik olamaz.

16. Almanca, dünyayı adlarla doldurup nesnelleştirerek kavramak, felsefece yüklü bir deyimle nitelersek, Almanca, dünyayı cisimleştirmek eğilimindedir: "Das Ansich" kendi-başına-varolan, "das Gute" iyi-olan, "das Zeitliche" zamanlı-olan ve benzeri sözcükler hep bu eğilimin örnekleridir. Bu aşırı kolaylık, hiçbir güçlükle karşılaşmayan bu dilsel olanak, Almanca konuşana soyut düşünme olanağı, yani tek tek gerçek nesnelerden sıyrılmayı sağlar. Tüm dünyaca bilindiği üzere soyut düşünme biçemleri yönünden son derece bolluk içinde yüzer Alman felsefesi.

Oysa Türkçenin buna benzer bir olanağı yoktur. Almancadaki "das Gute"nin, "İyi-olan"ın karşılığı ne Türkçede? "Das Gute"ye Türkçede belki en iyi yaklaşan anlatımlar *iyiye ilişkin şeyler, iyi şeyler, iyi olan şeyler.* Gelgelelim bunların o tıkız "das Gute" olmadığı, herbirini yeniden Almancaya çevirmeye kalktığımızda belli olur. "Das Gute", "iyi-olan": öyle soyut bir düşünme, öyle soyut bir tasarım ki bu; böylesi bir "iyi-olan"la şimdiye dek kim tanışmış ki? İyi insanlara, iyi bisikletlere rastladık, seyrek de olsa görüp bildiğimiz şeyler bütün bunlar. Ama "iyi-olan", o ne, nerde peki?

Böylece Türkçedekine tam karşıt bir tutumla, başına "das"-tanımlığını koyarak her türden sözcüğe ad'a dönüştürmeye elverişli bir dil olan Almancada, düşünmeye, soyut mu soyut anlatımlara bürünme olanağı sağlanmıştır. Bu açıdan baktıkta, soyut varlıkları tasarlamada Türkçenin, özünü yoğuran somut dokudan ötürü, bazı güçlükleri olduğu söylenebilir.

Bu bağlamda, Almancayı kaplayan soyutluk eğiliminden bambaşka bir yapıdaki Türkçeye özgü *somut anlayışı* azıcık yakından açıklamak amacıyla, başımdan geçen bir olayı anlatmak istiyorum. Yaşadığım bu olay Türkçe ile Almancayı birbirinden ayıran bir tek özelliği belirtmekle kalmıyor. Öyle sanıyorum ki bu yaşantım Türkçeye yaygın *düşünmenin özel niteliğine* bir bakış fırlatmamıza da yardımcı olacak. Yaşantımın, ayrıca: Türkçede genellikle ne denli topluluk-sever, ne denli anlatmadan-hoşlanır bir yan bulunduğunu; Türkçede, her durumun kımıltı ve kıvrımlarına bağlı olarak savları ne denli yumuşak ve ince bir alayla sezdirip benimseten bir doğrultu bulunduğunu gösterdiği kanısındayım.

Almanya'da pek sık rastlanır birşey değil ama, aralarında birkaç üniversite öğrencisinin de bulunduğu küçük bir toplulukla bir masabaşında oturmuş, işdışı bir gevşeklik ortamında çene çalıyorduk. Kendimizi pek öyle bağlayıcı olmayan ama saygılı bir havaya kaptırmış tartışıyorduk. Bir-iki konuya uğradıktan sonra, birden "diyalektik" konusuna dolanıverdik. (Bilindiği üzere Almanya, ola ki Alman dilini yoğuran anayapıdan ötürü böyledir bu, –"zorla" dersek belki haksızlık etmiş oluruz–, herkesin seve seve felsefe

yaptığı bir ülke). Ne diyordum, "diyalektik" sözcüğü ortaya atılır atılmaz, masamızdaki düpedüz insanlarla öğrencilere birden birşeyler oldu, tanımlarla boğuşmaya başladılar. Belleğim beni yanıltmıyorsa, biri "diyalektik"i, şöyle açıkladı: "Diyalektik-olan, bir savın öne sürülmesinden sonra bu savın bir karşı-savla karşı-karşıya konması, üçüncü bir adım olarak da sav ile karşı-savın bir bütünde birleşmesinden başka birşey değildir". Masadaki başka biriyse şöyle bir tanıma girişti: "Diyalektik-olan'ın anlamı...". Başka biriyse, "Diyalektik-olan'dan anlaşılan..." diye söze başlayıp başka bir tanım vermeyi denedi. Anlayacağınız, tanımlar tanımları kovalıyordu. Benim gibi Almanya'da felsefe okumuş, okutmuş biriyse özlemini çektiği bir cenneteydi artık. Kendimi tutamayıp yürürlükteki düşünme yöntemini onaylıyor, söylenenleri evetliyordum. Gene de anadilim Türkçe olduğundan, Türkçe düşünen bir insan olarak da derinlerden gelen bir tedirginlik duymaya başladım içimde. (İki ya da daha çok sayıda kültürden pay alan insanların böylesi trajik bir alınyazısı var). Diyalektik konusunda konuşma sırası bana gelip çatmıştı. Ne mi yaptım? Öyle uzun boylu düşünüp tartışmaya, girişli, yorumlu, çıkmalı bir akıl yürütmeye kalkışmaksızın, baktım ki Nasrettin Hoca'dan birşeyler anlatmaktayım. 13. yüzyılda Orta Anadolu'da yaşamış olan bu yalın ama yalın olduğu kadar şaşılacak boyutlara değinen bu halk bilgesinin çekimine bırakmıştım kendimi. Şunları anlatıyordum: Günlerden bir gün, saçsaça başbaşa iki adam gelir Nasrettin Hoca'ya. Önce ilki öbürünü iteleyip çekişme konusunu yanayakıla anlatır Hoca'ya. Cankulağıyla dinledikten sonra durumu yargılar Hoca: "Haklısın, oğlum!" Sonra öbür adam atılır, açar ağzını yumar gözünü: "Buna bakma sen, durum onun anlattığı gibi değil. Sen asıl benim söylediğime inan" der. Her şeyi öyle kendinden yana çeker ki, ona hak vermekten başka çare kalmaz. Şöyle der Hoca: "Haklısın, oğlum!" Konuşulanlara kulak konuğu olmuş, söylenenlerin hiçbirini kaçırmamış olan Hoca'nın karısı atılır o zaman: "Ne tuhaf adamsın sen, a Hoca! Bu iki adamdan ya biri haklı ya öbürü" diye çıkışır Hoca'ya. Ona ne dese beğenirsiniz, Hoca: "Kuşkusuz, sen de haklısın, karıcığım!".

V) Söyleşideki Açık-Oluş

Sözlerimi bitirirken, tüm bildiklerimi, pek yanılmadığımı sanıyorum, birkaç anasavda, ya da doğruluğuna inandığım birkaç varsayımda derleyip toplayım: Günlük Türkçe, konuşup söyleşmeden tadalan bir dil; öyle bir dil ki, insanlar-arası ilgi ve ilişkilere belirgin bir eğilim göstermekte; somut, duruma-bağlı, sertlikten uzak bir gevşekliğe bürünen bir düşünme biçemi ağır basmakta. Ne var ki bütün bu özet-saptamalara Türkçeye ilişkin yalnızca betimleyici bir sav gözüyle bakmak pek doğru olmaz kanısındayım.

Dillere ilişkin düşünceler, özce son derece karmaşık kültür olaylarını açığa vurur. Yalnızca ufuk genişletmekle kalmazlar, bir kültürün başka bir kültürle konuşup anlaşmasına olanak hazırlayan pencerelerdir de. Bu tür derinlere inen düşünceler *karşılıklı bir anlayış ve kavrayışın, karşılıklı bir özeleştirinin* serpileceği bir ortam da oluştururlar. Buysa en çok insan-toplum gerçekliğinin tüm yaşam doluluğuyla gözönünde bulundurulduğu yerde sağlanabilir. Umudum, bu konuşmanın böyle bir doğrultuda hepimize yardımcı olmasıdır.*

NOTLAR

1. Eldeki kitapta yeralan "Dil, Kültür ve Eğitim" başlıklı ilk araştırmaya ilişkin yukardaki 1. çıkma, "Türk Dilinin Felsefesi" başlıklı bu yazı için de geçerlidir. Ne var ki Türk dilini yoğuran özel tutumu Alman dinleyicilerine bir ölçüde tanıtmak dileğiyle Almanca metne çevrilerek aktarılması zorunlu görülen bazı deyiş ve anlatışlar, gereksiz olduğu için, Türkçe metinde yer almamıştır.
2. Türkçeye özgü havayı yansıtmak amacıyla konuşma sırasında burda dinleyicilere "sevgili dinleyenlerim" diye Türkçe seslenmiştim.
3. Bu konuşmayı yaptığım üniversitenin bulunduğu Kuzeybatı Almanya'nın Wuppertal kentinden sözediyorum.

---

* *Kültür Kuramı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1996 (1. baskı Remzi Yayınevi, İstanbul, 1984), ss. 33-61.

FELSEFÎ DÜŞÜNCENİN ÇEŞİTLERİ

HİLMİ ZİYA ÜLKEN

1. Felsefi Düşüncenin Hedefi

Felsefe insanın varlık hakkındaki düşüncesi ve bu düşünce üzerindeki düşüncesidir. Bir binanın yapılışını mimar düşünür, şehrin kurulmasını şehirci *(urbaniste)* düşünür; şehirler ve köylerin toplanışı olan cemiyeti, sosyolog düşünür. Cemiyetlerin üzerinde yaşadığı maddi tabiatı fizikçi canlı tabiatı biyolojist (veya hayvanatçı) düşünür. Şuurlu varlıkları psikolog, onların insan olmak bakımından sahip olduğu ve kazandığı bütün vasıfları antropolog düşünür. Bu düşüncelerin hepsi varolanlar *(les êtres)* hakkındaki türlü düşünce yollarıdır. Var olanlar *(setende)* ya bir şey *(chose)* dirler: Su, bardak, şehir, insan gibi. Yahut şeylere ait değişmeler, yani görünüş *(phénomène)*, olgu *(fait)* durlar: suyun kaynaması, bardağın kırılması, şehir hareketleri, insanın büyümesi gibi. Bütün ilimler var olanlar'ın gerek şey, gerek görünüş ve olgu halindeki belirli bir derecesi (veya nevi) ile uğraşırlar. Madde halinde görünen şeyler ve olgularla fizik, canlılar halinde görünen şeyler ve olgularla biyoloji (bunların bitki denen kısmı ile botanik, hayvan denen kısmı ile zooloji), şuur sahibi varlıklarla psikoloji, insanla antropoloji, insanların vücuda getirdiği topluluklar ve eserlere ait şeyler ve olgularla sosyoloji uğraşır. Demek oluyor ki ilimler "var olanlar"ın belirli derecelerine ait bilgi çeşitleridir. Bu bilgilerin henüz başlangıcında olması, tasvirden ibaret kalması, çok ilerlemiş, konusu olan şeyler ve olguları açıklamış olması, atalarındaki bağlantıları meydana çıkarması mümkündür.

Fakat ilimler, var olanların bütününe ait varlık *(Être)* la uğraşmazlar. Varlık var olanların hepsinde birleşik ve genel vasıf olarak görünüyor. Su, bardak veya insanın var olduklarından bahsederiz. Fakat onlardan hiçbirinin başlı başına varlık olduğunu söyleyemeyiz. Çünkü onların varoluşları yalnız mekan ve zaman kayıtlarıyla belirli sınırlar içindeki idraklerle tesbit edilmiştir. Tecrübemizde madde bizim idrakimize dayanma gücü, nüfuz edilemezlik, süredurum, bölünebilirlik, ağırlık v.b. vasıflarıyla kendini gösterir. Maddenin var oluşunu biz bu vasıflar ve niteliklerle tanırız. Fakat bütün bu nitelikler idrakimizin belirli bir tarzı ile sınırlıdır. Maddenin varoluşu, ancak idrakimizin kavradığı bir varlık çeşidinden ibarettir. Nitekim canlı da bize beslenme, çoğalma, büyüme, özümsenme (temessül), intibak, çoğalma (nesil üremesi), kendi kendine hareketlilik v.b. vasıflarıyla görünür. Canlının (bitki veya hayvan) varoluşunu bu vasıflar dışında kendi başına tanıyamaz. Canlılar idrakimizin belirli bir kavrayış tarzına göre bir varlık çeşididirler. Fakat biz ne madde ne de canlılar için doğrudan doğruya varlık diyemeyiz. Felsefenin konusu bütün varolanların varoluşlarına sebep olan varlık'ın kendisidir. Başka deyişle felsefe varlık ilmidir.

Felsefeyi tenkit edenler "varlık konusunu zaten ilimler aralarında bölmüşlerdir; her ilim varlık dediğimiz soyut *(abstrait)* bir vasfın konkre görünüşleri olan varolan türlerinden biriyle uğraşır. Bu varolanların dışında onları aşan ayrı bir varlık alanı yoktur ki, o da felsefenin konusu olsun" derler. Onlara göre ilimlerin araştırma sonuçlarını birleştirecek olsak, varolanların türlü çeşitlerine ait vasıfları toplamış ve varlık dediğimiz abstre şeyin gerçek, konkre bütün görünüşlerini göstermiş oluruz. Böyle düşünenler *positiviste* denilen bir kısım filozoflardır. Bu çığırı açan Auguste Comte'tur. Fakat ilimler arasında prensip birliğini ve türlü ilimlerin kanunları arasında uyarlık olup olmadığını araştırmak bu bilimlerden her birine değil, onların ya bütünü ile uğraşan ya da yalnız birinde derinleştikten sonra ötekiler hakkında hüküm verme yoluna girmiş olan filozofa düşer. Filozof bu çalışma tarzında artık ilimlerden her birindeki çalışma tarzını bırakmıştır. O aslında bir fizikçi, biyolojist veya psikolog olabilir. Fakat bilimler arasında metod birliği araştırdığı, varolanların birleşik prensipleri üzerinde düşündüğü zamandan beri kendi uzmanlık konusu dışına çıkmış demektir. Bu düşünce tarzı ilimlerin yan yana getirilmeleri ile sağlanamaz. Çünkü her ilim kendi sınırları içinde hazırlanmış bir çalışma planını devam ettirmekten başka

bir şey yapmaz. Ancak kendi dayandığı prensipler, kullandığı metodlar, ulaştığı sonuçlarla başka ilimlerin dayandığı prensipler, kullandığı metodlar ve ulaştığı sonuçlar arasındaki bağlantıyı, uyarlığı, eğer varsa bütün bu prensipleri ve sonuçları birleştiren en genel prensipler veya sonuçların bulunması işini üzerine alamaz. İlimlerin çalışma alanlarını aşan ve onları kuşatan bu çalışma alanı felsefedir. Felsefeyle uğraşanların ilimlerde tecrübe görmüş, onların özel alanlarına ait prensipler ve metodları bilen insanlardan yetişmeleri daha verimlidir. Fakat felsefenin konusu ve alanı ilimlerin alanlarının yanyana getirilmeleri ve birleştirilmeleri ile elde edilemez. "Varolanların herbiri için edinilmiş bilgiler bize yeter. Bunlar insanlığın ihtiyaçlarını tastamam sağlamaktadır. Aralarında prensip birliği olup olmadığını düşünmeye bile lüzum yoktur" diyenler pozitivist'lerden daha ileri giderek, düşünceyi bir yerde durdurmak isteyen "adam sende!"cilerdir. Bu "adam sende"cilerden biri kalkar da ilimler hakkında yine ilim adamlarının yaptığı inceleme ve kritik'leri hiçe sayarak, bunları lüzumsuz görecek olursa, bu hal ilimlerin asıl kendilerini uyuşukluğa götüren bir duygusuzluk hali doğurur, böyle bir halin biran için hakim olduğunu farzetsek, ilimde araştırmanın, tenkitli, ilerleyici düşüncenin yok olması gerekir ki bu da ilmin yok olması demektir. Bu dar ve tenbel düşünce yolu ilimleri en basit şekile ezberciliğe, taklitçiliğe, tekrarcılığa, skolastiğe düşürmekten başka bir şeye yaramaz. Ortaçağın düşünce hastalığı olarak gösterilen skolastik, işin doğrusu, her devirde ilmi düşünceye bulaşan en büyük bela olabilir. Her nerede araştırıcı kendi araştırma yolunu, dayandığı prensipleri, kullandığı metoda, ulaşmak istediği hedefleri düşünmek ve tenkit etmek zihniyetinden yoksun ise, orada bir çeşit skolastik vardır. Ortaçağda bu hal "akli düşünce"nin mutlak egemenliği zamanında her türlü tenkit duygusunun yokluğu şeklinde dini taassup zihniyetiyle karışma olarak doğduğu için, genel olarak skolastik deyince yalnız Ortaçağ medreselerine mahsus düşünce tarzı anlaşılmaktadır. Halbuki aynı çağ içinde müsbet ilimlerin geliştiği, tenkit fikrinin az çok canlandığı, akıl prensipleri üzerinde düşünüldüğü zamanlar olmuştur. Bunları biraz önce işaret ettik. Sınırlı da olsa bu zamanlarda yetişen gerçek düşünürlerin ve araştırıcıların "skolastik" olduğundan bahsetmek saçma olur. Buna karşı, zamanımızda herhangi bir ideolojinin, siyasi cereyanın hükmü altında, yahut da yalnızca fikir tenbelliği halinde ilimlerin prensipleri ve metodları üzerinde düşünmemek, bunları mutlak dogmalara bağlı olarak kabul etmek, ilimleri ya politikaya alet olan dogmatik bilgilere, ya da basit tekniklere icra etmek şeklinde fikrin gelişmesini durduran bütün hareketler, tam anlamıyla birer "skolastik"tirler. Öyle ise felsefi düşünce, yalnız Ortaçağda değil, bütün çağların ilim, teknik ve değerler alanlarında insan zihnini skolastikten kurtaran, hür düşünceye götüren, bilgi ve inancın temellerini araştıran gerçek düşüncedir diyebiliriz.

2. İlim Felsefesi ve İlmî Felsefe

Bu hale göre filozofun görevini başka hiçbir bilgi dalı ile uğraşan göremez; yeter ki onlardan biri kendi alanını aşarak asıl filozof gibi düşünmüş olsun. Bundan dolayı, ya ilimleri aşan felsefi düşünce kendi başına bazı düşünürlerin yetişmesine sebep olur; ya da ilim, sanat ve başka değerlerle uğraşanlar kendi alanlarını aşarak filozof gibi düşünür ve bu anlamda artık filozof olurlar. Demek ki, ne şekilde olursa olsun filozoftan vazgeçmeye imkan yoktur. Aristo'nun dediği gibi, felsefenin olmadığını söylemek de bir çeşit felsefe yapmaktır. Çünkü böyle bir iddia eğer çocukça ve gülünç olmamak isterse ilimlerden kanıtlar getirmeye ilimleri ve bütün insani değerleri kontrol eden bir kanıtlama yürütmeye mecburdur.

Farzediniz ki yeryüzünde felsefe ile uğraşan bütün insanlar yok olmuş; meydana yalnız fizikçi, kimyacı veya matematikçi v.s. gibi sınırlı ilimlerin mensupları kalmış olsun, bu alimler kendi alanlarında çalışan tekrarcılar, taklitçiler veya teknikçilerden ibaret değil de bilgilerini ilerleten insanlarsa, incelemelerini derinleştirerek başka bilgilerle ilgilerini gösterecekler, böylece filozofun yaptığına benzer bir düşünce yoluna gireceklerdir. Bu yeni düşünce işlemi, adını değiştirmiş ve kendisine "ilim nazariyesi", üstün ilim, mantık

v.b. demiş bile olsa yine yaptığı şey felsefenin yapması gerekenin mühim bir kısmı olacaktır. Bundan dolayı böyle düşünenlerden bazıları kendi çalışma yollarına "ilim felsefesi", "mantık felsefesi" veya uğraştıkları ilimlerden her birinin adına göre "fizik felsefesi" "biyoloji felsefesi", "matematik felsefesi" v.b. demektedirler. Böyle bir durumda olan kendi ilim alanı içinde bazı faraziyelerle çalışır. Kendi alanının prensiplerini, metodlarını, amaçlarını bu faraziyelere göre sistemleştirmeye uğraşır. Eğer imkan bulursa başka ilimlerin prensip ve metodlarıyla ilgilerini de araştırır; böylece gördüğü iş bir çeşit filozofluktur. Fakat fikir tarihini inkar ettiği, yahut gelenek halindeki bazı bilgiler öğrenmediği için, kendi ilmi içinde bulmaya çalıştığı şey bazan eskiden beri zaten bilinenlerin tekrarından başka bir şey olmayabilir. O ise bununla yeni bir hakikat bulduğunu zanneder. Bazan da araştırmaları boşuna olabilir; çünkü geleneğin göstereceği binlerce yıllık fikir ve ilim tarihindeki boşuna çalışmaların farkına varmadığı için, aynı yanlışları tekrar edebilir. En sonra, kendi ilminden hareket ederek felsefe kuranlardan bazıları, varolanlardan bir türe ait "şey"ler ve olayları gereğinden fazla büyülttüğü, başka "varolan" alanlarını görmediği veya küçümsediği için bu yüzden gerçeğe uymayan, aşırı hükümlere ulaşabilir. Mesela, fizikte veya fiziğin bir dalında derinleşen bir alimin bu bilgisine dayanarak bazı faraziyeler kurması, bu faraziyeleri yalnız fizik alanına hasretmiyerek canlılar, insanlar, şuurlular şeklindeki bütün varolan alanlarına yayması, hükümlerinden çok genel sonuçlar çıkarması, hükümlerinin ölçüsüz, hatta yanlış olmasına sebep olabilir. Félix Le Dantec[1] gibi biyolojistler, Pierre Duhem gibi fizikçiler, Roux ve Metchnikof gibi kimyagerler bu konuda verilebilecek en yerinde misallerdir. Bu zatlar kendi bilgi alanlarının yüksek değerleri oldukları halde felsefi düşüncede bir faraziyeyi acele yayma yüzünden ölçüsüz hükümlere düşmüşler veya derin tahlile girmeden çabuk sonuçlar çıkarmışlardır. Mesela Le Dantec, Darwin ve Lamarck nazariyelerinden çıkardığı bazı hükümlerini bütün varlık derecelerine yaymak suretiyle bilgi, ahlak, sanat v.s. problemlerini süratle halle kalkmaktadır. Metchnikof biyolojiden çıkardığı bazı hükümlere dayanarak insan ahlakının prensiplerini bulmak iddiasında idi. Gustave Le Bon aynı suretle fizik ve antropoloji yardımıyla metafizik esaslarını halle çalıştığı gibi, basit psikolojik gözlemlerle bütün cemiyet ve ahlak sorularını halletmek istiyordu. Bu başarısız tarza ait zamanımızdan daha birçok misaller verilebilir.

Felsefenin başka ilimlerden farkı, bütün bilgileri ve değerleri kuşatıcı olmasıdır. O özel konuları birbirine bağlayan en geniş bir konu ile uğraşır. Varolanlar'ın sınırlı konuları arasında ilişkileri görmeye çalışan derin ilim adamları böylece hem kendi ilimlerinin prensipleri üzerinde düşünmüş, hem de bütün varlık ve bilme problemlerini kavramaya çalışmışlardır. Bu tarzda yetişen ilim adamları hakiki filozoflardır. Onlar uzmanlıklarının konusunu bilmedikleri alanlara acele yayarak genel hükümler çıkaracak yerde kendi ilimlerini felsefi bilgi yardımıyla tahlil ve tenkit etmeyi başarmış zekalardır ki, bu araçlarla ilim yolu onları hakiki felsefeye götürmüştür. Newton bu anlamda yalnız fizikçi değil, aynı zamanda filozoftur; Descartes matematikçi olarak başlamış, fakat tahlil ve tenkitleriyle Modern felsefeyi kurmuştur. Claude Bernard biyoloji metodlarına ait tahlil ve tenkitleriyle felsefeye hizmet ettiği gibi, H. Driesch de biyolojik tecrübelerle başlayan araştırmalarını felsefe için verimli hareket noktası olarak kullanmıştır. Görülüyor ki, tenkit ve tahlil zihniyetine sahip bir ilim adamı hakiki filozof olabildiği halde ilmin dar çerçevesinde hazır bulduğu bazı fikirlerden acele ve genişletici faraziyeler yapmak üzere felsefeye özenen ilim adamları asla filozof sayılmazlar. (İlim alanında başarıları kendilerine cüret verdiği için bu tarzda terkip denemeleri yapanlar başarısız fikir adamı olsalar bile kendi ilimleri için yine değerlerini saklayabilirler. Mesela Metchnikof, G. Le Bon v.s. böyledir).

3. Felsefe Yollarının Çokluğu

Felsefenin konusu "varolanlar"ı kuşatan varlık olduğuna göre yalnız duyu veriyeleriyle kavradığımız şeyler, olaylar değil, zihinle idrak ettiğimiz, akılla prensiplerini düşündüğümüz soyut şeyler, tarihi vakalar, şuurumuzda yaşadığımız ruhi haller ve olaylar, cemiyet

hayatında yaşadığımız değer ve kanaatler de varolanların birer çeşidi olmak bakımından varlık kavramı içine girerler. Bundan dolayı felsefenin konusu çok geniştir.

Felsefi düşünceye ne gibi yollardan girilebilir? diye bir soru akıla gelir. Çünkü gerek bugün, gerek tarihte insan düşüncesinin büyük önderlerine bakacak olursak, bunların hep tanınmış ilim adamlarından ibaret olmadıklarını fark ederiz. Öyle ise ya felsefenin büsbütün ayrı, birbirine benzemeyen çeşitleri vardır. Yahut da aynı felsefe alanına ayrı ayrı yollardan girilebilir demek gerekir. Bazan bir kitap okursunuz başından sonuna kadar size bir ilim kitabı izlenimi verir. Bazan yine aynı derecede mühim sayılan başka bir kitap okursunuz, ilimlerin konkre verilerine hemen hiç rastlamazsınız, fakat başından sonuna kadar sağlam bir kanıtlama zincirinin hakim olduğunu, kitabın sizi kavramdan kavrama gitürdüğünü görürsünüz. Bir başka kitap daha okursunuz, onun da fikir bakımından ötekiler kadar değerli olduğundan bahsedilir. Fakat bunda ne ilim eserlerinin konkre misallerini, tabiat olayları ve şeylerini ne de zihnin düzenli ve sağlam kanıtlama tarzına ait bir örneği bulursunuz. Burada sanki bir çeşit edebiyat karşısındasınızdır. Birinci tarz için birçok misal verebiliriz: Claude Bernard'ın *Tecrübi Tıb Tetkikine Giriş*'i, Laplace'ın, *Alem Sistemi*, Newton'un *Tabiat Felsefesi* v.b. bunlardandır. İkincisi için misal daha çoktur. Dercartes'ın *Metod Üzerinde Konuşması*'nı, Aristo'nun *Metafizik*'i, Leibniz'in *İnsan Zihnine Dair Yeni Demeneler* yahut Spinoza'nın *Etika*'sı bunlardandır. Üçüncüsü için de misaller bulabiliriz: Mevlana'nın *Fih ma Fih*'i, Feridüddin Attar'ın *İlâhinamesi*'si, Eflatun'un bazı diyologları (*Symposion* v.s.), J.J. Rousseau'nun *Emile*'i, *Yeni Heloise*'i bunlardandır. Bu eserlerin yazılış tarzı, dokunduğu problemler birbirlerinden o kadar farklı görünüyor ki, onların hepsine birden aynı konunun parçaları gözüyle bakmak oldukça güçtür. Eğer onlara felsefe demek gerekirse, herhalde bu esaslı fark birincilere ilmi felsefe, ikincilere spekülatif veya nazari felsefe, üçüncülere edebi felsefe adını vermek üzere onları birbirinden ayırmaya bizi zorlar. Eğer bu böyle ise, o halde türlü felsefi eserler arasında birleşik nokta bulmak çok güç olacak, ve bu karakterle ayırdığımız "felsefe"lerden her birinin ötekinden büsbütün ayrı bir alanı olduğunu kabul etmek gerekecektir. Böyle bir görüş felsefenin bütünlüğünü inkar etmekle birdir. Ve bunu hiçbir suretle savunamayız, aksi halde asıl "felsefe" kelimesi yalnızca bu çeşitli konularla katılmış olan kuru bir sıfattan ibaret kalacak, adeta ilmi düşünce, edebi düşünce gibi disiplinsiz, zihin çabalarını ifade edecektir. Vakaa çok geniş bir anlamda alınınca bu belki söylenebilir. Gerçekten, zihnin işleyişine ait her teşebbüs felsefe değildir; "halk sözleri", "halk hikmeti", "ata sözleri, "mitolojik düşünce" v.b. adları ile toplanan birçok kollektif veya anonim zihin mahsulleri vardır ki, içlerinde güzel sözler, derin buluşlar, halkın deyişi ile "hikemiyat" bulunduğu halde onlara felsefe demek yersiz olur.

4. Edebi Felsefe ve "Felsefe Özentisi"

Eski Hint "hikemiyat"ından mülhem olup Biedbâ'ya nisbet edilen *Kelile* ve *Dimne* felsefe değildir. Nitekim bu eserden mülhem olan *Binbir Gece Masalları* veya *Hümayunname*, Arapların *Makamat Hariri*'si, Şeyh Sâdi'nin *Gülistan* veya *Bustan*'ı, La Fontaine'in *Hikâyeler*'i ve *Masallar*'ı, hatta Ebu'l-Alâ'nın *Lüzumiyat*'ı, Mevlana'nın *Mesnevi*'si, Aşık Paşa'nın *Garibnamesi*'si, Dante'nin *İlahi Komedya*'sı, Milton'un *Kaybolmuş Cennet*'i, Goethe'nin *Faust*'u v.b. de felsefe değildir. Bu gibi eserlerin içerisinde çok derin cümleler bulunur. Seçme sözlere bayılanlar bunlarda "bin ilim ve felsefe kitabında olmayan hakikatlerin sıkıştırılmış" olduğunu iddia ederek bu eserlerde üstün felsefi bir değer ararlar. Böyle düşünenler aynı zamanda iki hatayı birden işlemektedirler. Bir yandan bu eserlere felsefe demekle onların asıl değeri olan telkin ediciliği, ilhamı, sezgiyi, sanatın doğrudan doğruya verdiği mucizevi güzelliği küçümsemiş, onlar hakkında yanlış bir hükümle öz değerlerinden uzaklaştırmış oluyorlar. Öteyandan da felsefe eserlerinin ruhu olan sistemlilik, açıklık; bilgi, varlık ve değerlere ait bütün halinde açıklama olma vasıflarını inkara gidiyorlar ve felsefenin kendine mahsus değerini görmüyorlar. Bu iki hatadan başka yine böyle düşünenlerin daha önemli bir yanlışı da sistemli düşüncenin geniş evrenini

ifade edecek etraflı ve tam akıl yürütmeyi, inceliklere inen bütün izahları zihni tembelleştiren "halk hikmeti"ne ve tekerlemelere feda etmesidir. Vakaa, tembel zihin için benimsenmesi bundan daha kolay bir şey yoktur. Bir ata sözü bazan her şeyi halleder gibi görünür. Düşünülmez ki o ata sözü anonim ve kollektif bir mirastır, yüzyılların tecrübesini taşımaktadır, bazı içtimai zaruretlerin sonucudur. Bunun için elbette bir değerdir. Fakat bize bilginin nasıl kurulduğuna dair hiçbir şey açıklamaz. Hiçbir düşünce prensipi vermez. Shakespeare, Hamlet'e şöyle söyletiyordu. "Bir rüya senin bütün felsefelerinden daha değerlidir". Bu sözde ruhun tenbelliğinin ne güzel ifadesi var! Bu sahneyi herkes görür, Hamlet'i herkes okur ve zahmetsizce bu cümleyi ezberler. Bazı tasalarına da cevap bulduğuna inanır. Fakat kimse kolay kolay Aristo'yu, Gazali'yi, Descartes'ı okuyamaz. Okuma kuvvetini, sabrını gösteremez. Her seviye onların bütününü anlayamaz. Bunun için ilim ve felsefe büyük çaba ister; bu çabalardan kaçan insanın "Hikemiyat"a sığınarak asıl felsefeyi görmemesi, olsa olsa yalnız tesellidir. Hayatın bu teselliye ihtiyacı olduğu için sanat ondan faydalanmıştır. Ve yine bunun içindir ki, sanatın sığındığı bu tarzda düşünceye felsefe demek kabil değildir.

Biz ilim ve felsefenin yalnız akli düşünceden sonra uyandığı ve tarihi düşüncede olgunlaştığını görüyoruz. Ondan önceki safhalara ait olanlar veya o safhaların hükmü altında bulunanlarda da bir çeşit düşünce ve hikmet vardır, fakat ilim ve felsefe yoktur. Hint'in *Baghavad Gita*'ları, İran'ın *Avesta*'ları bu tarzda hikmetin ilk eserleridir. Onları felsefe yerine koymak veya ona üstün görmek yanlışlığına düşenleri tenkit ederken, şunu da katalım ki, ilim ve felsefe onları küçümsemez. Tam tersine, onları tahlil eder, devirlerinin manasını aksettirdikleri için onlarda insan ruhunun derin bir manzarasını görür. İnsan ruhunun gelişmesine yardım eden cihetleri bulduğu zaman onları ezeli felsefe binasının tuğlaları sayar[2].

"Hakimce edebiyat" veya "edebi hikmet'in felsefeyle karıştırılması nasıl yanlışsa, fikir kırıntılarını içine alan ilim eserlerini veya kanıtlama ve akıl yürütme mahareti gösteren bazı hukuk ve ahlak eserlerini de felsefeyle karıştırmak, felsefe saymak aynı derecede yanlıştır. Felsefeye özenen (tefelsüf eden) ilim eserlerine çok rastlanır. Bunların ilmi temelleri zayıfa tefelsüf'le büsbütün zayıf düşer, acınacak hale gelir. İlmi temelleri kuvvetli ise, "tefelsüf" onlarda yalnız heves veya fantezi halinde kalır. Ciddi zekalar bu eserlerin iki manzarasını ayırmalı, yalnız birincilere değer vermeli, ikincileri yokmuş farzetmelidir. Böyle bir ayırma işi maharete ve tecrübeye bağlı olduğu için bu gibi eserler halkın zihnini kolaylıkla bulandırabilir, yanlış hükümlere sevkedebilir. Onların en büyük zararı "felsefi" dedikleri sonuçlara pek çabuk ulaşmalarında, zayıf birkaç farazi düşünceden sonra okuyucuyu hayale sürüklemelerindedir. Yukarıda onlara dair bazı misaller vermiştik. Kendi çevremizden de türlü eserler için eskiden ve yeniden misaller vermek mümkündür. Felsefenin beklediği uzun ve zahmetli hazırlıktan, fikri gelenekten yoksun olduğu kadar, büyük felsefe sistemlerinin şöhretine sebep olan sezgiler ve akıl yürütmelerin cazibesine kapılmış bulunan memleketlerde bu tarzda eserlerin halkın gözünü kamaştırması, hakiki felsefe yerine zihinleri yanlış yollara sürüklemesi çok mümkündür. Bu gibi eserlerin zararlarından korunmak için onları teşhir etmeden ise, asıl felsefenin temelleri üzerinde düşünmeyi daha doğru buluyoruz.

5. Tek İlme Dayanan Düşünce

Felsefenin uğraştığı (varlık, bilgi ve değerlere ait) sorulara girebilmek için tutulması gereken yollara gelince, bu tenkitlerden sonra hemen işaret edelim ki burada tek bir yoldan bahsedilemez. Ayrı ayrı kapılardan aynı binaya girilebileceği gibi ayrı ayrı yollardan da aynı felsefi problemlere nüfuz etmek mümkündür. Bunlardan hangisinin daha doğru olduğu gibi bir soru karşısında Gazali'nin misalini hatırlarız: Birtakım körlerin önüne bir fil getirmişler, bunlardan her birinden onu tarif etmesini istemişler. Kimi fili bir çuval, kimi bir mızrak, kimi bir sütun veya bir dağ diye tarif etmiş. İşin doğrusu bu tasvirlerden her

biri bir bakımdan doğru olmakla beraber hepsi ayrı ayrı eksiktir. Hakikat onların bütünündedir.

Ulaştıkları hedefler bakımından aralarında büyük farklar olmakla birlikte, felsefecilerin başlıca şu yollardan birini tuttuklarını görüyoruz: tek bir ilmi kendilerine temel olarak alan felsefeciler. Bunlar uğraştıkları ilmin derinliklerini bilmek suretiyle, onun prensiplerine, metodlarına ve gayelerine ait bütün çözülmesi beklenen soruları ortaya koyar, böylece felsefenin asıl alanına girmiş olurlar. Bazan bu tek ilim üzerindeki derinleşme filozofların başka ilimleri de kolayca anlamalarını, felsefe problemleri için en sağlam (güvenilir) bir tatbikat alanı bulmalarını sağlar. Eğer bu ilim matematik ise abstre prensipler alanında meydana çıkan soruların konkre vakalar alemine ne dereceye kadar tatbik edebileceği konusu, kendiliğinden doğar, Hakiki tenkit zihniyetine sahip bir ilim adamı kendi ilminin faraziyelerine safdilce bağlanarak bundan universal sonuçlar çıkaracak yerde asıl bu prensiplerin tahlil ve tenkidini yapmak onların varolanlardan her birinin alanına ne dereceye kadar tatbik edileceğini kontrol etmek ihtiyatlılığını gösterir. Matematikle uğraşanlardan Henri Poincaré, Gauss, Hilbert, fizikle uğraşanlardan Pierre Duhem, Cournot, Mme, Fevrier-Destouches, kimya ile uğraşanlardan Liebig, astronomi ile uğraşanlardan Eddington, Jeans v.b., biyoloji ile uğraşanlardan Hans Driesch, Kurt Goldstein, Antropoloji ile uğraşanlardan Arnold Gehlen, Van Bolk, psikoloji ile uğraşanlardan W. James, Wundt, Köhler, sosyoloji ile uğraşanlardan Max Weber, Durkheim, Mannheim, Sorokine v.b. tek ilimden hareket etmek üzere bütün felsefe problemlerine nüfuz etmeye çalışmış derin ilim adamlarıdır. Tek ilimden hareket edenlerin inhisarcı, tâmimci, tek görüşlü v.b. olmaları gibi tehlikeler her zaman var ise de, felsefî tenkit zihniyetine sahip ilim adamları bu mahzurları önlemek ve asıl kendi ilimleri içinde dahi emniyetle ilerlemek gücündedirler.

6. Ansiklopedik Düşünce

Birkaç ilimden aynı zamanda hareket eden ilim adamları, "var olanlar"dan herbirine ait özellikleri kendi alanı içinde incelemek ve onları birbirleriyle karşılaştırmak üzere tek ilimden hareket edenlerden bazılarının uğrayabilecekleri tehlikelerden kendilerini korurlar. Bunlara felsefe konusunda ansiklopedik görüş sahipleri diyebiliriz. Bu tarzda çalışanlar için de, şüphesiz, ilimlerden birisi hareket noktası ve en kuvvetlisidir. Fakat bu "ansiklopedik" zekalar çeşitli ilimlerde ayrı ayrı derinleşmek üzere varolanlardan her birinin mahiyet ve farklarını daha yakından ve derinden tahlil fırsatını bulurlar. Bu tarzda çalışanlarda dahi fazla genişlemek yüzünden, bu ilimlerden hiçbirinde yeter derecede derinleşememek, bundan dolayı da felsefî tahlil için ikinci elden araştırmalarla kanmak, yahut tahlil ve tenkitlerini yeteri kadar kontrol edememek gibi mahzurlar vardır. Fakat bu mahzurlar bütün filozoflar için varit değildir. "Ansiklopedik" zekaların yayıldıkları alanlardan her birinde ayrı ayrı yeteri kadar derinleşebilmeleri gerekir ki, felsefî tahlil ve tenkitleri başkalarından nakledilmiş, taklit eseri olmasın. İkinci elden kaynaklara başvurma yüzünden tahlillerinde yanılma ihtimali çoğalmasın. Bu şartlar ise ansiklopedik araştırmaya kendini veren ilim ve felsefe adamlarından pek azında gerçekleşebilir. İlkçağda Aristo, Ortaçağda İbn Sina, Gazali, İbn Rüşd, Saint Thomas, Yeniçağda Descartes, Leibniz, Auguste Comte bu tarzda çalışan filozoflardandır.

Ansiklopedik felsefe yolu tutanların başarılı olanları çok geniş kavrayışlı hakiki felsefeciler ve metafizikçilerdir. Başarısız olanları son derecede sathi ve taklit derecesinde kaldıkları gibi, bunlara dilettante denmek adet olmuştur. (Bununla birlikte sanat, felsefe ve ilim eğilimlerini aynı derecede geliştirmiş Leonardo, Goethe, André Gide gibi büyük dilettante'lar ve hakiki dehalar vardır.)

7. Felsefe Tarihi Yolu ile Düşünce

Felsefe yolunu tutanlardan bir kısmı da yüzyıllardan beri bu konuda çalışmış büyük zekâların araştırmalarını ve ulaştıkları sonuçları incelemek üzere felsefe problemlerine

nüfuz ederler. Bunlara ilim ve felsefe tarihi ile felsefe yapanlar diyebiliriz. Vakaa ilim tarihi bütün çağların fikir gelişmelerini, tutulan yanlış yollar yüzünden düşülen hataları gösteren sayısız misallerle dolu olduğu gibi, felsefe tarihi de çeşitli felsefe sistemlerinin nasıl kurulduğunu, her fikir sisteminin eskilerden ne derecede faydalandığını, kendinden sonrakilere neler bıraktığını gösteren pek çok misaller vermektedir. Felsefe tarihi eskidenberi Yunan-Latin geleneklerine dayanan Avrupa felsefesi ile, yine Yunan geleneğinden çıkan İslâm felsefesi olmak üzere başlıca iki büyük dala ayrılıyordu. Birincilere ait incelemeler için Yunanca, Latince, ikinciler için Arapça (bir dereceye kadar Farsça) eserler üzerinde çalışmak gerektiği için bu tarzda felsefî derinleşmeye merak edenlerin her şeyden önce ya bu iki gelenekten birine ya da her ikisine ait diller üzerinde çalışması, yani filolog olması lazım gelir. Felsefe tarihçileri daima filozof değildirler. Hatta bunlardan mühim bir kısmı yalnız eski metinlerin neşri ve tahlili, nihayet büsbütün teferruata ait bazı monografiler hazırlanması gibi sırf filolojik işlere kendilerini verdikleri için, felsefenin kendisi ile, yani asıl varlık, bilgi ve değer problemlerinin bugünkü durumlarını hal ile uğraşmaya vakit ve imkân bulamazlar. Fakat nadir olarak bu filologlardan bazıları felsefe alanında en iyi hal şekilleri getirmeyi başarmışlardır. Birinci madde de zikrettiğim P. Duhem'den sonra başlıca, Nietzsche, Ravaisson, Boutroux hatta modern çağın büyük düşünürlerinden Spinoza, Ortaçağda El-Kindi, Farabi bunlardandır. Felsefe tarihindeki derinleşme ile asıl felsefeye girenlerden bazıları tetkik ettikleri filozofları ikinci dilden okumakla kanmış, filologlukla vakit kaybetmemişlerdir. Farabi, İbn Rüşd bunlardandır. Herhalde bu yolun felsefe için verimliliği tek başına alınırsa şüphe götürür bir noktadır. Ancak bir veya birkaç ilimde bilgi sihibi olduktan veya felsefi spekülasyona alıştıktan sonra felsefe tarihi tamamlayıcı bir kuvvet olabilir. Vico ve Nietzsche filolog-filozofların nadir misallerindendir. Her ikisi de aslında antik filoloji profesörü olarak işe başlamışlar, hayatlarının mühim bir kısmını filolojik araştırmalara vermişler; sonra şahsi ve orijinal görüşlerini bu tahlillerden çıkarmışlardır.

8. Kişisel Tecrübeye Dayanan Düşünce

Felsefe yolunu tutanlardan bir kısmı da tamamen kişisel tecrübelerine dayananlardır. Bu yolun kendi başına yaratıcı olduğuna inanmak çok güçtür. Çünkü insanların çoğu birbirine benzer ruhi tecrübelerden geçmektedir. Eğer onlardan herbiri bir hal tercümesi (biyografi) yazmış olsa aralarında pek az fark bulunan binlerce cilt meydana getirmekten başka bir iş yapılmış olmaz. Yalnız çok büyük zekâların geçirdikleri fikir krizlerine, manevî "ihtida"lara[3] ait kişisel tecrübelerinde başkalarına benzemeyen derin cihetler olduğu, bunların gündelik insanlara örnek olabileceği söylenebilir. Fakat bu olağanüstü zekaların kendileri hakkında söyledikleri manevi gelişmelerin ve bu sırada buldukları hakikat yollarının gerçekten en doğru yol olduğu neyle sabittir? Bu bazan şüpheli bir tarikat kurucunun, bir gizli mezhebin veya bilgi alanı için oldukça şüpheli bir çığırın (*anthroposophisme* gibi) kılavuzu olmak iddiasındaki bir insan tarafından da ileri sürülebilir. Hakikat araştırıcının kişisel tecrübesinden bunları nasıl ayırmalı? Bu tecrübenin hakikî ve sahtesine ait misal çoktur. Bütün bu ölçü müphemliklerinden ve buna benzer mahzurlardan dolayı "Kişisel tecrübe"ye ait hayat hatıraları felsefe için biricik giriş yolu sayılamaz. Bu ancak felsefe ile uğraşanın zaten bir veya birkaç ilimde derin bilgi sahibi olduktan, felsefe ve ilim tarihinde söylenenleri tahlil ve tenkit ettikten sonra, bu bilgilere dayanarak kendi fikri gelişmesini tasvire kalktığı zaman anlattığı "kişisel tecrübe"si olabilir. Bu takdirde kişisel tecrübe veya feylesofun kendi hayat hikayesi vasıtasıyle felsefeye giriş cidden orijinal ve değerli olabilir. Bu tarzda misaller fikir tarihinde nadirdir. İlkçağda (hatıralarını tesbit etmemekle beraber, talebesi Eflatun'un ağzından dinlediğimiz) Sokrates, İslâm dünyasında Haris Muhasibi, Gazali, Batı Ortaçağında Augustinus, Modern felsefede Descartes, Pascal, J.J. Rousseau, Amiel, yakın zamanlarda Kierkegaard, Gabriel Marcel v.b. bu tarzda kişisel tecrübeye dayanarak hakikat araştırmasına girenlerin başlıca örnekleridir.

9. İçe Katlanma (Reflexion) Yolu ile Düşünce

Bundan başka, felsefenin bir yolu da "kişisel tecrübe"nin az çok ilhama benzeyen iddiasından oldukça uzak, hayat boyunca iç hallerinin doğrudan doğruya tahlili suretiyle girilen araştırma şeklidir. Buna psikolojide alışılmış olan bir terimle içe bakış *(introspection)* diyebiliriz. Filozof hakikatı ya fizik tecrübelerinden ya da aynı mahiyette olmak üzere kendinde ve başkalarında tesbit edilmiş ve genel tipler halinde sınıflandırılmış psikolojik tetkiklerden çıkaracak yerde, doğrudan doğruya kendi nefsinde *oluşu* sırasında kavradığı *(intuire)* şuur hallerini içe katlanışla *(reflexion)* elde eder. Bilgiyi, bilme ile varolanlar arasındaki münasebeti, bilme ve inanmanın, bilme ve değerlerin bilgilerini bu reflexion'dan çıkarır. İçebakış felsefî araştırmanın en eski, en verimli yollarından biridir. İlkçağdan beri filozoflardan çoğu onu kullanmışlardır. Sokrates, Eflatun, Epikuros, İslâm dünyasında yine Haris Muhasibî, Şahabeddin Sühreverdî, Sadrı Şirazî, Batıda Abélard, kısmen Augustinus, Yeniçağda Montaigne, Locke, D. Hume, Condillac, hele yakın zamanlarda Maine de Biran, Fichte, Max Scheler, en sonra geniş ölçüde H. Bergson, E. Husserl bu yolu tutan filozoflardır.

Bunlardan bazıları içe bakışı her zaman bir veya birkaç ilmin derinleştirilmesine dayanan bilgi tahlili ile, yahut felsefe ve ilim tarihine ait tetkiklerle tamamlamışlardır. Mesela Eflatun kendi zamanına göre zengin bir felsefe ve ilim tarihçisi idi. Sühreverdî eskileri kısmen iyi biliyor ve tenkit ediyordu. Montaigne, Fichte *introspectif* incelemeyi mutlaka felsefe ve ilim tarihinden çıkarılmış bir tetkikle kontrol etmektedirler. İçebakışı öteki yollardan ayrı, kendi başına kullanan filozof pek azdır. Maine de Biran'ın bitmek tükenmek bilmeyen şuur tahlillerini bir dereceye kadar buna örnek diye gösterebiliriz. Bu tarzda içe bakış tahlillerinin devamlı ve kontrolsüz olarak kullanılması birçok değerli şuur tavsiflerinin yanında hakikat bakımından değersiz olanların da karıştırılmasına imkân verebilir. Bundan dolayı felsefenin başka yollarından habersizce yalnız içe bakışı kullanan Amiel gibi düşünürlerin eserlerinde lüzumsuz ve gerçekten uzak cihetler bulunabilmektedir.

10. Spekülatif Düşünce Yolu

En sonra, felsefenin hakikat araştırmasında tuttuğu bir yol da abstre (soyut) kavramlar alanına ait olan spekülatif (tamamen nazari), düşüncedir. Bu yol felsefenin dayandığı kavramlar arasında universellik bakımından bağlantılar kurmak, onların en universel ve şümullü olanlarından ötekileri çıkarmak suretiyle, bütün varlık ve değerlere ait kavramlar arasında hüküm yürütme (kanıtlama) yoluyle tamamen abstre bir sistem kurması tarzıdır. Felsefeyle uğraşanlara dışarıdan bakanların en çok hücum etmelerine sebep olan bu yoldur. Bunlardan başlıca tabiat ilimleriyle veya tarihle uğraşanlar konkre, tek (müfret), görülür ve duyulur verilerden hareket ettikleri, bütün araştırmaları bu verilere dayandığı için, felsefenin bu konkre temeli kaybederek gerçekle sanki ilgisizmiş gibi görülen abstre kavramlar alanında dolaşmasına kızarlar, hatta böyle bir araştırmanın boşuna olduğunu söylemeye kadar varırlar. Ortada onları bu tarzda cüretli hükümler vermeye götüren bazı sebepler yoktur denemez; bunların başında bir kısım filozofların abstre kavramların hangi varoluş derecesine karşılık olduklarını, hangi varolanları ifade ettiklerini, hangi "şurada olan"larla *(dasein)* temasları olduğunu büsbütün unutarak birtakım kelimeler üzerinde, gerçekte (hatta her türlü varolanlarla) ilgisiz bir hüküm yürütmeye, bir çeşit boşuna zihin işlemesine *(tautologie)* kendilerini kaptırmış olmaları gösterilebilir.

Fakat böyle hareket eden hiçbir filozof yoktur. Eğer onlar eserlerinde bahsettikleri kavramların karşılığı olan gerçek çeşitlerini, "varolan"ları sık sık zikretmiyorlarsa bunun sebebi ilimler ve felsefe ile uğraşanlarca bu ilginin zaten bilinmesidir. Bazan başlangıçta verilen birkaç misal bütün bir akıl yürütme zinciri için yeter. Bazan da, aslında, kavramlar matematik, mantık, hukuk gibi zaten formel ve normatif olan, yani duyu verileriyle ilgileri çok az varoluş alanlarına aittirler. O zaman filozofların kavramlar üzerinde nazari akıl yürütmeleri sırasında biteviye gerçek alanına dönmelerine lüzum yoktur. Bu, olsa olsa

öğretim (didaktik) bakımından faydalı olabilir. Fakat filozofun araştırmalarını ilerletmesinde bunun mühim bir tesiri olamaz. Hele onu okuyan veya dinleyenin bu konudaki soruları anlayacak seviyede olduğu düşünülürse. Bu araştırma yolunu İlkçağda Parmenides'te, Eflatun'da, kısmen Aristo'da, Ortaçağda İbn Sina'da, bazı kelamcılarda, Hıristiyan dünyasında Saint Thomas'ta, Modern felsefede Spinoza'da, Kant'ta ve başlıca Hegel'de görüyoruz.

Felsefe yolunu tutanların bu çığırlardan birinde kaybolmaması için onları birbirleriyle kontrol etmeleri, birinde düşebilecekleri yanlışlıktan ötekiler yardımıyla kurtulmaya çalışmaları yerinde olur. Büyük filozoflar için bile bu kontrol ihtiyacı kendini gösterir. Nerde kaldı ki, mesleğin başında olan veya zihinlerini bu çığıra yeni hazırlayanlar mutlaka onlardan herhangi biri içinde kendilerini kaybetmemeye dikkat etmelidirler. Gazali'nin körleri misali en çok bu başlangıçta olanlar için hatırlanacak bir ibrettir.

Bizim ilim felsefesi yapıyoruz diyerek bir ilmin apaçık diye alınmış öncüllerini (*axiome* veya *postulat*'larını) bütün bilgi ve varlık türleri için biricik ölçü haline koyanlar ve ondan başka bütün problemleri ilk kalemde inkâra gidenlerin, "biz hakikatı kendimiz bulacağız" diyerek rüyalarını hakikat yerine alanların, hayalgücü ile gerçek varlığı karıştıranların, "biz kavramlar dünyasında yaşıyoruz" diyerek varolanlar ve varoluş *(existence)*la her türlü ilişiği kesen ve yalnız isimler içinde bocalayanların akıbetinden Allah korusun!*

NOTLAR

1. Le Dantec, tekâmülü'ün ilk ve şüpheli faraziyelerine dayanarak ilmî bir ahlâk kurmak istiyordu. Metchnikof da tıbbın ilerlemesi sayesinde ve sağlık bilgisi yardımıyle ahlâk meselelerini halledeceğini zannediyordu: Bunun bunlar "kural"ları, idealleri, "olması gereken"leri olanlarla açıklama şeklindeki hatalı bir yolun en az başaralı tecrübeleridir.
2. Aldous Huxley, *La philosophie éternelle* adlı eserinde sanatçı gözü ile böyle birtakım seçmeler yapıyor.
3. Conversion karşılığı, yalnız din değiştirmek değil ruhî, büyük ve şiddetli bir değişmeyle yükselmeye delâlet eder.

* *Felsefeye Giriş (Tabiat ilimleri Felsefe ve Metodolojisi),* Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1963, ss. 23-36.

HERAKLEİTOS'UN "LOGOS" ÜZERİNE KURDUĞU DÜŞÜNCELERİN VE SAVLARIN, DÜŞÜNCENİN TARİHSEL SÜRECİNDE YORUMLANIŞI VE ELEŞTİRİLİŞİ

ŞAHİN YENİŞEHİRLİOĞLU

a) Varlık'ın Yapısını Gerçek Anlamda Bilmek ve Çözümlemek İsteme Gerçeği

İşe, bir sorunsal ile başlayalım: Düşünceyi felsefenin merkezine yerleştirerek, Herakleitos, yüzeysel bir genelleme ve anlatım biçimine düşmüyor mu?... Karşıtların çatışması ve birbirlerini tamamlaması, maddenin kendiliğinden ortaya koyduğu devimselliği, yani, devim ve değişimin karşıt olguların çatışmaları ile gelişerek sürekli bir oluş durumunda bulunması evrensel birlik ve bağımlılık, zorunlu oluş, evrenin maddesel bir temelden oluşması, sözle biçimin ve görünüşle gerçeğin karşıtlığı ve bu karşıtlıkta özün ve gerçeğin temel olması gibi modern diyalektik düşünce ve bilimin temel kavramları'nı da oluşturan bu tür kavramları, genellemeler olarak logos aracılığı ile belirlemesi yeterli midir?...

Hegel, *Felsefe Bilimleri Ansiklopedisi*'nin "Giriş"inde, Herakleitos ve onun gibi Antik Yunan düşünürlerinin (Zenon, Anaxagore, Parmenides v.b. gibi...) evren, doğa ve birey irdelemelerinde yer alan bu tür ussal genellemelerin, bu ögeleri ve düşünceyi gerçek bir biçimde anlatmada yeterli olamayacaklarını dile getirmektedir: "Eğer (Evrensel) Düşünce, düşünce biçimlerinin genellemesinde ("à la généralité des Idées") kalırsa, zorunlu olarak ilk felsefelerdeki ("les premières philosophies") gibi (örneğin, Elea Okulu'nun varlığı)"l'être de l'Ecole éléate"), Herakleitos'un evrimi (oluşumu) ("le devenir d'Héraclite"), v.b. ona (Düşünceye), haklı olarak, biçimciliği sitem edilir. Bu ise, bilimsel bir dizgenin oluşturulmasının güçleşmesidir.

İşte, Aristoteles, Herakleitos'u yorumlarken, bu güçlüğü belirtmeye çalışmış ve yalnızca, Logos'un merkeze alınmasıyla düşüncenin bilimselleşemeyeceğini vurgulamak istemiştir. Oysa, Herakleitos, "düşünce"yi, tüm varlıkların nesnel evrensel ortak yanı olarak yasalaştırmak istemekle, duyulur bilgiden üstün olan saltık bir gerçeği, bir çeşit bilimsel bilgiyi savunmak istemektedir. Ama bu eyleminde, hiç başarılı olamamıştır denemeyeceği gibi, tam bir başarıya da ulaşmıştır denemez. Aristoteles'e göre: sürekli evrim, oluşum, her şeyin bu evrim içinde oluşması, bu oluşumdan evrensel bir ilkenin çıkarılması ve bu ilkenin saltık bir ilke oluşuna inanılması, gerçek bilimsel yargıyı ve sonucu engellemektedir. Herakleitos ise, bu görüşün tam tersini savunmaktadır felsefesinde: Evrensel uyum, ancak, bu oluşum ilkesine ve karşıtların birbirlerini tamamlamalarına bağlıdır. Demek ki, Herakleitos düşüncesinde, yalnızca, Aristoteles'in belirttiği karşıtların özdeşliği varolmayıp, aynı zamanda, Hegel diyalektiğinde de göreceğimiz gibi, karşıtların birbirleriyle bağlantısı, birlik oluşturması vardır. Aristoteles'in *Metafizik* adlı felsefi yapıtındaki belirlemeyi, yukarıdaki savımızı kanıtlamak içtin, buraya aktaralım: "Kendi evrimlerinin ve değişimlerinin nedeni, kesinlikle özün kendisi değildir. (le Substrat). Örneğin, ne odunun, ne de tunçun değişim nedeni kendileri değildirler; yatağı yapan tahta olmadığı gibi, yontuyu (heykeli) yapan da tunç değildir, oysa, değişim nedeni olan başka bir şey vardır. Ve bu başka şeyi aramak, başka bir ilkeyi aramaktır, ya da, devimin başlangıcının geldiği kaynağı aramaktır diyeceğiz. Yaratıcı nedeni ("la cause efficiente") bilmek istemek. (Métaphysique, A, 3.Cilt. I. S. 33). Oysa, filozoflar, ilk başlarda, sözünü ettiğimiz bu araştırmaya koyuldular ve arta kalanın birliğini ("l'unité du substrat") muştuladılar; buna karşın, bu zorluğu (devimin kaynağı) kolaylıkla savuşturamadılar; fakat, en azından, bu birliği ("l'Unité") onaylayanlardan birkaçı, bir tür, yarattıkları sorunun altında ezilip kaldılar: Birlik'in (Bir'in "l'Un") devinimsizliğini ("Immobile") savundular ve buna bağlı olarak da, Doğa'nın ("la Nature") tümünün... Bu tür bir doktrin onlara özgüdür.

Aktardığımız bu alıntıda açıkça görüyoruz ki; Aristoteles, Herakleitos ve onun gibi, doğayı ve evreni açıklamaya koyulan Antikçağ Yunan filozoflarını, devimin kaynağını,

maddenin kendisinde görmelerinden ötürü kınamakta ve böylece, onların, kendi hazırladıkları oyuna yine kendilerinin düştüklerini söylemektedir. Maddenin kaynağını maddede görmek, her tür değişim ve evrimi de maddeye dayandırmak olduğu için, bu görüşü benimsemiş olan filozoflar, tek evrensel geçerli olan ve her şeyin kaynağını oluşturan ilkeye ters düşmektedirler. Oysa, Aristoteles için, tek evrensel geçerli ilke, kendisinin *Metafizik* ve *Organon*'da ortaya koyacağı "ilk motor ilkesi"dir. ("le Principe du Premier Moteur"). Çünkü, Aristoteles'e göre, doğanın ve evrenin oluşum ilkesi ve nedeni, örnekler vererek gösterdiğimiz Herakleitos savının tersine kendi varlıkları değildirler. Burada, Aristoteles, doğa panteizm'ine karşıdır. Böylece Aristoteles'in, Antikçağ Yunan filozofları için söyledikleri, aynı zamanda Herakleitos için de geçerlidir. Belki, Herakleitos, Aristoteles'in de belirttiği gibi, felsefesini yalanla doldurmuş değildir, ama, bunun yanı sıra içine düştüğü yanılgıların önemi, yine Aristoteles'e göre, oldukça fazladır. Çünkü, kullandığı sözcüklerin ve kavramların gerçek anlamlarını tam olarak anlamaktan ve bunları yerine göre kullanmaktan uzaktı. Bu nedenle, o, felsefesinin içerdiği ana temaların açıklamalarını yapacağı yerde, onları, tümüyle kavranılamaz durumuna getiriyordu.

Buna en güzel örneği, çelişki ilkesi ("le principe de contradiction") oluşturmaktadır. Aristoteles, kesinlikle, bu ilkenin geçerli bir ilke olmadığını savunmakta, geçerli bir ilke olduğunu savunanları da Herakleitos, Empedokles, Anaxagoras, Demokritos ve Protagoras gibi... her tür varolma ilkesini, yalnızca varlığın yapısında toplamaya çalışmakla suçlamaktadır. Çünkü çelişki ilkesi, her şeyden önce, varlıkbilimsel (ontolojik) bir yasayı içerme iddiasındadır. Bunda da haklıdır; işte bu nedenle de, onun, usun bir yasası olduğu varsayımı ileri sürülebilir. Başka bir deyişle, yasa, usa özgü bir yasa olarak ortaya konursa, ancak geçerli bir yasa olma niteliğini kazanır. Oysa, Aristoteles'e göre, bu tür bir yasa, varlığın yapısının içerdiği bir yasa olarak ileri sürülürse, o zaman bu ileri sürülen savda bir yanılgı var demek gerekir. İşte Aristoteles bu görüşten kalkarak, "... çelişkiler aynı özne'ye ait olamazlar." der. Ona göre, bunun nedeni çok basittir ve şu olguya dayanır. Varlıkbilimsel bir yasa ("une loi ontologique") ile mantıksal bir yasa ("une loi logique") aynı yasayı içeremezler. Çünkü, biri (varlıkbilimsel yasa) varlığın ("l'être)", öteki (mantıkbilimsel yasa) usun ("l'Esprit") birer ürünüdürler. Bu nedenle, bu iki yasa arasındaki ayrılık da bu noktada başlamaktadır. Us'un içerdiklerinde sürekli olarak çelişkiler bulunabilir, ama, varlığın yapısında çelişki yoktur: "Beyaz" ve "Siyah", aynı zamanda aynı öznede bulunamazlar. Çünkü, varlığın yapısında, ya beyaz ya da siyah, birer nitelik olarak varolandır. Yani, ikisi de birden, aynı anda ve aynı mekânda içerilemez. Bunun nedeni de açıktır: Şöyle ki; beyaz beyaz'dır, oysa, bunun tam karşıtı olan siyah beyaz değildir. ("Blanc et Non-Blanc"). Kısacası, Aristoteles'in bu örnekte, söylemek istediği şudur: Aynı zamanda ve aynı özne'de hem varolan ve hem de varolmayan birlikte bulunamazlar. Çünkü, özne, gerçek olarak, ya vardır ya da yoktur. Yani, hem varolan ve hem de yokolan, hem vardır hem de yoktur olamaz. Eğer, bu böyle ise, gerçek varlık'ın ne olduğu, hiçbir zaman, ortaya çıkamaz. O zaman, kavramlar ve bu nedenle de bilim varolamaz: "Bize gelince, bir şeyin hem varolması "être" ve hem de varolmaması "ne pas être" olanaksızdır. Biz bu olanaksızlığın varlığını kabul ediyoruz" diyor Aristoteles. Bu savın aynısını, Aristoteles'in etkisi olarak, biz, bu kez, Kant'ın bilgi kuramında buluyoruz. Çalışmamızın Hegel ile ilgili kesiminde, bu savı ayrıntılı bir biçimde dile getiriyoruz. Böylece, Herakleitos'un ve ilk filozofların düşüncelerine karşı çıkmakla, onların belli görüşlerini yadsımakla, Aristoteles, Varlık'ın yapısını gerçek anlamda bilmek istemiş, bu noktadan kalkarak da, varlığın yapısına özgün yasalarla, usun oluşturduğu yasaları, başka bir deyişle, varlıkbilimsel ve mantıkbilimsel yasaları birbirlerinden ayırmaya ve soyutlamaya çalışmıştır. Çünkü, onun amacı, logos (söz)'tan ve çelişki olgusundan arınmış bir bilim kurmaktı. Bu bilimi de, ancak, varlığın yapısına dayanan mantıksal indirgemeler yoluyla elde edebilirdi. Bu ise, bize, Aristoteles Mantığı'nın doğuşunu verir.

Varlık'ın yapısındaki çelişki olgusunu yok ederek, bu yapıdaki mantıkbilimsel çelişkiyi dışarı atarak, Aristoteles, diyalektiğin en önemli yasalarından birini hiçe indirgiyordu.

Böylece, çelişki ilkesinin mekânının sınırlandırılışı (yalnızca usa özgü bir ilke olarak görmek) ya da yadsınışı (varlık olarak beyaz ya beyazdır ya da değildir, aynı zamanda hem beyaz ve hem de siyah olamaz,) (Varlık ve Yokluk'un birarada olması olgusu), maddeye içerik ve biçim açısından saltıklık (mutlaklık) kazandırmak için bir uğraşıdır. Demek ki, Hegel'in çağdaş diyalektik yorumu değişim, sürekli değişim, sürekli devinim, karşıtların çelişkisi ve birliği, varlığın yokluğa ve yokluğun varlığa geçişi ve doğuşması v.b. gibi... ve ilkeleri, Aristoteles'in gözünde, aynen Herakleitos felsefesi gibi, Logos'un getirdiği gereksiz ve tutarsız ilkelerden başka bir şey olmayacaktı. Çünkü, diyalektiği oluşturan ilkeler, varlığın yapısından türetilmiyor, ancak düşüncenin birer ilkeleri oluyorlardı. Oysa, Hegel ve Marx, diyalektik konusunda, böyle düşünmeyerek, Aristoteles'e tam karşıt olan bir görüşü, düşüncenin tarihsel sürecinde biçimlendirmiş olacaklardır.

Aristoteles'in diyalektik konusunda, Herakleitos ile alay etmesi oldukça ilginçtir: "Herakleitos, tüm evrenin tanrılarla ve "daimones"lerle (evrenin uyumunu düzenleyen ilkelerin tümü (herhalde Ateş olacak)) dolu olduğunu sanır." Çünkü, Aristoteles'e göre, böyle bir tanrılar ve ilkeler çokluğu yoktur, onun yerine bir "ilk başlangıç ilkesi" vardır. Olsa olsa, Aristoteles, bu alay ile, Herakleitos'un, nasıl, doğasal olguları ve durumları abarttığını vurgulamak istemektedir. Buna karşın, Tannery'nin belirttiği gibi, "ilk filozofların ortaya koymaya çalıştıkları bilim, bir yığın yanılsamanın ve abartının doğurduğu, birbirlerini tutmayan olasılıkları olsun. Oysa önemli olan bu değildir. Önemli olan; yapılan yanlışların, bilgisizliğin yolunu gerçeğe, doğruya doğru oluşturmaları, denetlenebilir olasılıkların doğması, bunların aracılığıyla gerçeği, saltığı, ele geçirmedir". Aristoteles'in tam tersine, Tannery, ilk filozofların düşüncelerinde bulunan ve bizi gerçeğe götürecek yolların ve ilkelerin varlığından söz etmektedir. Bu yollar ve ilkeler Aristoteles'in dediği gibi her tür yanlış ve gereksiz abartmalarla da süslü olabilir. Yalnız, bununla birlikte, yanlış ve gereksiz ögeler, insan varlığının ürünü olan düşünceyi yeni aşamalara doğru iter güce sahip olmaktadırlar. Bu nedenle, yeni aşamalar, yeni yeni düşüncelerin, yeni buluşların, yeni ilkelerin ve bu nedenle de, yeni yanlışların kaynaklarıdırlar. Ama, işte, bu evrim ve sürüklenim, ancak düşüncenin varolmasını sağlamaktadır. Bilim de, gerçekte, bundan kaynaklanmaktadır. Belki de, yalnız bu nedenle, felsefe ve antikçağ düşüncesi evrensel bir önem kazanmıştır. Ve yine, belki de bu nedenle, Aristoteles, onları eleştirerek felsefenin, daha çok bilimin temellerini atabilmiştir. Böylece, bu temellere de, evrensel özellikteki ana temaları yerleştirebilmiştir. Bu noktada Gaston Bachelard'ın bir sözünü anımsayalım: "İlkel bir biçimde de olsa ("primitivement") bazı abartmalara karşın, ateşin yarattığı değişimler derin, vurucu, hızlı şaşırtıcı güçte olağanüstü ve kesindir... Ateşe değen bir şey insana başka tad verir. Ateşin aydınlattığı bir şey silinmez başka bir rengi korur. Ateşle her şey değişir. Ne zaman her şeyi değiştirmek istiyoruz, ateşe başvururuz.

Gaston Bachelard'ın de belirttiği gibi, ateş insan varlığı için, varoluşunda, belirli nitelikleri yansıtmaktadır. Ondaki her değişim, her güç, her renk, bizde de ister istemez, belli değişimler yaratmaktadır. Bu değişimler, ateşin ve insan varlığının özsel değişiminde yankılar uyandırır. Gerçekte, Herakleitos'un felsefesindeki söylevi ancak bu olabilirdi. Bu alıntıda. Gerçekte, Herakleitos'un felsefesindeki söylevi ancak bu olabilirdi. Bu alıntıda, Bachelard, başka bir biçimde, Herakleitos'un sözlerini yinelemiştir; ateşin içerdiği gizemsel güç söz konusudur. Her şeyin açıklanması ona bağlanmaktadır. Demek ki, ilk filozofların ve özellikle Herakleitos'un düşüncelerini, bu görüş çerçevesi içinde ele alıp irdelemek daha doğru olur.

Sokrates, Herakleitos'a gereken önemi vermiş, ondan bize kalan her sözün değerinin, bizden sonra da gerçeği aramada yararlı ve gerekli olabileceğini söylemiştir. Hegel ise, bu belirlemeyi, kendisinin oluşturduğu *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler* adlı çalışmasına almıştır: "Herakleitos'tan bize ulaşmış her söz üstün, eşsiz ve yetkin olmakla birlikte, ondan bize ulaşmayanlar da, hiç kuşkusuz, üstün, eşsiz ve yetkindir." Oysa, Sokrates'in en yakın dostu, Platon, yine Sokrates'in ağzından, Herakleitosçuluğun acı bir eleştirisini dile getir. Bunun için, *Kratylos* adlı diyaloğa bakmak yeterlidir: "Fakat, eğer

belli bir tanıma ve bilmeden söz ederken, her şeyin ya da her bir şeyin değişikliğe uğradığını ve hiçbir şeyin aynı kalmadığını söylersek, duyumlar bile kalmaz, yani duyumlardan bile söz edemeyiz..." Sokrates'in Kratylos'a karşı ileri sürdüğü bu sav ile, hiç kuşkusuz, Platon, her şeyin değiştiğini ya da değişimlere uğrayarak varolduğunu kabul etmenin sakıncalarına işaret etmek istemektedir. Çünkü, ona göre, her şeyin belli ya da sürekli bir değişime uğraması demek, aynı zamanda bireyi ve toplumu belirleyen töresel (ahlâk) yasaların da böyle bir değişime uğrayarak yok olmaları demektir. Bunun yanı sıra, Platon'un şaşırtan başka bir özellik, varlıkların sürekli devinimi ve özün sürekli değişimidir. Yani, özlerin, belli bir dengenin değil de, bir dengesizliğin ürünü olmalarıdır. Çünkü, özlerin, sürekli ve sonsuza dek oluşumu, Platon'un ahlâksal anlayışına (etik anlayışına) ters düşmektedir. Herakleitos'un özler ile ilgili tanımı ve öğretisi, kökeninde, tümüyle bireyci ve Site'nin değişmezliğine tümüyle karşı gibi yorumlanmaktadır. Çünkü, felsefesinin içerdiği ahlâk anlayışı da, özler anlayışı gibi, antik Yunan kent anlayışıyla (özellikle Platon'un Site kavramı) bağdaşmamaktadır. Herakleitos, bireye, toplum ahlâkı üzerinde söz hakkı tanımaktadır. Buna karşın, Platon'un öz tanımı da, Herakleitos'unkinden pek farklı değildir. Çünkü, onda da öz, her tür biçime kolaylıkla bürünebilmektedir. Başka bir deyişle, sırasıyla, belli bir değişim sürecinde, belli biçimleri almaktadır. Bu olguyu, Platon felsefesinde diyalektiği incelerken ayrıntılı bir biçimde ele alacağız. Kaldı ki, burada, Platon'un yadsımaya çalıştığı gerçek, varlıkların yapısındaki göreli oluşumdur. Bu tür bir oluşum, Aristoteles'in de belirttiği gibi, varlığın gerçek özüne ve özün gerçeğine ulaşmayı engellemektedir. Platon'da da, Herakleitos felsefesiyle ilgili olarak, aynı biçimde dile getirilmiş, benzer bir düşünceyi bulmaktayız. İşte, varlığın varlıkbilimsel (ontolojik) yapısıyla ilgili bu tür düşünceler, Herakleitos ve Platon'un varlığı algılamalarının ve anlatımlarının arasında bulunan önemli farkı ortaya koyarlar. Örneğin, varlığın, her tür göreliliği yapısında içermesi olgusunu, Platon kesinlikle kabul etmeyecektir. Çünkü, Platon'a göre, varlığın gerçek bilgisini elde etmek, –Herakleitos'un savının tam tersine– ne sürekli değişime ve ne de sürekli oluşuma bağlıdır. O, yalnızca, varlığın gerçek özüne ve bize yansıttığı görüntüsüne ("l'être veritable et une apparence de l'être") bağlı olabilir.

Platon'da, gerçek öz ve gerçek görüntü birbirlerinden farklı ve ayrı olarak algılanırken (düşünülürken), Hegel'in de, *Felsefe Tarihi Üzerine Dersler*'in, birinci cildinde açıkça ortaya koyduğu gibi, ilk filozoflar, tam tersine Aristoteles de bu noktaya işaret eder şu iddiada bulunurlar: "Bütün şeyleri meydana getiren, bunların ilk çıkış yeri olan ve sonunda her şeyin son bulduğu, kendi belirlenimlerinde değişmekle birlikte, töz olarak hep aynı kalan şey bütün varlıkların unsuru ve ilkesi budur... Bundan dolayı onların kanısınca, hiçbir şey ne varolur, ne de yokolur, çünkü aynı doğa, temel varlık her zaman ayakta durur." Demek ki, ilk filozofların ve özellikle Herakleitos'un görüşlerine göre, doğasal görüngülerin sonsuz çeşitliliğinde, belli bir birlik ve uyum arama işlevi bulunmaktadır. O da, doğrudan doğruya, "kendi belirlenimlerinde değişmekle" birlikte "töz olarak hep aynı kalan şeye" bağlıdır. Bu töz, "temel varlık" da, doğanın sürekli bir biçimde ve sonsuza dek varolmasını sağlamaktadır. İşte, bu nedenle, "hiçbir şey ne varolur" ve "ne de yokolur". Varolma ve yokolma ilkesinin saltık bir biçimde belirlenmesiyle de belli bir birlik ve uyum arama işlevi başlatılmaktadır. Böylece Herakleitos, bu işlevin varolabileceği kaynağı, Logos-Discours-Söz-Us-Ateş gibi ögelerin birbirlerine, eşdeğer güçlerde, bağlanma olgusunda bulmuştur. Daha doğrusu, bize, evrensel ortak ortam olarak, Ateş gösterilmektedir. Bu konuda, Aristoteles şöyle der: "Bu en eski filozoflar, ilk özü maddenin bir biçiminde bulurlar: Hava ve su (ve belki de Anaksimandros her ikisi arasındaki bir çeşit ara şeyde) daha sonra Herakleitos ateşte buluyor, ama hiçbiri, çok karışık bir bileşik olduğu için toprakta bulmuyor." Aristoteles'in burada ne söylemek istediğini, alıntıyı aldığımız aynı paragrafın uzantısında buluyoruz. Ona göre, bu "ilk filozoflar" ve Herakleitos, "birlikte ve uyumu" yaratacak olan devimin kaynağını, evrensel bir ortam olarak kabul ettikleri su, hava, ateş v.b... maddeler yoluyla açıklayamamışlardır. Başka bir deyişle, devimin kaynağını açıklanmamış olarak bırakmışlardır. Oysa, Herakleitos felsefesinden verdiğimiz somut örnekler ile bulup ortaya çıkardığımız diyalektiğin evrensel ilkelerinden biri de, bu devimin

varlığı ve varolmasıdır. Demek ki, devimin kaynağının açıklanmamış bırakılması, diyalektiğin motor gücünden yoksun bırakılmasıdır. Bu nedenle de, Evren-Doğa-İnsan varlığı bileşiminin irdelemesi gerçekleşemez.

Sonuç olarak, bu konuda, şunları söylemek gerekmektedir. Evren, doğa ve bireyin (bu nedenle de toplumun) tek tek ele alınarak ya da birbirleriyle karşılıklı bağlantılarında irdelenebilmesi, incelenebilmesi ve belli genel geçer sonuçlara varılabilmesi için usun, bu ögeleri açıklamada, bazı ilke ve yasalara gereksinimi vardır. İşte, bu ilkeleri ve yasaları, us, nesnelerle bağlantısından çıkarır. Hegel'e göre, bu ilkeler ve yasalar usun ürünleri olduklarından, aynı zamanda, nesnelerin de ilke ve yasalarıdırlar. Oysa, Marx, bu görüşü ve savı ters çevirerek, materyalist diyalektik felsefede, bu ilke ve yasaların, doğrudan doğruya, nesnenin ürünleri olduklarını ve bu nedenle, usun da ürünü olabilme zorunluluğunu içerdiklerini söylemiştir. Biz bu konulara, ayrıntılı bir biçimde, Hegel diyalektiğini incelerken, değineceğiz. Biz ise, evren, doğa ve insan varlığı anlatımında, bu ilkeleri, Herakleitos felsefesinden, Logos üzerine kurulmuş ve onun aracılığıyla somutlaştırılmış sözlerin oluşturduğu düşünce kalıplarından bulup çıkardığımız örneklerle saptamaya çalıştık. Ayrıca, bu ilkelerin, çağdaş felsefe tarafından da, evren, doğa ve insan varlığını açıklamada kullanılmaları, onların daha da çok önem kazanmalarını hazırlamaktadır. Hegel'in, "Herakleitos'un hiçbir sözü yoktur ki, Mantık Bilimi'me almamış olayım" demesi, bu önem kazanmanın ve işe Herakleitos ile başlamanın gereğini de açıkça belirlemektedir.

Bunun yanı sıra, Herakleitos felsefesinde diyalektiğin ilkelerini saptamaya çalıştıktan sonra ayrıca, bu felsefenin ileri sürdüğü görüşlerin ne denli geçerli olup olamayacağı üzerine de, kısa ve öz bir tartışmayı, Platon, Aristoteles, Hegel ve Engels'ten bulduğumuz bazı alıntılarla biçimlendirmek istedik. Başka bir deyişle, Herakleitos felsefesinden elde ettiğimiz diyalektiğe özgü ilkelerin bazıları üzerine, adlarını biraz önce sıraladığımız filozofların yargılarını sınırlı bir biçimde dile getirmek istedik. Kanımızca bu da yeteri ölçüde yararlı oldu.

Burada, bu felsefe ile ilgili, temel savlarımızı belirtmek yerinde olacak: 1) Herakleitos, evren, doğa, insan varlığı, birey, toplum ve ahlâk'la ilgili felsefi görüşlerinde, bilinçsiz bir biçimde bazı ilkeler kullanmıştır. Çünkü, bu ilkelerin kullanılması, onda, hiçbir zaman, kendine özgü bir dizge (sistem) oluşturmamaktadır. 2) Oysa, bu ilkeler, diyalektik düşünceyi, yöntem durumuna getirebilecek güçte evrensel somut ilkelerdir. 3) Çünkü, bunların bilinçli bir biçimde kullanılması sonucu, adına diyalektik dediğimiz, bir dizge oluşturulabilmektedir. 4) Dizgeyi ve yöntemi oluşturacak diyalektik ilkeler, Herakleitos düşüncesinde, açık ve net bir biçimde irdelenmez. Çünkü, onlar, Logos içinde gizil (saklı) bir durumda bulunurlar. 5) Biz, bunları, sav, karşı-sav, ve bileşim yapıları içinde belirledik. 6) Böylece, modern diyalektik'in de ilkelerini oluşturacak olan bazı ilkeleri belli bir dizge içinde somutlaştırdık.

b) Bütün ve Tam Nitelenmesinde Belirtilen Olgusal Kavramların İrdelenmesi

Modern diyalektik'in varlığında da yer alan, parça-bütün bağlantısı çerçevesinde ortaya çıkan, bu nedenle de belli bir uyum oluşturarak, sonuç olarak Bir'in özellikleri içinde varolmayı öngören ilkeler aracılığı ile anlatılmak istenen temalar hangileridir?... Bunlardan, birkaçını ele alıp belirleyelim. Çünkü, bu temelar, ilk Yunan filozoflarının açıklamaya çalıştıkları birer karanlık nokta oldukları gibi, modern felsefenin de, üzerinde önemli çalışmalar yaptığı ve kendine özgü sonuçlara ulaştığı aynı karanlık noktalardır. Çünkü, hangi devir olursa olsun, filozofların araştırmalarının amacı ya da amaçları, doğrudan doğruya, evren, doğa ve insan varlığı arasındaki bağlantıları incelemek, aydınlatmak ve yorumlayarak değiştirmektir. İşte, Herakleitos felsefesi, bu temaların irdelenmesinde belirli buluşları içermekteydi. Bu buluşların ortaya çıkmasında diyalektik ilkeler özgün bir işlevi de yansıtmıştı. Çünkü, bu temaların kaynakları olan alanlar,

kendiğilinden diyalektik yapıya sahip alanlardır. Bu nedenle de, bu alanların açıklanıp aydınlanması için, filozoflar belli ilkeler ve yöntemler kullanmışlardır. İşte, diyalektik, bir dizge ve yöntem olarak, bunlardan biridir. Yukarıda saydığımız temaların aydınlatılması, dizgesel ve yöntemsel araştırmaların gerçekleşmesine bağlıdır. Çünkü, bu alanların kapsadıkları ögeler, kendi aralarındaki ilişkilerden ötürü bileşim niteliğini yansıtan nesneleri ve özneleri oluştururlar. Ögelerin birbirleriyle bağlantıya girmelerinin nedeni ve ereği, bütün ve tam olma niteliğini elde etmek içindir. Oysa, bütün ve tam olma işlevinin gerçekleşmesi, bize, bu işlevdeki ögelerin ne tümüyle tam ve ne de tümüyle tam olmayanı barındırdığını gösteriyor. Başka bir deyişle, bu ögeler, bütün'ü ve tam'ı oluşturmak için, kendi doğal yapılarında bütün'ü, saltık bir bütün olarak, oluşturma niteliğini tümüyle içermezler. Buna karşın, onların yapısında, belirli ölçülerde, bütün'ü oluşturma niteliği de, kendiliğinden (doğal olarak) bulunmaktadır. Yalnız böyle bir durumda, bütün'ü oluşturma niteliğindeki eksikliği giderebilecek ya da tamamlayabilecek, kendi varlığından başka ve kendinin dışında bir ögeye de gereksinim doğmaktadır. İşte bu gereksinim, kesin ve saltık bir gereksinim olduğu gibi, aynı zamanda da, kesin ve saltık bir nedendir. Bu özelliğinden ötürü de, evrensel bir niteliği içermektedir. İşte, eksiklik içeren, evrensel nitelikteki bu kesin ve saltık neden, bütün'ü oluşturmak isteyen, bu istekten dolayı da birbirleriyle ilişkiye geçen ögelerin, birbirleriyle ilişkiye girmelerini hazırlar ve sağlar. Böylece, kaçınılmaz bir biçimde, ortaya, başka kavramlar ve bu kavramların somut yansımaları çıkar. Örneğin, ögelerin birleşmelerini ve ayrılmalarını gerçekleştiren ve bizim usumuzda belli kavramları da oluşturan UYUM ve UYUMSUZLUK gibi. Burada, ögelerin birleşim olgusu UYUM, ayrılma olgusu da UYUMSUZLUK olarak adlandırılmaktadır. Bu adlandırmayı mantıkbilimsel kurallarına göre, us yapmaktadır.

Ögelerin, tüm bu olgular sonucu, TEK olanı oluşturdukları görülür. Biz, buna, felsefe dilinde Bir ve bunun sonucunda ortaya çıkan bileşimine de BİRLİK diyoruz. Demek ki, bir olan, diyalektik bağlantıdan dolayı, bileşimin bir sonucudur. Buna karşın Bir'in ögeler doğurması ise, parçalara bölünmenin, yani ayrılmanın bir sonucudur. Herakleitos, bu olguları şöyle dile getirmektedir: "Bileşimler aynı zamanda tam ve tam olmayan şeylerdir, bileşimi ve ayırımı (dağılım ve ayırma) sağlayan uyum uyumsuzluktur. Tek (Bir) olan her bir şeyin birleşmesinden ve her bir şey de Tek olandan çıkar." Açıkça burada da görüldüğü gibi, Herakleitos, evrendeki her tür oluşumu "Tek (Bir)" kavramına dayandırdığı ve bu kavramla belirlediği belli bir oluşuma bağlamakta ve yine bu kavram aracılığı ile anlatmaya koyulmaktadır. Gerçekte, Herakleitos'a göre, "Tek" olan bütünsellik ile "her bir şey" olan parça arasındaki bağlantı ya "uyum"dur ya da "uyumsuzluk" ürünüdür. İşte, bu belirlenimlerden kalkarak, bileşimi oluşturan parçaların, tek başlarına birer bütünlük oluşturamayacakları yargısına varıyoruz. Hegel, bu olguyu, *Mantık*'ında, derinlemesine inceleyecektir. Ayrıca bu parçalar, birer öge olarak, tam ve saltık bir uyumun getirdiği, yani karşıt olguların ya da çelişkinin yok edildiği bir durumun verileri de değildir. Aralarında uyum bulunabileceği gibi, her tür çelişkinin ya da karşıt olgunun varlığı ve yokluğu da söz konusudur. Yani, Tek, bir bütün olarak parçalarına ayrıldığında, çelişki içermeyen parçalarla birlikte, çelişki içeren parçaların da bir kaynağıdır. İşte, Aristoteles, sürekli olarak, bu görüşe karşı savaşacaktır. Bu konuyu, biraz sonra inceleyeceğiz. Herakleitos felsefesindeki, Tek ve Parça diyalektik bağlantısı, maddeci diyalektiğin de en önemli ilkelerine kaynak oluşturur: "Tek bir bütünün parçalanması ve onun çelişki içeren parçalarının kavranması diyalektiğin özüdür ("temellerinden" biri, başta gelen değilse bile, başta gelen özelliklerinden ya da niteliklerinden biridir). Hegel de sorunu aynen böyle koymuştur (Aristoteles, *Metafizik*'inde sürekli olarak bununla uğraşır ve Herakleitos'la Herakleitosçu düşüncelerle savaşır.) Diyalektiğin içeriğinin bu yönünün doğruluğu, bilim tarihi ile sınanmalıdır." diyor Lenin. Demek ki, diyalektiğin temel ilkeleri ve yasalarının doğru bir biçimde incelenip, irdelenmesi bilimsel ciddi araştırmalara ve çalışmalara bağlıdır. Başka bir deyişle, diyalektik, bundan böyle, yalnızca, felsefenin bir uğraşı alanı olmakla kalmayıp, aynı zamanda, bilimin de bir alanı olmaktadır. Diyalektik üzerinde sağlam ve

geçerli sonuçlara varabilmek, ancak bilimin de katkısıyla gerçekleşebilecektir. Böylece, burada, felsefe ve bilimin ortak bir alanı ortaya çıkmaktadır. Felsefe, bilimsel verilerden yararlanmak zorundadır. Çünkü, bilim tarihi de, Lenin'e göre, diyalektik bir yapı oluşturmaktadır. Tek'i bir bileşim olarak oluşturan parçaların karşıt olguları içermesiyle ilgili olarak, Ferdinand Lassalle şöyle der: "Çünkü Tek (bir), iki karşıttan oluşmuştur (birleşmiştir), öyle ki, eğer ikiye kesilirse, karşıtlar belirirler." İşte, Lenin'in de belirttiği gibi, "bilim tarihi" ile sınanacak olan husus, Herakleitos, Hegel, Lassalle gibi filozofların ileri sürdükleri savın bileşimi ya da tek'i karşıtlar belirler içeriğinin evrensel doğruluğudur.

Eğer, Aristoteles, bu tür görüşlere karşı bir savaş açıyorsa, bunun nedeni, kendi mantık biliminin temel taşını oluşturan çelişmezlik ilkesinin tehlikeye düşmesidir. Çünkü, bu ilkenin çürütülmesi demek, onun mantıkbilimsel saltık ilkelerinin ortaya çıkamaması demektir. Yani, Aristoteles'e göre, çelişmezlik ilkesi, varlığın varolma ve yokolma durumlarını belirleyecek, bu nedenle de mantıksal varsayımlarının sonucunda varlık, ya varolacak, ya da yokolacaktır. Böylece, varlığın iki ayrı durumu varolma ve yokolma durumları çelişmemiş olmaktadır. Oysa, bu çelişmezlik ilkesinin evrensel geçerliliğini yitirmiş olması ile, Aristoteles'in mantıkbiliminin temel taşlarından biri çökmüş olmaktadır. Bu çöküş ile de, Herakleitos'un da belirttiği gibi, varlık ve yokluk ayrı ayrı şeyler olmaktan çıkarak, bir ve aynı şey olma durumuna geçmektedirler. İşte, Herakleitos'un "varlık ve yokluk aynı şeydir" diyerekten ileri sürdüğü ilke, çelişmezlik ilkesinin evrensel nitelikteki geçerliliğini yadsımaktadır. Çünkü, ileri sürülen bu ilkede, aynı olan şey, iki ayrı özellik ve niteliği içermektedir, ki bu sözü edilen nitelikler, tümüyle birbirlerine karşıttırlar. Bu ise, varolma ve yokolma olgusu olarak dile getirilmektedir. Bunun yanı sıra ve buna karşı, Aristoteles, Herakleitos felsefesinin "her şey vardır" ilkesinden çok, "hiç-bir şey yoktur" ilkesini içerdiğini benimsetmeye çalıştığını söylemenin daha doğru olacağını dile getirerek, bu benimsetme çabasını eleştirmeye koyulur: "Varlık ve Yokluk aynı şeydir diyenler, her şeyin hareket halinde olmaktan çok hareketsizlik halinde olduğunu söylemiş olurlar, çünkü her şey, her şeye eşit düştüğü "anda, şeyin dönüşebileceği durum tamamen tek kalır." Oysa, bu eleştiride, Aristoteles'in yanılgısını hazırlayan husus, şu noktadan ileri gelir; başka bir deyişle onun kabul etmediği gerçek şudur: Ne, yalnız, her şey vardır ve varolabilir, ve ne de, yalnız, her şey yoktur ve yokolabilir. Demek ki, aynı zamanda her varolan şey, yokolmaya dönük bir yapıya sahiptir ve yok olan her şey başka bir varlığın yapısında belli bir dönüşümden sonra yeniden varolmaktadır. Bu savımızı kanıtlamak için basit bir örnek oluşturalım: Yediğimiz et parçası, öldürülmüş bir hayvanın etidir. Demek ki, bu varlık, artık, canlı bir varlık olarak bundan böyle yoktur. Oysa, biz, bu et parçasını yediğimiz zaman, ölü olarak varsaydığımız bu et parçası, bizim vücudumuzda, yeniden, et, kemik ve kan, vb... maddeler ile karışır ve canlılık kazanır. Böylece, ölmüş, yani yokolmuş varlık, gerçekte, bu andan itibaren, varolan'dır. Ve bizim yaşamımızın bir nedenidir de. Çünkü, o, bizim doğal gereksinmelerimizden birini karşılayarak, varolmama ya da varolma gerçeğimizde bir etkendir artık. Demek ki, varlığımız, belirli ölçülerde bu tür etkenlere bağlıdır. Böylece, varlığımız, yok olan bir varlığın varolmasıyla diyalektik olarak bağlantıdadır. Burada, ölmüş, yokolmuş bir varlıktan, yaşam ve varolmak çıkmıştır.

Herakleitos'un felsefesinde bu verdiğimiz örnekte, dönüşüm doğal olarak bulunmaktadır. Bu olgu, doğanın ve insan varlığının varolma olgusundan başka bir olgu değildir. Demek ki, dönüşüm zorunlu ve gerekli bir evrensel olgudur. Ve varolma olgusunun zorunlu ve gerekli evrensel bir yokoluşudur. "Varlık ve yokluk aynı şeydir" denildiği zaman, yok olmak olgusunun bir araç olarak işlev görmesinden, varolma olgusunun, nasıl ortaya çıktığı görülmektedir. Yani, yok olma olgusu, insan varlığının ve doğanın yapısında, insan varlığı ve doğa için varolma olgusuna dönüşmektedir. İşte, Aristoteles, bu evrensel zorunlu ve gerekli dönüşümü anlayamamış ya da bilinçli olarak anlamak istememiştir. Çünkü, tüm insanlar ölümlüdür dediğinde, bu önerme için, insan soyunun ölen bir varlık olması yeten bir nitelik ve nedendi. Oysa, buna karşın, ölümlü olan insanlar, kendi oluşturdukları varlıklarda yaşadıklarından dolayı da ki bu oluşan varlıklar çocuklardır gerçekte

ölümsüzdürler. Ailesel kalıtım bunun kanıtıdır. Tüm insanlar, doğal olarak, öleceklerdir, oysa, insan cinsi, insan varlığı, tümüyle yok edilmediği sürece eğer bilimsel buluşların kullanılış biçimleri onu varkıldığı gibi, yok etmez ise varolacaktır. Böylece, Aristoteles'e karşı, Herakleitos'un savını geçerli kılan ikinci bir veri daha ortaya çıkmış oldu: Bilimsel buluşlar, insan varlığını, aynı zamanda varkılan ve yok eden olgulara sahiptirler savını dile getirmiş olacağız. Örneğin, atomun varlığı insanlık için, kullanılma ve yararlanma işlevine göre, hem yararlı ve hem de zararlıdır. Yani, hem varkılan ve hem de yok eden olguları içerir. Buradan şu belirlemeye ulaşmak istiyoruz: Demek ki, Aristoteles'in, Herakleitos'un tanımlamasında işaret ettiğinin tersine, bir eksik kalma durumu olmayıp, buna karşın, olguların birbirlerini tamamlamaları durumu vardır. Bu da, diyalektik yapının temel taşıdır. Tamamlama olgusu, bize, Tek'in ayrılmış ve birbirleriyle organik ilişkide varolan parçalardan oluştuğunu gösterir. İşte, Herakleitos'un, dikkatimizi üzerine çektiği noktalardan biri de budur.

c) Evren'in Açıklanması ve Dizgeyi Oluşturma Eylemi

Gerçek'in kendisi, bir ölçüye dek, bilinemezliğini koruyarak, gizemli bir şeymiş gibi, insan varlığının usunu ilgilendirdi. Birçok şey, gerek evrende, gerek doğada ve gerek insan varlığının dünyasında olsun, bilinemez gibi gözüktü insanoğluna. Bunun yanı sıra, birçok şey, birçok nesne birbirlerinden bağımsız ve soyutlanmış gibi gözükmelerine karşın, onların, gerçekte birbirleriyle sürekli bağlantı, ilişki ve savaşım içinde bulundukları farkedildi. İşte, biz, bu şeylerin ve nesnelerin bilgilerine sahip olarak, onları tanırız ve öğreniriz. Böylece, bizim tanıma gücümüz de, onlarla bağlantıda gelişir ve ortaya çıkar. Ayrıca, birbirlerinden kopuk ve ayrı şeylermiş gibi algıladığımız tüm bu nesneler, gerçekte Tek olanı oluşturmaktadırlar. Tek olan denildiğinde ise, usa gelen ilk bağıntı şu olur: Tek, aynı zamanda bir Birlik ve Bütünlük'ün kaynağıdır da. Birlik ve Bütün kavramlarıyla belirtilen nicelik, acaba, yalnızca, bir tek soyutlanmış olguyu mu dile getirmektedir?... Oysa, tam tersine, bu kavramlar ile belirtilen olgular, birçok olma niceliğini de içermekte midir?... İşte, bu soruların yanıtları ve "birçok olma" niteliği, bizi, doğrudan, diyalektiğin en evrensel belirlemelerinden birine sürükler. Çünkü, Tek, Bir ve Bütün gibi kavramlar ile dile getirilen olgular, aynı zamanda bir'den çok olmayı da yapılarında içermektedirler. Bu nedenle, içine sürüklendiğimiz bu evrensel belirleme" "karşıtların çelişmesi" ya da "karşıtların savaşımı" olarak nitelediğimiz bir olgudur.

Bu olguya baktığımızda, usa ilk gelen şey, çelişme ve savaşım sözcüklerinden dolayı, bir tür uyumsuzluk'un dile getirilişi kastediliyor izlenimi edinilmesidir. İşte, Aristoteles, bunu böyle algılamıştır. Oysa, Herakleitos'un felsefi düşüncesinde, bu olgu, yalnızca, belli bir evrensel uyumu anlatmak ister. Çünkü, çelişme, karşıt oluş, savaşım ya da uyumsuzluk, varolmanın ve evren dizgesinin sürekli oluşum yasasıdır. İşte, bu nedenle, evren dizgesinin varolmasını sağlayan uyumsuzluk yasası, gerçekte bir çeşit uyumdur. Yani, uyum, karşıtların savaşımı ve çelişmesi ilkesinden doğmaktadır. Bu noktada, belli bir oluşum yasasından, töresel (ahlâksal yasa) yasaya geçişi görüyoruz: Bilgelik, sağduyuluk, birçok seyin bilinmesinden, onların tanınmasından doğmamakta, buna karşın, birliğin kavranması ve algılanması, bizi, bilgeliğe götüren yoldur. Biz, bu yolu izlediğimizde, bilgelik örtüsünün altında, doğrudan doğruya, Herakleitos'un deyimiyle kaçınılmaz bir biçimde, çelişkilerin, çelişme olarak karşıtların savaşımına tanık oluruz. Filozofun, belli başlı düşüncelerinden biri bunu dile getirmek olmuştur. Philon'dan alınan şu sözler bunu doğrulamaktadır: "Çünkü, iki karşıttan oluşan, tek'tir; ve Tek olan ayırıma uğrayarak, karşıtların gün ışığına çıktıklarını görürüz. Bizim büyük ve ünlü filozofumuzun, felsefesinin en başına yerleştirdiği ve her şeyi bu düşünce aracılığıyla açıklamaya koyulduğu ve bu nedenle de yeni bir şey bulmuş olmaktan övündüğü, bu belirtiğim açıklamalar değil midir?... Tüm Yunanlılar (Grekler), buna dayanarak Herakleitos'u en büyük filozofları olarak kabul etmezler mi?"

Herakleitos, Philon'un da işaret ettiği gibi, ileri sürdüğü savlarla şu düşünceyi anlatmak istiyor: Logos, söz ve us bileşimi olarak bir öz'dür. Yapısında, birlik ve bütünlük

niteliklerini köklü bir biçimde barındıran, saklayan ve görünen her tür karşıtı içeren her tür gerçeğin yatağıdır. Bu nedenle, Logos, ister istemez, tek gerçek olarak belirlenir ve algılanır. Bununla birlikte, birçok (gerçeklerin) gerçeğin bileşimi, olmasından ötürü de Tek olarak varolan gerçektir. İşte, bu savı bir düşünce dizgesi olarak yansıtmak, Herakleitos'un ortaya koyduğu, yeni bir felsefi düşünce biçimidir. Burada, dikkatimizi çeken bir husus ile karşılaşıyoruz: O da, karşıtların çatışması (savaşımı) ve çelişme olgusunun, Tek olma niteliğini içeren gerçeği oluşturma özelliğinden ötürü, birlik kavramına, başka bir kavramsal önem kazandırmasıdır. Birlik'in, Tek olma özelliğini içeren gerçeği oluşturabilmesi ise, karşıtların, bir noktada, özdeşlik olgusunu doğurmalarına bağlıdır. Demek ki, karşıtların birliğini, karşıtların bir tür özdeşliği olarak anlamak ve yorumlamak gerekmektedir. Herakleitos felsefesi ayrıntılı bir biçimde irdelendiğinde ki, burada, biz bunu yapmaya çalışıyoruz. "karşıtların birliği, onların özdeşliği olarak" anlaşılmaktadır. Lenin, *Materyalizm ve Ampiryokritisizm* adlı yapıtında, bu durumun nasıl ortaya çıktığını şöyle açıklıyor: "Bu özdeşliği, başlangıçta bir ve karşıtlardan yoksun olan olaylarda, bu karşıtların, sonra, "sentez" içinde yeni baştan yok olmak üzere, giderek ortaya çıkmaları biçiminde yorumlamak yanlıştır. Lenin, bu anlayışa karşı Herakleitos'un, her olayın kendinde karşıtların birliğini sakladığı, ama bu karşıtların ancak olay (Herakleitos'un dediği gibi) "İkiye kesildiği zaman, yani karşıtlar, bu diyalektik birliği bozmakla tehdit ettikleri zaman görülebilecekleri yolundaki düşüncesini üste çıkarır. İşte ancak o zamandır ki, böyle demekle karşıtların yokluğu anlaşılmadığı ölçüde, "belirli bir anlamda" karşıtların özdeşliğinden sözedebilir." Demek ki, karşıtların birliği, bileşim içinde, karşıtların özdeşliği özelliğini yansıtmakta ve özdeşliğin bozulması ise, bu birliğin ve bileşimin bozulmasını da doğurmaktadır. Bu durum sonucu, karşıtlar ortaya çıkmaktadır. Buna karşın, karşıtların kaybolması (erimesi) bileşimin bir birlik olarak oluşmasına dayanmaktadır. Herakleitos'taki bu önemli noktaya dikkatimizi çekmektedir. Karşıtların özdeşliği ya da ortaya çıkmaları, bileşimi ve birliği belirleyen evrensel ve saltık nitelikleridir.

Oysa, Aristoteles, karşıtların birliğini ya da özdeşliğini onların özdeşliği olarak anlamanın sakıncalarını dile getirmiş ve Herakleitos'un oluşturduğu bu yeniliğin kendi biliminin (Aristoteles'in) temel taşı olan çelişme ilkesini anlamsız kılacağını sezinlemiştir. Demek ki, Aristoteles'in Herakleitos felsefesinin bu savını geçersiz kılmaya çalışmasının nedeni, bir ölçüde aydınlığa kavuşmuş bulunmaktadır. Kaldı ki, Harekleitos, duyumlar sonucu ortaya çıkan bilgeliğin üzerine, saltık bir gerçek yerleştirmekte, bu da, bilimsel bilgeliğe öncelik tanımaktan başka bir şey değildir. Bu durumda, Aristoteles'in karşı çıkışı şaşırtıcı olmakta ve böylece bu konudaki savunmasını ele almak gerekmektedir; ona göre, "duyumlar aracılığıyla algılanan nesnelerin şey olarak sürekli değişime uğramaları sonucunda, ne gerçek ve ne de bilim oluşabilecektir. Çünkü, Herakleitos, çelişme ilkesini yadsımıştır. Bundan dolayı, gerçek ve bilim de yadsınmıştır." Aristoteles'in Gerçek'in ve Bilim'in yadsınması olarak gördüğü Herakleitos'un düşüncelerin karşı yönelttiği eleştirilerin nedenlerini, Platon'un diyaloglarında buluyoruz. Çünkü, Platon da, bu görüşleri ve savları savunanları ağır bir biçimde eleştirmekte ve ahlâksal açıdan suçlamaktadır. Aristoteles'in yukarıdaki eleştirisi, Platon tarafından, Platon'un, Sokrates'i tanımadan önce, hocalığını yapmış olan Kratilos ile birlikte, Herakleitos'un ileri sürdüğü devim biçimini bile yeteri ölçüde geçerli bulmayan ve kesin ve köklü görmeyen, bununla birlikte akan ırmağın bir kez bile kendisi olamayacağını" söyleyen ve savunan bağnaz düşünürlere karşı açılmış bir savaşı simgelemektedir. Oysa, sırası geldiğinde, büyük düşünür Hegel, Herakleitos'un bu devim biçimini övgü ile karşılayacaktır.

ç) Bileşim'e Gitme ve Ayrımlara Uğrama Gerçeği

Karşıtların birliği ya da özdeşliği olgusu, bizi diyalektik evrimin ve gelişiminin başka bir oluşum durumuna getiriyor: Biz, buna, Tek olma ve Çokluk olgusu diyoruz.

Anaximandre, bize, çok daha önceden, karşıtların doğuş nedenlerini, birer birer göstermişti. Bu nedenler; farklılaşma, ayırt edilme, değişme ve sınırsızlık olgusudur.

Karşıtlar, bu olguların sonucunda, birbirleriyle karışırlar ya da birbirlerinden ayrılırlar. Ayrıca haksız olarak, Anaximandre'nin deyimiyle birbirlerinin sınırlarını hiçe sayarak, birbirlerine egemen olmak isterler. Bu kavrama ya da algılanış biçimi, belli bir töresel ve gizemci içeriği de beraberinde getirmektedir: İfadesi şöyledir; karşıtların oluşturdukları savaşım ya da çatışmalarda, yine karşıtların doğurdukları belli bir kötülük vardır. Buna bağlı olarak da, Tek'i oluşturan Birlik ve Bütünlük olgusunda, Çokluk'un varlığı, ancak bir gedik ve bir eksikliktir. Buna karşın, Anaximandre'nin savına karşı olarak, Herakleitos, çokluk olgusunun yadsınmasıyla Tek'in, tek olgusunun yadsınmasıyla da Çokluk'un varolamayacağını haykırmaktadır. Çünkü evren ve dünya, aynı zamanda, tek ve çok'tan oluşan ve doğal olarak tek ve çok'u içeren ve barındıran bir varoluş ve oluştur. Herakleitos, tek ve çok arasındaki diyalektik bağlantıyı böyle bir çerçevede algılamaktadır. Çünkü, ona göre, çokluk'u oluşturan karşıtların ve çelişik ögelerin arasında ortaya çıkan gerilim, Tek'in bütünlüğünü ve birliğini hazırlamaktadır.

Örneğin, Platon, bu oluşum ilkesinin, ilk kez Herakleitos tarafından farkına varıldığını doğrulamakta ve kabul etmektedir. Ve bu nedenle de, bu konuda, Herakleitos'a ilk övgüyü yönelten Platon'un kendisidir. Demek ki, Platon, burada, evren, doğa ve insan varlığının yapısının açıklanmasında, temel taşlardan birine değinilmekte olduğunun bilincindedir. Bunun böyle olduğunu nereden anlıyoruz? Bu konu üzerinde aydınlanmak için, Platon'un *Sophiste* adlı yapıtından yararlanmak yeter. Orada şöyle bir konuşma geçmektedir: Elea'lı bir yabancı, birkaç uslamlama ve kanıt aracılığıyla, Elealıların "çok" diye adlandırdıkları ve bu ad altında kavradıkları şeyin, gerçekte "Tek" dediğimiz kavramı oluşturduğunu anlatmaya çalışır ve konuşmasını şöyle sürdürür: "Bazı İyonyalı Muse'ler ve daha geç bir tarihte, bazı Sicilyalı Muse'ler, bu iki şeyin birleştirilmesinin daha doğru olacağını sezinlediler. Ve aynı zamanda, gerçek'in çokluk ve tek olma olgularının bir bileşimi olabileceğini ve onun da kin ve aşk ile anlatım kazanabileceğini savundular. "Çünkü, daha köktenci Muse'ler, bu gerçek'in, ayırımlarına baktıkça ve bu gerçek'in, ayırımlarında gerçekleştirildikçe, daha çok bütünleştiğini söylerken": Buna karşın, daha özgür düşünceli Muse'ler de, bunun hep böyle olabileceğinin bir zorunluluk olmadığını ve Bütün'ün almaşık (art arda gelen) bir biçimde Tek'i oluşturarak ve Aphrodite'nin gücü sayesinde barışı hazırladığını, bunun yanı sıra, adını savaş koyduğumuz bir şeyden ve kendisiyle çatışmasından ötürü de, Bütün'ün Çokluk'u oluşturduğunu savunmaktadırlar."

Çevirisini yaptığımız bu alıntıda, öncelikle belirlememiz gereken bir durum var: Platon, "İyonyalı Muse'ler"den söz ederken Herakleitos'u, "Sicilyalı Muse'ler"den söz ederken de Empedokles'i işaret etmektedir. Çünkü, Platon'un bu vurgulamadaki amacı çok açıktır: İki ünlü düşünürün düşüncelerini sav ve karşı-sav olarak, birbirlerine karşı kullanmaktadır. Ayrıca, kendine özgü görüşlerinin ortaya çıkması için, onların savlarını karşı karşıya getirecek durumu ve zemini hazırlamaktır. Bu durumla anlatılmak istenen acaba nedir? İlk önce onu görelim: Çünkü, Tek ve Çok'u birbilerine bağlayan şöyle bir sav ileri sürülmektedir: Tek'in ve Çok'un birbirlerinden ayırımı (farklılaşması) ve Çok'un Tek içinde özümlenmesi, aynı zamanda sonsuza dek süren ve birbirini izleyen bir oluşumdur. İşte, bu açıklamayla, Tek ve Çok kavramlarının ortaya çıkmasını hazırlayan kavramsal gerçeğin varlığı, bu konular üzerine kurulacak bir irdelemenin aslını oluşturmaktadır. Bu nedenle de Herakleitos'un görüşleri Empedokles ile ters düşmektedir. Yalnız, bizim için daha önemlisi, Platon'a göre Herakleitos, tilmizlerine yeni bir şey öğretiyordu: Gerçek, aynı zamanda Çok ve Tek olgularından oluşan ve onları içerendir.

Yalnız, burada dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Herakleitos'un ileri sürdüğü bu sav ve görüş, mantıksal bir usavurmadan indirgenmez. Bu nedenle, bu önemli noktada bir şeyi vurgulamak istiyoruz: "Krathulos" ve "Thetetes" adlı yapıtlarında, Harekleitos felsefesini çözümlemeye ve çürütmeye koyulan Platon, Gerçekte nesnel ve diyalektikçi bir idealist olan Herakleitos ile öznel idealist ünlü sofist Protagoras'ı (insan her şeyin ölçüsüdür) birbirleriyle karıştırmaktadır. Lasselle, bu noktada, çok önemli bir görüş ileri sürer: Ona göre, sofistik düşünce-Protagoras ve Platonculuk "idealar" (nesnel idealizm)

Herakleitos felsèfesinden kaynaklanmaktadır. Herakleitos'u ayrıntılı bir biçimde inceleyen Lasselle, ileri sürdüğü görüşünde önemli bir yanılgıya düşmektedir: Sofistik düşünce ve Nesnel idealizm'e ortak bir kaynak arayarak ve bu görüşleri birbirlerine yaklaştırarak, Herakleitos'u "Nesnel Mantığın babası" olarak kabul etmektedir. Kendisi, *Efesli Herakleitos'un Felsefesi* adlı kitabında, bu savının nedenini de şöyle belirtmiştir: Bu felsefede "doğa felsefesi" düşünce felsefesine dönüşmektedir (umshlägt). Böylece, ona göre, "varoluşun ilkesi olarak göz önüne alınmaktadır düşünce" Burada, doğanın diyalektiğinden düşüncenin ve usun diyalektiğine ve daha sonra, düşüncenin diyalektiğinden varlığın diyalektiğine dek uzanan bir geçişi görüyoruz. Yani, başka bir deyişle, maddeden epistemolojiye ve epistomolojiden de ontolojiye bir yayılıştır bu. Bu ise, nesnel diyalektikçi Herakleitos'u, nesnel İdealist diyalektikçi Hegel'e yaklaştırma çabasıdır. Lasselle'in böyle bir yanılgıya düşmesinin nedeni, Hegel'in "Herakleitos'un bir tek sözü yoktur ki kendi Mantık'ıma almamış olayım" demesinden kaynaklanmaktadır.

İşin ilginç yanı, Lassalle, kendi görüşünü desteklemek için, bu konuya bağlantılı olarak, varlık'ın varoluşunun, yok-varlık'ın varoluşundan daha çok varolamayacağını ele almakta ve bu konuyla ilgili olarak bu kez Aristoteles'in açıklamasına başvurmaktadır. Kaldı ki, bu açıklamada Herakleitos söz konusu olmayıp, Leucippe ya da Demokritos'tan söz edilmektedir: Onların da kanıtlamaya çalıştıkları, varlık ve yok-varlık olmayıp, tam tersine, mekânın en az madde kadar gerçek olabilme olgusudur. Gerçi, bu açıklamanın yanısıra, Aristoteles *Metafizik*'inde, Herakleitos'un savıyla ilgili olarak, bir şeyin hem varlık ve hem de yok-varlık olabilmesi sorununa da değinmektedir. Bu konuda, Herakleitos'un böyle bir şeyi söylerken düşünmeden konuşmuş (saçmalamış) olabileceğini dile getirmektedir. Çünkü, Aristoteles'e göre, Herakleitos, doğadan söz etmek istemekte ve bu arada, düşüncelerini açıklarken, kullandığı sözcüklerin mantıksal anlamlarını hiç hesaba katmadan konuşmaktadır. Ayrıca, örneğin, Herakleitos'a bu savla ilgili bazı sorular sorulsa idi, yine Aristoteles'e göre, filozof, ister istemez çelişme olgusunu bu söyledikleriyle ilgili olarak kabul etmek zorunda kalacaktı. Başka bir deyişle, demek ki Herakleitos, Aristoteles'in varsayımlarına göre, varlık ve yok-varlık'ı irdelerken, sözlerinin yansıttığı anlamlarının bilincinde değildi.

İşte, Lassalle, Herakleitos'u incelerken, olsa olsa bu iki ayrı durumu (yukarıda belirttiğimiz) birbirine karıştırmaktadır. Bu nedenle de, Hegel'in de etkisinde, Herakleitos'u "Nesnel Mantığın Babası" olarak kabul etmiştir. Buna karşın, Aristoteles, Herakleitos felsefesinin içerdiği kuram ve savların mantıkbilimsel bir yapı içinde yorumlanamayacağını vurgulamaktadır. Oysa böyle bir yorum, Herakleitos'un her bir şeyde bir gerçeklik görmesini engellemez. Doğrusunu söylemek gerekirse, Aristoteles de, ilk Yunan filozoflarıyla ilgili bu tür yorumlarında iyi niyetlidir gerçekte. Çünkü, o, çeşitliliğin doğurduğu ve içerdiği özdeşliğin yalnızca fiziksel bir olgu olmaktan öteye geçemediğini vurgulamak istemektedir. Üstelik ve bu ilk filozoflarda, bizim, bugün anladığımız biçimdeki gibi bir mantıkbilimsel kavram dizgesi yoktu henüz. Bu nedenle de, örneğin, belli bir özdeşlik ilkesi, mantıkbilim aracılığıyla ortaya çıkmamıştır. Çıkmayınca da, özdeşlik bu kez, yalnızca özün kendine özgü oluşumlarının birarada bulunması ve bu oluşumların tek tek ele alınması gibi yorumlama zorunluluğunu içermektedir. İşte, böyle bir çözümleme biçimine dayanarak, Anaximandre, karşıtların çatışması ve çelişmesini bir tür "haksızlık" olarak algılamış, bunun tam tersine, bu kez Herakleitos, bu çatışma ve çelişme olgusunu "yüce ve erdemli adalet"in ta kendisi olarak yorumlamıştır.

d) Sonuç

Herakleitos felsefesini, eldeki verilere göre irdelemeye çalışarak içeriğini ve bizlere dek yansıyan düşüncelerini genel ve zaman zaman da çözümlemesel (analitik) bir çerçevede sergileyerek, diyalektik'in kaynaklarından biri olarak, bu felsefeyi belirlemeye ve saydamlaştırmaya çalıştık. Modern anlamdaki diyalektiğin içerdiği ilkelerin ve yasaların bazılarının da bu felsefede bulunduğunu saptamış olduk. Evren-Doğa-İnsan varlığı

bileşiminin anlaşılması ve irdelenmesindeki diyalektik ilkelerin rolünü, yine Herakleitos felsefesinden verdiğimiz örneklerin irdelenmesi sonucu göstermiş olduk. Burada, bu felsefenin oluşum merkezine yerleştirilmiş olan LOGOS (SÖZ) kavramının evrensel işlevini ve önemini ortaya çıkararak belirledik. Ayrıca diyalektik'i oluşturan ilkelerle bağlantısını mantıkbilimsel verilerden yararlanarak kurduk. Bu nedenle de belirli yerlerde bazı mantıkbilimsel tablolar oluşturmak zorunluluğunu hissettik. Böylece, çalışmamızın belli konu ve kavramlarına gereken aydınlığını getirmiş olduk.

İşin ilginç yanı, Herakleitos, diyalektiğin ilkeleri ve kavramları yanı sıra, Logos kavramını merkeze almasına ve felsefesini onun üzerine kurmasına karşın, yine, evreni, doğayı ve bireyi (insan varlığını) açıklayabilmek için, ilk filozofların başvurdukları çareye başvurarak, onlar gibi, belli bir evrensel yapıya sahip bir öz aramaya başlamıştır. İşte, "Ateş", bu tür ögelerden (ateş, hava, su, toprak) birini oluşturmuştur onun için. Çünkü, ateşin en önemli özellikleri, devim ve değişim nitelikleridir. Ateş ve ateşle birlikte her şey sonsuza dek süren bir oluşum içindedir. Örneğin, Platon, bu düşünceyi olduğu gibi ele almıştır: "hiçbir şey hiçbir zaman belli bir şey değildir, her şey oluşum içindedir." Bu alıntıda, henüz Sokrates'i tanımamış Platon'da Herakleitos etkisini görüyoruz. Bu nedenle, Platon'un felsefesinin bazı noktaları Herakleitos'u yansıtan bir aynadır gerçekte: "Herbir şey geçer ve herbir şey kalmaz" örneği bunu açıkça kanıtlamaktadır. Aristoteles de, aynı Platon gibi, Herakleitos etkisinde bu görüşe benzer bir sav dile getirmektedir: "Herbir şey devingendir, devim içindedir" Demek ki, bir ölçüde nesnel idealist bir filozof olan Herakleitos, kendine özgü belli düşünce biçimleriyle, Platon ve Aristoteles'i de, onlardan kendisine yöneltilen her tür eleştiriye karşın, yine de etkilemiştir. Oysa, Herakleitos'un bu konulardaki açıklamaları yeni savlar olmayıp, ondan daha önce Milet'liler bu savlara benzer açıklamalarda bulunmuşlardır.

Şimdiye dek, anlatımını, irdelemesini ve yorumunu yaptığımız, Herakleitos'un, diyalektik yapıyı ve ilkelerini içeren, düşüncelerini temalarına göre şöyle belirtebiliriz:

Birinci Tema : Savaş ve çatışma ("Polemos") her şeyin babasıdır. Baba benzetmesini burada, doğurtan bir kaynak olarak düşünmek gerekir. Çünkü, her tür varlığın doğuşu belli bir çatışmanın sonucudur. Bu çatışmanın nedenlerini araştırdığımızda ise, karşıtların varlığını farkederiz. Şöyle ki; bu karşıtlar, birbirleriyle hem çatışırlar, hem de birbirlerinin varoluşlarını hazırlarlar. Başka bir anlatımla, bu karşıtlardan biri olmaz ise, öteki de varolamaz ve oluşamaz. Bu nedenle, "uyum" adı altında algılanan, doğrudan doğruya, karşıtların birbirleriyle olan bağlantılarıdır. Temelinde ise, karşıtların savaşımının oluşturduğu "Uyumsuzluk" yatar.

İkinci Tema : Herbir şeyin ve her şeyin birliği; varolan her bir şeyin içerdiği birlik ilkesi. Doğadaki her bir varlık başka bir varlık bağlantısında bu birliği oluşturmaktadır. İşte, doğa, bu birliklerin tümünü gizleyen ve içeren bir yapıdır. Örneğin, özellikle, birlik, öz ve ateş sözcükleri ile dile gitirilen kavramlar, bize, doğada gizli olarak bulunanları anlatmak için başvurulan Logos tipi araçlardır. Demek ki, gelecek ve gerçek, bu kavramların yansıttıkları gerçeklerde aranmalıdır. İşte bu nedenle, Herakleitos dikkatimizi, şeylerin özünden çok, bu şeylerin varoluşlarını düzenleyen kurallara, düşünceye, Logos'a ve usa çekmektedir. Çünkü, filozofa göre, onların dönüşümlerinin tam ölçütünü, biraz önce belirlediğimiz kavramlar yolu ile ortaya koymaya çalışırız.

Üçüncü Tema : Şeyler'in sürekli akışı. Ya da, sonsuza dek sürüp giden sürekli değişim. Irmak örneği: İki kez aynı ırmakta yıkanılamaz. Varlık ve varolmak, bu gerçek, sonsuza dek sürüp giden devimden ayrı algılanamaz ve düşünülemez. Çünkü, varlığın oluşu, varolmak olgusu, sonsuza dek sürüp gitmenin bir ürünüdür. Yani, var olmanın temeli bu devim olgusundan başka bir şey değildir. Böylece, oluşun simgesi, devimin kendisi olmaktadır. Devim, aynı zamanda, belli oluşum evrimlerini de yapısında barındırmaktadır.

Dördüncü Tema : Karşıtların, bize, ilk algılama eyleminde görünme durumu. İlk anda gördüğümüz ve algıladığımız görüntülerin başka özelliklerinin başka bir durumu

oluşturması olgusu. Yani, kavrama biçimimizin dışında başka kavramları da içeren biçimlere sahip olması: Algıladığımızın tam tersini bulmak, bizim (örneğin belirli bir varlık için) için geçerli olanın başka bir varlık ya da şey için geçerli olmaması özelliği.

Tüm bu temaların birleştirildiği evrensel öge, Ateş = Logos = Us üçlüsüdür. Çünkü bu ögelerin tümü Bir ve Tek olanı oluştururlar. Demek ki, Herakleitos felsefesinde, evren, doğa ve insan varlığını irdelerken, sürekli olarak, incelemelerinin merkezine Logos = Us = Ateş özdeş ögelerini almıştır. Oysa, düşüncenin tarihsel sürecine baktığımızda, bu ögeler ve onların özdeş değerleri, her şeyin anlatımının ve açıklanmasının bağlanacağı tek geçerli evrensel ögeler ve değerler olmaktan çıkmaktadır. Bunun yerine, diyalektiğin ilkelerini içeren ve onları evrensel bir yapıda yansıtan düşüncenin bir dizge oluşturması söz konusu olacaktır. Böylece, diyalektiğin ilkelerinden bir başka amaç ve dizge için bir başka nedenle yararlanılacaktır. Demek ki, amaç ve araç değişmeyecektir; çünkü, amaç, yine evreni, doğayı ve insan varlığını açıklamak ve bu konulara ilişkin soruları yanıtlamaktır. Araç ise, diyalektik ilkeler ve onların oluşturdukları yöntemdir. Açıkça görülüyor ki, genelde amaç ve araç aynı kalırken, kaynak ve algılama biçimi değişmektedir. Bu nedenle de, felsefi dizgeler doğmakta, bir felsefi dizgeden bir başka felsefi dizgeye geçilmektedir. Logos'un, Ateş'in yerini, bu kez, doğrudan doğruya, açık ve seçik bir biçimde, saltık olarak (mutlak olarak) düşünce ve düşüncenin kendinde oluşu almaktadır. Bunun da, en görkemli temsilcisi, hiç kuşkusuz Platon ve felsefesidir.

Böylece, Herakleitos'tan Platon'a geçişte, diyalektiğin ve ilkelerinin kaynağı da değişmiş olmakta ve düşüncenin tarihsel sürecinde, diyalektiğin bir evriminden bir başka evrimine geçilmektedir. Bu geçiş, çalışmamızda, "Birinci evrimden" "İkinci evrime" geçiş olarak gözükmüş olacaktır. Demek ki, diyalektiğin, Birinci evrimini, biz, Herakleitos'la bitiriyor ve İkinci evrimini de Platon ve Sokrates bağlantısıyla başlatıyoruz. Diyalektiğin evrimlerinin gelişim biçimleri ve ilkelerinin kullanılış dizgeleri, belli filozofların felsefelerini belirli aşamalarda ele alıp incelememiz sonucu ortaya çıkacaktır. Bu çaba ise, çalışma çizgimizi hazırlayarak, izleyeceğimiz yolu göstermektedir.

Platon, diyalektiğin kendine özgün evrimlerinden birini düşüncenin tarihsel sürecinde saydamlaştırmış bir düşünür olmasından ötürü, bize diyalektik ile ilgili bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Çalışmamızın ikinci bölümünde, bu düşünceleri ortaya çıkarıp, onların irdelenmesine koyulacağız. Platon'a geçmeden önce de. Sokrates'e bu konuda gereken yeri vereceğiz*.

* *Felsefe ve Diyalektik*, (İkinci Baskı) Maya Yayınları, Ankara, 1985, ss. 53-67.

BİLİM FELSEFESİNİN FELSEFE İÇİNDEKİ YERİ

CEMAL YILDIRIM

Giriş

Bu bildirinin konusu bilim felsefesinin amaç ve yöntemini belirlemek, özellikle genel felsefe içindeki yerini göstermektir.

Bilim felsefesi bilimi konu alan bir felsefe türüdür. Başka bir deyişle bilimin kavramsal yapısını tanımak, bu yapıyı oluşturan işlem ve düşünme biçimlerini mantıksal çözümleme yoluyla aydınlatmak bilim felsefesinin görevidir.

Kuşkusuz, bilimi anlama çabası yalnız felsede görülmez; başka birtakım disiplinler veya yaklaşımlar da söz konusudur. Örneğin, bilim tarihi bilimi, tarih boyunca geçirdiği gelişme evrelerini inceleme yolundan anlamaya çalışır. Sosyoloji, bilimin sosyal bir kurum olarak bağlı olduğu koşulları, ilerleme veya gerilemesindeki sosyal veya kültürel etkenleri ayırdetmek ve bunları açıklamak yoluna gider. Psikoloji, bir yandan bilim adamlarına özgü kişilik, zihinsel ve duygusal niteliklerle ilgilenir; öte yandan, bilimde kaynağı gözlem veya deneye doğrudan bağlı olmayan birtakım soyut kavram veya teorilere ulaşmada etkin olan ruhsal süreçleri aydınlatmaya uğraşır. Bilimde yaratıcılığın kişisel ve zihinsel koşullarını belirlemek, günümüzde psikologların giderek önemle eğildikleri bir konu olmuştur.

Bu tür yaklaşımların ortak özelliği bilimi anlama çabalarında bilimsel metoda bağlı kalmalarıdır. Bilim, ister tarihsel gelişim süreci biçiminde, ister sosyal bir kurum olarak özelliği ve etkinlik koşulları açısından, isterse olguları bulma ve açıklamada kullanılan zihinsel süreçler yönünden ele alınsın, bilim tarihi, sosyoloji ve psikolojinin yaptığı kendi açılarından önemli olan sonuçları birtakım ön koşullara giderek açıklamadan ibarettir. Oysa felsefenin yaklaşımı değişiktir. Felsefe bilimsel metotla değil, mantıksal çözümleme yolundan bilimi açıklamaya çalışır. Bununla sözü geçen disiplinlerin sonuçlarının birbirine veya felsefeye ters düştüğünü, ya da, felsefe için ilginç olmadığını söylemek istemiyoruz. Tam tersine, felsefe mantıksal çözümleme yöntemini kullanırken amacına ilişkin tüm sonuçları (bunların kesinlik veya güvenirlik dereceleri ne olursa olsun) göz önünde tutmak gereğinden kaçınamaz.

İmdi bilim felsefesinin amaç ve kapsamını belirleme, her şeyden önce "felsefe"den ne anladığımızı saptamamızı gerektirir. Gerçekten, bilim felsefesi ilk bakışta geleneksel felsefeyle pek yakından ilişkili görünmese de, gerek konusu, gerek metodu yönünden felsefi niteliktedir ve daha baştan söylediğimiz gibi bir felsefe türüdür. Bu nedenle söyleyeceklerimizi şu iki nokta etrafında toplayabiliriz: 1) Felsefi düşüncenin özelliği nedir? 2) Bu düşünce çerçevesinde bilim felsefesinin yeri nedir?

Felsefi Düşünmenin Özelliği

Felsefenin herkesçe benimsenmiş veya benimsenmeye aday bir tanımı yoktur. Bunun bir nedeni "felsefe" sözünün, "daire" veya "gezegen" sözü gibi belirli bir nesneyi veya nesne türünü adlandırmaması ise, daha önemli bir nedeni de felsefenin ne olduğunun filozoflar arasında bugün bile bir tartışma konusu olması, daha doğrusu, "felsefe nedir?" sorusunun düpedüz felsefeye konu olmasıdır. Kelimenin etimolojik anlamı olan "bilgelik sevgisi" ise sadece tarihsel yönden önemlidir, fakat bir tanım için ne yeterli, ne de belki gereklidir. Gerçekten felsefeyle uğraşan kaç kişi, diğer insanlardan daha fazla bilgelik sevgisi taşıdığını ileri sürebilir?

Felsefe tarihini çeşitli felsefe türleri, birbiriyle anlaşamayan filozoflar veya bağlı oldukları ekoller doldurduğuna göre, "felsefe"nin de çeşitli ve durmadan değişen anlamları olacaktır, elbette. Bunları tek tek sıralamak, ya da hiç değilse, belli başlıklar altında sınıflamak, ilginç bir çalışma olabilir belki. Ancak biz burada daha kestirme bir yol seçerek, felsefenin ortak sorunlarını ve bunların genel özelliklerini belirtmekle yetineceğiz.

Oldukça yaygın bir görüşe göre felsefe, insanın niteliğini ve içinde yaşadığı dünyanın yapı ve işleyişini akıl yoluyla anlama çabasıdır. Bu tanımı daha belirgin kılmak için felsefede ele alınan başlıca konu veya soruları gözden geçirmeye, bu konu veya soruların bir yandan dinsel, öte yandan bilimsel sorulardan ne yönlerden ayrıldığını göstermeye ihtiyaç vardır.

Bertrand Russell felsefe sorunlarını ayırdederken felsefeyi, bir yanı ile teolojiyle, öbür yanı ile bilimle ortak görmektedir. Felsefe, kesin bilgi edinme olanağı vermeyen sorunlar üzerindeki spekülasyon niteliği ile teolojiyi, akıl ve mantık ölçülerine bağlı kalma özelliği ile bilimi andırır. Ona göre, tüm kesin bilgilerimiz bilime, kesin bilgilerimizi aşan her türlü dogma ve inançlar (bunların kaynağı ister geleneksel otoriteler, ister vahiy olsun) teolojiye aittir. Felsefe ne bilim gibi kesin olgusal bilgi sağlar, ne de teoloji gibi akıl dışı birtakım kaynaklara bağlı kalır. Felsefe, bilimlerin gözlem ve deney yolu ile çözemediği veya çözmeye elverişli bulmadığı, fakat niteliği itibariyle spekülatif kafaya hitap eden sorunları rasyonel çözümleme yolundan ele alır.

Bu sorunları başlıca şu üç grupta toplayabiliriz:

1. Evrenin Yapısı ve Niteliği ile İlgili Sorunlar: Örneğin: Varlıkların kökeninde tek bir ilke mi vardır, yoksa ruh ve madde diye iki ilkel nesne ayırdedilebilir mi? Edilebilirse, bunların niteliği ve birbiriyle ilişkisi nedir? Evrende olup bitenlerin belli bir amaç ve bütünlüğü var mıdır, yoksa her şey birtakım kör kuvvetlerin itip çekmesiyle mi meydana gelmektedir? "Doğa yasaları" dediğimiz nedensel ilişkiler gerçekten var mıdır, yoksa doğada bulduğumuz düzen kendi düzen ihtiyacımızın bir yansımasından başka bir şey değil midir?

2. İnsanın Değer ve Niteliği ile İlgili Sorunlar: Örneğin: İnsanın, onu diğer varlıklardan ayıran yüce veya tanrısal diyebileceğimiz bir niteliğinden söz edilebilir mi, yoksa ona doğadaki oluşumlardan sadece biri gözüyle bakmak yeterli midir? Yaşam veya davranış biçimlerinden bazılarını iyi, diğer bazılarını kötü sayabilir miyiz, yoksa her şey sonunda bir kapıya çıkar ve son çözümlemede, bütün bu ayırımlar anlamsız mıdır? İyilik, güzellik ve doğruluk kavramları evrensel değerler midir, yoksa bunlar da pek çok şey gibi geçici ve bağıl birer fanteziden mi ibarettir?

3. Bilgilerimizin Nitelik ve Sınırları ile İlgili Sorunlar: Örneğin: Bilgilerimizin kaynağı veya kökeni nedir? İnsan aklı için ne tür bilgiye olanak vardır? Nasıl biliyoruz? Bilgilerimiz yaşantımızla sınırlı mıdır, yoksa duyu verilerimizin ötesinde var sayılan şeyler hakkında da bilgi edinebilir miyiz? Bizim dışımızda gerçek bir dünya var mıdır, varsa bunu bilebilir miyiz? Bilgilerimize gerçekten güvenebilir miyiz? Yoksa "bilgi" dediğimiz şey aslında tahmin veya kişisel kanıdan mı ibarettir? Gerçek bilgi ile sahte bilgiyi ayırdedebilir miyiz, edebilirsek bunun ölçütleri nelerdir? Bilgilerimize geçerlik ve kesinlik kazandıran şey nedir? "Doğru" denilen şey nedir, buna ulaşabilir miyiz?

Bu tür sorulara kutsal kitaplardan cevap getirmek ne denli boşsa, laboratuvarda cevap aramak da o derece boştur. Biri geçersiz, öbürü olanaksızdır. Öyle ise bu soruları bir yana mı iteceğiz? Buna da olanak yoktur kuşkusuz. Bugün bile kafası bu gibi sorularla meşgul kimseler yok değildir. Felsefenin varlık nedeni bu sorularda yatmaktadır.

Gerçi felsefeyle uğraşanların yanıtları hiçbir zaman kesinlik göstermediği gibi çoğu kez birbiriyle çelişkili olmaktan da ileri gitmemiştir. Öyle görünüyor ki, sorulardaki süreklilik ve evrensellik yanıtlarda gerçekleşme olanağı bulmuyor. Çağdaş felsefede yanıt getirme yerine soru aydınlatma uğraşının ön plana geçmesi bu farkın gözleminden doğmuş bir sonuçtur herhalde. Artık bu sorulara, bilimsel sorulara verilen türden yanıt verilemeyeceği anlaşılmıştır. Filozoflardan önemli bir bölüm bunlara doğrudan yanıt arama yerine, bunların neden kesinlikle cevaplanamayacağını açıklama işine koyulmuştur. Günümüz filozofları, bir çeşit bilimsellik savında olan metafizik yerine, hiç değilse ilk aşamada, yalnız dil ve düşüncede açıklık arayan bir eleştiri yöntemi geliştirmekle yetinmektedirler.

Felsefeyi nitelerken bilimle olan ilişkisini biraz daha yakından belirtmeye ihtiyaç vardır.

Örneklerini yukarıda verdiğimiz sorunların gözden geçirilmesiyle de anlaşılacağı üzere, felsefi düşünmenin başta gelen özelliği genelliktir. Felsefe çeşitli bilim kolları gibi spesifik yaşantı alanları ile ilgilenmez; tersine inceleme konuları geniş kapsamlı olup hiçbir bilim dalının sınırlarına doğrudan girmeyen, fakat tüm bilimleri bir yerde etkileyen sorunlardan oluşur. Felsefe, üstelik, incelemesini belli bir soyut düzeyde yürütür; olgulardan çok, olguların ötesinde birtakım kavram ve ilkeleri belirlemeye çalışır.

Felsefe sorunlarının bir başka özelliği de bilimsel yöntemle çözümlenmeye elverişli olmamalarıdır. Gözlem ve deneye dayalı mantıksal düşünme bilimde olduğu gibi felsefede de önemlidir; ne var ki, bilimde etkili olduğu bilinen bu yöntem felsefe sorunları söz konusu olduğunda yetersiz kalmaktadır. Zaten bir sorun bilimsel yöntemle çözümlenmeye elverişli olduğu andan itibaren felsefenin değil bilimin konusu olur. Çok tekrarlanan bir hikaye vardır; sırası gelmişken anlatmadan geçmeyeceğim:

> *Küçük, çirkin tırtıl, diğer bütün hayvancıklar renkli tüylerini kabartıp, caka satarken, bir deliğe çekilir, utancından ortaya çıkamazdı. Bir gün, bu duruma daha fazla dayanamayacağını hisseden zavallıcık, karar verir: O da süslenip püslenecek, güzelleşerek ortaya çıkacaktır. Gece demez, gündüz demez süslenir; boyanır, tüylerini parlatıp kabartır. Fakat boşuna. güzelleşemez. Bir ara, "Bana bakın!" diyerek ortaya atılır. "Ben de güzelim, gerçekten güzel tırtılım" der. Fakat ötekiler dönüp bakmazlar, üstelik arkasından alay edip gülerler. Küçük, çirkin tırtıl çaresiz, yine işe koyulur. Bu kez daha çok uğraşır; ve güzelleşir! Ne var ki, "Ben gerçekten güzel bir tırtılım," dedikçe, ötekiler daha fazla gülerler. Zavallı tırtıl mutsuz ve şaşkındır. Sonunda tepedeki ağaçtan olup bitenlerin hepsini seyreden yaşlı ve akıllı baykuş, "Görmüyor musun?" der, "Onlar şimdi sen güzel değilsin diye gülmüyorlar; kendini güzel bir tırtıl sanmana gülüyorlar. Güzelsin güzel olmasına, ama dostum, sen artık bir tırtıl değil, bir kelebeksin."*

Bilgin gibi "doğru"yu arayan, evreni anlamaya çalışan filozofun aradığına eriştiğini düşünelim; ona artık "filozof" diyebilir miyiz? Hikaye aynı zamanda bilimle felsefenin tarihsel ilişkisini de dile getirici niteliktedir.

Felsefe bilime ne bir rakip, ne de bir özentidir. Felsefenin görevi değişiktir: Evrene ve insana ait temel sorunlar üzerinde rasyonel düşünme ve tartışma eylemini sürdürmek. Başka bir deyişle, kişinin evren ve yaşam ile ilgili inançlarını eleştirme, aydınlatma ve bunlara rasyonel bir temel arama, felsefenin gerçek misyonudur.

Bilim Felsefenin Amaç ve Kapsamı

Buraya kadar felsefeden ne anladığımızı ve bilimle olan ilişkisini kalın çizgilerle belirtmeye çalıştık. Sözlerimizi bilim felsefesinin amaç ve kapsamını kısaca belirterek tamamlamak istiyoruz.

Her şeyden önce, "bilim felsefesi" ile "bilimsel felsefe"yi ayırmak gerekir. Bilim felsefesi, felsefi düşüncenin veya düşünme metodunun bilime uygulanması demektir. Amacı, daha baştan işaret edildiği üzere, kavramsal çözümleme yolundan "bilim" dediğimiz fenomeni aydınlığa çıkarmak, yorumlamaktır. Oysa bilimsel felsefe, metafizik türden saydığı düşünme biçim ve ürünlerine geçerlik tanımayan yeni bir yaklaşımı dile getirmektedir. Amacı, felsefeye bilimsel bir nitelik kazandırmak, felsefeyi verimsiz, sorumsuz bir tartışma olmaktan çıkarıp, tek tek sorunlara bilimsel diyebileceğimiz çözümler arayan sorumlu bir disiplin kimliğine kavuşturmaktır. Yüzyılımızın başlarında Russell'ın yazdığı bir kitap, *Felsefede Bilimsel Metot*, başlığını taşıyordu. Kırk yıl sonra, *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* adlı kitabıyla Hans Reichenbach'ın aynı doğrultuda daha kesin bir tutum sergilediğini görüyoruz. Reichenbach kitabının önsözünde amacını şu sözlerle açıklamaktadır:

> Pek çok kimse için felsefe ile spekülasyonu ayırmak olanaksızdır. Bunlara göre, filozof bilgi sağlayan metotlarla çalışamaz; bu bilgi ister olgusal nitelikte olsun, isterse mantıksal ilişkiler biçiminde olsun. Üstelik onun kullandığı dil, irdelenip doğrulanmaya açık da olamaz. Kısaca, onlar için felsefe bir bilim değildir. Oysa biz kitapta tam tersi bir tez savunmaktayız. Diyoruz ki, felsefi spekülasyon geçici bir aşamadır, felsefe sorunlarının çözümü için gerekli mantıksal çözümleme araçlarının yeterince geliştirilmemiş olduğu bir aşama. Gene diyoruz ki, "felsefede bilimsel yaklaşım" diye bir şey vardır ve bunun izlerini geçmişte de bulmaktayız. Kitabımız bu yaklaşımdan kaynaklanıp günümüzde ortaya çıkan amacı gütmektedir. Öyle bir felsefe ki, çağdaş bilimde bulduğu metotlarla daha önceleri cevapları ancak salt tahmine dayanan birtakım sorunlara kesin çözüm getirebilmektedir. Kısaca demek gerekirse, kitabımız felsefenin spekülasyondan bilime geçtiğini göstermek amacı ile kaleme alınmıştır[1].

Felsefe spekülasyondan bilime geçtiğinde felsefe olarak ortada bir şey kalır mı sorusunun yanıtını zavallı tırtılın serüveninde bulabilir miyiz, bilmiyorum. Fakat bilinen şu ki, Reichenbach'ın kitabı yazarının iddiasını kanıtlamaktan uzak kalmıştır.

Bilim felsefesine dönelim. Amaç ve kapsamı bilimi anlamakla sınırlı olan bu felsefenin bilim olma veya bilime benzeme özentisi yoktur. Uğraştığı sorunlar arasında başlıcalarını şöyle sıralayabiliriz: "Bilimsel düşünme" diye bir düşünme biçimi var mıdır? Varsa, mantıksal niteliği nedir? Başka bir deyişle bilimin mantığı kurulabilir mi? Bilimde teori ve gözlem ilişkisi nedir? Teori kurmanın ve doğrulamanın mantıksal ölçütleri saptanabilir mi? Bilimde betimlemenin ötesinde açıklama var mıdır? Varsa, yeterli bir açıklamanın mantıksal koşulları nelerdir? Bilimin dayandığı temel varsayımları nelerdir? Bunları, temellendirebilir miyiz? Bilimi ortak-duyu, din, felsefe, matematik gibi düşünme biçimlerinden nasıl ayırdedebiliriz? Bilimsel düşünmede matematiğin yeri ve önemi nedir? Matematik kesinliğin niteliği nedir, bilimsel sonuçlar neden olasılık düzeyinde kalmaktan kurtulamaz? Bilimde nedensellik ilkesinin yeri nedir, bilimsel yasaları biçim ve işlev yönünden nasıl niteleyebiliriz?

Unutmamak gerekir ki, bilim felsefesi bilime karşı giderek artan ilgimizin bir sonucudur. Her dönemde felsefe o döneme özgü yaşantı biçiminin niteliğini taşır. Örneğin, antik dünyada felsefe, doğanın döngül değişimi ve insanın siyasal niteliği ile ilgili görüşü yansıtır. Ortaçağ boyunca Tanrı'ya ve dinsel yaşama yönelik ilgi ağırlığını duyurur. Rönesans'tan günümüze kadar, "bilim" dediğimiz doğayı anlama ve kontrol etme, eylemi, yaşamı her yönü ile etkileyen rakipsiz kuvvet olmuştur. Modern bilim teknolojideki uygulamaları ile yaşamamızı değiştirmekle kalmamakta, duyuş ve düşünmemizi de biçimlemektedir. Felsefenin bu gerçeğe yabancı kalması beklenebilir mi?

Felsefe duygularımızdan çok aklımıza hitap etmekle geçmişteki çekiciliğinden bir hayli yitirmiştir belki. Fakat Russell'in belirttiği gibi, felsefe, kesinlikten uzak da olsa, kararsızlığın ötesinde bir yaşama olanağı göstermekle günümüzde de yararlı hizmetini sürdürebilir.*

NOTLAR

1. Hans Reichenbach, *The Rise of Scientific Philosophy*, s. vii. (Bu kitap *Bilimsel Felsefenin Doğuşu* adıyla dilimize çevrilmiştir. Remzi Kitabevi, 1981, 2. Basım, 1993).

---

* *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1997, ss. 21-26.

DESCARTES VE SPİNOZA'NIN CEVHER ANLAYIŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI

MUSTAFA YILDIRIM

Tanrı'yı asıl cevher kabul eden Descartes, felsefî sistemini ortaya koymak için kendine has bir metod geliştirmişti. Bu metoduyla şunu yapmayı amaçlıyordu: açık ve seçik olmayan şeyi delil kabul etmemek, delili olmayan şeyi de şüpheyle karşılamak. Bu yüzden düşüncenin varlığını bir ilk hakikat olarak kabul etmiştir. "Şuurumuzun her türlü muhtevasından şüphe edebildiğimiz halde kendi varlığından şüphe etmemize imkân yoktur. Çünkü o, var olduğumuzun delilidir. "Düşünüyorum o halde varım": bu, doğrudan doğruya elde edilmiş bir sezgidir"[1]. Her şeyin varlığından şüphe ederim, cisimler, Tanrı vs. ama şuurumun varlığından asla şüphe edemem. Çünkü şüphe etmek de bir şuurdur. Şuur, yani şüphe etmek, var olmak demektir. Çünkü mevcut olmayan şüphe de edemez. O halde ben, şüphe eden (şuurlu) bir şeyim. Yani ben ancak düşündüğüm için varım. O halde ben, aslı düşünmek olan bir şeyim. Kısacası bir zihin ya da ruhum. *"Modern felsefenin karakteristik beni, bilincin soyut ve cisimleşmemiş öznesidir... Ben, bedenim olmadan, her ne isem o olabilirim. Ben, sadece arızî olarak fizikî, fakat özü itibariyle zihinseldir: "Ben, düşünen bir şeyden, yani bir zihin veya ruhtan, veya bir anlama yetisi ya da akıldan daha fazla hiçbir şey değilim". Eğer ben özü itibariyle düşünen bir şey isem, bu takdirde benimle bedenim arasındaki bağ sadece özsel olmayan veya arızî bir bağdır"*[2]. "Ben, bütün kesinliğin ve apaçıklığın göründüğü yerdir. Düşünüyorum, bu ben'in bana görünüşüdür, ben'in dışlamasıdır. Öte yandan Tanrı'nın bendeki yansımasıdır. Ben'in temelinde, arka planında Tanrı var. Ben, Tanrı'nın daha alt düzeyde bir anlatımıdır"[3]. "Tanrı'nın varlığı ben'le görünür ama, ben'in varlığını da, nesneler dünyasının varlığını da sağlayan Tanrı'dır"[4].

Descartes işe ben'den başladığı için, eşyanın varlığını Tanrı'nın varlığını ispat ettikten sonra Tanrı teminatıyla kabul ettiğinden dolayı, asıl cevher olarak kabul ettiği Tanrı'nın varlığını ispatta kozmogonik bir gâye delillerine pek yer vermemiştir. O nedenle Descartes, Tanrı'nın varlığı ile ilgili delilleri yalnız insan ruhunda arayarak, orada bulmaya çalışmıştır. Yani Descartes bu delilleri "ben" tasavvurundan çıkarmaya çalışmıştır.

İlk olarak ona göre Tanrı kavramı Tanrı'nın varlığını gerektirir. Bu gereklilik eserin eser sahibini gerektirmesi şeklindedir. Tanrı, her şeyi meydana getiren, yaratan, sonsuz bir cevherdir. Acaba bu Tanrı kavramı nereden geliyor? Ben, cevher olduğum için, kendimde, kendimden başka bir cevher kavramı edinebilirsem de, ben sonlu olduğum için sonu olmayan bir cevher kavramını nasıl tasavvur edebilirim? Descartes şunu demek istemektedir: En azından sonsuz kavramının sebebi, hiç olmazsa bu kavram kadar gerçekleşmiş olmalıdır. O halde sonsuzluk tasavvurunun zihinde gerçekleşmesini izah için, aslında, fiili olarak sonsuz bir şekilde gerçekleşmiş bir sebebin bulunması gerekir.

Sonra biraz daha ileri giderek şöyle sormaktadır: Eğer Tanrı olmasa idi, Tanrı kavramına sahip olan "ben" bulunabilecek mi idi? Bu soruya Descartes hayır diyor. Çünkü Tanrı kavramına sahip olduğum için ona varlık verebilse idim; aynı şekilde tasavvuruna sahip olduğum bütün mükemmellikleri de kendime verebilirdim. Yani Tanrı olurdum. Halbuki değilim. O halde beni var eden bir sebebin olması gerekir.

Asıl olarak Descartes'ın Tanrı'nın varlığını ispatta kullandığı delil ontolojik delildir. Ona göre Tanrı'da varlık özünden ayrılamaz. Çünkü her ne zaman bir ilk ve yüksek zat tasavvur etsem, ona bütün mükemmellikleri vermem zarurî olur; Varlık ise mükemmelliktir. Onun için "bu yüksek zat mevcuttur" neticesine tereddütsüz varırım. Burada şeyin varlığı onun özünden çıkarılır.

Spinoza'ya gelince o, tek bir cevherin varlığını kabul eder, o da Tanrı'dır. Felsefesini geometrik yöntemle kurmaya başlarken cevherin tanımından hareket eder. Burada asıl

varolanın Tanrı olduğunu, asıl cevherin de Tanrı'dan başka bir şey olmadığını belirtir. Her şey Tanrısal tabiatın zorunluluğu ile gerçekleştirilmiştir. Rastlantıya, tesadüfe yer yoktur: mekanik bir tarzda her şey mevcut kanunların çerçevesinde tıkır tıkır işlemektedir. Aslında Tanrı bilgisi Spinoza'da hem bir çıkış noktası hem de bir varış noktasıdır. Bu da gösteriyor ki, Tanrı'yı bilmek onun sisteminin en temel amacıdır. Kökleri Tanrı'da olan her şeyin fikirleri de ondadır. Fikir ile gerçek birbirleriyle tam bir uygunluk içindedir. O, Descartes gibi önce "ben" fikrine, ondan Tanrı fikrine ulaşmaz; o, Tanrı'dan hareket eder ve tekrar ona döner. Bir tek cevher (Tanrı) vardır, ruh ve madde bu cevherin sıfatlarıdır ve onun görüntülerinden ibarettir.

İşte bu yüzden Spinoza Tanrı'nın varlığı hakkında Descartes'ın ontolojik delilini zarif bir şekilde geliştirmiştir. Şöyle demektedir: "... dış nedenlerle meydana getirilmiş olan şeyler gerek bu şeylerin birçok kısımları bulunsun, gerekse pek az bölümü olsun, kendilerinde yetkinlik ve gereklilik adına her ne varsa onları sırf şeylerin dış nedenlerinin kuvvetine borçlu olmalıdırlar. Cevher için soru aynı değildir; o, yetkinlik adına kendinde her ne varsa, onu hiçbir dış nedene, yani kendi dışında varolan bir nedene borçlu değildir; bunun için onun tabiatından yalnız kendi varlığı çıkar ki, bu sebeple o varlık kendi özünden başka bir şey değildir. Böylece bir şeyin yetkinliği bu şeyin varlığını dışta bırakmaz, hatta belki onu gerektirir, yetkinsizlik ise tersine, varlığı dışta bırakır. Buradan şu sonuç çıkar ki, ... Tanrı'nın özü her türlü yetkinsizliği dışarda bıraktığı ve zorunlu olarak mutlak bir yetkinliği kuşattığı için, onun varlığından şüphe etmeye asla hakkımız yoktur"[5].

Tanrı mutlak cevherdir. Spinoza'nın cevher birliği ilkesi, belki, Descartes'tan alınmış olan Cevher tanımının kaçınılmaz bir sonucudur. Cevherin mahiyeti icabı kendi kendine var olmasından, onun Bir olması gerçeği apaçık olarak anlaşılır. Çünkü kendi kendine ve kendiğilinden varolan ancak bir Tek mevcut vardır. Ancak Spinoza'nın bu tanıma rağbet etmediği görülür. Çünkü o, cevherin birliğini, "bir cevher başkası tarafından meydana getirilmiş olamaz" iddiasının yardımı ile ispat eder. Bu meydana getirme, ya birbirinden farklı sıfatlara sahip cevherler ile ya da birbirine uygun sıfatları bulunan cevherler ile olacaktır ki, Spinoza'ya göre bu mümkün değildir (Ö. 14). O halde bir cevher başkası tarafından meydana getirilmiş olamayacağından, cevherin yaratılmamış yani kendiliğinden olması gerekir. Spinoza cevher kendiliğinden mevcuttur demiyor, kendi kendine mevcuttur diyor. Yani aralarında büyük fark vardır. Bu mümkün ile zorunlunun karşılaştırılması değil, sıfat ile cevherin karşılaştırılmasıdır. Sıfat başka bir şeyle birlikte pekala bulunabilir. Spinoza onlara başkası ile birlikte bulunan diyor. Cevher bizatihî mevcuttur; onu ben, başka bir şeyi tasavvur etmeden tasavvur edebilirim.

Spinoza, Descartes gibi Tanrı'yı "özü varlığını kuşatan varlık" olarak tanımladıktan sonra, sonsuz sıfatların sonsuzluğu ile de nitelendirmiştir. Biz bunlardan sadece iki tanesini biliriz: düşünce ve uzam.

Spinoza Tanrı'ya düşünceyi isnat ederken, insanın düşündüğünden yahut düşünce sahibi olduğundan hareketle bir takım cüz'i düşünceler yani bir sıfatın bulunması şartına bağlı olan sıfatların varlığından bahseder. Halbuki cevher sadece Tanrı olduğu için ve her şey Tanrı'da bulunduğu için, bu sıfatlarında da Tanrı'da bulunması ve onunla tasavvur edilmesi gerekir. O halde bu sıfat Tanrısal bir sıfattır.

Tanrı'nın sahip olduğu bir diğer sıfat uzamdır. Bu konuda Descartes'ın Spinoza üzerindeki etkisini görmek mümkündür. Spinoza'ya göre de bütün maddî âlem uzam ile izah olunur. Ancak Spinoza'yı ayıran nokta uzamın bir cevher değil de bir sıfat oluşudur.

Ancak cevherin bölünmezliğini, birliğini dikkate aldığımızda bu bölünen, parçalanan uzamın nasıl uzlaştırılacağı bir problem olarak görünmektedir. Spinoza'ya göre cevherde uzamlı olan parçaların birbirlerinden ayrılması söz konusu değildir. Sadece eşyanın görüntüsü, yani cisim parçalanır. Oysa Tanrısal uzam sonsuz olmayan parçalardan oluşmamıştır. Ona göre eğer böyle düşünülmezse, sonusuzu sonsuz olmayanla

oluşturmak demek olur ki, bu da bizi çelişkiye sürükler. Tanrısal uzam, tek başına olduğu, onun dışında hiçbir şey bulunmadığı için, dışardan etki altında kalması ve böylece değişmesi mümkün değildir.

Spinoza, ayrıca, Tanrı'nın etki edici ya da istediğini yapabilen bir sebep olduğunu belirtir. Tanrı herhangi bir şey tarafından zorlanmadan sadece kendi özüne ait kanunları ile iş görür. Her şey ona bağlıdır, onsuz olamaz. O, kendi gereğine bağlıdır, başkasının değil. Onun için hürdür. Çünkü ondan başka kendiliğinden bir şeyi gerektiren yoktur. Fakat buradaki hürriyet, yaptığı şeyden başkasını da yapabilmek gücüne sahip olmak diyebildiğimiz hürriyet, irade'den farklıdır. Bu hürriyette Tanrı neyi yapıyorsa sadece onu yapar, yaptığından farklı bir seçim yapıp, başka bir şey yapması mümkün değildir.

Descartes'a göre maddenin özü uzamdır. Bütün değişikliklerin içinde değişmez olarak kalan, açık ve seçik bir bilgi ile ruh tarafından bilinen zati ve aslî özellik uzamdır. Maddenin veya genel olarak cismin mahiyeti, devamlı ağırlık veya renkli olması veya herhangi bir şekilde duyularımıza ilişmesi ile değil; uzunluğuna, derinliğine ve genişliğine uzamları olan bir cevher olması ile varlığını korur. O, maddedeki özelliklerin çokluğunu, sübjektif bir usul ile, tek bir özelliğe indirip uzama irca ediyor. Yine burada Descartes niteliği niceliğe irca ediyor. Burada geometrik bir mekaniklik söz konusudur.

Bu konuda Spinoza, Descartes gibi, maddenin bütün özelliklerini uzama indirgemekte ise de; ancak Spinoza'da madde bir cevher değil, tek cevher olan Tanrı'nın bir sıfatıdır. Tek cevher olan Tanrı'nın sonsuz sıfatlarından insan aklı ile anlaşılması mümkün olan sıfat sadece bu sıfattır. Tanrısal uzam sonsuzdur, sonu olan çeşitli cisimler ise bu uzamın çeşitli hallerinden ibarettir. Yalnız Tanrı uzamlı bir şey ise de; o, bölünmezdir. O, uzamlıdır ama, cismanî değildir. Çoğalan parçaların veya bunların meydana getirdikleri çeşitli cisimlerin yalnız reel bir varlığı vardır. Bunlar, sonsuz olan Tanrısal uzamın bir tavır ve eklerinden başka bir şey değillerdir. Özü itibariyle Tanrısal uzamın parçaları yoktur.

Cisimler, Tanrısal uzamın açıkça meydana çıkıp gelişmesine yardım eden arazlardır. O nedenle cisimlerin birbirlerine benzemelerinin aslını ve sebebini cevherde değil, arazlarda aramak gerekir. Cisimler önce ikiye ayrılırlar: Basit ve bileşik. Basit cisimler birbirlerinden hareket, hareketsizlik, ağırlık vs. yüzünden ayırt edilirler. Burada cismin hareketinin çıkış yerini bir önceki harekette aramak ve sonsuza dek böyle gitmek gerekir.

Bütün özellikleri uzama irca edilen madde ile algı birer arazdırlar. Sonsuz, değişmez olan tek olan cevher yahut da tabiatı yapan şey bu arazlarla gelişir. Uzayda hareket, birbirinin yerine geçmeyen mekanik kanunlarla ve mantıki bir yol izleyerek, algılarda ise zorunlu kanunlarla birbirlerine bağlanarak gerçekleşir. Mutlak sonsuz olan cevher, işte olayların bu iki birbirine denk silsilesi ile açık olur, yani kendini belli eder ve yenileşir.

Uzam ile düşüncenin karşı karşıya gelmesine, ruh ile bedenin birleşmesine ve bunların karşılıklı etkilerine bakacak olursak şunları tespit etmemiz mümkündür. Descartes'a göre maddenin sıfatı uzamdır. Çünkü cisimden en açık şekilde bulduğumuz fikir uzam fikrinden başka bir şey değildir. Maddeyi ancak bununla tasavvur edebiliriz. Canlı cisim bir makinedir. Bu yüzden hareket etmek için dışardan bir tesire ihtiyacı yoktur. İnsan da, cisim olması yönünden, canlı cisim gibi veya hayvan gibi bir otamattır. Descartes'ta bu noktaya kadar her şey mekanik olarak izah olunur. Ancak insanda bundan farklı bir yön ortaya çıkar. Bu yön düşüncedir, ruhtur veya ben'dir. Bunun cisim ile hiçbir ortak yönü yoktur. Bu cevherin sıfatı ise düşünmedir. Evrende ruh ve madde olarak karşımıza çıkan bu iki rölatif cevher, insan söz konusu edildiğinde beden ve ruh şeklinde görünmektedir. Soru şu: O zaman bu iki cevher arasında irtibat nasıl sağlanır? Descartes ruh ile bedenin birbirlerine etkisini metafizik bir varsayımdan hareketle değil, bu etkiyi bir gerçek olarak kabul ve tespit etmesiyle çözmeye çalışır. Metafizik bizdeki düşünme kavramını aydınlatırken, matematik ise uzam kavramını açıklar. Ruh ile bedenin birliğini bilmek ve anlayabilmek için hayatın kendisinden yani açlık, susuzluk, acı vs. gibi

kavramlardan hareket etmelidir. Ruhun bedenden ayrı görülmesi, bütün bedenden kolun ayrı görülmesi gibidir. Ona göre ruh, daima kendisi ve fikirleri üzerinde etkide bulunarak, beden üzerinde etkili oluyor[6].

Aslında Descartes'ın düalizmi, ruh ile bedenin cevher olarak birleşmelerini zorlaştırıyor. Bu yüzden Spinoza, Descartes'tan ayrılır: O şöyle demektedir: *"Sorarım, ruh ve bedenin birliğinden neyi anlıyor? Uzamın küçük bir parçasına sıkıca bağlı olan bir düşüncede açık ve seçik bir görüş olarak ne vardır? İsterim ki o, bu birliği yakın nedeni ile açıklamış olsun. Fakat o Ruhu-Bedenden ayrı seçik deyip tasarlamıştır; o suretle ki ne bu birlikte ne de asıl Ruhta hiçbir tekil neden gösteremezdi. Fakat bütün evrenin nedenine yani Tanrı'ya baş vurması gerekli idi. Bundan başka Ruhun bu pinèale guddeye ne dereceye kadar hareket verebildiğini ve ne kadar kuvvetle onu askıda tutabildiğini bilmek isterdim... Şüphesiz orada iradeyle hareket arasında hiçbir ortak ölçü bulunmadığı için Ruhun gücü (ya da kuvvetleri) ile Bedenin gücü arasında da hiçbir karşılaştırma yoktur; bunun sonucu olarak Bedenin kuvvetleri Ruhun kuvvetleri ile yöneltilemezler"*[7].

Spinoza'da tekbir cevher olduğuna göre, bu cevherin sıfatları ve tavırları arasındaki etkilerin de bulunmasını zorunlu kılmaktadır. Düşünen ve uzamlı cevher tek bir cevherdir. Bu tek cevher, bazan sıfatlardan birisinin, bazan da diğerinin altında tasavvur olunur. Yine bir uzamın niteliği ile bu niteliğin fikri, iki şekilde ifade edilmiş aynı şeyden ibarettir. Meselâ tabiatta mevcut bir daire ile Tanrı'da mevcut bir dairenin fikri, iki muhtelif sıfat ile ifade edilmiş tek şeyden ibarettir. Bu yüzden biz tabiatı ister düşünce ile ister uzam isterse başka sıfatların altında tasavvur edelim, orada hep bir ve aynı şeylerin bağlantısını buluruz. Yani hangi bakımdan bakarsak bakalım şeylerin aralarında aynı düzen ve bağlantıyı buluruz yahut görürüz.

Demek ki, Spinoza'da, düşünce ve uzam ilişkisi sadece insan hakkında ortaya koyulmuyor: Her cisim uzamın bir tavrıdır ve her uzam sıfatı bir düşünme sıfatı ile öyle kuvvetli bir ilişki içindedir ki, temelde, ikisi bir şeydir. Bu açıdan bakıldığında her cisimde ruh vardır. Yani şunu demek mümkündür: tabiatın bütün fertleri derece derece ruh sahibidirler. Çünkü her şeyin Tanrı'da zorunlu olarak bir fikri vardır; bunun sebebi de Tanrı'dır. Objeler arasında nasıl fark varsa fikirler arasında da aynı şeklide fark vardır. Bu konuda Spinoza şöyle demektedir: "... Ruh ve Beden bazen Düşünce sıfatı ile bazen Uzam sıfatıyla tasarlanmış olan aynı şey olduğundan bundan şu netice çıkar ki, Tabiat hangi sıfatıyla gözönüne alınırsa alınsın şeylerin düzen ve bağlantısı aynıdır. Ve bunun sonucu olarak Bedenin aktif halleriyle pasif hallerinin düzeni tabiatça Ruhun aktif halleriyle pasif hallerinin düzenine uygundur"[8]. Gerçekten şeylerin düzeni bu konuda şüpheye yer bırakmazsa da, insanlar (ruh ve beden açısından) bu konuda deneysel bir yeterliğe sahip olmadıkları için konunun sadece zihinle ele alınmasını yeterince ikna edici bulmamaktadırlar. Bu ise ruhla beden arasında varsayılan paralellikten şüphe etmelerine sebep olmaktadır[9].

Kısaca ifade edecek olursak Spinoza'da düşünce ve uzam arasında hiçbir bağlantı yoktur. Ancak bu iki Tanrısal sıfatın gelişmelerinde değişmeyen bir paralellik vardır. Bu iki sıfat arasındaki düzen ve âhenk, tek sonsuz olan cevherin birliğinden ileri gelmektedir. Aynı paralellik ruh ve beden için de aynı şekilde geçerlidir*.

---

* *Descartes ve Spinoza'nın Cevher Anlayışları*, Erzurum, 1999, ss. 91-98.

NOTLAR

1. O Hamelin: *Le Système de Descartes,* s. 87'den naklen. Nurettin Topçu, *Bergson,* İstanbul: Hareket Yayınları, 1968, s. 48.
2. David West, *Kıta Avrupası Felsefesine Giriş*. Çev., Ahmet Cevizci, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1998, s. 27-28.
3. Afşar Timuçin, *Descartes,* İstanbul: Kavram Yayınları, 1976, s. 168.
4. *A.g.e.,* s. 172.
5. Spinoza, *Etika,* 1. Önerme 11, Scolie, s. 40-41.
6. Bkz. John Cottingham, *Descartes Sözlüğü,* Çev., B. Gözkân, N. Ilgıcıoğlu. A. Çİtil, A. Kovanlıkaya, İstanbul.. Samal Yayınevi, 1996, Zihin ve Beden mad., s. 252-258: P. Janet G Sèailles, *Metâlib ve Mezâhib,* Çev., Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul Eser Neşriyat, 1978. s. 208-211; Timuçin, a.g.e., 182, 187.
7. Spinoza, *Etika,* V. s. 299.
8. Spinoza, *Etika,* III, Ö. 2, Scolie, s. 144.
9. *A.g.e.,* s. 145.

Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe başlıklı bu çalışmada, ülkemizin "felsefe haritasının" ana çizgileri belirgin kılınmaya, "düşünce akrabalıkları" sınırlar ötesi bir anlayışla, somut örnekler -yüksek lisans ve doktora tezleri kaynakçası ve felsefe metinleri seçkisi- aracılığıyla gösterilmeye çalışılmaktadır.

Cumhuriyetin bir "yurttaşlar" ve "kurumlar" bütünü olduğu saptamasından yola çıkılarak, özellikle üniversitelerde ve üniversite dışı ortamlarda gerçekleştirilen felsefe etkinlikleri, daha açık bir deyişle "felsefenin gündemi", tarihsel arka plânı da hesaba katılarak sergilenmektedir.

ISBN 975-7748-25-0

Baskı: METEKSAN Anonim Şirketi - ANKARA