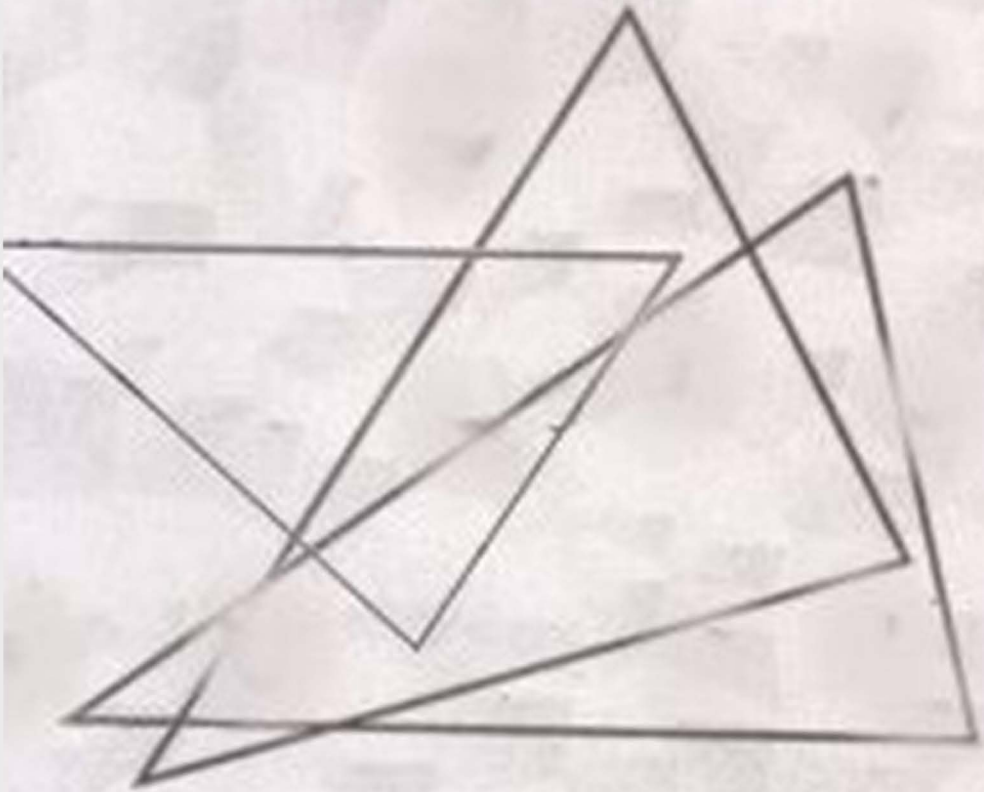
BETÜL ÇOTUKSÖKEN

KAVRAMLARA FELSEFE İLE BAKMAK



İNSANCIL YAYINLARI

Betül Çotuksöken

KAVRAMLARA FELSEFE İLE BAKMAK

İnsancıl Yayınları : 60
Felsefe Dizisi : 5
ISBN 975-7446-60-2
Birinci Baskı : Ağustos 1998

Kapak Tasarım : Yusuf Aslan
Ofset Hazırlık : İnsancıl
Baskı : Ceylan Matbaası (0212) 284 37 21

İNSANCIL YAYINLARI
Mollafenari Sok. Nadir Han No?40-42 Kat 5 Cağaloğlu - İstanbul
Tel: (0212) 513 93 99 Fax: (0212) 511 79 9

Betül Çotuksöken

KAVRAMLARA FELSEFE İLE BAKMAK

ONSÖZ

Bireysel özne olarak insan, varolanı nesneleştirir. Varolanın nesne kılınması insan yaratısı olan kavramlarla gerçekleşir. Bu yolla, dünya "yaşama dünyası" haline gelir. İnsan her türlü varolana ilişkin olarak çizdiği çerçeveyle, başka bir deyişle kavramlarla, kendi başına varolanları belirginleştirir. Bireysel özne, kavramları aracılığıyla ilgi alanına giren varolanları ötekilerden ayırır.

Her insan bu işleyişi doğal bir biçimde "yaşar"; bu işleyişin kendisini konu edindiği anda da felsefi bilinç iş başında demektir artık. Felsefi bilincin ilk işi, varolan düzlemiyle bilme düzlemini birbirinden ayırt etmektir."İnsan bireysel özne olarak varolanı bilinir duruma nasıl getirmektedir?" "Bilinenleri başkalarına, başka bireysel öznelere nasıl iletmektedir?" soruları, en temel nitelikli felsefe sorularıdır. Felsefi bilinç iki bağlamda kendini sergiler: Dışdünyayı çerçevelemenin (kavramları kurmanın, yaratmanın) koşullarını içeren bir etkinlik olarak; dışdünyayı çerçevelemede kullanılan kavramların (dile yansıyan biçimiyle terimlerin, sözcüklerin; başka bir deyişle, düşünme ve dil alanının) her türlü olup bitenle ilişkilendirilmelerini gerçekleştiren bir etkinlik olarak. Bu ikili işlevden dolayı filozof hem kavramları oluşturmanın hesabını verir; hem de dile yansımış, artık adı da konmuş olan düşünme çerçevelerinin, kavramların dışdünya oluşumlarıyla bağlantılandırılmasının ne denli sağlıklı olduğunu araştırır; kavramlarını sınar, dönüştürür. Belli bir dünya durumunu, nesne durumunu göstermek/imlemek üzere kullanılan te-

rim/kavram gerçekten de o dışdünya/nesne durumunu açıklamada, anlamada yeterli midir; o nesne durumunu yansıtabilmekte midir? İşte bu türden soruları filozof sorar.

Yaklaşımlarında, bakış açılarında ne denli farklı konumlarda olurlarsa olsunlar, Antikçağdan günümüze, Sokrates'ten, Augustinus'tan, Maurus'tan. Aquinas'tan, Descartes'tan, Kant'a, Husserl'e, Hartmann'a, Mengüşoğlu'ya, Gökberk'e, Dilthey'a, Uygur'a, Kuçuradi'ye, Hacıkadiroğlu'ya kadar filozofların paylaştıkları temel bir düşünüş biçimi vardır: insan, varolmak, yaşamak edimlerinin ötesine geçerek, anlama edimini gerçekleştiren varlıktır. İşte bu edim aracılığıyla insan, her yeryüzü parçasını yaşama dünyası haline getirir.

Kavramlara Felsefe İle Bakmak başlıklı bu çalışmada yer alan bütün yazılar, böyle bir bakış açısının ürünü. Birinci bölümde yer alan yazılar, kavramın önemini ve bu bağlamda yine felsefenin işlevini sergiliyor. İkinci bölümdeki yazılar da olup biteni bir sorun olarak algılayan bireysel öznenin (çünkü insan, sorunları gördüğü, daha doğrusu olup biteni sorunlaştırdığı ve soru sorduğu anda özne haline gelir) kavramları sorgulamasının bir örneğini verir.

Kitaptaki yazıların dayandığı temel önermeler de şöyle sıralanabilir: İnsan, toplumsal ve tarihsel bir varlık olarak kavramlarını kurar ve dönüştürür. İnsan, dönüştürülebilir ilinekler toplamıdır. Insan, eğitim aracılığıyla değiştirilebilen, değişen ya da kendini değiştirebilen/değiştiren bir varlıktır. Yapıt; her felsefe çabasında olduğu gibi, biçimsel olanın peşindedir; biçimsel olanı, evrensel olanı dile getirmeyi amaçlamaktadır. Yapıtta bir düşünme serüveni sergilenmektedir: felsefenin kendisi de içinde olmak üzere, her türlü yapıya, her kavrama felseece bakışın serüveni.

Başta *İnsancıl Dergisi* olmak üzere değişik yayın organlarında yayımlanan yazılar bir araya getirilmedikçe, yukarıda dile getirilen ortak yönler pek görülemeyecekti. *İnsancıl Dergisi* ve İnsancıl Yayınları Yönetmeni Cengiz Gündoğdu ve Berrin Taş, nicedir bu yazıları bir araya getirmemi istiyorlardı. Kendilerine verdikleri destek için teşekkür borçluyum. Umarım, yazıların bütünlüğü, düşünme edimini "kışkırtır", "insanca tartışma" ortamının gerçekleşmesinde katkılı olur.

Betül Çotuksöken

Kızıltoprak, 19 Şubat 1998

- I -

KAVRAMA VE FELSEFEYE FELSEFE İLE BAKMAK

KAVRAMLAR: DIŞDÜNYA-DÜŞÜNME-DİL İLİŞKİSİ

Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (1) adlı yapıtında ilkin, çeşitli insan anlayışlarını, kuramlarını ana cizgileriyle ortaya koyar ve ardından da bunların herbirini eleştirir. Bu eleştirilerin ortak bileşeni, eleştirilen kuramların hepsinin belli bir kavramdan hareket ediyor olmasıdır. Oysa ona göre felsefe ve dolayısıyla insan felsefesi, kavramlara değil, ancak olup bitenlere, fenomenlere dayanarak kendini varedebilir. Ona göre, genellikle felsefe ve özellikle de insan felsefesi kendini kavram analizlerine kaptırmamalı, sürekli olarak fenomenlerin, dışdünyada varolanların peşinde gitmelidir. Felsefe kavram analizlerine kendini kaptırmamak koşuluyla ancak herşeyi kendine konu edinebildiğine göre, insan felsefesi de aynı yolu izlemeli, hiçbir kavramdan hareket etmeyerek salt fenomenlerden, varolanın kendisinden yola çıkmalıdır: "(...) felsefe, bizi, hayatımızı, içinde yaşadığımız dünyayı içten ilgilendiren bir bilgidir. (...) 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 bir bilgi 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 dayanma-

sının üstünlüğü, onun kavramlardan değil, insanın varlık alanlarından, ögelerinden hareket etmesidir." (2)

Ancak, bilgi elde etme serüvenini, ayrıntılı bir biçimde izleme, izleyeni böyle bir sonuca götürebilir mi? Kavramları bu denli uç bir yaklaşımla bir kenara atmak mümkün mü? Kuşkusuz tek bir kavramla insanın anlaşılır kılınamayacağı ileri sürülebilir. Fakat kavram olmadan, bir biçim, bir çerçeve olmadan varolanı/varolanları anlamlı kılmak, ona/onlara bir anlam yüklemek olanaklı mıdır? Kavramlar olmadan, kavramsal yaklaşımlar olmadan herhangi bir şeyi bilmek, hatta herhangi bir şeyi düşünmek bile mümkün müdür? Sadece felsefe alanında değil, temelde bütün bilgi dallarında asıl işimiz kavramlarla değil mi? Bilginin oluşumunda, çeşitli düşünsel etkinliklerin somutlaşmasında kavramın/kavramların payı gözardı edilemeyecek kadar ortadadır. (Bu konuya biraz sonra özellikle Kant'ın felsefi söylemi bağlamında bir kez daha dönülecektir.)

Öte yandan, özellikle insanı anlama, kavrama çabalarında onu tek bir kavrayış modeliyle belirlemeye çalışma da geleneksel bir tutum gibi görünmektedir felsefe tarihinde. Bütün bu çabalarda insanın özgül ayrımını belirlemenin vazgeçilmezliği ortaya konmaktadır. Ancak zaman zaman bir bakıma bu tek yanlı belirlemeler fenomen tabanını yitirmekte ve Takiyettin Mengüşoğlu'nun haklı olarak belirttiği gibi sadece "kavram analizi"nden başka bir şey kalmamaktadır ortada.

İnsan öteden beri kimi eylemleriyle ya da kimi özelliğiyle hatta bir tek özelliği, bir tek yapıp etmesiyle belirlenmiştir. Örneğin, insan için *animal rationale, zoon politikon, homo faber, homo economicus, animal symbolicum, animal loquens, homo semioticus* v.b. denmiştir. Antikçağda ortaya atılan "kendini bil" buyruğu sonunda Ernst Cassirer'ın de haklı olarak belirttiği gibi "insanın kendiyle ilgili bilgilerinde bir kargaşa" (3) ya yol açmıştır.

Bütün bu belirlemeler yapılırken -kendilerince- haklı saptamalar ileri sürülürken gözden kaçan bir nokta var gibi görünüyor. Bu da kısaca insanın kavram/kavramlar üreten bir varlık olmasıdır; tek tek somut durumlara ilişkin kavramların, çerçevelerin de arkasında yer alan, varolanı kavramayı sağlayan *conditio sine qua non* biçiminde ortaya çıkan bir temel vardır. Bu, kısaca insan zihninin, anlığının, anlayış yetisinin *işte böyle bir yapısı* olmasından kaynaklanmaktadır. Başka deyişle insanın düşünmesi *işte böyle* iş görmektedir: kavramları kuracak ve dolayısıyla ancak ama

ancak bu yolla varolanları anlayabilecek, bilebilecek şekilde programlanmıştır. Burada ileri sürülen yön, yapılan bütün belirlemelerin *a priori* temelidir. Öyleyse insan kavram/kavramlar kuran ve bunu/bunları kendisi gibi olanlara ileten -bu iletiyi onlar zaman zaman almasalar da olabilirhiç olmazsa iletme eğiliminde olan; dünyasını bu kavramlara göre oluşturan- bir varlıktır. Üstelık yaratma, gerçekleştirme, eylemde bulunma gibi bütün etkinliklerini işte bu kavramlar belirlemektedir. İnsanın, listesi daha da uzatılabilecek olan bütün öznitelikleri ile Takiyettin Mengüşoğlu'nun felsefi söyleminde büyük yeri olan "varlık koşulları" kavramı/terimi ve bunun imledikleri, aslında insanın kavram kuran bir varlık olmasında yerini bulur. Temel olanın, asıl belirleyici olanın sürekli olarak peşinde koşan filozoflar öteden beri yalın, özlü bir dile getirişle insanı belirlemeye çalışmışlardır. Ama bütün bu belirlemelerin arkasında yer alanı unutmuş, farketmemiş gibi görünmektedirler. İşte bu da insanın kavram kuran ve kavramı dile getiren bir varlık olmasında özlü anlatımını bulmaktadır: *Homo concipiens et loquens.*

Bilgi dünyası aslında üç alanın ortak ürünüdür; bu üç alan da dışdünya, düşünme ve dilden oluşmaktadır. Öte yandan insanın bütün olanakları -her türlü yaşama alanı- bu üç alanda kendine yer bulmaktadır. Düşunme ve dil tümüyle insana, somut olarak tek tek insanlara bağlıdır; tek tek insanlarla ancak vardır. Düşünme bir işlev olarak tek insan tarafından gerçekleştirilir. Varolma bakımından toplumsal olan bu bağlamda bir soyutluk sergileyen dil de bireysel bir biçimde ve somut olarak kendini dışa vurur. Dil içinde olmak bir bakıma toplum içinde olmaktan başka bir şey değildir. İnsan, düşünme ve dile getirme aracılığıyla ancak, dışdünyayı kendisi için ve başkaları için anlaşılır kılabilir. Bu bağlamda düşünme, şu ya da bu yolla ama her nasılsa bizde bulunan kavramlar aracılığıyla gerçekleşmektedir.

Varolan, ne türden olursa olsun, ancak insan düşünmesinin kavram kurma etkinliği aracılığıyla gerçekten varolmaktadır. *Gerçekten varolma* ise bir bilginin konusu olabilmek demektir; varolanın, bilme-bilinme boyutunu kazanmış olması demektir. "Kendi başına varolan düşünmeye konu olmadığı sürece, bulanık bir varoluşa sahiptir; ancak düşünmenin konusu olduktan sonra bu bulanıklıktan sıyrılır ve artık bundan böyle de genellikle bilgiye açık bir varolan olarak varoluşunu sürdürür." (4) Kavramlar varolanı bilme ve iletme düzlemlerine taşıyan çerçevelerdir. Kavram-

lar, dışdünya ile dil arasındaki aracılardır bir yönden de; ancak iletme ediminde kavramla, sözcüğü ya da terimi birbirinden ayırmak güçtür. Oluşturulan kavramlar, birçok aracı ortamla başkalarına iletilir. Bu aracı ortamların en kullanışlı olanı ve olanakları en zengin olanı ise doğal dildir.İnsan doğal dil ve diğer diller aracılığıyla, kurduğu kavramları, düşünme dünyasını başkalarına iletir; kısaca nesne haline getirir. İşte burada en az düzeyde de olsa insanları, düşünenleri birbirine bağlayan ortak yapıların olması gerekir; hiç olmazsa tek tek insanların işleyiş bakımından ortak bir düşünme yapıları olmalıdır ki en alt düzeyde de olsa bir nesnellik sağlanabilsin, bir anlaşma zemini doğabilsin.

Dışdünya, düşünme, dil ilişkilerinde nesnelliğin sağlanabilmesi konusundaki incelemeler ya da bu ilişkilerin nesnellik açısından irdelenmesi Sokrates öncesi filozoflara; Platon'a ve Aristoteles'e kadar götürülebilir. Özellikle Aristoteles *Peri Hermeneias*'ta bu konuya değinir ve Ortaçağda da sürüp gidecek olan bir geleneğin başlatıcısı olur. Adı geçen yapıtın daha ilk paragrafında şu düşüncelere yer verilir: "Ses aracılığıyla yayılan titreşimler ruh durumlarının simgeleridir ve yazılı sözcükler sesle yayılan sözcüklerin simgeleridir. Ruh durumlarının imgeleri oldukları şeylerin özdeş olması gibi, bu ifadelerin de imleri oldukları ruh durumlarının herkeste özdeş olmasına karşın, hem yazı butun insanlarda aynı değildır, hem de konuşulan sözcükler aynı değildir." (5) Burada Aristoteles'in dışdünya (şeyler), düşünme (ruh durumları) ve dil (sözcükler) düzlemlerini ayırt ettiği açıkça görülmektedir. Yine Aristoteles'e göre, şeyler de özdeştir, bunların insandaki yansımaları olarak ruh durumları da özdeştir; ancak ruh durumlarının yansımaları insanlarda farklıdır. Bu düşünceler, Aristoteles çizgisinde yer alan filozoflar için büyük önem taşımaktadır. Guillelmus de Ockham'ın şu duşunceleri geleneği yansıtması bakımından ilginçtir: "Sesletilen sözcüklerin ruhun izlenimlerinin imleri olduğunu söylediğinde (*Peri Hermeneias* 16a- 3-7) Aristoteles'in demek istediği budur ve sesletilen sözcükler kavramları imler (P.L., T.64, 298 A) dediğinde Boethius'un demek istediği budur. Genel olarak, yazarlar bütün sesletilen sözcükler imlerler dediklerinde, ya da izlenimlerin imleri olarak iş görürler dediklerinde onlar yalnızca sesletilen sözcükler şeyleri ikincil olarak imlerler; ruhun izlenimleri ise birincil olarak imlerler demek istemektedirler." (6)

Bütün bu düşüncelerin arkasında. insan duşunmesinin ortak bir pla-

na göre çalıştığı, iş gördüğü kavrayışının olduğu ileri sürülebilir Ancak böyle bir ortak programın varlığını en köklü biçimde açıklayan filozof Kant olmuştur. Kant'ın başarısı Aristotelesçi geleneğin filozoflarının "ruh durumları" diye kısaca ve kabaca belirttikleri yönleri çok daha nesnel bir yapıya kavuşturmuş olmasıdır ve burada da anlama yetisi kısaca bilme yetisi tümüyle etkindir; birinci planda önem taşımaktadır. Buradaki nesnellik, saf anlama yetisinin, başka deyişle salt anlığın kavramlarıyla yani kategorilerle elde edilmektedir.

Öte yandan bu açıklamalarla insanın işlevsel özünün kavram kurmak ve bunu dile getirmek, iletmek olduğu konusundaki ana savı temellendirmede yine en büyük destek Kant'ın felsefi söyleminden alınabilir.

Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi* nin transandantal mantık adını taşıyan bölümünde mantık, analitik ve diyalektik olmak üzere ikiye ayrılır; transandantal analitikte amaçlanan her türlü a priori bilginin parçalarına ayrılmasıdır. Bunu yaparken de Kant'a göre şu noktalara dikkat etmek gerekecektir:

1- Kavramlar salt kavramdır, empirik değildir.

2-Kavramlar görüye ve duyarlığa ait değildir; buna karşılık düşünmeye ve anlığa (anlama yetisine) aittir.

3-Kavramlar temel durumdaki kavramlardır ve türetilmiş ya da bunlardan oluşturulmuş kavramlar değildir.

4-Kavramlar tablosu tamdır ve bunlar salt anlık alanını tümüyle kuşatırlar.[7]

Bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi burada sözü edilen kavramlar daha önce de dile getirildiği gibi, salt anlığın, saf anlama yetisinin kavramları, başka deyişle kategorilerdir.

Bu bölümün birinci kitabı "Kavramların Analitiği" adını taşır. Kavramların analitiği ile de anlaşılması gereken kısaca, kavramların kendisinin çözümlenmesi değildir; *a priori* kavramların olanağını bilmek üzere onları yani kavramları sadece anlıkta araştırmaya ve anlığın genel olarak salt kullanılışını çözümlemeye dayanan bir işlemle onun yani anlığın (anlama yetisinin) kendi gücünün ayrıştırılması söz konusudur. Başka bir deyişle, Kant'ın amacı kavramları ayrıştırma değil, *a priori* kavramların

olanağını bilmek amacıyla salt anlığın gücünü ayrıştırmaya çalışmaktır. *A priori* kavramların olanağını tanıma, bilme, onları ancak anlıkta araştırmaya ve bu bağlamda salt anlığın gücünü ayrıştırmaya dayanacaktır.(8) *A priori* kavramlar salt anlıkla bağlantı içinde ancak anlaşılabilirler. Kant'a göre her anlığın bilgisi kavramlarla elde edilen bilgidir; bu bilgi görüsel değil, gidimlidir. (9) "Bütün görüler, duyulur olarak, etkilenimlere dayanır; kavramlar da işlevlere dayanır. İşlevle ise, çeşitli tasarımları ortak bir tasarım altında düzenleyen edimin birliğini anlıyorum. Kavramlar öyleyse, düşünmenin kendiliğindenliğine dayanırlar, duyulur görülerin, izlenimlerin alıcılığına dayanması gibi". (10)

Yargılar halında kendini sunan bilgide ise bu iki yön de büyük önem taşır: "Her yargıda birçok kavram için geçerli olan ve onlar arasında verilen bir tasarımı da içeren bir kavram vardır, sonunda bu nesneyle aracısız olarak ilgi kurar."(11) Örneğin *bütün cisimler bölünebilir* yargısında, ki bölünebilir olma kavramı, çeşitli başka kavramlara bağlanabilir; bu örnekte ise bu kavram cisim kavramına bağlanmıştır. Ayrıca anlığın bütün edimleri önünde sonunda yargılara götürülür. Burada öyleyse iki nokta dikkati çekmektedir: kavramlar aracılığıyla nesnelerin tasarımları birbirlerine bağlanmaktadır ve bunlar yargıda dile getirilmektedir. Yargılama gücü, düşünme gücüdür "Düşünmek de kavramlarla bilmektir." (12) Kavramlar, mümkün yargıların yüklemleri olarak, henüz belirli olmayan bir nesnenin tasarımıyla ilişkilidirler. "Düşünmek, kavramlarla bilmektir" ifadesi gerçekten çok önemlidir. Yargılarda dile gelen yapı da bunu yansıtmaktadır. Kant'a göre salt anlığın kavramları olmadan bilgi gerçekleşemez.

Kant'ın sorunu kesinlikle dışdünya ile, nesne ile doğrudan ilgili değildir; onun asıl sorunu nesnenin bilgisinin onsuz olunmaz koşullarıdır. Ona göre "gerçekliğin kendinde (an sich) ve türlü insana ait düşünsel kavrayış tarzlarından bağımsız haliyle ne olduğu sorusu, artık hiçbir şekilde yanıtlanamaz. Çünkü bu soruyla birlikte felsefe, kendisini yine dayanaktan yoksun soyutlamanın boş alanına yuvarlanmış hisseder; ayaklarının altındaki sağlam yer ve zemini kaybeder" (13) Nesneye ilişkin tasarımların anlam kazanması için herkeste bulunan yapılara ihtiyaç vardır; bunlar da anlıkta yer alan kavramlardan başka bir şey değildir. Örneğin "geometrik kurgu, tekil geometrik şekillerden 'önce' gelir; çünkü tekil şekillerin anlamı, ancak ve öncelikle bu kurgu aracılığıyla kavranır ve bunun tersine kurgunun anlamı tekil şekillerle kavranmaz".(14)

Yine Kant'a göre "(...) algının deneye dönüşmesinden önce gelen bambaşka bir yargı daha kurulur. Verilen görü, genel olarak yargılamanın biçimini görü bakımından belirleyen, bu görünün deneysel bilincini genel olarak bir bilinç halında birleştiren, böylece de deneysel yargılara genel geçerlik sağlayan bir kavram altına sokulmalıdır; bu tür bir kavram a priori bir saf anlama yetisi kavramıdır; gördüğü iş de, bir gorunun yargıda bulunmaya ne şekilde yarayabileceğini belirlemekten başka bir şey değildir. Böyle bir kavram, neden kavramı olsun; o zaman onun altına sokulan görüyü, örneğin hava görüsünü, genel olarak yargıda bulunma bakımından belirler; yani yayılma bakımından hava kavramı, koşullu bir yargıda önce gelenin sonra gelenle ilişkisinin kurulmasını sağlar. O halde neden kavramı, tüm olanaklı algıdan tamamıyla ayrı olan saf bir anlama yetisi kavramıdır ve sadece, kendisinin altına giren tasarımı genel olarak yargıda bulunma bakımından belirlemeye, dolayısıyla genel geçer bir yargıyı olanaklı kılmaya yarar."(15)

Prolegomena'da benzer düşünceler, burada ileri sürülenleri daha iyi belirlemek kaygısıyla sık sık dile getirilmektedir. Görüldüğü gibi yargıların, dilsel bağlamın çözümlenmesinde de asıl bağlayıcı olan, belirleyici olan salt anlığa ilişkin kavramlar ve bunlar arasındaki bağlantıların çözümlenmesidir. Yargıların algı yargısı mı yoksa deney yargısı mı olduğu konusunda belirleyici olan da yine salt anlığın kavramlarıdır: "(...) deneysel olanın ve genellikle duyusal algıya verilenin üstüne, kökenlerini tamamıyla a priori olarak saf anlama yetisinde bulan özel kavramların eklenmesi gerekir; her algı ilk önce bunların altına konur, sonra da yine bunlar aracılığıyla deneye dönüştürülebilir.

Deneysel yargılar, nesnel geçerliğe sahip oldukları zaman, DENEY YARGILARI'dır; sadece öznel geçerli olanlarını ise sırf ALGI YARGILARI diye adlandırıyorum. Bu ikincileri, saf anlama yetisi kavramlarını değil; sadece duşünen bir öznede algıların mantıksal bağlantılılığını gerektirirler. Oysa birincileri, her zaman duyusal görünun tasarımlarından öte, özce anlama yetisinde yaratılmış özel kavramlar şart koşarlar; işte bu kavramlar deney yargısının nesnel geçerli olmasını sağlarlar." (16)

Bilme de bu aşamada gerçekleşir, böylece varolan anlamını, hatta bir bakıma varolmasını, nesneleşmesini ancak bu yolla salt anlığın kavramlarıyla bağlantı içine girmesiyle elde edebilir. Öyleyse artık bu türden kavramlar, düşunme ve yargıda bulunmanın vazgeçilmez araçları olmak-

tadırlar Kavramlar nesnenın bılgısıne ulaşmanın biçimsel çerçevesi, nesnel temeli olurken aynı zamanda *animal rationale* ya da *homa cogitans* deyişlerinin de temeli olmaktadır. Arkaplanda *homo concipiens* olmalıdır kı bu son iki deyiş ve ardından da *homo semioticus* ya da *animal symbolicum* deyişleri bir anlam kazanıyor olabilsin.

Şimdiye değin ozellikle Kant bağlamında salt anlıkla bütünleşen hatta onu o yapan kavramlar üzerinde duruldu. Ancak ister Kant bağlamında bu tür kavramlar söz konusu olsun, ister kavram kavramını çok daha geniş kuşatımlı olarak düşünmek söz konusu olsun, kavramlar gerçekten de varolanla kurulan ilişkilerin onsuz olunmaz koşulu durumundadırlar Kant'ın felsefi söyleminin biraz dışına çıkarak konuyu ele almak da olanaklıdır; bu ele alışta bir bakıma yine de Kant'ın ortaya koyduklarını saklı tutmak koşulu da söz konusudur. Burada amaçlanan, daha da ileriye giderek her tekil varlığa bireysel olana ilişkin tasarımın da, kendine özgü, bireysel bir çerçeve, hatta bireysel öznel bir kavramla birlikte bulunduğunu, varolduğunu ileri sürmektir. Tam da bu aşamada Aristoteles'in sözünü ettiği "ruh durumları"nı anımsamakta yarar vardır. Ama çoğunlukla filozofların ortak savı işte bu "ruh durumları"nın her bireyde, her düşünen varlıkta ortak olduğu, ancak bunları aktarırken kullanılan dilin farklı olduğudur. Bu ileri sürüşlerin temel savı, tüm insanlarda varolduğu ileri sürülen ortak nitelikli, ortak yapılı bilme yetisidir. Dolayısıyla kavram kavramını sadece Kant'ın salt anlığın kavramlarıyla sınırlamak da söz konusu değildir. Kavram kavramının da sınırlarını genişleterek, biraz önce de ileri sürüldüğü gibi, her tekil yapıyı ona ilişkin bir kavrama, başka deyişle bir çerçeveye bağlamak olanaklıdır. Bu bağlamda, insanın asıl etkinliğini kavram kurma oluşturmakta ve insan kavramlar aracılığıyla düşünen ve yargılayan bir varlık olmaktadır. İnsan, kavramlar aracılığıyla başka deyişle varolana ilişkin çerçeveler aracılığıyla düşünmekte, bunları dile getirmekte yani düşünceler oluşturmakta ve çoğun bu çerçeveleri, kavramları nesneleştirebilmektedir de. Nesneleştirme de aslında kavramlar aracılığıyla yaratmadan başka bir şey değildir.

Kavramlar düşunme ediminde işlevselliklerini kazanırlar ve çeşitl yollarla dışsallaştırılarak başkalarına sunulurlar. Kavramı olmayan, kavramsal düzleme yükselmeyen yapıların bulanık olması gibi, dile aktarılmayan kavramlar da bulanıktır; dil düzlemine geçirilen kavramlar, başka deyişle sözcük ve/veya terim olarak ifade edilen kavramlar bulanıklıktan kurtulurlar.

Ontolojik ya da epistemolojik bağlamdan çok lengüistik bağlama önem veren filozoflar için kalkış noktası kavramların dile getirilişi olan terimlerdir. Guillelmus de Ockham'ın bu konudaki yaklaşımı son derece önemlidir: "Boethius'un belirttiği gibi üç türlü söylem vardır: yazılı, sözlü ve kavramsal (bu sonuncu sadece zihinde bulunur) (...). Aynı şekilde terimlerin üç çeşidi vardır -yazılı, sözlü ve kavramsal. Yazılı terim, maddesel herhangi bir şey hakkında kaydedilen bir önermenin bir bölümüdür ve insan gözüyle görülebilme özelliği vardır. Sesletilen terim, yüksek sesle ifade edilen bir önermenin bir bölümüdür ve insan kulağıyla işitilebilme özelliği vardır.

Kavramsal terim ise, doğal olarak herhangi bir şeyi gösteren ya da belirtilen ruh izlenimidir (yönelim-intentio); zihinsel bir önermenin bir bölümü olabilir; böyle bir önermede, bu önermenin gösterdiği şey hakkında bir varsayması, bir tahmini söz konusudur. Bu nedenle kavramsal terimler ve onlardan oluşan önermeler (...) Augustinus'a göre hiçbir dile özgü olmayan zihinsel sözcüklerden oluşmuşlardır (...). Onlar sadece anlama gücünde (intellectus) yer alırlar ve onların yüksek sesle ifade edilen bir varlıkları yoktur, her ne kadar onlara im (gösterge) olarak bağlı olan sesletilen sözcükler yüksek sesle söylenebiliryorsa da".(17)

Terimden (dil düzleminden) yola çıkarak geriye doğru çözümlemeler yapan Guillelmus de Ockham'ın açıklamaları Aristoteles'in *Peri Hermeneias*'taki açıklamalarına denk düşmektedir; Ockham'm söyleminde yer alan "kavramsal terim", Aristoteles'in söylemindeki "ruh durumlarına" karşılıktır. Augustinus'un "hiçbir dile özgü olmayan zihinsel sözcükler" deyişiyle imlediği yine aynı yapıdır. Birçok filozof, sorunu burada hatta hiçbir sıkıntı görmeden zihinsel olanı dilsel olana bağlayarak çözmüştür. Örneğin Kant'ta sorun, düşünme düzlemiyle yargıda bulunma düzlemini örtüştürerek çözülmüştür. Ancak en önemli ve çığır açıcı çozumun, felsefede de dilsel kökenli yaklaşımların belki Ortaçağdan beri ilk kez bu denli öne çıkmasını sağlayacak biçimde, bir dilbilimciden hatta dilbilimin kurucusundan, Ferdinand de Saussure'den geldiği görülmektedir. Burada büyük yenilik ve açıklık içeren Saussure'ün im (gösterge) kavramıdır; bu kavramda (im) zihinsel-psikolojik yön ile (kavram-ımlenen), sese ilişkin yön (işitim imgesi-imleyen) birleştirilmiştir; onun ünlü deyişiyle bunlar bir kâğıdın iki yüzü gibidirler; birbirlerinden koparılamazlar. Böylece, insanın en temel özelliği, kavram oluşturan bir varlık oluşu (homo conci-

piens) dil bağlamında yeniden gündeme gelmiştir. Ancak insan için aslı olan kavram üretmedir; bir dili ya da daha doğru bir deyişle bireyin dilini, söylemini herhangi bir "ses çıkarmadan" ayıran o bireysel dilin, söylemin ardındaki kavramdır. Öyleyse "kavram kuran, oluşturan varlık olarak insan" belirlemesi, bütün diğer belirlemeleri de anlamlı kılacak olan bir temeldir.

Notlar:

1. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* Remzi Kitabevi, Istanbul, 1988

2. a.g.y., s.60

3. Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme* Çeviren: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, s.13

4. Betül Çotuksöken, *Felsefi Söylem Nedir?* Ara Yayıncılık, İstanbul 1991, s.28

5. Aristote, *Organon, De l'Interprétation*, trad. Nouvelle et notes par Jean Tricot, Librairie Philosophique J.Vrin, Paris 1959, 16a 3-7

6. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınları, 2.baskı, İstanbul 1993, s.325

7. Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, trad. avec notes par. A.Tremesaygues et B.Pacaud, Presses Universitaires de France, Paris 1950, p.85

8. a.g.y., p.86

9. a.g.y., p.87

10. a.g.y., p.87

11. a.g.y., p.87

12. a.g.y., p.88

13. Ernst Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren: Doğan Özlem Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988, s.105

14. a.g.y., s.107

15. Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çeviren: Ioanna Kuçuradı-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları Felsefe Dizisi, Ankara 1983, s.51

16. a.g.y., s.48

17. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınları, 2.baskı, İstanbul 1993, ss.324-325

SINIR ÇİZME ÇABASI OLARAK FELSEFE

Felsefenin ne olduğu sorusu, felsefe kadar eskidir. Özellikle felsefenin öğretilebilir, aktarılabilir bir etkinlik olarak görülmesiyle birlikte, felsefeye ilişkin anlama çabalarının daha da yoğunlaştığı ileri sürülebilir.

Herhangi bir yapıyı anlamada o yapının gözlemlenmesi büyük önem taşır. Hatta bu gereklidir; ama yeterli midir? Ortaya çıkan gerekliliğin, belli kuramlar, doğrultular yönünden bir yeterlilikle birlikte gitmesi de bir zorunluluk içeriyor. Başka bir deyişle, yalın, kendi başına bir gözlem söz konusu olamayacağına göre, gerçekleştirilecek gözleme, belirgin kalkış noktaları eşlik etmelidir. Öyleyse, yapılacak ilk iş -burada felsefe söz konusu olduğuna göre- felsefi söylemleri, öteden beri "felsefe" adı altında ortaya konulanları, belli ölçütlere göre gözlemlemektir. İşte ancak gözlemler bu ölçütlerin sınanmasını sağlayabilir. Bu yolla, felsefenin sınırları çizilecek; felsefe olan ile felsefe olmayan birbirinden ayırt edilecektir. Yine bu yolla felsefenin özgül ayrımının da bir sınır çizme çabası olduğu gösterilecektir. Ancak bu sınır çizmenin nelere ilişkin olduğunun belirlenmesinde felsefi söylemin daha incelikli olarak gözlemlenmesinin payı büyüktür.

Felsefe, genel bir kavram; tüm felsefe çabalarının ortak bileşenini/bileşenlerini imlemek üzere kullanılan bir kavramdır. İçerik olarak her felsefi söylem kendini, belli bir kavram/sorun alanının söylemi olarak sunuyor. Felsefe ama neye ilişkin felsefe, neyin felsefesi sorusu beliriyor. Herhangi bir felsefi söylem, bir şeye; herhangi bir konu alanına ilişkin fel-

sefi söylem olarak ortaya çıkıyor: varlık felsefesinden çevre felsefesine kadar.

İşte bütün bu özel felsefe alanlarında yapılanlara ilişkin çözümlemeler, değerlendirmeler, belirlemeler "felsefe"nin ortak paydasını/paydalarını oluşturuyor. Bu ortak paydadaki en temel kavram da "sınır" kavramı ile "sınır çizme" eylem adıdır. İleri sürülen bu savların bizzat iş başında gösterilmesi gerekmektedir. İlkin felsefeye bir sınır çizmek; ardından da zaten onun bir sınır çizme çabası olduğunu göstermek.

Sınır çizme çabasında, felsefeyi ilgi alanı bakımından belirlemek,belirginleştirmek yararlı olabilir. Felsefe neye ilgi duymakta, neyi, neleri asıl konusu olarak görmektedir? Felsefe, hiçbir konu alanını salt kendi içinde kalarak, kendisi gıbı olanlarla anlamaya çalışan bir etkinlik değil; felsefe herhangi bir konuyu, kendi iç ilişkileri çerçevesinde incelemiyor. Örneğin; gözlemlenebilir, sınanabilir, deneylenebilir olanları ve bütün bu eylemleri, nasıl yapılabileceği/yapılması gerektiği bakımından ele alıyor. Bir yandan, öznenin, düşünen varlığın bütün bu etkinlikleri gerçekleştirmesinin koşullarını ele alıyor; öte yandan da yine bütün bunların nasıl dile getirilebileceğinin koşullarını araştırıyor. İşte bütün bu sonuçlara felsefi söylemleri gözlemleyerek varmak olanaklıdır.

Öyleyse felsefe; varolanların varlığının, düşünülebilirliğinin, bilinebilirliğinin, dile getirilebilirliğinin sınırlarını araştıran bir etkinliktir; bir sınır çizme çabasıdır.

Zamanın "geçmiş" adını alan boyutunda öyle düşünsel/bilgisel bir etkinlik türü var ki, bu etkinlikte gözlemlenen kırılma noktaları, devrimsel dönüşumler son derece uyarıcıdır. Varolanın varolmasının, düşünülebilmesinin, bilinebilmesinin, dile getirilebilmesının koşulları aranmıştır; hemen hemen sözcük çok belirgin bir biçimde kullanılmamış olsa da sınır/sınırlar aranmıştır ve çizilmiştir. Bu durum da çoğun karşıt kavram çiftleriyle gösterilmiştir: varlık/oluş, kendi başına varolma/düşünme aracılığıyla varolma, bilen/bilinen, düşünen/düşünülen, dile getiren/dile getirilen.

Genel felsefi söylemdeki kırılma noktaları da, sınır çizme eyleminin yönelik olduğu alanın farklılaşmasıyla bağlantılıdır. Başlangıçlarda bir yandan; varlık, varolan bağlamından yola çıkılarak kavramlar ve sorunlar ele alınırken ve öte yandan da varolanın bilinebilirliğinden hiç mi hiç

kuşku duyulmazken (Parmenides, Platon), zamanla dikkatler, varolmadan çok, bilinebilirliğin/bilebilirliğin koşullarına çevrilmiştir. Bu kez de büyük bir güvenle benimsenen; varolanın, kendinde, kendi başına ne ise o olarak bilinebilirliğinin olanaksızlığının verdiği derin uyarımla, varolanın ancak ve ancak, bilen varlığın, bilme koşullarına göre bilinebileceği üzerinde durulması olmuştur (Kant). İşte felsefedeki en köklü kırılma noktası, tam da burada gerçekleşmiştir İkinci buyuk kırılma noktası ise, yuzyılımızın başlangıçlarında daha kollektif bir biçimde yaşanmıştır (Frege, Wittgenstein v.d.). Bu kez de, varolanın ne ise o olarak bilinebilirliğinin ya da bilinir olmayışının ne ölçüde dile getirebileceğinin sınanması ve bu sınama işinin koşullarının aranması; bu bağlamda ileri sürülenlerin gözden geçirilmesi işine girişilmiştir.

Felsefede günümüzde büyük ölçüde, düşünülenlerin ve öznel boyutta bilinenlerin, şeylerin, varolanların nesne boyutuna geçirilmesinin, başka öznelerin de nesnesi haline getirilmesinin vazgeçilmez ortamı olan dilde yeniden oluşturulmasının koşulları araştırılmaktadır. Dilci felsefelerin özü, ortak paydası burada kendini göstermektedir. Çizilen sınırlar (genel) dil bağlamı ile belirlenmekle birlikte, dilin özel kullanımı (söylem) burada belirleyicidir. Genellikle ortaklıkları içeren sınır çizme, sınır çekme çabaları, dilin özel kullanımında, başka deyişle söylemde somutlaşmaktadır.

İşte felsefeyi, diğer etkinliklerden ayıran, onun hem kendisine hem de tüm diğer etkinliklere ilişkin sınır çizme, sınır koyma çabası olmasıdır.

FELSEFE NEDİR?

Felsefe bir sınır çizme çabasıdır:

A) Kendi dışındakilere ilişkin olarak:

A_1 Bilime; (Bilim felsefesının doğuşu)

A_2 Sanata; (Sanat felsefesinın doğuşu)

A_3 Dine; (Din felsefesinin doğuşu)

B) Kendine ilişkin olarak: Felsefenin kendine sınır çizme çabası;

B_1 Konuda/konularda (ilgi alanında/ilgı alanlarında) somutlaşır

B_2 Yöntemde/yöntemlerde somutlaşır;

B_3 Dile getirmede/dile getirmelerde somutlaşır.

A_1- Bilim Felsefesi:

$A_{1.1}$- Bilime, amaçladığı konu bakımından sınır çizme, bu bakımdan onu belirleme.

$A_{1.2}$- Bilime, yöntem bakımından sınır çizme, bu bakımdan onu belirleme.

$A_{1.3}$- Bilime, dil bakımından (sadece önermeler söz konusudur) sınır çizme, bu bakımdan onu belirleme.

$A_{1.4}$- Felsefe, öncekileri ($A_{1.1}$, $A_{1.2}$, $A_{1.3}$) kullanarak kendini bilimden ayırır.

$A_{1.5}$- Felsefe, kendini bilimle ilişkilendirir de.

TEHLIKE: Bilimin güdümünde felsefe.

A_2- Sanat Felsefesi:

$A_{2.1}$- Sanata, amaçladığı konu bakımından sınır çizme, onu bu bakımdan belirleme.

$A_{2.2}$- Sanata, yöntem bakımından sınır çizme, onu bu bakımdan belirleme.

$A_{2.3}$- Sanata, dil/söylem bakımından sınır çizme, onu bu bakımda belirleme.

$A_{2.4}$- Felsefe, öncekileri ($A_{2.1}$, $A_{2.2}$, $A_{2.3}$) kullanarak, kendini sanattan ayırır.

$A_{2.5}$- Felsefe, kendini sanatla ilişkilendirir de.

TEHLİKE: Sanatın güdümünde felsefe.

A_3- Din Felsefesi:

$A_{3.1}$- Dine, amaçladığı konu bakımından sınır çizme onu konu bakımından belirleme.

$A_{3.2}$- Dine, yöntem bakımından sınır çizme, onu bu bakımda belirleme.

$A_{3.3}$- Dine, dil bakımından sınır çizme, onu bu bakımdan belirleme.

$A_{3.4}$- Felsefe, öncekileri ($A_{3.1}$, $A_{3.2}$, $A_{3.3}$) kullanarak, kendini sanattan ayırır

$A_{3.5}$- Felsefe, kendini dinle ilişkilendirir de.

TEHLİKE: Dinin güdümünde felsefe.

B- Felsefenin felsefesi:

B_1- Felsefe, kendine amaçladığı konu bakımından sınır çizer. kendini bu bakımdan belirler.

B_2- Felsefe, kendine yöntem bakımından sınır çizer. kendini bu bakımdan belirler.

B_3- Felsefe, kendine dil/söylem bakımından sınır çizer. kendini bu bakımdan belirler.

$B_{1.1}$- Felsefe, doğrudan dışdünyayı incelemez (bunu doğa ve insan toplum bilimleri yapar).

$B_{1.2}$- Felsefe, doğrudan düşünmeyi (zihni) incelemez (bunu psikoloji, beyin fizyolojisi yapar).

$B_{1.3}$- Felsefe, doğrudan doğruya dili incelemez (bunu dilbilim yapar).

$B_{1.4}$- Felsefe, bu alanlar (dışdünya-düşunme-dil) arasındaki ilişkileri inceler.

B_2- Felsefe, yöntemini (en genel çizgileriyle) kalkış noktalarına göre (dışdünya-düşünme-dil) ve onlar tarafından belirlenmişliğine göre, tutarlılığı amaçlayarak somutlaştırır.

B_3- Felsefe: nesneleşmiş öznel diller (söylemler) toplamı.

FELSEFEDE SON AMAÇ: ***(Kendisi nesnel olmamakla birlikte, nesnelliğin koşullarını ortaya koyma ve temellendirmeye çabalama.)***

"Türkiye'de Bir Felsefe Sorunu Olarak Felsefe Tarihi" adlı yazının son paragrafında şu düşüncelere yer verilmişti: "(...) felsefe bir yönüyle varolanlar arasındaki ilişkileri inceleyen bir bilgi dalıdır ve sonuçta kendisi de bir varolandır: ilkin düşünmede ve ardından da dilde belirir İşte bu varolan olarak felsefeye yaklaşmada gerçekten de felsefe tarihi *conditio sine qua non* mudur? Üstelik felsefe tarihi bilim tarihi gibi mi olmalıdır? Felsefe ile felsefe tarihi birbirinden koparılamaz mı; onlar sanıldığı gibi ayrılamaz bir bütün mü oluştururlar? Felsefe ile felsefe tarihini ayırmaya, ayrı ayrı ele almaya çalışmak bir soyutlama yapmak mıdır? Bu soruları ayrıca tartışmak gerekmektedir; fakat kısaca şunu söylemek olanaklı: Felsefe tarihini felsefi bağlamda somutlaştırmak, başka deyişle onun neliğini; ardından da işlevini ortaya koymak, felsefi söyleme ilişkin çabaların ne denli bilinçli olduğuna tanıklık edecektir ve felsefenin neliğini anlama çabaları için de gereklidir." (1)

Felsefe ile felsefe tarihi arasındaki ilişkiler çok çeşitli biçimlerde ortaya konabilir. Felsefe tarihi felsefeyi anlama çabalarında zaman zaman temel bir etmen olarak rol oynayabileceği gibi tersinden gidilerek felsefe tarihi de felsefenin bir konusu olarak ele alınabilir. Felsefe ile felsefe tarihi gibi bir bakıma iki ayrı etkinlik alanı olarak beliren bu yapıların her biri, ötekini anlamada, kavramada işe yarayabilir. Felsefeyi neliği bakımından kavramayı, anlamayı amaç edinmiş çalışmalarda felsefe tarihine verilecek ağırlık, önem, bu anlayışı, kavrayışı belirleyebilir. Böyle bir yaklaşımın temel savı, felsefe tarihsiz felsefenin olamayacağı savıdır.

Ancak öte yandan da ne tür bir tasarımla yaklaşılırsa yaklaşılsın, felsefe adını alan bir etkinlik, felsefe tarihini kendisine konu olarak seçebilir. Felsefi açıdan felsefe tarihine yaklaşma çabasında nelerin gün ışığına çıkarılması gerekir? İlkin felsefe tarihi deyişinin/kavramının açıklanması gerekmektedir. Ardından da felsefe tarihi oluşturmanın hem gerekli hem de yeterli koşulları ortaya konulmalıdır. Gerekli koşullar temelde teknik yönü imlerler; yeterli koşullar felsefi yaklaşımı, felsefe tarihini içerik bakımından herhangi bir tarih alanından ayıran, onu özgül yanlarıyla belirleyeni imleyecektir. Daha şimdiden, çok farklı felsefe tarihleri ile karşı karşıya kalınmasının böyle bir özellikten kaynaklandığı ileri sürülebilir.

Felsefe tarihi deyişini bir bütün olarak ele almadan önce, deyimi oluşturan "felsefe"nin ve "tarih"in birer etkinlik alanı olarak ne olduklarının belirlenmesi büyük önem taşımaktadır. Bu iki kavrama ilişkin nitelemeler, felsefe tarihi deyişinden neyin/nelerin anlaşıldığı/anlaşılması gerektiği konusunda belirleyicidir.

Burada sunulan yaklaşıma göre, felsefe, daha önce de dile getirildiği gibi dışdünya, düşünme ve dil ilişkilerini inceleyen; ayrıca da bunların her birini birer varolan -alanı- olarak belirleyip onların neliği üzerinde duran bir etkinliktir.

"Tarih denince neler geliyor akla? İlkin bunları sıralayalım: -İnsan davranışları, eylemleri (Res gestae - insanın yapıp etmeleri); dinsel söylemlerin ağır bastığı dönemlerde ise özellikle Tanrı'nın davranışları, işleri (gesta dei - Tanrı'nın planı) akla gelmektedir. (...) Eylemlerin dışında, insanlar arasında oluşan ilişkilerin bir toplamı olarak olaylar alanı, tarihin -bir bakıma- kendi başına varolan diye belirlenebilecek alanını oluştururlar." (2) Birer varolan olarak beliren her türlü insan etkinliği de bu anlamdaki, birinci anlamdaki tarihin alanına girer. İkinci anlamdaki felsefe tarihinin malzemesi de bu birinci anlamdaki felsefe tarihi yani felsefenin kendisidir; tümüyle felsefi söylemdir.

"Eylemlerin ve olayların düşünmeye yansıması, düşunmede yeniden kurulması, onların bir özneyle karşılaşması ve ancak böylece bir bakıma anlam kazanması, bulanıklıktan kurtulması, düşünmenin varlığı haline gelmesi büyük önem taşımaktadır Bu çerçevede, eylemleri, olayları ve ilişkileri kavramaya yönelik her tür düşünme etkinliği, tarihsel nitelikli düşünmeyi güden düşunceler, kavramlar, kategoriler, tasarımlar v.b. bu

ikinci alanı oluşturur. Bilgi olarak tarih ancak bu aşamada kurulabilir. Tarih bilgisinin kendine ozgü dili, dilsel sunuluşu ise üçüncü alanı oluşturmaktadır." (3)

Burada ancak genel olarak, bir anlamda da içerikten yoksun, soyut bir biçimde ortaya konulan belirlemeler, her bır tarih alanı için, üstelik her iki anlamda da tarih deyişi için büyük önem taşımaktadır. Dikkat edilecek olursa, burada genellikle her iki anlamda da tarih alanının varlık koşulları belirginleştirilmektedir.

Bu genel nitelikli belirlemelerin ışığında, felsefe tarihinin de ıkili bır anlam içerdiğini, bir yandan zamanın geçmiş boyutunda yer alan felsefi söylemin kendisi olduğunu, öte yandan da bu sövlemin her bir parçası ya da bütünü üzerine yapılan *bir tür çalışma* olduğunu ileri sürmek mümkündür. Felsefe tarihinin hem kendisi hem de tanıkları, filozof metinleridir, her bir filozofun farklı nitelikli söylemidir. Burada ikinci anlamdaki felsefe tarihi üzerinde de durulacaktır ve bu bağlamda felsefe ve tarihi arasındaki ilişkiler incelenecektir.

Böyle bir yaklaşımda şu sorular gündeme gelecektır: -Felsefe tarihini felsefe tarihi yapan nedir? -Felsefe tarihi herhangi bir felsefe söylem midir? -Felsefe tarihi -felsefi söylem, felsefe tarihçisi -filozof ayırımı yapılabilir mi? -Yapılabilirse burada ölçüt nedir? -Bir anlamda tüm söylemlerin toplamı olarak tek bir felsefi gerçeklik varken, bu denli çok felsefe tarihi yazılmış olması nasıl açıklanabilir? -Felsefe tarihi yazmanın amacı nedir? Felsefe tarihi yazmanın, felsefe tarihi yazarlığının onsuz olunmaz koşulları nelerdir?

Felsefe tarihini felsefe tarihi yapan onu herhangi bir tarihsel söylemden ayırt eden, ağırlığın felsefe yönünde olması ve belli bir felsefe anlayışı olan filozof tarafından yazılmış olmasıdır. Felsefe tarihçisi olan filozof, yazdığı felsefe tarihinin konusu olarak yöneldiği filozofun konusunu, konusuna nasıl baktığını ve bunu nasıl dile getirdiğini ortaya koymak durumundadır. İşte böyle bir anlayışla yazılmış metin felsefe tarihidir.

Birinci soruya verilen böyle bir yanıt ikinci ve diğer yanıtlar için de belirleyicidir. Felsefe tarihi de böylece giderek belli bir felsefi söylem haline gelebilir. Öyleyse bu her zaman böyle olacaktır, her iki etkinlik de özdeş yapıda ortaya çıkacaktır demek değildir. Asıl amaç felsefe tarihi oluşturmak olunca, filozof felsefi anlayışına, başka bir filozofun söylemini

kavramak, anlamak üzere işlerlik kazandıracaktır. Felsefi söylemle felsefe tarihinin söylemini birbirinden ayıran en temel öge ikincisinin birincisine bağlı olarak ortaya çıkmasında somutlaşır. Felsefe tarihinin söylemi, herhangi bir felsefi söyleme bağlı olarak üretilen bir söylemdir.

Bu anlamdaki felsefe tarihini bir varolan olarak görmek, her şeyden önce felsefede ister konular, sorular, sorunlar; ister bunların her birine ilişkin bakış açıları yönünde olsun, felsefede bir art arda geliş, birbiriyle ilişkili olma, bir sürüp gitme kavrayışını benimsemeyi daha baştan gerektirmektedir. Bu çerçevede, felsefe tarihi, felsefe yapmanın vazgeçilmez koşulu olmaktadır. Bu da klasik anlatımıyla. felsefeyi bir *philosophia perennis* olarak görmek demektir.

Ancak durum her zaman böyle midir? Kuşkusuz birinci anlamdaki felsefe tarihi bir olgudur; ama ikinci anlamdaki felsefe tarihi her filozof için, her araştırmacı için aynı önemi taşımaz. Felsefe, zaman zaman düşünsel geleneklerin yıkılması, sürüp gitmelerin ters yüz edilmesi gibi oluşumlara uğramıştır. Sürüp giden, egemen olan tutumları terketme, eleştirel bir tutumla önceki yaklaşımları bır yana atma, yeni yapının temel biçimsel ilkesidir. Felsefi geleneği, ana nitelikleriyle bir kez daha sergileyip bir yana koyma: yapıyı bozma, yapısızlandırma.

Öyleyse filozoflar söylemlerini kurarken genellikle iki tür tutumdan birini belirgin olarak sergilerler: Kurulmuş olan yapıya katkıda bulunmak ya da bu yapıyı bozmak, ama bununla da yetinmeyerek yeni bir yapıyı önermek. Biçimsel olarak felsefe bütünüyle böyle bir süreçten geçmektedir. İş başındaki filozof bunun pek ayırdında olmasa da, bilinçli bir felsefe tarihçisi - belli bir felsefe anlayışı olan felsefe tarihçisi- bunu görmek zorundadır.

Hem birinci anlamdaki felsefe tarihi, hem de ikinci anlamdaki felsefe tarihi, herhangi bir filozof için esin kaynağı olabilir; ona yeni araştırma yolları yeni bakış açıları sunabilir.

Bütün bu ön belirlemelerden sonra, felsefe tarihı yazarlığının temel koşulları belirtilebilir. Felsefe tarihi yazmanın koşulları, teknik koşullar (gerekli koşullar), felsefi koşullar (yeterli koşullar) olmak üzere iki öbekte ele alınabilir.

Felsefe tarihçisi genellikle tarihe yardımcı olan diğer bilgi dallarıyla da ilgilenmek zorundadır. Tarihçi kaynakları araştırmalıdır. Ardından da

kaynakların eleştirilmesi gerekmektedir. Ancak burada felsefe tarihçisi kendisinden oldukça uzaktaki bir kesiti inceliyorsa, yardımcı bilgi dallarının önemi daha da artmaktadır. Her şeyden önce metinlerin dili iyi bilinmelidir. Zamanın geçmiş boyutunda üretilmiş söylemin zamandaşı olan yapıların da iyi bilinmesi gerekmektedir. Bu çalışmaların tümü düşünce tarihini oluşturur. Düşünce tarihi, birbirinden çok farklı kesitleriyle, felsefe tarihçisine yardımcı olabilir; düşünce tarihi kendisine yönelinen felsefi söylemin içinde yer aldığı düşünsel iklimin kavranmasında büyük önem taşır. Felsefe tarihçisi eğer bir döneme yöneldiyse o dönemin genel özellikleri, ortak sorunları filozof-felsefe tarihçisi için teknik aşamada büyük önem taşır.

Ancak bütün bunlar gerekli koşullardır. "Felsefe tarihi" adı altında beliren birçok etkinlik aslında sadece bir düşünce tarihi olarak belirmektedir. Oysa düşünce tarihi, felsefe tarihinin oluşmasının gerekli koşulları arasına girer. İkinci anlamdaki felsefe tarihinin oluşmasının yeterli koşulu ise eldeki bütün malzemelerin felsefece yorumlanmasını sağlayan filozof-felsefe tarihçisinin felsefe anlayışıdır. Filozof-felsefe tarihçisi herhangi bir dönemin söylemlerine ya da tek bir filozofun söylemine yöneldiğinde şu soruları sormalıdır: Söz konusu söylemin konusu/konuları nelerdir; bu konulara nasıl bakılmaktadır başka bir deyişle bakış açısı/bakış açıları nedir/nelerdir? Konuya bakış, nasıl dile getirilmektedir? Bu sorularla harekete geçen filozof-felsefe tarihçisi o dönemin ya da filozofun söylemini özgül ayrımlarıyla ortaya koyma şansını elde edilir. Her şeye karşın, böyle ikili bir kimlikle ortaya çıkan kimse olarak filozof, oluşturduğu yapıtların kimine "felsefe tarihi" genel başlığını uygun görecektir. Hegel, Russell böyle bir saptamanın ilginç örneklerindendir.

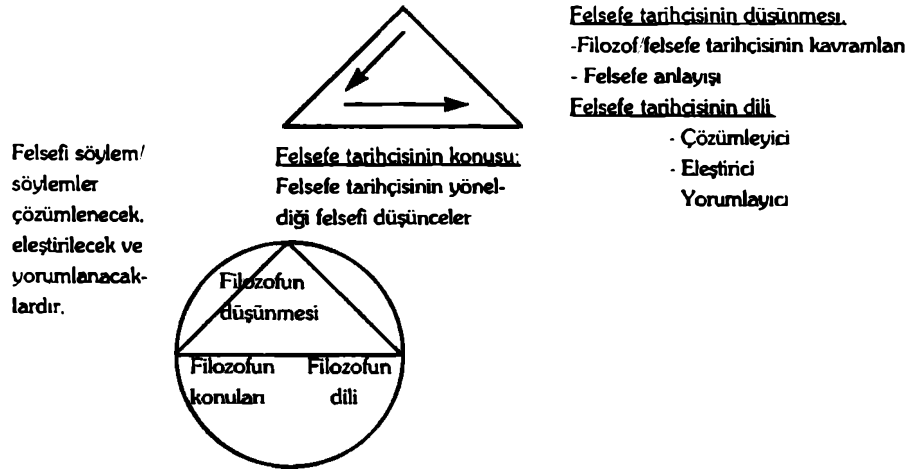
Böyle bir yaklaşımda filozof-felsefe tarihçisinin ilgisinin doğrudan felsefenin kendisine, tüm özellikleriyle felsefi söylemin kendisine yönelik olduğu da açıktır. Filozof-felsefe tarihçısının konusu doğrudan felsefi söylemdir; seçtiği söylemi filozof-felsefe tarihçisi kavramları, düşünme yöntemleri açısından, etkisi altında kaldığı, beslendiği kaynakları bakımından ele alır ve son olarak da söylemi dil açısından değerlendirir. Felsefe tarihi böyle bir yaklaşımla ele alındığında konu yönünden, yöntem açısından ve dil bakımından da belirgin kılınıyor demektir. Felsefe tarihinin konusu yukarıda da belirtildiği gibi tek bir söylem ya da söylemlerdir; yöntemi diğer teknik koşullarla birlikte onlarla bezeli olarak , belli

bir felsefe kavrayışıyla baştan belirlenmiştir; dili ise kaydedicidir, saptayıcıdır; soru ağırlıklıdır: yorumlayıcıdır. Herhangi bir felsefi söylemi, herhangi bir felsefe tarihinden ayıran, birincisinde konular ve onlarla ilgili olan herşeyde bir doğrudanlık sergilenirken, ikincisinde bir dolaylılığın söz konusu olmasıdır. Filozof-felsefe tarihçisi birinci etkinlik türünde filozofluğu, ikinci etkinlik türünde de felsefe tarihçiliği ağır basan ikili bir kimlikle ortaya çıkar. Her filozoftan felsefe tarihçiliğini büyük bir güçle, etkiyle ortaya çıkarmasını, öne çıkarmasını beklemek doğru olmaz. Felsefe tarihçiliğini özgün felsefi söyleminde eriten filozoflara da rastlanabilir; bu türden filozoflar çoğun, felsefe tarihi başlığı altında metinler oluşturmazlar; onların felsefe tarihçiliği daha örtük bir biçimde oluşur. Bunlar çoğun birinci anlamdaki felsefe tarihiyle yetinirler.

Kimi felsefe tarihçilerinde ise filozofluk yanı daha örtük bir biçimde oluşabilir. Bunların felsefi söylemlerle kurdukları ilişkilerde felsefe tarihçisi kimlikleri filozof kimliklerinin önüne geçer. Ancak filozofluklar, felsefe tarihçiliklerini belirleyici durumundadır.

Bir söylemler topluluğu olarak tek bir felsefe gerçekliği varken bu denli çok felsefe tarihi olmasının nedeni, aynı zamanda tarihsel özne olarak beliren filozof-felsefe tarihçilerinin farklı felsefe anlayışına sahip olmalarından kaynaklanmaktadır. Filozof-felsefe tarihçisi felsefeden neyi anlıyorsa, felsefi söyleme/söylemlere yönelirken de o anladıkları doğrultusunda değerlendirme yapacaktır. Nasıl ki olup bitenler varlıksal yönden bir teklik, tek oluş içinde olup bitmekteyse ve onlar bu durumlarına karşılık bir çoğulluk içinde değerlendirilmekteyseler, tıpkı bunun gibi tek bir felsefi gerçeklik de bir çokluk içinde, birden çok bakış açısı altında değerlendirilmektedir. Bu saptayış, bütün tarihsel söylemler için de aynı zamanda geçerlidir. Genel olarak tarih yazmanın, özel olarak da felsefe tarihi yazmanın koşulları biçimsel olarak bu şekilde gösterilebilir. Bu yazı çerçevesinde yer alınan görüşler, özel olarak ya da içerik olarak herhangi bir felsefi söylemi öne çıkarma amacını gütmemektedir. Amaç felsefe tarihi yazmanın bir felsefe tarihi söylemi oluşturmanın onsuz olunmaz koşullarını biçimini, formunu göstermektedir; felsefe tarihi yazarlığının özgül ayrımlarını ortaya koymaktır. Felsefe tarihi bu durumda örneğin bir bilim tarihi kadar, bir sanat tarihi kadar, bir din tarihi kadar düşünce tarihine uzaktır. Düşünce tarihi yazarlığında çeşitli bağlamlarda ortaya çıkan düşüncelerin tarihçilik yanı öne çıkacak biçimde sıralanışı söz konusuyken, felsefe tarihi yazarlığında felsefi söylemin/söylemlerin özgül ayrımlarını one çıkarma ve yorumlama odak noktasını oluşturmaktadır

Hem ikinci anlamda olup hem de felsefe yönü ağır basan felsefe tarihi etkinliğinde yazarlığın yönelik olduğu ilişkiler ağı şöyle gösterilebilir:



Bu belirlemeye göre, sadece aktarıcı, çözumleyici bir dil sunan felsefe tarihi, düşünce tarihidir; asıl felsefe tarihi bu aşamada kalmaz; eleştirici ve yorumlayıcı özelliklerle ortaya çıkar.

Bütün bu belirlemelerden sonra "nesnel bir felsefe tarihi yazılabilir mi?" sorusu sorulabilir. Hem eleştiri hem de yorumlama çabasının söz konusu olduğu bir etkinlikte ortak bir söylem, özdeş bir söylem oluşturmak mümkün değildir. Temel olarak aktarıcı, olsa olsa çözümleyici nitelikte ortaya çıkan düşünce tarihlerinin nesnel olma, benzer bir içerikle ortaya çıkma şansı daha çoktur. Ancak böyle bir şans felsefe tarihi için söz konusu değil gibi görünmektedir. Bu da felsefi söylemlerin nesnel olmayışından kaynaklanmaktadır.

Notlar:

(1) Betül Çotuksöken, "Türkiye'de Bir Felsefe Sorunu Olarak Felsefe Tarihi", *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, Kabalcı Yaymevi, İstanbul, 1995, s.71

(2) Betül Çotuksöken, "Nasıl Bir Tarih Felsefesi?", *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak*, Kabalcı Yayınevi. İstanbul, 1995, ss.175-178

(3) a.g.y. s.178

Varolanlara yönelme sonucu elde edilen bilgilerin, başkalarına belli amaçları gözeterek bilinçli olarak aktarılmasma o bilgilerin öğretimı denebilir. Öğretimin nasıl yapılması gerektiği başlı başına bir araştırma konusudur. Aktarılan bilgiler bir bakıma korunmakta; zaman zaman dönüşmekte; bu arada tarihsel özne olan bireyleri de dönüştürmektedir.

Konularının, yöntemlerinin ve somut bir biçimde ortaya çıkışlarını sağlayan aracı ortamlar olarak dillerinin farklılığı, bilgilerin özgül ayrımı olarak belirir ve bilgiler bu ölçütlerin ışığında çeşitli adlar alırlar: bilimsel bilgı, felsefi bilgi gibi. Yine öteden beri bilindiği gibi bilgiler arasında karşılıklı etkilenmeler söz konusudur. Farklı nitelikleri olan bilgilerin belli ölçülerde birikmesinin sonucunda, onlarla ilgili olarak yapılan daha üst düzeydeki çalışmalarla -özellikle tarihsel bağlamdaki çalışmalarla- bu bilgilerin başkalarına aktarılması, kısaca öğretilmesi büyük önem taşır.

Felsefe de başkalarına aktarılabilir bilgiler topluluğudur. Felsefe tarihi çalışmalarının belirdiği andan itibaren, özellikle bu bilgilerın de aktarılabilir, öğretilebilir olduğu açıklık kazanmaya başlamıştır. Öncelikli olarak varolanlar arasındaki ilişkileri araştıran; ayrıca her bir varolanın neliğini ortaya çıkarmayı amaçlayan bir bilgi dalı olarak felsefe, öteden beri farklı yöntemlerle öğretilmiş, aktarılmıştır. Felsefi bilgiler üreten filozoflar, varolana farklı açılardan bakmayı ve dile getirmeyı başarabilen kişilerdir.

Uretilen felsefi bilgiler, başkalarına da çeşitli düzeylerde olmak üzere, filozoflar, felsefe tarihçileri ya da felsefe öğretmenleri tarafından aktarılmaktadır. İşte bu noktada bir bilgi dalı olarak, felsefenin nasıl öğretileceği, nasıl öğretilmesi gerektiği uzerinde durulur. Felsefe öğretiminin somut olarak gerçekleştirilmesinden önce, şu soruların üzerinde durulması buyuk önem taşır: Felsefe soru ve sorunlarının, diğer bilgi alanlarının soru ve sorunlarından farkı nedir? Felsefe soru ve sorunlarına nasıl dikkat çekilebilir? Felsefe bağlamında beliren sorulara verilen yanıtlar nelerdir? Felsefe soru ve sorunlarına yanıt verirken, diğer bilgisel etkinliklerden yararlanmak olanaklı mıdır? Felsefe metinleri nasıl incelenmelidir? Bu soruların belirgince ortaya konulması, felsefe bilgilerinin aktarılmasındaki teknik yönleri oluşturur. Ancak felsefenin bir düşünme biçimi olarak eğitici rolü üzerinde durmak çok daha önemlidir. Taşıdığı özellikler bakımından felsefe ve felsefi bilgi, varolana bakıştaki eğitici rolü ile karşımıza çıkmakta ve diğer bilgilerin elde edilişinde, dışdünya ile, varolanla kurulabilecek her türlü ilişkide ağırlığını bir "bilinç uyanışı" olarak duyumsatmaktadır.

"Felsefi eğitim"le anlatılmak istenen nedir? Burada iki ana eksen söz konusudur: 1- Felsefi eğitim, duşünen bir varlık olarak insanın, olup bitenler arasındaki içten bağlantıları farketmesini; varolma düzleminin bütünselliğinin, bilme düzlemine de -yine bu bağlantılılığı gözeterek- taşınmasını, varolanların özgül ayrımlarıyla anlaşılmasını sağlar. Örneğin, bilgi felsefesi, bilme sürecinin anadayanaklarını, onsuz olunmaz koşullarını ortaya koyma işini üstlenir. Oysa, "bilgi" elde etmeyi amaçlayan, hiçbir etkinlik, örneğin bilim, boyle bir arayışın peşinde değildir. 2- İnsan, düşünen, bilen bir varlık olduğu kadar, eyleyen bir varlıktır da; duşünmek, bilmek ve eylemde bulunmak bir bakıma birbirinden ayrılamayan sureçlerdir. İnsan; düşünmesiyle dile getirmesiyle ve -bunlara dayalı etkinlikleriyle belirlenen- eylemleriyle, bireyliğini ortaya koyar. Birey, benimsediği değerlerle, özellikle de etik değerleriyle, kişi olur, olabilir ya da olamaz. Toplum içinde yaşayan insan, başka devişle birev her türlü evleminde aslında, etik bır varlıktır.

Tavır takınan, değerlendiren bir varlık olarak birey, dışdünya ortamında somutluk kazanan tum eylemlerınde, başkalarını hesaba katar ya da katmaz. Hesaba katma ya da katmama işlemini bireyler, kendiliğinden, hatta içgüdüsel olarak gerçekleştirirler çoğu zaman. Örneğin aynı aileye mensup bireylerin birbirini koruması kollaması gibi; ya da salt çıkar

ilişkilerine dayalı olarak kimi insanların birbirini koruması ve kollaması gibi. İşte bu noktada felsefi eğitim, bireyin, düşünme edimi ve davranışları üzerinde *bir kez daha* düşünmesini sağlar. İnsan, neredeyse doğal olarak düşünür, eyler, birtakım hesaplamalar yapar; ancak felsefi eğitim -bir kez daha- insana, bireye, kendi düşünmesinin ve davranmasının üzerinde düşünme alışkanlığını verir. Örneğin, birey davranırken, hangi değerleri ölçüt olarak almaktadır? Kendi bireysel/içgüdüsel ekseninden ne ölçüde çıkabilmektedir? Bunu gerçekten başarabilmekte midir? Onu, yaptığı değerlendirmelerde ya da aldığı kararlarda belirleyen nedir?

Bu türden soruları soran, sorabilen bireylerin salt kendilerini ilgilendiren eylem bağlamlarına belli bir uzaklıktan bakabilme; kendi bireysel eksenlerinden çıkabilme ve başkalarının, ötekilerin, başka bireylerin dünyasını anlayabilme şansı vardır. Böyle bir şansı yakalayabilme de, hiçbir ayırımcılığı içinde barındırmayan felsefi eğitimle gerçekleşebilir. Çünkü felsefe dünyası, Platon'dan Popper'e kadar, bu türden bir bilinç oluşumunu sağlayacak, sağlayabilecek örneklerle doludur. (Aslında yaşamın kendisi ve yaşamın bir bakıma yansıması olan sanat, özellikle edebiyat dünyası, bu çerçevede düşünenin önüne somut, çarpıcı örnekler koyar.)

Felsefi eğitimin ne denli önemli olduğu tam da bu burada ortaya çıkmaktadır. Felsefi eğitim, insanın birey, giderek de kişi olmasını sağlayan bir eğitimdir. İnsanlar, birçok konuda bilgisi olan bireyler olabilirler; ancak bu bilgilerin etik değer (evrensel değer) bilgisiyle zenginleştirilmesi, "insanileştirilmesi" sonucu bireyler kişi olabilirler; başka bir deyişle gerçekten "bilinçli" bireyler haline gelebilirler. Bu bireyler, yani kişi aşamasına yükselen, yapıp etmelerinin üzerinde düşünebilen, yapıp etmelerin ne türden değerlerle belirlendiğinin farkında olan bireyler ancak "daha iyi bir dünya" kurabilirler.

Daha iyi bir dünya kurabilme umudunu, felsefe öğretimiyle zihinleri donatılmış; ayrıca tüm eğitimleri felsefi eğitim temeline dayalı olarak gerçekleştirilmiş insanlar taşıyabilirler ve hayata geçirebilirler. Öyleyse öğretimin hemen her aşamasında felsefenin uyarıcı ve örneklik edici rolünü dikkate almak; ama özellikle felsefi eğitimi, eğitim dizgesinin onsuz olunmaz koşulu haline getirmek son derece önemlidir. Bu bağlamda yüksek öğretim kurumlarında tüm öğretim, felsefi eğitime dayalı bir biçimde düzenlenmeli, amaçları çok iyi saptanmış felsefe öğretimiyle de bu eğitim beslenmelidir. (Bu konudaki daha somut öneriler başka bir yazıda ele alınacak ve tartışmaya açılacaktır.)

FELSEFE ÖĞRETİMİ VE FELSEFİ EĞİTİM ÜZERİNE - II

Bir önceki yazıda, genel çizgileriyle felsefe öğretiminden söz etmiş ve aslında tüm eğitim/öğretim düzeninde felsefi eğitimin ne denli önemli olduğu üzerinde durmuştum. Bu kez, felsefi eğitimin yaygın bir biçimde, genel eğitim dizgesinin temelinde yerini almasının yanı sıra, felsefe öğretiminin daha somut bir biçimde, özellikle yükseköğretimde nasıl örgütlenebileceği konusuna dikkat çekmek istiyorum.

Felsefe öğretimi daha uzmanca bir biçimde, Edebiyat Fakültelerinde, Fen/Edebiyat Fakültelerinde ya da Eğitim Fakültelerinde yer alan Felsefe Bölümlerinde, Felsefe Grubu Eğitimi Bölümlerinde yapılmaktadır. Ancak diğer alanlarda öğrenim görenler için de -küçük çaplı da olsa- bir felsefe öğretimi gerçekleştirilebilir. Nitekim bu türden uygulamalara az sayıda da olsa, kimi yükseköğretim kurumlarında rastlanmaktadır. Fakat bu öğretimin, süreklilik kazanması ve kurumsallaşması gerekmektedir.

Felsefe öğretiminin hemen tüm yükseköğretim kurumlarını kapsayacak biçimde genişletilmesi kimseyi ürkütmemelidir. Burada amaç, felsefenin sınırlarının ötesine geçerek, herşeye hükmedecek bir konuma; eskilerin deyimiyle, 'bilimlerin, bilgilerin kraliçesi" durumuna getirilmesi değildir. Böyle bir düşünüş olsa olsa, varolanlar arasında bir sıra düzeni (hiyerarşi) olduğunu ve bu sıra düzeninin bilgi dallarına da yansıması gerektiğini ileri süren görüşler için söz konusudur. Ancak ne varolanlar arasında ne de bilgi dalları arasında böyle bir sıra düzeni vardır; ya da bir ast-üst ilişkisi vardır. (Tumuyle kurmaca olan sıra duzenlerinin insanla-

rarası ilişkilerde, o da bilgiye dayalı olarak ancak varolmasından söz edilebilir; ya da istenen budur.)

Felsefe öğretimini bilinçli bir biçimde yaygınlaştırmada iki tür amaç söz konusudur. Tümüyle öğrenciyi hesaba katan birinci amaç doğrultusunda, öğrenilen, eğitimi alınan uzmanlık alanının felsefi temellerini anlamak, kavramak son derece önemlidir. Bu yolla, öğrenim/öğretim konusunun kuramsal tabanının ne olduğu üzerinde öğrencide bir bilinç uyanışı sağlanabilecektir. Herhangi bir bilgi dalı, böyle bir bilinç uyanışını, kendi iç yapısına sıkı sıkıya bağlı kalarak gerçekleştiremez. Felsefi bakış, felsefenin sürekli eleştirici, yorumlayıcı ve araştırıcı tutumu, bilgi dallarının "aklı, rehberi, yolgöstericisi" olmak gibi bir işlevi üstlenebilir. Örneğin, en geniş anlamında bilim felsefesi böyle bir etkinliği gerçekleştirmektedir. Öyleyse, felsefe aracılığıyla, öğrenim/öğretim konusunun kuramsal yönü daha iyi kavranabilir ve öğrenci konumundaki kişi, neyi, niçin öğrendiğini daha iyi kavrayabilir. Bu nedenle, öğrenimi görülen alanın öznitelikleri felsefi bir bağlamda verilebilir. Örneğin tarih öğrenimi gören bir öğrenci, tarihin neliği, sınırları konusundaki genel bilgileri felsefi bir bakış açısı altında edinebilir.

İkinci amaç ise, hangi alanda öğrenim görülüyorsa, bizzat o alana ilişkin felsefe disiplininin soru ve sorunlarının öğrenilmesinin, mesleki bilgileri edinmede ve içselleştirmede sağlayacağı yararlarla ilgilidir. Yine tarih örneği alınacak olursa, daha derinlemesine bir çalışmayla tarih felsefesi, tarih metafiziği, tarih bilimi, tarih biliminin felsefesi arasındaki ilişkiler üzerinde durmak, tarih ya da tarih bilimi öğrenimi gören bir öğrenci için son derece zihin açıcı olacak ve onun yaratıcılığını artıracaktır.

Doğa bilimleri alanında öğrenim görenler için doğa felsefesi ya da daha ayrıntılı bir düşünüş biçimiyle, fizik felsefesi, biyoloji felsefesi büyük yararlar sağlayabilir. Dil/dilbilim alanında öğrenim görenler için dil felsefesi, dilbilim felsefesi; sosyoloji, antropoloji öğrenimi görenler için insan felsefesi, kültür felsefesi ya da toplum felsefesi dersleri, onların konularına farklı açılardan yaklaşabilmelerinde büyük ölçüde yardımcı olabilir. Hukuk öğrenimi görenler için, başta hukuk felsefesi olmak üzere, etik ve onun yanı sıra, felsefi temellere dayalı insan hakları dersi sanırım hukuk gibi toplumda son derece önemli rolü olan bir alanda çalışacak insanların daha sağlıklı düşünmelerini; bu alana ilişkin sorulara çok farklı açılardan da bakabilmelerini sağlayabilecektir.

Günümüzde olup bitenlerle ilgili yorumların, anlama çabalarının büyük bir hızla bireylere, topluma iletilmesi büyük bir önem taşımaktadır ve bu iletme çabaları kamuoyunun oluşmasında belirleyicidir. Hatta tam da bu noktada, iletişim ortamında yer alan -daha doğrusu yer verilen- konuların bireylerin düşünme gündemlerini doğrudan etkilediği açıkça görülmektedir. Çok sık kullanılan bir terimle "medya" büyük ölçüde belirleyicidir. Bu nedenle, büyük bir sorumluluk üstlenen medya mensuplarının dil kullanımına özen göstermesi gerekmektedir; ayrıca "özel yaşam"la, "kamusal yaşam"ın sınırlarını çizmede etiğin onlara sağlayacağı yararlar, yapacağı uyarılar son derece önemlidir. Evrensel nitelikli etik değerlere ilişkin bilgi kuşkusuz sadece medya alanında çalışacak bireyler için değil, başta politikacılar olmak üzere, tüm toplum bireyleri için gereklidir. Örnekleri çoğaltmak mümkün; yukarıda verilen örneklere ek olarak, sanat alanında öğrenim görenler için sanat felsefesinin; eğitim alanında öğrenim görenler için de eğitim felsefesinin taşıyacağı önemi kestirmek daha kolay olacaktır sanırım.

Öyleyse, yükseköğretimdeki tüm öğrenciler, felsefi temellere dayalı genel öğretim programlarının yanı sıra, kendi meslek alanlarıyla doğrudan bağlantılı bir felsefe disipliniyle tanıştıkları takdirde, dar uzmanlık kalıplarının dışına çıkabilirler; insanlığın bilgi birikiminin farkına varabilirler; daha yaratıcı olabilirler; olup bitene daha geniş bir görüngeden (perspektiften) bakma alışkanlığını edinebilirler.

Somut örneklerle amaçları sergilenen böyle bir öğrenim/öğretim modeli ilkin, bünyesinde felsefe bölümü bulunan üniversitelerde başlayabilir ve zamanla, tüm üniversiteler için programlar oluşturulabilir. Yeter ki bu konularda *gerçekten* düşünmeyi, proje üretmeyi önemli bir etkinlik olarak gören bireyler, öğreticiler, karar verme yetkisini elinde bulunduran kişiler bir araya gelebilsinler.

Toplumumuzdaki açmazların giderilmesi için çoğun önerilen maddesel tabanlı çözümler kuşkusuz gerekli ama yeterli değildir. Yeterli olanı sağlayacak olan, bireyleri gerçek kişi ve yurttaş konumuna yükseltebilecek önlemlerdir. İnsanı ilkin birey, ardından da kişi ve yurttaş kılmada, bilimsel doğruları da hesaba katan felsefe öğretiminin ve felsefi eğitimin payı buyüktur. Boyle bir öğretim/eğitim ülküsü her türlü ayrımcılığı aşarak, birçok insanın ortak bir zeminde birleşmesini sağlayabilir; kısa erimli çözümlerin, bireysel kurtuluşların, aslında çıkınaz yollar olduğu-

nu, başka bir deyişle "yolsuzluk" olduğunu gösterebilir. Böyle bir eğitim, "bireysel kurtuluş"un "sanal bir gerçeklik"ten başka bir şey olmadığını; kurtulduğunu sanan insanların da olsa olsa sanal bir gerçekliğin "özne"si olduklarını sergileyebilir. Öyleyse daha fazla geç kalmadan yaşamın içinden çıkan felsefeye eğitim/öğretim alanında yol açmayı deneyelim.

FELSEFE AÇISINDAN DİL/DİL AÇISINDAN FELSEFE

Başlıktan da anlaşıldığı gibi, burada iki ana eksen söz konusudur. Felsefe-dil ilişkisi birinci ana ekseni; dil-felsefe arasındaki ilişkiler de ikinci ana ekseni oluşturmaktadır. Bu ilişkileri birbirinden az ya da çok farklı birkaç savdan yola çıkarak açıklamak olanaklıdır. Ancak anasavları ve savları ortaya koymadan önce, burada sözü edilen iki ana terimin/kavramın (felsefe ve dil) belirlenmesi gerekmektedir.

Felsefe; dışdünya, düşünme ve dil arasındaki ilişkileri çeşitli savlara dayalı olarak çözümleyen, inceleyen bilgisel bir etkinliktir. Felsefenin daha baştan dille bağlantılı olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlantı, her şeyden önce felsefenin bir bilgi olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü her türlü bilgi, bu arada da kuşkusuz felsefe bir bilgi olarak dilsel bir yapıda oluşturulur, sunulur, aktarılır. Ayrıca felsefe, dilin diğer varolan alanlarıyla ilişkilerini inceleme konusu yapar. Burada örtük olarak şu sav dile getirilmektedir: Felsefe, dili doğrudan doğruya incelemez. Tam da burada dilin felsefece, felsefe açısından ne biçimde incelenebilirliğini -yeniden bu noktaya dönmek üzere- bir ölçüde verdikten sonra, dilin tanımını ve hangi bilimsel etkinlikçe incelendiğini, özellikle yüzyılımızı göz önünde bulundurarak göstermeye çalışmak gerekmektedir.

Dil; Ferninand de Saussure'den beri, dilbilimin konusudur. Sözlüklerin tanımsal yaklaşımlar bakımından oldukça nesnel nitelikleri içermesinden dolayı, dile ilişkın tanımı da bır sözlük çalışmasından derlemek yerinde bir tutumdur. *Açıklamalı Dilbilim Terimleri Sözlüğü* çağımızdaki -

tanımsal-yaklaşımların ortak bileşeni olarak şöyle bir tanım denemesinde bulunuyor: «Belli bir insan topluluğuna özgü, çift eklemli sesli göstergeler dizgesi. F. de Saussure'ün yaptığı ve birçok dilbilimcinin benimsediği ayrıma göre, dilyetisinin toplumsal ürünü olan dil, bu yetinin bireylerce kullanılabilmesini sağlayan ve toplumca benimsenmiş olan uzlaşımsal bir düzendir. (...) A.Martinet'nin ünlü tanımına göre "bir dil, insan deneyiminin, topluluktan topluluğa değişen biçimlerde, anlamsal bir içerikle sessel bir anlatım kapsayan birimlere, başka bir deyişle anlambirimlere ayrıştırılmasını sağlayan bir bildirişim aracıdır; bu sessel anlatım da, her dilde belli sayıda bulunan, öz nitelikleriyle karşılıklı bağıntıları bir dilden öbürüne değişen ayırıcı ve ardışık birimler, başka deyişle sesbirimler biçiminde eklemlenir."» (B.Vardar yönetiminde: N.Güz, E.Öztokat, O.Senemoğlu, E.Sözer, ABC Kitabevi, İstanbul, Ankara, İzmir, 1988, s.75). Burada tanımı verilen dil, doğal dildir. Bu yazı çerçevesinde felsefe ile ilişkilendirilen de, doğal dildir.

Günümüzde birçok dilbilimcinin benimsediği bu tanımdan da anlaşıldığı gibi, dilin toplumsal/soyut, bireysel/somut yönü vardır. Belli bir doğal dil, o dili kullanan bireylerce ancak kullanım sürecinde somutlaştırılır. Herhangi bir dili tam anlamıyla hiç bir eksiği olmamacasına kendinde taşıyan, somutlaştıran bir özneyi tasarımlamak olanaksızdır. Düşünen varlık olarak insan, bu bağlamda birey, gereksinimleri doğrultusunda, toplumsal ve soyut olan dil dizgesinden bir aracı ortam olarak yararlanır. Ancak birey dilden her yararlanışında da kullandığı doğal dilin kendine sunduğu olanaklar çerçevesinde dil dizgesini somutlaştırır; başka deyişle söylem durumuna getirir. Dilsel ögelerin anlam kazanması, anlam iletiyor olması da ancak bu noktada olanaklıdır. Dilsel imler ilkin gücül (potansiyel) olarak anlam taşırlar; onlar ancak birilerince (somut öznelerce) kullanıldıkları andan başlayarak seçilen belli bir anlamı iletmek üzere *gerçekten* varolurlar; somut duruma geçerler.

Dilin söylem olarak varoluşunda dilsel ögelerle, başka deyişle dilsel imlerle çeşitli düzlemlerde varolma imkânını içinde taşıyan yapı ya da yapılar arasında bağlantı kurulmaktadır. Bu bağlantılar aracılığıyla anlam iletilmektedir. Felsefe işte temel olarak bu işleyişin nasıl gerçekleştiği üzerinde durmaktadır. Yukarıda tekrar gelineceği söylenen nokta burada artık söz konusudur. Bu noktayı, felsefenin başka bir işlevsel yönünü anımsatarak ve buradan yola çıkarak açıklamak mümkündür.

Her felsefi yaklaşımın kendi içinde tutarlılık ilişkisini gözetmek üzere birtakım savlardan yola çıktığı bilinmektedir. Bu savlar, mantıkça tüketici biçimde anaçizgileri goz onünde bulundurularak gösterilebilir. "Anasavlar hangi bağlamlarda belirıyor?" ve "Bunların ıçerikleri nedir?" sorusu birinci soruyu oluşturabilir: Dışdünya, düşünme, dil ilişkileri nasıldır? Dışdünyada varolan, kısaca varolan ne zaman gerçek anlamdaki varlığına kavuşmaktadır? Başka bir deyişle, varolan ile düşünme arasındaki ilişki nasıldır? Bu ilişkide özellikle düşünmenin payı nedir? Dikkat edilirse, burada son derece genel sorular dile gelmektedir. Farklılıklar, ancak yanıt aşamasında -şimdiden söylemekte yarar var, yandaşı olunan ya da kurulan felsefi söylem aşamasında- kendini göstermektedir. Sorular ortak ve hatta öznesiz, ancak yanıtlar bireysel ve özneye bağlıdır; bir anlamda da özneldir.

Varolan kendinde, kendi başına varolma açısından vardır, ama o kadar; herhangi bir varolan ancak belli bir özneyle, düşünenle karşılaştığı zaman gerçekten varolabilir. Varolanın anlamlandırılması, bir özneyle karşılaşmasıyla olanaklıdır. Herhangi bir özneyle -henüz- karşılaşmamış bir varolanın (herhangi bir varolanın) gerçekten varolması olanaksızdır.

Düşünme, ancak bireysel olarak gerçekleştirilebilen bir etkinliktir. Kimse kimsenin yerine düşünemez; düşünme ediminde daha önceden kazanılmış kavramlar -düşünsel çerçeveler- aracılığıyla varolan duyumlanır, ardından da algılanır ve sonra da anlamlandırma edimi gerçekleşir. Öznelerarası iletişimsel ilişkilerde büyük ölçüde anlam iletme, dil-dilin bireysel kullanımı olan söylem- üzerinden gerçekleştiğine göre dilin/söylemin yönelimi, iletiyi alması istenen/beklenen bireyin düşünme alanındaki -zihnindeki- kavramlardır. Söylem aracılığıyla, kavramlar alanı harekete geçirilmektedir; kışkırtılmaktadır. Böylece düşünme-dil bağlamının söylemde somutlaşmasının sonucu belirenler, düşunen tarafından. karşısındaki bireye, onun düşünme-dil bağlamını harekete geçirmek üzere ileti olarak gönderilir. Anlaşmanın sağlanabilmesi için benzer kavramsal yapının, ortak çerçevelerin her iki bireyde de varolması bir önkoşul olarak gereklidir. Söylemin yönelimi zihinsel olanadır; öyleyse dışdünya bağlamı, dolaylı olarak ancak aktarılabilmektedir. Anlam iletme çabası ve ardında -elden geldiğince- ortak anlam verme eylemi dolaylı olarak gerçekleşir. En büyük, en önemli felsefi sorunlar da bu alanda ortaya çıkar.

Burada varlıksal, düşünsel/bilgisel ve dilsel bağlamda dile getirilen-

ler, şu anasavları birer önkoşul olarak içermektedir, zorunlu kılmaktadır: Herhangi bir şeyin gerçekten *varolabilmesi* ancak bir öznenin düşünmesine konu olduğunda mümkündür. Varolanın *düşünülebilmesi* ve ardından da *bilinebilmesi*, düşünenin kavramlarıyla ve bu kavramlara dayalı olarak oluşan tasarımlarıyla bağlantılıdır. Düşünülebilenin/bilinebilenin başka öznelere/düşünenlere *iletilebilmesi* dilin özel/bireysel kullanımı olan söylemin öteki düşünende uyandırdığı, harekete geçirdiği, kışkırttığı kavramlarla ve bunlardan oluşan tasarımlarla ilişkilidir.

Bütün bu belirlemelerden sonra şu sorular sorulabilir; belki de bu sorular verilebilecek mümkün bütün yanıtların başlangıç noktasını oluşturur ve yine bu sorular, ileri sürülebilir tüm felsefi söylemlerin anlamlı oluşunu sağlayan temel sorulardır: Bir şeyi, ne ise o olarak düşünmek/bilmek olanaklı mıdır? Bilindiği ileri sürüleni, ne ise o olarak dil alanına geçirmek ve hatta başkalarına iletmek olanaklı mıdır? Bu sorulara verilebilir olan yanıtlar her bir felsefi görüşün özgül yanını, asıl niteliğini oluşturur. Genel olarak her bir felsefi görüş, temelde bu soruları sormakla ve tutarlılık ilişkileri içinde yanıtlar vermekle oluşur.

Temel felsefi sorular üç alan bağlamında oluşur ve yukarıda saptanan sorular en temel felsefi sorulardır. Her bir felsefi söylem de temelde bu sorulara yanıt vermeyi üstlenir. Başka bir deyişle bu sorular, her bir felsefi söylemin hareket noktasını oluşturur. Ortak soru bağlamlarının yalınlığına ve bir anlamda da sınırlılığına karşın, yanıt denemeleri karmaşık ve sınırsızdır; yanıtlar çok farklı seçenekler olarak ortaya çıkar. Böyle bir değerlendirme, felsefi soruların benzeşikliğini, evrenselliğini; yanıtlarınsa farklılığını ve bireyselliğini açıklar. Öyleyse tam da buradan, ikinci ana eksene geçmek olanaklıdır: dil açısından felsefe ekseni. Şimdiye değin oysa, felsefe açısından dil ekseni üzerinde duruldu.

Dil açısından felsefe deyişi, bütün bu önbelirlemelerden sonra yerini, söylem açısından felsefe deyişine bırakmalı; böylece dil-felsefe ekseni gündeme gelmelidir. Nasıl ki günlük dil düzeyinde, başka bir deyişle olağan ve doğal dil düzeyindeki iletişimsel ilişkiler, zorunlu olarak dilin bireysel yanını oluşturuyor ve gereksinimleri doğrultusunda bireyler dilden ödünç aldıkları ögeleri, imleri kullanıyorlarsa; benzer biçimde, felsefeyi bizzat yapanlar, felsefe dili diye adlandırılabilecek alandan, soruları/sorunları bağlamında dilsel ögeleri, imleri ya da felsefi terimleri alıp kullanıyorlar; böylece, özgün felsefe dillerini,başka deyişle söylemlerini

kuruyorlar. Nasıl ki gunlük yaşam dildeki deyış olanaklarını farklılaştırıyor, beliren yeni gereksinimler doğrultusunda, dil bağlamında alışılagelenin dışına çıkılıp yeni yollar deneniyorsa; aynı şekilde, felsefede de yeni yollar, yeni deyiş biçimleri, yeni terimler oluşturuluyor; dil ya da felsefi deyiş olanakları farklılaşıyor. Başka bir deyişle, yeni felsefi söylemler kuruluyor.

Bu yazı çerçevesinde dışdünya (dışdünyada varolanların oluşturduğu alan), düşünme ve dil arasındaki ilişkilerin nasıl, ne türden olması gerektiğine ilişkın anasavlar yeniden şöyle özetlenebilir: Dışdünya, tam da ne ise o olarak değil; zihindeki kavramlar ve onlardan oluşan tasarımlar aracılığıyla, onlara bağlı olarak düşünülebilir/bilinebilir ve bilme düzlemine geçirilebilmiş varolanlar gerçekten varolabilirler; varoluşları belirginleşir. Dil/söylem alanına geçirilen dışdünya ögeleri, onları düşünen birey tarafından daha da belirginleştirilir; üstelik bu belirginlik başkalarına iletilebilecek bir duruma gelir. Söylem ile dışdünya arasındaki ilişkinin düşünme (kavramlar alanı) üzerinden kurulduğu açıktır. Başkalarına, düşünen diğer varlıklara iletilen söylem, o bireylerdeki kavramları, tasarımları harekete geçirir; kışkırtır ve iki bireyin kavramlarının denk düşmesi durumunda ancak anlaşma ortamı doğabilir. Öyleyse, varolanları tam da olduğu gibi, ne ise o olarak düşünmek/bilmek ve yine onları o çerçevede dile getirmek olanaksızdır. Varolanların ne ise o olarak bilinemeyecekleri Yeniçağdan beri ileri sürülmekteydi; varolanların ne ise o olarak dile getirilemeyecekleri ise özellikle çağdaş felsefede kendine birçok yandaş bulmaktadır.

FELSEFENİN NE OLDUĞUNU ANLAMA ÇABALARININ GEREKLİLİĞİ ÜZERİNE

Boğaziçi Üniversitesi Felsefe Bölümü Başkanı Prof.Dr. Arda Denkel'in "Türkiye'de felsefe araştırmalarından bahsedilebilir mi?" (1) başlıklı yazısını büyük bir dikkatle okudum. A. Denkel "Türkiye ve felsefe" ilişkisini dünya ölçeğinde gösterme amacına yönelirken, Türkiye'de -Türk dilinde- yapılan çalışmaları da bir bakıma büyüteç altına alıyor. A. Denkel'in başlangıçta sorduğu soruları ve bu sorulara verdiği yanıtları bir kez daha gözler önüne sermekte yarar var: Dünyada oluşturulan felsefe çalışmaları -Dünya felsefesi- ölçü alındığında: a) Türk felsefecileri ne durumdadır? b) Türk felsefecilerinin çalışmaları daha doğrusu Türk dilinde yapılan felsefe araştırmalarının (felsefe araştırmaları deyişiyle ne denmek istendiği de ayrıca tartışılmalıdır B.Ç.) dünya felsefesinin zenginleştirilmesindeki payı nedir? Böyle bir karşılaştırma kuşkusuz, uluslararası duzleme çıkmak üzere gerekli koşulu yerine getirmiş yayınlar için söz konusudur. Ancak tam bir uluslararası nitelik kazanabilmek, içerikle de ilgili olduğundan, bir yazının sadece yabancı bir dilde [-üstelik bu eleştirel yazı çerçevesinde sadece İngilizce ölçü alınmış, diğer dillerde, örneğin Fransızca ve Almancada gerçekleştirilenler göz ardı edilmiştir sanırım; oysa "tüm nitelikli felsefe çalışmaları İngilizcede kaleme alınan yazılardır ya da İngilizce yayımlanan her yazı niteliklidir" yargısını temele almak söz konusu olmamalıdır diye düşunuyorum; A.Denkel de bir ölçüde böyle düşünüyordur. Ayrıca A. Denkel'in ikinci sorusu da bunu bir yönüyle göstermektedir-] yayımlanmış olması yetmemektedir. Fakat so-

run, dünya ölçeğinde ele alındığında, yayınlar sınırlıdır; sonuç gerçekten de pek iç açıcı değildir.

A. Denkel'e göre bu durumun birçok nedeni vardır ve bunlar da -ona gore- şu başlıklar altında toplanabilir: Felsefi düşünüş biçimi henüz yüzyıllık bir geçmişe sahiptir; toplum felsefeyle uğraşanlara hâlâ kuşkuyla bakmaktadır; felsefe eğitimi yeterli değildir; aydınlar felsefeyle uğraşanlardan salt amatörce bir tutum beklemektedirler; retorikle süslenmiş felsefe klişeleriyle yetinilmektedir; olağanüstü boyutlara varan övgü, felsefeyi uğraş edinenlerde giderek, felsefe yapma motivasyonunu azaltmaktadır.

Yukarıda belirlenen noktaların her biri üzerinde gerçekten de uzun uzadıya durmak gerekmektedir. Ne yazık ki Türkiye'nin "Felsefe haritası" henüz çıkarılamamıştır. Felsefenin her yönüyle incelenmesinin ne denli önemli olduğunu, A. Denkel'in bu yazısı bir kez daha ortaya koymaktadır.

Bu yazı çerçevesinde yine A.Denkel'den bir alıntı yaparak, felsefe yapmada ilkin neyin büyük bir gereklilikle ortaya çıktığına değineceğim. Adı geçen yazıda A. Denkel şu deyişlere yer veriyor: « Önemli başka bir nokta, Türkiye'de "felsefe" yaptığına inanan kimilerinin felsefenin gerçek içeriğinden hâlâ kaçınıyor oluşudur. Bu kesim, felsefe dizgelerinin içeriğini, filozofların düşüncelerinin mantıksal yapısını, felsefe kuram, sav ve argümanlarını tartışmak veya eleştirmek yerine, tüm bunları sanki bir kutu içine kapatıp, onlar hakkında "dışarıdan" söz ederek, felsefe tartışığına inanıyor. Birçok felsefecimizi ilgilendiren konular "Platon bugün yaşasa ne yapardı; Descartes fikirlerini ortaya attığında ne gibi bir ruh hali içindeydi, bu fikirler günümüzde hâlâ güncel midir, kadın haklarına, bilimsel, teknolojik gelişmelere ters midir uygun mu; felsefeci çevre ve kent sorunları hakkında nasıl düşünür; kültür yaşamında, toplumsal sorunlar karşısında, yozlaşma v.b. olgular önünde onun rolü ve görevi nedir; kavram mı insanı belirler yoksa insan mı kavramı?" gibi, daha ziyade "münazara" konuları.» (2)

Sorun, dönüp dolaşıp, felsefe olanla, felsefe olmayanı çoğunlukla karıştırmaya dayanıyor. Yine öte yandan sorun, bu konuda edinilecek bilincin açığa çıkmasında yoğunlaşıyor ve her şeyden once filozof kimliği ile ortaya çıkmayı amaçlayan kişinin, felsefeden neyi anladığını açık seçik olarak göstermesi gerektiği noktasında düğümleniyor. Öyleyse, henüz

ussal çerçevede oldukça yeni sayılan, toplumca yadırganan, çoğun amatörlüğü aşmamış görünen ve uğraşanların bir süre sonra gerçekten de başka araştırmalara kayması suretiyle epeyce fire veren felsefe çabalarında her şeyden önce, felsefe anlayışının belirgince ortaya konması gerekiyor. Felsefe tarihi bunun sayısız örneğiyle doludur. Her filozof, ya doğrudan ya da tüm eserine serpiştirilmiş bir biçimde felsefe anlayışını ortaya koyar. Bunu yapmadığı takdirde, o sadece A. Denkel'in felsefeden anladığı şeyi yapmakla yetinen bir felsefe teknisyeni olur ya da olacaktır. A. Denkel'in felsefe kutusu içinde çünkü, hep başkalarının düşünceleri vardır ve belirleyicidir; felsefe teknisyenine (felsefe yaptığını sanan kişiye) düşen iş de, farklı filozofların görüşlerini çarpıştırmak olacaktır. Ama tam da bu noktada sormak gerekir: "felsefeyle uğraşanın, felsefi tartışmaya girişenin felsefi bilinci ve felsefe anlayışı nerededir? Başka deyişle, salt felsefe teknisyeni olmamayı amaçlayan kişinin, felsefe anlayışı nedir? Felsefesini hangi kaynaklarla beslemektedir? En temel kavramları nelerdir? Hatta kavram denince neyi anlamaktadır? Ontolojisini nasıl kurmaktadır? Varolanın bilinebilirliği konusundaki görüşleri nelerdir? Varolanın dile getirilişine ilişkin temel sorunları nelerdir?" türünden sorular ve bunlara verilen yanıtlar, herhangi bir felsefe çabasının tabanını oluşturmaktadır. -Bu, felsefenin yöntemine ilişkin belirlemedir de aynı zamanda-.

Felsefenin ne olduğunu saptamaya ilişkin çaba, felsefe yapmaya girişen kişiyi sürekli ussal ve tutarlı olmaya çağırır. Böyle bir çaba da sonunda alanları birbirine karıştırmayı önleyeceği gibi, felsefe teknisyeni olmayı ya da başka filozofların görüşlerini iri delikli bir süzgeç gibi sadece geçirmeyi, aktarmayı -farkına vararak ya da varmayarak/varamayarak- amaçlayanları en aza indirebilir; ancak hiç kuşku yok ki böylelerine de yer yer ihtiyaç vardır: felsefenin öğretilmesi aşamasında. Dolayısıyla, A. Denkel'in dipnot 2'de getirdiği açıklama, beraberinde hiç de temeli olmayan bir değerlendirmeyi içermektedir: evet, sonunda engin denizlere açılacaksanız, kıyıda bir süre temkinli bir biçimde bulunmanız, ayağınızı sağlam bir zemine basmanız gerekmektedir. Yoksa «çilek» kalmaz. (Üstelik de bilinmelidir ki, uluslararası felsefe çevrelerinde hâlâ felsefenin ne olduğu güncel ya da tarihsel boyutta tartışılmaktadır. Örneğin, 1997 Ağustosunda Almanya'da (Erfurt) yapılacak X. Ortaçağ Kongresinde ana izlek "What is philosophy in the Middle Ages?"dir «Ortaçağda Felsefe Nedir?».)

Filozofun ruh halini anlama çabası, filozofun "felsefi kaygısı"nı anlama çabasına dönüşmelidir; bu kaygıların neler olduğunu da gerçek filozoflar bilir. Zamanın geçmiş adı verilen kesitinde felsefi söylemlerini ortaya koymuş olanlar, kuşkusuz felsefi kaygılar boyutunda "hâlâ güncel midirler?" diye sorgulanabilirler. Burada A. Denkel'e bir bakıma hak da vererek, ama öte yandan da, felsefi kaygıyı, sıradan ruh hali ile karıştırmayarak, bu işin yapılabileceğini, hatta yapılması gerektiğini ileri sürüyorum. Gerçekten de felsefe, kimi konularda aktarılan birtakım *anekdotlar* yumağı değildir.

Felsefenin konuca sınırlandırılıp sınırlandırılamayacağı noktasına gelince: felsefe konuca sınırlandırılamaz; felsefe her şeyi konu edinebilir. Filozof, felsefi bakış açısını -yöntemini- herhangi bir konuya yansıtma ustalığını gösterdiğinde, o konu artık felsefe açısından ele alınıyor demektir. Üstelik de, insani ve toplumsal sorulara/sorunlara yanıtların felsefenin ve hatta bilimin de dışında dini söylemlerde arandığı ve insan-kültür-toplum-tarih bilimlerinin tabanının felsefeyle değil de ilahiyatla döşenmeye çalışıldığı bir ortamda, felsefe yapanlara çok iş düşmektedir; yeter ki konular gerçekten felsefi boyuta taşınsın, bu bağlamlarda da felsefi kaygılar duyulsun, gelgeç zihinsel esinlerle ve boş retorikle yetinilmesin! Felsefede son amaç, yeni bir insan (bilen, eyleyen, değerlendiren, ideleştiren, simgeleştiren, kısaca anlam veren varlıklar olarak), yeni bir toplum yaratmanın koşullarını araştırmaktır. Filozof, insanı ve toplumsal sorunların -temelde bunlar, büyük ölçüde bilgi sorunlarıdır- tabanındaki, temelindeki açmazların kaynağına inmeli, felsefe en az bilim kadar sorumluluk üstlenmelidir. «Dünya problemleri karşısında (ki) felsefe» ne felsefemsi tutumlarla bir tutulmalı, ne dili güzel kullanmanın çekiciliği içinde yitip gitmeli ne de başka filozofların anasavlarını sadece serimlemeyi amaçlayan bir zihin cimnastiği olmalıdır. Günumuzun insanı olarak filozof, "sırça köşk"te yaşamıyor (yaşamaması gerekir); kendine yeni ama verimsiz felsefe kutuları oluşturmuyor (oluşturmaması gerekir). Filozof, hiçbir zaman, hiçbir dönemde sorumluluktan kaçmadı; kaçamazdı da ama sözüm kuşkusuz filozoflara; ne retorikçilere ne de felsefe teknisyenlerine!

Notlar:

(1) *Cumhuriyet Bilim Teknik*, 25 Ocak 1997, Sayı:514, s.8.

(2) a.g.y., s.8

"DİN AMİR, FELSEFE MEMUR"MU?

Son yıllarda, *Cumhuriyet Bilim Teknik*'te, felsefe kavramını, -toplum ve insanbilimlerini de içermek üzere- bilim kavramını birçok yönden ele alan; bilim-felsefe ilişkisini de bu arada gündeme getiren, tartışan yazılara da yer verilmektedir Ben de bu tartışmalara şimdiye değin, bilimde özellikle de toplum ve insanbilimlerinde yöntem sorunu bağlamında ve yapıca felsefeyi belirleme çerçevesinde olmak üzere iki ana eksende katıldım.

Prof. Dr. Yaman Örs'ün "Bilim kendisinin efendisidir. Peki Felsefe?" (CBT: 481) başlıklı yazısı, "Bilimlerde yöntem sorununa katkı" (CBT: 471) başlığıyla kaleme aldığım yazıya yanıt niteliğinde gibi görünüyordu. Yazar, benim felsefeye bilimlerin de üstünde bir görev yüklediğimi ileri sürüyor gibiydi ve yazısının sonlarına doğru, Hans Reichenbach'ın, bir düşüncesine yer veriyordu: "Bilim kendisinin efendisidir ve kendi sınırlarının ötesinde bir yetke tanımaz" (Metnin bütününü okumak isteyenler için: *Bilimsel Felsefenin Doğuşu*, Çev: C.Yıldırım, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1981).

Gerçekten de ne felsefe ne de bilim diğerinin efendisidir ya da kölesidir. İnsanın gerçekleştirdiği düşünsel ve bilgisel etkinlikler arasında değişmez bir sıradüzeni, hatta belli bir sıradüzeni kurulabilir mi? Bu etkinlikler arasında kuşkusuz belli bir etkileşim vardır; ama bu, onlardan birini otekinin kölesi ya da efendisi yapamaz. Böyle bir yaklaşım olsa olsa, varolanları da belli bir düzene göre sıralayan, sonlu-sınırlı evren tasarım-

larını kalkış noktası alan -örneğin, teolojik ve teleolojik- anlayışlarda kendine yer bulabilir. *Felsefi Söylem Nedir?* (1991, 1994), *Felsefeyi Anlamak Felsefe ile Anlamak* (1995) başlıklı çalışmalarımda bu konuları büyük ölçüde ele aldım. Felsefe ile bilim ve felsefe ile diğer insan etkinlikleri arasındaki ilişki karşılıklıdır; bunlardan hiçbiri diğerinin efendisi ya da kölesi değildir.

Yine "Felsefenin ne olduğu üzerine.. " (CBT: 517) başlıklı yazımda felsefede retoriğin gücünden yararlanılarak ve (din felsefesi ile dinsel felsefe ayırımını gözden kaçırarak) dinbilimsel bakışı temele yerleştirerek, felsefe ve bilim -özellikle toplum ve insanbilimleri- alanında birtakım çalışmaların yapıldığından söz etmiştim. Bu kısa yazıda ileri sürülen varsayımlar hiç kuşkusuz gelişi güzel ileri sürülmüş değillerdi; bunlar, bazı gözlemlere ve değerlendirmelere dayanmaktaydı.

Prof. Dr. Teoman Duralı, *Yeniçağ Avrupa Medeniyetinden Çağdaş İngiliz Yahudi Medeniyetine* (Dışkapak: *Çağdaş İngiliz Yahudi Medeniyeti*, İz Yayıncılık, İstanbul, 1996) başlıklı kitabının yayımlanışı dolayısıyla kendisiyle yapılan bir söyleşide şu görüşlere yer veriyor: «Bütün amacım, İslâm medeniyetinin yeniden felsefesini yapmak. Gazzali geçmişte yapmış bunu, ama bugüne yetmiyor. Ancak İslâm medeniyetini geçmiş haliyle tanıyoruz; bugün teşekkül etmiş değil. Humelar, Marxlar, İngiliz Yahudi medeniyetini analiz ederlerken, onlerında artık iyice biçimlenmiş bir yapı vardı. Benim önümde böyle bir yapı yok. Bu yapının kurulması gerekir ki, ben analiz edebileyim. Çünkü filosof taşeron değil mimardır. Fakat yapıyı belirleyebilmek için, ona bir şeyin ismarlanması lâzım. Dünyada en ağır sorumluluğun sırtına vurulduğu kişi, filosoftur. İslâm bize her şeyden önce haddimizi bilmeyi aşılamaktadır. Din duyuşunun temelinde 'edep' vardır. Nedir edep? Haddini bilmek. Haddin başında aklın yeri gelir. Aklı Allahla karıştırmak, hadsızliğin en feci tezahürüdür. Aklı Allahla karıştırma korkusundan dolayı aklı reddetmek de, Allahın talep ettiği görevi yerine getirmemek demektir. Bu durumun muvazenesi, dinin her zaman için amir durumda olmasıdır, memuru felsefe-bilimdir. Amiri iyi anlamak, memuru da iyi anlamak manâsına gelir.» (*Yeni Şafak Gazetesi*, 3 Haziran 1997).

Böyle bir düşünme tarzı gerçekten de yüzyıllar boyu insanlara egemen oldu; bu yol -kaba belirlemelere yol açan toptancı bakışların ötesinde daha yakından incelendiğinde görülebileceği gibi muhalif goruşlerın

de yer aldığı- Ortaçağda denenmıştı. Ancak insan kendini salt *inanç öznesi olmaktan kurtararak* bilgi öznesi ve giderek etik özne olarak yeniden belirledi, yeniden kurdu; asıl anlamında re-flexio'yu gerçekleştirdi. Ontolojik olmayan bir ontoloji ile insani bireyi de içermek üzere, 'birey'in önemi anlaşıldı. İlkin düşünsel bağlamın, ardından da dil bağlamının içerdiği sorunlar düzleminde insan dünyası yeniden biçimlendirildi. Bu yeniden kurma işini de hiç kuşkusuz, özgürleşmiş bireyler, özerk kişiler gerçekleştirdiler. Asıl anlamında bilim, felsefe ve sanat onların ürünü oldu. Bu kişilerin ortak bileşeni/bileşenleri de şudur: olup biteni sorunları görecek şekilde gözlemek, onlar arasındaki bağlantıları kurmak, bilim -ve bir anlamda da felsefe etkinliği- söz konusu olduğunda, olup bitenlere dayalı, nedensel ilişkileri öne çıkaran açıklamalar yapmak; yoksa mutlak özne, ya da "amir" aramak değil.

Salt retoriğe sığınılarak ileri sürülen görüşler, kimileri için ilginç ve hoş görünebilir; çünkü günümüzde ortak gündem her türlü olumsuzluğun faturasını modernlik, evrim ve akraba kavramlarına ve bu kavramların belirginleştiği Yeniçağa çıkarmak. Ancak bu görüşler, ülkemizde kök salan ya da kök salmaya çalışan felsefenin, bilimin, sanatın önündeki en büyük engeldir. Düşün dünyamızın "Felsefe-bilim memurları"na değil, filozoflara, başka deyişle özerk kişiliğini bu alanda gösteren insanlara ihtiyacı var.

- II -

NESNE DURUMLARINA İLİŞKİN KAVRAMLARA VE BAŞKA KAVRAYIŞ ÖRNEKLERİNE FELSEFE İLE BAKMAK

"CREDO"DAN "COGITO"YA, "COGITO"DAN "CREDO"YA

İnsan akıl ile inanç arasında, kimi zaman ağırlıklı olarak birbirinden yana kimi zaman da ötekinden yana olmak üzere gidip gelen bir varlık. Antikçağda "mitos-logos" ikiliğini yaşayan insan, daha sonraki dönemlerde benzer tutumunu sürdürmektedir. Öte yandan insanı şu ya da bu yanıyla belirleme çabaları öteden beri, özellikle felsefenin asıl gündemini oluşturmuştur. Her zaman olmasa da filozofların yeni bir insan, yeni bir toplum tasarımıyla son amaçlarını belirlemeye çalışmaları, ister istemez onları birtakım belirlemelere götürmüştür. "İnsan nedir?", "İnsanı insan yapan nedir?" sorusu bu bağlamda en temel soru gibi görünmektedir filozof için. Bu belirlemeler içinde de en yaygın, en etkileyici olanı, insanın akıl varlığı olması, düşünen varlık olması gibi deyişlerde anlatımını bulmaktadır. Akıl, düşünme insanı insan yapan özgül ayrım olduğuna göre aklın yönelimi de kendisi gibi olana, varolanı varolan yapan şeye doğrudur. "Benzer benzeri" bilir ilkesi gereğince, akıl da düşünme de kendisi gibi olana yönelir. Başka bir deyişle, akıl ve onun edimi olan düşünme insanın en temel yönüdür; işte bu temel yön, kendisi gibi olana; her türlü varolanın asıl taşıyıcısı olana onu bilmek üzere yönelmektedir. Böylece, bilen ile bilinen arasındaki ortak temel, belirginlik kazanmaktadır; başka deyişle bilme de böyle, bu yolla gerçekleşmektedir.

Bu türden bir usavurmada, akılyürütmede bilen ile bilinenin özce aynı olmasından daha doğal bir şey yoktur. Varolan da bilen kadar ussaldır. Daha ileri bir deyişle varolan ussal, ussal olan da varolandır. Böyle bir be-

lirleme, uç noktada idealist-rasyonalist bir tutuma ilişkin belirlemeden başka bir şey değildir. Varolanların varolması da, bilinmesi ve dile getirilmesi de akla bağlıdır. Bu yaklaşım Herakleitos'un *logos*'unda en güzel anlatımı bulmaktadır: "Logos, çokanlamlı bir sözcük: 'dikkat', 'değer biçme', 'ilişki', 'oranti', 'ölçü', 'varlık nedeni', 'neden', 'açıklama', 'tümce', 'bildiri', 'tanım', 'gerekçe', 'usavurma', başka sözcüklerle birleşerek ya da türetme yoluyla 'koyma', 'yayma', 'toplama', 'hasat' anlamlarına geliyor. Çağımızda Martin Heidegger (1889-1976) bu sözcüğün özellikle son andığımız 'koyma', 'toplama' vb. gibi anlamlarına dikkat çekerek onu yüzyıllardır süren uykusundan uyandırmayı başardı. Heidegger bu sözcüğü Grekçede bir felsefe kavramı olarak ilk kez kullanan Efesli Herakleitos'un görüşlerinin ilginç yorumunu yaparak şunu gösterdi: 'logos' sözcüğü gerçi dille 'akıl'ın ilişkisini dile getirmektedir. Yine de 'akıl' dediğimiz şeyin de nereden geldiğini, onun asıl özünü araştıracak olursak bu ilişkinin sanıldığından daha da yakın ve sıkı olduğunu görürüz. Aklın öz kaynağı 'varlık'tır. 'Logos' dil ile 'varlık'ın içiçe geçip bir top olmasını anlatmaktadır bize." (1)

Aklm, insanın bir formu, özü olarak insanı insan yapan en temel öge olarak kendini göstermesi ve bu aklın da varolan herşeyde kendine benzer bir özü araması düşünce tarihinin hemen her döneminde başka bir kılıkla ortaya çıkmıştır. Akıl ve bunun en belirgin edimi olarak düşünme, giderek özne, düşünen varlık kavramlarını birey, kişi kavramlarını gündeme getirmiştir. Düşünen bireye varış, çok uzun bir zaman gerektirmiştir.

Düşünce tarihi, bir bakıma insanın birey oluşunun, kişi oluşunun giderek yurttaş oluşunun bir tarihidir. Böyle bir tarih ancak düz bir çizgi izlemiyor ve hiç de yalın değil: burada, çözümlenmesi gereken karmaşık ilişkiler söz konusu. Bu durumda şu belirlemelerde bulunmak aydınlatıcı olacaktır.

Akıl -inanç; bireysel özne-mutlak özne, düşünme-inanma türünden nirengi noktalarını belirlemek olanaklıdır. İnsan dünyasında bunlar zaman zaman ya da sırasıyla ağırlıklı olarak gündeme gelmişlerdir, gelmektedirler.

Bireyin, tek insanın çoğu zaman bir toplum varlığı olduğu gözden kaçırılır; bu da bilerek, bilinçli olarak yapılır çoğunlukla. Çünkü asıl

amaç, insanın daha iyi anlaşılabilmesidir. Varolana yönelen insan kuşkusuz, bir toplum, tarih, kültür varlığı olarak varolana yönelir. Buna karşın, onun özgül yanını/yanlarını belirlemek üzere, toplum, tarih, kültür varlığı olduğu âdeta paranteze alınır. Birey olarak, ne ise o olarak ortaya konmaya çalışılır insan. İşte böyle bir yaklaşımda ona ama sadece ona özgü olduğu ileri sürülen bir yöndür akıl. Akıl, insanın kendi dışındaki yapılara onları bilmek, kavramak, anlamak üzere yönelişinde, oluşturduğu, yarattığı, bizzat yaptığı herşeyi gerek oluşturmasında, yaratmasında, yapmasında, gerekse de onları bilmesinde kavramasmda aracı olan en belirgin özgül ayrımıdır. Akıl, insanın etkinliğidir onu asıl var kılandır. Akıl deyiminin yerine yer yer zihin deyişi de geçebilir. Hatta daha eski bir terminolojiyle, ruh da denebilir. Ruh, zihin, düşünme, bilme etkinliklerinin yer aldığı bir alan gibidir âdeta. Akıl, us deyişi, hep bir düzen fikrini de gündeme getirir. Bilenin ussal oluşuna ilişkin söylemler, giderek varolan herşeyin bir ussallığı olması gerektiği savının ortaya atılmasıyla, varolan düzenin salt insan usunda değil, dışdünyanın kendisinde de varolduğu anlayışının gündeme gelmesine yol açmıştır. Buna göre herşey bir düzene göre olup bitmektedir. Bu düzenin, evrensel düzenin düzenleyicisi ilkin ona içkin iken, daha sonraları aşkın, onun dışında yer alan mutlak bir varlık olarak görülmüştür. Böylece varlık kavramı en yetkin olarak bu aşkın varlıkla özdeşleştirilmiş ve bu varlığa ilişkin tutumun da onu bilmekten çok inanmaya izin verecek şekilde olduğu öne sürüşleri ortaya çıkmıştır. Aklm, düşünmenin karşısında ya da yanında olmak üzere inanç ve inanma burada söz konusudur. Aklın yöneldiği yapılar kendisiyle belli bir kesişme noktasında olan yapılardır; inanmanın, inancın yöneldiği yapılarla da inanan varlığın, insanın bir kesişme noktasının olması gerekir; başka deyişle ortak paydalarının olması gerekir. Paganlıkta bu ortak payda ya da paydalar seven, nefret eden, kıskanan, aşık olan tanrı, tanrıça tasarımlarında mitologya'da kendine yer buluyordu. Aşkın varlık, dünyayı, dışdünyayı, eylem alanını aşan varlık için durum ne olacaktır? Akılla yaklaşmak mümkün müdür böyle bir yapıya? Tek tanrıcı dinler Kutsal Kitapları aracılığıyla, peygamberler aracılığıyla bu bağlantıyı kurmaya; hatta yer yer, bütün bu oluşumların akılla kavranılabilirliği üzerinde durmaya çalışmışlardır. Kutsal Kitapların soylemleri, içeriklerinin akılla da kavranılabilir olduğu konusunda, yandaşlarına birçok ipucu vermektedir. Ancak bu tutumlarda daha çok, sorgulamadan inanma edimi ağır basmaktadır

Inanma da düşünme gibi bir insan edimi. Antropolojik verilere göre de hiçbir insanda eksik değil inanma edimi; her zaman yüce, aşkın bir varlığa inanma şeklinde olmasa da daha günluk yaşamda bile bu edimin gerçekleşmediği bir dünya düşünmek olanaksız. Her an kuşku, her an sorgulama, herşeyden şüphe duyma, insanın her an bastığı zeminin kaydığını hissetmesi ve bu kaymanın belirsizliği içinde yaşamaya zorlanması son derece zor bir durumdur; dahası hastalıklı bir durumdur Öyleyse bütün insanların özgül ayrımlarından biri insanın inanması aynı zamanda ve inanç içeriklerini günlük hayatta da daha yüksek, din gibi bir planda da düşünmesine konu yapması, salt edilgin bir inanma edimiyle yetinmemesi de yine insani bir tutum.

Bir bakıma insan dünyasında -ister kendine ister başkasına dayalı olarak- akıl eksik olmadığı gibi, inanma da eksik değildir. İnsan dünyasında inanmanın birkaç biçimini görmek olanaklıdır. T. Mengüşoğlu'ya göre inanmanın üç biçimi vardır: "1. Dış faktörlere bağlı inanma; 2. İmmanent inanma; 3. Refleksiyona dayanmayan inanma. Birincisi sanayicinin, mimarın, tüccarın inanmasıdır; ikincisi teknikçi ile bilim adamının inanmasıdır; üçüncüsü ise günlük hayattaki inanmadır." (2)

Refleksiyonlu, yönetilen inanma ise doğaüstü olan birşeye inanmaktır. "Gerek dinde, gerekse bilgi teorisinde insanla obje, insanla doğaüstü varlık arasında ilişki kurmak, yani dinde doğaüstü varlığı, bilgi teorisinde objeyi kavramak önemlidir." (3)

Ne tek bir insanda ne de toplumda inanma eksik değildir; işte yönetilen inanma ile tarihin her döneminde karşılaşmaktayız. (4)

Ortaçağ denilen zaman kesitinde yaklaşık bin yıl boyunca insan dünyası dinsel boyutu büyük ölçüde ağır basan böyle bir serüven yaşadı "anlayayım diye inanıyorum", "aklı araştıran inanç" deyişleri belki de bu çağın en belirgin tutumlarını sergilemekte. Keskin bir mantıkla tam da akılcı bir tutumla bütün bunlar yapıldı. Bir bakıma hiçbir çağda ussal yaklaşımlar, akılcı tavır takınmalar eksik değil, ama nasıl bir akıl ve yine nasıl bir akılcılık? Asıl üzerinde durulması gereken konu bu.

Dar anlamda aklı kullanmak, insan da içinde olmak üzere herşeyi belli bir düzene sokmak, herşeye bu düzen gereğince bakmak. Bu anlamda akıl ile mantık eşdeğerlidir, mantıklı olmak, akla uygun davranmaktır; tutum ve davranışlarında aklı ölçü almaktır. Düşünce tarihinde böyle bir

aklı gerçekleştiren, birey olarak insandır; ancak böyle bir yeti tektanrıcı dinler bağlamında onların söylemleriyle de pekiştirilerek ya da onların söylemleri felsefeleştirilerek giderek yaratıcı konumdaki bir özneye, Tanrı'ya yüklenmiştir. Herşeyin yapıcısı ve yaratıcısı olan Tanrı aracılığıyla ussal düzen bütünüyle gerçekleşmektedir. İnsana düşen de yine Tanrı'nın yöneticiliğindeki akıl sayesinde bu düzeni anlamaya, kavramaya çalışmaktır. Böylece insani akıl Tanrı'ya, tanrısal akla bağlanmıştır. Ortaçağdaki akılcılık işte böyle bir akılcılıktır. Herşeyden önce tek yapıcı ve yaratıcı olarak Tanrı'nın varlığına inanma ve tümüyle bu sınırlar içindeki evreni akılla kavramaya çalışma ve böyle bir kavrayışı gerçekleştireceğine inanma; Tanrı'nın varlığına bile akılla kanıtlar getirme, akıl aracılığıyla Tanrı'yı kavramaya çalışma.

Aklın bu türden işlemlerle kendini sunuşu (daha önce de dile getirildiği gibi) büyük ölçüde Ortaçağa özgü bir tutumdur. Burada tanrısal akla, mutlak akla ve onun hem varetme hem de bilme edimlerini içinde bulunduruşuna tam olarak güvenme söz konusudur. Aklın doğruları ile inancın doğrularını birarada, içiçe görme burada söz konusudur.

Ancak henüz aklın, bilme yetilerinin eleştirisi üzerinde durulmamakla birlikte bilme yetisinin giderek ayrıştığı görülmektedir. Kutsal metinlerin içerdiği söylemler bir yana atılmamakta, tam tersine onları anlama çabasının getirdiği sorumluluklarla, "yaratılmış dünyayı" kavramak bu dönem filozofunun başlıca görevi olmaktadır. Varlıkla ilgili söylemler çoğun Tanrı ile ilgili söylemlerle; metafizik, tanrıbilimle karışır ya da metafiziğin konusu ile tanrıbilimin konusunun ne olduğu üzerinde tartışılır. Özellikle "varlık" ile ilgili tartışmalarda giderek Kutsal Kitap söylemlerinin iletikleriyle çoğun uzlaşmakla birlikte örneğin ilk felsefe anlamındaki metafizikle, dönemin dilbilgisi, mantık çalışmalarıyla beslenen dilsel çözümlemelerle, aklın doğruları ile inancın doğrularını ayrıştırma gibi bir noktaya gelinir. Bu arada hep varlığını sürdüren akılcılığa karşı bir tutum olarak belli bir tur panteizm ya da daha genel adıyla mistik tutumlar, herşeyin Aristoteles'in mantık, varlık, dil kategorileriyle açıklanamayacağını ileri süren düşünüş biçimleri ve adcı tutumlar Ortaçağ akılcılığını sarsmaya başlar. Dışdünya, düşünme, dil ilişkilerinde yeni bakış açılarının ortak bileşeni olan adcılık yavaş yavaş dışdünyaya yönelme, onun bireysel yapılarda kendini sunan varlığına bel bağlama, yeni akılcılık türlerinin belirlemesinde de katkılı olur.

Düşünen insana artık yeni bir akıl yeni bir araç, başka deyişle mantık gerekecektir. Ayrıca belki yine aynı doğrulara ulaşmak üzere kimi şeylerden kuşku duymak gerekecektir; hatta bu kuşkuyu son sınırlarına kadar vardırmak, Augustinus'un "yanılıyorum öyleyse varım" düşüncesini, "kuşku duyuyorum, düşünüyorum öyleyse varım" düşüncesine dönüştürmek ve bu çerçevede düşünme edimini, varolmanın (düşünen varlık olarak varolma) temeline yerleştirmek Descartes'ın başarısıdır "Credo"dan "cogito"ya geçiş; büyük bir dönüşümdür bu. Anlamak için inanmadan; anlamak, kavramak için düşünmeye dönüş. Bireysel özneyi öne çıkaran tutumlarla birlikte insanın anlama yetisini sadece doğuştan idelerle sınırlamama (Descartes); hatta bunları hiç mi hiç hesaba katmama (Locke); dil ve diğer kültür araçlarıyla insan dünyasına giren düşüncelerle, önyargılarla savaşma, bunları yoketmeye çabalama (Bacon), önceki yapıyı eleştirme büyük ölçüde de ana dayanaklarını bir yana atmaya çalışma; yeni bir yapı kurma, yeni dönemin başlıca idealleridir. İnsanı, insan doğasını keşfetme çabalarına girişme, insana yeniden özne olma olanağını açma Tanrısal ışığı, doğal ışık haline getirme. İşte bütün bunlar yeni dönemin başarıları. Ama öte yandan da bütün bu yeni oluşumlarla birlikte, insanın bastığı zemin kaymaya başlamaktadır. Ancak akıl, akılla aydınlanan akıl (5) uzunca bir süre daha kendini koruyacak nesnellik arayışları tanrısal bağlamdan insansal bağlama geçecektir. Akla ve aklın içeriğine ilişkin kuşkulu tavır, aklın kıyasıya eleştirilmesine yönelecektir (Kant). Önceleri bağımsız birer bilgi alanı oluşturan varlık metafiziğine ilişkin tutumlar eleştirilecek, sınırlandırılacak; bilgi ile ilgili, bilmenin koşulları ile ilgili saptayışlar öne çıkarılacaktır. Varlık metafiziklerinin insanın bilme yetisi ölçü alınarak gerçekleştirilen eleştirisi felsefede yeni bir dönemin başlangıçlarını oluşturacaktır. İnsan aklının öne çıkmakla yetinmeyişi, kendisini de eleştirmesi bu yeni tutumun en temel özelliği durumundadır.

Insanın doğayı keşfetmesi ve ona akıl aracılığıyla egemen olması, giderek böyle bir tavrın yolaçtığı olumsuz sonuçlar, akla bel bağlayan tutumların bu kez kıyasıya eleştirilmesine yol açmıştır. Aklın modern kullanımı bu kez alınan sonuçlardan dolayı bir yana atılmaya çalışılmaktadır. Aydınlanma, modernlikle birlikte insanlara hiç kuşkusuz daha iyi yaşanabilir bir dünya, daha nesnel daha hoşgörülü bir dünyanın sözünü veriyordu. Oysa sonuç savaşlar, yıkımlar, felaketler oldu denebilir. Ama öte

yandan şunu da düşünmek gerek; inançlar alanı da kutsal söylemler de insanlara umut, sevgi, paylaşma vaat ediyor. Ancak tarihin belli dönemlerinde din adına, kutsallıklar adına savaşlar çıkmadı mı? Öyleyse bu oluşumların arkaplanında daha başka nedenleri aramak gerek. Bu da antropoloji açısından, insanın "disharmonik" bir varlık oluşundan çekip çıkarılacak ipuçlarıyla olabilir. "İnsanda iyi ve kötüyü yapabilecek durumlarla, yani disharmonik durumlarla karşılaşma (...) temelini insanın değer duygusunda, onun bir olanaklar varlığı olmasında bulur. (...) İnsanın disharmonik bir varlık olması, onun başarılarının meydana gelmesinde, gelişmesinde önemli bir rol oynar. Bir kez, devlet kurma, din, çalışma gibi varlık koşulları, doğrudan doğruya, öteki insan başarıları ise bunlar dolayısıyla onun disharmonik bir varlık olmasına dayanır." (6) İşte İnsanın varlık yapısındaki disharmoni, insan dünyasındaki iyinin de kötünün de kaynağı oluyor. En iyi amaçları gerçekleştirmek üzere ortaya çıkan yapılar, sonunda insanların cehennemi olabiliyor âdeta. İnsan aklıyla, iyi olanı, yararlı olanı gerçekleştirebildiği gibi yine aklıyla en olumsuz olanı da yapabiliyor; başkalarının kötülüğü için çabalayabiliyor; işkence yapabiliyor; öldürebiliyor. Öte yandan insan, inançlar adına, dinsel güçler adına başka insanların yıkımlarına yol açabiliyor. İşte bütün bu tutumlar temelini insanın varlık yapısında buluyor, bulabiliyor.

Belki de aydınlanmacı tutumlar tam da bu noktada bütün eleştirilerin asıl hedefi olabiliyor. Böyle bir eleştiri karşısında günümüzde hâlâ aydınlanmacılığın misyonunu yüklenen bir insan ne diyebilir? Prof. Dr. Walter Jens, bildirildiğine göre, Almanya'nın yaşayan en önemli aydınlanmacısıdır. İşte kendisiyle yapılan ve Türkiye *Felsefe Kurumu Bülteninde* yayımlanan bir söyleşide, kendisine şöyle bir soru dizisi yöneltiliyor: "Kendinizi aydınlanma geleneği içerisinde görüyorsunuz. Aydınlanma, en gecinden 18. yüzyıldan beri, Lessing'ten beri bu ülkede hoşgörü, karşılıklı barışçı bir anlayış için uğraşıyor, akla güveniyor.

Aydınlanma, ya da akla guven boş mu çıktı? Hıtler öncesindeki yanlış gelişme neydi? Bugün de ırkçı saldırılara bakınca yanlış olan nedir?" Walter Jens'in cevabı ise şöyledir: "İmdi durum şu: Aydınlanmacı bir kişinin, eli tabancalı köktenci bir kişi karşısında şansı olamaz. Aydınlanma konusunda iki noktaya değinmek istiyorum.

Aydınlanmadan uzaklaşmak demek, efsaneye, kan ve toprak düşüncesine, yani salt akıldışına kaymak demektir. Kanımca, aydınlanmayla

onabiliriz de, ölebiliriz de. Ama aydınlanma da kendisini irdelemek zorundadır. Bunu Horkheimer'den beri biliyoruz. Zira, akılcı yollarla da, o feci, yok edici kamplar oluşturulabilir.

İkincisi, ki bu bana önemli görünüyor: Aydınlanma, salt *ratio* ile, usla özdeş değildir. Bildiğiniz gibi, 18. yüzyılda aydınlanma, kavrayış, izan karşılığıdır, onun özdeşidir. Ve kavrayış, izan içinde, duygu da vardır, coşku da vardır, yürekten ikna olmak da vardır.

Demek, aydınlanma yalnızca akla yönelmez, gönüle de yönelir. Gerçek aydınlanmacı, benim dalım olan retoriğin, bütün konuşmacılara sunduğu üç öğüdü izler:

İlkin, akılcı olarak, insanları gerçekle ikna etme yolunu ara! Kandırarak değil, ikna yoluyla.

İkincisi, insanları hoşnut kılıcı, eğlendirici bir yolla kazanmağa bak! Canileri alay yoluyla aşmak olanaklıdır. Kendi gülünçlükleriyle, kötü niyetli açmazlarıyla.

Üçüncüsü, gönüllere seslenip. insanları kazanmanın yolunu arayarak.

Sanırım, bu üçü doğrudan birbiriyle bağıntılıdır. Yalnız öğreticilik, ders vermek yetmez, yalnız eğlenceli olmak yetmez, yalnız coşku verici gerekçeler de yetmez. Bunların üçü bir araya gelmelidir. Gerçek aydınlanmacı, bu üç niteliği kendinde toplayandır. İşte bugün ülkemizde aydınlanmayı,en etkili, en anlamlı olarak böyle görüyorum." (7)

Özellikle içinde büyük savaşların yer aldığı ve bitmekte olan 20. yüzyıl insanı olarak Prof. Dr. Jens'e katılmamak mümkün değil. Günümüzde özellikle çok öne çıkan ve siyasal tutumları büyük ölçüde etkileyen çıkar ilişkileri birçok insani değerin, giderek insanın yok edilmesine yol açmaktadır. Değer duygusuyla donanmış olan insan, hem mutluluğunu hem de ölümünü, yıkımını hazırlayabiliyor. Akıl ve inançlar alanı ona bu yolları zaman zaman açabiliyor. Kör bir iyimserlik, Camus'nün deyişiyle "aydınlanmamış bir iyiyi isteme" insanların yıkımı olabilir ve "kötüyu isteme kadar zarar verebilir."

İnsanlar kutsal olan uğruna da zaman zaman olumsuz işler yapabiliyorlar. Bu alanda gerçekleştirilen ya da gerçekleştirilmek istenen zorlamalar, baskılar gözden ırak tutulmamalı. Akıl aracılığıyla bu tür durum-

lar da farkedilmeli, gerekli çözumlemeler yapılmalıdır. Dolayısıyla "cogito", "credo"dan önce gelmeli ve her zaman etkın olmalı o zaman daha iyi bir dünya, herkesin kendine bir yaşama alanı bulabileceği bir dünya olmaz mı insan dünyası? Bu hepimiz için ortak bir ütopya değil mi ve böyle bir ütopyaya gereksinmemiz yok mu?

Notlar:

1- Ö.Sözer, *Felsefenin ABC'si*, Simavi Yayınları, Istanbul 1992, ss.19-20.

2- T.Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988, s.201.

3- a.g.y., s.202.

4- a.g.y., s.203

5- N.Uygur *İçi Dışıyla Batı'nın Kültür Dünyası*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992, s.46

6- T.Mengüşoğlu, a.g.y., ss.290-291.

7- "Yüksel Pazarkaya'nın Walter Jens'le Söyleşisi Aydınlanmacının Çaresizliği", Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni, sayı:1. Kasım 1994, ss.7-8.

İnsan dünyası sanki, ussal/akla uygun tutumla, usdışı/akla karşı tutum olmak üzere, iki tutum arasında gidip geliyor. Felsefe tarihi böyle bir belirlemenin en iyi tanıklarından biri. Antikçağda *logos*, büyük ölçüde insan ve doğa dünyasına egemen ilke olarak kabul edilirken, giderek Platoncu görüşlerin -özellikle Yeniplatonculuk çerçevesinde- etkili olmasıyla, insan dünyasının bir tür içe kapanma dönemine girdiği görülüyor. Önplana çıkan tektanrıcı dinler bağlamında Tanrı, her şeyi yöneten, her şeyi bilen ve üstelik bilmek için duyulara hiç gereksinimi olmayan, tam güçlü bir varlık olarak, mutlak özne olarak tasarlanıyor. Bir yandan dinsel, öte yandan da Platoncu ve Yeniplatoncu çizgilerle bezeli görüşleriyle, dönüşümün filozofu olarak Augustinus beliriyor.

Augustinus, 'ben'ini, bir, sen-ben ilişkisi içinde Tanrı'ya bağlayan bir filozoftur; *İtiraflar*'dan alınan şu pasajlar bunu açıkça göstermektedir: "Efendi, sen büyüksün ve her türlü övgüye layıksın. Senin gücün büyüktür ve senin bilgeliğine sınır yoktur. (...) Efendi, bana bilme ve anlama gücü ver: Seni çağırmak mı yoksa seni övmek mi; seni bilmek mi yoksa çağırmak mı önce gelir? Ama seni bilmeden kim seni çağırabilir? Öyleyse seni bilmek için seni daha çok çağırmak mı gerekir? Ama inanmadan nasıl çağıracaklar ya da bir bildiren olmadan nasıl inanacaklar?" (1) Bu yapıtta Augustinus, Tanrı'yı mutlak hakikat olarak görür; Tanrı her türlü hakikatin güvencesidir; anlamın da dayanağıdır. Böyle bir söylem Ortaçağın II. Augustinus'u olarak kabul edilen Anselmus'ta doruklarına ulaşır.

Ancak XIII. yüzyılla birlikte, aklın hakikatleri ile inancın hakikatlerinin birbirinden ayrılmaya başlamasıyla, doğa dünyasının keşfedilmesiyle, bu tür tasarımların oluşturduğu gelenek de yerini karşıtına bırakmaya başlar. Böyle bir dönüşumde, birey olarak sadece insanın değil; tek olanın, bireyin, bir teklik içinde bulunan her şeyin önem kazanmasının büyük payı olmuştur. Böylece, bireyin öne çıkışıyla, geleneksel tutumun dışına çıkma da zamandaş olur. Öte yandan, düşünme geleneklerinin sorgulanması da en iyi örneğini tümeller tartışmasında bulur. Yapılan tartışmalarla, asıl geleneksel düşünme biçimi olan kavram gerçekliği, büyük aşınmaya uğrar. Bir bakıma böyle bir tartışmada katedilen mesafe, düşünenlerin sağlam dayanak noktalarını yok eder.

Felsefe dünyasına yavaş yavaş girecek olan, bundan böyle kuşkudur. Geleneksel düşünme doğrultuları karşısında duyulan kuşkunun sonunda, artık mutlak öznenin karşısına, bireysel, empirik özne çıkacaktır.

Augustinus'taki Tanrı-İnsan ilişkisini, ben'e salt ben düzlemine indirgeyen güçlü özne kavramı, Descartes'ın felsefi söyleminin asıl temelini oluşturur. Her inanan kişi tarafından benimsenen Kutsal Kitap deyişi. Tanrı sferinden, insan sferine geçirilir. Çünkü Kutsal Kitaptaki, "Eğer İsrail oğulları bana, onun adı nedir diye sorarlarsa onlara ne diyeceğim? Tanrı şöyle cevap verdi: Ben, ben olanım; İsrail oğullarına böyle diyeceksin: beni size (var) olan o (Ben'im) gönderdi" (2) deyişi görüldüğü gibi, tamamıyle Tanrı bağlamındadır. Ortaçağın felsefi söyleminde "Ben", "ben olan", "varolan ben" Tanrı ile özdeşleştirilmiştir.

Oysa Descartes'la birlikte, "Ben'im", "Ben varım" belirlemeleri insan sferine aktarılmıştır. Augustinus'ta örneğin sen-ben bağlamında sen içerik olarak, insan açısından asıl ben'dir, ben olan'dır; tam olarak, mutlak olarak varolandır. İşte bu sen'in yani asıl ben'in nitelikleri, bireysel ben'e, empirik ben'e aktarılmıştır Descartes'la birlikte. Bu, geleneksel tutuma, sürüp gidene baş kaldırmaktan başka bir şey değildir. Bir yandan da böyle bir yaklaşım, sen'in (mutlak ben'in) ben'e götürülmesi olarak görülebilir ve felsefedeki tekben felsefesinin kuruluşu olarak değerlendirilebilir.

Descartes'ın neyi başardığına biraz daha yakından bakmak gerekiyor. Burada dikkati çeken kavramlar ya da öne çıkan kavramlar hangileridir? Birey, bilen özne, düşünen ben, düşünen şey, düşünen varlık, düşünme, yöntem, kuşku. Bütün bu kavramlar, modernliğin taşıyıcılarıdır.

G. Deleuze ve F. Guattari'nin *cogito* kavramına ilişkin çözümlemesi çok ilginçtir: "Bu kavramın üç bileştiricisi vardır; şüphelenmek, düşünmek. olmak (...). Düşünüyorum 'öyleyse' varım, ya da daha bir tamamlanmış olarak; şüphelenmekte olan ben, duşunüyorum, varım, ben düşünen bir şeyım. Bu, Descartes'ın anladığı haliyle, durmaksızın yinelenen düşünme olayı'dır. Kavram, B'-şüphelenmek, B"-düşünmek, B'"-olmak'ın (varolmak daha doğru görünüyor B.Ç.) rastlaştıkları bütün bileştiricilerden geçen, B noktasında yoğunlaşır. (...) şüphe (...) duyulur, bilimsel, saplantısal kuşku (...). Düşüncenin (Düşünmenin B.Ç.) kipleri için de aynı şey: duymak, ımgelemek, fikirleri olmak. Varlık, şey ya da töz tipleri için yine aynı şey: sonsuz varlık, sonlu düşünen varlık, uzamsal varlık. Bu son şıkta, ben kavramının yalnızca varlığın ikinci evresini alıkoyup, değişimin kalanını dışta bırakması dikkat çekicidir. Ama işte bu da, kavramın, 'ben düşünen bir şeyim'le, parçalı tümlük olarak kendi içinde kapanmasının işaretidir." (3) İşte böylece *cogito* bir içkinlik duzlemı olarak belirir. (4) Düşünen ben, özne alanı her türlü düşünüşün temeli yapılmıştır; Descartes'a göre ben, sadece düşünen bir şeydir, "yani, bir ruh, anlama yetisi ya da bir akıl; bunlar daha önce anlamını bilmediğim terimlerdi. O halde ben, gerçek ve gerçekten varolan bir şeyim; fakat hangi şey? Bunu söyledim: düşünen bir şey". (5)

Felsefesine açık seçik bir temel buluncaya kadar her şeyden kuşku duyması ve sonunda salt düşünen bir şey olarak varolduğu sonucunu elde etmesi, Descartes'm bir yandan tümüyle geleneğe karşı çıkmasında, öte yandan da özne oluşu doğrudan insana bağlamasında asıl belirleyici olandır İşte bu, düşünme edimının, aklın modern, başka deyişle kendine dayalı kullanımıdır. Ortaçağda da akıl söz konusu ama, bu, mutlak öznenin aklına bağlı bir akıldır; Ortaçağın genel düşünüş planına göre, mutlak özne salt anlama yetisidir. İnsan ancak tanrısal akla göre, tanrısal akla dayalı ya da bağlı olarak aklını kullanabilir. Descartes'ta ise bağımsızlaşan akıl henüz kendini eleştirmez. Böylelikle Descartes kesın aydınlanmacı tutum ile Ortaçağcı tutum arasında yer alır.

F. Bacon da yerleşmiş geleneklere karşı takındığı tavırlar bakımından önemli bir durak noktasıdır. Ona göre insan zihni önyargılardan, *ıdola* denilen yapılardan kurtulmalıdır. İdola ya da İdoller, yerleşik yanlışlar toplamıdır ve F. Bacon'ın yaptığı çözümlemeye göre bunların çok çeşitli kaynakları vardır Bunlar, insan soyundan, her insanın kendine özgü dünya-

sından, birarada yaşıyor olmaktan, başka deyişle toplumsal yaşamdan, iletişim aracı olarak dilden kavnaklanabilirler; yapılacak iş bunlardan sıyrılmaktır.

Böylece, Yeniçağı kuranların, daha önceki yaşama biçimlerine, tutumlarına, düşünme yollarına kuşkuyla, eleştiriyle baktıkları görülmektedir. Ancak nesnellik arayışını, felsefi söyleminin asıl amacı yapan, metafiziğe sınırlar getiren, yepyeni bir metafizik tasarımına ulaşan, hatta felsefenin sorularını ve felsefe yapma yollarını yenileyen, dönüştüren Kant, akılcı ve aydınlanmacı tutumlar içersinde en önemli olanını sergilemektedir. Kant alan metafiziklerine, diğer deyişle rasyonel teoloji, rasyonel kozmoloji, rasyonel psikoloji olarak belirlediği metafizik tutumlara savaş açmıştır. Felsefi söylemi, soruları ve yanıtlarıyla yeniden kurma çabasına girişmiştir.

Özneden, düşünen benden, bilme yetisinin çözümlenmesinden yola çıkan Kant, bu tutumuyla, kendinden önceki felsefeye karşı bir tavır takınmıştır "Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nin ikinci baskısının başına yerleştirdiği Bacon'dan alınma bir söz vardır: 'Kendimiz hakkında susuyoruz; ama burada ele alınan konuyu insanların kişiye özel bir inanç gibi değil de herkese gerekli bir yapıt gibi görmelerini ve onu burada bir imana (Sekt) veya herhangi bir arzuya göre benimsenmiş bir sistem temelinde değil de, tersine insan soyunun büyüklük ve esenliği temelinde ortaya koymaya giriştiğimizden emin olmasını diliyoruz.' Kant'ın *Salt Aklın Eleştirisi*'nde çalışmasını yönlendiren ses, gerçekten de budur." (6) Kant böyle bir sonuca ulaşmak için adeta Mendelssohn'un dediği gibi her şeyi kırıp döküyordu. (7) Aslında böyle olumsuz bir değerlendirmede Kant'ı yanlış anlamak vardı. Çünkü Kant böyle bir amaca ulaşmak için bazı şeyleri alt üst etmek zorundaydı. Böylesine kökten değişiklikler Kant'ın felsefi söyleminde öncelikli olarak, bilgi yaklaşımında, ardından da yapıp etmeler alanında ortaya çıkıyordu.

Bu çerçevede Kant'ın aydınlanmacılığını anlamak için onun bilgi ve ahlak felsefesine ilişkın tutumlarını gözler önüne -biraz olsun- sermek gerekiyor; böylece onun felsefi soylemında aklın bağlayıcılığının ne denli önemli olduğu ortaya çıkacaktır. Kant, felsefesine transsendental felsefe diyor, bu ne demek? Böyle bir yaklaşımın geleneksel tutumdan farkı ne? Felsefesinin özgül ayrımını veren şu kısa açıklama bunu açıkça gösteriyor: "Nesnelerle değil de, genel olarak nesneleri önsel (a prori) olarak bi-

lişimizle uğraşan her türlü bilgiye (r.V.55-B 25) Kant transsendental diyordu. Bu gibi kavramlardan kurulu bir dizgeye de (sistem) *transsendental felsefe* adını verir. Bu felsefenin konusu nesnelerin yapısı olmayıp, bu nesnelerin yapısı üzerine yargıda bulunan anlıktır, hem de yalnız önsellik (a prorilik) bakımından ele alınan anlık. Transsendental felsefe salt aklın bütün ilkelerinin bir dizgesidir. Böyle bir bilimi bölümlerken en çok dikkat edilecek nokta: 'İçlerinde empirik bir şey bulunan kavramlardan hiçbirinin' (r.V.58-b 28) bu bilime alınmamasıdır önsel bilgilerin büsbütün salt olmasıdır. (8)

Böylece Kant'la birlikte, çarpıcı bir biçimde özne bağlamında bilgi sorununun öne çıkarıldığı açıkça görülmektedir. Artık burada söz konusu olan, nesnelere dayalı ayırmalar, belirlemeler değil (örneğin, Ortaçağ ve Yeniçağdaki birçok metafizik tutumlarda olduğu gibi, varlığın tözsel olarak keşfedilerek özgül ayrımlarını belirleme çabası değil), bilme yetisine, özneye ilişkin belirlemelerdir: "Şimdi objelerin niteliğine dayalı bir ayırım yerine, yani duyusal ve duyularüstü evrenler düalizminin yerine, bilgi işlevlerinin bir ayırımı konuyordu ki, bu ayırım içinde 'objektiflik' denen şey, herhangi bir tarzda temellendirilebilen veya kendi başına olduğu iddia edilebilen bir şey olamazdı. Sınırlar artık 'mundus intelligibilis' (düşünce, anlık dünyası) ile 'mundus sensibilis' (duyu dünyası) arasında değil, tersine 'duyarlık' ve 'akıl' arasındaydı." (9)

Kant, bilgi ve eylem alanında, teorik ve pratik alanda nesnel oluşun koşullarını araştırıyordu; varolan her alanda yasalılığın peşindeydi. "Tüm geleneksel metafizik, objenin 'ne' olduğu sorusuyla işe başlarken, Kant obje hakkında 'nasıl' yargı verdiğimizden işe başlar. Geleneksel metafizik, öncelikle ve ilksel olarak nesnelerin herhangi bir niteliğinden zaten haberdar olunduğu bilinciyle hareket ederken, Kant her şeyden önce, obje hakkında böyle bir bilgiye sahip olduğumuz iddiasını, bilgi sferi ile obje sferi arasında 'bağ' kurmamızı sağladığı ileri sürülen şeyi araştırıp çözümler." (10)

Daha önce de söylendiği gibi Kant ahlak felsefesinde de eylemler alanının yasalılığını ortaya koymaya çalışır; böyle bir yasalılığın onsuz olunmaz koşulu ise, insanın özgür oluşudur, özerk bir varlık oluşudur. Eylem alanında aklın işlevi nedir? "Aklın pratik kullanılışında (...) akıl, tasarımların karşılığı olan nesneleri meydana getirmek üzere belirleyen -yani kendi nedenselliğini belırleyen- bir yeti olan ısteminin belirleme nedenle-

riyle uğraşıyor" (11) Kant ahlak felsefesinde ağırlıklı olarak, iyiyi isteme, ödev, özgürlük, ahlak yasası gibi kavramları ele alır. Ahlak felsefesindeki yasalılığın asıl dayanak noktası, insanın salt duyarlığı olan bir varlık olmaması ve salt duyular dünyası içinde de olmayışıdır. "Akıllı bir varlık, bundan boyle akılla kavranan dünyaya bağlı bir varlık olmakla insan, özgür bir varlık olmaktan başka türlü düşünülemez." (12)

Kant eylemler alanındaki işleyişi de yasaya bağlar; bu yasanın işlerliği ancak özerk, özgür olmayla gerçekleşebilir: "Öyle eyle ki, senin isteminin maksimi, hep aynı zamanda genel bir yaşamanın ilkesi olarak da geçerli olabilsin". (13) "Ahlaklılığın tek ilkesi, yasanın hertürlü içerikten (yani arzu edilen bir nesneden) bağımsız olmasından ve yine de kişisel tercihin sırf, maksimin alabileceği genel bir yasa koyucu biçim tarafından belirlenmesinden ibarettir. Bu bağımsızlık ise negatif anlamda özgürlüktür, oysa saf olarak pratik aklın bu kendi kendine yasa koyması, pozitif anlamda özgürlüktür. Böylece ahlak yasası saf pratik aklın özerkliğinden, yani özgürlüğün özerkliğinden başka bir şey ifade etmez." (14) Ayrıca Kant, *Ahlak Metafiziğini Temellendirme* adlı yapıtında da özgürlüğün, akıl sahibi bütün varlıkların istençlerinin bir özelliği olarak kabul edilmesi gerektiği üzerinde durur.

İşte ancak istenci özgür olan, akıl sahibi olan bir varlık olarak insan, gerçekten böyle bir insan, bilgi etkinliklerinde ve yapıp etmelerinde bu yasalılığı gerçekleştirebilir; aklını teorik ve pratik olarak kullanabilir. Böyle bir insan da aydınlanmacıdır. Salt kendine dayanan aklın her yönüyle çözümlenmesinin ve eleştirisinin yapıldığı böyle bir söylemde örtük olarak asıl karşı çıkılan yön, aklın başka bir güce dayalı olarak iş görmeye çabalaması olacaktır. Gerçekten akıl sahibi olan varlıklar ise kendi akıllarından başka hiç bir güce dayanmayacaklardır. Kant'ın bu türden tutumlara karşı eleştirisi de oldukça serttir. Kant bu tür eleştirilerini, Cassirer'in deyişiyle, polemik yazılarında dile getirmiştir.

1784'te yayımlanmış olan *Aydınlanma Nedir? Sorusuna Yanıt* başlıklı yazı da polemik türündeki yazılarından biridir. Burada aklın hiçbir varlığa dayalı olmaksızın kullanımı öne çıkarılır, yazı aydınlanmanın manifestosudur. Bu manifesto, moderliğin de uç noktasıdır. Her insandan çok şey beklemektedir; aslında saptanan ilkelere göre, insandan "yapılması gerekeni" istemektedir. Ancak toplumda varlığını gösteren birey için geleneksel yapı içinde bütün bu ileri sürülenleri başarmak mümkün mü-

dür? Bu denli önemli tavır takınmaları gerçekleştirecek nitelikte insan yetiştirme nasıl sağlanacak? Üstelik insan uyumlu değil tam tersine uyumsuz bir varlık iken, böyle bir tavır takınma nasıl gerçekleştirilecektir?

Aydınlanmacı tutumlar, her zaman çok eleştirilmiştir. Fakat özellikle yüzyılımızda, iki dünya savaşının yaşanması Aydınlanmaya, bilimin nesnelliğine olan güveni iyice sarsmıştır. Her yandan, başta modernliğe, aydınlanmacılığa ve bilimin uygulamaya yönelik yönlerine eleştiriler gelmektedir. Modern karşıtı görüşler alabildiğine çoğalmaktadır. Hatta özellikle dinsel söylemler de öne çıkarılarak, âdeta modern öncesi döneme, bir bakıma Ortaçağa dönmenin yeni söylemler altında propagandası yapılmaktadır. Hiç kuşkusuz modern karşıtı görüşlerin ortak paydalarını içeren tutumlarla dolu olan postmodern yaklaşımlar tam da burada çok işe yarar gibi görünmektedir(!)

Sorunu antropolojik boyutlara çekmekle belli bir noktaya varılabilir mi? İnsanın varlık yapısına ilişkin, onun nasıl bir varlık olduğuna ilişkin çözümlemeler aracılığıyla, eğitim özellikle de felsefi eğitimle, dünyayı daha iyi bir dünya haline getirmek mümkün gibi görünüyor. Aydınlanmacılık H. Horkheimer'in dediği gibi, insanlığın bir mirası: "(...) Bizler, iyi ya da kötü, Aydınlanma'nın ve teknolojik ilerlemenin mirasçılarıyız. Bunların ürünü olan sürekli bunalımı aşmanın yolu bunlara karşı çıkarak daha ilkel evrelere geri dönmek değildir. Tam tersine, böyle bir yol bizi tarihsel olarak akla uygun olandan toplumsal tahakkümün en barbarca biçimlerine götürür. Doğaya hizmet etmenin tek yolu, onun görünüşteki karşıtını, bağımsız düşünceyi zincirlerinden kurtarmaktır." (15)

Aydınlanmacılığa yeni yorumlar getirmek günümüz dünyasının önemli bir ödevi gibi görünüyor. Bu tür yorumlar da yapılmıyor değil. Türkiye Felsefe Kurumunun Bülteninin 1. sayısında bir söyleşisine yer verilen Walter Jens'in görüşleri, bu bağlamda son derece önemlidir. (16)

Özellikle ülkemizde bu bakımdan oldukça ilginç bir tartışma ortamı doğmuş gibidir; ancak bu tartışmada postmodernizmin işlerine çok yarayacağını anlamış bulunanların sayısı giderek artmaktadır. Ancak belki de günümüzde bir bakıma Voltaire'i, Kant'ı olduğu gibi tekrarlamak yetmiyor; onlar belki birçoğumuzu memnun ediyor; onlar hâlâ birçoğumuza çarpıcı geliyor. Ama onların anladığı anlamda aydınlanmanın neredeyse hiç mi hiç yaşama geçirilmediği de ortada gibi. (Yoksa sunulan bir ütopya mıydı?)

Yapılacak iş kavramsal boyutta hep yeniden düşünmek. (Bu düşünüşün son yıllarda oldukça verimli olduğu, birçok yapıtın kaleme alındığı gozden kaçmıyor.) Ama son noktada yine de aklın modern kullanımından hiçbir zaman vazgeçmemek gerekli gibi gorunüyor.

Notlar:

1- B. Çotuksöken, S. Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993, s.54

2- Kutsal Kitap, Çıkış III:13-14.

3- G. Deleuze, F. Guattari, *Felsefe Nedir?* Çeviren: Turhan Ilgaz, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1992, s.31

4- a.g.y., s.48

5- Descartes, *Les Méditations Metaphysiques*, PUF, Paris, 1963, s.41

6- E. Cassirer, *Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi*, Çeviren: Doğan Özlem, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir, 1988, s.147.

7- a.g.y., s.147

8- B. Akarsu, *Ahlak Öğretileri*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1982, s.160.

9- E. Cassirer, a.g.y., ss.85-86.

10- E. Cassirer, a.g.y., s.89

11- I. Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, Çevirenler: I. Kuçuradi, F. Akatlı, U. Gökberk, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1994, s.16

12- B. Akarsu, a.g.y., s.239.

13- I.Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, s.35

14- B. Akarsu, a.g.y., s.38

15- M. Horkheimer, *Akıl Tutulması*, Çeviren: O. Koçak, Metis Yayınları, İstanbul, s.144.

16- Bkz. *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni "Yüksel Pazarkaya'nın Walter Jens'le Söyleşisi"*, Sayı 1, Ankara, Kasım 1994, ss.5-8

Kendisiyle yapılan bir söyleşide Ioanna Kuçuradi, "Olan bitenlerin 'sorun' olması ya da olmaması, büyük ölçüde kişinin olan bitenlere nasıl baktığına bağlı"dır der. (1) Olup bitenlerdeki, nesne durumlarındaki çok yönlü ilişkileri, sorunlu yanları görmenin, üzerinde bulunulan bilgi düzeyiyle içten bağlantılı olduğunu da yine İ. Kuçuradi *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe Semineri*'nde (2) yaptığı konuşmada belirgin bir biçimde ortaya koyar.

Böyle bir yaklaşımda hiç kuşkusuz, insanla ve insan dünyasıyla ilgili özel bir değerlendirmenin, aynı zamanda da daha iyi bir dünya kurmanın, daha iyi bir toplum yaratmanın gerekli ve yeterli koşullarını saptamaya çalışmanın rolü büyüktür. Belki de bu, düşünen insanın önünde duran en önemli sorunlardan biridir. Her türlü olup biteni -elden geldiğince- asıl yapısıyla kavramaya çalışmanın "gerçek -olup bitene uygun- değerlendirme"yi öncelemenin yine bu bağlamda ne denli önemli olduğu ortadadır. Bu türden değerlendirme ediminde ise, önceliklerin -"değerlendirme", "anlama", "açıklama" ölçütü olarak- bilgi türünden kazanımlara verilmesi gerekmektedir.

Neredeyse her zaman değerlendiren, yargıda bulunan insanlar -kişiler- olarak, yargılamalarımızın, yorumlamalarımızın ardında ne denli çok bilgi söz konusu ise, ele aldığımız konuları o oranda sağlıklı bir biçimde algılama, anlama şansına sahip olabiliriz. Öte yandan, olup bitenler de ancak bilgiler bağlamında "sorun" haline getirilebilir.

Değerlendirme yaparken, "nesne"yi ulaşılabilecek her türlü özgül yanıyla, temel nitelikleriyle, nesneye, duruma, olaya ilişkin nitelikleriyle kavramak son derece önemlidir. Bu bağlamda nesne durumlarına ilişkin kavramlarımız, tasarımlarımız, algılamalarımızı, anlama edimimizi açıklamalarımızı yönlendirmekte, belirlemektedir. Kavram örgüsü, daha bilinçli, daha kuramsal amaçlı ve nitelikli yaklaşımlarda çoğun 'anlama, açıklama model'i biçimine dönüşmektedir. Fakat tam da bu noktada çok dikkatli olmak gerekmektedir. Çünkü model, nesnenin nesne oluşunu, onun bireyselliğini, özgül yanlarını ortadan kaldıracak nitelikte olabilir; böyle bir tehlike belirebilir. Olup bitenleri yüzeysel bir biçimde genelleştirici çerçeveler içersine yerleştirme, kimi durumlarda canalıcı bir nitelik taşıyan bireyselliği gözardı etme, gittikçe keskinleşmesi amaçlanan zihni -tam tersine daha da- köreltebilir.

Günlük yaşamdaki olup bitenleri anlamanın, açıklamanın zorluğu herkesçe bilinmektedir. Ancak yine de sormak gerekiyor; çoğun bu durumun, bu noktadaki zorlukların farkında mıyız? Olup bitenleri tam da olup bitişine uygun olarak anladığımızı, açıkladığımızı ve anladıklarımızı başkalarına aktarabildiğimizi "sanırız" Birçoğumuzun bu bağlamda kendine olan güveni sonsuzdur; neredeyse hiçbirimiz rahatımız kaçsın, güvenimiz sarsılsın istemeyiz; başka bir deyişle ayağımızın altındaki zemin kaysın istemeyiz(!).

Doğa bilimlerindeki açıklama modelleri ise meslekten bilim adamlarını, özellikle bilim felsefesiyle uğraşan filozofları yakından ilgilendirmektedir. Yapıcı ve yaratıcı, bilinçli -yaptığı işin elden geldiğince farkında olan- bilim adamını anlama ve açıklama modellerinin niteliği yakından ilgilendirmektedir. İşte bu modellerin insan dünyasında, toplum yaşamında ne ölçüde geçerli olduğu büyük bir tartışma konusudur. Bacon'dan Hempel'e kadar birçok bilim filozofu; doğa, insan ve toplum bilimlerinin ortak yöntemlerle, açıklama modelleriyle konularına yaklaşabileceklerini ileri sürmektedirler. Karşıt görüşte olanlar da yok değildir. Kimi filozoflara göre ise, ortak açıklama modelleri giderek, bilimlerin nesnesizleşmesine, nesneden yoksun kalmasına yol açmaktadır.

Ne türlü olay, olgu, nesne alanı söz konusu olursa olsun, hepsini şu ya da bu şekilde açıklama gereksinimi, insan için vazgeçilmezdir. Üstelik her türlü bilginin kendi iç tutarlılığı doğrultusunda bir tür "açıklama modeli" geliştirdiği de, her olup biteni kendince bir nedene bağladığı da bir

gerçektir; hatta bilgi türlerini birbirinden ayıranın, onların temellerindeki açıklama modellerinin farklılığı olduğu ileri sürülebilir

Herhangi bir açıklama getirmek üzere nesnenin gözlenmesi sürecinin her türlü kuramsal yaklaşımdan, -kavramdan, genel nitelikli açıklama modellerine kadar- uzak tutulması olanaklı mıdır? Salt pozitivist nitelikli tutumlar benimsenmese bile, modelsizliği önermek çıkar bir yol alabilir mi? *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli* (3) (Türkiye Felsefe Kurumu, 1993) adlı çalışmasında Kurtuluş Dinçer, Hempel'in pozitivist kökenli "açıklama modelinin, gerek bir üst model olarak her alana uygulanabilecek bir model olmadığını söyle"menin yerinde olacağında ileri sürerek, "insanı yapıntı bir dünyayla karşı karşıya bırakan modellerle iş görmenin bilimsellik sayılmaması gerek"tiğini; ayrıca bilimin gerçeklikle bağını koparmaması, nesnesini yitirmemesi gerektiğini savunur. (4)

Ancak hem nesnelerle bağlantıyı koparmamak hem de -genel nitelikli olmasa bile- nesneye uygun gelen açıklama biçimleriyle iş görmek, sürekli olarak açıklamalarda bulunmak, kaçınılmaz gibi görünmektedir. Bütün sorun, İ. Kuçuradi'nin dediği gibi, olan bitende sorunları görmektir. Bu düşünceye şöyle bir ek yapmak olanaklıdır: asıl yapılması gereken, olan bitenin oldukça karmaşık görünen nedensel nitelikli açıklanışını elden geldiğince onu ele verecek biçimde çözümlemeye çalışmaktır. Bunu yapacak olanlar da, aslında yaşamlarının her anında etik ilişkileri gerçekleştiren kişilerdir. Çünkü "Yaşıyan her insan, başka insanlarla ilişkilerini kişi olarak yaşamakta, hangi türden ilişkide olursa olsun, belirli bir bütünlüğü olan bir kişi olarak eylemde bulunmaktadır.

Etik ilişki, belirli bir bütünlüğü olan bir kişinin başka insanlara yönelen eylemleriyle yaşayarak var kıldığı ilişkiler türüdür. Bunun dışında diğer bütün insanlararası ilişkiler, her grup üyesi olarak kişinin içinde bulunduğu veya kurduğu ilişkilerdir. Ne var ki, yaşamda, kişinin bir grup üyesi olarak kurduğu bütün ilişkilerin temelinde, etik bir ilişki söz konusudur, ya da, bu ilişkiler, sonunda gelip etik bir ilişkiye dayanır." (5)

Neden-etki ilişkilerine dayalı açıklama modellerinin gerçekten bilgisel içerikli olması gerekmektedir. Böyle bir bilginin taşıyıcıları da etik bir varlık olduğunu sürekli olarak duyumsayan "kişiler" olmalıdır. Ancak böyle bir yönun tüm insanları 'biçimsel' olarak birleştirebileceğinden söz edilebilir. Toplumları yonetenlerin bu konuda sağlayacakları hatta sağla-

maları gereken olanaklar olup bitenlerin -elden geldiğince- nasıl bir işleyiş biçimi altında olup bittiğini kavramada yardımcı olacaktır. 'Olanak' deyişiyle gösterilmek istenen nedir? Burada imlenen, eğitimdir; ama nasıl bir eğitim? Olup bitenleri elden geldiğince -asıl nedenlerine dayalı olarak açıklamayı kişilerin önüne bir amaç olarak koyan eğitim; insana gerçekten insan -homo sapiens sapiens- olduğunu duyumsatan, gösteren, içselleştiren; bireysel özneyi öne çıkaran böyle bir eğitim, insan dünyasında bir defalık oluşumları içersinde ilişkilerin içerdiği gerçek sorunları "gerçekten" görebilmeyi, çözümlemeyi, açıklamayı, nedenlerini ortaya koyabilmeyi sağlayabilir.

Farkına varılan sorunlara, başka deyişle çözümlenen sorunlara, çözüm yolları üretebilmek, gerçek yaşam deneyleriyle beslenen bilgiye ve bu bilgiyi sağlayacak olan eğitime bağlıdır. Bu tür bilgilerle donatılmış zihinler ancak olayları anlayabilir ve açıklayabilir.

Notlar:

1- Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, Istanbul. 1986, s.225.

2- *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe*, Yay. Haz. İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara 1986.

3- Kurtuluş Dinçer, *Bilimsel Açıklamada Hempel Modeli*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1993.

4- A.g.y., s.72.

5- İoanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara. 1995, s.5.

Yaklaşık XVII. yüzyıldan beri dünyayı anlamlı kılmada en büyük pay bilimindir denebilir. Belirlenen bu tarihten önce de, adı konmuş olmasa bile, birkaç yüzyıldan beri bilim kavramı/terimi ile imlediğimiz çabalara benzer, içinde birtakım açıklamaları içeren çabaların insan dünyasında yeri yok muydu? Kuşkusuz vardı ama bunlara anladığımız anlamda, günümüz anlamında bilim demek mümkün değildi.

Antikçağda da, Ortaçağda da varolanlar arasındaki ilişkileri anlaşılır kılmaya, genellikle varolanları anlamaya yönelik birtakım çabalar vardır. Hatta felsefede bilginin nesnel oluşunun koşullarını belirlemenin oldukça önemli bir sorun alanı oluşturduğu bilinmektedir. Bununla birlikte, Antikçağ ve Ortaçağın varolan tasarımı, özne tasarımı ya da kavrayışı; modern dönemin ya da çağımızın varolan ve özne kavrayışından farklı olduğu içindir ki, bu dönemlerin bilgi kavrayışı da günümüzün bilgi kavrayışından farklıdır. Ayrıca her dönemin bütüne ilişkin belli bir evren kavrayışı vardır, ayrıca genel bir düşünme ilkesi vardır. Antikçağ ve Ortaçağ bile bu bakımdan farklılık göstermektedir. Hemen burada, Antikçağa özgü, 'yoktan hiçbir şey varolmaz' ilkesini anımsatmak yerinde olacaktır. Oysa, Ortaçağda ilke tam tersine çevrilmiştir; temel açıklayıcı ilke 'yoktan varetme' ilkesi olmuştur. Yeniçağda durum Antikçağdakine benzer bir hal almıştır yeniden.

Antikçağda bilindiği gibi felsefe ile doğaya yönelik anlama çabaları; bir bakıma günümüzde ya da öteden beri, birkaç yüzyıldan beri bilim adı

altında toplanan çabalar, kısaca bilim adını alan çabalar içiçedir. Aristoteles 'ilk felsefe', 'ikinci felsefe' ayırımıyla her ikisini bir bakıma birbirinden ayırır. Birincisi, varolanın temel ilkelerini ortaya koymaya çalışır; ikincisi ise doğaya yöneliktir. Metafizik, varolana ilişkin olarak temel saptamalarda bulunma işlevini öteden beri sürdürmektedir. Ancak bir süre sonra metafizik, düşünme alanına ilişkin saptamaların belirlendiği bilgisel bir etkinlik olarak ortaya çıkmaya başlar.

Yine Antikçağda ve Ortaçağda, varolanlar arasında belli bir sıradüzeni, hiyerarşi olduğu ileri sürülür. Bu sıra düzeni fikriyle bağlantılı olarak kapalı ve sonlu bir evren tasarımı söz konusudur bu dönemlerde. Ancak Renaissance ve Yeniçağla birlikte giderek, hiyerarşi fikrinden uzaklaşıldığı ve evrenin de sonsuz olduğu düşüncesi belirginlik kazanmaya başlar.

Dışdünya, düşünme, dil ilişkilerini irdelemeye yönelik felsefe dünyasında, bu üç alan arasındaki ilişkilerde en büyük payın kavramlar alanında olduğunun keşfedilmesiyle 'tümeller tartışması' denilen bir tartışma bağlamının düşünenlerin gündeminde son derece ağırlıklı bir yer oluşturduğunu görmek olanaklıdır. Tümeller tartışmasında önceleri büyük ölçüde kavram gerçekçiliği denebilecek bir boyutta düşünceler üretilirken zamanla, kavramların salt zihinde varolduğu; asıl, gerçek anlamda varolmanın bireylere, tekil yapılara özgü olduğu görüşü ağırlık kazanmaya başlar. Bu, bilimsel düşünüşün temelini oluşturan bir yaklaşımdır. Çünkü böyle bir düşünme biçimiyle, tekil olan, bir bilgi nesnesi olma hakkını kazanmıştır. Bu bağlamda özne de değer kazanmıştır. Bireyin, dışdünyanın bir ögesi olarak öne çıkışı ve buna bağlı olarak öznenin, bireyin, insanın birey olarak değer kazanmasının, bir bakıma keşfedilmesinin yeni bilgi anlayışındaki payı çok büyüktür. Öznenin öne çıkarılışını gerçekleştirenler ise Yeniçağın önemli filozofları Francis Bacon, René Descartes ve John Locke'tur. Bilgide -belli bir hiyerarşi içinde- nesne ağırlıklı tutumlardan, özne ağırlıklı tutumlara geçilmesi çığır açıcı bir tutum olmuştur. Bu, hiçbir şekilde öznellik olarak algılanmamalıdır; öznenin kendisini ve ardından da bilen bir varlık olarak bilgi elde etme yetisinin sınırlarını araştıran filozoflar, giderek bilimsel düşünüş biçiminin özniteliklerini; başka deyişle yöntemli düşünüş biçimini belirlemeye başlamışlardır.

Yeni bakış açısının ardında asıl belirleyici olan özne bağlamında öznenin kendine ilişkin bilinçtir; nesne bağlamında da sonsuz bir evren an-

layışının olmasıdır. Bu sıralarda felsefe ile bilimin birbirlerini bütünleyici durumda olduklarını görmekteyiz. Filozoflar, oluşmakta olan bilimsel düşünüşün özniteliklerini belirlerken, felsefenin de neliği konusunda belirlemeler yapmaktadırlar. -Böyle bir yolu izleme hâlâ geçerli bir durumdur, denebilir.-

Dışdünya, düşünme ve dil arasındaki ilişkileri inceleyen felsefe öte yandan her türlü yapıyı, özgül ayrımlarıyla, öznitelikleriyle ele alır. İşte bu bağlamda bilim de felsefenin konusu olmaktadır öteden beri. Felsefe açısından bilime yaklaşıldığında, felsefe neleri saptayabilir bilim adı verilen yapıda? Felsefe her şeyden önce, bilime; konusu, konusuna bakışı ve bu bakışı nasıl dile getirdiğini ortaya koyma bakımından eğilmelidir. Bu açılardan 'bilimi bilim yapan nedir?' sorusunu temele almalıdır.

Ancak henüz bu sorulara yanıt vermeden önce, bilimin yapıcısı durumundaki bilimadamlarının ne türden temel düşünüş ilkelerine sahip olmalarının gerekli olduğu üzerinde durulmalıdır. Bir bilimadamının temel düşünme ilkeleri nelerdir? "Bir bilimadamının, '1) Kendi dışımızda bir olgular dünyasının varlığı'na, '2) Bu dünyanın bizim için anlaşılır olduğu'na, '3) Bu dünyayı bilme ve anlamanın değerli bir uğraşı oluşturduğu'na ilişkin 'temel inanç ve varsayımlara' ne oranda katıldığını açıkça göstermesi gerekmektedir. (1)

Dışdünyanın ögelerinin bizim bilme edimimizin dışında, bizden bağımsız olarak varolduğuna ve bu anlamda her şeyin kendi başına varolduğuna ilişkin (temel) önvarsayım her türlü bilimsel düşünüşün temelini oluşturur. Felsefi açıdan varolma, bilme ve iletme düzlemlerini ayırt etmek mümkundür. İşte bu ayırt edişi felsefe; bilim hatta sanat için de belirginleştirebilir, gün ışığına çıkarabilir. Bu alanlar arasındaki ilişkilerin belirleyiciliği ya da bu alanlara verilen öncelikler, bilimsel düşünüşteki belli kırılma noktalarını, devrimsel dönüşümleri saptamada büyük değer taşırlar. Özneye, onun düşünme edimine verilen öncelik, nesneyle, konu edinilenle olan ilişkiler mantıkça temel olarak iki biçimde belirir: özne nesneyi ne ise o olarak bilmektedir ya da bilebilir anlayışı ile, bu bilmenin, böyle bir bilmenin mümkün olmadığı anlayışı. Öznenin tam anlamıyla yetkin bir bilme edimini gerçekleştirip gerçekleştiremediği sorunu bilgi kuramlarının en temel sorun alanını oluşturur. Yeniçağda oluşturulan bilgi kuramları bu bakımdan büyük ölçüde zihin açıcıdır

Bu bağlamda oluşturulan tartışmaları şimdilik bir yana bırakarak kısaca şu söylenebilir: bilen varlık, özne; bilinenleri, nesne durumuna getirdiği varolanları, 'kavramlar' aracılığıyla bilir. İşte bu kavramlar giderek kavram öbeklerini ve bu öbeklerin ortak biçimsel yapılarını saptama çabaları da 'yöntem' adı verilen düşünme doğrultularını oluşturur. Kavramlar, varolanları bilmenin aracı ortamlarıdır. Kavramların oluşturduğu mantıksal bütünler de yöntemin ana çerçevesini verirler. 'Bilimlerin bu bağlamda, ortak kuramları var mıdır yok mudur?' sorusu en önemli yöntem sorusu olarak ortaya çıkar. Ancak bu soruya yanıt vermeden önce, dışdünyanın çeşitliliğini ortak özniteliklere göre belli ölçeklere yerleştirmek gerekmektedir.

Varolanlar hepimizin bildiği gibi olağanüstü boyutta bir çeşitlilik içerirler. Fakat bu çeşitliliği insan yaratmasından bağımsız olanların oluşturduğu alan ile, insandan dolayı, onun yaratma ediminden dolayı oluşan alan diye en azından ikiye ayırmak olanaklıdır. İnsanın işe karışması, müdahalesi olmadan varolanlar, kısaca 'doğa dünyası' diye de adlandırılabilir. İnsanların, düşünenlerin ilgisi, ilkin bu alana yönelik olmuştur. Düşünenler bu alandaki bireysel yapıları anlamaya çalışmışlardır ve bu hâlâ sürüp gitmektedir. İşte bu alanı açıklama çabalarının dayanağı durumunda ortak kalkış noktaları, ortak düşünme kalıpları var mıdır? Doğa dünyasını anlamak üzere oluşturulmuş olan açıklama modellerinin büyük ölçüde ortaklıklar içerdiğinden söz edilebilir. Doğanın işleyişine ilişkin belli ortaklıklar saptanabilir. Ancak nedenlere dayalı açıklamanın da içerdiği birçok sorundan söz etmek mümkündür. Dışdünya alanında bir *mathesis universalis*'ten söz etmek mümkün müdür? Sıradan bir bakış olaylar, olup bitenler arasında nedensellik ilişkisinin varlığından söz ederken nedenselliği tümüyle psikolojik bir temele dayandıran görüşler de vardır. Bu bakımdan Hume'un ortaya koyduğu görüşler, devrimsel dönüşümlere yol açmıştır.

Öte yandan, birçok bilim filozofu tek bir açıklama modeliyle her türlü yapıyı açıklamayı amaçlamışlardır. Pozitivizm böyle bir yaklaşımın en uç örneğini oluşturmaktadır. Gerçekten de doğayı, fizik dünyayı açıklamayı üstlenmiş olan bir yöntem, bir açıklama modeli, insan ve toplumbilimleri alanında da iş görebilir mi? Bilim tarihi bilgilerimizin bize gösterdiği gibi, mekaniğin, fiziğin elde ettiği başarılar, insanın odak noktasında yer aldığı bilgi alanlarına da yansıtılmıştır. Ancak her iki alanın konu ola-

rak, nesne olarak içerdiği, taşıdığı öznitelikler birbirinden çok farklıdır. Bu alanlarda bilgisel bağlamda nesnellik nasıl sağlanacaktır? İnsan ve toplumbilimlerinin kurucusu durumunda olan bilimadamları kendi öznelerini, bilen varlık oluşlarını gerçekleştirirken kendi bireysel tutumlarından ne oranda, ne ölçüde kurtulabileceklerdir? Genellikle egemen olan görüş, doğabilimcilerinin daha yansız davrandıklarına ilişkindir. Oysa, insanbilimlerinde, toplumbilimlerinde bilen varlığın yansız davranamayacağına ilişkin genel bir kanı vardır. İnsan ve toplumbilimlerindeki oluşumların bir defalığı, bireyselliği böyle bir yargıyı daha da pekiştirir niteliktedir.

Ne türden olursa olsun ister doğa bilimleri ister insan ve toplumbilimleri söz konusu olsun, "bilimsel düşünceler üretme serüveninde olaylar bağlamı ile, kendi başına varolanla (nesne yönü), düşünme bağlamı (özne yönü) arasındaki ilişkilerde her ikisinin belirleyici ağırlıklarına ilişkin bilinç büyük önem taşımaktadır. Tam da bu noktada tek yanlı tutumların (salt nesnellik/salt öznellik türü değerlendirmelerin) geçersizliğini hep gündemde tutmak gerekmektedir." (2) Böyle bir belirleme, öte yandan düşünenden, bilim üreticisinden olayları gözlemlemede son derece sabırlı ve ayrıca önyargılı olmamayı bekler. Bilimadamı yöntemini oluştururken ve bu yöntemi işbaşında kullanırken hep tetikte olmalıdır. Bilim elbette olup bitenlerin ortak işleyiş biçimini neden-etki ilişkileri çerçevesinde ortaya koyan ve bunu gelişigüzel değil, belli bir düşünme tarzına göre; başka bir deyişle bir yöntem eşliğinde gerçekleştiren zihinsel bir etkinliktir. Bilim hep değişeni incelediği gibi, kendi de değişmeye açık olmalıdır.

Bilimin neliğini anlama çabası bilimin gündeminde yoktur; böyle bir gündem felsefede ancak söz konusudur. Ancak felsefenin de böyle bir konuyu gündemine alabilmesi için ilkin kendisini belirlemesi, neliğini araştırması gerekmektedir. Belli bir felsefi yaklaşımın, felsefe anlayışının bir türlü oluşamadığı ortamlarda bilim felsefesinden de söz edilemez. Böyle ortamlarda olsa olsa ithal görüşlerden söz edilebilir. Çünkü felsefe, hem doğa hem de insan ve toplumbilimlerinin dayandığı düşünsel temeli sağlayabilir; "çünkü (...) araştırma konularından b a ğ ı m s ı z olarak bir tavır olmalıdır ki/düşüncede bir tutum olmalıdır ki, BU felsefe bakımından y ö n t e m'dir. Ve bu felsefe bakımından yönteme dayanan bilimsel yöntem a s l ı n d a, ikinci yöntem anlayışıdır. Demek ki, bilimsel yöntem,

ikinci yontemdir. Ve bu ikinci yontem olan bilimsel yöntem, somut bir tavırdır. Yani araştırma konusu önundeki somut tavırdır." (3)

Bilimsel etkinliği gerçekleştirmenin onsuz olunmaz koşulu, yönteme ilişkin bilinçtir. Başka bir deyişle yöntemde somutlaşan ancak yöntemin de art alanını oluşturan dışdünyaya (bilimin nesne alanına ilişkin bilinç), düşünmeye (bir özne olarak bilimadamının kendine ilişkin temel düşünüş biçimi) ve dile (oluşturacağı bilimsel söylemin temel niteliklerine ilişkin bilinç) ilişkin yaklaşımları büyük önem taşımaktadır. Bilimadamına da bu bilinci verecek olan felsefedir. Bilimadamı filozof olmasa bile -bu iki kimliği kişiliğinde taşımasa bile- bilim felsefesinden ve bilim felsefesinin sorun alanlarından mutlaka pay almalıdır. Bilim felsefesine sahip olmak, bilimde yapıcı yaratıcı olmanın onsuz olunmaz koşuludur.

Notlar:

1- C. Yıldırım, *Bilim Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1979. s.19. Aktaran; B.Çotuksöken, "Bilimlerde Yöntem Sorununa Katkı", *Cumhuriyet Bilim-Teknik*, S.471, 30 Mart 1996, s.4

2- a.g.y., s.4

3- Doğan Ergun, *Yöntemi Bulmak (Türkiye'de Toplumsal Bilimlerin Bunalımı)*, Gerçek Yayınevi, İstanbul 1993.

DESCARTES'TA ÖZNE KAVRAMI

Bilgiyi bilgi yapan koşulları araştırmayı üstlenen bilgi kuramlarının ortak yönleri, biçimsel olarak herhangi bir bilgi kuramına ya da bu adı almaya hak kazanan düşünme etkinliğine yansır. Başka bir deyişle, oluşturulan sorulara/sorunlara ilişkin yaklaşımlar ne olursa olsun, genel çerçeve -biçimsel yön- tüm bilgi kuramlarında kendini gösterir. Bu genel çerçevenin de belli başlı birkaç ögesi vardır. Bu ögeleri şöyle sıralamak olanaklıdır: özne, nesne, dil ya da dil kullanımı. Bunların her biri bir varolan olarak ayrı ayrı ele alınabilecekleri gibi, her biri ayrıca bir diğeriyle olan ilişkileri çerçevesinde de ele alınabilir; hatta alınmalıdır da. Aslında burada şöyle bir saptamada bulunmak yerinde olur. Farklı bilgi kavrayışlarına göre, bu ögelerden her birinin bir diğeri tarafından varedildiği ileri sürülebilir; bu durumda ilişkiler varetme ilişkileri türünden olacaktır. Ancak varolma düzleminde bu ögelerden her birinin bağımsız varlığını koruduğu da savunulabilir; bununla birlikte, daha üst düzeyde kendini gösteren bir araştırma -bilgiyi araştırma- söz konusu olduğunda olsa olsa onların konumları -bağımsızlıklarını göz ardı etmeden- çözümlenebilir.

Bu çalışmada ontolojik bağlamda bu ögelerden her birinin -özne, nesne, dil- bağımsız bir varlığa sahip oldukları ilkesi benimsenecek; ancak epistemolojik ilişkiler ağı ortaya çıktığı andan başlayarak bu üç temel ögenin birbirlerini ne denli belirledikleri temel bakış açısını oluşturacaktır. Tam da bu noktada bir bakıma öznevi özne kılan tarihsel boyut -ne

denli biçimsel sonuçlara varılırsa varılsın ya da varılmaya çalışılırsa çalışılsın- bilgi elde etme sürecinde ya da bilgi elde etme sürecinin temel koşullarını ortaya koymada düşüneni etkileyecektir. Öznenin, buradaki özel örnek bakımından da bilgiyi araştıran filozofun özel tarihi minimum düzeyde de olsa etkili olacaktır. Bu bakımdan kimse bir başkasının yerini ve koşullarını tam da paylaşamayacaktır; kimse kimsenin yerine geçemeyecektir. Ancak bilginin onsuz olunmaz koşullarını belirlemeye çalışan filozof, sonunda oldukça hatta tümüyle homojen, biçimsel bir yapıya, ortak koşullar çerçevesine ulaşmaya çalışacaktır. Ama ne olursa olsun çıkış noktasının en önemli belirleyicilerinden biri kendi özel tarihidir; kendi özel koşullarıdır.

Bu nedenledir ki felsefe ile -burada bilgi felsefesi- yapıcı yaratıcı bağlamda uğraşanlar -filozoflar, felsefe tarihçileri- özne, nesne, dil ilişkilerini hiç olmazsa başlangıç noktasında özel tarihlerinden tam da soyutlayamazlar; ama hiç kuşkusuz burada da kalmazlar ve sonunda biçimselliklere ulaşarak herkese bilginin onsuz olunmaz koşulları konusunda bir ust bilgi verirler. Bu bir serüvendir; her filozof bu serüveni yaşayabilir. Öte yandan bu serüveni/serüvenleri yaşayan filozofları anlamaya çalışan felsefe tarihçileri de bu üç öge arasındaki ilişkileri anlama çabasına girişebilir. Ama hiç kuşkusuz, filozof kimliğine de sahip olması gereken felsefe tarihçisi bu konular, bu ilişkiler hakkındaki görüşlerini, temel kalkış noktalarını belirlemek zorundadır; tam da burada yapılmaya çalışıldığı gibi.

Felsefenin tarihine böyle bir görüngeden (perspektif) yaklaşınca da bu üç yapı arasındaki ilişkileri gözden geçirmeyi ya da bu ilişkilerin nasıl kurulduğunu, kurulması gerektiğini ileri sürenleri, bir bakıma devrimsel dönüşümleri gerçekleştirenleri araştırmayı kendimize görev edinebiliriz. René Descartes (1596-1650) bu bakımdan gündemdeki yerini öteden beri koruyan filozoflardan biri olarak karşımıza çıkar. Gerçekten de 'yaklaşık dörtyuz yıldan beri tüketilemeyen düşünceleriyle Descartes'ı hesaba katarak felsefe yapma alışkanlığını sürduruyoruz' savı pek aşırı bir sav gibi görünmemektedir.

Felsefeyi bir bakıma Descartes öncesi ve Descartes'la birlikle oluşan felsefe diye bölümlemek de mumkündür. Çünkü Descartes, büyük ölçüde kendine özgü düşünme serüveniyle, birçok yapının kavramsal sınırlarının yeniden çizilmesini sağlamış bir filozoftur. Descartes dendiğinde düşünme alanımıza gelen kavramlar bunun göstergesi durumundadır.

Bu kavramlardan birkaçını şöyle sıralayabiliriz: ben, düşünen ben, düşünen varlık, özne, yöntem, yeni, yenilik, modern, modernlik, epistemolojik yaklaşım, ontolojik kanıtlama. Felsefi sorunlar açısından da Descartes'la birlikte, özellikle bilgiye ilişkin sorunların önplana çıktığını, o zamana değin benimsenen otoritelerin ve onların görüşlerinin büyük ölçüde sarsıldığını görmekteyiz. Kısaca bilgiye ilişkin sorunlar, Descartes'la birlikte felsefenin tam da merkezinde yer almaya başlamıştır denebilir.

Bilgi sorunlarıyla uğraşan bir filozof olarak 'Descartes'ı Descartes yapan nedir?' sorusu, bizi bilgi kuramının en önemli kavramlarından birine, özne kavramına götürür. Özne düşünme ediminin gerçekleştiricisi olarak ele alınır. Düşünen varlık-özne özdeşliği burada en temel yönü imler. Descartes bu kavramla modern felsefenin, Yeniçağ felsefesinin bir bakıma başlatıcısı olmuştur denebilir. Descartes, 'özne olma'yı bilinçli olarak, bizzat yaşayarak gerçekleştirmiş bir filozoftur. Öyleyse burada ele alınacak, yanıtı verilecek temel soru, 'Descartes'a göre özne nedir?' sorusudur.

'Mutlak varlık' ve ona karşılık gelen 'mutlak özne' bağlamında yüzyıllar boyu bireysel varlıkça -özne olduğunu duyumsayamayan asıl öznelerce- içselleştirilen 'credo' edimini sarsmaya yönelik Descartes'çı düşünme serüveni gerçekten de son derece önemlidir. Dışdünya, düşünme, dil arasındaki ilişkiler artık bu serüvenle birlikte köklü bir değişikliğe uğrayacak; hatta yeniden kurulacaktır.

Her şeyden önce de şu soruların yanıtını aramak gerekmektedir: Descartes bir özne olarak kendini nasıl kurmaktadır? Günümüzde özellikle kimlik sorunları çerçevesinde sık sık dile getirilen 'ben kimim?', 'ben neyim?' sorusuna Descartes nasıl yanıt vermiştir ve bu yanıtın günümüz için anlamı nedir? Özellikle bu son noktayı ele almadan ve belli bir yargıya varmadan once belki şu soruları sormak yerinde olacaktır: Descartes yanıt verme denemesinde nasıl bır yol izlemiştir? İçinde yaşadığı ortamla olan ilişkileri bu yanıt verme sürecine nasıl yansımıştır? Bu bağlamda da asıl sorununu çözmüş müdür; çözebilmiş midir? Duyduğu büyük sıkıntıları gerçekten aşabilmiş midir? Bütün bu sorulara birer yanıt verdikten sonra yukarıda başka bir biçimde dile getirilen soruyu şöyle de ifade etmek mümkündür: Descartes'ın yanıtının, gunumüzün en büyük soru/sorun ağlarını içinde barındıran kimlik sorunlarını çözümlemede ve ardından da çözmede bir katkısı olabilir mi?

Burada sergilenen soruların odak noktasında, sonuç olarak bilginin oluşumu sorunları, ama her şeyden önce insanın dünyaya yönelimini sağlayan 'özne oluşu' yer almaktadır. Descartes'ın özne kavrayışı, güçlü, zorlu bir savaşımın sonucudur. Ne ile savaşım?: Descartes'ın bizzat kendisiyle, kendine dönerek gerçekleştirdiği savaşım; ama öte yandan bu, kendinde olup da başkalarıyla da paylaşabileceği özgül yanları -insana ilişkin özgül ayrımları- öne çıkarmayı amaçlayan bir felsefi girişimdir. İşte tam da bu noktada Descartes bir eylem adamı olarak karşımıza çıkar; her ne kadar bir odanın -hatta bir yatağın- içindeki Descartes hep gözlerimizin önünde canlanıyorsa da, yer kaplayan varlığı böyle bir ortamda bulunuyorsa da, düşünen varlığı ile yaptığı gözlemler, adeta gözlerinin önünden geçen kendi özel tarihi, yetişimi, kendini yetiştirmeyi amaçlayanlara ilişkin gözlemleri, değerlendirmeleri, bu saptamaya büyük ölçüde tanıklık edecek güçtedir.

Yöntem Üzerine Konuşma'nın birinci bölümünde Descartes şöyle der: "Çocukluğumdan beri edebiyatla beslenmiştim ve yaşam için yararlı olan her şeyin açık ve güvenilir bilgisini bunlar aracılığıyla edinebileceğime inandırıldığımdan (ikna edildiğimden), onları öğrenme konusunda aşırı bir istek duyuyordum." (1) Bu ifadeyi okuyanın dikkatini hemen çekecek olan noktaları şöyle sıralamak mümkündür: edebiyat (lettres), açık ve güvenilir bir bilgi kaynağı (une connaissance claire et assurée). Ama kendi kendine mi bunu başarmıştır? Hayır; o böyle bir sonuca kendi kendine ulaşmış değildir; çevresi tarafından inandırılmıştır, ikna edilmiştir (on me persuadait). İşte bu nedenle de açık ve güvenilir olduğunu sandığı bilgileri edinmek için aşırı bir istek (un extrême désir) duymaktadır. Ayrıca bu alanlara ilişkin bilgiler ona göre sadece insanın kendini, kendi toplumunu değil; başka toplumları da anlamasını sağlayacaktır; ne türlü olursa olsun yine bu bilgiler bir tür dil olarak onun karşısına çıkmaktadır. Dilin aracı ortamı da bu çerçevede kitaplardır. Başta kitapların içerdikleri olmak üzere bütün bu bilgiler bir düşünme edimiyle, belli birtakım nesnelere, varolanlara ilişkin olarak ve belli bir sunuş biçimi içinde ortaya konulmaktadırlar. Nesne, düşünme, dil bağlamı içinde de Descartes'ı başlangıç noktası olarak en çok ilgilendiren düşünmedir. Çünkü düşünme bir yandan doğrudan (bu doğrudanlığın ne ölçüde olduğu kuşkusuz tartışmalıdır) dışdünyada varolanlara, nesnelere ve ayrıca dil dolayımında varolanlara; başka bir deyişle dilde varolanlara yönelir. Düşünme,

bunların hepsine karşı belli bir tavır takınmak, karşılaştığı bu çoğulluğu sınamak zorundadır. Düşünen varlık ya da özne bu karmaşayı yalınlaştırmak; hatta belli bir temele indirgemek zorundadır Düşünme bunu nasıl gerçekleştirecektir? Ama her şeyden önce Descartes'ı harekete geçiren, uyandıran ne olmuştur? Tümüyle yaşama alanı; yaşamın kendisi; ayrıca yaşama ve yaşantılarına ilişkin gözlemler.

Birbirinden çok farklı nitelikte olan, üstelik bilgi olduğu savıyla ortaya çıkan çeşitli felsefi görüşler; kısaca felsefenin gerçekliği, Descartes'ı derinden etkilemiştir: "Felsefe konusunda hiçbir şey demeyeceğim; ancak felsefenin birçok yüzyıldan beri, yaşamış olan en yetkin zihinlerce işlenmiş olduğunu ve buna karşın hâlâ felsefede tartışılmayan ve dolayısıyla da kuşkulu olmayan hiçbir şeyin bulunmadığını görerek, orada ötekilerden daha iyisini bulmayı umacak kadar bile bir kanaate sahip değildim." (2) Descartes'a göre, yüzyıllardan beri felsefede en zeki insanlar durmadan birçok şeyi tartışmaktadırlar. Ancak durum öylesine garip ki felsefede kuşku içermeyen hiçbir şey yok. Bu aşamada Descartes'ın düşünüş biçiminin vardığı ilk sonucu yakalamak mümkün: mantıksal açıdan herhangi bir konuda tek bir doğru vardır. Kuşkusuz onda böyle bir yargının oluşmasına aldığı eğitim yol açmıştır; bu, başka bir deyişle Descartes'ın içinden geçtiği yetkeci eğitim anlayışının en belirgin özelliğidir. Descartes'ın bu yargısına göre, bu konu hakkında ancak tek bir doğru vardır, ötekiler olsa olsa doğru gibi görünürler. Öyleyse yapılacak şey, doğru gibi görünenleri bundan böyle yanlış saymaktır; her şeyi bir seçme, ayıklama işlemine tabi tutmaktır. Ama burada ölçü ne olacaktır? O zamana kadar düşünme hep edilginlik içinde tasarımlanmış ve özellikle 'mutlak özne' doğruluğun, hakikatin ölçütü olmuştur. Edilginlik tasarımı içindeki düşünmeden, etkinlik içindeki düşünmeye, gerçek anlamdaki düşünmeye, düşünme edimine geçmek gerekir. Her türlü düşünüşün, bu arada felsefi düşünüş biçiminin de yapması gereken bu olacaktır. İşte felsefenin Descartes'la birlikte belirgin bir biçimde nesne bağlamından özne bağlamına geçtiğini ileri sürmenin anlamı buradadır. Felsefe bu noktada bilgi elde etme sürecinde nelerin değişmesi gerektiğini, kısaca değişen koşulları araştıran bir etkinlik olacaktır.

Kendine ve ardından diğer varolanlara ilişkin bir bilinç edinen öznenin yapacağı ilk iş bir tur eleme işi olacaktır; eleyecekleri arasında da ilk sırayı kitaba dayalı bilgiler alacaktır. Yazılı kaynaklarla uğraşmayı bir ya-

na bırakacak, ancak -kendi deyişiyle- "kendimde (en moi-même) ya da büyük dünya kıtabında (dans le grand livre du monde) bulunabilecek bir bilimden başka bir bilim aramamaya karar vererek" (3) davranmayı ilke edinecektir. Bundan böyle, yine kendi deyişiyle gençliğinin geri kalan bölümünü yolculuklar yapmakla, saray çevresini ve orduları görmekle, farklı mizaç ve durumdaki insanlarla sık sık görüşmelerle, farklı deneyimler (expériences) edinmekle geçirecektir. (4) Güçlü gözlemlere dayanarak düşüncelerini oluşturan Descartes, insan dünyasının içinde bulunduğu çeşitliliğin son derece iyi bir biçimde farkındadır. Özellikle gelenek ve görenekler ona göre bunun en iyi örneğini oluşturmaktadır. Descartes'ın tüm çabası, çeşitliliklerle dopdolu olan dünyada kendine bir yaşama alanı açabilmektir; yitip gitmemektir. Özellikle kendini incelemek uzere ülkesinden ve kitaplarından uzaklaşması gerektiğinin farkındadır

Descartes özne'yi, ben'i kurma çabası içinde aslında bir edim olarak 'düşünme'yi tasarlamaktadır. Neler yer alır bu edimin içinde?: "Ben düşünen bir şeyim, yani kuşkulanan, kabul eden, yadsıyan, pek az şeyi bilen, pek çok şeyi bilmeyen, seven, nefret eden, isteyen, istemeyen, hayal eden ve duyumlayan bir şeyim." (5) Ayrıca bu edim, düşünme edimi nerede somutlaşır? 'Düşünen ben'de, başka deyişle tam anlamıyla 'eyleyen ben'de somutlaşır; özne, görüldüğü gibi tam anlamıyla etkin bir varlıktır; artık salt etkilenime uğrayan, âdeta gevşek dokulu bir süzgeç gibi, dışdünyayı her yönüyle geçiren bir yapı değildir. Böyle bir varlığa her şeyi yaptırmak da mümkün değildir; çünkü o aynı zamanda bir istenç varlığıdır; kendi doğrularını kendi bulan, bunu da hiçbir biçimde gelişigüzel yapmayan bir varlıktır. Öznenin düşünmesinin temel dokusunu, biçimsel örgüsünü oluşturan yine öznenin kendisidir. Yöntemini kendisi bulacaktır artık insan, düşünen şey, başka deyişle özne; hiçkimse ona bir yöntem dayatamayacaktır.

Düşünen, etkin olan bir varlık olarak özne yöntemin de taşıyıcısıdır; kendi yöntemini yaratandır. Descartes'ın yöntemi tümüyle biçimsel niteliklidir; içeriğe ilişkin hiçbir şey bulunmaz bu yöntemde Descartes içeriği şu türlü olanlar apaçık bilgilerdir ya da şu tür bilgileri şöyle, bu tür bilgileri de böyle analiz edin ya da işte şu şu bilgileri mutlaka sık sık denetleyin ya da şu içerikteki bilgileri hiç mi hiç unutmayın demez. İçeriğe ilişkin hiçbir şey yoktur burada. Sunulan yöntem tüm öznelerin temel davranış biçimini, tutumunu, tavır alışını kapsayıcı niteliktedir denebilir. Bu

biçimsel nitelikli yöntemin, temel duşunsel kalıbın ara duraklarını kısaca da olsa anımsatmak yararlı olacaktır: Descartes, doğruluğunu apaçık bir biçimde bilmediği hiçbir şeyi doğru olarak kabul etmeyecek; inceleyeceği güçlükleri daha alt bölümlere ayıracak; düşüncelerini en yalından başlayarak, belli bir sıraya göre ele alacak; son olarak da hiçbir şeyi göz ardı etmediğinden emin olmak için düşüncelerini sık sık denetleyecektir. Descartes'a göre işte bu dört evreden oluşan yöntem öznelerarası ilişkiyi, başka deyişle ortaklıkları sağlayacak olan temeldir. Böyle bir yöntem sayesinde öznelerarası ortaklıklar kurulabilecektir. *Aklın İdaresi İçin Kurallar*'ı da böyle algılamak gerekir.

Yaşamın kuramsal boyutunu Descartes böyle kurarken öte yandan yaşamın ertelenemeyen yönlerini de hesaba katarak, ivedi karar verme durumlarında geçerli olmak üzere geçici bir ahlak edindiğini açıklar. Descartes'ın bilgi kavrayışını ortaya koyma çabalarında bu geçici nitelikli davranış kuralları sık sık göz ardı edilir; oysa bu ilkeler Descartes'ı bütünlüğü içinde anlamanın vazgeçilmez koşullarını içerirler. Descartes'ın birinci yaşama ilkesi şudur: "(...) ülkemin yasalarına ve âdetlerine uymaktı." (6) Diğer ilkeler ise şöyle sıralanmaktadır: "İkinci ilkem, eylemlerimde olabileceğim kadar çok sağlam ve çok kararlı omaktı ve en kuşkulu sanıları, bir kez karar verdiğimde, pek güvenilir görüşlermiş gibi sürekli olarak izlemekti." (7) "Üçüncü ilkem her zaman talihten çok kendimi yenmeye ve dünyanın düzeninden çok arzularımı değiştirmeye; ayrıca genel olarak düşüncelerimizden başka hiçbir şeyin tümüyle elimizde olmadığına; öyle ki dışımızda olan şeylerle ilgili olarak elimizden geleni yaptıktan sonra, bizim açımızdan başarmamızın mutlak olarak imkânsız olduğu şeylerin varlığına inanma alışkanlığını edinmekti." (8) "Nihayet, bu ahlakın sonucu olarak, insanların bu yaşamdaki çeşitli uğraşlarını - başkalarının yaptığı işler hakkında hiçbir şey söylemeksizin- en iyisini seçmeye çalışarak, gözden geçirmeyi düşündüm; bulunduğum yerde yaptığım işi sürdürmekten yani, kendime buyurduğum yöntemi izleyerek, hakikatin bilgisinde ilerleyebildiğim kadar ilerlemekten ve bütün yaşamımı aklımı geliştirmekle geçirmekten daha iyisini yapamayacağımı düşündüm." (9) İşte burada yaşamın gerçekleriyle tam anlamıyla yüzyüze gelmiş olan ve olup bitenler karşısında mutlaka belli bir tavır takınmanın gerekliliğini savunan, yaşamın ertelenemez oluşunu gören bir Descartes'la karşı karşıyayız. Çünkü yöntemin indirgemeci, son derece bi-

çimsel olan yönünün başka insanlarla ilişkiler söz konusu olduğunda sorun çözücü olmadığının farkındadır. Bir süre için de olsa kendisine kararlarında yardımcı olacak bir eylem planı, doğrultusu oluşturmak zorundadır. Çağdaşlarıyla yoğun entellektüel ilişkiler içinde bulunan, birçok kişiyle mektuplaşan, zamanının tavır takınan bir insanı olarak, kendisini çevresinden hiç bir şekilde soyutlamayan Descartes vardır karşımızda: gezen, tartışan, mektuplaşan oldukça ileri denilecek bir yaşta ülke değiştirmeyi dahi göze alan, verdiği sözleri tutan bir Descartes'la karşı karşıyayız.

Ancak Descartes her şeye karşın, yaşamın tüm değişken yönlerine karşın düşünen varlık oluşunu tam anlamıyla duyumsayarak, salt kendine, özne oluşuna dayanarak, düşünmenin klasik konularına da yine kendi kararlarıyla, kendi istenciyle dönen bir kimlik sergiler. Çünkü Descartes'ın 'doğuştan düşünceler' kavrayışı, bu düşüncelerin dayanak noktası olarak Tanrı'yı görmesi ve hâlâ Tanrı kanıtlamalarıyla uğraşıyor olması nasıl açıklanabilir? Descartes Ortaçağın klasik, alışılagelmiş gündemine yeniden döner; ama şu farkla: bu gündem artık kendine dayatılan gündem değildir; kendisinin derinlikli bir düşünme serüveninden sonra oluşturmuş olduğu bir gündemdir. Ancak böyle bir dönüşü, çağından koşullarından tam da kurtulamamış olmak biçiminde yorumlamak mümkündür.

Descartes'ın felsefi söyleme armağanı, özgül ayrımıyla ya da ayrımlarıyla belirlenmesi gereken insan, özne olmuştur denebilir. Günümüz açısından da Descartes'ın bu bağlamda son derece önemli şeyler söylemiş olduğu ileri sürülebilir. Günümüzde oldukça yalınkat bir biçimde insanın özgül ayrımlarıyla, başka öznelerle kurabileceği ortaklıklar açısından belirleniyor olmasına karşı çıkılıyor; değişime her an açık yönler ise -bu kez her zaman değişecekmiş gibi algılanmayıp başka insanlara da dayatılması gereken yapılar olarak değerlendirilince, çatışma da kaçınılmaz oluyor. Günümüzde sanki insanlara şöyle deniliyor: özgül ayrımlarının -ki bunların başında Descartes'ın büyük bir başarıyla öncelediği, temele aldığı 'düşünme' geliyor- üzerinde durma; ilineksel yanlarını öne çıkar ve onlara sağlamca tutun. Eline daha çok fırsat geçtiğinde de hem başkalarının ilineksel yönlerine hiç bir şekilde önem verme; hem de kendi özelliklerini, ilineklerini sanki onlar hiç bir şekilde değişmezlermiş gibi başkalarına yansıt; sana karşı ötekini belirlemede kendi ilineklerine üstünlük ver.

Çünkü sen özgül ayrım ya da ayrımlarınla değil, ilineksel yönlerinle varsın! İşte Descartes'ın ve dikkatlice incelendiğinde. felsefenin tüm tarihi gözden geçirildiğinde, burada sergilenen bu türden önermeler bütün büyük filozofların savaştıkları görüşlerin dayanağı durumundaki önermelerdir.

Daha önce dile getirilen soruları (3. sayfa; 2.§) bir kez daha anımsatarak, bu sorulara verilen yanıtları kısaca gözler önüne sermekte yarar vardır: "Ben kimim, neyim" sorusuna Descartes her türlü etkinliği içinde barındırmak üzere "düşünen şeyim" yanıtını vermiştir. Burada, özneye, öznenin durumuna ilişkin tam bir bilinçlenme söz konusudur.

Descartes yanıt verme denemesinde nasıl bir yol izlemiştir? Kendisi ve kendisi olmayanla, başka şeyler ve başka öznelerle ilişkilerini hep önplana çıkararak; deneyimler kazanmayı önemseyerek; başkalarını eleştirel bir gözle hesaba katarak bunu yapmıştır. Bu bağlamda asıl sorunu çözmüş müdür? Duyduğu büyük sıkıntıları gerçekten aşabilmiş midir? Burada hem evet hem de hayır yanıtı geçerli gibi görünmektedir. Ancak Descartes'ın içi rahattır. Bütün bu kararları bizzat kendisi verdiği için, Descartes'ın içi rahattır. Bulunduğu noktaya, bilinci aracılığıyla gelmiştir; kendisi bunu bizzat yapmıştır. Bu bakımdan kendinden hoşnuttur. Ama dıştan bakıldığında Descartes, tutarsızlıklar içindeymiş gibi görülebilir. Daha önce saptanan son soru da şuydu: Descartes'ın tutumu, günümüzün en büyük soru/sorun ağlarını içinde barındıran kimlik sorunlarını çözümlemede ve ardından çözmede bir katkı sağlayabilir mi? Böyle bir katkıyı her şeye karşın sağlayabilir sanırım; çünkü Descartes, birçok kez yinelediği gibi yaşamın içinde olduğunu hiç göz ardı etmeyen, değişebilir/değiştirilebilir olanların bağlayıcılığına ilişkin derin kuşkular taşıyan ve bu bağlamda son derece temkinli olan; özne kavrayışında ise ortak insan kimliğine ulaşmaya çabalayan bir filozof olarak belirmektedir.

Notlar:

1- *Discours de la méthode et essais. Œuvres de Descartes* içinde. Par Charles Adam et Paul Tannery. Léopold Cerf. Paris, 1902, s.4.

2- a.g.y., s.8.

3- a.g.y., s.9.

4- a.g.y., s.9.

5- *Méditations et principes. Œuvres de Descartes* içinde. Par Charles Adam et Paul Tannery. Léopold Cerf. Paris, 1904, s.27.

6- *Discours de la méthode. Œuvres de Descartes* içinde. Par Charles Adam et Paul Tannery. Léopold Cerf. Paris, 1902, ss. 22-23.

7- a.g.y., s.24.

8- a.g.y., s.25.

9- a.g.y., s.27.

"İnsan bitmemiştir, Gelişim içinde kalmaya bakmalı, açık olmalı yaşamda da yaratılışın ve yaratanın seçkin çocuğu olabilmeli."

P.Klee (1)

İnsan başka bir insana, birey başka bir bireye; belli bır kurumsal yapı, toplumun üyelerinden birine ya da onların oluşturduğu bir gruba yönelik olarak, bilinçli-bilinçsiz birtakım tutumlar, tavır takınmalar içine girer. Belli bir topluluğun üyesi olan insanın yani bireyin tavır takınmalarında, dış dünyadaki yönelimlerinde, bu topluluğun üyesi olmakla daha baştan kazandığı -ve bu kazanmayı sürdürdüğü- biçimin payı büyüktür. Böyle bir biçim kazanma, temelini, insanın değişebilir/değiştirilebilir bir varlık olmasında bulur.

Filozoflar tartışma alanına çekmiş olmasalar da, doğrudan ele alıyor görünmeseler de, insana ilişkin belirlemelerini diğer soruşturmaları, araştırmaları, sonunda da ulaştıkları saptamaları içinde âdeta eritmiş olsalar da, olan ve olması gereken bağlamında insan doğası onların hep ilgisini çekmiştir.

İnsan doğasının değiştirilebilirliğini, her türlü değişime açık olduğunu ileri sürmek bir bakıma kalkış noktası yönünden kolaylıklar içerirken; değişmezliğini ileri sürmek ya da başka bir deyişle baştan kazanılmış kimi biçimlerle insanın dünyaya geldiğini dile getirmek, bu düşünceleri tutarlı bir biçimde savunmak bakımından filozofu, çeşitli kurgulamalara sürükleyebilir ya da diğer alanlardan (özellikle din) yardım alma yoluna götürebilir. Böyle bir temel savdan yola çıkan filozofun bir diğer çıkış yolu da içinde yaşanan dünyanın sınırlarını zorlama ve hatta bu sınırların dışına çıkma olabilir.

Felsefenin görevi bir bakıma, her türlü oluşuma ilişkin durum saptamalarını tüketici bir biçimde ele almak olduğuna göre "insanın bu dünyadaki yönelişlerinin ortak paydası nedir?" sorusu büyük önem taşımaktadır. İnsan davranışlarını, tutumlarını, tavır takınmalarını nasıl bir doğa (yapı, öz) belirlemektedir? Bu bağlamda temel iki sav ortaya atılabilir: İnsanın en güçlü içgüdüsü yaşama içgüdüsüdür: işte insan bu içgüdünun gereklerini yerine getirebilmek, hayatta kalabilmek için sahip olduğu her türlü olanağı kullanır. Böyle bir bakış açısına göre topluma yön veren, biçim veren, bireylerin bu türden bir yapıda olmalarıyla yakından ilgilidir. Toplumsal örgütlenmeye düşen görev, bireylerin kıyıcılığını, olumsuzluklarını elden geldiğince ortadan kaldırmak olmalıdır ve bu nedenle de devlet örgütü güçlü bir yapı sergilemelidir. (T.Hobbes)

İkinci bir anlayışa göre ise, insan doğası iyidir, insan başlangıçta iyi olan bir varlıktır, ancak bu iyi yapıyı toplum bozmuştur (J.J. Rousseau). İster iyi olan yapının -toplumsal örgütlenmeyle ve özellikle mülkiyetle- bozulmasına ilişkin olsun, ister güçlü bir toplumsal örgütlenme modeliyle insan yapısındaki olumsuz niteliklerin giderilebileceği doğrultusundaki düşüncelere ilişkin olsun, her iki savda da bir bakıma örtük olarak benimsenen yön şudur: insan değişebilir, değiştirilebilir bir varlıktır; onun değişmez bir yapısı yoktur.

Ayrıca, her insanda doğal olarak birkaç özgül ayrım, bir çok da ayrılabilir/ayrılamaz ilinek vardır. Öteden beri, insanın en başta gelen özgül ayrımının akıl olduğu ileri sürülmuştür. Akıl, açıklanması son derece güç bir terimdir; öyle ki bu terim kavramsal arkaplanında birçok kurgusal betimlemeyi de beraberinde getirmektedir. Öyleyse daha modern bir deyişle insan dünyasının bütün temel ögelerini taşıyan asıl yanın düşünme olduğunu ileri sürmek mümkündür. Düşünmenin bir tür işlevi olan anımsama ve onun yer aldığı bellekle varlığını sağlayan tarihsellikle ve ayrıca dille birlikte, insan varlığı özgül niteliklerine, ayrımlarına kavuşmaktadır. İnsanın değişebilirliğini "otonom" bir şekilde, değiştirilebilirliğini "heteronom" bir şekilde sağlayan onun düşünen, dili ve tarihi olan bir varlık olmasıdır. Bu üç temel yapı birbirine sıkı sıkıya bağlıdır. Değişebilirlik, değiştirilebilirlik temeline dayalı eğitilebilirlik ve eğitme de dolaylı bir biçimde temelini bu yapılarda bulur. Çünkü bu bağlamda değişebilirlik değiştirilebilirlik; eğitme, eğitilme tarihsellik içinde doğal olanı ve gündelik olanı aşar

İnsanın öznel bir yapı içinde sadece varolduğunu ileri süren görüşler başka birtakım açıklama biçimlerine başvurmadıkça, savlarını sonuna kadar sürdüremezler. Burada Platon örnek olarak alınabilir. İnsanın, değiştirilebilir ya da en azından sahip olduğu ama âdeta uykuda olan birtakım örtük nitelikleri daha da belirginleştirilebilecek, keskinleştirilebilecek bir varlık olduğuna ilişkin bir düşüncesi olmasaydı, söyleminde Platon eğitime bu denli önem vermezdi. Platon'un felsefesi -toplumsallık içinde ve İdea öğretisiyle koşutluk içinde- insanı yeniden belirlemeye özgülenmiştir. Bu söylem ayrıca, bu görevi -belirleme görevini- yerine getirmede bilginin ne denli önemli olduğunu da gösterme ideali üzerine kurulmuştur.

Sofistlerin, insanın değiştirilebilir bir varlık olduğuna ilişkin görüşleri, öğretmen-eğitmen kimliklerinin daha da öne çıkışı; bireyi birey aracılığıyla -tek kişiyle, öğretmenle-eğitme düşüncesi son derece önemlidir. Eğitim işlerini üstlenen, Platon'da olduğu gibi Devlet ya da toplum değildir, bu iş bireylere bırakılmıştır. Sofistlerin bu tür yaklaşımı hem hümanizmayı, hem de liberalizmi önceler. Ancak Platon'a göre de Sofistlere göre de bireyin eğitimine karışma, müdahale etme söz konusudur, fakat yöntemler birbirinden çok farklıdır.

Sofistlerin eğitim sürecinde bireysel yanı öne çıkarmaları en somut biçimde, dil eğitimine verdikleri ağırlıkta belirir. Dilin; doğru, iyi ve güzel kullanılması ideali daha sonraki dönemlere de geçecek ve "yedi özgür sanat" formunda yüzyıllar boyu etkili olacaktır. Sofistlerin, bireye yine bir başka bireyin biçim kazandırması şeklindeki eğitim idealinin gerçekleşmesi belli bir zaman aralığı ile sınırlı değildir; bu eğitim ömür boyu sürecektir. Farklı kalkış noktalarına ve farklı yürüyüş yollarına karşın, daha önce de belirtildiği gibi, her iki görüşte de insan tümüyle değiştirilebilir (Sofistler) ya da ideal konumuna dönüştürülebilir (Platon) bir varlıktır anlayışı temel durumundadır.

İnsan gerçekten de eğitilebilen, kendisine bir biçim, bir form verilebilen bir varlıktır. Aslında bütün olup bitenler de bu duruma tanıklık etmektedir. Farkına varılsın ya da varılmasın, bir önceki kuşak hep bir sonrakine şekil vermektedir; burada eşsüremlilik ve artsüremlilik bir aradadır. Bu şekil verme ister Platon'daki gibi İdealara, Formlara uygun bir tarzda yapılsın, ister gelişigüzel olduğu sanılan bir tarzda (sanılan çünkü, aslında mutlaka belli bir düşunce, iyi ya da kötü belli bir eğitim vardır)

yapılsın, durum budur. W. Jaeger'in Almanca "Bildung sözcüğü ile Platoncu anlamdaki eğitimin özü arasında bulduğu koşutluk" (2) bunun en iyi örneklerinden birini oluşturmaktadır. Gerçekten de İdeaya, Forma göre bireyi eğitmek yani ona bir biçim vermek söz konusudur eğitimde.

Eğitim-insan ilişkilerinin ayrıntılarına inildiğinde birçok farklı görüş ortaya konulabilir; ancak asıl işleyiş biçimi, dile yansıyan oluşumlar dikkatle incelendiğinde, yüzyıllar önce farkına varılmış birtakım temel noktaların hâlâ geçerlikte olduğu da kolaylıkla anlaşılabilir. Eğitim söz konusu olduğunda kaçınılmaz temel şudur: Eğitim birçok aracı ortamla (bunlar içerikçe değişkendir) belli birtakım temel yapıların -modellerin, kavramların, tasarımların, idelerin, düşüncelerin, ütopyaların- insana geçirilmesidir; temel bilgilerin, eylem biçimlerinin, tutumların, dış dünyaya ilişkin tavır takınmaların çok çeşitli araçlarla bireylere, birey gruplarına aktarılmasıdır. Tam da bu noktada, eğitim-kültür ilişkisi gündeme gelmektedir. Eğitimle, biçim vermeyle bireylere, yurttaşlara kazandırılan, kültürden başka bir şey değildir; bireye böylece, insan dünyasını kuran ögeler kazandırılmaktadır.

İnsan dünyasında bir bakıma kendiliğinden olan biten, işleyen düzen budur. Ama bütün bunlar belli bir düşünmenin konusu yapıldığında biçim olarak eğitimin gerçekleştirilmesi, içerik olarak kültürün aktarılması üzerinde durulduğunda, artık olanla sadece yetinilmeyecek, olması gerekenler de gündeme gelecektir. Yine insanın değişebilir/değiştirilebilir bir varlık olmasında nesnel, somut temelini bulan müdahaleler, düşünenleri (bilimadamları, filozoflar) ve düşünme alanlarını (bilim, felsefe) uğraştıracaktır.

Bilimin konuya yaklaşımı olup biteni çözümleyip, çok çeşitli etmenlerin eğitimde oynadığı rolü belirlemeyi üstlenen söylemde kendini sunarken, felsefe olup bitenden yola çıkar; ama olması gerekenleri de insanın varlık yapısını dikkate alarak belirlemeye çalışan bir söylemin taşıyıcısı olur.

Eğitim felsefe açısından ele alındığında, felsefenin her alanda olduğu gibi burada da ikili işlevi belirecektir. Kendi yaklaşımını belirgin kılmak; kendi dışındaki yaklaşımların da özgül yonlerini ortaya koymak. O da, kendi yaklaşımını ilkin çözümlemekten, ardından da -burada eğitim söz konusu olduğuna göre- eğitimin onsuz olunmaz koşullarını ve üstelik iyi

bir eğitimin onsuz olunmaz koşullarını çözümlemekten, belirgin kılmaktan başka bir şey değildir.

Eğitimın felsefece ele alınışında üç öge saptamak mümkündür: eğitimin dıştan görünüşü, bir bakıma dış dünyası (bu, kültürde nesneleşir ve somutlaşır); içerik olarak eğitimi yönlendirici ilkeler, temel kalkış noktaları, düşünceler, eğitim idealleri, eğitim ütopyaları, eğitim modeli ve eğitim tasarımında nesneleşir ve somutlaşır); aracı ortam olarak dil; olana ilişkin ve olması gerekene ilişkin dil, zaman zaman kuralları da içinde barındıran bir dil (bu, eğitime ılişkin kavramların terimleşmesinde nesneleşir ve somutlaşır). Eğitimin dış görünüşünü, araçlarını veren tüm kültür ögeleri, oluşturulan modellere, benimsenen düşüncelere, kavramlara göre bir seçme edimine tabi tutulur her zaman. Öyleyse burada asıl yönlendirici durumunda olan, eğitime ilişkin, nasıl bir eğitimin benimseneceğine ve uygulamaya konulacağına ilişkin bilinçtir. Bu bilinç seçilen modelde, eğitimin -içerik olarak- uygulanmasında kılavuzluk eden ilkelerde ve modellerde somutlaşır.

Bütün bu çözümlemelerin ışığında, eğitim çeşıtli kavrayışların, hatta bilgilerin ve eylem biçımlerinin (iyi-kötü değerlendirmesi bir yana) bır kişiye, bir gruba aktarılması olduğuna göre örnekler son derece önemli bir yer tutmaktadır; temelde örnekler, aracı ortamlardır.

Bilgi alanında, insanın bilmeye ilişkin yöneliminde öteden beri tümel olana ağırlık veren felsefe, eylem alanı söz konusu olduğunda da evrensel olana ağırlık vermektedir; bütün filozofların çabası tümelliğe, evrenselliğe, nesnelliğe yöneliktir. Felsefi bakış açısıyla beslenen eğitim de tümelliği, evrenselliği, nesnelliği gözetecektir. Her şeyden önce insan özniteliklerıyle belirginleştirilecek; öne çıkarılacaktır. Böyle bir eğitim bir bakıma çeşitli nedenlerle kaybolmaya yüz tutmuş, ortülü kalmış olan insan kimliğini yeniden insana kazandırmaya çalışacaktır. Bu da hümanist nitelikli bir eğitimden başkası değildir. Böyle bir eğitim bireyselliklere saygı gösteren ama bununla birlikte öznellikleri öncelemeyen, bireyin toplum içinde, diğer bireylerle ilişkileri içinde kendini daha iyi ifada edebileceğine ilişkin yargının -kanının- öne çıktığı bir eğitim olacaktır. Bu eğitim kendisini başkasının yerine koyabilmeyi; ötekini de, başkasını da hesaba katmayı bireylere, gündelik, sıradan bir davranış biçimi olarak benimseten bir eğitim olacaktır. Ancak bütün bunların salt yazılı kurallar ya da güzel ama, boş söz olmaktan kurtulabilmesi için örneklere gereksinme

vardır. Özellikle toplumda yön verici durumda olan mekanizmaların temsilcileri (yöneticiler, politikacılar, iletişim alanında etkili olan herkes, hukukçular, ana-babalar) belirtilen doğrultularda örneklik etmek zorundadırlar.

Türkiye'deki duruma gelince, olanla olması gerekenın birbirinden ayrılması gerekiyor. Belki herkes bir şeyler yapmaya çalışıyor; ama tek tek bireyler, bireysel olarak ve toplumsal olarak kültürden ne kadar pay alabiliyorlar? Kuşkusuz, birtakım kurumlar, birtakım insanlar diğer insanlara bir şeyler aktarıyor; belki de bunları iyi niyetli bir biçimde yapmaya çalışıyorlar. Ama burada iyi niyetin yetmediği de açıkça görülüyor. Bilgi eksikliği, özellikle eylemlerin değerlendirilmesinin asıl dayanağı olması gereken değer bilgisinin eksikliği bu çabaları kolayca etkisiz kılabiliyor. Öte yandan salt bireysel çıkar hırsıyla çevresine yönelen insanların tutumlarıyla başa çıkabilme konusundaki yetersizlikler, meydana gelen olumsuzluklara hiç kimsenin sahip çıkmaması; hoşgörü gibi sunulan ama temelde aldırmazlıktan ya da kayırmadan başka bir şey olmayan eylem biçimleri ve bütün bunlara eklenen, kanıtlanabilir, gerekçelendirilebilir temelden yoksun bir biçimde çoğun kendini sunan, kimliğini ifade etme mücadeleleri... Listeyi daha da uzatmak mümkün.

Sorunlara çare olarak düşünülenlerin hemen hepsi sonunda karşıt yönde ayırımcılığa toplumu sürükleyiveriyor. Örneğin inancının gereklerini rahatça yerine getirebilme gibi çok masum bir istek, sonunda her şeyi ama her şeyi belli bir inanç dizgesinden görmeye vardıracak kadar bireyi içine alıveriyor. Ulusal özellikleri yitirmeden başkasıyla, başka yapıdan olanlarla da (toplum-kültür olarak) birarada yaşayabilme bilinci giderek, tek bir yönde keskinleşiyor; kişiyi tümüyle kendini yok saymaya ya da karşısındakini yok saymaya götürebiliyor; ırkçılık ve ırka dayalı milliyetçilik sınırlarına ulaşıyor. Kadınların da sorunları ve gerçekleştirilmesi gereken birtakım hakları -kuşkusuz bunlar insan haklarıdır- olduğu konusundaki son derece haklı bilinç kazandırma tutumları, giderek varolan her şeyin "kadın gözuyle" görülebileceği, değerlendirilebileceği gibi hiçbir fenomenal temeli olmayan bir düzleme çekiliyor. Bu kez, kadınlar, kadınlardan yana bir ayırımcılığın tuzağına düşüyorlar ya da düşürülmek isteniyorlar. Bütün bu tutumlarda göz ardı edilen, bireylikler ve insan kimliği oluyor. Öyleyse, benimsenecek olan eğitim anlayışı her şeyden önce eğitimin, insana ilişkin onsuz olunmaz koşullarını bilinçlice

gözden geçirmeli; "nasıl bir insan idealimiz var? Nasıl bir insanı amaçlıyoruz" sorusu hep gündemde tutulmalıdır. Eğitimin dayandığı ilkelerin, temel kavramların (düşünsel yön) sık sık gözden geçirilmesi; ilkelerin uygulamaya konmasında (araçlar-amaçlar bağlamında) surekli olarak bilginin ve fenomenlerin gözetilmesi; kullanılan dilin buyrukları, kuralları içeren "öğütsel" bir dil olmaması; yaşantılarla doğrudan bağlantılı, örnekleri gözler önüne seren bir söylemin benimsenmesi büyük önem taşımaktadır.

Bu bağlamda özellikle çocuklara yönelik eğitim sanırım büyük önem kazanmaktadır. Çünkü *Unicef*'in yayımladığı *Dünya Çocuklarının Durumu* (1995) raporunda dendiği gibi, "Özellikle duyarlı olunan dava ya da amaç farklı olabilir; bu dava, demokrasi olabilir, insan hakları olabilir; ya da iki cins arası eşitlik ve çevrenin korunması olabilir. Özel dava ne olursa olsun, çocukların büyümeleri, gelişmeleri ve gerekli eğitimi almaları, bunların hepsinde uzun dönemli gerçek başarının temel önkoşuludur." (3)

Dünyadaki hızlı nüfus artışı, yoksulluk, giderek artan güvensizlik en çok çocukları etkilemektedir. "Dünyamız (daha küçük ölçekte de Türkiye B.Ç.), çocuklarının bedensel, zihinsel ve duygusal gelişme süreçlerinin korunması için gerekli girişimlerde bulunmadığı sürece, önündeki belli başlı sorunlardan hiçbirini çözemeyecektir." (4)

Olup bitenlerden yola çıkmanın ve sorunları farkedip çözümledikten sonra onlarla başa çıkabilmenin yolu "ancak insanların (bu arada özellikle eğitimcilerin ve eğitime yön vermesi gerekenlerin/yön verenlerin B.Ç.) bazı olayları bizzat kendi başlarına gelmiş saymalarıyla mümkün olabilir." (5) İşte toplumu yönetenler "kendi bireysel eksenlerinin" ötesine geçmeyi başardıklarında felsefenin sesine, aslında gerçek insanlığın sesine kulak vermiş olacaklardır; asıl eğitim ideali de o zaman gerçekleşmiş olacak, çocukları tum insanları kuşatabilecektir.

Sözlerimi, son alıntıları yaptığım raporun herkese seslenen ve umut taşıyan şu son cümleleriyle bitirmek istiyorum: "Kendi bireysel ekseninin ötesinde, daha geniş davaların sahiplenilmesi, insanın ta derinden duyduğu bir gereksinimdir. Gelişmenin son dönemde izlediği rota, insanları bundan saptırmış olabilir. Eğer böyle ise, bu insani gereksinim konusunda George Bernard Shaw'ın söyledikleri bize ders olmalıdır. "Büyük ve

değerli olarak tanımladığımız bir amaç için kullanılmak, yaşamın gerçek tadı, sevincidir. Ben, kendi yaşamımın tüm topluma ait olduğunu düşünüyorum; yaşadığım sürece bu uğurda elimden geleni yapmak, benim ayrıcalığımdır. Yaşam, benim için kısa sürede tükenen bir mum değil, şu an elimde tuttuğum o güzel meşaledir ve gelecek kuşaklara devretmeden önce bu meşaleyi olabildiğinde yanık tutmak istiyorum." (6)

Notlar:

1- Aktaran: Nazan İpşiroğlu, "Çağdaş Eğitimden Ne Anlıyoruz" *Yaratıcı Toplum Yolunda Çağdaş Eğitim*, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği Yayınları, Cem Yayınevi, İstanbul, 1990, s.21, Dipnot:2.

2- W. Jaeger, *Paideia:* The Ideals of Greek Culture; transld by, G.Highet, Vol. I, Basic Blackwell, Oxford, 1965, p.XXIII.

3- James P. Grant, Dünya Çocuklarının Durumu, 1995, UNICEF Türkiye Temsilciliği, Ankara, 1995, s.2.

4- a.g.y., s.11.

5- a.g.y., s.33.

6- Aktaran: J. P. Grant, a.g.y., s.60, G.B. Shaw'ın metni: *Man and Superman*, Penguin Books/Viking, 1950.

TÖZ VE İLİNEK AÇISINDAN CİNSİYET KAVRAMI

Töz; geleneksel felsefe anlayışlarında her tür niteliğin kendisine yüklendiği, ama kendisi hiçbir şekilde yüklem olmayan bir yapıdır; duyusal-algısal olanın ya da düşünsel olanın bir bütünlük olarak kendisidir. Varlık düzleminde böyle bir noktadan kalkan yaklaşıma göre, her bireyde, her tekil varoluşta kendisiyle hep aynı kalan değişmeyen ve bütün diğer yapıların -özgül ayrımların özelliklerin ve ilineklerin- kendisine yüklendiği bir temel vardır.

İlinek ise, somut duyusal-algısal ya da düşünsel varlıkların, teklerin bireysel olarak sahip oldukları niteliklerini göstermek üzere kullanılan mantıksal bir yapıdır. Töz düşünsel ve dilsel bir kategori olarak varolmakla birlikte, bir bütünlük içinde tek bir nesneye dışdünyada karşılık gelmekle birlikte, ilinek için böyle bir nitelemede bulunulamaz; ilinek tümüyle diliçi dolayısıyla da düşünsel bir yapı olarak belirir; bir başka deyişle, ilinek tümeldir

İlinekler, töze, bireysel yapıya özgü kimi nitelemelerin ortak adıdır. Her tümel gibi ilinek de bireysel yapıdaki herhangi bir yapının duyusal-algısal yapının belli bir yanını, hatta başka hiçbir varlıkla paylaşmadığı yanını düşünme-dil bağlamında gösterir. İlineklerin imlediği nitelikler, sürekli olarak değişen yapılardır. İlineklerin kimileri bireyden tümüyle ayrılabilir de aynı zamanda. Bireyi, ilineklerin kendisinden ayrılmasına karşın kalıcı bir öz olarak gören düşünüş biçimine karşıt olmak üzere, bireyi salt ilinekler toplamı olarak değerlendiren bir düşünüş biçiminden yana olmak da mümkündür.

İleri sürülen görüşlerin temel kalkış noktaları, ilkeleri genellikle araştırılmaz. Oysa her bir felsefi söylemin arkasında hatta her bir bilimsel belirlemenin arkasında, yukarıda ana çizgileri belirlenen ilkesel görüşlerden birini bulmak olanaklıdır. Birinci görüş -tözsel varlığı ve buna bağlı olarak da özü öne çıkaran görüş- değişmeye karşıt; ikinci görüş -bireyi ilinekler toplamı olarak belirleyen görüş- ise değişmeden yanadır.

İnsan ve dünyası söz konusu olduğunda, kuşkusuz, birçok şey insan dolayımında varolduğuna göre, aslında ilineksel olan yapılara büyük ayrıcalıklar tanındığı görülür; çünkü onlar değişmez birer öz olarak algılanırlar.

İnsanın ilineksel yanlarını işlevsel kılan özgül ayrımlarından biri en kısa anlatımını 'simgeleştirme' eylem ve kavramında / teriminde bulur. Bir gruba, toprağa, dine ya da cinsiyete bağlılık her türüyle insanlararası ilişkilere yansır. Bireylerce taşınan ayrılabilir/ayrılamaz ilineklerin sınırları belirgince çizilmek istenir ve bu sınırların değişmemesi konusunda çoğunlukla herkes elinden geleni yapar.

İlinekleri değiştirme, sarsma çabaları çoğun tepkiyle karşılanır; kimse kurulu düzen bozulsun istemez. Ama bu durumda aslında birileri hep dışlanmaktadır. Toprağa, biyolojik olarak nitelikleri belirlenmiş belli bir gruba -ırka-; milliyetlere bağlılığın söz konusu olduğu ortamlarda o yapının içine bir türlü sokulmak istenmeyenler, başka bir deyişle, çemberi kırıp da o yapıya bir türlü giremeyenler ya da girmesi istenmeyenler belirlenir ve onların hep öyle kalması istenir.

Belli bir ırka bağlı olduğunu savlayan ve bununla da bir üstünlük elde ettiğini ileri sürenler, başka bir tür ayırımcılığın temsilciliğini yaparlar. Her bir dinin ne ölçüde, ne oranda, nasıl taşındığının ortak bir belirlemesinin yapılması hiçbir zaman mümkün olmamakla birlikte, yüzeysel bir anlaşmayla aynı dının ya da inanç dizgesinin mensubu olduğunu ileri sürenler, bu kez başka bir inanç dizgesinin mensuplarını zaman zaman ya da sürekli olarak dışlarlar; üstelik buradaki dışlama kendi sınırları içinde de kalmaz, kimi durumlarda başka ayırımcılıkları da içinde taşır. İnançlar, yandaşlarından cinslerine göre özel davranış kalıplarına girmelerini istiyorsa, o zaman cinsiyetçi bir ayırımcılık da işin içine girer ya da bir dine mensup olmak ancak ve ancak belli bir gruba özgülenmişse, bu durumda da ırkçılıkla dinciliğin içiçe girdiği gerçeğiyle yüzyüze gelinir

Ayırımcılıkların içinde en yaygın ve zaman açısından da en eski olanı 'cinsiyetçilik' adıyla belirlenebilecek olan ayırımcılıktır. Toplum içinde bireylerin -kadınların ve erkeklerin- konumları, işlevleri, rolleri başta antropoloji olmak üzere birçok bilimsel araştırma alanında incelenmektedir. Cinsiyetlerin birer değişmez öz gibi ya da tözsel değişmez bir yapı gibi görüldüğü ve her türlü duyulur-algılanır davranış biçiminin de cinsiyetlerin denetiminde olduğunun benimsendiği bakış açısı ile cinsiyetlerin davranış biçimlerinde tam da denetleyici olmadığını ileri süren bir başka bakış açısının varolduğunu saptamak olanaklıdır.

Birinci bakış açısı, her türlü tözselliğe önem ve ağırlık veren diğer ayırımcılıklarla birlikte savlarını güçlendirmeye çalıştığı için -biraz önce dincilikle bağlantılar kurulmuştu- ağırlığını çok uzun zamandan beri duyumsatmıştır ve hâlâ duyumsatmaktadır. Ancak cinsiyetçi ayırımcılığın bu denli yaygın ve belirleyici olmasındaki en önemli neden, 'cinsiyete dayalı işbölümü'dür. Toplumsal yaşayışta, yapılan işlerin cinsler arasında bölüşülmesinin özcülüğü benimseyen anlayışla pekiştirilmesinden ve yine dinlerin bu pekiştirmeye ivme kazandırmasından dolayı gelinen sıkıntılı noktalar -büyük ölçüde direnç gösterilen, görmezlikten gelinen, bununla birlikte varlığını sürdüren- evrimci yapının zorlamasıyla zamanla bir sorun olarak algılanmaya başlamıştır. Çünkü sorun; kendi başına bir varoluşa sahip değildir; birilerinin farketmesiyle birtakım oluşumlar 'sorun' niteliğini kazanırlar.

Toplumsal örgütlenmede soyun sürekliliğini sağlayan aracı bir ortam olarak görülen kadın, sadece böyle oluşunun gereklerini yerine getirmekle görevlendirilmiştir; hatta kadınlar da bunun böyle olduğunu düşünmüşler, bu durumu içselleştirmişlerdir. Kadının doğurganlığı ile, kadın oluşu birbirinden bir türlü ayırt edilmedikçe ve cinsiyete dayalı işbölümü ortadan kaldırılmadıkça, en azından sınırlandırılmadıkça, cinsiyetçilik varlığını sürdürecektir. Ancak boyle bir durumun kırılma noktası nasıl olmalıdır; çünkü bu kez aynı silahları karşı kutupta yer almak üzere kullanma noktasına gelindiğinde, erkekçil özcü anlayışların yerini kadıncıl özcü anlayışlar ve söylemler aldığında, temelde özcü anlayışın getirdiği sıkıntılardan kurtulmak bir türlü mümkün olmayacaktır.

Özcü anlayışın yüzyıllar boyu dayattığı bakış açıları, olup bitenleri görmeye engel olmuştur ve olmaktadır. Ancak yine de bu dayatmalardan kurtularak insanın durumunu, ayırımcı yaklaşımların dışında görmek

mümkündür. Çünku fenomenler, insanlar arasındaki farklılıkların cinsiyete dayalı olarak değil, bireysel yapılar içinde, bireysel farklılıklar olarak varolduğunu göstermektedir. Yine fenomenler, bireylere verilecek eğitimin ne denli belirleyici olduğunu göstermektedir.

Bilindiği gibi, felsefe ile bilimler arasında bir etkileşim vardır; bilimler temel kalkış noktalarını belirlemede felsefeden yararlanırlar; buna karşılık felsefe de ileri sürdüğü temel biçimsel savlarını, bilimsel bakışla edinilmiş bilgilerle güçlendirir. Cinsiyetçi işbölümünün oluşturduğu cinsiyetçiliğin giderilmesinde, toplumsal yapıyı, aralarına adeta duvar çekilmiş iki cinsin birlikteliği olarak -ki bu anlamda gerçek bir birliktelik olmayacaktır; ancak iki kutup söz konusu olacaktır- değil de gerçekten birarada yaşama alanı olarak görmede bilimsel veriler, kuşkusuz, en büyük yardımcıdır.

"Kadın pilotlar mı üstün, erkek pilotlar mı? Kadın havacılar, başlangıçta olumsuz koşullara rağmen havacılıkta kendilerine yer ediniyorlar." (1) başlıklı yazısında Doç. Dr. Muzaffer Çetingüç şu görüşleri ortaya koyuyor ve sonra da şöyle bir sonuca varıyor: "ABD Hava Kuvvetleri'nde uçuş doktoru, uçuş hemşiresi ve öğretmen pilot olarak görev yapan 57 bayan uçucuya psikolojik testler uygulanarak bir değerlendirme yapılmıştır. Sonuçta uçucu olmayan kadınlar ve uçucu erkeklerle karşılaştırıldığında, bayan uçucu kişilik özelliklerinin erkek uçuculara daha yakın olduğu; fakat gene de bayan uçucuların 'dişi' olma özelliklerini koruduklarını anlaşılmıştır. Türkiye'de bayan uçucuların kişilik yapılarını değerlendirmek üzere tarafımızdan yapılan bir araştırmada da hemen hemen aynı sonuç alınmıştır: Duygularına yenilmeyen, akılcı, rekabetçi, agresif, başat vs." (2) "Erkek ve bayan pilot farklılıklarıyla ilgili olarak 1966-1991 yıllarını kapsayan tüm yayınların gözden geçirildiği bir çalışmaya ait sonuçlar" (3) da "anatomik farklar", "antropometri", "aerobik uygunluk", "kuvvet", "akseleratif kuvvetler", "irtifa", "ısı değişiklikleri", "hastalık ve yaralanmalar", "hamilelik" başlıkları altında ele alınmış ve şu sonuca varılmıştır: "bayanların kokpitte karşılaştıkları problemlerin çoğu, daha güçlü ve iri vücut yapılarına sahip erkek pilotlara göre dizayn edilmiş olan uçuş kontrol aletleri yüzündendir. Daha uygun biçimde yapılmış uçaklarda bile bayanların bazı problemleri olacaktır ama, benzer veya farklı problemler erkekler için de geçerlidir. Hamilelik bayanların tek ciddi uçuşa engel tıbbi durumudur. Diğer sorunlar, uçak dizaynı için gere-

ken mühendislik çalışmaları, ekonomik harcamalar ve politik kararlarla çözümlenebilecek niteliktedir." (4)

"Politik kararlar" deyişine, burada, eğitim politikası açısından belli bir açıklık getirmek büyük önem taşımaktadır. Birey; eşsüremli ve artsüremli yapısı içinde bütünüyle eğitimin ürünü olduğuna göre, eğitimde benimsenen ilkeler, eğitimi taşıyan felsefi ilkeler son derece önemlidir. Eğitimde benimsenen ilkeler sadece fizyolojik bağlamda kendine fenomenal temel bulan cinsiyetleri yaşamın her kesitine taşımaya, yaymaya yönelikse ve üstelik, dinsel söylemler de böyle bir bakış açısına yardımcı oluyorsa, cinsiyet toplumsallık kazanırken, bir yandan da cinsiyet farkları giderek keskinleşecek ve toplum bireyleri ayrı 'gettolar' halinde yaşayacaklardır. Cinsiyetçi işbölümü cinsiyetçi eğitimi, ardından da cinsiyetçi eğitim cinsiyetçi işbölümünü giderek artan bir hızla belirleyecektir; bu yolla yaşamın bütün kesitleri de etkilenmiş olacaktır. Böyle bir eğitimin felsefi temeli bireyi, cinsiyete dayalı özünde, başka bir deyişle, cinsiyete dayalı tözselliğinde kavramak olacaktır. 'Erkeklerin ve kadınların bütün tutumlarını, tavır takınışlarını onların özleri yani cinsiyetleri belirler' savı neredeyse toplumsal yaşamın temel ilkesi haline gelecektir. Şimdiye değin erkekçil niteliklerle büyük ölçüde belirlenmiş toplum yeni bir söylemin geliştirilmesiyle, kadıncıl söylemi öne çıkaracak ama temelde değişen bir şey olmayacaktır; bakış açısı hep aynı kalacaktır; her iki durumda da cinsiyet belirleyici olacaktır. Konuya felsefe açısından bakıldığında, her iki söylemde de özcü yaklaşımın benimsendiği anlaşılacaktır.

Oysa, bireyi özgül ayrımların, ilineklerin toplamı olarak gören felsefi bir bakış açısı, değişmez özleri benimsemediğinden, eğitimde de bireysel farklılıkların öne çıkarılması üzerinde duracaktır. Böyle bir eğitim, özcülüğe dayanan her türlü ayırımcılığı aşarak, her insanın kişi olarak taşıyabileceği özelliği keşfetmeye, tanımaya, geliştirmeye en üst düzeye çıkarmaya çalışacaktır; bireyi, kadın ya da erkek olmanın yalıtlayıcı kıskacından kurtaracaktır.

Cinsiyete dayalı işbölümü, bireyler arasında gerçek bir işbirliğini de içermediği için özgürlük önündeki en büyük engeldir. Gerçek işbirliğinde bireyler birbirlerini tamamlayacaklardır ama nasıl? Bu tamamlayıcılığın ötekinin aleyhine işlememesi fenomenlere dayalı bilgilerle sağlanacaktır. Bu da Elisabeth Badinter'in dediği gibi "Kendimizi, doğamızı, o ya da bu yana çekilebilirliğini, yani esnekliğini ve kültürün doğamız üzerin-

de oynadığı giderek artan rolü sorgulamayı zorunlu kılıyor. Tüpte döllenme ve genlerle oynayabilme olanaklarının ortaya çıktığı günümüzde, bizleri en eski atalarımıza kopmaz bağlarla bağlayan, değiştirilemez bir özelliğimiz kalmış mıdır artık?" (5)

Bilimsel ve teknolojik gelişme, evrimci bakış açısını haklı çıkarıyor. Doğanın insanlar üzerindeki olumsuz etkisi azaldıkça, cinsiyetler arasındaki farklar da giderek küçülüyor. (6) Ayrıca, insanın asıl doğası olan düşünme gücü öne çıktıkça; insanlar, asıl özgül ayrımlarıyla -düşünen varlık, simgeleştiren varlık, ideleştiren varlık- algılanır oldukça, cinsiyetlere ilişkin farklılıklar en aza inebilecektir. Bu yönleri yani özgül ayrımları öne çıkaracak bir eğitimle cinsiyete ilişkin farklılıklar gerçek işlevlerinin dışında etkili olamayacaklardır. Üstelik "fizyolojik esneklik" (7) düşüncesiyle, cinsiyetlerin de biçimsel olarak ayrılamaz bir ilinek, içerik olarak da ayrılabilir bir ilinek olduğunu ileri sürmek mümkun. "Bu benzerlik ve karışmalar kuşkusuz bizi aynı yapmıyor, ama cinsler üzerinde yeniden düşünmeyi zorunlu kılıyor. Ne var ki bu konuda düşünmek, geçmişte benzer bir modele hiçbir zaman ve hiçbir yerde rastlamadığımız için, son derece zor ve risklidir." (8)

Önemli olan bireylerin özgül ayrımlar düzeyinde sahip oldukları özelliklerinin, en üst boyuta yükselinceye kadar geliştirilmesidir. Bireyler arasında kuşkusuz ayrımlar var; fakat bu ayrımlar, ne ırka ne cinsiyete doğrudan dayandırılabilir. Bireylerdeki yatkınlıklar, kendilerine uygun gelen eğitimle şu ya da bu biçimde yönlendirilebilirler ve sonunda da insan; kişi, toplum bireyi, yurttaş olur.

Elbette cinsiyetçilik nedeniyle şimdiye değin kişiliğini sergileyememiş insanlar olarak kadınlardan yana bir tavır koymak gerekmektedir. Ancak yeni bir cinsiyetçilik tuzağına düşmeden bu yapılmalıdır. Erkekçil cinsiyetçiliğe rakip olarak kadıncıl cinsiyetçiliği öne çıkarmak, özellikle laik tutumun bireylerce içselleştirilemediği toplumlarda bu kez "gönüllü haremler"in kurulmasına yol açacaktır. Başka bir deyişle bir tür egemen söyleme karşı çıkarken, aynı güçlükleri bir daha yaşamayı önümüze koyan yeni bir tek yanlı egemen söyleme geçiş birçok sakıncayı içinde barındırıyor. Kadınların her türlü eylemi gerçekleştirirken kadıncılık'ın damgasını tüm eylemlerine yansıttıkları savı erkekçil söylemi daha da pekiştiriyor; onların savlarını, dünyada kadınlara ayırdıkları sınırlı alanı iyice belirginleştiriyor. Özellikle entellektüel etkinliklerde bir tür cinsiyet-

çi bakış olan 'kadınca bakış'ın varlığından söz etmek, bu alanları geri dönülmez bir biçimde sınırlamak demektir. Bu savı ileri sürenlere şu öneride bulunulabilir: 'lütfen kendinizi sıkı bir biçimde gözlemleyin düşünürken, bedeniniz -cinsiyetiniz- ne kadar etkili düşündükleriniz üzerinde?' Böyle bir sorunun gözler önüne serilişi, sunuluşu, beden-zihin ayırımını da içermiyor asla; insan, sürekli bir bütünlüğü yaşar aslında. Örneğin felsefe yaparken, gözlemde bulunurken, laboratuvarda deney yaparken cinsiyetiniz ne ölçüde etkili düşündünüz mü hiç? Cinsiyetlerin bağlayıcılığını öne sürmek fenomenleri göz ardı etmekten başka bir şey değil gibi görünüyor.

İlineklerin her birine değişmez bir öz niteliğini yükleyen bakış açılarının ne denli etkın olduğu görülmektedir. Yeni bakış açıları sundukların ileri sürenler bile temelde özcülüğün belirleyiciliğinden kendilerini bir türlü kurtaramıyorlar. Böyle bir saplantıyı aşmanın yolu, her şeyde önce, evrimi, değişmeyi hesaba katan bir düşünme yöntemini -biçimsel olarak- benimsemekten geçiyor. Eğitimi, bir şeyleri değiştirmek için kullanıp da eğitimin benimseyeceği ya da benimsediği ilkeler bakımından hiç mi hiç değişmediğini ileri sürenlerin bu tutumlarından gerçekliği gözleyerek vazgeçmeleri gerekiyor. Böyle bir vazgeçiş sanırım sonunda düşenenleri -bu bağlamda düşündüğünü sananları- başkalarını, ne salt topluluk bağlarıyla, ne salt inançlarıyla ne de salt cinsiyetleriyle değerlendirmemeleri gerektiği konusunda uyaracaktır. Öyleyse, cinsiyet kavramı işin içine girdiğinde de yeni eğitim anlayışında benimsenen temel ilkelerden biri, farklılıkları, cinsiyetlere değil, bireyselliklere dayandırmak olacaktır ve böyle bir eğitim anlayışında kişilerin, sahip oldukları yetenekleri en üst düzeye çıkarmaları yönünde desteklenmelerine özen gösterilecektir. Toplumsal yaşamda işbirliği anlamındaki gerçek işbölümü ve buna bağlı olarak da özgürlük sağlanmış olacaktır.

Notlar:

1- Doç. Dr. Muzaffer Çetingüç. "Kadın Pilotlar mı Üstün, Erkek Pilotlar mı?" *Cumhuriyet Bilim Teknik*, Sayı: 497, 28 Eylül 1996.

2- a.g.y., s.8.

3- a.g.y., s.8.

4- a.g.y., s.8.

5- Elizabeth Badinter, *Biri Ötekidir*, Çeviren: Şirin Tekeli, Afa Yayınları, İstanbul 1992, ss.11-12.

6- a.g.y., s.196.

7- a.g.y., s.199.

8- a.g.y., s.199.

Kant *Prolegomena*'da, "Bir filozof için, daha önce kendilerini dağınık bir şekilde -onları somut olarak kullanırken- ona göstermiş kavram ve ilkelerin çeşitliliğini bir tek a priori ilkeden türetebilmekten, böylece de her şeyi bir bilgide birleştirebilmekten daha fazla arzulanabilecek bir şey olamaz" (1) der.

Böyle bir amacı gerçekleştirmek temelde, olup bitenleri en tanıtıcı yönleriyle ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Filozof; olup bitenlerin, varolanların sınırlarını çizmek; bir bakıma onları çerçevelemek işini üstlenmiştir. Filozof açısından kavramsal belirleme öylesine işlevsel olacaktır ki varolanlara ilişkin benzer türden yapıları anlamada da vazgeçilmezlik niteliğiyle kendini gösterecektir.

Bilimler oluşturdukları kavramları işbaşında araç olarak kullanırken, felsefe bu işleyişin kendisine de yönelmekte ve düşünenin -bile- çoğun farkına varmadığı/varamadığı düşünme yollarını belirginleştirmektedir. İşte insan kavramı da yüzyıllardan beri birbirinden çok farklı yaklaşımlarla ortaya konulmaktadır. İnsan ve insan dünyası da gösterdiği çeşitlilikler aşılmak üzere, tek bir ilkeyle anlaşılır kılınmak üzere filozoflar tarafından ele alınmaktadır. İnsan öyle bir ilkeyle, nitelikle, kavramla -bu ilkeyi, niteliği imleyen-anlaşılır olmalıdır ki, bu ilke, nitelik -bu ilkeyi niteliği imleyen kavram- beliren her türlü sorunu çözen bir anahtar özelliği taşımalıdır; açıklayıcı, anlaşılmayı sağlayabilmelidir.

Bununla birlikte insan dünyasında söz konusu olan çeşitlilikleri,

farklılıkları aşmak üzere kullanılan; ortaya konulan ozbelirleme çabaları da yine büyük bir çeşitlilik göstermektedir. Her felsefi söylemin insanı yapıca belirleme doğrultusu birbirinden farklı olmaktadır. Ayrıca bilimler de felsefenin vardığı sonuçlardan büyük ölçüde etkilenmektedir. Evrim ve değişmeyi konusuyla bağlantılı olarak doğasında her zaman saklı tutan bilimlerden biri olan antropoloji felsefenin vardığı sonuçlara sırtını çevirmediği gibi, fiziksel ve kültürel antropoloji alanında varılan noktalar, elde edilen sonuçlar da filozoflar için, yol açıcı olabilir.

Antropolojide temelde insanın "insanlaşma süreci" gözler önüne serilir: "(...) 100 yıl kadar önceleri, 1880-1890 yıllarında, insanın insan olmasındaki en önemli etkenin, bu canlı türünün çevresine hem biyolojik ve hem de zihinsel uyum sağlaması olduğu kabul ediliyordu. 1900 yıllarında ise, düşünce ön plana alınmış, insanın düşünen bir canlı olduğu üzerinde durulmuş, insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliğin onun düşünebilmesi olduğu vurgulanmıştı. 1950 yıllarında alet yapabilmek yeteneği insanlığın ölçütü olarak kabul edilmiş, 1960 yıllarında ise asıl önemli olanın lisan, yani konuşabilmek olduğu ileri sürülmüştür (...). 1980 yıllarından itibaren de, insanın insanlığının saptanmasının çok yönlü bir olay olduğu ve bu saptanımda tek bir ölçütün kullanılmasının sakıncalı olduğu görüşü yaygınlaşmıştır. Güncel görüş, insanı insan yapan *tek bir ölçüt veya özelliğin* olmadığı çünkü bunun ardında hem anatomik, hem teknolojik ve hem de sosyokültürel ögelerin bulunduğu merkezindedir." (2) Bütün bu açıklamalardaki felsefi tortuyu fark etmek olanaklıdır. Bununla birlikte felsefe, bilimlerce saptanan ve çok çeşitli olay örgüleriyle, onların biraraya getirilmesiyle anlaşılır kılınmaya çalışılan insandaki en biçimsel, en işlevsel olanı ortaya koymakla yükümlüdür. İnsan ve insan dünyasındaki çeşitliliklerin bu denli farklı oluşumun ardında olan nedir? İnsanı insan yapan nedir?

Olup bitenleri çerçevelemeye çalışan filozof böyle bir soru karşısında iki yoldan birini izleme durumundadır. Bu düşünme yollarından birine göre herşeyin olduğu gibi insanın da değişmez bir özü vardır; öteki düşünme yoluna göre ise değişim herşeye, insana ve insan dünyasına da egemendir. Filozof ya belli bir yapıyı o şeyin asıl taşıyıcısı olarak ileri sürecektir ya da her türlü değişimi içerebilecek tümel biçimleri, kalıpları belirlemekle yetinecektir; gündelik, sıradan kavramların da altında sıralandığı daha üst yapılı form/formlar, ilke/ilkeler saptayacaktır. Bu durum-

da, saptanan ilke ya da ilkeler artık tözsel değil işlevsel olacaktır; her bir özel durumu açıklayıcı, anlamlandırıcı nitelikte olacaktır.

Aristoteles'in "kategori" kavramı özellikle "nitelik" kategorisi, bu türden bir yaklaşımın somut olarak gösterilmesinde büyük ölçüde yardımcı olabilir. Aristoteles'e göre töz bireysel somut varolandır; işte bu bireysel yapıdan dolayı varolan diğer şeyler ilineksel yapıdadır. Ona göre töz kategorisi ve işte bu tözden dolayı varolan ilineksel nitelikli kategoriler vardır. İlineksel kategoriler içinde de varolanı belirleme bakımından en işlevsel olanı nitelik kategorisidir.

Aristoteles'e göre nitelik (poion), kendisiyle bir şeyin nasıl olduğu söylenen sözcüktür. (3) Ancak her sözcük, her terim gibi nitelik de çokanlamlıdır. Nitelik, durum ya da eğilim olarak kendini gösterir. Aristoteles, niteliğe ilişkin açıklamalarına *Metafizik*'te de yer verir. Buradaki belirlemelere göre nitelik tözün ayrımını ifade eder; ayrıca nitelik tözlerin her türlü özel durumlarını gösterir. (4)

Porphyrios ise Aristoteles'ten de aldığı etkilerle, tek tek varolanları ve onlar arasındaki ilişkileri daha da biçimsel, soyut nitelikli tümel kavrayışıyla belirleme işine girişmiştir. Ona göre tek bir varolan; cins, tür, ayrım, özellik, ilinek gibi genel kavramlarla, tümellerle, biçimsel nitelikli yüklemlerle anlaşılabilir. Ayrıca varolanlar arasındaki ilişkiler de yine bu genel kavramlar aracılığıyla belirginleştirilebilir.

Porphyrios'un belirlediği tümeller arasında da en işlevsel olanı, ayrım/özgül ayrım tümelidir. Diğer tümeller gibi ayrım tümeli de varolana ilişkin kimi yönlerin en biçimsel anlatımıdır- a priori ilkedir: "Genel anlamda, bir şey, ister kendine göre, ister başka şeye göre herhangi bir başkalık ile ayrı olduğu zaman, bir başka şeyden ayrıdır, denilir. (...) Özel anlamda, bir şey başka bir şeyden, kendinden ayrılamayan bir ilinekle başkasından ayrı olduğu zaman ayrıdır denilir. (...) Son olarak çok özel anlamda, bir şey bir başkasından, özgül bir ayrımla ayrıldığı zaman, o ondan ayrıdır denir (...) Genel bir biçimde bir varlığa eklenen her ayrım, onu değiştirir; ama genel ya da özel ayrımlar onu nitelik yönünden değiştirir; oysa en özel ayrımlar onu tümüyle başka yaparlar, [çünkü, ayrımlar arasında kimileri varlığı nitelikçe başka yaparlar, kimileri de bir varlığı tümüyle başka yaparlar]. Onu başka yapan ayrımlara özgül ayrım denir; onu başka bir nitelikte yapanlara ise yalnızca ayrım adı verilir. Boylece

hayvana eklenen akıllı olma ayrımı onu başka yapar, oysa devinme ayrımı onu, hareketsiz olan varlıktan sadece nitelik yönünden ayrı kılar: bunun için birincisi onu başkası yaptı; ikincisi ise sadece nitelikçe başka yaptı. Öyleyse bir şeyi başka yapan ayrımlara göredir ki, cinsler türlere ayrılır ve cins ile bu çeşitten ayrımların birleşmesiyle tanımlar oluşur. Tam tersine, başka bir niteliği oluşturan ayrımlar, ancak varolma biçiminde çeşitlilikler ve değişimler yaparlar." (5)

Tüm insanlarda ortak olan bir yapı benzerliğinin a priori ilkesi olarak özgül ayrımın dışında kalan genel ve özel ayrımlar olsa olsa nitelikleri imlerler ve sürekli değişebilir ya da değişir olmayla belirlenebilirler. Öyleyse, her tek insanın değişmez, kalıcı bir özü olduğu görüşünü sağlıklı bir biçimde ileri sürmek pek mümkün görünmemektedir. Ayrıca, insanı belirlemek üzere yapılacak saptamalarda da onun baştan olmuş bitmiş, son biçimini almış, artık hiç bir şekilde değişebilir olmayan özel bir yanı değişmez bir doğası olduğu kavrayışının da savunulurluğu ortadan kalkmaktadır. Bu bağlamda insan, *homo sapiens sapiens*'in dışında kalan canlılardan ancak tümüyle başkadır. Her tek insan ise bir diğerinden ve zaman içinde de kendinden nitelikleriyle, ayrılabilir, ayrılamaz ilinekleriyle farklıdır ve bu farklar, ayrımlar da hiçbir zaman özsel değildir.

Bununla birlikte özellikle kısa erimli görüşler, bakış açıları, başka bir deyişle özcü, idealist görüşler doğrultusunda çoğun, sanki her tek insanın değişmez bir doğası varmış gibi düşünülmüştür. Kültür dünyasının, insanların oluşturduğu dünyanın ağırlık noktalarını oluşturan ögelerin çokça öne çıkarılmasıyla tek tek insanlar başkalıklarını bu ağırlık noktalarıyla özdeşleştirmeye ve kendi özbelirlenimlerini, kimliklerini bu doğrultuda değişmez, kalıcı bir yapı olarak algılamaya başlamışlardır. Başka türlü olana, dünyaya, varolana başkasının açısından bakabilmeyi bir türlü içselleştirmeyince de, her türlü değerin taşıyıcısı, tek insanın kendi benliği, beni, kimliği oluşturmaktadır. Kuşkusuz tek tek insanların bir kimliği olacaktır ancak bu kimliği kuran niteliklerin, ögelerin her birinin ya da bütününün -hatta çoğun rastlantıya bağlı olarak- niteliklerden, ögelerden biri olduğu düşüncesini sağlıklı düşünen biri gündeminde hep saklı tutmalıdır- bir zamanlar evrenin merkezi sayılan yeryüzünün; dünyanın, evrenin herhangi bir noktası olarak algılanır olmaya başlaması gibi; kuşkusuz göğüslenilmesi, benimsenilmesi son derece güç bir durumdu bu sonuca varılmış olması o dönem insanları için de-.

Dinsel söylemlerin ağırlık kazanmasıyla birlikte ve bu söylemlerle varlık metafiziklerine ilişkin kimi ögelerin -zorunlu varlık/zorunlu olmayan, zorunsuz varlık kavrayışı gibi- birleşmesiyle ve kavramlara tekil varolanın dışında kendi başına bir varlık alanı açma gibi bir temel yaklaşımla birlikte bu kez insanın özgül ayrımını, mutlak/zorunlu olduğuna inanılan varlıkla -Tanrı ile- ona göre -Tanrı'ya göre- onun söylemine göre belirleme doğrultuları öne çıkmaya başlamıştır. Önceleri sitenin yurttaşı/yabancı -barbar ayırımı yapılırken, insan ve dünyası bundan böyle inanç dizgelerine bağlı olarak değerlendirilir olmuştur.

Değişmez bir doğayı, yapıyı, özü insana yükleme türünden anlayışlar, tözselliği öne çıkaran anlayışlardır; bütün bu yaklaşımların ardında kavram gerçekçiliği vardır. Bu çeşitli nüanslarıyla her tür varlıksal idealizmi besleyen temel, kavramların düşünsel alanın dışında sanki bireysel bir töz gibi varolduğuna ilişkin inançtır.

Kavramların birer bireysel töz gibi varolduğunu ileri süren görüşlerde tözsellik, işlevselliğin önüne geçer ve bilgi sürecinde de her türlü değişebilirliği algılamaya engel olur. Oysa varlık dünyasını, dışdünyayı oluşturan yapılar sadece tek tek varolanlardır. Özellikle onları bilmeye ilişkin her türlü öge, bu arada büyük ölçüde kavramlar; düşünsel, zihinsel niteliklidir; bunlar da tözselliğin değil işlevselliğin taşıyıcılarıdır. İnsan dünyasını işlevsel planda değişime, değişebilirliğe açık olarak anlamayı sağlayan a priori ilkeler neler olabilir? Bu ilkeler a priori olma niteliğini, her türlü dönüşümün asıl yapıcısı olmakla kazanmaktadırlar

İnsanı insan yapan işlevsel yön, onun ilişkili olduğu her türlü şeyi, yapıyı, varolanı düz anlamının dışına çekip çıkaran onlara yeni anlamlar katan ve ideleştiren bir varlık olmasında kendine yaşama alanı bulur. Bu iki a priori ilke kavram gerçekliği türünden bir düşünüş biçimiyle de birleştiği anda artık hiçbir şekilde değişmeyen -değişmemesi gereken- kimlik değerlendirmeleri, kimliksel belirlenimler ortaya çıkacaktır. İnsanlar elden geldiğince nesnel bilgiye ulaşma idealinden de uzaklaştıkça, bu iki ilke, "varlık koşulu", ben/başkası, öteki; biz/başkaları, ötekiler ayırımını gerçekleştirmede de yönlendirici olacaktır ve sonunda da neredeyse sürekli olarak birilerinin bir yana atılmasına, itilmesine ve belki de acı çekmesine yol açacaktır. Bu iki a priori ilkenin, kavram gerçekçiliğinden sıyrılmak koşuluyla -bu, bir bakıma simgesellikler dünyasında yaşadığının ayırdında olan biri için çok kolaydır- hatta böyle biri kavram gerçekçisi

olamaz- dünyayı simgesel bir tarzda kavramanın biçimsel yönden asli bir nitelik taşıdığı anlayışının simgeleştirme ve ideleştirmenin bir sonucu olarak gerçeklik alanında hep farklılıkların soz konusu olduğu gözlemiyle birleşmesi durumunda, daha iyi bir dünya yaratma şansı doğabilir.

İnsan varolan ve bir bakıma kendinde. salt kendine özgü hiçbir değer, anlam taşımayan her şeyi simgeleştirir, onlara simgesel anlamlar yükler ve ideleştirir. Çağımızdaki imbilim ve antropoloji çalışmaları; ayrıca kültürle, tarihle ilgili olarak yapılan çalışmalar, bu iki özgül ayrımın insan dünyasını anlaşılır kılmada ne denli etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Hiç kuşkusuz kendinde, kendi başına simgeleştirme ve ideleştirme olumlu/olumsuz, iyi/kötü, doğru/yanlış gibi karşıtlık/karşıtlıklar içeren değerlendirmelere kapalıdır. Ama içerik olarak yaşam dünyasında oluşturulan simgeler ve ideleştirme sonucu ortaya çıkan yapılar, "birileri" için genellikle olumlu, benimsenir nitelikler olarak düşünülür, "başka birileri" içinse tam tersi söz konusudur.

Simgeleştirme, ideleştirme gibi iki a priori ilke, ozgül ayrım insanı doğa dünyasının/doğal dünyanın ötesine taşımakta, insan düzanlamların, olağan gibi görünen durumların ötesine geçmektedir. "İnsan artık yalnız bir fiziksel evrende değil, bir simgesel evrende de yaşamaktadır. Dil, söylence (mitos), sanat ve din bu evrenin parçalarıdırlar. Onlar simgesel ağı dokuyan değişik iplikler, insan yaşantısının karmaşık dokularıdır. İnsanın düşünce ve deney alanındaki tüm ilerlemesi bu ağı arındırır ve güçlendirir. Artık insan, gerçeklikle hemen karşı karşıya gelemez. Onunla eskiden olduğu gibi yüzyüze kalamaz. İnsanın simgesel etkinliği geliştikçe fiziksel gerçeklik bu gelişmeye oranla art alanda kalır gibi görünür. İnsan, nesnelerin kendileriyle uğraşacak yerde, bir anlamda sürekli olarak kendi kendisiyle konuşmaktadır. Kendisini dilsel biçimler, sanatsal imgeler, söylencebilimsel simgeler veya dinsel törenler içine öylesine kapamıştır ki bu yapay ortam araya girmeden hiçbir şeyi görüp bilemez. Durumu kuramsal alanda da eylemsel alandakinin aynıdır. İnsan eylemsel alanda bile katı bir olgular dünyası içinde veya doğrudan doğruya gereksinme ve isteklerine göre yaşamaz. Tersine imgesel duyguların, umut ve korkuların, yanılgı ve yanılsamaların, kuruntu ve düşlerin ortasında yaşar." (6)

İnsan simgeleştirme yoluyla düzanlamların ötesine geçer; çokanlamlı bir nesneler dünyası yaratır kendisine ve ne olduğu tüketici bir biçim-

de, tam olarak bir türlü kavranamayan, bilinemeyen gerçeklik alanının ögelerini ideleştirir. İdeleştirmeyi bilgikuramsal ve metafizik kavrayışların (E. Husserl, M. Scheler) ötesinde, antropolojik açıdan temellendiren T. Mengüşoğlu'ya göre "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 (...) değildir. (...) Real durumları ideleştirmek, onlara bir anlam vermek, insan olmanın varlık-yapısının bir ozelliğidir." (7) Ancak T. Menguşoğlu'ya göre ideleştirmeyi yöneten değerler çok önemlidir: "(...) 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. (...) halıs bir ideleştirme yüksek değerlerin işidir." (8)

Bireysel ve grup çıkarlarının çok ötesinde tüm insanları kapsayacak ortak yararlar doğrultusunda gerçekleştirilecek bir ideleştirme kuşkusuz en istenilir olanıdır; ancak bir bakıma gerçekleştirilmesi de en güç olanıdır. Bu noktada gerek simgeleştirme gerekse de ideleştirme tek insanın ya da belli bir grubun zayıflıklarını alt etme çabasının, onları aşmaya yönelik çalışmaların bir aracı gibi görünmektedir.

Simgeleştirme ve ideleştirme özellikle kavram gerçekçiliği türünden bir düşünme biçimiyle birleşince insan dünyasındaki her türlü uyumsuzluğun da taşıyıcısı, aracı ortamı olur; üstelik toplumsal yaşayış, tek insanda varolan bu antropolojik yönün giderek keskinleşmesine yol açar. Şöyle ki, hiçbir varlıksal temeli olmayan algılamalar, alımlamalar, değerlendirmeler, giderek tek insana ilişkin ilineksel ve rastlantıya dayalı yönler genelleştirilerek âdeta özgül ayrım durumuna çıkarılır ve böylece çatışma ortamları yaratılabilir/yaratılır. Tek insanın ayrılabilir/ayrılamaz ilineği olan durumlar, nitelikler, genel ayrımlar özel ayrımlar, "kimlik" deyişi altında, tüm insanların özgül ayrımı olan simgeleştirme ve ideleştirme edimi aracılığıyla, her şeyin üştünde ve ötesinde yer almaya başlar. İşte bu noktadan başlayarak çeşitli ayırımcılıklar ortaya çıkar.

Kimlik sorunlarının fenomenal temeli, tek insana özgü ayrılabilir/ayrılamaz ilinekleri tüm yaşam doğrultularının asıl taşıyıcısı yapmak olarak görülebilir. Bireysel ve zaman zaman toplumsal ilinekler artık bir öz olarak kabul edilir ve bunlar değişmezlik kategorisi içinde değerlendirilir

İşte bu bağlamda da hem kendisi hem de başkaları için anlaşılabilir olabilmek üzere kavramlaştırılan, dilselleştirilen yapılar giderek hiçbir şekilde değişmeyen, daha doğrusu değişmeyecek olduğu sanılan bir öz haline getirilir ve bu noktadan başlayarak da tekil düzlemde ben ve öteki, çoğul düzlemde biz ve ötekiler/başkaları ayırımı her şeyin, her türlü tutumun belirleyicisi olur. Bu noktadan sonra bir adım daha ileriye gidilir ve "benim olan iyidir, doğrudur, güzeldir, haklıdır vb.", "bizim olan iyidir, doğrudur, güzeldir, haklıdır vb." savları ileri sürülür.

Ben/öteki, biz/ötekiler ayırımında dinsel inançlar, bir "cemaat ruhu" oluşturacak biçimde uzunca bir dönem etkili olduktan sonra, belli bir toprağa bağlı olan bir topluluğun, ulusun üyesi olarak "kimlik" kazanma çabaları öne geçmeye başlıyor. Daha sonraları ise, ulusu da aşarak -kimi fiziksel özellikler aracılığıyla- bağlı olunan ya da böyle sanılan ırklar da kimlik belirlemede ölçüt olma özelliğini kazanıyorlar; cinsiyete ilişkin farklılıklar da büyük ölçüde başlangıçta cinsiyete dayalı işbölümü ve toplumsal örgütlenme biçimleriyle pekiştirilerek zamanla, kimlik oluşturmada yeni bir ölçüt olma özelliği kazanıyor. Böylelikle insanların, bireylerin taşıyacağından, taşıma gücünden daha çok anlam kattıkları, anlam verdikleri ama aslında sınırlarını tam da çizemedikleri oluşumlar keskin ayırıcı noktalar haline gelmeye başlıyor.

Daha önce de dile getirildiği gibi ben/öteki, biz/ötekiler ayırımının yukarıdaki ölçütlere dayalı olarak kendini göstermesi kavram gerçekçiliğinin bir sonucudur. Bu tür düşünüş biçiminde, şu ya da bu nedenle oluşturulan kavramlar, sanki onlar dışdünyada varolan birer yapıymış gibi benimsenince ve onların peşinden bir "takım ruhuyla" gidilince bunalımlar da beliriyor. Benimsenen bu kavramlar artık insanın, bireyin asla değişmeyen özü gibi görünüyor. Oysa insanın süreklı evrilen dünyasına biraz daha yakından bakılırsa, daha küçük ya da büyük ölçekli birçok çatışmanın, gerçekten varmış gibi düşünülen, varolduğu sanılan kimi kavramların içselleştirilmesinden doğduğu anlaşılabilir. İşin tuhaf yönü de şu; sıradan, günlük insanların gündemi -onların simgeleştiren, ideleştiren nitelikleri kışkırtılarak- bu tür çatışma noktaları ile doldurulıyor.

Günümüz dünyasındaki çatışmaları yaratan ancak bir türlü tam da belirlenemeyen kavramlar (ırk, milliyet, din, cinsiyet) birçok başka sorunun da üstünü örtüyor. Dünyada giderek artan adaletsizlikler, aslında bir türlü belirlenemeyen ama kişilerin belirlediklerini sandıkları bir yapının

içine kendilerini hapsetmelerine, kapatmalarına yol açıyor. Tam da bu anda oluşturulan bu yeni "sanal gerçeklikler" boyutunda "öteki" -ayrım ölçütü ne olursa olsun- tehlike olarak görüluyor.

Böyle bir çözümleme yapma olanağını da bize ancak felsefe veriyor. Diğer bilgi dalları -konu kimlik sorunları olunca insan ve toplum bilimleri- bu işleyişi daha alt düzeylerde çözümleme çabasına girişiyor; çoğunlukla da felsefi kalkış noktaları üzerinde titizlikle durulmadan kimi sonuçlara varılıyor.

Kimi politikacılar, kimi araştırmacılar (!) her tek insanın değişmez bir özünün bir kimliğinin varolduğu tasarımından yola çıkıyorlar ve tüm yaşamın da bu özü/kimliği ifade etmek üzere planlanması gerektiği üzerinde duruyorlar. Eğer baştan beri değişmez bir yapısı varolsaydı, *Homo sapiens sapiens* hep aynı noktada kalırdı, hiçbir evrim sürecini yaşayamazdı. Oysa insan, yaşamın her boyutuna yeni anlamlar katabilen bir varlıktır; hiç olmazsa insanların birçoğu böyledir. Kavram gerçekçiliğinden sıyrılmakla ancak bu gerçek yakalanabilir.

Felsefe insana, nasıl düşündüğünü gösterdiği gibi, yaşanabilir bir dünyaya ulaşma yolunda insanların nasıl düşünmesi gerektiği konusunda da ipuçları verebilir/verebiliyor da. O halde kavram gerçekçiliği eşliğinde bir simgeleştirme ve ideleştirmeye hayır; ılımlı adcılık (nominalizm) eşliğinde bir simgeleştirme ve ideleştirmeye evet. Çünkü insan dünyasının temel taşı durumunda olan kavramlar her zaman yeniden yapılanırlar; "gerçekten" varolan, bireylerden, teklerden başkası değildir. Onların da bir değişme süreci içinde olduklarını gözardı etmemek ama bunun da nasıl ve nereye kadar olduğunu belirginleştirmek, ulaşılması amaçlanan ortak insan kimliğinin yeni ideali olmalıdır. Böyle bir kimliğe ulaşmada da kuşkusuz en büyük pay, eğitimindir. Eğitimin de "ben"in kendi ekseninden çıkıp "öteki"nin eksenine de geçebilmeyi sağlayacak biçimde düzenlenmesi gerekmektedir.

Notlar:

1- I. Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, Çeviren: Ioanna Kuçuradi-Yusuf Örnek, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara 1983, s.75.

2- G. Arsebük, *İnsan ve Evrim*, Ege Yayınları, İstanbul, 1995, ss.25-26.

3- Aristote, *Catégories* par J. Tricot, Librairies Philosophique, J. Vrin Paris 1959.

4- Aristoteles, *Metafizik*, Çeviren: Ahmet Arslan, Ege Üniversitesi Basımevi, Bornova-İzmir, 1985, 1020 b.

5- Porphyrios, *Isagoge, Aristoteles'in Kategorilerine Giriş*, Çeviren: Betül Çotuksöken, Remzi Kitabevi, İstanbul 1986, ss.40-41.

6- E. Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çeviren: Necla Arat, Remzi Kitabevi, İstanbul 1980, ss.33-34.

7- T. Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1988, 2.bs. s.152.

8- a.g.y., ss.152-153.

Konu olarak insanı ele alan insanbilim çok farklı özellikleri, eğilimleri doğrultuları, yaklaşım açılarını içeren bir çalışma alanıdır. Bu bilgi dalına ilişkin düşünceler ortaya koyan bilim adamları, filozoflar özellikle bilgilerin bu denli arttığı, geliştiği, artık ayrıntılarla uğraşıldığı günümüzde, çeşitli düşünme geleneklerinin etkisiyle insanbilimin farklı boyutlarını sergilemektedirler. Örneğin, felsefi bakış açısıyla yoğurulan ve insanın bütünselliğini kavrayıp açıklamayı amaçlayan çalışmalar, felsefi insanbilimi oluşturmaktadır. Burada, birtakım felsefi düşünme gelenekleri ağırlıklı bir rol oynar. Her felsefi insanbilim de hiç kuşkusuz birbirinden çok farklı görüşleri benimseyerek insanı gözler önüne sermeye çalışır. Bunu yaparken felsefi-metafizik alanda kalanlar olduğu gibi, salt bilimsel verilere dayananlar da olabilir. Yalnızca bilimsel verilere dayananlardan bir bölümü, örneğin, sadece biyolojinin elde ettiği sonuçları ya da ruhbilimin. budunbilimin elde ettiği sonuçları gundeme getirerek insan gerçeğini kavramaya çalışırlar.

Bu bilgi dallarına, bilimlere verilen ağırlığa göre de insanbilim türleri belirir. Örneğin, felsefi insanbilim, toplumsal insanbilim, fiziksel insanbilim, kültürel insanbilim, yapısalcı insanbilim gibi.

Insan düşünmesi olguları, varlıkları sınıflandırmadan yanadır. Olgular, olaylar, varlıklar, nesneler arasında genellikle benzerlik ilkesine dayalı olarak kurulan ilişkiler, bağıntılar, başka deyişle varoları mantıkla (düşünme süreciyle) anlaşılır kılma, dünyanın karmaşık yapısını yalına in-

dirgemede çok işe yarar. İnsan, duşunen varlık olarak, karmaşık olaylar ve varlıklar örgüsünün temeldeki yalınlığını kavrar ve dolayısıyla dünyaya anlam verir. İnsan, varolana anlam yükleyen bir varlık olarak kendini ortaya koyar. Düşünmenin ürünü olarak beliren düşünceler de ya doğrudan dğruya ya da dolaylı olarak hep insanla ilgilidir. Düşünmenin en ince, en soyut ve (sırasında "bölük pörçük" olmasına karşın) en genelleyici ürünü olarak beliren felsefi düşünme biçiminde en önemli konu insan gerçeğidir. Felsefe tarihi, insanı anlamanın tarihidir bir bakıma. Ama zamanla, insana ilişkin dolaylı yaklaşımlar da yeterli olamamış ve filozoflar, düşünürler doğrudan doğruya, açık seçik olarak insanı kendilerine konu edinmişlerdir. İşte felsefi insanbilim böyle bir istemenin sonucunda, felsefenin en önemli bir dalı olarak ortaya çıkmıştır. "Felsefi antropoloji bir görüş değildir, felsefenin bir dalıdır. Bu dalda çeşitli görüşler vardır. İşte bu farklı görüşlerin insana bakışı söz konusu olabilir... çünkü hangi felsefi antropoloji görüşü olursa olsun, şu ya da bu biçimde insana-insanlara bakar, doğrudan doğruya insana-insanlara ilişkin yapı sorunlarını nesne edinir" (1) İnsanbilimi doğrudan bir çalışma alanı olarak gören bilim adamı ya da filozof için durum budur.

Tüm insanbilimcilerde olduğu gibi, çağımızın özgün bir filozofu ve önemli bir felsefe tarihçisi olan Ernst Cassirer (1874-1945) de insanla ilgili çalışmalarında dolaysız olarak "insana", "insanlara" ilişkın "yapı sorunlarına" eğilmiştir.

Felsefe tarihçisi de olması, Cassirer'e birçok yararlar sağlamıştır. Zengin felsefe tarihi bilgisiyle, felsefede kalıcı olan yönü yakalamış, felsefe geleneğini canalıcı noktasından kavramış ve geniş bir bakış açısı kazanmıştır. Çünkü bir filozofun felsefenin geçmişinde yer alan bilgilerle hesaplaşmadan yeni bilgiler üretmesi olanaksızdır. Ayrıca çağdaş bir filozof olarak da, bilimleri hiçbir zaman gözardı etmemiş, özellikle biyolojideki gelişmeler onun konusuna yaklaşımında en önemli yardımcılarından biri olmuştur. Bilimlerden yararlanma onu hem tek yanlılığa götürmemiş, hem de metafiziğe saplanmasını onlemiştir. Cassirer, ınsana ilişkin görüşlerini ortaya koyarken sadece doğa bilimlerine bel bağlamamıştır; toplumsal bilimlerin, tinsel bilimlerin vardığı sonuçlar da insan görüşündeki önemli yapı taşlarının oluşmasında büyük rol oynamıştır. *İnsan Üstüne Bir Deneme*'de şöyle diyor Cassirer: "'İnsan nedir?' sorusunu yanıtlamada şimdiye değin kullanılan avrı yöntemleri kısaca gözden geçirdikten son-

ra şimdi sıra kendi ana sorumuza geliyor. Bu yöntemler yeterli ve tüketici midirler yoksa insan felsefesine bir başka yaklaşım şekli daha var mıdır? Ruhbilimsel içebakış, dirimbilimsel (biyolojik) gözlem ve deney ve tarihsel araştırmanın dışında bir başka açık kapımız var mı? Ben, *Simgesel Biçimler Felsefesi* adlı yapıtımda böylesine bir yaklaşım seçeneğini ortaya koymaya çalıştım. Bu yapıtımın yöntemi kesinlikle köktenci bir yenilik taşımamaktadır. Önceki görüşleri ortadan kaldırmak üzere değil, onları tamamlamak için planlanmıştır *Simgesel Biçimler Felsefesi* şu varsayımla başlıyor: insanın özüne veya doğasına ilişkin herhangi bir tanım varsa bu tanım tözsel olarak değil, ancak işlevsel bir tanım olarak anlaşılabilir." (2)

Cassirer'in insan ile ilgili yapıtları, yazıları incelendiğinde onun, fenomenlerle ne denli içli dışlı olduğu, onlardan ne denli çok yararlandığı görülür. Sonuçta Cassirer'in görüşleri belli bir sınıflandırmanın ışığında değerlendirildiğinde, onun görüşlerinin kültürel insanbilim içinde olduğu kadar felsefi insanbilim içinde de yer aldığı kolayca anlaşılır.

Her filozofun düşünme biçiminı temelden belirleyen, onun insan hakkındakı görüşüdür. Filozof, insanla ilgili görüşünü açık seçik bir biçimde ortaya koymasa bile, bu onun diğer konularla ilgili görüşlerine yansır. Dikkatli bir araştırmayla bunun böyle olduğu anlaşılabilir. Cassirer *Simgesel Biçimler Felsefesi*'ni insanla ilgili görüşlerini doğrudan sergilediği yapıtlarını ortaya koymadan önce yazmıştır. Ama Cassirer'in felsefi yapıtı bütünüyle incelendiğinde onun görüşleri arasındaki köklü bağ, düşünme doğrultusu hemen farkedilebilir. Tüm felsefesinde ağırlık verdiği ögeler, yapıtlarının hepsine sinmiştir ve bu yapıtlar arasında organik bir bağ vardır. Felsefe tarihçisi olmasının da kendine sağladığı zengin felsefi bilgiler, çeşitli düşünme dizgelerini değerlendirmedeki gücü ve bilimlerin vardığı sonuçlarla kurduğu yakın ilgi, onun oldukça ayrıntılı ve çok yönlü bir insan görüşü kazanmasına yol açmış ve bu görüş tüm felsefesine yerleşmiştir. Örneğin *İnsan Üstüne Bir Deneme*, onun simgesel biçimler felsefesini daha kolay anlamayı sağlamakta ve simgesel biçimler felsefesinin ardında nasıl bir insan görüşü, anlayışı olabilir sorusunun yanıtını da en iyi bir biçimde vermektedir.

Yazarı tarafından yapıta verilen altbaşlık, onun insanı öteki canlılardan en belirgin biçimde ayıran ögenin "kültür" olduğunu göstermektedir. *An Essay On Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*

(1944). Çünkü insanla ilgili olarak yapılacak çalışma her şeyden önce onun varlık yapısına ilişkin farklılığı ortaya koymaya dayanır. Bu farklılık hiç kuşkusuz fenomenlerde ortaya çıkar ve fenomenlerle temellendirilir. Bu farklılığa da bir ad vermek gerekirse bu ad "kültür"den başka bir şey olmayacaktır.

"Kültür" kavramına ağırlık verdiği için Cassirer eleştirilmiştir ve insanla ilgili düşüncelerinin salt "kültür insanbilimi" içerisinde değerlendirilebileceği ileri sürülmüştür: "Tahlillerinin tutarlılığıyla bu *(İnsan Üstüne Bir Deneme)* gerçekten kültür antropolojisi alanında yayımlanmış en iyi eserdir. Cassirer bu eserinde ethnologi, din tarihi ve benzeri alanlar hakkında zengin bir bilgi malzemesi verir. Fakat bizim gözönünde bulundurduğumuz felsefi anthropologi için (ontologik temellere dayanan anthropologi) bu bilgi malzemesinin bir önemi yoktur." (3) T.Mengüşoğlu, varlıkbilimsel (ontolojik) temellere dayalı kendi insanbilim görüşü açısından Cassirer'in görüşünü eleştirmekte, onun görüşünü sadece kültür insanbilimi kategorisi içine sokmaktadır. T. Mengüşoğlu'ya göre "sınırlandırılması çok güç olan bir kültür kavramından hareket eden" Cassirer, "tam anlamıyla bir anthropologi olmayan kültür anthropologisi"nin (4) temsilcisi olmaktadır. (Varlıkbilimsel temellere dayanan insanbilim ile Cassirer'in insanbilim anlayışını karşılaştırarak incelemek ayrı bir çalışmayı gerektirir.)

***

E. Cassirer insanın asıl yapısını, dünyadaki yerini saptamaya çalışırken, onun öteki canlılardan ne yönden farklı olduğunu göstermeye çalışıyor. Modern biyolojik araştırmalarıyla çok büyük önem kazanan Uexküll'ün görüşlerine yer veriyor: "İnsan dünyasının belirlemesi ve betimlenmesi için Uexküll tarafından öne sürülen plandan yararlanabilir miyiz? İnsan dünyası apaçık bir şekilde tüm başka organizmaların yaşamını yöneten o dirimbilimsel (biyolojik) kurallar için hiçbir ayrıcalık tanımaz. Buna karşılık insan dünyasında insan yaşamının ayırıcı göstergesi olarak görünen yeni bir özellik buluruz. İnsanın işlevsel çevresi yalnız nicelik bakımından genişlemekle kalmaz, aynı zamanda niteliksel bir değişmeye de uğrar. İnsan kendisini çevreye uydurmak için yeni bir yontem

bulmuştur. Hayvan türleri arasında rastlanan alıcı ve etkileyici dızgeler yanında, insanda *simgesel dizge* olarak betimleyebileceğimiz üçüncü bir halka buluyoruz." (5)

Çağdaş biyolog J. von Uexküll *Theoretische Biologie* (Kuramsal Biyoloji) adlı yapıtında belirlediği düşüncelerle çok etkili olmuştur. Yaşamı en yüksek ve bağımsız bir gerçeklik olarak belirleyen Uexküll, biyolojiyi metafizik görüşlerden kurtarmaya çalışıyor; bu bilimi daha çok deneysel verilere, gözlemlere dayandırmayı amaçlıyor. Çünkü ona göre tüm canlıları kapsayan tek bir nesne gerçekliği yoktur. Her organizma kendi başına bir bütündür. "Her organizmanın kendine özgü bir yaşantısı olduğu için, kendine özgür bir dünyası vardır." (6)

Buradan da anlaşıldığı gibi, Uexküll'ün yöntemi davranışçı ve nesneldir. Uexküll, tüm canlıları sarıp kuşatan tek bir gerçekliğin peşinde değildir; her canlının kendine özgü yapısını belirlemekten ve salt ona özgü olanı ortaya çıkarmaktan yanadır

Herhangi bir bilimsel öğreti için tek yetkenin doğa olmadığını, aynı zamanda keşifte bulunan kişinin, kendi sorusuna bizzat yanıt arayan kişinin son derece önemli olduğunu önemle vurgulayan Uexküll, her canlının, her hayvanın işlevsel bir çevrede yaşadığını ortaya koyar. Canlının dünyası ona göre iki bölüme ayrılır: bunlardan biri izlenimleri alır; bu bölüm duyumsanan dünyaya yönelmiştir; öteki ise eylem dünyasına yönelmiştir ve etkide bulunur. Uexküll bunları göstermek üzere alıcı dizge *(Merknetz)* ve etkileyici dizge *(Wirknetz)* terimlerini kullanır. Alıcı dizge ile etkileyici dizge kurallar tarafından denetlenirler. Bu kuralların bir bölümü, alıcı dizgedeki izlenimleri düzenler, öteki kurallar ise etkileyici dizge tarafından oluşturulan etkilerle ilgilidir ve dolayısıyla da eylemleri yönlendirir. Her iki dizgeyle ilgili kurallar da kusursuz bir biçimde işlerler. Böyle bir dizgesel yapı içerisinde varolan organizma, her canlı yaratık Uexküll'e göre "ilkece, mutlak bir biçimde yetkindir." (7) Ona göre, her canlı bir işlevsel çevre içinde yaşamını sürdürür; bu çevre genel olarak bir bütünselliği içerir; ancak bu çevre canlının yapısına göre, birkaç başka çevre öbeğine de ayrılır ve bu çevresel yapı içerisinde her canlı varlığını yetkince sürdürür.

Uexküll'ün hayvanlar üzerinde gerçekleştirdiği ve belli birtakım sonuçlara vardığı çalışmalar, felsefi insanbilimle uğraşanların da ilgisini bü-

yük ölçüde çekmiştir; hatta onların çalışmaları için de önemli bir zemin oluşturmuştur. "Uexküll ile felsefi anthropologi arasında olumlu bir ilişki vardır Nasıl felsefi anthropologi insanı konkret bütünlüğü içinde ele alıyorsa Uexküll de hayvanı konkret bütünlüğü ile, yani onu başarıları ve çevresiyle birlikte inceliyor. Gerçi Uexküll bunu felsefi anthropologiyi gözönünde bulundurarak yapmamıştır; fakat ilk defa onun araştırmaları, anthropomorf bir görüşe saplanmadan hayvanı bize olduğu gibi tanıtmaya çalışmış ve dolaylı olarak anthropologiye hizmet etmiştir" (8)

Uexküll'ün hayvanlar için sözünü ettiği ve işlevsel niteliğini yüklediği çevre kavramı gerek biyolojide gerekse de insan ile hayvan arasındaki ayrımı belirleme bakımından insanbilimde büyük bir önem taşımaktadır Hatta çağdaş insanbilim anlayışlarında "çevre" ve "dünya" karşıt içerikleri olan kavramlar olarak belirmektedir. "Max Scheler'den beri anthropologi, insanı dünya içinde yaşayan, dünyaya açılan bir varlık, hayvanı ise bir çevre içinde yaşayan, çevresini gittiği yere birlikte götüren bir 'canlı varlık' olarak nitelendirir. Fakat 'dünya' ve 'çevre' kavramları 'çokanlamlı' kavramlardır. Bu nedenle anthropologi bu kavramları hangi anlamda ele aldığını açıklamalıdır." (9)

Uexküll'ün gösterdiği gibi hayvan tek ya da tür olarak, sınırları belli bir işlevsel çevre içinde yaşar. Böyle bir 'çevre' anlatımı insan için yeterli değildir. Eğer mutlaka 'çevre' terimi kullanılacaksa, bu, insana özgü anlam boyutu içinde kullanılmalıdır. Dünyaya açık olan değil, dünyanın kendisine açık olduğu bir varlık olarak insana (10) ilişkin çevreyi özel anlamında almak gerekir. Artık bu 'çevre' öyle bir anlam kazanacaktır ki, bu, 'insanın dünyasından' başka bir şey olmayacaktır. "İnsan için de bir 'çevre'den söz etmek mümkündür; fakat bu çevre, hayvanın çevresinin en belirgin niteliklerinden birisi, onu oluşturan obyektlerin anlamlarını değiştirmemelidir. Halbuki insan dünyasının sadece bir köşesini oluşturan çevre, içine aldığı nitelikler bakımından çok zengindir; hem de bu nitelikler anlamlarını durumdan duruma değiştirebilirler. İnsanın çevresi içine giren nitelikler, yalnız anlamlarını durumdan duruma değiştirmekle kalmazlar, aynı zamanda bu çevreye yeni nitelikler de katarlar." (11)

İşte insandaki 'çevre', yine insanın kendisi tarafından yaratılmış olan bir çevre'dir; hayvanın çevresi ise ona, baştan hazır olarak verilmiş bir çevre'dir, doğal çevredir

Cassirer'e göre de Uexküll'ün belirlediği ve salt alıcı dizgenin verilerine göre etkileyici dizgeyi harekete geçiren ve işlevsel bir çevre içinde yaşayan hayvanın çevresi, insanı anlamaya yetmemektedir. Eğer insan da bir çevre içine sokulacaksa, bu çevrenin özgün nitelikleri ortaya konulmalıdır. Hayvana özgü işlevsel çevrenin alıcı ve etkileyici dizgeleri hayvanı anlamada çok işe yaramaktadır; ama insanı anlamada yeterli olmamakta; çözümlenmesi gereken olgular yeni bir dizgeyi gerekli kılmaktadır. İşte bu da Cassirer için simgesel dizge'dir.

Alıcı ve etkileyici dizgeler içinde ve belirli göstergeler dünyasında yaşayan hayvan, dolayısıyla bir tekanlamlılık içinde yaşamını sürdürmektedir. Besin maddesinin, düşmanın, karşı cinsin onun için taşıdığı anlam değişmemektedir. Bu her tek için aynıdır. Çevrenin kendini zorladığı koşullar içinde yaşamını sürdürmektedir hayvan ve etkileyici dizge de sınırlıdır, akılcı dizgeye dayalıdır etkileyici dizge. Bu nedenle insan etkileyici dizgeyle belirlenemez. Onun ne alıcı ne de etkileyici dizgeyle açıklanamayan bir yanı vardır; işte bu yan Cassirer'e göre simgeler yaratan ve çokanlamlılığı içeren yandır. Alıcı ve etkileyici dizge düzanlamlar çerçevesinde çalışır; dolayısıyla hayvan tekanlamlı, tek boyutlu bir dünya içinde yaşar; oysa insan bir çokanlamlılık dünyasında yaşamasını sürdürür. Bu da onun simgeleri oluşturmasından kaynaklanmaktadır.

Cassirer'e göre "insan artık bir fiziksel evrende değil, bir simgesel evrende de yaşamaktadır." (12) Bu da kültür dünyasından başka bir şey değildir aslında, insanın çevresi kültürdür; bu çevre insanın kendi çabasıyla oluşturduğu, yarattığı bir çevredir; kendi ürünüdür.

Cassırer başlı başına insan görüşünü sunduğu *İnsan Üstüne Bir Deneme* için şöyle der: "*İnsan Üstüne Bır Deneme*'nin konusu, insan kültürünün biçimlerinin -söylence, din, dil, sanat, tarih, bilim- ne anlama geldiğini göstermekti." (13)

İnsanın tümüyle kendisinin yarattığı yeni bir dizgeyle ancak, anlatılabilirliği söz konusudur Cassırer'de. "Bu yeni halka (simgesel dizge), insan yaşamının tümünü değiştirir. Öteki hayvanlarla karşılaştırıldıkça insan yalnız daha geniş bir gerçeklik içinde değil, gerçekliğin yeni bir boyutu içinde yaşar." (14) İnsandaki bu dizge yaratıcı bir dizgedir. İnsan salt alıcı ve etkileyici dizgenin öznesi değildir. Öteki canlılarda her ne kadar etkileyici dizge olsa da, bu, alıcı dizgeyle belirlenen etkileyici bir dizgedir,

bağımsız değildir. İnsandaki bu ayırt edici yaratıcı dizge, simgelerin yaratılmasında kendini göstermektedir. "Her şeyden önce, simgeler yapılır, yaratılır. Ama imgeler, insana verilir ve organik bir varlık olarak insan, alıcı dizgesi aracılığıyla bu imgeleri alır." (15) Cassirer'e göre herhangi bir şeye ilişkin olarak verilmiş edilgin imge ile, anlığın (zihnin) kendisi tarafından yaratılmış olan simgeler arasında kesin bir ayrım vardır. Aynı zamanda bir Yenikantçı olsa Cassirer, dış dünyadan gelen etkileri insanın da tıpkı öteki canlılar gibi aldığını, ama bunların üstüne yükseldiğini, bunları aştığını göstermeye çalışır; simgesel dizge aracılığıyla, simgeler oluşturulur.

Simgeleri çeşitli biçimler altında yaratır insan: söylence, dil, din, sanat, tarih, bilim. İnsan, doğal olanı bile simgesel duruma getirir. İşte bu andan başlayarak da insan kültür dünyasını oluşturur ve bu dünya içinde yaşamını sürdürür. Yaşamı, simgesel dizge aracılığıyla en yetkin biçimine sokar. Oysa öteki canlılar için yaşam, alıcı ve etkileyici dizgeler aracılığıyla yetkin kılınır.

İnsan dünyasıyla olan ilişkisinde, dünyanın insana açılması anlayışını sergileyen Cassirer, insanın katı bir olgular dünyası içinde yaşamadığını; insanın duygusal durumunun, nesnelere yüklediği anlamın kendisine bağlı olduğunu Epiktetos'tan aldığı şu düşünceyle belirtir: "İnsanı rahatsız edip korkutan nesneler değil, onun nesnelere ilişkin sanı ve kuruntularıdır." (16)

İnsanı insan kılan en önemli yan, onun varolana, nesnelere, olgulara, fenomenlere tek bir anlam yüklememesidir. Simgesel dizge aracılığıyla insan tekanlamlılıktan kurtulur. Öyleyse insanın artık bir *animal rationale* olduğunu söylemek, onu açıklamak için yeterli değildir. O, simgeleştiren varlıktır *animal symbolicum*. "Ancak bu şekilde onun ayırıcı özelliğini belirtebilir ve insana açılan yeni yolu, uygarlık yolunu anlayabiliriz " (17)

İnsan kendini ancak bu simgeler yardımıyla anlatabilir; kendisini ve dünyasını bu simgesel biçimler aracılığıyla anlamlı kılabilir. Simgesel biçimler, insanın kendisini bilmesinin araçlarıdır. "Böylece her durumda 'simgesel biçim ' hem anlam bilgisinin, hem de anlamın insana özgü anlatımının koşuludur." (18) İnsan simgesel biçimler dünyasında yaşar ve bunların hepsi de anlamlı, açıklayıcı yapılardır.

Cassirer'e göre simgeler yalın birer gösterge değildir. "Simgeler gös-

tergelere indirgenemezler. Göstergeler ve simgeler iki ayrı konuşma evrenine aittirler. Bir gösterge, fiziksel varlık dünyasının, bir simge ise insanın anlam dünyasının bir parçasıdır. Göstergeler 'iş görücü', simgeler 'anlamlandırıcıdırlar.'" (19)

***

Bu noktada, Cassirer'in simge ve göstergeye yüklediği anlamla, çağdaş dilbilimcilerin en çok kendisiyle iş gördüğü terim olarak, göstergeye ve de simgeye yükledikleri anlamı sadece F. de Saussure'ün görüşleri doğrultusunda karşılaştırmak gerekiyor.

Sınırları ilk belirlendiğinde salt dilsel verilere özgülenen gösterge (dil göstergesi) kavramı, çağdaş düşüncede büyük önem kazanmıştır. Ferdinand de Saussure'ün tanımını verdiği bu kavram ilkin 'dil göstergesi' olarak ele alınmıştır. Ancak zamanla göstergeleri inceleyen göstergebilim *(semiologie)*le birlikte, insan dünyasına ilişkin her ögenin, insan tarafından yaratılmış herşeyin bir gösterge olduğu düşüncesi ağırlık kazanmış ve çeşitli göstergebilim anlayışları belirmiştir.

Cassirer nasıl ki insan dünyasında, insan tarafından yaratılmış ögelere gösterge değil de simge diyorsa, Saussure bunun tam tersini dile getirerek, Cassirer'in simge dediğine gösterge diyor. "... Tanrıbilimden hekimliğe kadar çok değişik sözcük dağarcıklarında kullanılan ve İncil'den sibernetiğe kadar tarihi çok zengin olan bu gösterge terimi, bu yüzden anlamı belirsiz bir terimdir... Gerçekten de, gösterge, çeşitli yazarlarda bir dizi benzer ve ayrı terim arasında yer alır. Belirtke, belirti, görüntüsel gösterge, simge, alegori terimleri gösterge ile yarışan başlıca terimlerdir." (20) Eğilimi Saussure gibi göstergeyi kullanmaktan yana olan R. Barthes'a göre bu terimlerin ortak ögesini belirlemek gerekir. Yine R. Barthes'a göre, "dilbilimde, gösterge kavramı komşu terimler arasında bir çekişmeye yol açmaz. Anlamlayıcı bağlantıyı belirtmek için Saussure, bir nedenlilik düşüncesi içerdiğinden simgeyi hemen bir yana itip bir gösteren ile gösterilenin (bir kâğıdın ön yüzüyle arka yüzü gibi) ya da bir işitim imgesiyle bir kavramın birleşimi olarak tanımladığı göstergeyi benimsemiştir." (21)

Saussure için dil göstergesel bir yapıdır. Cassirer için ise simgesel bir biçimdir. F. de Saussure'e göre dil göstergesi bir nesneyle adı birleştirmez, bir kavramla, bir işitim imgesini birleştirir." (22) Bu tanımı bir başka yerde biraz daha belirgin kılıyor Saussure 'kavramla işitim imgesinin birleşmesine gösterge diyoruz." (23)

Gösterge kavramı, 'gösteren' ve 'gösterilen' kavramlarını da gündeme getirir ve "göstereni, gösterilenle birleştiren bağ nedensizdir... Dil göstergesi nedensizdir." (24) Bu nedenle de Saussure'e göre dil göstergesine 'simge' denemez. 'Dil göstergesini daha doğrusu bizim gösteren diye adlandırdığımız ögeyi belirtmek için simge sözcüğü kullanılmıştır. Doğrudan doğruya birinci ilkeden ötürü (dil göstergesinin nedensiz olduğu ilkesinden ötürü. B.Ç.) bu terimin benimsenmesini sakıncalı buluyoruz. Simgenin özelliği hiçbir zaman tümüyle nedensiz olmamasıdır, simge boş değildir; onun göstereniyle gösterileni arasında doğal bir ilişki izine rastlanır. Tüzenin (adaletin) simgesi olan terazinin yerini herhangi bir şey örneğin bir araba alamaz." (25)

Saussure'de simge, Uexküll'deki etkileyici dizge düzeyine indirgeniyor; yani alıcı dizgeye, doğal yapıya bağlı olan bir eylem alanına indirgeniyor. İşte göstergebilimciler ile Cassirer arasındaki ayrım da burada tam açığa çıkıyor. Çünkü Cassirer'e göre gösterge fiziksel varlık dünyasının bir parçasıdır. Saussure'e göre, "bir simgeler dizgesi... tartışma kaldırır, çünkü simge, gösterilen nesneyle ussal bir bağıntı kurar. Ama nedensiz göstergeler dizgesi olan dilde böyle bir dayanak yoktur." (26) Oysa Cassirer'e göre göstergelerin "bir tür fiziksel veya özdeksel varlıkları vardır. Oysa simgelerin yalnızca işlevsel değerleri vardır." (27)

İnsan yaratısı olan herşey simgesel bir biçimdir Cassirer'e göre. *İnsan Üstüne Bir Deneme* adlı yapıtın büyük bir bölümü, söylence, din, dil, sanat, tarih, bilim biçiminde kendini gösteren simgesel yapıları betimlemeye ayrılmıştır ve daha önce de belirtildiği gibi, Cassirer'in simgesel biçimler felsefesiyle aralarında büyük bir ilişki vardır.

Özgün bir felsefi içerikle düşüncelerini ortaya koyan Cassirer'in terminolojisi, insanı anlama çabasında kullandığı terimlerin, kendilerinden yararlandığı fenomenlerin hepsi artık günümüzde, göstergebilimcilerin (aralarındaki ince ayrımlar bir yana) kullandıkları, geliştirdikleri bir terminoloji olmuştur.

Cassirer'in dediği gibi şilevsel değere sahip olmalarından ötürü bunlar büyük bir yer tutarlar insan dünyasında, tıpkı çağdaş göstergebilimcilerin göstergeye aynı özelliği (işlevsellik özelliği) vermeleri gibi.

Cassirer'e göre her tek, somut ve bireysel gösterge, belli bireysel bir nesneyi gösterir. (28) "Gerçek bir insansal simge, tek biçimliliği ile değil, çok yönlülüğü ile belirlenir." (29)

Göstergebilimin göstergeye yüklediği 'işlevsellik' ve 'anlamlandırıcılık' özelliklerini simgeye yükleyen Cassirer'e göre "simgecilik olmasaydı insan yaşamı Platon'un ünlü mağara benzetmesindeki tutukluların yaşamına benzeyecekti. Bu yaşam, insanın dirimbilimsel gereksinmeleri ve pratik ilgileri ile sınırlanmış olacaktı. Sonuç olarak insan, din, sanat, felsefe ve bilimin çeşitli yönlerinden kendine açtığı 'ideal' dünyaya, bir geçit bulamayacaktı." (30)

İnsan salt olgularla sınırlı kalmayan bir varlıktır; başka türden olanakları da düşünen bir varlıktır insan. Bunu da ona sağlayan simgesel düşünme yeteneğidir. "İnsan doğal süredurumu *(inertia)*nu yenip ona yeni bir yetenek, insan evrenini sürekli olarak yeniden biçimlendirme yeteneği bağışlayan, simgesel düşüncedir." (31)

Cassirer'e göre insan hiçbir zaman tek bir doğal yeti ya da metafizik bir ilkeyle açıklanamaz. İnsan ancak etkinlikleriyle anlaşılır kılınabilir. "Dil, sanat, söylence, din hiç de soyutlanmış, rastgele yaratılar değillerdir. Ama bu bağ, skolastik düşüncede düşünüldüğü ve betimlendiği gibi bir *vinculum substantiale* (tözsel bir bağ) olmayıp, daha çok bir *vinculum functionale* (işlevsel bir bağ)dir." (32)

Simgesel biçimler (göstergebilimde simgeden başka, belirtke, belirti, görüntüsel gösterge, gösterge, alegori) insanı tanımanın araçlarıdır. "Dilde, dinde, sanatta, bilimde insan kendi dünyasını kurmaktan başka bir şey yapmaz. Bu dünya onun kendine özgü yaşantılarını anlamasını ve yorumlamasını, eklemleyip düzenlemesini, birleştirip evrenselleştirmesini sağlayan bir dünyadır." (33)

Simgeler ya da göstergeler bütünü kültur dünyasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla bunlarla, Cassirer'in verdiği anlamda simgelerle, göstergebilimcilerin verdiği anlamda göstergelerle uğraşmak, onların yapısını temelden yakalamaya çalışmak, büyük ölçüde olguları konuşturmak, ilkelere yükselmek, bir kültür felsefesi bir kültür fenomenolojisi

yapmaktır. İşte insanı anlamayı, felsefi düşünmenin en büyük görevi olarak gören Cassirer, böyle bir görevi çağdaş bir filozof ve bilime saygılı bir kişi olarak yerine getirmiştir. Cassirer'in görüşleri kendisinin de bilinçli olarak dile getirdiği gibi "önceki görüşleri ortadan kaldırmak üzere değil, onları tamamlamak için planlanmıştır." (34) Cassirer bu tavrıyla, olgulara bu denli önem vermesiyle, her tür metafizikten kaçınan çağdaş insanbilim çalışmalarında da hak ettiği yeri almıştır. Günümüzde son derece etkili olan ve artık göstergebilimle birçok yönde örtüşen yapısalcı insanbilim de böyle bir yolu izlemektedir.

Notlar:

1. Arslan Kaynardağ, *Felsefecilerle Söyleşiler*, Elif Yayınları, s.233 (Prof. Dr. İoanna Kuçuradi ile "Felsefe, Sanat, Eğitim, Etik ve İnsan Hakları Konusunda Söyleşi").

2. Ernst Cassirer, *İnsan Üstüne Bir Deneme*, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi, 1980, s.71.

3. Takiyettin Mengüşoğlu, *Çağımızda Anthropologik Theoriler"*, Çev. Akın Etan, *Felsefe Arkivi*, Sayı: 20, 1976, s.45.

4. a.g.y., s.46.

5. *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s.33.

6. a.g.y., s.32.

7. J. von Uexküll, *Theoretical Biology*, trans. by. D.L. Mackinnon, London 1926, s.164.

8. Prof. Dr. Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan ve Hayvan. Dünya ve Çevre*, Edebiyat Fakültesi Matbaası İstanbul, 1979, s.21-22.

9. a.g.y., s.12-13.

10. a.g.y., s.16.

11. a.g.y., s.39.

12. *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s.33.

13. Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms*, "Introduction" by Charles W. Hendel, New Haven, Yale University Press, 1957, s.65.

14. *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s.33.

15. *The Philosophy of Symbolic Forms*, s.50

16. *İnsan Üstüne Bır Deneme*, s.34.

17. a.g.y., s.34.

18. *The Philosophy of Symbolic Forms*, s.53.

19. *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s.38.

20. *Göstergebilim Ilkeleri*, Roland Barthes, Çev. Mehmet Rıfat-Sema Rıfat, Sözce Yayınları, İstanbul, 1986, s.33.

21. a.g.y., s.34.

22. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, Çev. Prof. Dr. Berke Vardar, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1976, s.60.

23. a.g.y., s.61.

24. a.g.y., s.61.

25. a.g.y., s.63.

26. a.g.y., s.67.

27. *İnsan Üstüne Bir Deneme*, s.38.

28. a.g.y., s.42.

29. a.g.y., s.42.

30. a.g.y., s.46.

31. a.g.y., s.65.

32. a.g.y., s.71.

33. a.g.y., s.206.

34. a.g.y., s.71.

ÇOKANLAMLI BİR KAVRAM OLARAK HÜMANIZMA

Hümanizma, genel olarak düşünce tarihinde, özel olarak da felsefe tarihinde birbirinden çok farklı yapıları, durumları anlamlandırmak üzere oluşturulmuş ve çok işlenmiş bir kavramdır. İnsanın yaşama dünyasıyla kurduğu her bağlantıyı, ilişkiyi yine insan açısından temellendiren bir kavram olarak hümanizma, çağlar boyu süren ve sürmekte olan serüveniyle, "her kavramın bir tarihi vardır" anasavını haklı çıkarmaktadır.

Hümanizma çokanlamlı bir kavramdır. Hümanizmanın çokanlamlılığı, çokboyutluluğu, başka bir deyişle tarihselliği, temelini insanın kavram yaratan bir varlık olmasında bulur. Daha sonra da üzerinde durulacağı gibi, tüm tarihsel uzantılarıyla hümanizma kavramı, insanın "kavram yaratan bir varlık olarak" tasarımlanmasına nerdeyse tam olarak denk düşen bir kavramdır; ayrıca hümanizma, insan gerçeğini, insan dünyasını "ne ise o olarak" yansıtan bir kavramdır. Ama bunun da ötesinde, hümanizma kavramı ya da kısaca hümanizma, insanın ve insan dünyasının ne olması, nasıl örgütlenmesi gerektiği konusunda da ipuçlarını içerir. Öyleyse burada ileri sürülen içiçe geçmiş olan savları şöyle özetlemek olanaklıdır: a) Çokanlamlı hümanizma kavramı, insanın kavram yaratan bir varlık ve ayrıca tarihsel bir varlık olmasının en iyi kanıtlarından biridir. b) Hümanizma kavramı insanın "ne ise o olarak" varoluşuna denk düşmektedir. c) Hümanizma kavramı insanın ve insan dünyasının nasıl olması gerektiğine -"olması gereken" varoluşuna- ilişkin ipuçlarını da içermektedir.

Hümanizma kavramı, insan gerçeğini, olan ve olması gereken bağlamında imleyen (varlıksal boyut) ve dile getirmeyi (dilsel boyut) başaran bir kavramdır. Bu çalışmada hümanizma kavramı ilkin dil-dünya ilişkisi (hümanizma sözcüğü, terimi hangi gerçeklikleri göstermek, imlemek üzere kullanılmıştır/kullanılmaktadır?), sonra da düşünme-dünya (hümanizma kavramı hangi gerçeklik durumlarını anlamlandırmak üzere kullanılmıştır/kullanılmaktadır?) ilişkisi dolayımında ele alınacak ve kavramın sınırları -kaçınılmaz bir biçimde- tarihsel kesit de göz önünde bulundurularak genişletilmeye çalışılacaktır.

Hümanizma kavramının tarihsel yönü çokanlamlılığında somutluk kazanır; kavramın çokanlamlılığı ile tarihselliği birbiriyle örtüşür. Ancak buradaki "örtüşür" deyişi varlıksal boyut ölçüt alındığı takdirde doğrudur. Çünkü terim, çok eskiden beri kullanılıyor değildir. Bununla birlikte, terimin ve ardındaki kavramın/kavramların içerdiği anlam, farklı terimler aracılığıyla öteden beri insan dünyasında yer almaktadır. Konuya salt sözcük/terim düzeyinde bakılırsa, haklı olarak terimin yeni olduğu ileri sürülecektir; ancak terimin ve ardındaki kavramın imlediği gerçeklik durumları ya da bu durumları dile getirmek üzere yaratılan ve kullanılan kavramlar ve terimler, hümanizma kavramında/teriminde yetkin bir biçimde dile getirilmektedir. Bu anlamda, varolma düzlemi, bilme ve iletme düzlemi arasındaki farklılıklara dikkati çekmek, son derece uyarıcı görünmektedir. Öyleyse terimin çok sonraları yaratılmış olması, hümanizma kavramının tarihselliğinin, insan gerçeğini yansıtmadaki başarısının üstünü örtemez ya da tarihselliğini ortadan kaldıramaz.

"Humanismus" sözcüğü «Eldeki verilere göre, ilk olarak, geçen yüzyılın başlarında almancada kullanılmış ve onu ilk kullanan Friedrich Immanuel Niethammer adında (1766-1848) pek tanınmayan bir alman pedagogu olmuştur.» (1) Terimi ilk kez bir eğitimcinin kullanması, kavramın eğitimle olan bağlantısını kurabilmemiz bakımından da son derece önemli bir ipucudur. Bu konuya tekrar dönmek üzere yeniden tarihsel bağlamı ele alacak olursak, hümanizma teriminin kendisinden türediği *humanitas* sözcüğünü Latincede bilinçli olarak kullanan kişinin Cicero (İ.Ö. 106-43) olduğunu görürüz. Bilindiği gibi, Cicero Yunanca birçok felsefe terimine Latince karşılıklar bulmuş; ayrıca da Latincedeki kimi sözcüklerin felsefi içerik kazanmasında etkili olmuştur. (2) «Cicero için *humanitas*, herşeyden önce, tam anlamı ile bir *insan ülküsü* oluşturur; verilmiş

bir gerçekten çok gerçekleşecek ereği gösterir. İnsanın özüne, insanın niteliğine ilişkin dural-tanımlayıcı bir içlemi yüklenmekten çok, insanın nasıl olması gerektiğine, kendini insan olarak nasıl gerçekleştireceğine yönelik bir dinamizm yüklüdür.» (3) Burada söz konusu olan *cultura animi*'dir, ruhun işlenmesidir, ruhun kültürüdür. (4) Cicero'nun insan tasarımı neleri içermektedir?: «bilgi, kültür, ahlak ve ruh eğitimi, terbiye ve nezaket, kibarlık, ruh asaleti ve yuceliği, haysiyet, iyilik, iyiniyetlilik, özveri, adalet, eliaçıklık, kadirbilirlik, arkadaş ruhlu olmak, şen ve neşeli olmak, şakacı ve nükteci olmak, ölçülü olmak, zevk sahibi olmak.» (5) Böylece *humanitas*, insanı insan kılan, insana özgülenen tüm nitelikleri içeren kavram olarak görülmektedir. Bu zengin kavram ağında, eğitim bağlamı ile etik ve kültürel yön one çıkmaktadır.

Burada üç noktaya dikkat çekmek yerine olacaktır: 1) Hümanizma, olanın yanı sıra ya da ondan daha ötede, olması gerekeni imlemektedir. 2) Hümanizma, insanı tek, değişmez bir özle açıklamaktan uzaktır. 3) İnsanın, önceden belirlenmiş, değişmez bir özü olmayışına tam tersine, onun değiştirilebilirliğine, eğitilebilirliğine bağlı olarak, hümanizmanın, yeni insanı yaratmada dönüştürücü rolü büyük önem taşımaktadır. Bu durumda asıl amaç, etkin hümanizmaya ulaşmaktır; öyleyse hümanizma salt retorik olarak algılanmamalıdır. (6) Ancak insan dünyasının önem ve değer kazanmasında böyle bir hümanizmanın, salt retoriğe dayalı hümanizmanın da başlangıçta büyük bir rol oynadığı yadsınamaz.

Bu belirlemeler, sözlüklere de yaygın bir biçimde geçmiştir: «**humanit/as-atis.** insan doğası, insanlık; beşeriyet; insancılık sevecenlik, yumuşaklık, nezaket; kültür, incelik. **humanitus.** insan doğasına uygun olarak; sevecenlikle. **human/us.** insana ait, insani; insansever, merhametli; kültürlü, incelmiş, iyi öğrenim görmüş.» (7)

Düşünme ürünleri, başka deyişle düşünceler dünyasında biraz daha kazı yapmayı sürdürürsek, çok sonraları hümanizma terimi ile imlenen durumları, insanı ve insan istencini öne çıkarmak üzere *thesei-physei* tartışmasında gündeme getiren Sofistlerle karşılaşırız. Sofistler, ölçü olarak insanı temele alan bu tutumun en köktenci örneğini oluştururlar. Sofistlerin bu yöne dikkati çekerek eğitimi de yine insan dünyasıyla sınırlandırmaları yüzyıllar boyu, bu konularda düşünen insanlar için esin kaynağı olmuştur.

Sofistlerle aynı goruşleri hiçbir zaman paylaşmayan; olup biteni salt sözel yapılarla belirlemekten ve böylelikle retoriğin tuzaklarına düşmekten kaçınan; insan dünyası için şaşmaz bir temel -bu temelin insan dünyasının sınırlarının ötesine geçmesi pahasına- arayan Platon'un *paideia* kavramına verdiği önem, *humanitas* kavramıyla -bu kavramın eğitimle büyük ölçüde ilişkili olması bakımından- ilişkilendirilebilir. «Ancak, içlem açısından, *humanitas paideia*'ya gore daha derin bir düzeye açılır; *humanitas* kavramının bu semantik üstünlüğü, "insan"la olan açık ilgisinden doğar.» (8)

Hümanizmanın etkin açıdan değerlendirilişi, bir yandan insana ve insan dünyasına yine insan açısından biçim vermede, eğitmede somutluk kazanırken; öte yandan insanı, gerçekleştireceği eylemleri ve eylemlerini belirleyen değerleri yönünden yine kendine -insana- bağlar; insan böylece herhangi bir üstün gücün, doğa ötesi gücün ya da güçlerin aracı olmaktan çıkar. Daha sonra da olması gerekenler bağlamında üzerinde durulacağı gibi, hümanızma sadece insan dünyasının yapısını saptayan bir kavram değildir; hümanizma olması gerekenleri de imler. Ancak tam da bu noktada insanın başka insanlarca, başka şeyler uğruna araç kılınması tehlikesi vardır. Gerçi insanlar başka insanları araç kılarken, eylemlerinin temeli çoğun kendilerini aşan yapılardır. Bu bağlamda ilkin kendileri başkalarının/başka şeylerin aracıdır: işte bu araç olmayı, güçlü oldukları ya da böyle olduklarını sandıkları anda başkalarına da yansıtırlar. Öyleyse bu noktada hümanizma kavramının açık seçik olarak "insan hakları" ve "laiklik" kavramlarıyla bağlantılandırılması gerekmektedir.

Hümanizma kavramının insan hakları ve laiklik kavramlarıyla bağlantılandırılmasına geçmeden önce, kavramın çokanlamlılığı konusuna bir kez daha dönmek yerinde olacaktır. Hümanizma ile ilgili belirlemeler gerçekten çok zengindir: yazınsal yöne ağırlık veren klasik hümanizma, akademik hümanizma deyişlerinin yanısıra (9); Ortaçağ hümanizması, skolastik hümanizma, antiskolastik hümanizma, anti-rasyonalist hümanizma, varoluşçu hümanizma, Marksçı hümanizma, bilimci hümanizma, bilimsel hümanizma, Budist, Yahudi, Hıristiyan, Müslüman hümanizması, antropolojik hümanizma, dilbilimci hümanizma deyişlerine de rastlanmaktadır. (10)

Birçok terim ve kavramda olduğu gibi, humanızma terimi ve kavramının da belli bir durumu ya da durumları imlemek üzere ortaya çıktığı

yer "Avrupa"dır, "Batı"dır. Suat Sinanoğlu'ya göre «(...) Hıristiyan Batı, teknik ve sınai Batının yanısıra, üçüncu bir Batı daha vardır: hümanist Batı; bu, düşünce özgürlüğü ile evrim kavramını ortaya koyan Batıdır.» (11) "Batı" terimiyle de özdeş tutulan "Avrupa", birçok filozofun, düşünürün ilgi odağıdır. Nesne ve kavram düzeyinde birçok yapıyı dünyanın diğer bölümlerine ihraç eden Avrupa'nın kültürel konumunu anlamaya çalışan Rémi Brague'ın hümanizma bağlamında sorduğu şu iki soru çok anlamlıdır: «Bu olgu (humanizma olgusu B.Ç.) Avrupa'ya mı özgüdür? Diğer kültür alanları bu bakımdan ne durumdadır? Örneğin bir Müslüman hümanizmasından söz edilebilir mi?» (12) Hümanizmayla sadece insanın etkin olduğu bir yapı dile getirilmek isteniyorsa, kuşkusuz, herhangi bir din bağlamında ya da herhangi bir dinsel tutumla hümanizmayı bağlantılandırmak söz konusu olamaz. Ancak öte yandan özellikle tektanrıcı dinlerde yaratılmışların en şereflisi olarak insan görülüyorsa, belki bu anlamda, görünüşte bir hümanizmadan söz edilebilir. Ama burada da yine tektanrıcı dinlerin her birinin taşıdığı farklı özellikleri dikkate alarak durumu tartışmak gerekmektedir. (13) Çoğu zaman retoriğin tuzaklarına düşerek, her şeyi birbirine karıştırmak da pek mümkün gibi görünüyor. Bu karıştırmanın önlenmesi bakımından hümanist bakış açısı *(secundum hominem)* ile theist bakış açısının *(secundum deum)* farklı yanlarını belirgince ortaya koymak, sınırlarını çizmek gerekiyor.

Hümanizma kavramının onsuz olunmaz koşulları arasında şunlara yer vermek olanaklıdır: kendi başına varolan -insan dünyasını aşkın herhangi bir zihin ya da bilinç tarafından bir anda yaratılmış olmayan- doğal nitelikli bir dünya ve evren tasarımını dikkate almak; insanın kavram yaratan bir varlık oluşunu temel kalkış noktası yapmak; bilime, olgularla sınanabilir açıklamalara dayanmak; insanın sorun çözme gücünü ortaya koymak; yazgıcılığa karşı çıkmak; içinde yaşanılan bu dünyayı değerlerin temeli ve gerçekleştirme alanı olarak benimsemek. (14) Bunlar aynı zamanda, etkin hümanizmayı oluşturan temel ögelerdir. Bu ogelerin saptanması gereklidir ama yeterli değildir; yeterliliği sağlayan ise hümanist nitelikli eğitimdir; felsefi temelleri olan eğitimdir. (15)

Hümanist eğitim ve hümanist etik kavramlarına biraz daha yakından bakmak, onların kurucu ögelerini daha somut bir biçimde ele almak gerekiyor. Bu kurucu ögeleri de yine iki kavram altında toplamak olanaklı: felsefe ile, etik ve hukukla temellendirilen insan hakları kavramı (16) ve

laiklik kavramı. İnsan haklarını salt insan dünyasına bağlı olmaksızın ve evrensel nitelikleri bir yana bırakarak; üstelik çeşitli göreceli, yerel oluşumları ölçü alarak temellendirme girişimleri hümanizmayı taşıyamaz; hümanizmaya ulaşamaz. Çunkü hümanızmanın temel insan ülküsü, evrensel insan ülküsüdür; klasik bir deyişle *uomo universale*'dir.

İnsan hakları ile ilgili olarak özellikle günümüzde yapılan belirlemeler de büyük bir çeşitlilik içermektedir: «Çeşitli uluslararası belgelerde ve çeşitli anayasalarda "temel haklar" başlığı altında kişi hakları, yurttaş hakları, sosyal-ekonomik-kültürel- siyasal haklar gibi hak türlerini; bu başlıklar altında da, bazısı ortak, bazısı ayrı olan çeşitli tek tek hakları (ve özgürlükleri) görürüz. (...) Elimizdeki insan hakları listelerini gözden geçirmek ve "yeni" haklar saptayabilmek için, ölçüt olarak ne kullanılabilir? Bazı hakların "temel"liği -ya da tersi- konusunda çekişmelere fazla yer bırakmayacak ölçüt ne olabilir?» (17) Burada saptanan ölçüt, her zaman gelişmeye açık olan bilgi, özellikle insanın olanaklarına ilişkin bilgidir: «İnsanlık olarak başardıklarımıza bakarak edindiğimiz, insanın olanaklarına ilişkin sistematik bilgi ve bu olanakların gerçekleşebilmesini sağlayan koşulların bilgisi, bize bu ölçütü sağlıyor.» (18)

İnsanın olanaklar varlığı oluşu ile yaratan bir varlık oluşu arasında içten bağlantılar vardır. İnsan dünyasına "yaratma" kavramı açısından bakıldığında, içerik olarak, hümanizma için son derece anlamlı olabilecek bir temel yakalanmış demektir. Öyleyse, yapılacak iş, insanın varlık koşulları içinde yer alan "yaratan bir varlık olarak insan" belirlemesini öne çıkarmak ve ayrıca, yaratmayı bir insan hakkı olarak görmek ve bunu hümanizma ile bağlantılı kılmaktır: «İnsanın *animal rationale, animal symbolicum, animal vitale, homo faber, homo ludens* v.b. olarak yapılan tanımları içinde, insan varlığının temel özellikleri kolayca görülür. İnsan, tarihin başlangıcından beri, dünyanın ve kendi kendisinin yaratıcısı olarak, kültürel bir varlık olarak, yani kültürün hem yaratıcısı hem de yaratısı olarak varolduğu için (bak. Michael Landmann: *Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur.* Geschichts-und Sozialanhropologie, 1961), en başta ve en temelde bir *animal creans*, yaratıcı bir varlık olarak ele alınmalıdır. İşte, yaratma hakkını bir insan hakkı olarak görmemizi sağlayan felsefi antropoloji buradan kaynaklanıyor. Burada modern çağın bir felsefesi, yaratma hakkının temelinde bulunan ve insanı merkeze alan bir felsefe söz konusudur. (19) İnsan, yaratan, özellikle de kavram yaratan bir varlık ola-

rak beliriyor. İşte insan tarafından yaratılan ve insana tam anlamıyla dayalı olan hümanizma kavramı insanın böyle bir varlık yapısına sahip olmasının somut göstergelerinden biri olmaktadır; ama öte yandan da yaratma hakkı hümanizmayı taşıyor; hümanizma kavramı çözümlendiğinde, yaratma kavramı onun temel dayanaklarından biri olarak ortaya çıkıyor. Böyle bir durumun somut olarak bilincine varınca da, bu kez yaratma hakkının güvenceye alınmasında insanı merkeze alan bakış açısı, felsefi tutum büyük önem kazanıyor. Bilindiği gibi, yaratma kavramını öne çıkaran, insanı yaratan bir varlık olarak gören çalışmalar ancak modern dönemle birlikte ivme kazanmışlardır. (20) Kavram, daha önceleri örneğin, özellikle Ortaçağ bağlamında insanüstü bir boyutta, temel metafizik ilke olarak ele alınmıştır; Ioannes Scotus Erigena'nın söyleminde olduğu gibi. (21) Ancak tıpkı genellikle insan hakları dendiğinde bu haklara nelerin, hangi tutumların ölçüt olarak alınacağı sorunu gibi, bu kez de yaratma hakkına ilişkin ölçütün ne olacağı önemli bir sorun olarak belirmektedir. «Modern çağın başlangıcında bildiklerimizin tümünün, tüm yapabildiklerimize eşdeğer olduklarını gören F. Bacon'dır. Bu çağın sonunda, içinde bulunduğumuz yüzyılda ve günümüzde, tüm bildiklerimiz ve yapabildiklerimiz, ne isek o'nun karşısına dikiliyor (P. Valéry) ve insanlığın varoluşu bir ahlak sorununa bağlı oluyor: yapabileceklerimizin tümünü yapmamalıyız. İnsanın yaratıcılığı kendisine, insanın bizzat kendisinin yaratıcı bir eylemiyle sınırlar koymak zorundadır. "Bütün için sorumluluk" (C.F.v.Weizsäcker'in bir sözüdür: Die Verantwortung für das Ganze, "Das Experiment" *Studium Generale*, cilt 1, sayı 1, 1947) insanın yaratıcı varlık olarak sorumluluğudur. Yaratma hakkı, kendi öz yaratıcılığına sınır koyabilme ahlaksal istemini içerir. Çünkü yaratıcılık ilkesi sınırsız bir ilkedir; insan ise, yaratıcı bir varlık olarak, sınırlı bir varlıktır.» (22) Bu son deyişi, "insan sınırlı bir varlık olmak zorundadır ya da olmalıdır" diye onarmak gerekir sanırım. İnsanın yaratıcılığına özerk olarak sınır koyması, düşüneni temelsiz bir hümanizma kavrayışı edinme tehlikesine düşmekten de uzak tutar.

İnsanın kendine sınır çizmesi onun etik bir varlık olmasında temellenir. Bu sınırı göstermek üzere örneğin "özerklik" kavramı çok kullanılmıştır. Burada ise günümüzdeki bölünmüşlükleri, birbirini anlamama gibi tutumları gidermek için geniş anlamda "laiklik" kavramının one çıkarılması gerekli gibi görünüyor. Tam da bu noktada, ırklara, milliyetlere,

dinlere ve cinsiyetlere, çeşitli toplumsal, ekonomik, siyasal konumlara dayalı olarak hayata geçirilen ayırımcılıkların üstesinden gelmede laiklik kavramı çok işe yarayabilir. Sınırlı olarak salt siyasal bir kavram olmaktan öte, hukuksal ve etik bir kavram olarak değerlendirilmesi gereken laiklik, hümanist eğitimin ve ona bağlı olarak hümanist etiğin de temel taşıyıcısı olur. Bu anlamdaki laikliğin asıl taşıyıcıları, bireylerdir; tek tek insanlardır. «Bireylerin laik oluşu kamusal alanda, toplumsal ilişkilerde, başkalarıyla olan ilişkilerinde belirir: tek başına insan ne laiktir ne de değildir; laik olmak ya da olmamak bireylerarası ilişkilerde ortaya çıkar.» (23) Laik birey, bağlı olduğu gruba ve çoğun bu gruptan kaynaklanan kimlik özelliklerine belli bir uzaklıktan bakabilen, eylemlerinde bireysel yapısını, salt kendi ben'ine ilişkin olanları her zaman öncelemeyen, yaratıcı bir varlık olarak sınırlarını bilebilen, başkalarını hesaba katabilen "kişi"dir: etkin hümanizmanın gerçekleştiricisi olan insan; yaratan, değiştiren bir varlık olarak insan, daha doğrusu kişi. Öyleyse Nermi Uygur'un dediği gibi «Şimdi burda sözkonusu olan sorun: ben'e ayarlı toplumdan, başka'ya uygun topluma geçmektir; bu nedenle, ben'e ayarlı toplumu *değiştirmektir*. Bu da, süregiden toplumu: gereği, nasılı, olabilirliğiyle eleştirip yeniden yapılandırarak özlenen topluma dönüştürme sürecidir. Konunun uzmanı olmayanların da, güncel yaşamın ve genel kültürün zorlamasıyla bildiği üzere: bu yönde pek çok deneyişler birbirini izlemekte. Nitekim Eskiçağdan günümüze dek Felsefe Tarihi, bu izleyişlerin belgeleriyle dolup taşmaktadır. Antik çağdan Platon'lar, Aristoteles'ler hep anılarda. Yeniçağ'da Hegel'le Hobbes; daha sonraysa, nerdeyse güncel denebilecek etkileriyle Rousseau, Marx ile Nietzsche bu bağlamda her zaman anımsanan ünlü adlardır.» (24) Etkin hümanizmada da temel olan "ben" bağlamından "başkası" bağlamına geçmek değil midir? İşte böyle bir geçişi sağlayacak olan humanizmanın diğer adı olan "başka sevgisi"ne dayalı eğitimdir; hümanist eğitimdir. Ancak öte yandan böyle bir eğitimi gerçekleştirmenin ne denli zor olduğu da ortadadır. Yaratıcı insan, yaratıcılığına etik ve hukuk bağlamında, başkalarını hesaba katarak sınır koyamadığı, başka deyişle gerçek anlamda hümanist olamadığı, kimi yerel değerleri evrensel olana öncelediği, ben, biz bağlamından; başkası, öteki bağlamına geçemediği içindir ki insan dünyasındaki çatışmaların henüz sonu gelmemiştir. Bu noktada bireysel girişimler çok önemli ama, kurumsallaşmayan bireysel girişimler yeterli olamıyor. Asıl yapıl-

ması gereken etkin hümanizmayı içeren felsefi eğitimi, eğitim kurumlarının temel kuruluş ilkesi yapmaktır. Ayırımcılıklar, ancak bu yolla, laikliği hiç göz ardı etmeyen, yaratma ve değiştirme kavramlarına dayalı etkin bir hümanizma ile aşılabilir.

Notlar:

1. Boğos Zekiyan, *Hümanizm (İnsancılık), Düşünsel İçlem ve Tarihsel kökenler*, İnkılâp ve Aka Kitabevleri A.Ş. İstanbul 1982, s.15.

2. Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Y.Kenan Yonarsoy, *Cicero'nun Felsefi Terminolojisi* (Doktora Tezi), Edebiyat Fakültesi Matbaası, İstanbul, 1982.

3. Boğos Zekiyan, a.g.y., s.17.

4. İoanna Kuçuradi, *Uludağ Konuşmaları. Özgürlük, Ahlak, Kültür Kavramları*. Türkiye Felsefe Kurumu. Türk Felsefesi Dizisi:1, Ankara, 1988, s. 40 ve 47.

5. Boğoz Zekiyan, a.g.y., s.17.

6. Burada şu düşüncelere yer vermek yerinde olacaktır: «İnsanları anlama çabası -ki, hümanizmanın başlıca ereğidir- insanı, ister istemez, benzerlerinin kaderiyle ilgili sorunlara, özellikle insan mutsuzluğu sorununa, bu mutsuzluğu yaratan doğal ve insansal engellere karşı kararlı, gereğinde kavgacı bir tutuma götürür. Bu tutum *aktif* hümanizma tutumudur. (...) aktif hümanizmayı, insanlığın acısına sadece romantik bir ilgi duyan, duymakla yetinen, güzel sözlerle yüklü pasif hümanizmadan elbette ayırdedeceğiz.» (Vedat Günyol, *Devlet İnsan mı? (Denemeler)*, Çağdaş Yayınları, İstanbul, 1974, ss.121-122).

7. Dr. Sina Kabaağaç/Erdal Alova, *Latince/Türkçe Sözlük*, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1995, s.273.

8. Boğos Zekıyan, a.g.y., s.18.

9. Cassius Jackson Kyeser, *Humanism and Science*, Columbia University Press. New York, 1931.

10. Prof. Dr. Mübahat Türker Küyel "Klasik Skolastik, Modern", *Klasik Çağ Araştırmaları Kurumu, I. Sımpozyum. Klasik Çağ Düşüncesi ve Çağdaş Kültür*. Baskıya Hazırlayanlar: Prof. Dr. Suat Sinanoğlu, Dr. Filiz Öktem,

Dr. Candan Türkkan, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1977. Bu konuda birçok farklı düşünceye de yer vermek mumkün: «Humanizm, bugünkü kullanışıyla tek anlamlı bir sözcük değildir. Bu sözcüğe, genel bir düşünce akımı veya zihniyet olarak, günümüzde çeşitli anlamlar verilmektedir. Humanizm sözcüğünün kapsamına giren klasik diller ve edebiyatları bilgisi kavramını genişletmek mümkündür. Nitekim, *ümanite*'ler terimi doğa bilimleri dışındaki bilgi dallarını içine alacak şekilde de sık sık kullanılmakta ve bununla paralel olarak humanizm sözcüğü de ümanitelerde bilgililik ve geniş entellektüel kültür anlamına gelebilmektedir. Genellikle bilimi de humanizmin kapsamı içine almak mümkündür. Böyle bir anlamda humanizm, dar uzmanlık bilgisinin bir nevi tamamlayıcısı olma, daha doğrusu, onun sakıncalarını giderme ya da azaltma işlevini de üzerine almış olur ve böyle bir tanımla, humanizmle bilim arasındaki ilişki çok daha sıkı ve olumlu bir duruma girer.» (Ord. Prof. Dr. Aydın Sayılı, "Humanist Düşünce ve Bilim", *II. Sımpozyum. Klasik Düşünce ve Türkiye 1977*. Baskıya Hazırlayanlar: Prof. Dr. Suat Sinanoğlu, Asist. Dr. C. Şentuna. Asist. Dr. F. Öktem, Asist. G. Gebelek, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara 1981. s.26.). «Hümanizma her zaman olumlu bir şey olmuştur. Şu anlamda ki, dünya yüzünde insanın birtakım değerleri gerçekleştirebileceği, bazı hayat biçimlerinin, başkaca amaç güdülmeksizin, yaşanmaya, izlenmeye değer olduğu düşüncesini ileri sürmüştür her zaman. Hümanizma, ayrıca, hem insanın kafa güçlerine ve dünyayı anlama gücüne olan sarsılmaz inancı bakımından, hem bilimin gelişmesine olan yakın ilgisi bakımından, olumlu olmuştur öteden beri.» ("Hümanizmanın Geçerliği", Kenneth Harris'in A.J. Ayer'la yaptığı konuşma, *Hümanizma Üstüne Konuşmalar*, Çeviren: Vedat Günyol, Çan Yayınları, İstanbul, 1972, s.10). Öyleyse, hümanizma kavramı aracılığıyla saptanan yönler, özellikle doğa bilimlerinin insan dünyasındaki yerinin ve sonuçlarının yeniden gözden geçirilmesi ve bu konuda sağlıklı değerlendirmelerin yapılabilmesi bakımından son derece uyarıcıdır. Bu konularda daha ayrıntılı bilgiler için bkz. Nermi Uygur, *Çağdaş Ortamda Teknik* (Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989) ve C. Yıldırım *Bilimsel Düşünme Yöntemi*, (Bilgi Yayınevi, Ankara, 1997).

11. Suat sinanoğlu, *L'Humanisme à venir*. Deuxième édition, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara, 1973, s.III.

12. Rémi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, Çeviren: Betül Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995. s.118.

13. «Çünkü, humanitenın kökenlerinin ve Tanrı'nın hümanite karşısındaki davranışının temsili düzeyinde birtakım ayrımlar vurgulanabilir. Nitekim örneğin Eski Ahitte, Tanrı'nın adlandırmadığı şeyleri, özellikle hayvanları adlandıran Âdem'dir. Bu nedenle Tanrı insandan bir şey öğrenme tehlikesini göze alır ve insanın kararlarını doğrular; ona böylece, yasa koyucu olarak hareket etme imkanını verir. Kuran'da ise tersine, her şeyi adlandıran ve onların adlarını Âdem'e öğreten Tanrı'dır.» (Rémi Brague, a.g.y., s.120).

14. Corliss Lamont, Humanism as a Philosophy, Philosophical Library, New York, 1949. Ayrıca bkz. Betül Çotuksöken, "Kavram Oluşturan Bir Varlık Olarak İnsan", *Felsefeyi Anlamak, Felsefe ile Anlamak*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

15. «Bilgi alanında, insanın bilmeye ilişkin yöneliminde öteden beri tümel olana ağırlık veren felsefe, eylem alanı söz konusu olduğunda da evrensel olana ağırlık vermektedir; bütün filozofların çabası tümelliğe, evrenselliğe, nesnelliğe yöneliktir. Felsefi bakış açısıyla beslenen eğitim de tümelliği, evrenselliği, nesnelliği gözetecektir. Her şeyden önce, insan özniteliklerivle belirginleştirilecek; öne çıkarılacaktır. Böyle bir eğitim bir bakıma çeşitli nedenlerle kaybolmaya yüz tutmuş, örtülü kalmış olan insan kimliğini yeniden insana kazandırmaya çalışacaktır. Bu da hümanist nitelikli bir eğitimden başkası değildir.» (Betül Çotuksöken, "Eğitim Kavramı Üzerine", *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*. Türkiye Felsefe Kurumu Seminer Bildirileri. 17-18 Kasım 1995, İstanbul, Yayıma Hazırlayan: Betul Çotuksöken, İstanbul, 1996, s.51).

16. Bu konuda geniş bilgi için bkz. *İnsan Haklarının Felsefi Temelleri*, 9-13 Haziran Ankara 1980, Yayıma Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu, Birinci Baskı: 1982, İkinci Baskı: 1996.

17. İoanna Kuçuradi, "Felsefe ve Insan Hakları", a.g.y. s.50.

18. İoanna Kuçuradi, a.g.y., s.50.

19. Milan Damnjanovic, "Yaratma Hakkı', a.g.y.. s.77.

20. «Modern çağın, özellikle de yüzyılımızın içinde bulunduğu tarihsel ve toplumsal durum, başından beri tekniğe ve endüstriye bağlı olan buluşlar, bilimin gelişmesi ve yaratıcılık ilkesinin modern felsefe ve günümüz felsefesinde sistematik ve eleştirel bir açıdan ortaya çıkışı, yarat-

ma hakkının kavranması için gerekli ve yeterli koşulları hazırlamıştır.» (Milan Damnjanovic, a.g.y., s.79).

21. Burada Ioannes Scotus Erigena'nın *De divisione naturae* başlıklı yapıtı anımsanmalıdır. Bkz. Betül Çotuksöken-Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yayınevi, 2. baskı, İstanbul 1993.

22. Milan Damnjanovic, a.g.y., s.81.

23. Betul Çotuksöken, "Yine Laiklik Üzerine", *Yeniyüzyıl Gazetesi*, 4 Mart 1997.

24. Nermi Uygur, *Başka Sevgisi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1996. s.202.

LAİK İNSAN, LAİK DEVLET: KAVRAMSAL YAKLAŞIM

Toplumsal yaşamımızı yakından ilgilendiren birçok kavram konusunda son zamanlarda çok "ilginç" savların ileri sürüldüğü görülmektedir. Bunlardan biri de, sadece devletin laik olabileceği, tek insanın laik olamayacağı savıdır. Oysa durumun hiç de öyle olmadığı, adalet, laiklik kavramlarıyla, bunların -gerçeklik durumlarını imlemek üzere oluşturulan- dilsel türevleri dikkate alınarak gösterilecektir.

Kavram yaratması ve bunları dilde yansıtması, kuşkusuz insanın özgül ayrımı, başka deyişle onu diğer varlıklardan ayıran en belirgin özelliğidir. Dilin yansıtmayı amaçladığı dıldışı gerçeklerle ilişkisi, birçok sorunu da beraberinde getirmektedir. Amaç, kimi nesne durumlarını yansıtmak üzere dili kullanmak olduğunda -çünkü başka amaçlar için de dil kullanılabilir- dili kullananın sorumluluğu daha da artmaktadır.

Bütün kavram adlarının (terimlerin) bir bakıma adcı (nominalist) bir tutumla -haklı olarak- sadece dilde bulundukları ileri sürülebilir. Soyut olduğu, sadece dilde yer aldığı savlanan bu kavram adlarının (terimlerin) insan dünyasında, yaşama alanında, sıfatlar, fiiller v.b. dilbilgisel yapılar aracılığıyla karşılığını bulduğunu göstermek olanaklıdır.

Bu yazıda iki kavram adı ve onlardan türeyen sıfat ve fiili seçerek bu durumu somut bir biçimde gostermek istiyorum. Ayrıca burada, mantığın ve dilbilgisinin kuşkusuz dil gibi ortak bir bağlamda nasıl içiçe girdiğini görmek olanaklıdır.

Adalet (kavram adı); âdil (bu addan türeyen ve kimi kurumları, tutumları, kişileri niteleyen sıfat); âdil olmak (adalet kavramına, âdil olma düşüncesine sahip olmak, âdil olmayı tutum ve davranışlarında gerçekleştirmek). Sıfat olarak "âdil", fiil olarak "âdil olmak", "âdil olma", "adaletli olma"nın taşıyıcısı kişi olarak insandır; ayrıca tüzel kişiliklerdir. Öteden beri bir erdem olarak da belirlenen adaletin, bütün kavram adları gibi dışdünyada birebir, her türlü tartışmayı, yanlış anlamayı bertaraf edecek türden karşılık geldiği bir durum, yapı, nesne yoktur. Adalet ancak topluluk ya da toplum içinde kişi-nesne (şeyler ve doğada yer alan diğer canlılar alanı); kişi-kişi; kişi-tüzel kişi (devlet, kurumlar, toplumsal örgütler v.b.) ilişkisinde "âdil" sıfatı, "âdil olmak" fiili içinde somutluk kazanır. İnsan toplum içinde ancak "birey" olur, "kişi" olur, "yurttaş" olur. Dolayısıyla "adalet" v.b. kavramlar ancak toplum içinde gerçeklik alanına geçerler; kimi ilişkilerde, davranış biçimlerinde, tavır takınmalarda gerçekleşirler. Tek insan ne âdildir ne de değildir; yine tek insan ne ölçülüdür ne de değildir. Kaldı ki tek insan birey de kişi de yurttaş da olamaz; insan toplumda bireyleşir, kişi olur, yurttaş olur (olabilir). Öyleyse, kişi, tüzel kişi ancak âdil olur; adalet toplumsal ilişkileri düzenlemede öne çıkarılan bir erdem olarak görüldüğünde, toplum bireylerinin bu yolda bir talebi olduğunda o toplumun örgütlenişinde dikkate alınacak/alınabilecek türden bir kavram olur. Toplum bıreylerinden böyle bir talep gelmediğinde, o toplumun örgütlenişinde adaletin yeri olmaz yani âdil bir devlet örgütü ortaya çıkmaz ya da bireylerin, kişilerin bir bölümünde böyle bir talep olmasına karşın yönetici durumunda olanlarda böyle bir kavramı ölçü alarak devleti örgütlemek ideali olmadığında da genelin mutluluğu sağlanmamış olur giderek de çatışma durumu ortaya çıkar. Âdil insanların olmadığı; adaletin gerçekleştirilmesi gereken bir erdem, bir değer olarak görülmediği toplumsal bir yapıda, yönetsel örgüt olan devlet de âdil olmayacağından, "Adalet mülkün temelidir" deyişi de boş söz olmaktan öteye geçmez.

İkinci örnek ise "laiklik", "laik", "laik olmak" kavramlarıdır. Burada belirtilecek olanlar, özellikle son zamanlarda ortaya atılan, ancak devletin laik olabileceği, tek kişinin laik olamayacağı türünden bir sava, karşı sav olmak üzere ileri sürülmektedir. Nasıl ki insan, birey, kişi olarak toplumun ıçında kimi nesne ve bireylere, kişilere karşı âdil oluyorsa/olabiliyorsa, nasıl kı toplumun örgutlenmesi olarak beliren kurumlar ve devlet

kararlarıyla, kurallarıyla, işleyiş biçimiyle âdil oluyor (ya da olmuyorsa), aynı şekilde, laiklik de insanlarda, "laik insan", devlet söz konusu olduğunda da "laik devlet" ifadesinde somutlaşır. Kişinin laik tutum ve davranışları, düşünceleri ancak toplumda gerçekleşebilir. Nasıl ki ancak ve ancak toplum içinde, eylemler alanında âdil olunur ya da olunmazsa, yine ancak toplumsal ilişkiler içinde laik olunur ya da olunmaz; laik insan. başkalarıyla, başka insanlarla, kişi ve yurttaşlarla ilişkilerinde bireysel özgül ayrımlarını (ayrılabilir, ayrılamaz ilineklerini) ölçü almadan -"yurttaş" olma bilinciyle- her türlü ayırımcı tutumları bir yana bırakarak davranabilen, yapılması gerekeni yapmayı amaçlayan insandır; laik insan bu bağlamda değerlerin de -gerektiği gibi- taşıyıcısıdır. Başkalarıyla ilişkilerini sağlıklı yürütmede salt kendine özgü olanları ölçü olarak almaz. Laik insanların -ancak laik insan kişi ve yurttaş olur- oluşturduğu toplum da -ancak o zaman- laik bir örgütlenmeyi, laik devleti talep edebilir. Oluşturulan kurallar, yasalar aracılığıyla yurttaşlarına ulaşma amacında olan laik bir devlet de, yurttaşları arasındaki ilişkilerin "laik" sıfatıyla nitelenebilecek ilişkiler olmasına özellikle dikkat eder. Çünkü böyle bir devlet varlığını işte bu *özel dikkate* borçludur. Ancak böyle bir oluşumdan sonra demokrasiden söz edilebilir. Laiklik, demokrasinin onsuz olunmaz koşuludur. Laik insanlar laik devleti talep ettikleri gibi, demokrat insanlar demokrat bir devleti talep edebilirler. Sayın Ali Sirmen'in de dediği gibi, "Demokratik toplumların devletleri de eninde sonunda demokratik olmaya mahkûmdur. Demokratik olmayan toplumların ise demokratik, insan haklarına saygılı bir devleti olamaz." (Milliyet, 5 Aralık 1994) Tıpkı bunun gibi ancak laik insanların oluşturduğu toplumların devletleri laik olabilir.

Nesne durumları ile onları kavramayı, bilmeyi sağlayan düşünme-dil bağlamları arasındaki ilişkileri ele alan felsefede asıl sorun, kavramları temellendirmede ortaya çıkar. Çünkü kavramlar felsefede, dışdünya, düşünme ve dil ilişkilerini çözümlemede belirleyici olan yapılardır. Düşüneni kuşatan; davranışlarını, tutumlarını belirleyen kavramların büyük bir bölümünün, dışdünyada karşılığı durumunda olan nesneler vardır. Tam olarak hiçbir zaman hesabı verilemese de, düşünenlerde dışdünyadaki nesneye ilişkin ortak bir zihin durumu olduğu kanısına varılabilir. Dışdünyada varolan; duyumlamalara, algılamalara açık olan nesnelerin kavramları çoğu zaman incelikli tartışmaları gerektirmezler; bununla birlikte felsefi bir bakış bunları da yoğun tartışmaların konusu halıne getirebilir.

Ancak belli bir nesnesi olan kavrama ilişkin belirlemelerde bulunmak zaman zaman tartışmaları içerse de, dışdünyada karşılık geldiği belli bir nesnesi olmayan kavramları belirleme çabalarında iş, daha da zorlaşır ve en yoğun tartışmalar burada odaklanır. İşte "demokrasi", "cumhuriyet", "laiklik", "kimlik", "modernlik" gibi kavramlar, dışdünyada nesne türünden belli bir karşılığı olan kavramlar değildir; bu kavramlar birçok karmaşık ilişkilerin bir toplamı olarak düşünenin önünde dururlar; çoğu zaman da düşünen onları keşfetmek zorundadır. İnsan dünyasında ortaya çıkan birçok durumu belirlemede, çerçevesini, sınırlarını çizmede, oldukça zor temellendirilen bu tür kavramlardan yararlanırız. Fakat, yaşa-

nan, ortada olan (ortada olduğu, apaçık olduğu sanılan) durum ile, ona ilişkin olarak çizilen çerçeve (kavram, duşunsel yapı) arasındaki bağlantıları -çoğun- sağlıklı bir biçimde kuramayız. Hatta öyle durumlar olur ki, kavramı, düşünsel çerçeveyi, o ilişkiler toplamıyla *gerçekten* bağlantılı olup olmadığına bakmadan, sanki o durumu tam da yansıtıyormuş gibi, büyük bir güven duygusu içinde kullanırız. Bu, şu demektir: Nesne düzlemi ile düşünme düzlemi arasında kurulması gereken ilişkiler gerektiği gibi kurulamamıştır. Bu durumda birçok tartışma yapılır. Ama dil, düşünmeyi, düşünme de nesneyi bir türlü yansıtamaz. Sözcükler ya da terimler ve onların ardındaki kavramlar gelişigüzel kullanılır; anlaşılması için çaba harcanan nesne düzleminden iyice uzaklaşılır. Her kafadan bir ses çıkar; ama bu sesler bir türlü nesne düzlemini yansıtamaz.

Biraz önce de ileri sürüldüğü gibi, modernlik, laiklik; dışdünyada duyusal-algısal boyutta bir nesnesi olmayan kavramlar öbeğinde yer alır. Ben, bu konuşma çerçevesinde her iki kavramı tarihsel arkaplanlarını da göz ardı etmeden felsefi boyutta ele alacağım; her iki kavramı ve aralarındaki ilişkileri -özellikle Türkiye örneğinde- göstermeye çalışacağım. Kuşkusuz çözümlemeler için zaman zaman bu iki kavram da yeterli olmayacak; başka kavramlara da, aydınlanma, demokrasi gibi kavramalara da başvuracağım. Bunu yaparken de, bir bakıma örtük olarak "kavram", "felsefi bakış", bir sorunu "felsefi bir plana çekme" konusunda ve giderek, ne türden bir felsefe yaklaşımıyla bütün bu kavramlara yaklaştığım konusunda bir hesap verme işine girişeceğim; herkese, sanki en doğru olanı şaşmaz bir biçimde görüyor ve ileri sürüyormuş izlenimi verenin ne/neler olduğunu göstermeye çalışacağım. Bu arada, vazgeçilmez olan başka bir doğrultunun, ya da belirleyici koşullardan birinin, olup bitenler üzerinde düşunenin insan kavrayışıyla büyük ölçüde bağlantılı olduğunu sezdirmeye, yer yer de açık seçik bir biçimde göstermeye çalışacağım. Burada özel olarak, *modernlik, laiklik* kavramlarını belirlemede ve ayrıca onları, kimi durumları öne çıkarmada, anlamada bir araç olarak kullanırken nelerin belirleyici olduğunu göstermeye çalışacağım.

Tüm felsefi yaklaşımlarda içtutarlılığını sonuna kadar koruyan iki temel yön saptamak olanaklıdır. Her bir felsefi bakışın temelini oluşturan bu iki yönden her biri kendi içinde tüm açılımlarıyla örtüşmekte, ama ötekiyle de neredeyse tümüyle ters düşmektedir. Bu temel kalkış noktalarından birine göre, her şeyin değişmez, kendisiyle aynı kalan bir özü var-

dır. Değişme, evrim diye bir durum da söz konusu değildir. Bu görüşe göre, ancak derinlemesine düşunemeyenler, değişimin, evrimin olduğunu sanırlar. Öze ilişkin belirleme de bu düşünme doğrultusunda, doğruluğun, nesnelliğin taşıyıcısıdır. Bu bağlamda hep bu öze göre düşünülür; bu öz esas alınır. Artık burada değişme, bir aldanıştan başka bir şey değildir. Bu türden bir düşünüşü sergileyenlere göre -içi, içeriği birbirinden çok farklı biçimlerde doldurulan- temel yapı, "mutlak varlık" tasarımında kendini ele verir. İşte bu mutlak varlığa karşılık gelmek üzere bir de "mutlak özne" tasarımı oluşturulur. Böyle bir yaklaşımda, açılımlarıyla -aslında- hep değişen kavramların dışdünyadaki bir nesne gibi varolduğu düşünülür; hatta onların özleri gereği değişmedikleri ileri sürülür. Bu belirlemeler, özcü-idealist görüşlerin ortak bileşinini oluşturur. Burada, tümel (düşünsel, ideal, özsel) varoluş öne çıkmakta, asıl belirleyici olmaktadır.

Buna karşılık bireysel yapının; değişmez, özsel bir yapıdan değil de bir ilinekler toplamından meydana geldiğini ve değişime bağlı olduğunu ileri süren felsefi bir bakış açısı ise, düşüneni bambaşka sonuçlara götürecektir. Bu bakış açısına göre değişmez tözsellikler bir yana itilmelidir; birey, tek tek varolanlar, ilineklerden, olsa olsa birtakım özgül ayrımlardan oluşmaktadır; asıl yapı bireydir; her şey bireyden dolayı ve onun için vardır. Her türlü nominalizmin öne çıktığı bu yaklaşımda, öteki görüşe tümüyle karşıt olarak, değişme, evrim kavrayışı egemendir. Yine bu yaklaşıma göre, insan bir öznedir, mutlak bir özneye göre değil, kendi başına, kendisi için öznedir. Doğruluğun ölçütü de, ideal bir yapı, belli bir öz, mutlak bir varlık -giderek mutlak bir özne- değildir. Nesnelliğin ölçütü, bireysel öznenin, insan öznesinin olup bitenlere ilişkin olarak kurduğu düşünme ve dil bağlamlarını yansıtan yapılardır.

İşte böyle bir yaklaşım modernliğin de belirleyicisidir. Burada her şeyin taşıyıcısı olarak bireysel olanın; insan bağlamında da empirik öznenin öne çıkarılması söz konusudur. Varolmanın ve bilmenin taşıyıcısı tüm nitelikleriyle bireysel yapıdır; empirik öznedir. Övleyse, "modernliği modernlik yapan nedir?" sorusuna, bireysel varlığın -burada insan- her türlü değişimi de, evrimi de hesaba katarak olup bitenlere yönelimidir demek; bundan başka da, empirik öznenin insanın; simgeleştiren, ideleştiren bir varlık olarak, kavramlarına, düşünme alanına, yaşama alanına sahip çıkışının söz konusu olduğunu ileri sürmek olanaklıdır. İnsanın her

şeyden önce kendine dayanmasının, kendini yeniden kurmasının en kısa ve çarpıcı anlatımı, Descartes'ın ünlü deyişinde, "cogito ergo sum"da doruğuna ulaşır. "Yeni"yi tüm bağlamlarıyla yaşama geçirmeye çalışan Francis Bacon'ın *Novum Organum*'u ile Descartes'in *Yöntem Üzerine Konuşma*'sı bütün bu tutumların ortak paydasını simgeleyen birer manifesto gibidir. Artık insanların önünde yeni yollar açılmaktadır; yürünecek bu yeni yollarda, insan tüm yeteneklerini "kendine göre" kullanacaktır. Özellikle modernlik aracılığıyla keşfedilen düşünme alanı, "aydınlanma"yla birlikte, bu kez eleştirilmesi gereken, sınırları çizilmek istenen bir yeti olarak algılanacaktır.

Bütün bu belirlemelerin ötesinde, insanın yaşama dunyası, büyük ölçüde simgelerden oluşur. İnsan simgeler kuran ve ideleştiren bir varlık olarak özne oluşunu gerçekleştirir. Ancak yukarıda belirlenen temel iki yaklaşım, özcü ve evrimci diye kısaca nitelenebilecek bu iki yaklaşım, insana simge kurarken de eşlik eder. Simgeleştirme, ideleştirme biçimsel olanı dile getirir; fakat simgeler içerik olarak çok çeşitli yapılarda ortaya çıkarlar. İşte simgeler değişecek midir; değişmeyecek midir? Birinci görüşten, özcü görüşten yana olanlara göre, simgeler ne ise o olarak kalacaklardır; hatta kalmalıdırlar. Evrimci görüşten yana olanlara göre ise, simgeler sürekli olarak değişmektedir; onlar hiçbir zaman ne ise o olarak kalmazlar, kalamazlar. Bu yaklaşıma göre ilerleme, değişme, varolanın - ne türlü olursa olsun- temel kategorileridir denebilir.

Böyle bir bakış açısına göre, insan dünyasının her ögesi insanın özgül ayrımıdır. ilinekleridir. Simgeleştirme, ideleştirme. insanın özgül ayrımları arasında yer alır; bunlar temel, biçimsel yapılardır. Her bir özgül ayrımın içi, belli şekillerde, hatta bir teklik içinde doldurulur. Filozofa düşen, bu tekil durumların biçimsel temelini kavrayabilmektir. Kant'ın bu konuda *Prolegomena*'da yaptığı belirleme bizim için son derece önemlidir: "Bir filozof için, daha önce kendilerini dağınık bir şekilde -onları somut olarak kullanırken- ona göstermiş kavram ve ilkelerin çeşitliliğini bir tek a priori ilkeden türetebilmekten, böylece de her şeyi bir bilgide birleştirebilmekten daha fazla arzulanabilecek bir şey olamaz." (1) Simge yaratma ideleştirme de insan dünyası için böyle bir durumu dile getirmektedir. Simge yaratma ve ideleştirme birer biçimsel yapıdır; mantık diliyle söylenirse, her ikisi de insanın özgül ayrımıdır. Bu özgül ayrımların her birinin somut içeriği belli bir kavrama karşılık gelir. Böylece, insanların bağlı ol-

duğu sanılan soyları, bağlandıkları inançları, uzun zaman bir arada yaşamalarından kaynaklanan ortak nitelikleri saptanır; bunlar ideleştirilir ve birbirinden çok farklı yapılarla simgeleştirilir. Özcü görüşten yana olanlara göre bunlar hiçbir şekilde değişmezler. Ancak insan dünyasına daha yakından bakınca, bütün bu niteliklerin değiştiği, evrime uğradığı anlaşılıyor. Antropolojik veriler, bu evrimi apaçık bir biçimde belgeliyor. Bu değişmeyi de olanaklı kılan, hiç kuşkusuz, insanın eğitilebilir ve eğitebilir bir varlık oluşudur.

Her zaman simgelere başvuran insan; içerikçe bunların da değişebilir olduğunu fark eder. Bu değişim de bizzat insanın kendisi için ve kendisi tarafından yapılmaktadır. İnsan, o zamana değin, mutlak özne olarak tasarımladığı yapının da yine kendisinden kaynaklandığını anlar. Descartes'ın bile yaptığı ontolojik Tanrı kanıtlamalarını terk eder; kosmolojik kanıtlamaları da bir yana bırakarak, Tanrı'yı aklın bir idesi olarak yeniden tasarımlar. İnsan bundan böyle, bilme yetisini eleştirir; düşünme yetisinin, bilgisinin sınırlarını yeniden çizer. Öyleyse modernlik, o zamana değin belki de hiç sorgulanmaksızın benimsenenlerin yeniden gündeme getirilerek soru konusu yapılmasıdır; geleneksel olanın sorgulanmasıdır; en uç biçimiyle de geleneksel olanının reddedilmesidir. Bu bağlamda akla ilişkin yaklaşımlar, modernliğin temel yapısını, özgül ayrımını son derece iyi yansıtır; çünkü, modernlik öncesi tutumlarda da bir tür akılcılık söz konusudur. Bu anlamdaki akılcılıkta, akıl, mutlak öznenin aklına âdeta teslim edilmiştir; aklın bağımsız kullanımı söz konusu değildir. Tam da bu noktada M. Arkoun'un şu deyişi çok anlamlıdır: "(...) akla ilişkin olarak, bir yanda dinsel, tarih-dışı, eleştiri-dışı, inanan aklı, diğer yandan tarihsel, filolojik, eleştirel, felsefi aklı, kısaca moderniteyi doğuran iki ayrı tavır söz konusudur. Bu anlamda modernite 18. yüzyılda Avrupa'da doğmaz; ona filozoflarla birlikte Klasik Yunan'da, Savaşan Devletler dönemi Çini'nde, 9. - 10. yüzyıl Irak ve İran'ında rastlarız. Ama kuşkusuz akıl - modernite'nin 16. yüzyıldan itibaren kesintisiz bir genişleme ve sağlamlaşma hareketini izlediği yer Avrupa olmuştur" (2) Gerçekten de, yeni bir insan, yeni bir toplum yaratma idealinin öne çıkışı ve bu konuda oluşan literatür, bu durumu son derece iyi bir biçimde gözler önüne sermektedir.

Modernlikle birlikte, bireysel olanın (nominalist tutumun etkisi), tekil olanın kendine özgü yapısı içinde önem kazanması, asıl belirleyici olandır. Kuşkusuz genel çizgileriyle, Türkiye için de durum böyledir. Ce-

maatçi anlayışın egemen olduğu Osmanlı toplumundan sonra yaratılmak istenen yeni toplumda, bireyin, kişinin konumunun saptanması belirleyici olan yönü gösterir. Tam da burada, Osmanlı döneminde hiç olmayan bir durum belirir; Atatürk'un yapmak istediği büyük önem taşır: "Bu noktada Atatürk'ün orijinal bir vurgusunu bulmak mümkündür. O da Atatürk'ün temel optimizmi ve onun arkasında yatan 'kişi onuru' kavramıdır. Kişinin kendi başına, toplumdan ayrı bir meşruiyet kaynağı oluşturabileceği Jön Türkler'de arka plana atılmış yabancı bir özlem olarak görülür. İttihat ve Terakki'nin aydınlık devri fikirlerinden kesinlikle ayrılan yönü burada belirir. Atatürk'teki derin yapısal vurgu, kişinin kişi olarak bir toplumsal meşruiyet kaynağı oluşturduğu şeklinde formelleştirilmiş bir inançtır" (3) Dinsel yapıda ise kişi ancak bağlı olduğu grubun, cemaatin içinde kendini güvende hisseder. Bu nedenle "(...) kişi onuru, ilahi varlığın (mutlak öznenin B.Ç.) karşısında, ya da devlet ve cemaat karşısında davranış meşrulaştırıcı olarak değerini yitirir. Batının 18. yüzyıl düşüncesinin en genel çizgisinde böyle bir yitirilme söz konusu değildir. Kişi egemendir. Atatürk'ü bu açıdan Batı'nın temel değerlerinin bu kişisel 'onur' anlayışıyla ne kadar köklü bir şekilde bağlantılı olduğunu sezen, Batılılığı bu anlamda da 'ilerleme' sayan orijinal bir düşünür olarak görebiliriz." (4)

Atatürk böylece entellektüel Avrupa'nın, düşünsel Avrupa'nın özgül ayrımlarının, onun ancak bu biçimde değerlendirilebilecek "özü"nün farkındadır: evrensel olan da budur. İoanna Kuçuradi bu ayrımı, Husserl'e dayanarak "düşunsel Avrupa" ve "empirik Avrupa" deyişleriyle dile getirir. (5)

Avrupa'da özellikle nominalist bakış açılarının katkılarıyla bireysel olanın öne çıkışı, insan dünyasında, insanın "birey"e, "kişi"ye dönüşmesini sağlar. "Kişi"nin, bireysel öznenin keşfedilmesiyle içinde yaşanan "bu dünya"nın değer kazanması arasında içten bir bağ vardır. Bu ise, öte yandan, laik bakış açısının yaşama geçirilmesinden başka bir şey değildir. Aklın modern kullanımı; bireyin, bireysel olanın, kişinin öne çıkışı ve "bu dünya"nın değer kazanması Avrupa'yı Avrupa yapan ögelerdir. (6) Dünyeviliğin önem kazanmasıyla birlikte modernlikle laiklik arasında birbirinin varlık koşulu olma türünden bir ilişki ağı görmek olanaklıdır.

Modernlikle birlikte giden, hatta modernliğin yapı taşı olarak beliren laikliği dil bağlamında üç boyutta ele almak mümkündür: "Laiklik" bir

ad olarak, "laik" bir sıfak olarak, "laik olmak" bir eylem, bir tutum, bir yaşama biçimi olarak belirir. Bu üç terim de neye, kime aittir? Özellikle "laik" sıfatı tekil yapıyı yani bireysel, somut olanı mı tümel ve soyut olanı mı yoksa her ikisini birden mi niteler? Başka bir seçenek olarak da bu yapılardan hıç birini nitelemez mi? Daha açık bir deyişle bu üç dilbilgisel yapı, insana mı, devlete mi, hem insana hem devlete mi ya da tam tersine ne insana ne de devlete mi aittir? Türkiye'de bu bağlamda son yıllarda büyük bir tartışma sürüp gitmektedir. Kimi yazarlara göre sadece bireyler kimilerine göre sadece devlet, kimilerine göre hem birey hem devlet, kimilerine göre de ne birey ne de devlet laik olabilir. Bu görüşlerden birinci, ikinci ve sonuncusunda, özcu yaklaşımın temele alındığı gözden kaçmaktadır. Bu üç görüşün ortak paydası, hem tek insanların, bireylerin, hem de devlet adı verilen belli bir toplumsal örgütlenme biçiminin değişime, evrime kapalı, ne ise o olarak kalan bir temeli olduğu görüşüdür. Oysa bireyler, her türlü oluşumun taşıyıcılarıdır; kavramlar varlıksal tabanları, zeminleri bakımından bireylerin, bireysel durumların dışında ve üstünde değildir. Bu durumların zihinsel izdüşümleri (kavramlar) bile bireysel olanın zihnindedir; daha üstte ya da dışarda bir yerde değildir.

Laik olarak nitelenen tutumların taşıyıcısı olan bireyler de, kişiler de -devlet türü bir örgütlenme bağlamında yurttaşlar da- bu durumda "laik" niteliğini kazanırlar. "Kişinin laik tutum ve davranışları, düşünceleri ancak toplumda gerçekleşebilir. Nasıl ki ancak ve ancak toplum içinde, eylemler alanında adil olunur ya olunmazsa, yine ancak toplumsal ilişkiler içinde laik olunur, ya da olunmaz; laik insan, başkalarıyla, başka insanlarla, kişi ve yurttaşlarla ilişkilerinde bireysel özgül ayrımlarını (ayrılabilir, ayrılamaz ilineklerini) ölçü almadan "yurttaş" olma bilinciyle -her türlü ayırımcı tutumları bir yana bırakarak davranabilen, yapılması gerekeni yapmayı amaçlayan insandır; laik insan bu bağlamda değerlerin de -gerektiği gibi- taşıyıcısıdır. Başkalarıyla ilişkilerini sağlıklı yürütmede salt kendine özgü olanları ölçü olarak alma" (7) yan insandır. Laiklik ve bunun bireyde ortaya çıkışı olarak laik olma, laik oluş ve laik nitelemesini kazanma başkalarıyla ilişkide belirir. Bu terimlerden her biri toplumsal yapıda ya da en az iki kişinin varolduğu ortamda bir anlam kazanır bütün diğer terimler ve onların ardındaki kavramlar gibi. İşte laik insanların oluşturduğu bir örgüt olarak devlet de laik niteliğini taşıyabilir. Öyleyse bu sunuş çerçevesinde temel sav şu olacaktır: istenirse istendiği tak-

dirde, hem birey hem de tümüyle toplumsal örgütlenış laik olabilir Gerek bireyler, gerek devlet adını alan örgütlenme biçimi laik olmayı seçebilir; seçmeyebilir de -her türlü totaliter örgütleniş biçimlerinde olduğu gibi-. Bu durumda insanların tutumlarını belirleyenler, kimi zaman farklı ölçülerde içselleştirdikleri ayrılabilir/ayrılamaz ilinekleri olabilir: dinsel tutumlar; cinsiyetlere, milliyetlere, ırklara dayalı tutumlar yaşamın tümünü belirleyebilir; toplumsal yapılar da kimi zaman bu türden temellere göre kendilerini örgütleyebilirler. Felsefi bir bakış, ancak özcü yaklaşımların böyle bir örgütlenişe, tavır takınmaya izin verdiğini bize gösterebilir. Daha önce de dile getirildiği gibi, insanın simgeleştiren ve ideleştiren bir varlık oluşundan kaynaklanan ve her bir ilineksel yapıyı değişmez bir öz gibi algılayan yaklaşımlar bu türden değerlendirmelerin yapılmasına yol açar.

Öyleyse, laiklik genel olarak olup bitenler karşısında takınılan belli bir tavırdır, tutumdur. "Laiklik entellektüel * ve kültürel bir harekettir ve bu hareket, Avrupa'da, eleştirel akıl tarafından kurulmuş yeni bir anlaşılırlık alanı yaratmıştır. Felsefi olarak eleştirel; belgeleri okuduğumuzda tarihi olarak eleştirel; toplumların tarihini belirleyen antropolojik mekanizmaları anlamak için bakıldığında, antropolojik olarak eleştirel; metinleri okuduğumuzda, dinsel metinleri olduğu kadar ideolojik, siyasi metinleri ya da hukuki metinleri, felsefi metinleri, teolojik metinleri vs. okuduğumuzda dilsel olarak eleştireldir." (8) Aklın modern kullanımının gereksindiği en temel düşünsel edim ise bilindiği gibi eleştiridir. Dolayısıyla laiklik ancak böyle bir ortamda, eleştirinin, inanmanın (credo) önüne geçtiği ortamlarda varolabilir. Bu çerçevede "(...) laikliğin manevi küre ile maddi kürenin ya da daha doğru bir ifadeyle, bu dünya ile öte dünyanın birbirlerinden ayrılmaları, farklılaşmaları ve birbirleriyle olan kesişme terimini küçültmeleri, limitte yoketmeleri olduğudur. (...) Öyleyse, öte dünya veya din küresi, bu dünyanın veya maddenin küresine müdahale etmediği (ve tersi) sürece laiklik vardır, aksi takdirde yoktur. (...) Eğer en kalın çizgiler içinde kalmaya çalışırsam, din küresinin siyaset (devlet yönetimi veya herhangi bir dünyevi yönetim de dahil), iktisat, toplumsallık vb. dünyevi alanlara yönelik hiçbir talep, müdahale, öneri ve çözümünün olmadığı; buna karşılık, maddi kürenin ayin, ibadet, iman, inanç vb. alanlarına yönelik hiçbir düzenleme talep ve hakkının olmadığı bir toplumsal formasyona laiktir diyebiliriz." (9) Böyle bir tavır takınmanın gerçekleş-

mesi temelde bireylere kazandırılacak eğitimle olanaklıdır· ancak laik eğitim dinsel olanını da içermek üzere her türlü ayırımcılığın ortadan kalkmasını sağlayabilir. "Pek çok etnik grup ve dinsel inanç, pek çok siyasi parti barındıran çoğulcu bir toplumda eğitimin bu laik tutuma ihtiyacı vardır. Tüm yurttaşların buluştukları kamusal mekan laik olmalıdır" (10)

Modernliğin, özellikle de onun temel, onsuz olunmaz bir yapıtaşı olarak laikliğin neliğine ilişkin tanımsal birkaç yaklaşımda bulunduktan sonra, laikliğin tarihsel veriler bağlamında kendini nasıl gösterdiğini belirgince ortaya koymak, biraz daha yaşam alanına, eylem alanına, pratiğe inmek; "Türkiye'nin sunduğu asıl görünümü" vermekte büyük önem taşıyacaktır ve "gerçek imgeler" belirecek; onlara ilişkin "yanlış ideler, fikirler"de tam olarak yok edilemese bile, hiç olmazsa en aza indirilecektir.

Laiklik, Türkiye'de özellikle devrimler aracılığıyla köklü bir biçimde yaşama geçirilmeye çalışılan modernliğin temelidir; toplumsal kurumların yeniden belirlenmesi, sınırlarının çizilmesidir. Hiç kuşkusuz bunun ne denli bilinçli yapıldığı bir tartışma konusudur. Sorunları görmeyi amaçlayan ve gören felsefi bakışın burada ne kadar etkili olduğu/olmadığı ya da olamadığı büyük önem taşımaktadır. Sorunların bugünkü durumunu nesnel bir biçimde kavrayabilmek uzere geçmişe yönelmek bir zorunluluktur. Bu bağlamda, geçmiş, iyi bilinmesi gereken bir nesne alanı olarak görülmelidir. "Geçmişi iyi bilmek ise, ona karşı günümüzün rasyonel ve evrensel değerleri açısından bakabilmekle mümkündür. Başka bir deyişle, geçmişe karşı bir mesafe alabilmek ve onu objektif ve realist bir gözle değerlendirebilmek lazımdır. Böyle bir yaklaşım, modern tarihçiliğin en verimli yöntem ve kaynaklarına başvurmayı gerektirdiği gibi, psikolojik bir hazırlığı da kaçınılmaz kılar. Çünkü insanlar genellikle çocukluklarından itibaren kendilerine geçmişlerini öven ve yücelten bir ideoloji içinde büyürler. (...) Buhran içindeki toplumlarda insanların bir kısmı -somut tarihi gözlemlere göre çoğunluğu- bakışlarını ve özlemlerini geçmişe çevirirler. Kendi toplumlarının tarihinde insanların ahenk ve mutluluk içinde yaşadığı dönemler ararlar ve bulurlar." (11) Öznel temellere dayalı simgeleştirme ve ideleştirmeden dolayı geçmiş, bir türlü anlaşılamaz. Özellikle yaşanan farklılaşma süreçleri birbirinden çok farklı değerlendirmelerin konusu olur. İşte modernleşme ve onun temeli olan laiklik de böyle bir farklılaşma sürecidir; "eski"den, "geleneksel olan"dan kopuştur ve böyle bir süreç birbirinden çok ayrı düşen yorumlamaların

konusu olmaktadır. Öyle ki modernlik, giderek her türlü açmazın tek nedeni olarak görülmektedir. Durum *gerçekten* böyle midir? Büyük bir titizlikle üzerinde durulması gereken bir konudur bu. Eski ile yeni, başka bir deyişle geçmiş ile şimdi ve gelecek arasındaki farklılaşma sürecinin yarattığı gerilim hiçbir şekilde giderilemez mi?

Alman filozofu Joachim Ritter'in ülkemizde bulunduğu yıllara (1953-1955) ilişkin gözlemleri işte, köken-gelecek gerilimini çözümlemesi bakımından ilginçtir. J. Ritter, *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaşma* adlı yapıtında bu gerilimi gidermenin yolunun laiklikten geçtiğini ileri sürer. Sık sık modernleşmeyle örtüşen "Avrupalılaşma, içinde hiçbir şeyin sağlam kalmadığı ve her şeyin çözülüp akıntıya kapıldığı bir devrim olarak görünüyor; ahlaki, dini varoluş en az dış toplumsal düzenlemeler kadar etkileniyor bu devrimden." (12) Gerçekten de Avrupa tarihi bir bakıma sekülerleşme, laikleşme tarihi olarak görülebilir ve bu konudaki deneyimler de bu süreçte nelerin yaşandığını gözler önüne sermektedir. Türkiye'de ise bir dizi kurumsal etkinliğin gerçekleştirilmesiyle, laiklik süreci resmi olarak daha temel bir biçimde başlatılır: "Türkiye'nin örnek olmaya değer yanı, bu iç devrimin de olayların gidişine bırakılmamış olmasıdır. Devletin laik temele oturtulmasıyla birlikte ele alınmış ve yaşamın öbür tüm alanları gibi ülkenin gelişmesiyle bilinçli bir şekilde yoluna konulmuştur. 1928 yasasıyla (Harf devrimi B.Ç.) yeni Türk devleti İslam'la olan bağını çözer; din kişisel bir şey haline gelir ve devlet onun düzenlemelerinin bağlamından çıkartılır. Ama bununla -İslam dünyasının tarihinde ilk kez- İslam bütün ahlaki, yasal ve politik düzenlemelerin üstünde kurulduğu temel olmaktan çıkar. Yerine devlet ve devletçe üstlenilen eğitim geçer. Şimdiye dek dinin tek başına yaşamın tüm alanlarında uyguladığı yönlendirmeyi bu ikisi üstlenir." (13) Ritter'in de işaret ettiği gibi, bu çerçevede ortaya çıkan sorunların, sessizleştirilen direnmelerin üstesinden gelmek hiç de kolay değildir. İslamlığın taşıdığı kimi özelliklere ilişkin radikal yorum çabaları böyle bir değişimin hiçbir zaman gerçekleşemeyeceği türünden bir düşünüş biçimini her zaman öne çıkarır. Ancak bu türden tepkiler, ilerlemeye, değişime kapalı özcü yaklaşımların dışavurumundan başka bir şey değildir. Değişmez bir öz olmadığı türünden temel bir yaklaşım kökenle gelecek, eskiyle yeni arasındaki gerilimi uygun bir eğitim kuramı, başka deyişle laik ilkelere dayalı bir eğitim kuramıyla ve uygulamasıyla en aza indirebilir.

Kuşkusuz her toplumun değişim süreçleri kendine özgüdür; modernlik için de durum böyledir. Öyleyse modernleşmeyi amaçlayan her toplumun bu serüveni yaşama biçimi diğerlerinden farklıdır Üstelik bu konuda yapılan çözümlemeler birbirinden çok farklıdır. Modernliğin onsuz olunmaz koşulu laikliğin bir yaşama ilkesi olarak Türk toplumuna sokulmasının bir tabanı olup olmadığı konusunda birçok tartışma yapılmaktadır. Bu konudaki görüşleri de iki grupta toplamak mümkündür: Osmanlılardan, özellikle Tanzimat hareketinden (1839) başlayarak toplumda dünyevileşmenin, sekülerleşmenin söz konusu olduğu ileri sürülmektedir. Hatta, laikliğe ilişkin bir hazırlığın varolduğundan sözedilmektedir. Gerçekten de, modernlik, Batılılaşma Osmanlı döneminde özellikle askeri nitelikli eğitim kurumlarını yeniden örgütleme istemleri doğrultusunda gündeme gelmiştir; modernlik, Batılılaşma, Avrupalılaşma son derece heterojen bir yapı sergileyen toplumda ise bazı katmanların sınırlı biçimde yaşama geçirdikleri tutumların toplamı olmuş, ancak tüm toplum kesimlerince bir türlü içselleştirilememiştir; çünkü aslında siyasal tutumlar da bu türden çabaları tam olarak hiç bir zaman benimsememiştir. Taner Timur'un *Osmanlı Kimliği* adlı çalışmasında ortaya koyduğu şu düşünceler ise bu bağlamda bizim için son derece zihin açıcı olmaktadır: "Klasik çağ Osmanlı uygarlığı elbette dinci ve skolastik bir dünya görüşüne dayanıyordu. Fakat bu dünya görüşü o zaman evrensel bir nitelik taşıyordu ve bu yüzden Osmanlı devleti çağıyla birlikte yaşayan bir uygarlıktı. Sanıldığının aksine Osmanlı devleti giderek daha liberal ve daha laik bir devlet haline gelmemiştir. Tam tersine zamanla dini kurumların daha da yozlaştıklarını görüyoruz. Tanzimat'dan itibaren bir ölçüde kabul edilen 'batılı kurumlar' ise, gerçek bir kültürel uyanışın ve bir Aydınlanmanın ürünü değillerdi. Bunlar 'Şark meselesi' diplomasisinin sınırları içinde Osmanlı devlet adamlarının, çoğu kez inanmadan vermek zorunda kaldıkları ödünlerdi. Tüm XIX. yüzyıl boyunca hiçbir Osmanlı aydını o dönemde Batı'ya egemen olan fikir akımları içinde yer alabilecek bir eser vermemiştir. Osmanlılar XX. yüzyıla kadar şeriat sınırlarının dışında kalan, laik ve özgür bir düşünce geleneği yaratamamışlardır." (14)

Cumhuriyetle birlikte ise, köklü değişimlerin gündeme geldiğinden söz edilebilir. Öyle ki laikliğin güvencesi olarak bile belli bir kurumlaşmaya gidilmiştir. Fakat yine de sorunlar bitmemiş ve laikliğin toplum kesimlerince tam olarak içselleşmesi bir türlü sağlanamamıştır. Oysa laiklik, her türlü heterojenliği sağlıklı bir biçimde birarada tutmanın aracıdır.

Kimileri ise toplumun henüz böyle bir yaşama ilkesini, laikliği benimsemeye hazır olmadığını, hatta yatkın olmadığını ileri sürmüşlerdir. Oysa toplum, kurumsal birtakım yapılar aracılığıyla modernlikle tanışmaya başlamıştır. Ancak özellikle eğitimdeki ödünler, siyasi hesapların her şeyin önüne geçmesi sonucu, atılan adımlarda neredeyse hep geriye gidilmiş; Diyanet İşleri gibi, devletin laik tutumunu somutlaştırma amacına yönelik kurumsal bir etkinlik alanı, giderek laiklik karşıtı görüşlerin öne çıkışında bu kez etkin olmaya başlanmıştır. İnsan eğitebilen ve eğitilebilen, kendisine biçim verilebilen ve başkasına biçim verebilen bir varlık olduğuna göre, bu ilke açısından daha iyi bir konumda olunabilir ve insanlara, toplumsal ilişkilerinde birçok ayırımcılık ögesini ölçu almamaları gerektiği, alışkanlığı daha bilinçli bir biçimde verilebilirdi. Laiklik ilkesini insanlar, eğitim aracılığıyla içselleştirebilirlerdi. Ancak herşeye karşın, laikliğin bireylerce bir yaşama ilkesi olarak benimsenmesinde tam bir başarısızlık hiç bir zaman söz konusu değildir; toplumdaki geniş kesimler pek bilinçli olarak ayrımında olmasalar bile laikliği bizzat yaşamaktadırlar. Ama önemli olan -kuşkusuz- bu ilkenin bilinçli olarak yaşanmasıdır. Bunun gerçekleştirilebilmesi için, katedilmesi gereken çok yol vardır. Olivier Abel'in dediği gibi "laiklik, toplumsal yaşantının kırılgan, ancak aşılamaz koşuludur. Ne var ki, (...) laikliğin, dinsel hayat biçimlerinin bir etiği, onların 'kentselliği', yani bir 'toplum içinde yaşama adabı' haline gelmesi; onların tüm topluma yayılmış diğer meşruiyetlerle bir arada varolma tarzı halini alması gerekir. Bu tür bir çoğulculuğun dinsel inançların canlı bir şekilde yaşanmasıyla çelişmediğini göstermek" (15) büyük önem taşımaktadır.

Bireysel yaşamın bireyin seçimine göre ayrılamaz ya da ayrılabilir (en azından içerik olarak ayrılabilir; din değiştirme olgusu burada anımsanmalıdır) bir ilineği olarak din, toplumsal ilişkilerde davranış belirleyicisi olarak alınmadığı sürece, birarada barış içinde yaşama olanağını ortadan kaldırmaz. Ancak tersi yapıldığında, birçok aksaklıkların gündeme gelmesi kaçınılmazdır.

Laiklik gerçekten de toplumsal yaşamın adabını oluşturabilir, hatta oluşturmalıdır da. Bunun bir noktada hiç de kolay olmadığı gözlemlenebilir. Çünkü insanların büyük bir bölümü ilineksel yönlerine hiçbir evrime, değişmeye uğramayan gözlerle bakarlar ve ilineksel yönlerini olağanüstü boyutlarda genişletirler ve bu yönlerine değer atfederler. Bu geniş-

letme ve değer atfetme sonunda başka türlü olana yaşama hakkı vermeme durumunu alır; tam da bu noktada ya laiklik zaten baştan beri yoktur; ya da bir zamanlar varsa bile ortadan kalkmıştır. İşte onun "kırılganlığı"nı bu biçimde yorumlamak olanaklı gibi görünüyor.

Laiklik aynı zamanda kamu alanının homojenliğini sağlayabilir. Bu bağlamda da laiklik Olivier Abel'in deyişiyle, iki ilke arasında, cumhuriyetçi ilke ile demokratik ilke arasında bir uzlaşmadır: "Laiklik fikri farklı unsurları bir araya getiren bir karma, karmaşık bir bütün, iki ilke arasında bir uzlaşmadır. Birinci ilke, kamu alanına ve yurttaşlık alanına girildiğinde çeşitli dinsel ve cemaatçi aidiyetleri dışarıda bırakarak homojen bir zemin yaratmaya çalışan cumhuriyetçi bir ilkedir. İkinci ilke ise toplumsal süreçlerin daha çok işlemesinden yana olan, daha demokratik bir ilkedir; kendiliğinden dinden bağımsızlaşmadır, sekülerleşmedir ve aidiyetlerin kendileri de bu vesileyle farklılaşır, özelleşir, öznelleşir, çoğullaşır vs." (16)

Burada sunulan tez, daha önce de dile getirildiği gibi hem bireyin hem de devletin laik olabildiği hatta olması gerektiği doğrultusundaydı. Devlet, bütün yurttaşlarına her yönden eşit uzaklıkta olması gereken bir düzenek olarak düşünüldüğü takdirde, zaten laiklik ilkesi yaşama geçirilmiş demektir. Devlet yurttaşlarının gereksinimlerinin giderilmesini sağlamak üzere, bir eşgüdüm sağlamak üzere oluşmuş bir örgüttür. Her yurttaşının birey olarak sahip olduğu ilineklerinin (ayrılabilir/ayrılamaz) yönlendirdiği gereksinimlerini hakça karşılamak üzere oluşturulmuş bir örgütlenmedir. İşte ancak böyle bir örgütlenmede hem demokratik hem de cumhuriyetçi bir oluşumdan söz edilebilir. Bu durumda da dinin gereklerinin yerine getirilmesi konusunda devlet özel bir çabada bulunmamalıdır. Çünkü devletten beklenen, yurttaşlarından her birine eşit uzaklıkta olmasıdır. İşte bu bağlamda Türkiye'de en çok tartışılan konulardan biri de "Türk modeli laiklik"tir denebilir. Devlet, Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla din işlerini düzene koyma, bu alandaki örgütlenmeyi bizzat sağlama işinde kendisini sorumlu hissetmektedir. Kimlik tartışmalarının gün ışığına çıkmasıyla ve farklı dinsel kimliklerin belirginleşmesiyle, Diyanet İşlerinin de artık din bağlamında yeterince toplumsal barışı sağlamadığı görülmektedir.

Diyanet İşleri Başkanlığının kuruluşuna ve işleyişine ilişkin nesnel bilgiler, hangi amaçla yola çıkılıp sonunda hangi noktaya gelindiğinin

son derece tipik bir örneğini vermektedir. *Müslüman Toplum "Laik" Devlet, Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı* (17) başlıklı çalışmasında İştar B. Tarhanlı adı geçen devlet kurumunun tarihçesini ortaya koymakta ve zamanla beliren, hatta gittikçe ağırlaşan sorunlara dikkati çekmektedir.

Türkiye'de Saltanat 1 Kasım 1922'de kaldırılmıştır; ancak 1924 Anayasasında "Türkiye Devletinin dini, Dini İslamdır" ifadesi yer almaktadır. "20 Nisan 1340 (1924 B.Ç.) günü kabul edilen 491 sayılı Teşkilatı Esasiye Kanunu'yla yapılandırılan Türkiye Cumhuriyeti de, siyasal iktidardin ilişkileri açısından, bir anlamda teokratik nitelik taşımaktaydı." (18) Laik nitelemesinin Anayasa'da yer alması ancak 1937'de mümkün olabilmiştir. "Hukuksal düzenlemelerle laik Türkiye devletini yapılandırma süreci içinde tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması (1925 B.Ç.); Latin alfebesinin kabulü (1928); hangi din ve mezhebe mensup olurlarsa olsunlar ruhanilerin mabet ve ayinler haricinde ruhani giysi taşımalarının yasaklanması (1934); Türk kadınının seçme ve seçilme haklarını kazanması (1934); hafta tatilinin pazar gününe alınması (1935) yer alır." (19)

Görüldüğü gibi 1925-1935 yılları arasında toplumsal yaşamın birçok yönüyle yasalar çerçevesinde yeniden düzenlenmesi söz konusu olmuştur. Yeni bir insan, yeni bir toplum yaratma büyük ölçüde bu yasalarla sağlanmak istenmiştir. Bu arada toplum bireylerinin dinsel gereksinimlerini karşılamak üzere 3 Mart 1924'te "Diyanet İşleri Reisliği" kurulmuştur. Daha sonra Diyanet İşleri Başkanlığı adına alan kuruluşun görevleri yapılan yeni düzenlemelerle "İslam dininin inanç ve ibadete ilişkin işlerini yürütmek ve camilerle diğer İslam mabetlerini idare etmek" (20) olarak belirlenmiştir. İslamlığın din ve devlet işlerini bir bütünlük içinde kucaklayan yapısından dolayı, böyle bir örgüt aracılığıyla, dinin kamusal alana müdahalesi önlenmek istenmişti. Kamusal alana karışmamak üzere dine bir sınır çekilmesinin bu örgüt aracılığıyla sağlanması, benimsenen "laiklik" anlayışının niteliğini göstermektedir. "Türk modeli laiklik"ten anlaşılan budur.

Ancak kurulduğundan bu yana, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın uygulamaları toplumun bir kesiminde tepki ile karşılanmış; toplumda, dinin kamusal yaşama egemen olması gerektiği düşüncesi sürekli beslenerek - hatta bizzat bu örgütün kimi temsilcilerince bu eylemlerin gerçekleştirilmesi yoluyla- günümüze gelinmiştir. Diyanet İşleri örgütü sonunda, bir İslamlaştırma sürecinin aracı durumuna gelmiştir. "(...) günümüzde asıl

tehlike, (...) bir dini pratiğin ve onun ahlak kurallarının, resmi kurallara devletin kurallarına dönüştürülmesinde yatmaktadır. Özellikle son on yılın Türkiyesinde yaşanan devlet eliyle sürdürülen yoğun bir İslamizasyon sürecidir; üstelik İslam'ın bu yorumu iktidardaki siyasi toplum tarafından resmi olarak belirlenmiş bir Türk-İslam sentezidir" (21) Türk modernliğinin bu tür bir laiklik anlayışıyla somutlaşan bu boyutu, hâlâ bazı çevreleri hoşnut etmemektedir. Bu bağlamdaki toplumsal potansiyel giderek aktüelleşmekte; gerçeklik alanına çıkmakta, rakip yeni dinsel kimlikler öne çıkarılmakta, sorun neredeyse bir çıkmaza sürüklenmektedir. Bireyler dinsel kimlikleriyle kendilerini gösterme yolunu tercih eder duruma gelmektedirler.

Oysa bireylerin bu türden ilineksel yönleri özel alana çekilmelidir; daha açık bir deyişle, din bireysel alana çekilmeli; ilk ve ortaöğretimdeki zorunlu din dersleri kaldırılmalı; bunun yerine bir kültür tarihi çerçevesinde dinlerle ilgili konulara bir genellik içinde yer verilmelidir. Tek tek bireylerin -sırasında ayırılabilir de olan- bir ilineğinin bu denli yaşama ilkesi haline getirilmesi, ileride ortaya çıkacak çatışmaların kaçınılmazlığını sezinletmektedir. Laiklik hem bireyin hem devletin bir niteliğidir; ancak devlet, tüm dinlere, dinsel inanışlara eşit uzaklıkta bulunmalı -devletin laik oluşundan anlaşılması gereken bu olmalıdır-. Bireyler ise dinsel inanışlarını tümüyle, bireysel, kişisel alanlarıyla sınırlamalıdırlar. İbadet ve inanma özgürlüğüne "evet" ama dinsel ilkelerin toplumsal, kamusal yaşamı tümüyle düzenleyen bir yapı olarak belirleyici olmasına "hayır" Demokrasi ancak böyle bir yapıda oluşabilir ve gelişebilir Laiklik kadar "kırılgan" olan demokrasi de birdenbire tam karşıtına, totaliterliğe dönüşebilir. Laikliğin, her türlü ayırımcılığı (ırkçı, milliyetçi, dinci, cinsiyetçi) aşmanın bir ilkesi olarak algılanması gerekir. Laiklik bu anlamda, modern toplumun *eidos*'udur; *forma*'sıdır; sivil toplumun vazgeçilmez koşuludur. Laiklik sivil topluma ulaşmanın, demokrasinin onsuz olunmaz koşuludur, aracıdır; toplumun tüm bireylerinin barış içinde yan yana yaşamalarının temel ilkesidir.

İşte bu noktada Türk modernleşmesinin gelişmesi, bu ilkenin hangi boyutta yaşama geçirilip geçirilmediğiyle bağlantılıdır.

Son zamanlardaki gelişmeler (: tarikatların öne çıkışı dinsel eğilimlerin, dinsel nitelikli bakış açılarının kamu düzenini belirlemek uzere gündeme getirilmesi türünden oluşumlara ilişkin tutumlar) Türkiye'de mo-

demliğin temsilcileri olan -ya da olduğunu ileri süren- bireylerin kendilerini sınamaları bakımından; modernliği ve onun vazgeçilmez koşulu olan laikliği ne boyutta içselleştirdiklerinin hesabını verme, verebilme bakımından bir fırsattır. "Laik bir devlet, dini yadsıyan, dine karşı olan bir devlet değildir. Din adına insanlara baskı yapılmasına izin vermeyen bir devlettir." (22) Laik birey de diğer insanlarla olan ilişkilerinde dinsel inanışları ölçü almayan insandır. İnsanlar, toplum bireyleri, özel yaşamlarında ancak dinsel inançlarının gereğini yerine getirebilirler. Toplumsal düzen, kamusal düzen dine dayalı olarak kurulamaz. Bu alandaki düzenlemelerin çıkış kaynağı inanma edimi olamaz; olmamalıdır. Çünkü; "1. Dine dayalı devlet (toplumsal örgütlenme B.Ç.) özgür düşünceyi bilimsel gelişmeyi, değişen koşullara uygun yeni kurum ve kuralların konulmasını zorlaştırmaktadır, hatta engellemektedir. 2. Dine dayalı devlet, iktidardaki "tek inanç"ın dışındaki inanç gruplarına aynı hakları tanımadığı için, farklı inançtan toplum kesimlerinin 'barış içinde' yaşamaları olanağını büyük ölçüde ortadan kaldırmaktadır." (23)

Laiklik, çokkültürlülüğü de bir kültür relativizmine kaymadan taşıyabilen temeldir. Çünkü kimi kültürel farklılıklara daha başta a priori olarak saygı duyulmaması gerekir; asıl saygı duyulması gereken insanlardır, bireylerdir; gerçek modernlik, entellektüel ve etik bir ilke olarak laiklik burada en önemli anahtardır. Böyle bir anlayışın toplumsal düzenin temel ilkesi olarak, neredeyse her türlü karmaşayı giderecek biçimde yaşama geçirilebilmesi, eğitimle sağlanabilir; laiklik ilkesinden ödün vermeyen bir eğitimle.

Dışdünyada karşılığı "işte şudur" diyebileceğimiz türden bir kavram olmadığı içindir ki laikliği belirlemek çok büyük güçlükleri içermekte; laiklik çok çeşitli biçimlerde tanımlanmaya çalışılmaktadır. Konuya özellikle, insan haklarını ve demokrasiyi hesaba katarak yaklaştığımızda, her iki kavramın da anlam kazanmasının önkoşulunun laiklik olduğu görülür. Laikliğin bu biçimde kavranabilmesi de düşünenden, aklın modern kullanımını öne çıkarmasını ister. Böylece insan; birey giderek de kişi aşamasına ulaşır. Sorunların çözümünde özellikle bir arada yaşamaktan kaynaklanan dünya sorunlarının çözümünde, böyle bir temel ilke, hem dünya hem de Türkiye bağlamında en belirleyici ve vazgeçilmez olandır. Laiklik, hem dünya hem de Türkiye için modernliğin kaynağı ve gelişme koşuludur

Notlar:

1. Immanuel Kant, *Prolegomena*, Çevirenler: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Haettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, 1983, 39 §, s.75.

2. Mohammed Arkoun, *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çevirenler: Sosi Dolanoğlu, Serra Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul 1995, s.70.

3. Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi Makaleler 4*, Derleyenler: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İletişim Yayınları, Istanbul, 1995, 4. baskı, s.18.

4. Şerif Mardin, a.g.y., ss.18-19.

5. İoanna Kuçuradi, *"İki Avrupa"*, (Fenomenolojik Sorun Olarak Avrupa'nın Dönüşümü Uluslararası Felsefe Kollokyumu-İstanbul, 28-30 Nisan 1994- açış konuşmasından özet) *Varlık Dergisi*, Haziran 1994, Sayı: 1041, s.6.

6. Bkz. Nermi Uyur, *İçi Dışıyl · Batı'nın Kültür Dünyası, Bir Deneme, Bir Tutam Deyiş*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1992.

7. Betül Çotuksöken, *"Laik İnsan, Laik Devlet: Kavramsal Yaklaşım"* Cumhuriyet Gazetesi, 12 Ocak 1996.

8. Mohammed Arkoun, a.g.y., s.20.

(*) "Laikliğin devlet ve dinsel iktidarın çeşitli biçimleri arasında gerçekleştirilen hukuki uzlaşmalardaki işlevlerinin ötesinde, laikliği, her insan bireyi ve toplumu için esas alan iki görev karşısında insan zihninin bir tavrı olarak tanımlayacağım. *Birinci olarak*, bilme, tanıma görevi. Dışlamaksızın nasıl bilmeli? Dahil ederek nasıl bilmeli? Bilmem gereken şeyi çarpıtmak, bozmak için aklıma dışarıdan dayatılabilecek her şeyi denetleyerek nasıl bilmeli?" Mohammed Arkoun, a.g.y., s.69.

9. Mehmet Ali Kılıçbay, "Laiklik ya da Bu Dünyayı Yaşayabilmek", *Laiklik*, Cogito 1, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1994, s.18.

10. Mohammed Arkoun, a.g.y., s.70.

11. Taner Timur, *Osmanlı Kimliği*, Hil Yayın, İstanbul, 1986, s.9.

12. Joachim Ritter, *Avrupa'nın Sorunu Olarak Avrupalılaşma, Felsefe Yazıları Ansiklopedisi*, Çeviren: Ayça Sabuncuoğlu, Afa Yayınları, İstanbul, 1994, s.52.

13. Joachım Ritter, a.g.y., s.52.

14. Taner Timur, a.g.y., ss.160-161.

15. Olivier Abel, *Avrupa'da Etik, Din ve Laiklik*, Çevirenler: Sosi Dolanoğlu, Serra Yılmaz, Metis Yayınları, İstanbul, 1995, s.27.

16. Olivier Abel, a.g.y., s.30.

17. İştar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum "Laik" Devlet. Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*, Afa Yayınları, İstanbul 1993.

18. İştar B. Tarhanlı, a.g.y., s.18

19. İştar B. Tarhanlı, a.g.y., s.20

20. İştar B. Tarhanlı, a.g.y., s.70.

21. İştar B. Tarhanlı, a.g.y., s.186.

22. Ahmet Taner Kışlalı, *Kemalizm. Laiklik ve Demokrasi*, İmge Kitabevi, Ankara, 1995, 4. baskı, s.129.

23. Ahmet Taner Kışlalı, a.g.y., ss.138-139.

Düşünme edimlerimizi gerçekleştirirken kendisinden yararlandığımız kavramlar üzerinde sağlıklı bir biçimde düşünmeyiz çoğunlukla. Çünkü varolanın kopyasını -zihnimizde- çıkarırken, bu işi doğrudan yaptığımızı sanırız. Oysa varolanlar, olup bitenler üzerinde düşünürken bizi belirleyen kavramlardır; her türlü varolana ilişkin zihinsel çerçevelerdir.

Ayrıca, dışdünyada belli bir nesnesi olmayan kavramları temellendirmek çok daha büyük güçlükler içerir. İnsan dünyasını yansıtmak uzere kullanılan kavramlar ile onların somut içerikleri arasındaki uygunluk ilişkisinin kuruluşu son derece problematiktir. Tam da bu noktada herkes herşeyi -kuşkusuz gelişigüzel- söyleyebileceğini sanır. Bilgiye dayalı değerlendirmelerin olmadığı, üstelik güdümlü düşünme/davranma ortamlarında üştüste yığılan güçlükler, durumun iyice karmaşıklaşmasına yol açmaktadır.

Laiklikle ılgili tartışmalar bu sonuca varmanın en somut kanıtıdır. "Laiklik" (ad), "laik" (sıfat), "laik olmak" (eylem) terimleri ve ardındaki kavramsal alan neyi/kimi çerçevelemektedir? Bu bağlamda oluşan tüm tartışmaların mantıkça dört farklı seçeneği içerdiğini ileri sürmek olanaklıdır:

a- Laik olan devlettir; bireyler laik değildir.

b- Laik olan bireydir; devlet laik değildir.

c- Ne devlet laiktir. ne de birey laiktir.

d- Hem devlet laiktır hem de birey laiktır.

İnsan, toplum içinde birey ve kişi; toplumun siyasal örgütlenişi çerçevesinde de yurttaş olduğuna göre, bir devletten (kuşkusuz devleti temsil edenlerden) beklenen hiçbir ayırımcı ögeyi (insanların, bireylerin taşıdığı, ama ne ölçüde taşıdığı bir türlü kestirilemeyen ögeleri -inançlarına, biyolojik niteliklerine, toprağa bağlılıklarına, cinsiyetlerine ilişkin ögeler-) kuruluş gerekçesi olarak almamasıdır (devleti temsil edenler de bu ayırımcı ögelere göre davranmamalıdır.).

İnsanların herhangi bir dinsel inanışı ne ölçüde, ne kadar taşıdıkları hiçbir zaman tam olarak bilinemez, anlaşılamaz. Bu bağlamda, tıpkı dil gibi dinler de soyut dizgelerdir. Nasıl ki dil, bireyin dili kullanışıyla somutlaşır ve hayata geçirilirse, bunun gibi, inanç dizgeleri de birbirinden çok farklı yorumlar aracılığıyla (hatta bireysel yorumlar aracılığıyla) hayata geçirilir. (Kimi dizgelerde özellikle uygulamadaki bireysel yorumların önüne geçmek için bırtakım kişiler görevlendirilir ya da özel dinsel kurumlar bu işleri üstlenir.) Nasıl ki belli bir dili konuşan, olanaklar alanı olan o dilin tümünü kendinde taşıyamıyorsa, hayata geçiremiyorsa, belli bir dinin de tek bir kişi hatta tek bir toplum tarafmdan "kendinde ne ise o olarak " taşınması mümkün değildir. Uygulamalar, birey ya da toplum çerçevesinde hep farklı olmak durumundadır. Toplumun siyasallaşması olan devlet düzeninde o halde bunlardan hangisi benimsenecektir?

Devlet dinsel temellere, esaslara göre düzenlendiği takdirde, zorunlu olarak, mümkün yorumlardan ve uygulama biçimlerinden birini seçecek; bu durumda da başka bır yorum ve uygulama biçimini zorunlu olarak dışta bırakacaktır; başka bir deyişle, farklı bir yorum ve uygulamayı benimseyen öteki yurttaşlarını dışlayacaktır. Böyle bir toplumsal örgütlenişte, birarada barış içinde yaşamak olanaksızdır.

Günumüzun devleti insanlararası ilişkilerde, özellikle hukuksal ilişkilerde (çünkü hukuksal ilişkiler toplumsal orgütlenmenın bel kemığini oluştururlar) herkesi, her yurttaşı kucaklayacak biçimde örgütlenmek zorundadır. Hukuk düzeni, belli bir dinin herhangi bir yorumlanış ve uygulanış biçimiyle belirlendiği takdirde, birilerinin dışlanacağı son derece açıktır. Öyleyse devlet, dinsel temellere göre düzenlenmemelidir.

Öte yandan, laik hukuk düzeni -dinsel ya da diğer ayırımcı ögelere dayalı olmayan hukuk düzeni- bireylere ancak, laik eğitim aracılığıyla be-

nimsetilebilir. Işte böyle bir eğitim almış kişiler, başkalarıyla ilişkilerinde ayırımcı ögeleri ölçü olarak almazlar ve ancak bu bireyler, kişiler devlet örgütünün de laik esaslara göre oluşmasını isteyebilirler/isterler. Bireylerin laik oluşu kamusal alanda, toplumsal ilişkilerde, başkalarıyla olan ilişkilerde belirir; tek başına insan ne laiktir ne de değildir; laik olmak ya da olmamak bireylerarası ilişkilerde ortaya çıkar.

Birey herhangi bir dinsel inanışın yandaşı olabilir (olmayabilir de); ama başkası ile olan toplumsal/kurumsal ilişkilerinde inancını ölçü almamalıdır. Ancak böyle bir durum, o bireyin -eğer inanıyorsa, belli dinin yandaşı ise- inançlarını yaşamasına da engel değildir; dine kayıtsız devlet örgütlenmesinde özel alan yine laik hukukun güvencesi altındadır ve dinsel yaşamın gerekleri siyasallaşmamak koşuluyla yerine getirilebilir. Ayrıca dinsel yaşam, yaşamın tümü değildir; yaşamın sadece bir yönüdür Belli bir inanç dizgesi, toplumsal kurumların taşıyıcı temeli haline getirildiğinde, başka bir deyişle din siyasallaştığında, farklı inançlardan yana olan insanların birarada yaşama olanağı ortadan kalkar.

Öyleyse laikliğin gerçekten bir yaşama ilkesi olabilmesi için hem bireyin hem de devletin laik olması gerekir. Öte yandan «Devlet, bütün yurttaşlarına her yönden eşit uzaklıkta olması gereken bir düzenek olarak düşünüldüğü takdirde zaten laiklik ilkesi yaşama geçirilmiş demektir. Devlet yurttaşlarının gereksinimlerinin giderilmesini sağlamak üzere, bir eşgüdüm sağlamak üzere oluşmuş bir örgüttür. Her yurttaşının birey olarak sahip olduğu ilineklerini (ayrılabilir/ayrılamaz) yönlendirdiği gereksinimlerini hakça karşılamak üzere oluşturulmuş bir örgütlenmedir. İşte böyle bir örgütlenmede hem demokratik hem de cumhuriyetçi bir oluşumdan söz edilebilir?» ("Modernliğin Vazgeçilmez Koşulu Olarak Laiklik" B.Ç., *İnsancıl Dergisi*, Aralık 1996, s.6.) Ancak böyle bir devlet halkının hizmetinde olabilir; tersine ayırımcı ögeleri temel alan devlet giderek totaliterleşir, başka deyişle, bireyler devlet için araç kılınır. Öyleyse, laiklik; barış içinde birlikte yaşamanın onsuz olunmaz koşuludur.

YERLEŞMELERDE KENTLİ SORUMLULUĞUNUN GERÇEKLEŞMESİNİN TEMEL KOŞULU ÜZERİNE

"Doğa, insanlara dünyanın her ikliminde yaşayabilme olanağını sağlamıştır. En barınılmaz bölgeleri yurt edinmek ve yerleşmek üzere, savaş aracılığıyla insanları dünyanın dört bir yanına dağıtmıştır. İnsanları, yine savaş aracılığıyla, azçok hukuksal ilişkilere girişmeye zorlamıştır." (1)

Simgeleştirme ve ideleştirme gibi temel ve aynı zamanda biçimsel olan eylemleri, varolanlarla ilişkisinde hep öne çıkaran ve bu eylemlerle, varolana anlam veren insan; herhangi bir yeri, coğrafyayı, doğal yapı bütünlüğünü "yaşanacak bir yer" haline getirmeye çalışan ve çoğunlukla bunu başaran bir varlıktır.

Herhangi bir yerin, toprak parçasının içinde oturulabilir, etkin olarak yaşanabilir bir "yerleşim birimi" olarak algılanabilmesi için yerine getirilmesi gereken koşulları belirlemek büyük önem taşımaktadır. İşte bu noktada beliren gerekli ve yeterli koşullar zamanla birbirinden hiç de kolay bir biçimde ayrılamayan bir bütünlük oluştururlar. Burada insan etmeni çoğunlukla hem gerekli koşuldur hem de yerin, yaşanabilir bir alan olmasında, yerleşim birimine dönüştürülmesinde taşıyıcılığını yaptığı tüm yapılarla birlikte, yeterli koşul olmaktadır. İnsan ve insan ilişkileri bu bağlamda her şeyin yaratıcısıdır, yapıcısıdır.

Yerleşim birimlerinin oluşumunda karşılaşılan sorunlara ilişkin bilinç kazanımı tam da bu noktada büyük önem taşımaktadır. Her "dünya sorunu" gibi yerleşimlerle ilgili sorunlar da ancak belli bir bilinç ve bilgi kazanımının sonunda ortaya çıkarlar. Genellikle dünya sorunu nedir? Özel olarak da yerleşimlerle ilgili uyarlamasının taşıdığı önem nedir? Neleri gözönünde bulundurmak gerekir bu açıdan?

"Dünya problemleri" (sorunları) çeşitli ülkelerde ve bir bütün olarak dünyada şu veya bu şekilde kurulmuş toplumsal (ve bu arada ekonomik)

ilişki bütünlerinin ve siyasal ilişkileri düzenleme tarzının yaratmış olduğu olgulardır; ya da çağca ulaştığımız felsefi değer bilgisiyle baktığımızda farkına varılan ve yeryüzünde yaşayan birçok insana insan olarak olanaklarını gerçekleştirebilmeye elverişsiz oldukları ya da bu gelişmeyi imkânsız kıldıkları için istenmeyen durumlardır." (2) Yerleşim birimlerinde çeşitli bağlamlarda ortaya çıkan sorunlar hiç kuşkusuz insanı doğrudan ilgilendirmektedir. Günümüzde bu ilgilendirme boyutu sınırlar ötesi durumundadır (Örnek: HABİTAT II). Toplumsal, siyasal, ekonomik ilişkilerin odağında yer alan insan bütün bu oluşumlara katılmaktadır; ancak bilinçli olarak bunun ne denli ayırdındadır?

Toplumun yöneten-yönetilen olarak ayrışması, yöneticilerin yönetenler tarafından bilinçsizce seçilmesi (çoğun bu seçim bile olanaksızdır), bireylerin birçok şeyi görmesine büyük ölçüde engel olmaktadır. İçselleştirilen geleneklerle, çeşitli inanç doğrultularıyla, bireyler her boyutta edilginlik içinde yaşamlarını sürdürüyor gibi görünmektedirler. İşte bu sırada da birçok sorunun doğuşuna yol açmaktadırlar. Temelde, edilgin olması hiç mümkün olmayan, yaşamını hep etkin tutumlarla sürdüren bireyler, yöneticilerce salt buyruklar alan, alması gereken varlıklar olarak belirlendiklerinde üstelik buyrukların ne denli yerine getirildiğininin yeterince denetlenemediği ortamlarda "sorunları hızla çoğaltan insanlar" durumuna gelmektedirler. Çoğunlukla da sorunların yaratılmasında ve bilgiden uzak çözüm yollarının ardında hiç de kötü niyet yoktur; sadece yaşamak için, neredeyse doğal bir güdüyle davranan, gereksinimlerini karşılamak üzere kendi başına bırakılan insan, sorunların doğmasına ve giderek de artmasına yol açmaktadır. (Örnek: Gecekonduların ilk üretilişi sırasındaki insanın durumu.)

Doğasında simgeleştirme ve ideleştirme gibi iki temel tutumu barındıran insan, edilgin olmayı bir türlü başaramadığı için aslında kendisine ilişkin olmakla birlikte bir bakıma ayrılabilir ya da ayrılamaz olmaktan öteye geçmeyen niteliklerini, ilineklerini, "kendini daha iyi ifade etmek üzere" öne çıkarmaya çalışır. Sorunları yarı bilinçli yarı bilinçsiz olarak fark etmesine karşın, kimi gerekçelerle sindirilen kişiler, yine simgeleştirme/ideleştirme gibi temel eylem biçimleri aracılığıyla giderek keskinleşen özellikler sergileyen insanlar haline gelebilirler. Sorunları fark edıp de bir türlü bir şey yapamayan, içinde bulundukları durumları değiştiremeyen insanlar sonunda marjinalleşirler. (Örnek: Etnik olduğu varsayılan

özelliklerin, cinsiyetlerin dinsel tutumların yaşamın merkezi durumuna getirilmesi çabaları.)

Bunlara çoğu zaman toplumun yönetimsel bozuklukları yol açar; toplumun bütün kesimlerine ulaşamayan yonetim mekanızması, sorunların giderek büyümesine, bireyci, içgüdüsel çözümlerin artmasına ortam hazırlayabilir. Etik ilişkilerin de sürekli olarak zedelendiği böyle bir ortamda insanların sürdürdüğü salt "biyolojik yaşam"dır; acımasız bir yaşama savaşıdır. Dünya çocuklarının 1995'deki durumunu yansıtan raporu kaleme alan James P. Grant'in şu değerlendirmeleri bu bakımdan çok anlamlıdır:

"Özellikle geçtiğimiz son 10 yıl içinde, yoksul ülkelerin ihraç ürünlerinin fiyatlarının düşmesi, askeri harcamaların artması, yatırımlardan beklenen getirilerin elde edilememesi, borç krizi ve yapısal uyarlama programları, gelişmekte olan 40 kadar ülkede yaklaşık 800 milyon insanın reel gelirlerinde azalmaya yol açmıştır. Örneğin Latin Amerika'da gelir düzeyindeki azalma % 20'yi bulmuştur. (...) Gelişmekte olan ülkelerin yoksul köylerinde ve yoksul kent mahallelerinde yaşayan milyonlarca aile için, kendi denetimleri dışında gelişen bu ekonomik süreçlerin gündelik yaşamlarına getirdiği bazı değişiklikler vardır. Örneğin, artık sofralarında yeterli yiyecek bulunmamakta; doğru dürüst bir evde yaşayamamaktadırlar. (...) İşte bu süreçler sonucunda milyonlarca insan yoksulluk ve umarsızlık içine düşmüştür. Üstelik, eğer bu yoksun ve umarsız kitlenin giderek artan bir bölümünü köklerinden kopmuş, kentlileşmiş, dünya hakkında zamanında ana babalarının bildiklerinden daha çok şey bilen ve bu nedenle beklentileri de daha fazla olan gençler oluturuyorsa, bunun hemen hemen kaçınılmaz bir sonucu vardır: toplumsal çözülme, etnik gerilimler ve siyasal huzursuzluklar giderek artacaktır. Gene hemen hemen kaçınılmaz bir başka sonuç da, suçun, şiddetin, alkolizmin ve uyuşturucu alışkanlığının artması olacaktır. Çünkü, toplumdan dışlanan öfkeli bir azınlığın genellikle bu yollara yöneldiği bilinmektedir." (3)

Giderek yoğunlaşan sorunların altında ezilen bireyler, bilgiye dayalı eğitim eşliğinde ussal çözüm yolları bulamama durumunda kaldıklarında simgeleştirme ve ideleştirme eylemi onları kentli olmanın getireceği/getirdiği sorumluluğun çok uzağına itebilir, iter. (Örnek: Kentlerin yeni sorunlarla dolu yeni yöreleri; sorunların her geçen gün arttığı ve üstelik asıl sorunların üzerinin bambaşka yapılarla örtüldüğü yeni yeni yerleşim alanları.)

İşte tam da bu noktada yapılması gereken, ilkin sorunların farkedilmesidır; her şeyden önce sorunlara ilişkin çözumleme çabasının gerçekleşmesidir. "Düşünürün görevi (...) olan ve olan bitenin temelini göstermek, bu temeli göremeyenlerin de görmesine yardımcı olmaktır. Çünkü bundan sonra olan bitene yön vermek söz konusu olabilir; eyleme sınırlar çizilebilir; insanlara insanca yaşama imkânı sağlama çabalarına umutla bakılabilir." (4)

Tek tek insanların görülmesi gereken sorunları gerçekten görmeleri ve uygun çözüm yolları üretebilmeleri ancak bilgiyle ve böyle bir bilgilenmeyi, bilinçlenmeyi sağlayabilecek eğitimle ulaşılabilecek bir sonuçtur. Yoksa, yöneten-yönetilen ayrışmasında beliren olumsuzluklar, güçsüz kaldığını gören insanların, kendileri gibi olduğuna inandıkları insanlarla ayakta kalabilmek üzere güç birliği etmelerine yol açacak ve onların dünyaya kapalı yaşam biçimlerini vazgeçilmez bir ideal haline getirdikleri görülecektir. Sınır durumlarında da kişisel kurtuluşları yaşama geçiren bu insanlarda yaşadığı yere ilişkin olarak sağlıklı bir tutum takınmalarını beklemek mümkün müdür? (Örnek: Kimi yerleşim bölgelerinde, yerel yönetim birimlerinde ortaya çıkan yolsuzluklar ve bu durum karşısında yönetilenlerin büyük bir bölümünün sessiz tutumu.)

Böyle bir tavır takınma ancak olup bitenleri ussal bir biçimde açıklamaya çalışmayla birlikte gittiği zaman kentli sorumluluğunun kazanılmasının ilk adımı atılmıştır denebilir. Ancak bu, henüz bir başlangıçtır; katedilmesi gereken yol çok uzundur. Sorunları görmeyi ve onlar üzerinde çözümleme yapmayı, bilgiye ve deneyimlere dayalı bir eğitim sağlayabilir. Ancak böyle bir eğitim; yerleşim alanı, yönetim mekanizması ve birey (burada örneğin kentli) arasındaki çok yönlü ilişkilerde, ortak yararları gözeten sorumluluğun çeşitli düzeylerde kurumsal, bireysel ilişkilerde duyumsanmasını ve çözüm yolları bulunması yolunu açabilir. Öyleyse; yerleşim alanı, yöneten, yönetilen ilişkisinde sorunları görmeyi sağlayan bir eğitimin yaşama geçirilmesiyle, o yörede yaşayan hemen hemen herkesin elden geldiğince çok sayıda kişinin sorumluluklarını duyumsaması sağlanabilir. Kısaca kentli olma sorumluluğunun yaşama geçirilmesinin temel koşulu, sorunları görmeyi mumkün kılan, aynı zamanda bilgiye dayalı olan eğitimdir

Notlar:

1. Kant, *Sürekli Barışın Güvencesi Üstüne, Seçilmiş Yazılar* içinde Çeviren: Nejat Bozkurt, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1984, s.244

2. İoanna Kuçuradi, *Dünya Problemleri Karşısında Felsefe Uluslararası Semineri'nde yapılan Açış Konuşması*, 7-10 Temmuz 1986, Ankara, s.10.

3. James P. Grant, *Dünya Çocuklarının Durumu*, 1995, UNICEF Türkiye Temsilciliği, Ankara, 1995, s.2.

4. İoanna Kuçuradi, *İnsan ve Değerleri*, Yankı Yayınları, İstanbul, 1971, ss.8-9.

Kıvrımlar halinde uzanan, çok çeşitli amaçlar uğruna yapılan yollar... Önceleri doğal görünümdeyken, beliren gereksinimler doğrultusunda özel bir çabayla oluşturulan, yüzyıllardır/yüzyıllarca varlığını sürdüren yollar... Başka bir deyişle, ilkin doğal yapıyla uyum içinde kendini gösteren, sonra da örneğin, askeri gerekçelerle, fetih amacıyla inşa edilen yollar... Genellikle insanı insana ya da bir doğa parçasına, yahut da başka herhangi bir şeye: tehlikelere, güzelliklere, iyiliklere, kötülüklere, savaşlara götüren yollar... Toplumu topluma açan olanaklar alanı olarak yollar... Kültürü, her türlü insan başarısını, bir coğrafyadan ötekine aktaran, taşıyan yollar...

Ancak yollardan yararlanmak bireyden ya da toplumdan çaba ister. Hiç kuşkusuz bu çaba yüzeysel olarak da kalabilir, derinlere, öze de inebilir. En iyi ve en güzel olanı kuşkusuz, yolunuzu kendinizin yapması, yolunuzu kendinizin açmasıdır. Yol bir biçim, yolu çok çeşitli malzemelerle döşemek ya da onu sadece bir biçim olarak açmak, belli bir zemine sadece bir çeki düzen vererek yolu oluşturmak mümkündür. Yol bir devinim, hareket; canlılığın, hareketin imi; yol insanın coğrafyaya ilk katkısı, doğaya ilk müdahalesidir. Yol, uzaklıkların somutlaşması, anlaşılır kılınmasıdır. "Roma yolu", "ipek yolu", "baharat yolu": dünyaların dünyalara, kültürlerin kültürlere açılması, bağlanması. Uzayıp giden yollar bir biçim, bir kavuşma, bir buluşma ortamıdır; yollar, biçim olarak, bir içeriği bir yerden başka bir yere taşıma aracıdır.

İşte yol ile belli bir dünya kesiti arasındaki en canlı imge "Roma" ve "yol" ikilisinde kendini gösteriyor. "Yol ve Roma" ya da "Roma ve yol" neredeyse birbirinden ayrılamayan bir ikili gibidir. Yol Roma'yı, Roma da yolu çağrıştırıyor. Roma yolları; Kuzeybatı Avrupa'nın en uç noktalarından, Kuzey Afrika'ya, Anadolu'ya, daha kucaklayıcı bir deyişle, kültür bağlamında, tinsellik bağlamında Asya'ya uzanan yollardır. Ancak Roma yolu nasıl bir yol? Roma bir yol olarak nasıl? Bu yolu özgül ayrımlarıyla kavramak, önümüzde açılan her türlü kültür yolunu da anlamayı, kavramayı sağlayabilir mi? Roma bir yol olarak, özü biçim olan bir oluşum mu? Özü, biçiminden, formundan ayrılamayan bir yapı mı? *Roma Dünyası*'nda şöyle deniyor: "Latin yerleşmeler sistemi, fethin ardı sıra yapılan askeri yollar ağına bağlıydı. Adları, onların yapılmasını buyuran insanların anısını koruyan (Appia, Auralia, Flaminia vb.) bu büyük yollar, işlev bakımından önceleri, stratejiktiler, ama genel olarak ulaşımı kolaylaştırma ve İtalya'nın çeşitli bölgeleri arasında başka ilişki biçimlerini düzeltmede ikincil bir etkileri oldu. Bunun kaçınılmaz sonucu, Roma düşünce ve uygulamalarının daha da yayılmasıydı." (1) Bir başka deyişle, Roma giderek, yaşamın tüm yonlerini kendinde taşıyan bir kültür yolu oldu. Roma dünyası yaşarlığını, yollarla sürdürdü.

"Bütün yollar Roma'dan geçer" deyişini Avrupa'nın Avrupa oluşuna eklemleyen ("Europe: tous les chemins passent par Rome"), "bugünde derinleşmeyi, zamanın geçmiş boyutunda alabildiğine geniş kapsamlı düşünmeye" (Élargir le passé, approfondir le présent) bağlayan R. Brague, bir tür fenomenolojiyle, bir tür "arkeolojiyle" Avrupa gerçeğini anlamlandırmaya çalışıyor. (2) *Roma Yolu: Avrupa* adlı yapıtıyla Rémi Brague, birçok filozof gibi Avrupa'yı Avrupa yapanın ne/neler olduğunu araştırma işine girişiyor.

Avrupa, filozofların gündeminde en çok yer alan anakara! Avrupa, olup biteni sorun haline getiren düşünme biçiminin boy verdiği bir coğrafyadır; böyle bir tutumla Avrupa, kendini de -Avrupa'yı da-, dolayısıyla tüm dünyayı da sorunlaştıran düşünme doğrultularının fideliğidir. Söz konusu düşünme doğrultularının, taşıyıcıları kimlerdir deyince de hemen ilk ağızda akla. Nietzsche, Husserl, Ortega y Gasset, Valéry, Ritter, Enzensberger, Morin, Uygur, Brague geliyor. Ayrıca yine birçok ortak çalışma girişimleri: kollokyumlar, konferanslar, toplantılar; bütün bunların da ötesinde, felsefeye, bilime, tekniğe, siyasete yön verme çabaları, yeni

birlikler; düşünce tarihi, felsefe tarihi türünden, olup bitenin ardındaki asıl güdücü olanı, düşünmenin kendisini anlama etkinlikleri geliyor akla. İşte bütün bunlar hem de büyük ölçüde Avrupa denen ve sınırları kolaylıkla kestirilemeyen, bu bakımdan çok çeşitli yaklaşımlara *açık olan* bir coğrafyada ve bu coğrafya için gerçekleştiriliyor.

Filozofların her biri kendi anasavları doğrultusunda, herşeyi sorunlaştıran bu yapıyı çöz(üm)meye çalışıyor. Ana soru da şu. Avrupa'yı Avrupa yapan nedir? Bilindiği gibi bir felsefe sorusunu herhangi bir sorudan ayıran ölçüt, daha başlangıçta bu tür bir soru tarzında somutlaşmaktadır. Bir şeyi işte o yapanın ne/neler olduğunu belirleme çabası, felsefe çabasını herhangi bir başka çabadan ayırır. Filozof, gerçekten de burada öze, başka bir deyişle biçime/forma yönelmek durumundadır.

Avrupa her şeyden önce, çok çeşitli kavramların, idelerin yaratıldığı bir alan olarak belirmektedir; hem kendini tanıma, hem de her türlü varolanı tanıtma çabaları burada, dünyanın bu yöresinde yer almaktadır. Bütün bu çabaları da yüzyıllardır felsefenin kucakladığı bir gerçektir. Giderek keskinleşen, varolanı sorun haline getirebilmenin başlangıç noktasını oluşturan özne-nesne ayırımı, öznenin kendi aklına, bilme edimlerine dayanarak bireyleşmesi, empirik özne, mutlak özne, transendental özne tasarımlarının oluşması bu bağlamda büyük önem taşımaktadır. Bütün bu başarılar, zaman zaman "bunalımlara" yol açsa da, Avrupa kültürünün, Avrupa tinselliğinin yapı taşlarıdır.

Bu yapı taşlarının doğum yeri neresidir? Tam da bu noktada Husserl'e kulak verebiliriz: "Tinsel Avrupa'nın bir doğum yeri vardır. Her ne kadar ilgiliyse de, coğrafi olarak bir ülkedeki doğum yerini kastetmiyorum, demek istediğim bir ulusun, yani o ulusun tek tek insanlarının ve insan gruplarının içindeki tinsel doğum yeri. İsa'dan önce 7. ve 6. yüzyıllardaki eski Yunan ulusu bu. Bu ulusta çevre -dünyası karşısında yepyeni, bireysel bir tavır alma (Einstellung) gelişiyor. Ve bu tavrın tutarlılığı içinde tamamen yeni türden tinsel bir ürün ortaya çıkıyor, bu da hızla sistematik, kapalı bir kültür biçimi (Gestalt) olma yolunda ilerliyor. Yunanlılar ona *felsefe* derlerdi. Doğru çevrildiğinde ilk anlamıyla bu, evrensel bilimden, evrenin tüm varolanın biricikliğinin biliminden başka bir şey değil. Kısa zamanda tüme duyulan ilgi, bununla birlikte herşeyi kapsayan oluş ve oluş halindeki varlık sorusu, varlığın genel formları ve alanlarına göre tikellik kazanıyor ve felsefe, tek bir bilimken, çok çeşitli ayrı ayrı bilimlere bölünüyor." (3)

Birbirinden çok farklı yapılarda da, boyutlarda da olsa herşeyi konu edinen felsefe, Avrupa'yı da konu edinmektedir. Daha baştan, Avrupa ve Avrupa olmayan, "Avrupa" ve "dünyanın *geri kalan* (!) (diğer) kesimi" deyişleri belirleyici olmaktadır. Bu anakaranın -sonuçları bakımından başarısızlıklarını da içermek üzere- başarıları, gerçekleştirdikleri nasıl dile dökülebilir? Avrupa'nın tinsel temeli nedir? Bugünü anlamanın "yolu" işte bu tinsel temelin özünü kavramaktan geçmektedir. Bu tinsel temelin, tabanın kendisi de bir yoldur. İşte Rémi Brague'a göre Avrupa, Romalı bir yol; Romalı oluşla asıl kimliğini kazanmış bir yoldur. Bu yolun -Romalı bir yolun, bir Roma yolunun- özgül ayrımlarını belirlemek, Avrupayı belirlemekten başka bir şey değildir.

Avrupa; Amerika, Avustralya gibi dev boyutlu bir ada olmadığından onu coğrafya olarak belirlemek, sınırlarını çizmek oldukça güçtür. Coğrafi saptamalar kimi yöreler için daha da belirleyici olabilir; ama Avrupa için durum hiç de böyle değildir. Öyleyse, Avrupa'yı Avrupa yapanın ne/neler olduğunu başka bir yönden, tinsellik yönünden araştırmak gerekir: Avrupa tinselliğinin özü nedir? Bu tinselliğin özü bir biçimdir, bir dinamizmdir kısacası bir "yol"dur. İşte bu tinsellik "Romalılık" deyişinde en kısa anlatımını bulmaktadır. O halde "Romalılık" nedir?

Romalılık özce, "ikincillik"tir ve R. Brague'a göre Avrupa ancak tinselliğinde kavranabilir -Husserl'de de olduğu gibi, Avrupa'nın tinselliği bir Roma yolu oluşunda somutlaşır ve bu yolun, "Romalılık" niteliğine sahip olan bu yolun özgül ayrımı ise "ikincillik"tir; bu, onu "işte o" yapandır. İkincillik R. Brague'a göre tinsel boyutta, kültürde ve dinde kendini ortaya koymaktadır. Bu saptayış, R. Brague'ı Avrupa'nın tinsel temelini araştırma çabasında geleneksel tutumdan uzaklaştırmaktadır. Burada sergilenen tutum, Avrupa'yı Avrupa yapan temel olarak Yunanlılığı görenlerin tutumundan farklıdır. Hiç kuşkusuz Yunan kültürü profan kültürün birincil formudur. Başka bir deyişle, profan kültürün ve dinin birincil formları, sırasıyla Eski Yunan kültürü ve Yahudiliktir. İşte Hıristiyanlıkla, yollar aracığıyla alınan ve kendisi de bir "yol" olan Romalılık ikincildir: Roma, -profan kültür açısından- Atina'ya göre ikincildir; Roma - Hıristiyanlık, din açısından- Kudüs'e göre -Yahudiliğe göre- ikincildir. Öyleyse Avrupa'yı Avrupa yapan işte ikincillikle kendini sunan tinsel yapısıdır. Öyleyse Avrupa'nın kaynakları onun dışındadır. Avrupa'nın kültürü Eski Yunan kökenlidir; Avrupa'nın dini ise Yahudi kanaklıdır. R.

Brague'ın deyişiyle, iki kent Atina ve Kudüs, Avrupa'nın köklerini simgeler. Avrupa, "Roma yolu" olduğu için, Romalı olmakla, Romalılıkla ancak bu köklere uzanabilir.

Yollar sürekli olarak devinim ortamları olduklarından başkalaşırlar, değişirler, onarımı gerektirirler. Çoğun, anayollara yeni yollar eklenir; sürekli, hatta köklü değişimlerin ortamıdır yollar. Romalılar da yollara yeni yollar katmışlar; değişimi, sürekli değişimi yollarla, yollarda hayata geçirmişlerdir. Bir Roma yolu olarak Avrupa da, tinselliğinde kesintisiz "Rönesans"lar dizisi oluşturmuştur. Herkesin aşina olduğu XV. yüzyıl Rönesans'ı bunlardan sadece birisidir. Rönesans'ları güden ise ikincilliğin bir "habitus" haline gelmesinden başka bir şey değildir.

Yollar yabancı olanı, kendinden olmayanı da içermenin, taşımanın olanağını verir. Bir Roma yolu olarak Avrupa, yabancı olanı kendine mal eder; ona sahip çıkar; çünkü o Romalıdır; yolunu kendi döşer, yolun kendisine taşıdığına iğreti bir şey diye bakmaz; onu özümsemesi gerektiğinin bilincindedir. Çünkü kültür, tümüyle tinsellik, insana doğrudan geçirilmiş bir miras değildir. Kültür; insan açısından insanı yapı için ikincil olandır; özel bir çabayla kazanılması gereken yaşam kesitidir. Kültür insanın ikincil doğasıdır. Her insan, her toplum bu bağlamda da yolunu kendi döşer, kendi hazırlar. Her şeyin bir anlamda kendisiyle başladığı ve bittiği birey, tinsellik içine doğar; kuşkusuz bu, kültürün artzamanlılığıdır; ancak bu artzamanlılığın gerçeklemesi bireysel-toplumsal çabaya bağlıdır. Kültürler, bireyler aracılığıyla birbirlerine eklemlenirler. Kültürün bireylerce beslenmesi gerekir; kültur çaba ister, özen ister. Öyleyse daha baştan, a priori olarak, belli bir kültürün temsilcisi sıfatıyla dünyaya gelinmez; ancak özel bir çabayla o kültürün temsilcisi, sürdürücüsü olunur.

Avrupa örneğinde de R. Brague'a göre, Avrupalı olarak dünyaya gelinmez, ancak istenirse, bilinçlice Avrupalı olunabilir. Haritada "Avrupa" diye gösterilen bu bölgede doğan her insan Avrupalı olma hakkına doğuştan sahip değildir. Öyle olmak için, Avrupalı olmak için çabalmaak gerekir. Üstelik Avrupalılık gürlük yaşamın yapay niteliklerinde yer almaz. Husserl'de de benzer düşünceleri bulmak olanaklıdır: "Avrupa'nın tinsel Gestalt'ı (biçimi) nasıl belirlenmektedir? Yani coğrafi, haritasal olmayan, burada bölgesel olarak birlikte yaşayan insanların ortamının Avrupa insanlığı olarak sınırlanması gerekmeyen Avrupa İngiliz sömürgele-

ri, Birleşik Devletler vb tinsel anlamda besbelli Avrupa'ya aittir, ama Eskimolar ya da yıllık canlı hayvan pazarındaki Kızılderililer ya da durmadan Avrupa'da oradan oraya göçe çingeneler değil. Burada Avrupa başlığı altında tinsel bir yaşamın, eylemin, yaratmanın bütünlüğü açıkça görülüyor; tüm amaçlar, ilgiler, kaygılar ve çabalarla, amaçların ürünleriyle, kurumlarla, örgütlerle. İçinde basamak basamak çeşitli topluluklardan, ailelerden, soylardan, uluslardan gelen tek tek insanlar eyliyor, hepsinin aralarında tinsel bağlar var ve -dediğim gibi- tinsel bir biçimin bütünlüğü içindeler." (4) Bir yol olarak belli bir kültürün temsilcisi olmak da özel çabaya bağlıdır. R. Brague'a göre; içine doğulan tinselliği özümseme çabasıdır bu.

İkincillik aslında, içeriği çok çeşitli yapılarla doldurulabilecek yollar toplamıdır. R. Brague, bize bu ikincilliği somut olarak da Hıristiyanlıkta ve yollarla taşınan, yollarla etkilere açık olan, yollarla etkileyen Romalılıkta gösteriyor/göstermeye çalışıyor. Romalılık, Avrupa'nın, önceki dönemlere ilişkin kültür ögelerini aktarırken "yolunu" belirleyen temel biçimdir, yapıdır: "Avrupa (...) 'Yunan'ı ve 'Yahudi'yi, Romalı bir görüş açısından kabul ettiği içindir ki, bunlar bizzat kendileri olabilirler ve etkilerinin tamamı Avrupa'da ortaya çıkabilir." (5) Ayrıca Roma ögesi, R. Brague'a göre diğer iki ögenin bireşimi gibi bir şey değildir. Burada Romalılık, Avrupa'nın bakış açısını belirleyen bir temeldir; Avrupa dünyaya, olup bitene Romalı gözlerle bakar.

Avrupa'nın bir Roma yolu olarak yaşadığı/yaşamakta olduğu bu serüven, "dünyalı" olarak bize, kendimizi tanımakta da yardımcı olabilir. Biz dünyalıların önünde bir bakıma bütün yollar açık durmakta; seçim bize ait. Bütün yollarRoma'ya ama kuşkusuz daha öncesine de çıkıyor; yollar yollara bağlanıyor. Anayollar, her bir ulusun, topluluğun, bireyin ortak yolları: kültür yolları; yerel yollar. ulusal yollar, dünya yolları... Önemli olan, zemini salt "yerellik taşlarıyla" döşeli "çıkmaz, dar yollara" girmemektir ya da bu tür yolları salt tinsel taban olarak almamaktır. Olup bitenlerden, fenomenlerden yola çıkma konusundaki uzgörürlük ancak düşüneni, aporyalardan, "yol"suzluklardan ya da sahte yollarını aslında tuzaklarla dolu çekiciliğinden kurtarabilir.

Notlar:

1. Tim Cornell, John Mattheus, *Roma Dünyası*, Çeviren: Şadan Karadeniz, İletişim Yayınları İstanbul, 1988, s.40.

2. Rémi Brague, *Avrupa: Roma Yolu*, Çeviren: Betül Çotuksöken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1995.

3. Edmund Husserl, *Avrupa İnsanlığının Krizi ve Felsefe*, Çevirenler: Ayça Sabuncuoğlu, Onay Sözer, Afa Yayınları, İstanbul, 1994, ss.40-41.

4. E. Husserl, a.g.y., ss.35-36.

5. R. Brague, a.g.y., ss.55-56.

"Kavramlar: Dışdünya - Düşünme - Dil İlişkisi", Türkiye Felsefe Kurumunun düzenlediği *Felsefe Açısından İnsan ve Ölümünün 10. Yılında Takiyettin Mengüşoğlu Semineri*'ne sunulan bildiri, 21-22 Ekim 1994; *Felsefe Logos*, Aralık 1997, Etki Yayınları, İzmir, ss.55-62.

"Sınır Çizme Çabası Olarak Felsefe", İstanbul Üniversitesi Kültür Merkezi Felsefi Kulübünün düzenlediği *Felsefe Nedir?* konulu panelde yapılan konuşma, 15 Nisan 1997, *Philosophia* dergisinin 3. sayısında bir bölümü yayımlanmıştır.

"Felsefe ve Tarihi", UNESCO Milli Komisyonunun düzenlediği *Tarih Yazıcılığı Sempozyumu*'na sunulan bildiri, 9-10 Mart 1995, Ankara; *İnsancıl Dergisi*, İstanbul, Eylül 1997, ss. 1-4.

"Felsefe Öğretimi ve Felsefi Eğitim Üzerine I" *Cumhuriyet*. 28 Ekim 1997.

"Felsefe Öğretimi ve Felsefi Eğitim Üzerine II" *Cumhuriyet*, 3 Aralık 1997.

"Felsefe Açısından Dil/Dil Açısından Felsefe", *Tömer Edebiyat Dergisi*, Sayı:5, Mayıs-Haziran 1997, ss.65-68.

"Felsefenin Ne Olduğunu Anlama Çabalarının Gerekliliği Üzerine", *Cumhuriyet Bilim-Teknik*, 15 Şubat 1997.

"'Din Amir, Felsefe Memur'mu?", *Cumhuriyet Bilim-Teknik*, 21 Haziran 1997

" 'Credo'dan 'Cogito'ya, 'Cogıto dan 'Credo'ya", İstanbul Büyükşehir Belediyesinin düzenlediği *Beyin Fırtınası* programında sunulan konuşma, 7 Ocak 1995; *İnsancıl Dergisi*, İstanbul, Mayıs 1995, ss.8-11.

"Aydınlanma Üzerine", İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Alman Dili ve Eğitimi Bölümünde yapılan konuşma, *Türkiye Felsefe Kurumu Bülteni*, Sayı:2, Ankara, Nisan 1995, ss.5-8.

"Olayları Açıklamanın En Temel Koşulları Üzerine", *İnsancıl Dergisi*, Kasım 1996, ss.1-2.

"Felsefe Açısından Bilim", İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi Göz Hastalıkları Anabilim Dalında yapılan konuşma, 15 Kasım 1996; *Aktüel Eczacı*, Nisan/Mayıs/Haziran 1997, Sayı:35, Yıl:4, Eczacılık Dergisi, İstanbul, ss.36-40.

"Descartes'ta Özne Kavramı", Türkiye Felsefe Kurumunun düzenlediği *Doğumunun Dörtyüzüncü Yılında Descartes ve Türkiye'de Descartes Semineri*'ne sunulan bildiri, 8-9 Kasım 1996, İstanbul; *İnsancıl Dergisi*, Şubat 1997, ss.1-4.

"Eğitim Kavramı Üzerine", Türkiye Felsefe Kurumunun düzenlediği, *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim Semineri*'ne sunulan bildiri, 17-18 Kasım 1995, İstanbul; *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*, Yayıma Hazırlayan: Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, İstanbul, 1996, ss.47-53.

"Töz ve İlinek Açısından Cinsiyet Kavramı", Türkiye Felsefe Kurumunun düzenlediği, *Kadın ve Felsefe mi? İnsan ve Felsefe mi? Semineri*'ne sunulan bildiri, 6-7 Aralık 1996, İstanbul; *İnsancıl Dergisi*, Mart 1997, ss.1-4.

"Felsefe Açısından İnsan Kimliği", Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesinin düzenlediği *Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik Sempozyumu*'na sunulan bildiri, 10-12 Nisan 1996, İzmir; *Cumhuriyet, Demokrasi, Kimlik*, Yayıma Hazırlayan: Nuri Bilgin, Bağlam Yayınları, İstanbul, 1997 ss.455-461.

"Ernst Cassirer'de İnsan", *Yüzyılımızda İnsan Felsefesi, Takiyettin Mengüşoğlu'nun Anısına*, Hazırlayan: İoanna Kuçuradi, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, Ankara, 1997, ss. 169-178.

"Çokanlamlı Bir Kavram Olarak Hümanizma", Türkiye Felsefe Kurumunun düzenlediği *Hümanizma, Türkiye'de Hümanizma ve Hasan Ali Yü-*

cel Semineri'ne sunulan bildiri, 14 Kasım 1997; *İnsancıl Dergisi*, Ocak 1998, ss. 15-20.

"Laik İnsan, Laik Devlet: Kavramsal Bir Yaklaşım", *Cumhuriyet*, 12 Ocak 1996.

"Modernliğin Vazgeçilmez Koşulu Olarak Laiklik", Haus der Kulturen der Welt'in düzenlediği *Pictures of Turkey: Real Images, Wrong İdeas* (Türkiye'den Görünümler: Gerçek İmgeler, Yanlış Fikirler) konferansında sunulan çalışma, 12-14 Eylül 1996, Berlin; *İnsancıl Dergisi*, Aralık 1996, ss.1-8.

"Yine Laiklik Üzerine", *Yeni Yüzyıl*, 4 Mart 1997.

"Yerleşmelerde Kentli Sorumluluğunun Gerçekleşmesinin Temel Koşulu Üzerine", *Habitat II: 2000'e Doğru Kent ve Evrensel Değerler sempozyumu*'na sunulan bildiri, Yıldız Teknik Üniveritesi, 22-23 Mart 1996; *İzeyap-Der Bülteni*, Sayı: 5, (t.y.), ss.12-13.

"Yol-Kültür-Avrupa Üzerine", *Dünya Kültürü, Felsefe, Sanat, Edebiyat ve Kültür Tarihi Üzerine Yazılar Kitap:1*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1996, ss.9-14.

Prof. Dr. Betül ÇOTUKSÖKEN

26 Ağustos 1950'de İstanbul'da doğdu. Ortaöğrenimini 1968'de İstanbul Kız Lisesi'nde tamamladı. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nü bitirdi (1972). Özel Darüşşafaka lisesi'nde öğretmenlik ve müdür yardımcılığı yaptı (1972-1978). İstanbul Üniversitesi Merkez Kütüphanesi'nde Yabancı Dil Eserleri Sınıflandırma Servisinde çalıştı (1978-1982).

1982 yılında, İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı'nda açılan Araştırma Görevliliği sınavını kazanarak, adı geçen Anabilim Dalı'na Araştırma Görevlisi olarak atandı. 1984 yılında Doktorasını verdi. 1987 yılında Yardımcı Doçent, 1988'de Doçent oldu. 1996 yılında da Profesörlük kadrosuna atandı. Çalışmaları büyük ölçüde Batı Ortaçağı felsefesiyle ilgili olan Betül Çotuksöken, son yıllarda, bilgi ve dil felsefesinin temel sorunlarıyla uğraşmakta; felsefede, bilimlerde yöntem konusuna ilişkin çalışmalar yapmaktadır. Görevli bulunduğu Felsefe Bölümü'nde "Felsefeye Giriş", "Ortaçağ ve Renaissance Felsefesi", "Bilgi Teorisi", "Dil Felsefesi" derslerini vermektedir. Ayrıca bu konularda Yüksek Lisans ve Doktora çalışmaları yaptırmaktadır. 1991-1994 yılları arasında Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde "Ortaçağ Felsefesi" konusunda ders ve konferans veren Betül Çotuksöken, 1996-1997 öğretim yılından beri Mimar Sinan Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde "Antikçağ Felsefesi", "Ortaçağ Felsefe Tarihi" başlıklı dersleri vermektedir; 1997-1998 yaz yarıyılından beri de İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesinde "Felsefe" adı altında bir ders vermektedir. İstanbul Üniversitesi Öğrenci Kültür Merkezi Felsefe Kulübü Danışmanı da olan; yurt içi ve yurt dışında birçok bilimsel toplantıya katılan Betül Çotuksöken, Türkiye Felsefe Kurumu Yönetim Kurulu üyesi; aynı zamanda da Société Internationale Pour l'Étude de la Philosophie Médiévale'in üyesidir; 1996 yılından beri İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı Başkanıdır.

YAPITLARI:

ÖZGÜN KİTAPLARI:

- *Petrus Abelardus un Ahlak Anlayışı* (Önsöz: Prof. Dr. Nermi Uygur),

İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul, 1998

- *Ortaçağda Felsefe* (Saffet Babür ile birlikte), Ara Yayıncılık, İstanbul, 1989. Kabalcı Yayınevi İstanbul, 1993.

- *Felsefi Söylem Nedir?*, Ara Yayıncılık, İstanbul, 1991, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.

- *Ortaçağ Yazıları*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1993.

- *Felsefeyi Anlamak, Felsefe ile Anlamak*, Kabalcı Yayınevi, Istanbul 1995.

- *Nermi Uygur'un Felsefe Dünyasından Kesitler*, Kabalcı Yayınevi, İstanbul. 1995.

ÇEVİRİLERİ:

- *Isagoge* (Porphyrios'tan), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

- *Bir Mutsuzluk Öyküsü (Filozof, Yahudi ve Hıristiyan Arasında Diyalog* metni ile birlikte), (P. Abelardus'tan), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1988.

- *Avrupa: Roma Yolu* (R. Brague'dan), Kabalcı Yayınevi, Istanbul, 1995.

- *Ortaçağ Felsefesi* (É. Jeauneau'dan, İletişim Yayınları -Cep Üniversitesi-İstanbul, 1998).

YAYINA HAZIRLADIĞI KİTAP:

- *Felsefe Açısından Eğitim ve Türkiye'de Eğitim*, Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları, İstanbul, 1996.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

I- KAVRAMA VE FELSEFEYE FELSEFE İLE BAKMAK 9

Kavramlar: Dışdünya-Düşünme-Dil İlişkisi 11
Sınır Çizme Çabası Olarak Felsefe 22
Felsefe ve Tarihi 27
Felsefe Öğretimi ve Felsefi Eğitim Üzerine I 34
Felsefe Öğretimi ve Felsefi Eğitim Üzerine II 37
Felsefe Açısından Dil/Dil Açısından Felsefe 41
Felsefenin Ne Olduğunu Anlama Çabalarının Gerekliliği Üzerine 46
"Din Amir Felsefe Memur"mu? 50

II- NESNE DURUMLARINA İLİŞKİN KAVRAMLARA VE BAŞKA KAVRAYIŞ ÖRNEKLERİNE FELSEFE İLE BAKMAK 53

"Credo"dan "Cogito"ya, "Cogito"dan "Credo"ya 55
Aydınlanma Üzerine 64
Olayları Açıklamanın En Temel Koşulları Üzerine 72
Felsefe Açısından Bilim 76
Descartes'ta Özne Kavramı 82
Eğitim Kavramı Üzerine 92
Töz ve İlinek Açısından Cinsiyet Kavramı 100
Felsefe Açısından İnsan Kimliği 108
Ernst Cassirer'de İnsan 118
Çokanlamlı Bir Kavram Olarak Hümanizma 131
Laik İnsan Laik Devlet:Kavramsal Yaklaşım 143
Modernliğin Vazgeçilmez Koşulu Olarak Laiklik 146
Yine Laiklik Üzerine 164
Yerleşmelerde Kentli Sorumluluğunun Gerçekleşmesinin Temel Koşulu Üzerine 167
Yol-Kültür-Avrupa Üzerine 172

Makaleler Hakkında 179